N12<522832839 021
ubTÜBINGEN

R. Schaffhäuser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

88

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1984

W. Seibel
Was ist Gewalt?
P. M. Zulehner
Der Weg aus der Versorgungskirche
H. Erlinghagen
Wandel in den Wertvorstellungen Japans
N. Brieskorn
Der zivile Ungehorsam
Karl Rahner
Buch Gottes und Buch der Menschen
E. Teufel
Technischer Fortschritt

224085
UB TÜB
16. JAN. 1984
Gh 2449
ZID

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Was ist Gewalt?	1
Paul M. Zulehner	Der mühsame Weg aus der Versorgungskirche	3
Helmut Erlinghagen SJ	Wandel in den Wertvorstellungen Japans	15
Norbert Brieskorn SJ	Der zivile Ungehorsam	28
Karl Rahner SJ	Die Heilige Schrift – Buch Gottes und Buch der Menschen	35
Erwin Teufel	Chancen und Risiken des technischen Fortschritts	45
Herwig Büchele SJ	Gesetz und Gewissen, Gerechtigkeit und Erbarmen	53

UMSCHAU

Eugen Biser	Die Welt als Ghetto	66

BESPRECHUNGEN

Anthropologie	69
Jugend	70
Theologie	71

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau – Prof. Dr. Helmut Erlinghagen, Schulstraße 6e, 6246 Glashütten – Dr. Norbert Brieskorn, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Karl Rahner, Sillgasse 6, A-6021 Innsbruck – Erwin Teufel MdL, Haus des Landtags, 7000 Stuttgart 1 – Prof. Dr. Herwig Büchele, Sillgasse 6, A-6021 Innsbruck – Prof. Dr. Eugen Biser, Institut für Philosophie, Ludwigstraße 31/II, 8000 München 22.

STIMMEN DER ZEIT · 202. BAND · 109. 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. 22 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 10,80 DM; im Abonnement: 9,15 DM, halbjährlich 54,90 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,30 DM. Zweimonatiges Probeabonnement 12,– DM. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

202. BAND

1984

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ, Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 17900913. 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. 22 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 10,80 DM; im Abonnement: 9,15 DM, halbjährlich 54,90 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,30 DM. Bestell-Nr. 00022.

Gs 2449-202

INHALT DES 202. BANDS

András, Emmerich: Die ungarische Kirche im Spannungsfeld von Loyalität und Opposition . . 89
Binkowski, Johannes: Vor einer kulturgeschichtlichen Wende? Die Lesekultur im Zeitalter des Fernsehens 621
Biser, Eugen: Reinhold Schneider und die Frage der Glaubensbegründung 731
– Die Welt als Ghetto* 66
Bleistein, Roman: Alfred Delp. Glaubenszeugnis im Widerstand 219
– Katholikentage der Jugend? 577
– Das Kind in der Erwachsenenwelt 147
– Richtlinien zur Sexualerziehung 73
– Was ist eine neue soziale Bewegung? 361
Boventer, Hermann: George Orwell 1984, Thomas More 1516 839
Brieskorn, Norbert: Der zivile Ungehorsam 28
Brockmann, Heinz-Wilhelm: Friedensdiskussion* 353
Büchele, Herwig: Gesetz und Gewissen, Gerechtigkeit und Erbarmen 53
Bujo, Bénézet: Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika 795
Bürkle, Horst: Das europäische Christentum und die nichtchristlichen Kulturen 605
Dulles, Avery: Die amerikanische Erfahrung von Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil . . 533
Erlinghagen, Helmut: Wandel in den Wertvorstellungen Japans 15
Fuchs, Josef: Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns 363
– Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung 651
Fuchs, Ottmar: „Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken". Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde 167
García-Mateo, Rogelio: Spanische Surrealisten. Joan Miró, Luis Buñuel, Salvador Dali 689
Gatz, Erwin: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945. Bemerkungen zu einem biographischen Lexikon* 137
Geißler, Erich E.: Christliche Erziehung in der katholischen freien Schule 403
Görtz, Heinz-Jürgen: Christlich sprechen lernen. Eine Rückbesinnung auf das Bekenntnis „Unsere Hoffnung" 413
Grom, Bernhard: Politisch mißbrauchte Psychologie 719
– Voraussetzungen religiöser Erziehung* 209
Hackel, Renate: Dreißig Jahre Jugendweihe in der DDR (1954–1984)* 785
Hengsbach, Friedhelm: Bilanz eines Arbeitskampfes 775
Henrix, Hans Hermann: Jüdisches Erbe in Deutschland. Botschaft und Herausforderung für Christen 521
Hoffmann, M. Norberta: Czeslaw Milosz – ein „apokalyptischer Visionär" 557
Hürten, Heinz: Katholischer Widerstand gegen Hitler aus deutscher und französischer Perspektive 475
Jacobi, Reinhold: Der indiskrete Charme beißender Geschichten. Anmerkungen zum Werk des Filmregisseurs Luis Buñuel (1900–1983) 181
Jaide, Walter: Berufsvorbereitung und Berufswahl 312
Kaiser, Matthäus: Neues im neuen Gesetzbuch der Kirche 262
Keller, Albert: Lebensqualität 433
Kerber, Walter: Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche 662
Kern, Walter: Unterwegs zum neuen Super-„Ueberweg"* 355
– Zweimal „Philosophische Gotteslehre"* 211

Knappe, Jürgen: Polens Landwirtschaft zwischen Schwächen und Chancen. Das kirchliche Hilfswerk zur Modernisierung der privaten Landwirtschaft 817
Knauer, Peter: Glaubensbegründung heute. Der Umbau der Fundamentaltheologie 200
Knauft, Wolfgang: Erich Klausener (1885–1934). Zum 50. Jahrestag der Ermordung des Berliner Katholikenführers 487
Köhler, Oskar: Der Kirche eigene „Sichtbarkeit". Zur Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip innerhalb der Kirche* 858
–„Probleme, die uns heute in Atem halten". Das Werk des Kirchenhistorikers Roger Aubert* . . 425
Koslowski, Peter: Die Universalität der Menschenrechte und die Einzigartigkeit der Kulturen . . 701
Kramer, Hans: Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften? 579
Kremer, Jacob: Erlösung von Sünde und Tod 239
Kügler, Hermann: Die humanistische Religion und christlicher Glaube. Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie und Pastoralpsychologie 546
Kuschel, Karl-Josef: Der andere Brecht. Versuch einer theologischen Analyse einer Lyrik 629
Lehmann, Karl: Theologie aus der Leidenschaft des Glaubens. Gedanken zum Tod von Karl Rahner 291
Lieth, Elisabeth von der: Pädagogische Aspekte kirchlicher Lehrschreiben zur Sexualität 743
Mennekes, Friedhelm: Kirchliche Jugendarbeit vor falschen Alternativen 755
Merkert, Rainald: Der Aufbau der kindlichen Erfahrungswelt unter dem Einfluß des Fernsehens 827
– Stereotype pädagogischer Reaktionen auf „neue Medien" 612
Müller, Johannes: Indonesien. Ein Riese auf schwankenden Füßen 99
– Die Zukunft der Weltbevölkerung. Sozialethische Überlegungen zur Bevölkerungspolitik . . 507
Muth, Ludwig: Der Christ und die Bücher 253
Nell-Breuning, Oswald von: 35-Stunden-Woche 217
Neufeld, Karl H.: Aktualität eines Kardinalats* 426
– Dogma und Geschichte. Eine Problemanzeige* 569
– Theologen und Konzil. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil 156
Neuner, Peter: Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene 591
Oeing-Hanhoff, Ludger: Platon über die Liebe 762
Pannenberg, Wolfhart: Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität 805
Rahner, Karl: Die Heilige Schrift – Buch Gottes und Buch der Menschen 35
Rest, Josse van der: Wohnungen für die Armen in der Dritten Welt 392
Reiter, Johannes: Ethische Implikationen der Gen-Forschung 435
Roth, Paul: Die katholische Kirche und die „Neue Weltinformationsordnung" 299
– Sowjetische Bücher und Broschüren zum Thema Atheismus. Zahlen und Schwerpunkte* . . 497
Rother, Siegfried: Die gescheiterte „Heimkehr". Ein Versuch, sich Franz Kafka zu nähern . . . 124
Rupprecht, Bernhard: Prozeß und kein Ende. Nachgedanken zur Ausstellung von Picassos Plastik 448
Schorr, Helmut: Die provozierte Politik. Politische Führung und die naturwissenschaftlich-technische Herausforderung 673
Sebott, Reinhold: Neue Bücher zum neuen Kirchenrecht* 277
Seibel, Wolfgang: Eine neue Synode? 145
– Einheit der Kirchen 505
– Meinungsforum Kirchenpresse 289
– Pluralismus in der Kirche 649
– Die „tridentinische" Messe 793
– Was ist Gewalt? 1
Stelzmann, Rainulf A.: Aspekte des religiösen Lebens im heutigen Amerika 721

Sutor, Bernhard: Das Politische in den Friedenserklärungen katholischer Bischofskonferenzen. Eine vergleichende Analyse 455
Swidler, Leonard: Der Dialog-Dekalog. Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog* 715
Teufel, Erwin: Chancen und Risiken des technischen Fortschritts 45
Walz, Herbert: Islam und Abendland. Toleranz und Doktrin in der Reconquista am Beispiel christlicher Ependichtung des 12. Jahrhunderts 383
Weger, Karl-Heinz: Theologie und Lehramt 323
Weihnacht, Paul-Ludwig: Bürgerschaftliche Moral im Wohlfahrtsstaat. Grenzen der Zumutbarkeit? 227
Wiedenhofer, Siegfried: Humanismus und Reformation. Zur ökumenischen Bedeutung eines historischen Zusammenhangs 332
Windisch, Hubert: Freiheit und Sexualität. Pastoraltheologische Anmerkungen 343
Wittschier, Sturmius-M.: „Langsame Heimkehr" zu Nietzsche? Eine Anfrage an Peter Handke . 849
Wulf, Friedrich: Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute* 279
Zenger, Erich: Heilung und Heil. Gedanken zu einem notwendigen Zusammenhang von Medizin und Seelsorge 189
Zimmermann, Reiner: Logotherapie und Existenzanalyse bei Viktor E. Frankl 111
Zulehner, Paul M.: Der mühsame Weg aus der Versorgungskirche 3
Zwiefelhofer, Hans: Die hispanoamerikanische Revolution und die Ideen der Scholastik 75

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roman Bleistein: Katholikentage der Jugend? 577
Horst Bürkle: Das europäische Christentum und die nichtchristlichen Kulturen 605
Walter Kerber: Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche 662
Oskar Köhler: Der Kirche eigene „Sichtbarkeit". Zur Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip innerhalb der Kirche* 858
Matthäus Kaiser: Neues im neuen Gesetzbuch der Kirche 262
Reinhold Sebott: Neue Bücher zum neuen Kirchenrecht* 277
Wolfgang Seibel: Eine neue Synode? 145
– Pluralismus in der Kirche 649
– Die „tridentinische" Messe 793
Friedrich Wulf: Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute* 279
Erich Zenger: Heilung und Heil. Gedanken zu einem notwendigen Zusammenhang von Medizin und Seelsorge 189
Paul M. Zulehner: Der mühsame Weg aus der Versorgungskirche 3

II. THEOLOGIE

Ottmar Fuchs: „Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken". Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde 167
Heinz-Jürgen Görtz: Christlich sprechen lernen. Eine Rückbesinnung auf das Bekenntnis „Unsere Hoffnung" 413
Peter Knauer: Glaubensbegründung heute. Der Umbau der Fundamentaltheologie 200
Oskar Köhler: „Probleme, die uns heute in Atem halten". Das Werk des Kirchenhistorikers Roger Aubert* 425
Jacob Kremer: Erlösung von Sünde und Tod 239
Karl Lehmann: Theologie aus der Leidenschaft des Glaubens. Gedanken zum Tod von Karl Rahner 291
Karl H. Neufeld: Aktualität eines Kardinalats* 426
– Dogma und Geschichte. Eine Problemanzeige* 569
– Theologen und Konzil. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil 156
Wolfhart Pannenberg: Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität 805
Karl Rahner: Die Heilige Schrift – Buch Gottes und Buch der Menschen 35
Karl-Heinz Weger: Theologie und Lehramt 323

III. ETHIK UND MORALTHEOLOGIE

Bénézet Bujo: Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika 795
Josef Fuchs: Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns 363
– Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung 651
Hans Kramer: Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften? 579
Johannes Reiter: Ethische Implikationen der Gen-Forschung 435
Hubert Windisch: Freiheit und Sexualität. Pastoraltheologische Anmerkungen 343

IV. ÖKUMENE

Peter Neuner: Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene 591
Wolfgang Seibel: Einheit der Kirchen 505
Leonard Swidler: Der Dialog-Dekalog. Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog* 715
Siegfried Wiedenhofer: Humanismus und Reformation. Zur ökumenischen Bedeutung eines historischen Zusammenhangs 332

V. PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

Bernhard Grom: Politisch mißbrauchte Psychologie 719
Walter Kern: Unterwegs zum neuen Super-„Ueberweg"* 355
– Zweimal „Philosophische Gotteslehre"* 211
Hermann Kügler: Die humanistische Religion und christlicher Glaube. Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie und Pastoralpsychologie 546
Ludger Oeing-Hanhoff: Platon über die Liebe 762
Reiner Zimmermann: Logotherapie und Existenzanalyse bei Viktor E. Frankl 111

VI. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Was ist eine neue soziale Bewegung? 361
Norbert Brieskorn: Der zivile Ungehorsam 28
Herwig Büchele: Gesetz und Gewissen, Gerechtigkeit und Erbarmen 53
Friedhelm Hengsbach: Bilanz eines Arbeitskampfes 775
Albert Keller: Lebensqualität 433
Peter Koslowski: Die Universalität der Menschenrechte und die Einzigartigkeit der Kulturen . . 701
Oswald von Nell-Breuning: 35-Stunden-Woche 217
Helmut Schorr: Die provozierte Politik. Politische Führung und die naturwissenschaftlich-technische Herausforderung 673
Wolfgang Seibel: Was ist Gewalt? 1
Erwin Teufel: Chancen und Risiken des technischen Fortschritts 45
Paul-Ludwig Weihnacht: Bürgerschaftliche Moral im Wohlfahrtsstaat. Grenzen der Zumutbarkeit? 227

VII. JUGEND UND BILDUNG

Roman Bleistein: Das Kind in der Erwachsenenwelt 147
– Richtlinien zur Sexualerziehung 73
Erich E. Geißler: Christliche Erziehung in der katholischen freien Schule 403
Bernhard Grom: Voraussetzungen religiöser Erziehung* 209
Walter Jaide: Berufsvorbereitung und Berufswahl 312
Elisabeth von der Lieth: Pädagogische Aspekte kirchlicher Lehrschreiben zur Sexualität 743
Friedhelm Mennekes: Kirchliche Jugendarbeit vor falschen Alternativen 755

VIII. ZEITGESCHICHTE

Emmerich András: Die ungarische Kirche im Spannungsfeld von Loyalität und Opposition . . . 89
Roman Bleistein: Alfred Delp. Glaubenszeugnis im Widerstand 219
Avery Dulles: Die amerikanische Erfahrung von Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil . . 533
Helmut Erlinghagen: Wandel in den Wertvorstellungen Japans 15
Erwin Gatz: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945. Bemerkungen zu einem biographischen Lexikon* 137
Renate Hackel: Dreißig Jahre Jugendweihe in der DDR (1954–1984)* 785
Hans Hermann Henrix: Jüdisches Erbe in Deutschland. Botschaft und Herausforderung für Christen 521
Heinz Hürten: Katholischer Widerstand gegen Hitler aus deutscher und französischer Perspektive 475
Jürgen Knappe: Polens Landwirtschaft zwischen Schwächen und Chancen. Das kirchliche Hilfswerk zur Modernisierung der privaten Landwirtschaft 817
Wolfgang Knauft: Erich Klausener (1885–1934). Zum 50. Todestag der Ermordung des Berliner Katholikenführers 487
Johannes Müller: Indonesien. Ein Riese auf schwankenden Füßen 99
Paul Roth: Sowjetische Bücher und Broschüren zum Thema Atheismus. Zahlen und Schwerpunkte* 497
Rainulf A. Stelzmann: Aspekte des religiösen Lebens im heutigen Amerika 721
Hans Zwiefelhofer: Die hispanoamerikanische Revolution und die Ideen der Scholastik 75

IX. DRITTE WELT

Johannes Müller: Die Zukunft der Weltbevölkerung. Sozialethische Überlegungen zur Bevölkerungspolitik 507
Josse van der Rest: Wohnungen für die Armen in der Dritten Welt 392

X. FRIEDEN

Heinz-Wilhelm Brockmann: Friedensdiskussion* 353
Bernhard Sutor: Das Politische in den Friedenserklärungen katholischer Bischofskonferenzen. Eine vergleichende Analyse 455

XI. LITERATUR UND KUNST

Eugen Biser: Reinhold Schneider und die Frage der Glaubensbegründung 731
– Die Welt als Ghetto* 66
Hermann Boventer: George Orwell 1984, Thomas More 1516 839
Rogelio García-Mateo: Spanische Surrealisten. Joan Miró, Luis Buñuel, Salvador Dalí 689
M. Norberta Hoffmann: Czeslaw Milosz – ein „apokalyptischer Visionär" 557
Karl-Josef Kuschel: Der andere Brecht. Versuch einer theologischen Analyse seiner Lyrik 629
Siegfried Rother: Die gescheiterte „Heimkehr". Ein Versuch, sich Franz Kafka zu nähern 124
Bernhard Rupprecht: Prozeß und kein Ende. Nachgedanken zur Ausstellung von Picassos Plastik 448

Herbert Walz: Islam und Abendland. Toleranz und Doktrin in der Reconquista am Beispiel christlicher Ependichtung des 12. Jahrhunderts 383
Sturmius-M. Wittschier: „Langsame Heimkehr" zu Nietzsche? Eine Anfrage an Peter Handke . 849

XII. MEDIEN

Johannes Binkowski: Vor einer kulturgeschichtlichen Wende? Die Lesekultur im Zeitalter des Fernsehens 621
Reinhold Jacobi: Der indiskrete Charme beißender Geschichten. Anmerkungen zum Werk des Filmregisseurs Luis Buñuel (1900–1983) 181
Rainald Merkert: Der Aufbau der kindlichen Erfahrungswelt unter dem Einfluß des Fernsehens 827
– Stereotype pädagogischer Reaktionen auf „neue Medien" 612
Ludwig Muth: Der Christ und die Bücher 253
Paul Roth: Die katholische Kirche und die „Neue Weltinformationsordnung" 299
Wolfgang Seibel: Meinungsforum Kirchenpresse 289

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Anthropologie 69
Erwachsenenbildung 647
Geschichte 282
Gesellschaft 430, 501, 573, 862
Jugend 70, 502
Katechetik 143
Kirche 214, 281, 572
Ökumene 142
Pädagogik 359
Philosophie 283, 503, 646
Religiöses Leben 791
Theologie 71, 358, 644, 719
Wirtschaft und Gesellschaft 215, 285
Zeitgeschichte 287, 789, 863

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adreßbuch für das katholische Deutschland. Ausgabe 1983/1984 214

Beck, Heinrich – Rieber, Arnulf: Anthropologie und Ethik der Sexualität 574

Bernt, Dietmar: Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule 214

Biemer, Günter: Katechetik der Sakramente 143

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Hrsg. v. E. Gatz 137

Bopp, Jörg: Jugend 502

Bours, Johannes: Da fragte Jesus ihn 281

Bühlmann, Walbert: Weltkirche 645

Cartarius, Ulrich: Opposition gegen Hitler 789

Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Hrsg. v. Peter Koslowski, Philipp Kreuzer, Reinhard Löw 285

Codex des Kanonischen Rechtes. Hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz 277

Coreth, Emerich – Ehlen, Peter – Schmidt, Josef: Philosophie des 19. Jahrhunderts 646

Dillmann, Rainer: Das Eigentliche der Ethik Jesu 719

Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis. Hrsg. v. Philipp Kaiser und D. Stefan Peters 645

Feldmann, Christian: Träume beginnen zu leben 281

Fell, Margret – Güttler, Rainer: Katholische Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland 647

Fisher-Ruge, Louis: Alltag in Moskau 791

Flitner, Andreas: Konrad sprach die Frau Mama… 71

Forster, Karl: Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute. Bd. 1–2 279

Forster, Karl: Das Wort verkünden 719

Granfield, Patrick: Das Papsttum 572

Glaube im Prozeß. Hrsg. v. Elmar Klinger und Klaus Wittstadt 644

Greshake, Gisbert: Gottes Heil – Glück des Menschen 644

Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begr. v. Friedrich Ueberweg. Völlig neubearb. Ausgabe: Die Philosophie der Antike. Bd. 3. Hrsg. v. Hellmut Flashar 355

Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie 69

Haefner, Klaus: Die neue Bildungskrise 573

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 28. Jahr. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor 215

Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hrsg. v. Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz 277

Hengsbach, Friedhelm: Die sympathische Gesellschaft 501

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer 646

Kaiser, Matthäus: Geschieden und wieder verheiratet 277

Kuchinke, Norbert: Gott in Rußland 790

Lubac, Henri de: Le Drame de l'Humanisme Athée 426

Lubac, Henri de: La Révélation Divine 426

Maier, Eugen: Einigung der Welt in Gott 358

Mandel, Karl Herbert: Frieden in der Ehe 862

Markmann, Hans-Jochen: Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus 1933–1945 789

Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Hrsg. v. Philippe Ariès und André Béjin 862

Menschenerweckende Erwachsenenbildung. Hrsg. v. Karl Garnitschnig 430

Mette, Norbert: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung 209

Milosz, Czeslaw: Das Land Ulro 557

Muck, Otto: Philosophische Gotteslehre 211

Nagel, Bert: Kafka und die Weltliteratur 66

Nigg, Walter Der Teufel und seine Knechte 282

Ökumenelexikon. Hrsg. v. Hanfried Krüger, Werner Löser und Walter Müller-Römheld 142

Opaschowski, Horst W.: Arbeit 630

Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Hrsg. v. K. Lehmann und E. Schlink 71

Ordo. Bd. 34. Hrsg. v. Hans Otto Lenel u. a. 215

Oswald, Julius: Revolutionäre Praxis 431

Pesch, Otto Hermann: Frei sein aus Gnade 358

Pilz, Winfried – Jansen, Peter: Ora et labora 70

Prader, Josef: Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis 277

Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik 284

Ruf, Norbert: Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert 277

Rutschky, Katharina: Deutsche Kinder-Chronik 359

Schaeffler, Richard: Religionsphilosophie 283

Schiefer, Elisabeth: Von Schauenburg nach Leuenberg 143

Schiefferle, Alois: Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung 572

Schinzinger, Robert: Japanisches Denken 287

Scholl, Hans – Scholl, Sophie: Briefe und Aufzeichnungen. Hrsg. v. Inge Jens 863

Schöndorf, Harald: Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes 503

Schöpping, Horst Günther: Beratung von Mitarbeitern in der kirchlichen Jugendarbeit 502

Schwendenwein, Hugo: Das neue Kirchenrecht 277

Segesser, Philipp Anton von: Briefwechsel. Hrsg. v. Victor Conzemius. Bd. 1 282

Sommerauer, Adolf: Pfarrer Sommerauer's Lesebuch 791

Stein, Adelheid: Sozialtherapeutisches Rollenspiel 575

Die Tugenden jetzt 69

Urban, Detlef – Weinzen, Hans W.: Jugend ohne Bekenntnis? 785

Veränderungen von Werten und Normen im ländlichen Raum. Hrsg. v. Sozialinstitut Kath. Landvolk. 286

Weissmahr, Béla: Philosophische Gotteslehre 211

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Afrika 795
Arbeitskampf 775
Atheismus 497
Aubert, Roger 425

Beruf 312
Bevölkerungspolitik 507
Bolívar, Simón 75
Brecht, Bertolt 629
Buddhismus 19
Buñuel, Luis 181, 689

Cantar de Mío Cid 387
Chanson de Roland 385
Christliche Erziehung 403
Codex Iuris Canonici 262, 277
„Communio et progressio" 290, 304
Cox, Harvy 725

Dali, Salvador 689
DDR 785
Delp, Alfred 219
Dialog 715
Dogmengeschichte 569
Dritte Welt 392

Ehe 585
Erbarmen 56
Erlösung 239
Erwachsene 147
Erziehung 209
Europa 605
Existenzanalyse 111
Existenzialismus 698

Familienplanung 509
Fernsehen 617, 621, 827
Film 614
Forster, Karl 279
Fortschritt 45
Fotografie 613
Frankl, Viktor E. 111
Frieden 353, 455
Fromm, Erich 546
Fundamentalismus 723
Fundamentaltheologie 200, 211

35-Stunden-Woche 217

Gen-Forschung 435
Gerechtigkeit 54
Gesetz 53
Gewalt 1
Gewissen 53, 116
Gewissensfreiheit 753
Glaubensbegründung 200, 731
Gottesbild 363
Grundrechte in der Kirche 264

Handke, Peter 849
Heilige Schrift 35
Heilung 189
„Hogar de Cristo" 399
Hörfunk 615
„Humanae Vitae" 749
Humanismus 332, 726
Humanistische Religion 546

Indonesien 99
Islam 383

Japan 15
Johannes Paul II. 167
Judentum 521
Jugendarbeit 755
Jugendweihe 785

Kafka, Franz 66, 124
Katholikentag 577
Katholische Schule 403
Kinder 147
Kindheit 827
Kirche, ungarische 89
Kirchenpresse 289
Kirchenrecht 262, 277
Klausener, Erich 487
Klerikalismus 13
Konfessioneller Grundentscheid 591
Konfuzianismus 20
Kreisauer Kreis 222
Kulturen 701

Laien 266
Lateinamerika 75
Lebensgemeinschaften 579
Lebensqualität 433
Lehramt 323, 743
Lesekultur 253, 621
Liebe 762
Literatur 253
Liturgie 793
Logotherapie 111
Lubac, Henri 426
Luther, Martin 257

Medizin 189
Melanchthon, Philipp 338
Menschenrechte 701
Metz, Joh. Baptist 413
Milosz, Czeslaw 557
Miró, Joan 689
Moral 227, 363
More, Thomas 839

Neue Medien 612
Neue Weltinformationsordnung 299
Nichtchristliche Kulturen 605

Ökumene 271, 505, 591, 715
Orwell, George 839

Parlament 684
Personalität 314
Picasso, Pablo 448
Platon 762
Pluralismus 649
Polen 817
Politik 673
Pressefreiheit 302
Priestermangel 7
Psychologie 721

Rahner, Karl 291
Ratzinger, Joseph 599
Reconquista 383
Reformation 332
Résistance 483
Resistenz 476
Rolandslied 386

Schneider, Reinhold 731
Seelsorge 189
Selbstverwirklichung 651
Selbstentfremdung 651
Sexualerziehung 73
Sexualität 343, 585, 743
Shintioismus 18
Sowjetunion 497
Soziale Bewegung 361
Suárez, Francisco 82
Subjektivität 805
Subsidiaritätsprinzip 662, 858
Sünde 167
Surrealismus 182, 689
Synode 145

Technik 45
Theologie 805
Tillich, Paul 119
Toleranz 383
Trinität 809
Tugend 232

Ungarn 89
„Unsere Hoffnung" 413
USA 533, 723
Utopie 839

Vatikanum II 3, 156, 533
Versorgungskirche 3

Weltbevölkerung 507
Widerstand 475
Wohlfahrtsstaat 227

Ziviler Ungehorsam 28

ZS 119,40 cplt.

Was ist Gewalt?

Bis in die beginnende Neuzeit hinein bezeichnete Gewalt die Möglichkeit, über etwas verfügen zu können, also Macht, Herrschaft im umfassenden Sinn. Das lateinische „potestas" wurde daher mit dem Wort Gewalt übersetzt. In dieser Bedeutung findet sich der Begriff heute noch in der Sprache des Staats- und Verfassungsrechts, etwa in den Formulierungen des Grundgesetzes von der „staatlichen Gewalt" (Art. 1) oder in dem Satz: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus" (Art. 20,2).

Der allgemeine Sprachgebrauch hat sich jedoch geändert. Er verwendet zur Bezeichnung legitimer Herrschaft das Wort Macht. Schon Luther schreibt in seiner Bibelübersetzung vielfach „Macht", wo seine Vorgänger noch „Gewalt" hatten. Gewalt wird nun zur Übersetzung des lateinischen Wortes „violentia", bezeichnet also den Zwang, die Gewalttätigkeit, und immer ist mitgemeint, daß Unrecht geschieht. Das Sprichwort „Gewalt geht vor Recht", die Redewendungen „Der Gewalt weichen" oder „Gewalt gebrauchen" zeigen, daß das Wort Gewalt heute nicht mehr in dem umfassenden Sinn gebraucht wird wie im Mittelalter. Die Bedeutungsverschiebung wird bereits in dem berühmten Satz Luthers sichtbar: „Der Obrigkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit dem Bekenntnis der Wahrheit."

Was heißt also heute Gewalt? Robert Spaemann definiert: „Eine bestimmte Art der Einwirkung von Menschen auf Menschen mit dem Ziel, bei diesen bestimmte Handlungen oder Unterlassungen zu bewirken." Man muß noch hinzufügen: Gewalt erfolgt in erster Linie gegen den Willen der Betroffenen und verstößt gegen das Recht.

Diese Bedeutungsverschiebung des Wortes Gewalt markiert die Entwicklung zum modernen Staat und zur innerstaatlichen Friedensordnung. Sie ist ein Zeichen für die gesamteuropäische Bewegung, die das Prinzip der gewalttätigen Selbsthilfe und der Fehde durch Rechtsprechung und Polizei ersetzte, die Ausübung von Gewalt beim Staat monopolisierte, sie an rechtliche Verfahren band und so den innerstaatlichen Friedensraum schuf. Die einzelnen Menschen und die einzelnen Gruppen müssen auf die Freiheit verzichten, den anderen ungestraft Gewalt anzutun. Sie erhalten dafür die Sicherheit, in Frieden und Freiheit leben zu können und nicht ständig fürchten zu müssen, daß ihnen Gewalt widerfährt. Wenn zur Sicherung der Freiheits- und Friedensordnung Gewalt angewandt werden muß, ist nur der Staat dazu befugt. Allein der Staat darf Gewalt ausüben, aber nur im Rahmen der Rechtsordnung und der geltenden Gesetze. Er hat das „Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit" (Max Weber).

Gegen Ende der sechziger Jahre erlebten die meisten westlichen Demokratien einen bisher unbekannten Ausbruch der Gewalt. „Die Auferstehung der Gewalt" hieß der Titel eines 1968 erschienenen Buchs. Die politische und gesellschaftliche Ordnung wurde dort als Ordnung einer „latent gewaltsamen Gesellschaft" bezeichnet. Die Autoren glaubten, einen „Gewaltcharakter der politischen und gesellschaftlichen Beziehungen der Bundesrepublik" zu erkennen, einen „latenten Terrorismus der herrschenden Ordnung". Dieser Sprachgebrauch gab dem Wort Gewalt eine neue Dimension. Der Gewaltbegriff wurde in einer Weise entgrenzt, daß er universal anwendbar wurde. Nicht nur die Verletzung der Rechtsordnung oder das Handeln des Staates zur Sicherung der Rechtsordnung, sondern auch die Rechtsordnung selbst, ja alle gesellschaftlichen Strukturen galten als Gewalt: „Ich halte alles sozial Organisierte, Kultivierte und Judifizierte für Gewalt", formulierte damals Ulrich H. Preuß. Damit verlor auch die Unterscheidung zwischen legaler und illegaler Gewalt ihren Sinn.

Bezeichnend für diesen neuen Sprachgebrauch wurde der Begriff der „strukturellen Gewalt", den der norwegische Friedensforscher Johan Galtung im Jahr 1969 einführte. Gewalt ist nach Galtung identisch mit allen gesellschaftlichen Systemen und Strukturen, durch die „Menschen so beeinflußt werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung". Galtung sieht also überall dort schon Gewalt am Werk, wo der Mensch nicht alle seine Möglichkeiten verwirklichen kann. Wenn man Gewalt so umfassend versteht, ist im Grund die gesamte Welt des Menschen von Gewalt beherrscht; denn kein Mensch kann je alle seine Möglichkeiten – sofern er sie überhaupt kennt – verwirklichen, schon deswegen nicht, weil jede Verwirklichung andere Möglichkeiten ausschließt.

Im Unterschied zu dieser Ausweitung des Gewaltbegriffs erleben wir heute eine bemerkenswerte Einengung, und zwar im Zusammenhang mit dem Begriff „gewaltlos". Hier nämlich wird das Wort Gewalt wieder eingegrenzt auf Gewalttätigkeit im Sinn von brutaler, physischer Gewalt. Solange eine Aktion nicht in Angriffen auf Personen oder in Zerstörung von Sachen ausartet, gilt sie für die Verfechter des neuen Gewaltbegriffs als gewaltlos. So ergibt sich die paradoxe Situation, daß die gesellschaftliche und staatliche Ordnung Gewalt genannt wird, nicht aber die „Blockade" einer Straße oder eines öffentlichen Gebäudes, obwohl ein solches Handeln auf andere Zwang ausübt und ihre bürgerlichen Freiheiten beeinträchtigt, weil es sie hindert, ihre Rechte wahrzunehmen oder ihre Pflichten zu erfüllen.

Diese Beispiele zeigen, daß das Wort Gewalt Unterschiedliches, ja Gegenteiliges bezeichnet und daher keine präzise Bedeutung mehr hat. Wo es dennoch verwendet wird, sollte ihm jedermann mit begründetem Mißtrauen begegnen.

Wolfgang Seibel SJ

Paul M. Zulehner

Der mühsame Weg aus der Versorgungskirche

1980 veröffentlichte der Atheist Alfred Lorenzer das inzwischen vieldiskutierte Buch „Das Konzil der Buchhalter". Er meint damit das Zweite Vatikanische Konzil. Auf ihm haben sich, so der Autor, die Verantwortlichen der katholischen Kirche versammelt, Bilanz ihrer Arbeit gezogen und dabei festgestellt, daß es insgesamt nicht gut um die Kirche bestellt ist. Die buchhalterische Bilanz sieht schlecht aus. Also muß man Reformen vornehmen, deren insgeheimes und doch nicht verschleierbares Ziel die Wiedergewinnung des Einflusses der Kirche auf die Menschen ist. Lorenzer vermutet nun, daß sich die Kirche solchen Einfluß mit Hilfe der alten Riten wieder verschaffen wollte. Die Leute verlangten nach diesen Riten. Die Kirche gewähre sie aber nur unter verschärften Voraussetzungen. Man müsse, um in den Genuß der kirchlichen Rituale zu kommen, einen gut organisierten Prozeß der Beeinflussung durchlaufen. Die Riten, uralte präsentative Symbole für menschliche Grunderfahrungen, habe man dergestalt pädagogisiert. Damit sei man aber auf dem besten Weg, sie zu ruinieren. Die Reform des Konzils sei damit ein Anschlag auf uralte legitime Erwartungen der Leute an die Kirche.

Bevor wir diese markante Fremdkritik in einem umfassenderen Kontext ansehen, skizzieren wir in knappen Zügen ein wichtiges Element der Reformpläne des Konzils, nämlich die Erneuerung der christlichen Gemeinden.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Erneuerung der christlichen Gemeinden

Man wird dem Konzil nur gerecht, wenn man es als ein *pastorales Reformkonzil* begreift. Auf ihm ging es um die Frage, wie die Kirche inmitten einer Menschheit, die bis an die Grenzen der Selbstzerstörung zerrissen ist und dennoch nach einer umfassenderen Einheit strebt, ihre ererbte Aufgabe möglichst gut und verantwortlich erfüllen kann. Ziel war somit die Optimierung kirchlicher Praxis.

Innerhalb dieses historischen Kontextes hat das Konzil das Selbstverständnis der Kirche vertieft. Kirche wird als jener von Gott erwählte Teil der Menschheit begriffen, der mit allen Menschen in der Geschichte pilgernd unterwegs ist. An ihr soll für alle sichtbar werden, was Gott in Jesus, seinem Christus, mit allen Menschen vorhat; zugleich soll die Kirche diese Absicht Gottes vorantreiben. Kirche wird damit als das pilgernde Volk Gottes, vom Ansatz her als missionarisch definiert. Sie ist im Sinn der Bergpredigt Licht und Salz, Zeichen und Werkzeug,

macht sichtbar und treibt voran, was Gott für die Menschheit von Geschlecht zu Geschlecht in seinem Herzen sinnt (Ps 33): Daß er unser Gott sei und wir Menschen das durch ihn geeinte Volk. Indem die Kirche diese innere Entwicklung der Geschichte aufdeckt und vorantreibt, wird sie zur symbolischen Präsentation des universellen Heils, zum Weltsakrament.

Es ist in diesem Beitrag nicht möglich, weiter zu verfolgen, was diese Auffassung des Konzils über die Kirche als Sakrament des universellen Heils näherhin bedeutet. Wir gehen im Folgenden vielmehr der nachgeordneten Frage nach, wer der Träger einer solchen Praxis ist bzw. sein sollte.

In dieser Hinsicht hat das Konzil einer pastoralen Tradition wieder Raum verschaffen wollen. Diese ist biblischen Ursprungs. Über lange Zeit der Pastoralgeschichte war sie in den Hintergrund getreten, war aber in der liturgischen Bewegung schon vor dem Konzil wieder erstarkt. Subjekt, Träger solch erwünschter kirchlicher Praxis ist die Kirche als ganze, das ganze Volk Gottes.

Damit hat aber das Konzil ein vertieftes Verständnis der aktiven Rolle aller Kirchenmitglieder eröffnet. Die Redefinition der Kirche als Weltsakrament führte konsequenterweise zu einer Redefinition des Christen als Laien. Seine unvertretbare Mitverantwortung an der Aufgabe der Kirche wurde ausführlich umschrieben. Entsprechende Strukturen wurden, soweit es sie wie die Katholische Aktion oder die Verbände schon gab, gutgeheißen, neue Strukturen (vor allem die Gremien der organisierten Laienmitverantwortung oder die Möglichkeit hauptamtlicher Laienberufe) wurden geschaffen.

Diese Redefinition von Kirche und Kirchenvolk auf dem Konzil sollte eine pastorale „Reform von oben" in Gang setzen. Deshalb folgten auf das Konzil in aller Welt nationale und diözesane Synoden. Heute kann man im übrigen beobachten, daß jene Kirchengebiete das Konzil besser rezipiert haben, die die Synoden möglichst nahe an der „Basis" (ein giftig-unscharfes Wort!) abgehalten haben. Besser gelang beispielsweise die Rezeption in Österreich oder in der Schweiz als in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Zeitlang war in den österreichischen Diözesen das Konzil und die folgende Synode in den Pfarreien in einem aufgeregten Gespräch anwesend. Ich finde dagegen in der Bundesrepublik immer wieder Pfarreien, die vom Konzil und noch mehr von der Synode weithin unberührt geblieben sind.

Immerhin ist es aber gerade der mit einem Übermaß an theologischen Experten ausgestatteten bundesdeutschen Synode gelungen, viele Entscheidungen des Konzils für die verschiedenartigen Christengemeinden in einem plakativen Reformbeschluß zu bündeln:

„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. Sie muß selbst mitsorgen, junge Menschen für das Priestertum und für alle Formen des pastoralen Dienstes zu gewinnen" (Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 1. 3. 2.).

Dieser Beschluß wurde in der Folgezeit viel zitiert. Er hat für die weitere pastorale Entwicklung im ganzen deutschsprachigen Raum nachhaltige Bedeutung erlangt. Der Abschied von der Versorgungskirche wurde unentwegt verlangt. Die Betreuten, so Johann Baptist Metz auf dem Katholikentag 1980 in Berlin, müssen sich ändern, wenn die Kirche sich erneuern soll. Erwünscht ist die Gemeinde, die pastoral nicht mehr versorgt werden muß, dementsprechend der Christ, der nicht mehr bloß Heilskonsument ist, sondern als Teil des Heilssakraments der Kirche eine Verantwortung eigenständig annimmt, also „mündig" ist.

Plakativ wurde so ein einleuchtendes Ziel definiert. Die Reform der großen Worte war damit eröffnet. Was aber weithin auf der Strecke blieb, war die Reform selbst. Es gibt im deutschsprachigen Raum noch kaum Gemeinden, die pastoral nicht weithin versorgt werden müssen. Wenigstens in wichtigen Belangen des pfarrlichen Lebens herrscht nach wie vor das Versorgungsprinzip, nämlich was die Versorgung mit einem Priester und neuestens durch weitere zentral bestellte Personen betrifft, als Diakon, Pastoralassistent, Seelsorgshelferin, oder in Pfarreien, in denen kein Pfarrer wohnt, als nichtpriesterliche Bezugsperson.

Begriffliches

Ein kurzer terminologischer Einschub empfiehlt sich. Bei näherem Zusehen erweist sich nämlich der plakative Reformbeschluß der deutschen Synode mit seiner Forderung nach Überwindung des Versorgungsprinzips als unscharf und deshalb vieldeutig. Dabei wird hier davon abgesehen zu fragen, was in diesem Beschluß mit Begriffen wie „Gemeinde" oder „Pastoral" gemeint ist. Am dunkelsten erweist sich aber der Begriff „versorgen". Ihn vorschnell zu disqualifizieren wäre unbedacht. Ist es denn nicht ein guter, ja theologisch unentbehrlicher Begriff? Versorgen, betreuen: stecken in diesen alten Wörtern nicht biblische Grundkategorien wie Sorge und Treue? Wird in ihnen nicht Gottes Treue und Sorge gut aufgehoben? Sind diese Ausdrücke daher nicht eine widerständige Kraft gegen die Umwandlung der Christengemeinden in gut verwaltete und gemanagte Ansammlungen religiös besonders Begabter oder Bedürftiger? Leisten diese ehrwürdigen Wörter daher nicht Widerstand gegen eine Umdeutung des zentralen Geheimnisses unseres Glaubens, daß wir uns nämlich nicht selbst erlösen können, sondern der Erlösung bedürfen? Wer immer also den Abschied vom Versorgungsdenken fordert, muß daher sehr genau angeben, was er damit meint.

Wir unterstellen im Folgenden dem Reformbeschluß, daß damit die Überwindung der ständischen Kleruskirche gemeint ist, damit die Überwindung der Verkürzung des Laien zu einem passiven, also – einem Kind gleich – in allen „pastoralen Belangen" zu versorgenden Kirchenmitglied. Der Abschied vom Versorgungsprinzip wäre damit identisch mit dem Anliegen des Konzils, daß alle

Kirchenmitglieder zusammen in vielfältiger Weise Träger der Arbeit der Kirche sind, und nicht nur die wenigen aktiven Kleriker und dazu vielleicht einige Oberlaien, zuständig für die kirchlichen Geldfragen und die politischen Belange der Kirche.

Widerstände

Einer solchen Reform der Pfarrgemeinden stehen eine Reihe von Kräften entgegen. Allesamt liegen sie im übrigen auf einer Ebene, auf der sie die gängige oberflächliche Diskussion nicht vermutet. Gemessen am Ernst pastoraltheologischer Forschung ist es geradezu niedlich, wenn man hören kann, daß die Konservativen in der Kirche eben gegen die Reform wären und die Progressiven dafür. Es wird sich zeigen, daß diese simplifizierenden Kampfbegriffe zwar denkarmes Bewußtsein trösten, aber der Sache nur wenig gerecht werden.

1. *Widerstand der bürokratischen Verwaltung*

Ein erstes Widerstandsnest gegen die Überwindung des Versorgungsprinzips in den Pfarrgemeinden ist die organisatorische Eigengesetzlichkeit von Großgruppen. Die Frage nach der Partizipation in Massenorganisationen ist auch sozialwissenschaftlich ein vielbedachtes Problem. Wie die schon länger andauernde Demokratiediskussion zeigt, ist Partizipation um so schwieriger zu realisieren, je größer die Zahl der Teilnehmer an einem „Volksprozeß" ist. Stets stehen Führer auf und entstehen Führungseliten. Nur ein kleiner Teil – manche nennen als grobe Orientierungszahl etwa fünf Prozent – läßt sich zur aktiven Teilnahme bewegen. Die anderen „partizipieren" konsumentenhaft. Manche gehen so weit zu sagen, daß mehr Beteiligung gar nicht wünschenswert sei, ja chaotische Folgen hätte. So hört man gelegentlich bei Pfarrern: „Gott sei Dank arbeiten gar nicht alle mit – was sollten die vielen denn auch tun?"

Natürlich eignen sich solche sozialwissenschaftliche Erkenntnisse hervorragend dazu, aus dem vorfindbaren Faktischen ein (allerdings theologisch unerwünschtes) Prinzip zu machen. Man sagt: Das Volk ist träge und will geführt werden; also wird es seiner Mitbestimmungsmöglichkeiten grundsätzlich beraubt. Statt gegen die gewiß vorgegebenen Schwierigkeiten der Partizipation in Großgebilden anzugehen und geeignete kirchliche Vorgänge zu entwickeln, ziehen bürokratische Eliten auch in der Kirche die ihnen leichter zugänglichen Entscheidungsmöglichkeiten an sich. Im übrigen betrifft dies alle Ebenen der Kirche: Wer mit dem Gremium eines Pfarrgemeinderats gut umgehen kann, monopolisiert seinen Einfluß. Das Sekretariat einer großen Bischofskonferenz, dem es gelingt, ein unbewältigbares Maß an Entscheidungen auf den Tisch einer zeitlich begrenzten Sitzung zu bringen, trifft aufgrund besserer Sachkenntnis die Entscheidungen faktisch selbst und macht die Bischöfe zu einer Bestätigungsinstitution für vorgefertigte Beschlüsse.

Der Praktischen Theologie erwächst daraus eine wichtige Forschungsaufgabe: Im Zusammenspiel mit den Sozialwissenschaften ist zu untersuchen, inwieweit theologische Visionen durch organisationseigene Gesetzmäßigkeiten bzw. durch den für die bürokratischen Eliten vorteilhaften Umgang mit diesen Gesetzlichkeiten verhindert werden.

Dabei muß als Forschungshypothese mitstudiert werden, ob und inwieweit ökonomischer Reichtum Verwaltung begünstigt, und damit das Aufkommen einer vom Konzil erträumten Kirche behindert. Zugespitzt hieße dann die Hypothese: Je mehr Geld vorhanden ist, desto mehr Bürokratie gibt es, desto weniger läßt sich vom Kirchentraum des Konzils realisieren. Die Zwänge bürokratischer Verwaltung einer Großkirche verlängern somit das Konzept der pastoral versorgten Kirche.

Gutes Forschungsmaterial zu dieser ersten Hypothese bietet der soeben durchbrechende *Priestermangel* und der Umgang mit dieser pastoralen Notlage. Soweit ich sehe, gibt es zur Zeit für den Priestermangel drei ernsthafte Lösungsrichtungen:

a) In einem ersten Notmodell wird der Priestermangel gut *administriert.* Kirchliche Raumpfleger holen jene Pläne zur Errichtung von Pfarrverbänden aus der Schublade, die in guten Jahren als struktureller Anreiz zur zwischenpfarrlichen Kooperation entwickelt wurden, damals aber am festgefahrenen Pfarrprinzip gescheitert sind. Jetzt erweisen sich diese Pläne als nützlich, um den verwaisten Pfarreien wenigstens einen provisorischen Pfarrer zuzuweisen. Kirchenrechtlich ist damit keine Pfarrei mehr ohne Pfarrer. Nicht selten wird ein wenig zynisch hinzugefügt, daß es ja früher auch bei uns viel weniger Pfarreien und daher auch weniger Pfarrer gegeben habe, und andere Kirchengebiete auch schon lange mit weit weniger Pfarrern ganz gut leben.

b) Ein zweiter Weg ist die Entsendung *„nichtpriesterlicher Bezugspersonen"*, also von Ordensfrauen, Diakonen, Laientheologen, Absolventinnen und Absolventen von Fachhochschulen oder ähnlichen Ausbildungsvorgängen für kirchliche Laienberufe. Die deutsche Kirche gibt dabei dem theologisch (aber vielleicht tatsächlich deshalb noch nicht pastoral) gut ausgebildeten Laientheologen die geringste theoretische Chance, auch wenn dies in der Praxis vieler Diözesen nicht durchgehalten wird. Der Grund leuchtet ein: Laientheologen, die in das Berufsfeld des Pfarrers einrücken, fordern aus theologischen wie alltagspraktischen Überlegungen die Frage heraus, warum diese Männer nicht eben zu Pfarrern bestellt und deshalb zu Priestern geweiht werden. Oder sollten wir gegenwärtig neben geweihten Priestern auch ungeweihte haben? Bedeutende Theologen haben diese Frage längst öffentlich gestellt. Daß man ihnen im Grund zugestimmt hat, wird aus dem kirchenamtlichen Bestreben ersichtlich, die Laientheologen vom Berufsfeld der Priester fernzuhalten.

Aber, so ist weiter zu fragen, trifft dies nicht in abgewandelter Form auf jede „nichtpriesterliche Bezugsperson" zu, die gebündelt und auf Dauer „presbyterale

Funktionen" vom Bischof übertragen bekommt? Auch diese Frage bedarf einer weiteren gründlichen theologischen Analyse, die verschiedene theologische Disziplinen zur Zusammenarbeit herausfordert. In diesem Zusammenhang ist zu klären, ob es überhaupt glücklich war, den Begriff der „Bezugsperson" zur Verhandlung des Priestermangels bei den Sozialwissenschaften zu entleihen. Es könnte ja sein, daß dieser Begriff die theologische Diskussion eher erschwert als erleichtert hat. Denn er bietet (im Sinn des: „Es geht ja auch so ganz gut") Zufriedenheit funktionaler Art, während er das theologische Problem (was sind diese Bezugspersonen denn wirklich?) eher verschleiert. Auch hier zeigt sich, daß die Zusammenarbeit zwischen Theologie und den Human- und Sozialwissenschaften weitaus kritischer geschehen muß, als dies etwa bei pastoralsoziologischen Strategen in kirchlichen Büros oder bei den sogenannten Praktikern auf allen Ebenen der kirchlichen Leitung anzutreffen ist.

Wie immer aber diese theologische Diskussion ausgehen wird, eines steht fest: Die Politik mit den Bezugspersonen begünstigt und verlängert damit unerwünschtermaßen das Versorgungsdenken. Hat man keinen Pfarrer, mit dem man eine Pfarrei besetzen kann, dann schickt man eben eine andere Bezugsperson. Ein Diakon in Osnabrück konnte deshalb vor der versammelten nordischen Bischofskonferenz auf die Frage des Bischofs John W. Gran von Oslo nach seiner Arbeit sagen: „Die Priester unter Ihnen erfahren, wenn ich jetzt von meiner Arbeit erzähle, nichts Neues. Ich mache im Grunde genommen dasselbe wie Sie. Meine Frau springt zusätzlich überall dort ein, wo wir keinen Laien finden." Träger aller pastoralen Arbeit ist somit hier der Diakon, und wenn er kann, delegiert er manche Arbeit zu seiner Entlastung. Den Rest macht er selbst, und seine Frau. Solche Beispiele aus unserer pastoralen Alltagskultur zeigen im übrigen, wie groß die Kluft zwischen den theoretischen Abhandlungen und dem faktischen Bewußtsein in den Gemeinden, damit zwischen den theologischen Fakultäten und dem pastoralen Alltag ist.

c) Schließlich gibt es einen dritten Lösungsvorschlag für den Priestermangel: Die herkömmlichen *Kriterien in der Zulassung zur Priesterweihe* sollen überprüft werden. Hat der Bischof zuwenig Priester, mit denen er die Pfarreien besetzen kann, soll ihm das Reservoir ausgeweitet werden: durch Personen mit anderen Bildungsvoraussetzungen, durch Leute in anderem Lebensstand, durch Frauen. Dann, so dieser vermeintlich zukunftsweisende Vorschlag, könne über Nacht das Problem gelöst werden.

Nun kann ja niemand von uns vorhersehen, wie die kirchliche Entwicklung tatsächlich verlaufen wird; war doch schon Papst Paul VI. ernsthaft geneigt, der Weihe von Viri probati zuzustimmen, hätten ihn nicht in später Stunde europäische Bischöfe davon abgehalten. Aber es geht hier nicht um Spekulationen über die künftige Entwicklung, haben sich doch Prognosen immer schon als schwierig erwiesen, besonders wenn sie die Zukunft der Kirche betrafen.

Hier wird lediglich festgestellt: Auch dieser dritte, vermeintlich progressive Lösungsvorschlag ist im Grund zutiefst reaktionär. Auch er würde das Modell der versorgten Gemeinde eher begünstigen als überwinden helfen. Denn dieser Vorschlag setzt nicht auf eine Reform der Kirchengemeinden, sondern lediglich auf eine Symptomkur. Zudem steht er im Schatten der verfahrenen Zölibatsdiskussion. Er trägt das Odium in sich, daß Zölibatsunzufriedene mit Hilfe der pastoralen Notlage ihr eigenes Problem diskutieren wollen.

Solche Zusammenhänge (die Sozialpsychologie würde von „Spielen von erwachsenen Seelsorgern" reden) können erst dann nicht mehr unterstellt werden, wenn die betroffenen Gemeinden selbst eine Überprüfung der Kriterien verlangen. Dies wäre im übrigen die radikalste Einlösung des zweiten Teils des Reformbeschlusses der deutschen Synode, daß auch bei der Gemeinde eine Mitverantwortung für den Priester liegt. So ist denkbar, daß morgen aktive Gemeinden ohne Pfarrer ihren Kandidaten suchen und in diesem Kontext auch ein Gespräch über eine Ausnahme von den herkömmlichen Zulassungskriterien stattfindet. Man kann sich dann vorstellen, daß – ähnlich wie bei einer Konversion evangelischer Pastoren – ausnahmsweise für diese konkrete Gemeinde, ohne Aufhebung des auch heute schon längst durchlöcherten Zölibatsprinzips, auch Viri probati geweiht werden.

2. *Widerständige Leutereligion*

Ein zweiter, meiner Einschätzung nach viel hartnäckigerer Widerstand gegen das Versorgungsdenken kommt von dem, was ich angefangen habe „Leutereligion" zu nennen. Wiederum können thesenartig nur so viele Materialien vorgestellt werden, als erforderlich sind, um verständlich zu machen, daß die Reform der kirchlichen Gemeinden eine mühsame Angelegenheit ist.

a) Wie meine Studien über die Religion von Österreichern aus den Jahren 1961, 1970 und 1980 zeigen, hat diese mit der Erfahrung tiefer *Zwiespältigkeit des Lebens* zu tun. Die Religion der Leute wurzelt in der Spannung zwischen den konkreten (und in ihrem Kern maßlosen) Lebenshoffnungen wie Treue, Gesundheit, ein erwünschtes Kind, Frieden, das Leben selbst gestalten können, Geachtetsein, Dazugehören, kurz, ein einigermaßen erträgliches Leben in Frieden führen können, und der ständigen Bedrohung dieser Lebenshoffnungen durch eigene Unzulänglichkeit, durch unvorhersehbare Zukunftsereignisse, verwerfliche Bosheit anderer, bösartige Lebensstile und entsprechende Strukturen, und darin immer wieder enthalten die Bedrohung durch Endlichkeit, Vergänglichkeit, Begrenzung und Tod. Der alte Osterhymnus ist, freilich in die kleineren Wünsche um eine gute Liebesbeziehung, um das Überleben beim Tod eines Geliebten, um die Sorge für ein erwünschtes Kind übersetzt, auch die Grundlage des religiösen Wünschens unserer Mitbürger: Der uralte Zweikampf zwischen dem Leben und dem Tod ist die Wurzel der auch in vermeintlich säkularisierten Gesellschaften immer noch weitverbreiteten Leutereligion.

b) Diese Religion ist für die Leute wie ein *„heiliger Schild"*, wie ein „heiliger Baldachin". Das Erwünschte wird durch Religion behütet, das Unerwünschte wird abgewehrt.

c) Religion kann dies „leisten", weil sie den Menschen die Gewißheit einer bergenden, *heiligen Welt Gottes* vermittelt. Diese Wirklichkeit, diese Welt Gottes überschreitet die Grenzen der Vergänglichkeit und der Zerbrechlichkeit, gilt nach Auffasssung der Menschen als heil, stabil, unbegrenzt, ewig, kurz als „heilig". Religiöse Leute suchen nun ihr Leben (ihre Ehe, ihr Kind, den Toten, genauer den vom Tod bedrohten Hinterbliebenen) mit dieser anderen heiligen Welt in Berührung zu bringen, damit die Merkmale dieser „Welt Gottes" auf das jetzige Leben übergehen. Dermaßen kann das Unheil heil, das Begrenzte grenzenlos, das von Alltäglichkeit Aushöhlbare außeralltäglich, das Unheilig-Welthafte heilig werden: „Ehen werden im Himmel geschlossen"; das Kind erhält den „Segen Gottes".

d) In Raum und Zeit sinnenhaft erfahrbar, also zwischenmenschlich vergewisserbar, wird diese Berührung mit dem heiligen Kosmos durch die *religiösen Rituale*. Diese sind gleichsam „Fahrzeuge", Medien der sinnenhaften Präsentation des Unsinnlichen: nämlich der Berührung, der Ein-Ordnung des bedrohten Lebens in die bergende Wirklichkeit der (transzendenten) ganz anderen "Welt Gottes".

e) Solch religiöses Wünschen enthält eine eng umrissene Vorstellung von *„Kirche"* im Sinn von religiöser Gemeinschaft und *„Priester"*, von Religions- und Ritendienst. Ritual, Religionsdiener bzw. Verwalter der Riten und religiöse Gemeinschaft haben sich in allen vorliegenden Studien über die Leutereligion schon immer als unentflechtbares Syndrom erwiesen. Der Wunsch nach den heiligen Fahrzeugen in die Welt Gottes hinein verlangt nach einer religiösen Gemeinschaft, die das Wissen um diese außeralltägliche Wirklichkeit sozial plausibel macht (deswegen sagen die Leute, die Kirche solle sich Gedanken über Gott machen), die weiterhin Rituale bereithält und für eine entsprechende Inszenierung der Rituale sorgt. Dabei ist für die Rituale entscheidend, daß sie anschaulich machen, was eben sinnenhaft nicht zugänglich ist. Rituale lassen sich daher zu Recht mit Lorenzer (der selbst wieder auf Cassirer und Langer zurückgreift) als „präsentative Symbole" verstehen, als symbolische Spielhandlungen, die auch in ihrer Ausstattung sinnenhaft erlebbar machen, was in ihnen stattfindet. Teil dieser Inszenierung der Rituale ist der Religionsdiener, der durch sein soziales Sein als „heiliger Außenseiter" selbst noch einmal die nichtalltägliche Welt repräsentiert, und dies zum Beispiel durch seinen Lebensstil, seine Kleidung, seine Art zu sprechen, durch seine „Weltfremdheit", seine von den bekannten Menschen abgesonderte Spiritualität.

Nun ist klar, daß ein solches religiöses Verlangen der Leute an die Kirche mit dem auf dem Konzil vertieften Selbstverständnis der Kirche *nicht einfachhin kompatibel* ist. Wenn es nach den Leuten geht, sollte die Kirche der Ort

individueller und bestenfalls noch familiärer religiöser Erfahrung sein. Mit der Kirche als „Weltsakrament" hat diese Vorstellung religiöser Leute nur wenig gemeinsam. Kirche soll durch die Versorgung mit Riten eine private religiöse Erfahrung ermöglichen. Dabei hat der „Priester" eine zentrale, aktive Vermittlungsrolle zu spielen. Die Leute ihrerseits halten sich für passiv, sie empfangen, was sie erwünschen. Ein Mitwirken in diesem Prozeß der Heilsvermittlung ist zwecklos. Bestenfalls bezahlt man für die Erfüllung der religiösen Wünsche, wobei das Geld in unserer Kultur selbst noch einmal eine Art rituelle Vergewisserung der Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft ist. Ist man nämlich mit der religiösen Gemeinschaft in Verbindung, weiß man sich auch verwurzelt in der bergenden Welt Gottes. Aus der Kirche austreten hieße umgekehrt, so eine Untersuchung an evangelischen Christen in der Bundesrepublik, „den inneren Halt verlieren". Aufrechterhaltene Mitgliedschaft wird so zu einem religiösen Dauerritual.

Nicht kompatibel mit solchem Verständnis von religiöser Gemeinschaft, von Priester und Riten ist auch alles, was zum Beispiel Gemeindekatechese will. So wird auch verständlich, daß Lorenzer (der offenbar aus seiner eigenen katholischen Vergangenheit die katholische Variante der Leutereligion gut kennt) katechetische Vorgänge um die Riten glattweg als Strategien kirchlicher Fremdbestimmung begreift. Lorenzer macht sich so ungewollt zum Anwalt der Leutereligion. Er verlangt, die Kirchen sollten die religiösen Wünsche der Leute bedingungslos erfüllen und ihre einflußheischenden Hände vom Ritual lassen: Dies sei ihr als uraltes Gut der Menschheit anvertraut und dürfe von ihr nicht zur pädagogischen Waffe umgeschmiedet werden. In der Sprache einfacher Leute heißt dies: „Pfarrer, tauf unser Kind. Uns aber laß mit deinen Belehrungen in Ruhe!" „Pfarrer, feiere die uralten Liturgien, laß aber mich dabei ungestört hinter der Säule stehen!"

Nun ist das Phänomen der Leutereligion theologisch noch keineswegs ausgelotet. Was bedeutet sie etwa für unsere Vorstellungen vom Priester? Was meint die zunehmende Berufung vieler in der Kirche, und zwar sowohl theologischer Experten wie Bischöfe, auf das religiöse Empfinden der Leute? Was heißt dies für das theologische und seelsorgliche Arbeiten, wenn anzunehmen ist, daß in der religiösen Kindheitsgeschichte zunächst diese Art von Religiosität geerbt wurde? Es gibt zum Beispiel Untersuchungen über die Arbeit von Seelsorgern in pastoralen Streßsituationen. In diesen sprechen sie nicht jene Gebete, die ihnen im Lauf ihrer Ausbildung zugänglich gemacht wurden; sie greifen vielmehr auf das Repertoire ihrer Kindheit zurück. Was bedeutet diese Leutereligion aber schließlich für die Reformpläne des Konzils, für die Überwindung des Versorgungsprinzips? Eines steht aus dem Alltag unserer Kirchengemeinden fest:

Der Widerstand der tiefverankerten Leutereligion gegen die erwünschte Überwindung des Versorgungsprinzips ist massiv. So zeigen Studien über die befürchteten Auswirkungen des Priestermangels, daß das Fehlen der Priester für die überwiegende Mehrzahl der Leute den Kollaps des religiösen Lebens herbeiführen

würde: Die Gleichung von Kirche, Priester und Riten ist wiederum das insgeheime diagnostische Prinzip. Viele einzelne Begebenheiten lassen sich hinzufügen. Massiv betroffen fühlen sich vor allem die Laien, die ehren- oder hauptamtlich in den Gemeinden arbeiten. Pastoralassistenten, die ich in der Diözese Passau während der ersten drei Jahre der Berufseinführung begleite, erzählen ständig davon, wie die Leute zunächst den Priester wünschen und nicht sie. Und wie die Leute enttäuscht sind, wenn nur ein Laie kommt, oder gar nur ein Laie ein Begräbnis hält. Ähnlich ergeht es im übrigen auch dem Diakon. In der Frage, welche Bezugspersonen notfalls akzeptiert würden, sind ehrenamtliche Gemeindemitglieder weit abgeschlagen. Der Fremde ist erwünscht, der nicht aus den eigenen Reihen kommt; denn der Fremde kann am ehesten die Berührung mit der im Grund doch „fremden Welt Gottes" sinnenhaft präsentieren.

Eine theologische Diskussion solcher Befunde wird nun nicht einfach mit dem naiven Begriffspaar vulgarisierter dialektischer Theologie, nämlich Religion und Glaube, operieren können. Man wird der Leutereligion durch eine eilfertige theologische Disqualifikation nicht gerecht; partizipiert sie doch am uralten religiösen Suchen der Menschheit, für welches das Konzil in einem eigenen Dekret hohe theologische Sympathie bekundet hat. Aber dennoch bleibt die konkrete Leutereligion für die christliche Theologie als Teil der Zwiespältigkeit menschlichen Lebens selbst fragwürdig:

Es gibt zu denken, daß viele Leute nur die Riten zu den Lebenswenden wünschen, nicht die zentrale Feier der Christen, nämlich die Eucharistie. Man könne auch ohne Sonntagsmesse „ein guter Christ sein", so 78 Prozent der Österreicher im Jahr 1980.

Es ist ökonomisch beruhigend, theologisch aber beunruhigend, wenn 51 Prozent der Kirchenmitglieder sagen, sie würden auch dann nicht aus der Kirche austreten, wenn sie mit ihrer Lehre überhaupt nicht mehr übereinstimmten (und die Befunde weisen selbst in wichtigen Fragen, wie der Frage nach der Gottessohnschaft Jesu oder in der Frage nach der Auferstehung von den Toten in diese Richtung; von ethischen Konsequenzen aus dem christlichen Glauben kann ohnedies abgesehen werden). Es ist einfach aufregend, wie unbedeutend das Historische, damit auch Jesus Christus für diese Leutereligion ist: Im Grund ist für die Leute jede Religion gleich wahr und gut; und es ist barer Zufall, daß unsereiner eben Christ und nicht Mohammedaner oder Atheist ist.

Bleibt es aber dann nicht auch fragwürdig, was die Leute mit dem massiven religiösen Erwartungsdruck aus unseren Kirchengemeinden machen? Wie sie praktisch „ihren Priester" hervorbringen, der anders aussieht, als man ihn theologisch wünscht, der nämlich genau jene Züge religiöser Führer hat, die in der Frühzeit der Christenheit verhindert haben, daß man überhaupt vom Priester geredet hat? Sind wir nicht längst, trotz zweitausend Jahren Christentumsgeschichte, heute wieder in einer ähnlichen Situation, so daß wir in den öffentlichen

Auseinandersetzungen das Wort Priester wegen der unvermeidlichen Konnotationen überhaupt nicht mehr verwenden sollten?

3. *Klerikalismus*

Ein dritter Widerstand gegen die Überwindung des Versorgungsdenkens ist die unausrottbare Versuchung zum „Klerikalismus". Wir verstehen darunter eine Zersetzung evangeliumsgemäßen Amtsverständnisses durch widerbiblische Herrschaftsansprüche. Den Theologen muß es beunruhigen, daß in der großen Priesterstudie in Österreich aus dem Jahr 1971 ein Drittel der Priester mit dem Satz einverstanden war: „Die Laien müssend den Priestern gehorchen, weil die Priester Mittler zwischen Gott und den Menschen sind." Dieser Satz ist theologisch kaum zu retten. Er prägt aber, wie viele Erfahrungen aus dem Kirchenalltag belegen, das Handeln vieler Pfarrer. Eine seiner Wurzeln ist nachweislich ein sogenannter Autoritarismus, dem Stil autoritärer Machtausübung verwandt.

In einer schon älteren faszinierenden Arbeit (Berufsfindung und Berufung, 1972) hat der Theologe und Psychotherapeut Marc Oraison aufgedeckt, wie der religiös Begabte von Haus aus dazu neigt, seinen regligiösen „Wissensvorsprung" (den er sich selbst erworben hat oder der ihm von der religiösen Gemeinschaft übertragen wurde) zum Beruf zu machen und von da aus zum persönlichen Vorteil, also für Ansehen, Macht und Besitz zu nutzen. In der Tat, die Gelegenheit ist günstig. Wenn die Leute in religiösen Belangen von ihm abhängig sind (und viele biblische Texte wurden im Lauf der Pastoralgeschichte zur Legitimation der Abhängigkeit der Kirchenmitglieder vom Klerus umgebogen), ist seine Macht von unermeßlicher Reichweite. Sie bezieht sich auf Heil oder Unheil, also auf das unwiderruflich Ganze.

Eben diese Versuchung der Umdeutung biblischer Vollmacht zu religiöser Machtausübung wider die Menschen wird nun überraschenderweise durch die Leute und ihre religiösen Wünsche verstärkt. Leutereligion enthält nämlich die Zuweisung eines enormen religiösen Monopols an die Priester. Nur sie gelten als Vermittler zwischen den Leuten und der bergenden Welt Gottes (und eben nicht Jesus Christus). Ohne sie und ihre Rituale können tiefliegende, archetypische religiöse Wünsche nicht erfüllt werden.

Erwartung und Versuchung paaren sich also. Beide zusammen ergeben ein fast unüberwindliches Bollwerk gegen die Überwindung des Versorgungsdenkens, welches im Klerikalismus eine seiner wichtigsten Ausformungen gefunden hat.

Wiederum geht es hier nicht um abgeschlossene Forschungsergebnisse, sondern um die Formulierung von fragenden Hypothesen für künftige Praktisch-Theologische Forschung. Wieweit ist das Bewußtsein und Handeln der leibhaftigen und nicht der erdachten Priester von der biblischen Tradition, von systematischen Entwürfen, von der Leutereligion oder eben auch nachhaltig vom menschlichen Wunsch nach Ansehen, Macht und Besitz bestimmt?

„Der Cleriker ist berufen, im Dienste der Kirche thätig zu werden; er übernimmt bei seiner Weihe und Anstellung nicht nur eine Reihe verantwortungsvoller Befugnisse, sondern wird auch einer seiner Weihe entsprechenden äußeren Ehre theilhaft. Die Würde des Clerikers steht im Verhältniß zu der ihm übertragenen Amtsgewalt. Dogmatisch betrachtet ist die priesterliche Würde die denkbar höchste, eine durchaus eigenartige und wunderbare. Der Priester müßte bei abstracter Betrachtung seiner Würde nothwendig stolz werden."

So heißt es in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon aus dem Jahr 1851 (2. Aufl. 1884, Bd. 3, 545). Kein Wunder, daß den Autoren dieses Lexikons unter dem Stichwort Laien nichts anderes einfiel als „siehe Clerus" und daß im eben zitierten Artikel über den Klerus steht:

„Ein Laienpriesterthum kann im Ernste von Niemandem behauptet werden. Es ist ein Zeichen großer Geschmacklosigkeit und exegetischer Verwirrung, aus 1 Petr 2,5.9 ein solches construiren zu wollen. Es ist klar, daß hier nur von einem uneigentlichen, höchstens secundären Priesterthum der Gläubigen die Rede ist, welches die Existenz eines wahren Priesterthums voraussetzt" (546).

Wie anders redet über dasselbe Thema das Zweite Vatikanische Konzil. Was aber, so fragt der Praktische Theologe hartnäckig, bestimt den Alltag der Gemeinden, die Erwartungen der Leute, noch mehr das Selbstverständnis und das Handeln der Pfarrer (und am Ende vielleicht unbemerkt sogar die Entwürfe erstrangiger Theologen)?

Helmut Erlinghagen SJ

Wandel in den Wertvorstellungen Japans

Dem Mönch Saigyô (1118–1190) wird ein Gedicht zugeschrieben, das er in Anlehnung an shintoistische Ritualgebete über den Schrein der Sonnengöttin verfaßte: „Des Schreines Pfeiler / auf tiefem Felsengrunde / fest verankert ruhn; / der ganz von Wolken freien / Sonne leuchtendes Strahlen."

Ohne Zweifel ist das shintoistische Element das älteste, aber auch das zukunftsträchtigste der japanischen Geistigkeit. Sie selbst unterlag zahlreichen Wandlungen, von denen hier nur die letzte, aber vielleicht entscheidendste behandelt werden soll, die heute noch in vollem Gang ist. Bei den zwei Perioden der jüngeren japanischen Geschichte, zwischen denen Vergleiche angestellt werden, handelt es sich um die Zeit von etwa 1912 bis 1945, nach der japanischen Zeitrechnung um die Regierungszeit des Taishô-Kaisers (1912–1926) plus den ersten Teil der Shôwa-Periode (1926 bis Kriegsende) als ersten Abschnitt und den etwas längeren restlichen Teil von 1945 bis heute.

Die Taishô- und die beginnende Shôwa-Ära

Wo immer von der erstaunlichen Wende Japans von einer fast mittelalterlich strukturierten Gesellschaft zu einem sehr zukunftsträchtigen Industriestaat die Rede ist, nimmt man die Zäsur, die diesen fundamentalen Wandel einleitete, zu jenem Zeitpunkt an, als das Shôgunat der Familie Tokugawa vor etwa 120 Jahren endete und unter der restaurierten Herrschaft des Meiji-Kaisers Japan entschlossen den Weg zum modernen Staat beschritt. Zum Unterschied davon lebten die hier zu analysierenden Wertvorstellungen grob gesprochen bis 1945 und noch einige Zeit danach, die Wende geschah erst in neuester Zeit. Den Fortschritt Japans kann man erst richtig in seiner ganzen Bedeutung einschätzen, wenn man sich vergegenwärtigt, in welchem prekären wirtschaftlichen und vor allem politischen Zustand sich das Land noch vor wenigen Jahrzehnten, lange nach der Meiji-Reform, befand. Die Japan-Literatur übergeht diese Periode fast ebenso, wie bei uns lange nicht viel über Weimar und die Hitler-Zeit gesprochen wurde.

Der Taishô-Kaiser war geisteskrank und mußte schließlich deswegen abdanken. Die Regierungen wechselten in schneller Folge, verfolgten aber eine einhellig nationalistische Politik. Neben dem Ultimatum an Deutschland 1914 zeigt dies die Erklärung des einflußreichen Journalisten Tokutomi im gleichen Jahr, daß Asien

den Asiaten gehöre, eine asiatische Monroe-Doktrin, deren wahre Bedeutung bereits im folgenden Jahr 1915 offenbar wurde, als die Regierung Okuma an Peking 21 Forderungen überreichte, die eindeutig auf ein Protektorat Japans über ganz China abzielten. Japan macht riesige wirtschaftliche Gewinne im Krieg, monopolisiert fast den gesamten Handel mit China, Indien, Indonesien und Australien; es überschwemmt Südafrika und Südamerika mit Waren, erlebt aber auch dramatische Rückschläge. Schwere Reisunruhen brechen in Kioto, Osaka und Kobe aus. 1921 wird Premierminister Hara, der erste nichtadelige Regierungschef, ermordet, Skandale häufen sich, eine weitere Wirtschaftskrise schüttelt Japan von 1921 bis 1922. Das große Erdbeben von 1923 macht die Katastrophe vollständig; ein Attentat auf den Prinzregenten, den jetzigen Kaiser, zeigt die innere Unruhe an.

Ähnlich extrem wie die politische und wirtschaftliche Entwicklung verläuft die geistige. Der Kaiser, heißt es offiziell, stamme in direkter Linie von der Sonnengöttin ab, er sei inkarnierter Gott, in Menschengestalt erschienene Gottheit. Infolgedessen sei auch der japanische Staat nicht zufällig entstanden, sondern von Göttern gewollt, Japan ein Götterland, die Japaner ein auserwähltes Volk. Dementsprechend gestehen die Formulierungen der Verfassung dem Kaiser größte Rechte zu: Er steht über der Verfassung, kann sie ändern, darf nur beraten werden vom Premier, dem Armee- und dem Marineminister. Tatsächlich berät ihn eine Gruppe von Genrô (Elder Statesmen), die große Macht ausübt. Sie rekrutierte sich vorwiegend aus jenen Samurai, die einst das Shôgunat gestürzt hatten, von denen die Chôshû-Leute (aus dem Westteil von Honshû) das Heer beherrschten, während die Satsuma-Leute (aus Süd-Kyûshû) die Marine für sich beanspruchten. Die Mitglieder des de facto höchsten Regierungsgremiums Japans, die Genrô, waren meist von armer Herkunft; sie endeten aber vielfach als Millionäre durch offensichtliche Korruption.

Die damalige Regierung pflegte das Parlament aufzulösen, sobald sich Widerstand gegen sie zeigte, um die Parlamentarier durch den darauf folgenden Wahlkampf finanziell zu schwächen. Diese kauften die Stimmen der Wähler, die Regierung ihrerseits die Stimmen der Parlamentarier. Schon damals spielten die großen Konzerne als letztliche Geldgeber eine wichtige Rolle; sie scheuten sich nicht, Minister und auch Genrô zu bestechen. Übertritte von einer Partei zu einer anderen oder zwischen den Gruppen in einer bestimmten Partei hatten meist finanzielle Gründe; Überzeugungen oder gar Prinzipien spielten keine Rolle.

Besonders schlimm wirkte sich aus, daß sowohl der Armee- als auch der Marineminister aktive Offiziere sein mußten, die daher nicht nur vom Premierminister berufen, sondern darüber hinaus von ihrer vorgesetzten Militärbehörde abkommandiert werden mußten, um ihr Amt antreten zu können, und jederzeit von der militären Instanz wieder abberufen werden konnten. Diese Bestimmung wurde zwar im Ersten Weltkrieg aufgehoben, aber in der Shôwa-Ära, 1935, wieder eingeführt.

Weitere Krisendaten: In der Shôwa-Zeit, die 1926 begann, wurde Japan von militärischen Geheimbünden heimgesucht, die aus Fanatikern bestanden. 1930 wird Ministerpräsident Hamaguchi durch ein Attentat schwer verletzt und dankt ab. Im Norden von Honshû herrscht Hungersnot; Menschen essen Baumrinde, Mädchen werden an Bordelle verkauft. 1931 beginnt die Armee kriegerische Aktivitäten in der Mandschurei. Im gleichen Jahr wird General Araki Kriegsminister, dessen fanatischer Nationalismus in seiner Lehre vom „Kaiserlichen Weg" (Kôdô) zum Ausdruck kommt. 1932 werden Finanzminister Inoue und Baron Dan, der Leiter des Mitsui-Konzerns, erschossen. Der „Staat Manchukuô" wird gegründet. Der Außenhandel erlebt eine kurze Hochkonjunktur. 1934 wird ausländischen Mächten jeder Zugang zu China versperrt. Eine Verschwörung jüngerer gegen ältere Militärs wird aufgedeckt. 1936, im zweiten Monat am 26. Tag, rebellieren 1400 Soldaten in Tokio; mehrere Minister und Politiker werden erschossen: die „2-2-6-Aktion".

Als General Ugaki 1937 vom Kaiser mit der Kabinettsbildung beauftragt wird, weigert sich die Armee, unter Ugaki einen Armeeminister abzukommandieren. Der Kaiser zieht den Auftrag zurück. Nach General Hayashi übernimmt Prinz Konoe die Regierung; der „China-Zwischenfall" (Shina Jihen) beginnt, das heißt, die Armee schickt sich an, vom Norden her ganz China zu erobern. Die gesamte Wirtschaft wird mobilisiert.

Nach einem Zwischenspiel von drei weiteren Kabinetten wird Konoe erneut Premier; die Parteien lösen sich auf. Viele Japaner wenden sich von den korrupten Parteien ab und, in der Hoffnung auf eine bessere Moral, den nun in den Vordergrund tretenden vaterländischen Verbänden zu. Im Juli 1941 wird bestimmt, daß von nun an je drei Vertreter von Armee und Marine der Regierung angehören müssen. Im Oktober übernimmt General Tôjô die Regierung, im Dezember wird der Krieg erklärt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Japan in der Taishô- und der beginnenden Shôwa-Ära eine Phase fast pausenloser politischer und wirtschaftlicher Unrast durchlebte. Man wundert sich, wie das Land trotz der immer dramatischeren Krisenlage eine Entwicklung zur Großmacht nehmen konnte, deren Grundstein allerdings früher gelegt wurde.

Die Shôwa-Ära nach 1945

Das heutige Japan beeindruckt durch stete wirtschaftliche Aufwärtsentwicklung, kluge politische Zurückhaltung und durch die Absage an alle militärische Kraftentfaltung. Gerade diese letzte Eigenschaft versteht man auf Grund des Überblicks über die 20 Jahre wachsender militärischer Macht bis zum bitteren Kriegsende besser. Ein Element, das vom früheren „Japan der Adoleszenz" auf das

heutige überkommen ist, ist ein immer noch großes, wenn auch stark reduziertes Maß von Korruption. Offenbar steht sie dem generellen Aufstieg ebensowenig entgegen wie in der Geschichte der Vereinigten Staaten. Daß Japan zu dem wurde, was es heute darstellt, verdankt es wohl in erster Linie dem Fleiß, dem Entsagungswillen und der Geduld, aber auch der Tatkraft seiner Bevölkerung, seinen Tugenden also, aber auch seinen nichtethischen Fähigkeiten.

Wandel im Shintoismus

Im Vorkriegsjapan stellte der Shintoismus als geistige Grundlage eines extremen Nationalismus einen lebendigen Wert dar, mit Folgerungen, die ihm an sich nicht gemäß sind. Der Kult, den die Militärs um den Kaiser aufgebaut hatten, war insofern etwas völlig Unjapanisches, als der Kaiser im Verlauf der wissenschaftlich gesicherten Geschichte Japans von etwa 15 Jahrhunderten nie eine ähnlich überhöhte Stellung eingenommen hatte. Nur in äußerst seltenen Ausnahmefällen durfte er überhaupt in die Politik eingreifen. Seine Stellung wurde zwar nur ganz selten in Frage gestellt, aber sein Nicht-Engagement in der Tagespolitik entsprach einer allgemeinen japanischen, noch heute fortbestehenden Tradition, gemäß der die höchste Spitze einer Organisation keineswegs der Alleinentscheider ist, sondern einen ruhenden Pol der Stabilität versinnbildlicht. Aber auch diese karge Funktion war den Japanern sehr oft aus dem Gedächtnis entfallen, so daß die Überhöhung der Kaiserverehrung durch die Militärs ganz unerwartet kam. Das wurde auch nicht durch die Tatsache gemildert, daß die Meiji-Reformer ihre Neugestaltung des Staates unter dem Motto „Wiederherstellung der kaiserlichen Macht" durchführten. Ähnlich wie eine Gruppe von Genrô tatsächlich die Macht zur Meiji-Zeit ausübten, so jetzt die Militärs, nachdem sie ihrerseits die Genrô ausgeschaltet hatten.

Wie sieht das Verhältnis zum Kaiser und zum Shintoismus heute aus? Der Shintoismus ist als nationale Grundlage des Staates den weitaus meisten heutigen Japanern nicht mehr bewußt. Er ist keineswegs mehr der Wert, der er einmal war. Wohl zeigte sich im Streit um die Beibehaltung oder Abschaffung der kaiserlichen Ära-Bezeichnungen nach dem eventuellen Tod des jetzigen Kaisers, daß man vor jedem Auslöschen (wie auf vielen anderen Gebieten) in Japan zurückschreckt. Viel subtiler und bedeutsamer wirkt sich die nationale Tradition darin aus, daß die Wirtschaft trotz weitgehender Öffnung nach außen in unsichtbarer Weise, aber sehr effizient von staatlichen Stellen zum Wohl des Landes dirigiert wird. Daß japanische Großunternehmen nie gegen die Interessen des Staates handeln und den Staatsbeamten nicht nur äußerlich bei gemeinsamen Beratungen den Vorsitz lassen, entspricht dem starken Staatsbewußtsein der Japaner, das seinen Ausdruck letztlich, aber nicht mehr bewußt, im Shintoismus findet. In ihm werden die Natur

des Landes, bestimmte Berge, Inseln und Teile der Vegetation, aber auch die Ahnen, und besonders die des Kaisers, religiös verehrt. Die Zahl der Kami (Gott) ist Myriaden. Kein Wunder, daß auch der Roboter einen menschlichen Kosenamen erhält; das liegt in der Tradition eines sonderbaren Animismus.

Der Respekt vor den höchsten wirtschaftlichen Autoritäten des Landes, die sich im Miti, im Finanzministerium und vor allem in der Bank von Japan finden, besitzt tiefe Wurzeln in der Geistesgeschichte. Sie leiten den Strom der Gelder vor allem der privaten Großbanken, die von der höchsten Sparrate der Welt profitieren. Darüber hinaus sorgen andere Regierungsstellen für direkte Hilfen für solche zukunftsträchtige Industrien wie Computer-, Mikroprozessoren-, Gen- und Weltraumtechnik. Der vielbewunderte technologische Vorsprung Japans hat ähnliche handfeste finanzielle Gründe wie die Leistungen der großen Forschungsteams der Vereinigten Staaten: an Geld fehlt es wirklich nicht.

Daß die sehr enge Zusammenarbeit von Staat und Wirtschaft so reibungslos verläuft, erklärt sich aus jener nationalen Mentalität, die von alters her ihren adäquaten Ausdruck im Shinto findet. Aber die Wert-Antwort auf die Shinto-Ideale geschieht heute weniger direkt, weniger gefühlsbetont bewußt, sondern eher als ein stilles Berücksichtigen der Belange der Nation, der man sich verpflichtet weiß.

Wandel im Buddhismus

Bis 1945 war der Buddhismus zwar in Japan die eigentliche Volksreligion, aber er tat sich nicht hervor. Nur die von ihren Ursprüngen her nationalistische Nichiren-Sekte und die meist naiven Grundsätze buddhistischer Neureligionen stimmten sich weitgehend auf die Militärs ab. Aber im ganzen erschien vor allem dem Ausländer der Buddhismus als eine eher stille Verwirklichung des Numinosen, die in vielen Dorftempeln und auch in den großen Anlagen mit ihren Riten und Bräuchen existierte.

Die weltweite Bedeutung des Zen setzte sich erst viele Jahre nach dem Krieg durch. Die Überzeugung, daß meditative Konzentration nicht nur zur Qualitätskontrolle des fertigen Produkts, sondern auch für die Planung und Durchführung innovativer wirtschaftlicher Strategien von Bedeutung sein kann, wurde noch viel später erkannt. Die vom Zen inspirierten Kunst- und Wehrwege fanden erst nach dem Krieg ihren Weg in die gesamte westlich-orientierte Welt. Aber auch das Ideal der Kargheit in der Kunst, vor allem aber Fleiß und gar Pünktlichkeit im Berufsleben verband man mit buddhistischer Ethik, wenngleich als Ausnahme. Das Mitgefühl für revoltierende Studenten, für Arbeiter, die von Entlassung bedroht sind, oder für Gemaßregelte wurde zu einem Faktor, mit dem man rechnen mußte; aber die Herkunft solcher Einfühlung aus mahayanistischen

Traditionen blieb durchweg unbekannt. Wenn Buddhismus heute geschätzt wird, als Wert lebendig ist, dann als Zen, wenngleich die Zahl der Begeisterten nicht viel größer ist als im Westen.

Noch einmal zur Pünktlichkeit. Wer in der Vorkriegszeit, aber auch unmittelbar nach dem Krieg die Gelegenheit hatte, in vielen japanischen Großstädten Vorträge zu halten, mußte sich damit abfinden, daß mit wenigstens einer halben Stunde Verspätung angefangen wurde, oft erst nach 45 Minuten, in kleinen Orten stets nach einer Stunde. Diese Zeitrechnung wurde von den Veranstaltern gern als „Hiroshima-Jikan" oder „Okayama-Jikan" (Jikan = Zeit) bezeichnet, später hieß sie dann „Sapporo-Time" oder „Kumamoto-Time". Erst durch die Anforderungen des Außenhandels mit seinen wichtigen Lieferterminen ist Japan zu einer pünktlichen Nation geworden, wobei die Eisenbahn stets eine rühmliche Ausnahme machte. Wenn Pünktlichkeit ein Wert ist (sicher einer der untergeordneten Art), dann ist klar, daß dieser Wert eine moderne Errungenschaft Japans darstellt, die nichts mit der Tradition des Landes zu tun hat.

Wandel im Konfuzianismus

Es ist heute allgemein wenig bekannt, welch bedeutende Rolle der Konfuzianismus in Japan bis zum Kriegsende spielte. Da er eine viel reicher gegliederte geistige Welt beinhaltet, ja eine durchdachte Philosophie mit zahlreichen Schulen darstellt, füllte er gewissermaßen das geistige Vakuum, das der Shintoismus hinterließ. Er macht klare und begründete Aussagen zu allen Lebensfragen. Andererseits war er bereits die Weltanschauung der langen Zeit des Shôgunats gewesen und geriet somit mit dessen Sturz in die Defensive.

Sein entscheidender geistiger Beitrag zum Vorkriegsjapan war das Erziehungsdekret des Kaisers Meiji (Kyoiku Chokugo) von 1890, das die gesamte Vorkriegszeit entscheidend prägte. Immer wieder wurde es unter großer Feierlichkeit in den Schulen verlesen. Treue, Kindesliebe, Güte, aber auch Vaterlandsliebe wurden in ihm dringend empfohlen. In Japan galt im Gegensatz zum alten China, daß Chû (Treue) und Kô (Kindesliebe) in der Kaiserverehrung zusammenfallen. Inoue Tetsujirô (1856–1944) sah darin den eigentlichen Kern japanischer Geistigkeit, die seit der Eroberung der Mandschurei (1931) als „geistige Kraft" immer häufiger als dem „westlichen Materialismus" überlegen gepriesen wurde. Eine Fibel des Japanismus (Kokutai no Hongi) erschien 1931 und diente zusammen mit den konfuzianischen Lehren als Grundlage für den Ethikunterricht, der in allen Schulen nur in den besten Zeiten und vom Direktor selbst zu erteilen war.

Die Atombomben bewiesen endgültig, was Fliegerangriffe und Radar trotz Kamikaze schon früher gezeigt hatten, nämlich daß der östliche Geist allein nicht genügt, nationale Gefahren oder gar Kriege durchzustehen. Das „Diesen Fehler

werden wir nicht wiederholen!" von Hiroshima bedeutet daher die bewußte Abkehr von dieser „trügerischen Geistigkeit" und die Hinwendung zum entschlossenen technischen Fortschritt ohne Einschränkung.

Daß eine kluge und differenzierte Philosophie wie der Konfuzianismus durch einen verlorenen Krieg nicht völlig zerstört werden kann, zeigt ein Blick auf die Gegenwart. Vom Konfuzianismus ist ein bedeutender Teil der Unternehmensphilosphie geblieben: Anstellung auf Lebenszeit, Ordnung nach Berufsalter, Harmonie auf allen Ebenen, der Chef als begütigender Vater der „Großfamilie" Unternehmen. Die Wahrung der Form und die eventuelle Übernahme von Verantwortung gehören ebenfalls hierher. Wenn japanische Soziologen heute überrascht feststellen, daß ihre Gesellschaft vertikal strukturiert ist, und Psychologen sich wundern, daß Japaner einen Drang besitzen, sich an die jeweiligen Autoritäten anzuschmiegen, zeigt das nur, wie stark sich Haltungen verselbständigt haben, die ursprünglich Teil einer konfuzianischen Denkweise waren.

Am allerschärfsten prägt sich ursprünglich konfuzianisches Gedankengut im japanischen Erziehungssystem aus, dessen Anfänge auf die Selbstauflösung des Samurai-Standes und die Errichtung der späteren Tokyo-Universität als Beamtenschule zurückgehen. Daß Examina den Aufstieg in der Gesellschaft regeln, nicht aber rein physische Abstammung oder das Erbe von Reichtümern, ist im heutigen Japan Wirklichkeit und sicher einer der Gründe für die Überlegenheit der japanischen Wirtschaft. Sie wird von qualifizierten Managern geleitet, die von guten Universitäten in großer Anzahl bereitgestellt sind und fast anonym handeln. Konfuzius konnte von einer solchen Auswirkung seiner Forderungen nur träumen. Unter solcher Leitung konnte eine Nation ohne Rohstoffe nur im Vertrauen auf eine sehr gebildete und fleißige Arbeitnehmerschaft Weltbedeutung in der Wirtschaft erlangen.

Wandel im Pragmatismus

Entsprechend der Tatsache, daß die japanische Interpretation des Buddhismus seit der Zeit seiner Einführung vor 1300 Jahren ausgesprochen pragmatische Züge zeigte und der Konfuzianismus mit seinem praktischen Sinn in dieselbe Richtung weist, hatte sich die geistige Welt Japans bei der Öffnung zum Westen zunächst unter allen philosophischen Richtungen des Westens dem angelsächsischen Pragmatismus zugewandt. Auch die Außenpolitik lehnte sich an das damals starke England an. Die politische Annäherung an Hitler-Deutschland entsprang nicht der Begeisterung für den Nationalsozialismus, sondern dem Wunsch, unter Ausnutzung der prekären Lage das japanische Imperium in Ostasien zu konsolidieren und zu erweitern. Ganz in diesem Sinn griff Japan im Krieg nicht etwa die Sowjetunion an, sondern unternahm einen großangelegten Vorstoß nach Süden.

Dieser etwas vordergründige Pragmatismus weicht nach dem Krieg einer tiefer konzipierten Politik. Bei ungeheuer zielsicher sich entwickelnder Wirtschaft führt sich Japan außenpolitisch so behutsam auf, daß bald von einem Mißverhältnis zwischen der wirklichen Bedeutung des Landes und seiner maßvollen Rolle im internationalen Zusammenleben gesprochen wird. Noch weit vorsichtiger geht Japan mit dem Militär um, was ihm oft als mangelnde internationale Verantwortung ausgelegt wird, was man aber wegen der unheilvollen Rolle des Militärs auf dem asiatischen Festland und in der Innenpolitik sehr wohl verstehen kann.

Die Vorsicht Japans auf den drei Gebieten Wirtschaft, Politik und Militär versteht man besser auf dem Hintergrund der Hektik der Vorkriegszeit und ihrer bösen Folgen. Das hektische Japan besteht nicht mehr. Bedachtsamkeit ist seine vornehmste Eigenschaft geworden. Seine Wertvorstellungen haben sich offenbar verändert, aber wegen der immer noch weiter wachsenden Bedeutung Japans interessieren sie den Rest der Welt.

Die neu konzipierten Werte Japans

Von den Vorkriegswerten Japans werden, wie wir sahen, keine mehr bewußt mit ihren geistesgeschichtlichen Grundlagen in Zusammenhang gebracht. Sie haben sich in veränderter Form verselbständigt und können nur noch interpretierend mit den ursprünglichen geistigen Wurzeln Japans verbunden werden. Sparsamkeit, Fleiß, Verläßlichkeit, pünktliche Auslieferung und Fehlerlosigkeit eines bestellten Produkts sind Eigenschaften, die sich auch in anderen Industrienationen, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung, finden lassen. Sie brauchen keineswegs notwendig mit dem Buddhismus oder Konfuzianismus in Verbindung gebracht zu werden. Staatsloyalität, Pflichterfüllung und wieder Sparsamkeit und Verläßlichkeit gab es ja bereits in Preußen; der Wille zur Leistung und die Freude an der Innovation zeichneten deutsche Unternehmer ebenfalls stets aus, so daß man versteht, warum von deutsch-japanischen Parallelitäten in den „Wertvorstellungen" gesprochen wird, warum die Japaner sich den Ruf der Preußen Ostasiens erwarben.

Vor allem wenn Werte bewußt sein müssen – und dies fordert die Wertphilosophie –, dann steht Japan inmitten eines Wertwandels. Man mag die nunmehr bekannten „typisch japanischen" Eigenschaften bewundern. Entlassen aus ihrem früheren Sinnzusammenhang, lohnt es sich, sie in einem Ordnungsschema zu betrachten, das gar nicht mehr japanisch ist, sondern als philosophisch gut durchdachte Wertordnung allgemein Gültigkeit beansprucht. Es mag sich zeigen, daß gerade die hervorragendsten Leistungen des zeitgenössischen Japan besser in diese vormals westlichen Wertordnungen einzuordnen sind als unter die nunmehr weitgehend veralteten Kategorien von Shintoismus, Buddhismus und Konfuzia-

nismus. Auch die noch vorhandenen Mängel bei der jeweiligen Wertantwort offenbaren sich.

1. *Die Werte des Wahren*

Das Streben nach Wahrheit um ihrer selbst willen galt lange als eine Auszeichnung westlicher Wissenschaft. Inzwischen leisten die Universitäten und Forschungsinstitute Japans Hervorragendes in der Gen-Technologie, der Meerestechnologie, der Elektronik und Optik, der Computer- und Mikroprozessorenforschung. Die typisch japanische Ausgerichtetheit auf die praktische Verwertbarkeit mag als entfernter Einfluß des pragmatischen Grundzugs der traditionellen Geistigkeit gelten. Die grundsätzliche Frage, was Arbeit im Zeitalter fortschreitender Roboterisierung noch bedeutet oder ob sich das Wesen des Geldes auch dadurch wandelt, bewegt die Japaner leider nicht sehr, noch weniger, wie der nur mehr „maschinell" hergestellte Wert allen Nationen in sinnvoller Weise zugute kommen kann. Ihre Wertantwort an den Wert des Wahren ist unvollständig, wie wohl überall.

Relativ kleine Mängel zeigen auch Universitäten und die Presse, die ja ebenfalls die „Wahrheit ans Licht" bringen will. So scheuen sich japanische Archäologen, ernst der Frage nachzugehen, ob das Kaiserhaus auf Grund bestimmter Funde nicht doch aus Korea stammt, eine Befürchtung, die an sich in eine vergangene Zeit gehören sollte. Die Presse scheute sich in ähnlicher Weise, die Probleme um den früheren Premierminister Tanaka aufzugreifen; sie mußte erst von ausländischen Medien darauf gestoßen werden, obwohl die erste wichtige Veröffentlichung in einer japanischen Zeitschrift geschah.

Immerhin hat die Wahrheitsliebe der Medien entscheidende Fortschritte gemacht, wenn man die Verstiegenheit des früheren Kaiserkults bedenkt, dessen „wissenschaftliche Grundlegung" sich auch Ausländer mit Geduld anhören mußten. Besonders die drei großen Zeitungen mit ihren Riesenauflagen und darum fast unbegrenzten Mitteln zeichnen sich durch gute Mitarbeiterstäbe aus und geben dem ganzen Volk die Möglichkeit, sich wirklich zu bilden.

2. *Der Wert des Guten*

Wenn das Glück des Menschen in einem Gut besteht, das er besitzt und dessen Verlust er in der vorhersehbaren Zukunft nicht zu befürchten braucht, dann verleiht die japanische Firma dem Japaner genau dieses Glück. Die spezifische Güte liegt in der Sicherheit seines Berufslebens, auch bei eventuellen Fehlern seinerseits, die sogar Arbeitslosigkeit des damit verbundenen Gesichtsverlustes wegen vertuscht. Eine solche Güte garantiert ein Leben, das viel weniger von Härte und rücksichtslosem Individualismus geprägt ist als in westlichen Ländern. Sollte die hohe Lebenserwartung der Japaner eine Folge davon sein? Sollten japanische Zweifel am Christentum mit der ziemlich unchristlichen Berufsethik des Westens zu tun haben?

Die Stärke unserer westlichen Güte liegt im Bemühen um ein besseres Verhältnis zu den Nachbarländern, etwa durch einen breiten Jugendaustausch, aber auch im Bemühen um die Minderheiten. Eine so enge Verbindung zwischen verschiedenen Nationen, wie sie die EG darstellt, könne wegen der verschiedenen Ausgangslage im Fernen Osten nicht ernstlich erwogen werden, heißt es. Eine Umschreibung ethischer Unausgereiftheit? Die mit einem solchen Zusammenschluß verbundene Geduld, das Bemühen um Verständnis, die ganz praktische übernationale Güte, die im steten wirtschaftlichen Austausch trotz vieler Irritationen lebendig wird, ist ebenfalls eine Art von moderner Güte. Japan kennt dies nicht. Bei der Haltung zu Asylanten und gestrandeten Vietnamesen, zu Koreanern und Chinesen, die zusammen fast eine Million ausmachen und seit Generationen in Japan leben, bei den Bedingungen, unter denen Geld an Entwicklungsländer ausgeliehen wird, ja sogar bei der Behandlung von Ausländern, die ihres Berufs wegen in Japan wohnen, zeigt sich, daß nach wie vor ein großer Unterschied besteht zwischen denen, die drinnen (Uchi) sind, und denen draußen (Soto). Das ist sicher ein entfernter unguter Einfluß des Shintoismus, den alle Nichtjapaner lieber heute als morgen verblassen sehen möchten.

Zum ethischen Bereich gehört auch die Empörung über das Schlechte als den Gegenwert des Guten. In einer Zeit, da die ganze Welt, besonders aber Mitteleuropa, unter der Furcht vor dem Atomkrieg leidet, erwartet sie mehr echte Empörung in Japan über den Abwurf der ersten Bomben auf Hiroshima und Nagasaki. Tränen des Mitleids sind sicher gut. Aber ist es nicht doch ein Erbe des mahayanistischen Buddhismus, daß man sich immer wieder nur in die Leiden der Opfer von damals einfühlt, ohne wirklich die moralische Qualität der damaligen Untat klar zu erfassen? Hiroshima war nicht nur schrecklich, es war auch ein Verbrechen. Moralische Schuld wurde aufgeladen durch die, die damals siegten und Japan ohne Zweifel in der darauf folgenden Besatzung viel Gutes taten. Aber sind es nicht die Zahlen der ausgeführten Autos, die Rücksicht auf den herrlichen Kunden Amerika, die es verbieten, ihn daran zu erinnern, daß eine echte Reue immer noch aussteht? Heißt es nicht: Man muß den Anfängen wehren? Heißt es nicht: Es ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortschreitend Böses muß gebären?

Tränen des Mitleids sind verschieden von Tränen echter Reue. Wir Deutschen verdanken vor allem Amerika, daß wir Auschwitz und alle anderen Höllen wenigstens bereuten und versuchten, zu tun, was noch getan werden konnte. Sollte es unser Dienst an Amerika sein, es zu jenem Kniefall nach Hiroshima zu führen, den der Kanzler Brandt in Warschau machte? Sicher ist Japan ein schlechter Empörer. Gut und Böse liegen dort zu nahe beieinander. Zu unklar sind die Lehren des Buddhismus über persönliche Verantwortung. Dies mag der Grund sein, daß Japan den an sich ihm zukommenden Dienst an der Menschheit, nämlich auf Abbitte vor den Hügeln von verbrannten Leichen zu insistieren, versäumte. So wurde das Land nicht nur Opfer einer atomaren Aggression, es könnte sein, daß es

auch Schuld hat an der jetzigen fatalen Lage. Die ganze Welt würde aufatmen, wenn Japan sich seiner Verantwortung vor der bedrohten Menschheit bewußt würde und durch einen dramatischen Akt in Hiroshima einem echten Frieden den Weg bereitete. Japan wäre nicht nur sentimental, es wäre wirklich gut.

3. *Ebenbürtigkeit im Schönen*

Hier liegt die eigentliche Begabung des japanischen Volks. Auf den Gebieten der Musik, der Architektur, der Literatur und des Films ist Japan den führenden Nationen des Westens ebenbürtig geworden. Japanische Architekten arbeiten erfolgreich in den Vereinigten Staaten. In Japan finden sich mehr Beethovenkenner als in seinem Geburtsland. Qualifizierte japanische Musiker wirken längst in allen führenden Ländern. Japans Filme und Modeschöpfungen sind weltweit anerkannt. Das tiefe Verständnis der Natur in Künsten wie Ikebana und der Gartenkunst findet überall Anklang. Man kann voraussehen, daß Japans Beitrag in der Kunst auch in Zukunft von großem Wert sein wird. Nur die Städte- und Landschaftsgestaltung lebt noch nicht so wie bei uns, wenngleich man die beengenden Verhältnisse Japans dabei in Rechnung setzen muß. Ohne Zweifel hat die jahrhundertealte Beschäftigung mit den Schriftzeichen die ganze Nation geschult. Ein eigenartiger Sinn für Form fand in der Kalligraphie Ausprägung und lebt nun vielleicht in Architektur und Modeschöpfung fort. Der Wandel zum Modernen scheint eigentlich erst begonnen zu haben.

4. *Austausch zwischen den Religionen*

Da weder Indien noch China, sondern Japan das führende Land der Buddhismusstudien wurde, kann es heute als wichtigstes Zentrum des Weltbuddhismus gelten. Nicht nur in der Theorie dieser Religion, auch in ihrer Praxis, vor allem in der Meditation, im Zazen, übt Japan jetzt einen weiten Einfluß aus. Religiöse Erfahrung Suchende pilgern nach Japan. In Japan begann das historische Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum, dort wird es vor allem gepflegt, dort werden Möglichkeiten der Annäherung sorgfältig gesucht. Das frühere Nicht-Verhältnis ist einem herzlichen Respekt gewichen, der im gegenseitigen Besuch geistlicher Zentren und echter Teilhabe dabei seine bedeutungsvollen Höhepunkte erlebt.

Das Christentum hat in Japan nicht nur im Schulwesen und in der Sozialarbeit weit größere Bedeutung als jede andere Religion erreicht, es tritt auch immer deutlicher in der Literatur des Landes hervor. Daß in Japan das Wort „Menschheit" (Jinrui) weit öfter und mit großem Ernst benutzt wird als sonstwo, daß eine weltweite Organisation wie Rotary International in Japan sehr stark ist und den Weltpräsidenten stellte, offenbart vielleicht ein echtes Sehnen der Japaner nach Verbundenheit mit allen Menschen.

Auch die Neureligionen, die früher die einzigartige Sendung Japans besonders

naiv predigten und darum den Ausländern stets fremd bleiben, läuterten sich zu einer echten Friedensliebe. Sie stifteten Friedenspreise für andere und wurden selbst von anderen ausgezeichnet. Der Wandel ist offenbar.

Läuterung überkommener Wertvorstellungen, Angleichung an solche Wertgruppen, die weltweit anerkannt sind, Identifizierung mit Zielsetzungen, die es durchaus auch in anderen Ländern gibt, das ist der jetzige Stand der geistigen Welt Japans. Das Willkommenheißen ausländischen Kapitals in Japan und die Ausfuhr japanischen Kapitals in andere Länder sind ebenso Ausdruck dieser neuen Bewegung Japans wie die Teilnahme an der natürlichen Arbeitsteilung in den Forschungszielen der Mathematik, der Kernenergie und der Weltraum- und Computerwissenschaft. Sogar die Annäherung an die Nato, die ja erklärterweise auf einer Gemeinsamkeit westlicher Wertvorstellungen beruht, zeigt diese Tendenz.

Gedanken zur Zukunft

Die heutige japanische Geisteswelt läßt sich nicht mehr unter den drei oder vier traditionellen Ismen zusammenfassen. Sie ist weiter geworden und strebt immer schneller aus dem alten Gewand hinaus. Japan ist in den beiden letzten Jahrzehnten so plötzlich und mit solcher Vehemenz in die erste Reihe der Industrienationen getreten, daß man vernünftigerweise nicht damit rechnen kann, daß dieser Schwung nach dem nunmehr Erreichten plötzlich zur Ruhe kommt. Sicherer scheint zu sein, anzunehmen, daß er noch weitergeht, daß Japan also immer mehr als gleichrangiger Partner mit den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion erscheint. Sein Abstand zu diesen beiden Supermächten schwindet auf wirtschaftlichem wie industriellem Gebiet zusehends dahin. Die Modernität seiner Industrieanlagen, der Sparwille und das hohe Bildungsniveau seiner Bevölkerung, die Innovationsfreude und Umsicht seiner Manager, die kluge zentrale Leitung durch staatliche Stellen auf Grund von weltweit minuziös gesammelten Informationen, seine Ausrichtung auf viele Märkte und sein Ankauf von Rohstoffen ohne einseitige Bindung, seine generelle Weltoffenheit, zusammen mit seinem aus einem harten Schulsystem übernommenen Willen, auch auf der internationalen Plattform den Besten an Leistung zu übertreffen, dies alles läßt voraussagen, daß die große Zeit Japans erst noch vor uns liegt.

Die Japaner selbst spekulieren weit mehr über ihre und der Welt Zukunft, als wir dies zu tun gewohnt sind. In ihrer Neugierde diskutieren sie seit kurzem einen Roman, der in den USA erschien und den Titel trägt: „Die letzten Tage von Amerika". Darin wird nicht der Aufstieg Japans, sondern der Aufstieg Deutschlands geschildert, der damit seinen vorläufigen Abschluß finden soll, daß die Bundesrepublik im Einvernehmen mit der Sowjetunion die Wiedervereinigung

erreicht, mit ihr einen Nichtangriffspakt schließt und, mit Kernwaffen ausgerüstet, aus der Nato austritt. Den Platz der dritten Weltmacht, den der Autor darin in der phantasievollen Konstruktion eines Schriftstellers Deutschland zuerkennt, kommt in Wirklichkeit Japan wohl viel eher (sicher im Sinn von früher) zu. Japanische Höflichkeit läßt uns den Vortritt, zumal es ja ohnehin nur um Phantasien geht. Gewisse latente Probleme und Stagnationserscheinungen der Supermächte deuten auf eine Dreierstruktur unter den führenden Mächten der Welt hin, in der Japan einen festen Platz haben könnte. Weitere Zurückhaltung in der Außenpolitik, Selbstbeschränkung in der Ausfuhr und ein Minimum an Militärischem garantieren stetigen Aufstieg. Vorsichtiges Maßhalten, eine Tugend, die Griechen, vor allem aber Römer schätzten, könnte der neue, leitende Wert der japanischen Wertordnung sein.

Der Fortschritt der Kulturen entsteht dadurch, daß neue Werte in den Gesichtskreis der Menschen treten, während bisherige verblassen. So wie wir beim Absuchen des Nachthimmels immer neue Sterne sehen, während andere aus unserem Blickfeld verschwinden, treten Werte in unser Bewußtsein, andere, obwohl in sich selbst wertvoll, treten zurück. Wir erkennen das Neue nicht nur als richtig, wir umfassen es mit einem Gefühl der Erhobenheit. Objektive Richtigkeit und subjektive Freude daran, Achtung oder gar Begeisterung dafür treffen hier zusammen. Wir können die letzten Werte allenfalls analysieren, beweisbar sind sie nicht. Aber sie gelten für uns, erleuchten unseren Weg vorwärts, wie Sterne bei Nacht die Überfahrt über das Meer ermöglichen.

Norbert Brieskorn SJ

Der zivile Ungehorsam

In der Nähe von Stuttgart: Ein Vater schickt seine Kinder nicht in die Volksschule; seiner Ansicht nach verstoßen Schulpflicht und Lehrplan gegen die Würde des Menschen. Frauen zeigten sich zu Beginn der siebziger Jahre an: Ich habe abgetrieben, um gegen den § 218 StGB zu protestieren, der ihre Selbstbestimmung verletze. Ein Angestellter bei dem Bundesamt für Verfassungsschutz gibt 1963 Geheimnisse preis, womit er Treuepflicht und Strafgesetze verletzt, weil er Verstöße gegen die „verfassungsmäßige Ordnung" auszumachen meint. – Fälle zivilen Ungehorsams? Wenn ja, sind sie auch gerechtfertigt?

In den folgenden Bemerkungen sollen einige Schwierigkeiten genannt werden, denen sich die Antwort gegenübersieht. Kriterien eines gerechtfertigten zivilen Ungehorsams sind aufzuzeigen.

Schwierigkeiten

1. Die Rechtsfigur des zivilen Ungehorsams ist ein Fremdkörper im deutschen Denken und Recht. Von Zivilcourage, dem französischen politischen Leben entlehnt, war in den fünfziger Jahren viel die Rede; der Begriff des zivilen Ungehorsams aber stammt aus dem angelsächsischen Rechtskreis und „sprach" sich erst in den letzten Jahren „herum". Zwei Rechtskulturen treffen aufeinander, die beispielsweise zwar im Wirtschaftsrecht längst im intensiven inhaltlichen Austausch stehen, jedoch hinsichtlich des zivilen Ungehorsams ihre fundamentalen Strukturen offenlegen müssen. Das Case-law-Denken des angelsächsischen Rechtskreises achtet auf das Besondere des Falles, auf die einmalige Situation, und fällt im Vergleich mit anderen Fällen das Urteil. Der Richter steht im Mittelpunkt des Rechtsgeschehens, ein systematisches Gesetzeswerk fehlt.

Unsere Rechtskultur dagegen unterwirft die sozialen Beziehungen einer allgemeinen Rechtsregel, der staatliche Gesetzgeber hat weitgehend das Monopol für Rechtsetzung und Rechtsfortbildung, ein dichtes Netz an Gesetzen bezweckt die systematische Ordnung des Lebens. Ein Gesetzesverstoß muß in unserer Kultur deswegen schnell als Angriff auf „die Gesetze", ja auf den Staat gedeutet werden. Die bereitwillige Gleichsetzung von „gesetzlich geregelt" und „gerecht" setzt den Gesetzesbrecher immer zugleich ins Unrecht. Ausuferung und Bestätigung dieses Denkens finden sich in der Aufnahme des Widerstandsrechts 1968 in die Verfas-

sung: Muß dies nicht so aufgefaßt werden, daß erst die gesetzliche Regelung den Widerstand rechtfertigt? Das Bundesverfassungsgericht hatte längst auf ein solches Recht hingewiesen[1].

2. Eine zweite Schwierigkeit ist, daß die im Mittelalter lebendige Diskussion über das Widerstandsrecht und dessen Anerkennung nicht über die Neuzeit in die Moderne gelangte. Nach Immanuel Kant darf der Untertan dem Herrscher, der gegen die Gesetze verstößt, nur Beschwerden, aber keinen Widerstand entgegensetzen[2]. Viktor Cathrein sah 1893 „bei den heutigen Verfassungen..., wo dem Volk eine so große Mitwirkung an der Regierung eingeräumt ist, mithin kaum je die Regierung dauernd mit der großen Mehrheit in Widerspruch geraten kann", die Lehre vom aktiven Widerstand als nicht mehr aktuell an[3]. Als rechtslogisch überholt und politisch unnötig konnte sodann Kurt Wolzendorff 1916 die Lehre vom Widerstand bezeichnen[4]. Nimmt man noch jenen Strang der Staatslehre hinzu, wonach der Staat prinzipiell kein Unrecht begehen konnte, so versteht man die Schwierigkeiten der Gewissensbildung vieler Frauen und Männer des Widerstands gegen Hitler. Die Menschen, die sich in unserer deutschen Geschichte einem ungerechten Gesetz und Befehl widersetzten, sind noch zu wenig bekannt. Da sich außerdem der Begriff „Widerstand" in unserer Geschichte mit dem Kampf gegen die Verbrechen des Hitlerregimes verbindet, muß heute fast zwangsläufig die oft zu schnelle Rede vom „zivilen Widerstand" Assoziationen und Aggressionen wecken, welche die Einbürgerung und Verwendung des Begriffs vom „zivilen Ungehorsam" erst recht anraten.

3. Die Frage nach dem zivilen Ungehorsam stellt sich zudem in einer Zeit, da in verschiedenen politischen Lagern nach der Regierbarkeit unserer Demokratie und ihrer Legitimität gefragt wird. Jetzt also noch das Problem des zivilen Ungehorsams! Wie oft in der deutschen Geschichte überstürzen sich die Fragen, vermögen die Antworten nicht auszureifen und empfiehlt sich vielen der Rückgriff auf das bisher Erreichte und als sicher Geltende. Die Ängste einer Generation, die den Wiederaufbau gestaltete und die politische Verantwortung aus der Hand gibt, gesellen sich dazu.

Es verwundern deshalb nicht die Versuche der Festschreibung auf dem Niveau des gesetzlich erreichten Zustands. So warnte Claus Arndt in diesem Sommer in Hamburg: „(Es) geistert schon wieder die Betonung des Gegensatzes von der höheren Legitimität gegenüber der niederen Legalität durch die Lande. Die Älteren unter uns werden sich nur zu gut daran erinnern, wie diese zum Schlagwort verkommene Parole von den Gegnern und Verächtern der ersten deutschen Republik benutzt wurde, um den Rechtsstaat zu zerschlagen und sich über seine republikanisch-demokratisch legitimierten Normen hinwegzusetzen."[5]

Unter der Überschrift „Der Verfall der Legalität" erklärte Rüdiger Altmann apodiktisch Ende August: „Das Grundgesetz der Bundesrepublik hat sich kompromißlos unter das Wappen der Legalität gestellt: nichts außerhalb der Legalität,

nichts ohne sie, nichts gegen sie... Diese Entscheidung läßt keinen Raum mehr für die Entzweiung von Legalität und Legitimität, die dem Zwischenreich von Weimar so verhängnisvoll geworden war... Die Legalität auf der einen, die Funktionsfähigkeit des industriellen Systems auf der anderen Seite... Integrierend mag die Erkenntnis sein, daß diese Funktionsfähigkeit heute den Rang eines Legitimitätsprinzips erreicht hat."[6]

Werden hier besonders die mehrheitlich beschlossenen Gesetze verteidigt, so finden sich selbst Versuche, das Grundgesetz sogar als nicht mehr überholbar hinzustellen. So fügt Willi Geiger nach einer Skizze des „Menschenbilds des Grundgesetzes" an: „Das Menschenbild der Verfassung... entzieht... jedem Versuch, gegen das Grundgesetz ein übergesetzliches Recht auszuspielen und durchzusetzen, den Boden. Man kann auch sagen: Die Verfasssung mit dem gezeichneten Menschenbild macht ein Rekurrieren auf überpositives Recht überflüssig."[7] Dabei erscheint es durchaus wichtig, sich zu erinnern, daß in den ersten Jahren der Bundesrepublik solche Sätze gesagt werden mußten, wie etwa Adolf Arndt sie 1951 im Bundestag sprach: „Wir können nicht anerkennen, daß es irgendeine Staatsraison jenseits der parlamentarischen Demokratie gibt, eine Staatsraison, hinter der unter Umständen auch die Grundsätze der parlamentarischen Demokratie zurücktreten müßten. In Deutschland ist die parlamentarische Demokratie *die* Staatsraison."[8]

Darf aber diese Demokratie zum Fetisch werden, wo sie doch von Menschen angefertigt und von ihnen interpretiert ist? So großartig und gelungen der Grundrechtskatalog und die Ausführungen zu Partizipation und Machtkontrolle sind, so handelt es sich doch immer um *eine* Möglichkeit, politisches Leben zu organisieren, die außerdem je nach politischem Kräfteverhältnis interpretiert ist. Die von R. Altmann als Legitimationsgrund eingeführte „Funktionsfähigkeit des industriellen Systems" provoziert doch zudem die Frage: Funktionieren für wen, für welche Gruppen und zu Lasten welcher Gruppen, mit welchen Nebenfolgen, zu welchem Ziel?

Wer in dieser Weise festschreibt, wird dem zivilen Ungehorsam zumindest Unverständnis entgegenbringen, ihn vielleicht gar als kriminelle Tat einordnen, auf einer Stufe mit Taten aus höchst egoistischen Motiven, und ihn nicht als Suche nach gerechteren Lösungen verstehen können.

4. Eine letzte Schwierigkeit sei genannt. Sie betrifft das neuerliche Reden über das Gewaltmonopol des Staates. Nicht um es selbst geht es, nicht um jene echte und notwendige Zentralisierung von Gewalt und nicht um die notwendige Sorge für den Rechtsfrieden der Gemeinschaft. Max Weber, der dem Gewaltmonopol klassischen Ausdruck verlieh, gestand ein, daß es nicht möglich sei, den Staat von seinem Zweck her zu definieren, sondern nur noch durch das „unter Umständen zum Selbstzwecke gesteigerte (Mittel)..., welches spezifisch und für sein Wesen unentbehrlich ist: die Gewaltsamkeit"[9].

Das dem Staat zustehende Monopol legitimen physischen Zwangs wurde auch in diesem Sommer beschworen. So betont Klaus Kröger eindringlich: „(Der Rechtsstaat) kann den optimalen Grad an Rechtssicherheit für alle Bürger nur vermöge des staatlichen Monopols des legalen physischen Zwanges und damit des generellen Ausschlusses individueller Selbsthilfe gewähren."[10] Robert Scholz warnt ebenfalls vor einer Infragestellung dieses Monopols, zusammen mit Claus Arndt, der seine zum Teil verständnisvollen Überlegungen zur Friedensbewegung in den Satz ausmünden läßt: Das Gewaltmonopol des Staates dürfe niemals tangiert werden[11]. Dieser Monopolcharakter charakterisiert für Max Weber den Staat – unabhängig von seiner Staatsform.

Zu fragen ist, ob dieses Monopol in einer freiheitlichen Demokratie dasselbe sein kann wie in einer anderen Staatsform. Darf auch in der freiheitlichen Demokratie letztlich von der Unfriedlichkeit der Bürger ausgegangen werden? Ist ohne ein solches perfektioniertes und ausgefächertes Monopol gleich eine bürgerkriegsähnliche Situation zu unterstellen? Sind die Eigenorganisations- und Selbstkontrollfähigkeiten unserer Gesellschaft schon ausgeschöpft? Werden die Rückwirkungen bedacht, welche die permanente Androhung von Staatsgewalt auf das freiheitliche Leben ausüben kann? Wo aber das Gewaltmonopol als ein selbständiger Wert verstanden wird, ohne Vermittlung mit den Werten der Freiheit oder der Mitwirkung, dort muß auch der zivile Ungehorsam als eine Infragestellung des Staates aufgefaßt werden, eines solchen Staates gewiß.

Der zivile Ungehorsam

1. Die Aufzählung der Schwierigkeiten beansprucht keine Vollständigkeit. Sie verdeutlicht, daß Verstöße gegen das Recht durch Gesetze und andere staatliche Handlungen nicht auszuschließen sind, sei es durch eine Überbetonung der Vereinheitlichung, durch Verstöße gegen elementare Rechte, durch Festschreibung auf einem bestimmten Gerechtigkeitsniveau und durch Überregelung. Als eine letzte Abhilfemöglichkeit ist dazu die Rechtsfigur des zivilen Ungehorsams entwickelt worden. John Rawls hat ihn folgendermaßen definiert: „Eine öffentliche, gewaltlose, gewissensbestimmte, aber politisch gesetzwidrige Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll. Mit solchen Handlungen wendet man sich an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit der Gesellschaft und erklärt, nach eigener wohlüberlegter Ansicht seien die Grundsätze der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Menschen nicht beachtet worden."[12]

Zur Verdeutlichung sei angeführt, daß nach Rawls die Theorie des zivilen Ungehorsams „nur für den Spezialfall einer fast gerechten Gesellschaft (gilt), die also größtenteils wohlgeordnet ist, in der aber doch einige ernsthafte Gerechtig-

keitsverletzungen vorkommen". Damit ergibt sich, daß jedenfalls nicht diese Theorie gemeint sein kann, wenn ein politisches System als ganzes abgelehnt oder gar bekämpft wird, oder wo das politische System selbst weitgehend ungerecht geworden ist, der zivile Ungehorsam also versäumt wurde. Der zivile Ungehorsam begründet sich von den Gerechtigkeitsvorstellungen der Verfassung und der gesellschaftlichen Institutionen her. Äußerst wichtig – gerade für die Diskussion um den zivilen Ungehorsam in der Friedensbewegung – ist der Satz Rawls': „Zur Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams beruft man sich nicht auf Grundsätze der persönlichen Moral oder auf religiöse Lehren... Es ist selbstverständlich, daß sich ziviler Ungehorsam nicht allein mit Gruppen- oder Eigeninteressen begründen läßt. Vielmehr beruft man sich auf die gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung, die der politischen Ordnung zugrunde liegt." Er versteckt sich nicht, sondern sucht die Öffentlichkeit.

Wie ist die Gewaltlosigkeit zu verstehen? „Gewalthandlungen, die Menschen verletzen können, sind unverträglich mit dem zivilen Ungehorsam als einer Art Appell. Jede Beeinträchtigung der bürgerlichen Freiheiten anderer würde vielmehr die Aktion nicht mehr als zivilen Ungehorsam erscheinen lassen", der selbst die Drohung vermeidet. Es ist nicht gefordert, daß das gleiche Gesetz, gegen das protestiert wird, auch verletzt wird. Nach Rawls soll der Widerstand etwas Gesetzwidriges sein, selbst wenn die Gerichte das auf Widerstand treffende Gesetz für verfassungsgemäß erklären. Der zivile Ungehorsam drückt seine Gesetzestreue in der Bereitschaft aus, die gesetzlichen Folgen der Handlungsweise auf sich zu nehmen. Der so definierte zivile Ungehorsam steht zwischen dem gesetzmäßigen Protest, der von freier Rede über Petitionen bis zur Verfassungsbeschwerde reicht, und der Weigerung aus Gewissensgründen. Letztere setzt die Öffentlichkeit nicht geplant ein, bezweckt nicht eine Änderung des betreffenden Gesetzes oder der Politik und appelliert nicht an gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellungen.

2. Rawls trennt Definition und Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams. Erst hier findet sich die Bedingung, daß der legale Apparat benutzt worden ist und die legalen Korrekturmöglichkeiten keine Abhilfe gebracht haben (oder daß eine Abhilfe von vornherein nach ruhig gefälltem Urteil nicht zu erwarten war). Als weitere Rechtfertigungsbedingungen nennt Rawls: Die schwere Verletzung von Freiheit, Gleichheit, Leben, Beeinträchtigung von Minderheiten im politischen Leben; die Achtung darauf, daß die Lage sich durch den zivilen Ungehorsam nicht verschlimmert, daß die Verhältnismäßigkeit beachtet, die Schädigung Dritter ebenso vermieden wie die Verständigung mit der Mehrheit aufrechterhalten wird.

Die Aufmerksamkeit ist noch auf zwei Verhältnisse zu lenken, die Rawls nicht ausdrücklich behandelt. Zum einen ist das Verhältnis zu nennen, das zwischen dem abgelehnten Gesetz und dem durch Ungehorsam verletzten Gesetz besteht. Dieses Verhältnis ist von den Kriterien der Verhältnismäßigkeit und der Appellfunktion her zu bestimmen. Zum anderen ist die Dynamik zu sehen, die von ersten „milden"

Formen des Ungehorsams zu schärferen führt, wenn und solange nicht auf den Protest reagiert wird. Klugheit hat die jeweiligen Formen zu kontrollieren, ein Abbruch der Aktion darf nicht ausgeschlossen werden.

3. Der so umschriebene und unter Bedingungen gestellte zivile Ungehorsam entspricht dem von der katholischen Widerstandslehre gebilligten Widerstand, wenn diese auch von ihrer Ausformung mehr auf die Rawlssche „Weigerung aus Gewissensgründen" zugeschnitten ist (405–408; 415–420). „Handelt es sich... um Gesetze, die etwas in sich Sündhaftes gebieten, so darf man ihnen nie gehorchen."[13] Die von Rawls genannten „schweren Verletzungen" elementarer Rechte sind „sündhaft", die christlicherseits zur Pflicht erklärte Verweigerung ist eine Form des zivilen Ungehorsams. Die vorangehende Ausschöpfung aller legalen Mittel ist ebenso gefordert wie die Gewaltlosigkeit. Auch gegenüber Sachen? Nun kann gegen Sachen nicht in gleicher Weise Gewalt verübt werden wie gegen Menschen. Ein einheitlicher Gewaltbegriff ließe sich nur verwenden, wenn über die Sachen Gewalt gegen Menschen verübt wird. Größtmögliche Schonung fordern beide, die katholische Lehre und Rawls. Beide heben Eigentumsrecht und Recht auf Freiheit und Gleichbehandlung nicht auf dieselbe Stufe. Letzteres ist vorrangig. Abzulehnen von beiden ist damit folgender Satz: „Wo Gewalt gegen Personen oder auch nur gegen fremdes Eigentum ausgeübt wird, ist die absolute Grenze des Unzulässigen erreicht."[14]

Wegen der dem Christen auferlegten Verantwortung für das Gemeinwohl muß die katholische Lehre um die Elemente der Einschaltung der Öffentlichkeit und der Sorge um Änderung des ungerechten Gesetzes ergänzt werden. Aus dieser Verantwortung kann auch die Pflicht zum Ungehorsam folgen, während Rawls sich mit dem Recht dazu begnügt. Zweifel könnten angebracht sein, ob das Widerstandsrecht sich auch gegen eine als ungerecht betrachtete Politik richten darf oder nur gegen Gesetze. In Anbetracht der auch durch eine politische Maßnahme bereits möglichen Beeinflussung und Dirigierung scheint eine Einengung auf einen Widerstand lediglich gegen Gesetze nicht verantwortbar.

4. In der Diskussion ist wiederholt gefragt worden, ob es sich beim zivilen Ungehorsam um ein Recht handle. Es ist richtig, daß die bloße Behauptung, ein Recht zu haben, noch keines ergibt, auch reicht der Hinweis auf Unrecht nicht aus, um ein Recht entstehen zu lassen. Andererseits kann ein Verhalten gerecht sein, ob die dazu bestellten Institutionen es im nachhinein verwerfen oder als Recht anerkennen. Üben aber mehrere gemeinschaftlich über längere Zeit aus rechtlicher Überzeugung Verweigerung und entwickeln eventuell Gegenmodelle sozialen Verhaltens, so sprach die leider bei uns verschüttete Lehre der „Consuetudo contra legem" ihrem Verhalten Rechtscharakter zu.

Der zivile Ungehorsam sieht sich ebenfalls dem Einwand ausgesetzt, daß er die von der Mehrheit getroffenen Entscheidungen nicht respektiere. Er wendet sich aber nicht gegen die Mehrheit, sondern gegen Unrecht – aus seiner Sicht; auch

gehört es zu den Bedingungen, um gerechtfertigter Ungehorsam zu sein, daß die innenpolitische Situation durch seine Ausübung nicht ungerechter werden dürfe. Erinnert sei an die Beobachtung Max Webers: „Der Fall andererseits, daß gewaltsame oder doch rücksichtslosere und zielbewußtere Minderheiten Ordnungen oktroyieren, die dann auch den ursprünglich Widerstrebenden als legitim gelten, ist überaus häufig. Soweit ‚Abstimmungen' als Mittel der Schaffung oder Änderung von Ordnungen legal sind, ist es sehr häufig, daß der Minderheitswille die formale Mehrheit erlangt und die Mehrheit sich fügt: also: die Majorisierung nur Schein ist."[15] Das Argument mit der Mehrheit wie die als Mehrheit auftretende Meinung müssen sich kritischen Anfragen aussetzen.

Bleibt die Frage, ob die Einführung dieser Rechtsfigur nicht mißverständlich sei und als eine Art Freibrief aufgefaßt werden könnte. Mißbräuche sind nie völlig auszuschließen. Vorschub darf ihnen nicht geboten werden. Und noch einmal: Nicht die Gewissensentscheidung des einzelnen, sondern die Gerechtigkeitsvorstellung der Gesellschaft ist der rechtfertigende Faktor! Es fragt sich aber, ob durch Verschleierungen und Disziplinierungen eine solche Ordnung wie die der Bundesrepublik aufrechterhalten werden kann und soll, oder ob nicht die vom zivilen Ungehorsam geforderten Überlegungen über gesetzliches und gerechtes Verhalten, über die Verhältnismäßigkeit und die Art der Verständlichmachung das Anliegen der freiheitlichen Ordnung wie den zivilen Ungehorsam selbst eher verlebendigen. Robert Leicht schließt seinen scharfsinnigen Artikel mit dem Hinweis auf das Risiko, daß der zivile Ungehorsam Reaktionen auslösen könne, die auf den Freiraum für Widerspruch letztlich zurückschlagen[16]. Dies ist nicht auszuschließen, doch darf immer noch vom Vertrauen in Einsicht und von dem gemeinsamen Anliegen um mehr Gerechtigkeit ausgegangen werden.

ANMERKUNGEN

[1] BVerfGE 5, 77.

[2] I. Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre. II. Teil. Das öffentliche Recht. Allg. Anmerkung (AA VI, 318–323, bes. 319). [3] V. Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 2 (Freiburg ^{2}1893) 604f.

[4] K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstand des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt (Breslau 1916, Neuaufl. Aalen 1961).

[5] C. Arndt, Bürger oder Rebell? Zum Widerstandsrecht im Grundgesetz, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 1. 10. 1983 (B 39, 83) 32–41, hier 39.

[6] R. Altmann, Der Verfall der Legalität, in: FAZ, 27. 8. 1983.

[7] W. Geiger, Das Menschenbild des Grundgesetzes, in: Was halten wir für Recht?, hrsg. v. W. Böhme (Karlsruhe 1981) 22. [8] A. Arndt, Dt. Bundestag, 11. 7. 1951, Prot. S. 6480, abgedr. in BGHSt 20, 360.

[9] M. Weber, Soziologische Grundbegriffe § 17, nr. 2 (Tübingen 1981) 92.

[10] K. Kröger, Bürgerprotest im demokratischen Staat, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 1. 10. 1983 (B 39, 83), 3–11, hier 5. [11] R. Scholz, Krise der parteienstaatlichen Demokratie (Berlin 1983) 20f.; C. Arndt, a. a. O. 40.

[12] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1975) 401. Zum Folgenden 399–406.

[13] V. Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 1 (Freiburg ^{2}1893) 354. [14] C. Arndt, a. a. O. 40.

[15] M. Weber, a. a. O. § 7, nr. 3 (S. 63). [16] R. Leicht, Gehorsam im Protest, in: SZ, 8./9. 10. 1983.

Karl Rahner SJ

Die Heilige Schrift – Buch Gottes und Buch der Menschen

Auf dem Grund unserer Existenz als Mensch west, ob vorgelassen oder verdrängt oder noch nicht an die Oberfläche unseres Bewußtseins gedrungen, ein unheimliches Wissen um unsere kreatürliche Endlichkeit. Und wie in der materiellen Natur das Grundwasser mitgespeist wird durch den Regen, der von oben kommt, so wird auch unser verborgenes Grundwissen von unserer Kreatürlichkeit immer neu gespeist durch die Erfahrungen, die die Menschheit in ihrer Geschichte und durch ihre Wissenschaften macht. Zu diesem Grundwissen gehört eine unheimliche Erfahrung der einzelnen je für sich und der Menschheit als ganzer von einer fast tödlich erschreckenden Ausgesetztheit in eine Welt von Milliarden von Lichtjahren und damit von einer erschreckenden Relativität und Unbedeutendheit alles dessen, was ein einzelner Mensch in seiner konkreten Lebenssituation und was die Menschheit als ganze in der kleinen, ihr zugemessenen Geschichte innerhalb der ungeheuren Zeiträume des Universums tut und erfährt.

Der Mensch im Universum

Man kann sich wirklich vorkommen wie eine einzelne kleine Ameise, die eine kleine Tannenadel einen Zentimeter weit herumzerrt, das noch wichtig nimmt, ohne wirklich zu realisieren, wie unbedeutend ihr mühseliges Tun ist auf einer ganzen Erde, die selber nur ein winziges Stäubchen in einem Universum ist, das Milliarden Lichtjahre groß ist und sich immer noch in einer ungeheuerlichen Dynamik ausdehnt. Was ist, von dieser kreatürlichen Erfahrung unserer Unbedeutendheit her gesehen, all das, was wir erleben, tun und erleiden, als Glück empfinden oder als kommendes Unglück fürchten? Das Gräßlichste, was wir für die ganze Menschheit auf einmal fürchten könnten, wäre universalkosmisch gesehen doch nur eine kleine Reibungserscheinung in der ungeheuren Maschinerie des Universums. Man könnte von da aus denken, die ganze Menschheitsgeschichte sei im Grund genommen eben doch nur ein verlorener kleiner Ameisenhaufen in einem Universum, das diesen kleinen Haufen Menschheitsgeschichte von drei Millionen Jahren, so nebenbei und letztlich gleichgültig, auch hervorgebracht hat und wieder vergehen läßt.

Aber die Wirklichkeit dieses Universums ist doch letztlich ganz anders, als es uns diese Erfahrung unserer Nichtigkeit und Verlorenheit im erbarmungslos sein

Wesen treibenden Kosmos einzureden sucht. Denn zunächst einmal ist jene ungeheuerliche Kraft und Macht, die diesen Kosmos in seine Wirklichkeit setzt und zu immer größerer Vielfalt auseinandertreibt, die einfachste radikalste Einheit, die nicht eigentlich selber sich mit dem Kosmos ausdehnt und so mit ihm in einzelnes zerfällt, sondern als eine und ganze überall ganz an jedem Punkt dieses Kosmos gegeben ist. Man nennt diese Urkraft, die allmächtig überall an jedem Punkt ganz und ungeteilt gegeben ist, *Gott*. Dieser Gott aber, der als ganzer und unendlich einer allgegenwärtig ist, selbst noch in der Tannennadel, die von der kleinen Ameise ein paar Zentimeter weit herumgezerrt wird, hat die Möglichkeit und den freien Entschluß seiner sich selbst verschwendenden Liebe, sich selber als ganzen an bestimmten Punkten dieses Universums mitzuteilen, einzelne Punkte dieses Universums zum Ereignis dieser seiner freien Selbstmitteilung zu machen, sich ganz an ein paar scheinbar verlorenen Punkten dieses Universums in das Universum einzustiften. Ja, er hat dieses ganze Universum in seiner scheinbar unermeßlichen und ungeheuerlichen Größe nur werden lassen, damit die Bühne vorhanden sei, auf der das Ereignis der Gott nicht teilenden und verzettelnden, sondern ihn ganz gebenden Selbstmitteilung an das Nichtgöttliche geschehen kann.

Die Punkte, an denen das Universum unzählige Male nicht nur von Gottes Kraft untergründig getragen ist, sondern ihn selber als ganzen und einen empfängt, nennt man die Menschen. Diese müssen, damit an ihnen und in ihnen solche Unbegreiflichkeit göttlicher, Gott selbst verschwendender Liebe geschieht, eine unendliche, natürlich von Gott gegebene Offenheit und Empfänglichkeit für Gott als solchen selbst haben. Das deutlichste Anzeichen dafür, daß solche unbegrenzte Offenheit und Empfänglichkeit das Wesen des Menschen ausmacht, ist darin gegeben, daß der Mensch sich selber, die Teile seiner kosmischen Umwelt und das Universum im ganzen noch einmal gegenständlich vorstellen kann, daß im winzigen Teil des Universums, der der Mensch ist, grundsätzlich das ganze Universum noch einmal im menschlichen Bewußtsein Platz hat, der Mensch also immer Partikel des Universums und der um das Ganze Wissende ist – eine Ameise, in der das Ganze des Universums selber Ereignis wird. Dieser Mensch der unendlichen Weite kann und soll Gott in seiner Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit und Freiheit als solchen selber aufnehmen, erfahren und ihn als die absolute Zukunft, die grundsätzlich nicht überbietbar ist, besitzen.

Ob es im Kosmos noch andere solche Stellen gibt, in denen als einzelnen dennoch der Kosmos je als ganzer zu sich selber kommt und darüber hinaus die Unendlichkeit Gottes empfängt, das wissen wir nicht. Wir können aber, nebenbei bemerkt, bei dieser Frage an die Engel denken und brauchen diese nicht als Wirklichkeiten schlechthin und von vornherein jenseits eines materiellen Kosmos zu denken. Erkennen wir bei ihnen auch einen, wenn auch vom Menschen verschiedenen, umfassenderen Bezug auf den materiellen Kosmos und von diesem

her an, dann könnte die Frage, ob es auf anderen Sternen auch personale Geistwesen gibt, die von Gott begnadet werden, für uns eine Frage sein, die eigentlich schon überholt ist, oder jedenfalls in einer solchen Grundkonzeption, wie sie eben angedeutet wurde, eine besondere Aktualität und Gewichtigkeit verliert. Auf jeden Fall aber gibt auch der zunächst so erschreckend uns in unsere Unbedeutsamkeit hineinstoßende Kosmos ein Verständnis her für die Bedeutsamkeit, Einmaligkeit und Endgültigkeit des Menschen und der Menschheitsgeschichte, wie sie von der christlichen Anthropologie immer schon gedacht wurde.

Begegnung von Gott und Welt

Nun aber muß gesehen und deutlich gemacht werden, daß das Ereignis, in dem durch die Menschheit der Kosmos noch einmal zu sich selbst und zu seinem Ursprung kommt, selber eine Geschichte hat, die eine letzte durchgehende Einheit in einer Vielfalt von Einzelereignissen ist, in denen stufenweise die Menschheit zu sich selber und zur freien Selbstmitteilung Gottes gelangt. Die ganze Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit ist letztlich identisch mit dieser Geschichte, in der die Menschheit in immer steigendem Maß zu sich selbst und zu ihrer Berufenheit vor die Unmittelbarkeit Gottes kommt. Es ist hier nicht der Ort, genauer auszumachen, wie sich die durchhaltende letzte Struktur dieser Geschichte und echte Veränderungen und bedeutsame Zäsuren in dieser Geschichte genauer zueinander verhalten.

Aber so schwer es auch sein mag, darüber zu befinden, ob und wie diese Menschheitsgeschichte die Geschichte eines Aufstiegs und Fortschritts zu höheren Vollkommenheiten in den verschiedensten Dimensionen des Menschseins gewesen ist, so hat der christliche Glaube doch die Überzeugung in sich, daß es solche entscheidende, die Gesamtgeschichte der Menschheit gliedernde und auf eine Endgültigkeit hin ausrichtende Zäsuren und Abschnitte der Menschheitsgeschichte gegeben hat. Sonst könnte ja das Christentum nicht vom Alten und Neuen Testament, von einem Bund Gottes mit Israel, vom Neuen und Ewigen Bund Gottes mit der Menschheit in Christus reden.

Von dieser Grundperspektive der Geschichte des Kosmos und der Menschheit her können wir als Christen auf jeden Fall sagen: Die neue und endgültige Phase dieser Geschichte des Kosmos und der Menschheit besteht darin, daß mindestens einmal im Menschen (wenn vielleicht auch sonst noch) die Welt zu sich selber und zur Überzeugung davon gekommen ist, daß die Unmittelbarkeit zu ihrem letzten Ursprung ihr eigentliches Ziel ist, und zwar nicht nur als Möglichkeit, die der Freiheit des Menschen und der Menschheit angeboten ist, sondern auch als schon jetzt in Zukunft durch die siegreiche Macht Gottes gegebene Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Die Geschichte des Kosmos ist, obzwar Freiheitsgeschichte

seiend und bleibend, schon in eine Phase eingetreten, in der die Ankunft der Welt bei Gott selber oder die Ankunft Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit bei der Welt schon unwiderruflich gegeben ist, wie auch, nebenbei bemerkt, das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich sagt.

Diese nicht mehr rückgängig machbare Begegnung von Gott und Welt ist nicht nur ein Ereignis in der letzten Tiefe der Existenz kreatürlicher Freiheitssubjekte, sondern ist auch in kollektiver Geschichte in Erscheinung getreten und erst gerade dadurch selber unwiderruflich geworden. Dieses Ereignis einer geschichtlich gewordenen, endgültigen Einheit des frei sich selbst mitteilenden Gottes und des diese Mitteilung frei annehmenden Menschen heißt konkret Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, in dem der Dialog zwischen Gott und Kreatur zu einer letzten und nicht mehr rückgängig zu machenden Verständigung gekommen ist. Da dieser Jesus als die Einheit des Zusagewortes Gottes und der glaubenden Annahme dieses Zusagewortes immer in einer von ihm nie aufgegebenen Solidarität mit den Menschen, der Menschheit handelt, ist dieses Ereignis der unlöslichen Einheit von Gott und Welt in ihm auch heilsbedeutsam für die Gesamtmenschheit.

In Jesus ist die unwiderrufliche und von Gott her siegreiche Selbstzusage Gottes an die Welt als des schöpferischen Urgrunds des Kosmos und als dessen wirklich in sich selbst erreichbaren Zieles endgültiges Ereignis geworden. Dieses kann nicht mehr aus der Welt und ihrer Geschichte verschwinden und bleibt so in seiner eschatologischen Unwiderruflichkeit in der unzerstörbaren Gemeinschaft der Glaubenden, Kirche genannt, präsent. Die Kirche ist nicht bloß irgendeine Anstalt zur Beförderung individueller Religiosität und Heilssorge der vielen einzelnen, sondern ist zuvor und zuletzt in ihrem Glauben die sakramentale Präsenz der von sich her siegreichen Selbstzusage Gottes an die Welt.

Die Heilige Schrift als Konstitutivum der Urgemeinde

Jetzt können wir endlich zum Verständnis dessen gelangen, was wir die Heilige Schrift nennen. Diese geschichtliche und unwiderrufliche Präsenz des eschatologischen, nicht mehr rückgängig machbaren Heilswillens Gottes ist erst mit Jesus Christus und der ihn umgebenden Urgemeinde des Glaubens gegeben. Die geschichtliche Weiterexistenz dieser Glaubensgemeinde als der Präsenz des siegreichen Heils Gottes ist wesentlich bezogen auf dieses einmalige und unwiederholbare Ereignis des Gottmenschen und der Urgemeinde. Diese bleibt für alle Zukunft normativ.

Dies bedeutet aber gerade nicht ein partikuläres religiöses Phänomen in der Menschheitsgeschichte, neben dem es letztlich gleichberechtigte andere solche religiösen Phänomene und Objektivationen geben könnte; denn dieser Jesus und seine ursprüngliche Gemeinde sind ja gerade Ereignis und Bezeugung des Ankom-

mens bei dem unendlichen Gott in sich selber, des Ankommens nicht nur als Möglichkeit, sondern auch als Wirklichkeit. Ein solches Ankommen hat grundsätzlich von vornherein keine Konkurrenz neben sich, was ihre Inhaltlichkeit angeht, und die geschichtliche Bezeugung dieses Angekommenseins durch Jesus Christus hat faktisch vor ihm und neben ihm keine Konkurrenz und kann nach ihm eigentlich keine mehr haben, weil über sie hinaus nichts mehr gesagt werden kann.

Die mit Jesus als der eschatologischen Selbstzusage Gottes notwendig gegebene Urgemeinde muß notwendigerweise so konstituiert sein, wie eine solche Gemeinde in ihrer damaligen kulturellen Situation unvermeidlich konstituiert sein mußte, und wie sie konstituiert sein muß, wenn sie die normative Größe und das bleibende Richtmaß für die spätere, sich immer durch die Generationen erneuernde Glaubensgemeinde als der sakramentalen Heilspräsenz Gottes sein soll. Das heißt konkret: Diese Urgemeinde ist mitkonstituiert durch ein *Buch*. Wir sagen: durch ein Buch, ohne eine spätere Präzision dieser Aussage zu präjudizieren, was nachher noch deutlich werden muß.

Jedenfalls ist in der damaligen kulturellen Situation der Menschheit, die schon zur Schrift und in etwa zum Buch gelangt ist, eine Glaubensgemeinde mit einem gemeinsamen Glaubensbewußtsein nicht mehr denkbar als auch durch die Hilfe des Buchs, in dem niedergelegt und ausgesagt wird, was geglaubt und gehofft wird, also in einem Medium, in dem die einzelnen in ihrem Glaubensbewußtsein kommunizieren und so eine Einheit bilden können, im Medium der Sprache und so damals unweigerlich auch der Schrift und des Buchs. Die Urgemeinde des Glaubens an Jesus ist in sich und in ihrer normativen Bedeutung für die Zukunft des Glaubens mitkonstituiert durch das Buch.

Wenn und insofern dieses Buch als ein Konstitutivum der Urgemeinde für ihre normative Bedeutung für alle kommenden Zeiten verstanden wird und dabei gleichzeitig, ja zuvor, diese Urgemeinde als die eschatologisch durch Gottes Macht unwiderruflich gewirkte Präsenz der Heilszusage Gottes begriffen wird, lassen sich, so meine ich, alle Aussagen des christlichen Glaubens über die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments verstehen, ohne daß diese Aussagen von der Urheberschaft Gottes an der Heiligen Schrift, von der Inspiration, der Normativität, der Irrtumslosigkeit der Schrift einen mirakulösen Beigeschmack haben, der heute nicht mehr assimilierbar wäre, und ohne daß den Christen der Hinweis auf andere heilige Schriften in anderen großen Kulturreligionen an dem Verständnis der Heiligen Schriften des Christentums irremachen müßte.

Die Heilige Schrift – Wort Gottes und Wort der Menschen

Zunächst einmal betont das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich, daß die menschlichen Urheber der Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments

wirkliche Verfasser dieser Schriften sind und nicht bloße Schreiber eines Diktats, durch das Gott allein „Urheber" der Heiligen Schrift wäre. Wir können die Frage hier beiseite lassen, ob man in einer katholischen Theologie der Schrift heute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von einer Verbalinspiration sprechen könne. Jedenfalls hat Gott die Schriften nicht in dem Sinn diktiert, wie wir uns ein Diktat zwischen zwei Menschen vorzustellen pflegen. Gott brauchte nicht durch eine mirakulöse Intervention Sätze in das Bewußtsein der Verfasser einschleusen. Wenn die menschlichen Urheber der Schriften wirkliche Verfasser sind, dann muß die Urheberschaft Gottes an der Heiligen Schrift, die eindeutige Glaubenslehre ist und bleibt, anders verstanden werden als eine Verfasserschaft. Verfasserschaft der Schrift meint menschliche Verfasser, Urheberschaft Gottes muß etwas anderes meinen.

Man wird darum sagen dürfen: Wenn und insofern Gott in seiner von ihm aus ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit unbedingt mächtigen Gnade das Heilsereignis Christi und der notwendig dazu gehörenden Urgemeinde des Glaubens konstituiert und so deren bleibende Normativität will und garantiert, und insofern zu dieser Urgemeinde und deren Normativität die schriftliche Objektivierung ihres Glaubens unbedingt gehört, ist Gott schon in wahrer Weise Urheber der Schrift, hat er sie schon „inspiriert" und garantiert ihre „Inerranz", in dem Sinn und mit den Grenzen, die mit der eigentlichen Aufgabe dieser Schrift gegeben sind. Anders ausgedrückt: Gott in der Macht seiner Gnade wirkt die Urgemeinde, er wirkt sie als bleibende Norm der künftigen Kirche, er wirkt sie als sich selber objektivierend in bestimmten Schriften, die Norm der künftigen Kirche sind, und er wirkt auf diese Weise eben diese Schriften.

So sind alle Möglichkeiten der Individualität, Freiheit, Situationsbedingtheit menschlicher Verfasser in der Urkirche offengelassen. Diese Menschen sind die Verfasser. In den Schriften spiegelt sich ihre Individualität; sie entstehen durch eine theologische Reflexion auf die Erfahrung Jesu Christi als der endgültigen und unwiderruflichen Selbstzusage Gottes in der Geschichte und Öffentlichkeit selbst. Diese Schriften haben oft einen, menschlich gesehen, zufälligen Entstehungsgrund; sie sind nicht von vornherein unter einem menschlich bewußten Grundsystem einheitlich konzipiert; sie verraten eine Verschiedenheit von theologischen Ausgangspunkten, Terminologien, Plausibilitäten. Aber sie sind auch in ihrer Vielfalt und Verschiedenheit gültige Zeugnisse des Glaubens der Urgemeinde, und so von der Vorsehung Gottes gewollt und hervorgerufen, in der von sich aus sich durchsetzenden Heilsgnade als Norm des Glaubens der folgenden Kirche in ihren Generationen.

Natürlich hat es in der Urkirche ganz gewiß über die uns überlieferte Schrift hinaus schriftliche Objektivationen des Glaubens der Urgemeinde gegeben, die gewiß teilweise nicht als normative Objektivationen des Glaubens der Urgemeinde hätten gelten können, die teilweise vielleicht auch als solche hätten anerkannt

werden können (wie zum Beispiel verlorengegangene Briefe des Paulus). Die Scheidung zwischen schriftlichen Erzeugungen innerhalb der Urkirche, die einen normativen Bezeugungscharakter für spätere Zeiten haben, und solchen, denen dieser Charakter nicht zukommt, also die Konstitution und Abgrenzung des sogenannten Kanons der Schriften, muß dem Glaubensinstinkt der Kirche in der Übergangszeit zwischen der apostolischen und der nachapostolischen Zeit zuerkannt werden, und wir Spätere können nur nachträglich feststellen, daß diese Scheidung einerseits sehr großzügig vorgenommen wurde, also auch Schriften in den Kanon aufnahm, die aufzunehmen wir uns heute vielleicht nicht leicht getrauen würden, und andererseits doch so streng war, daß wir auch heute noch in allen Schriften trotz ihrer beträchtlichen Verschiedenheit an Gesichtspunkten und auch an christlich existentieller Tiefe ein echtes Corpus der Schrift als letztlich einhellige Bezeugung des christlichen Glaubens entgegennehmen können.

Nachträglich muß nun noch etwas über das Alte Testament gesagt werden. Insofern es die Heilige Schrift Jesu war und es einfach zur unmittelbar greifbaren Vorgeschichte des christlichen Ereignisses gehört und als solche vom Christusereignis anerkannt ist, gehört auch das Alte Trstament zur Heiligen Schrift des Christentums. Wir Christen erreichen es von Christus her. Ob es für uns heute als gottgewirkte Heilige Schrift unabhängig von Christus erreichbar wäre oder ohne Christus für uns in unserer eigenen Existenz- und Heilssituation nur als ein vorderasiatisches, wenn auch noch so bedeutsames und in der früheren Geschichte unübertroffenes Dokument der Religionsgeschichte erfaßt werden könnte, das ist wohl eine Frage, die wir hier offenlassen können.

Heilige Schrift ist das Alte Testament für uns in unserer konkreten Glaubens- und Heilssituation, insofern es Heilige Schrift Jesu war und „Christum treibt". Damit ist die auch darüber hinausgehende religiöse Bedeutung des Alten Testaments nicht geleugnet, sondern nur betont, daß sie eben uns Christen faktisch von Jesus her erreicht und für uns immer auch auf den Gekreuzigten und Auferstandenen hin gelesen werden muß. Das Alte Testament als solches bezeugt trotz des darin schon waltenden und sich offenbarenden Heilswillens Gottes noch nicht, daß dieser Heilswille Gottes nicht mehr in der Phase einer ambivalenten Heilsmöglichkeit, sondern in der Phase seines nicht mehr rückgängig machbaren Sieges bei uns angekommen ist, und ist darum mit Recht *Altes* Testament genannt.

Die Schrift ist Menschenwort und Menschentat, insofern darin Menschen bezeugen, daß Gott nicht nur der geheimnisvolle und unheimliche Urgrund einer Geschichte ist, die ins Unvorhersehbare weiterläuft, sondern daß ihr Gott als ihre absolute Zukunft entgegenläuft und sie in seine eigene Unendlichkeit und lichte Unbedingtheit hineinläßt. Aber die Schrift ist Gottes Wort, insofern in diesem Menschenwort nicht das und jenes bezeugt wird, was als Endliches Gott in freier Schöpfermacht tut, sondern Gott selbst in sich als unendliche Gabe an die Welt bezeugt wird und solche Bezeugung nur möglich ist, wenn sie in einer über das

Gewöhnliche der Schöpfertätigkeit Gottes hinausgehenden einmaligen Weise von Gott selbst bewirkt wird.

Wenn die Schrift nicht Gott selbst als siegreich sich durchsetzende Gabe durch Gott selbst (Glaubenslicht genannt) bezeugte, würde sie nur über von Gott verschiedene Wirklichkeiten reden, auch wenn sie über diese in ihrer Beziehung zu Gott handelte. Dann aber wäre der Inhalt ihrer Aussage letztlich nicht von einem Aussageinhalt verschieden, der auch durch bloß menschliche Rede (grundsätzlich) erreichbar wäre. Dann aber wäre jener wesentliche Unterschied nicht mehr gegeben von sonstiger menschlicher Rede, den die Schrift selber bezeugt. Natürlich kann dieser wesentliche Unterschied der Schrift als Gottes Wort von übriger menschlicher Rede letztlich nur gedacht und aufrechterhalten werden, wenn ihre wesentliche Bezogenheit auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu erfaßt wird, in welchen eschatologischen Heilsereignissen allein innerhalb der Geschichte fundamental der Sieg der Selbstzusage Gottes an die Welt geschichtlich und so im Wort gegeben ist, und weil dieses Wort der Schrift bei gläubigem Lesen nochmals von dieser Selbstmitteilung Gottes getragen ist und so nicht nur Wort über Gott (wenn auch von ihm autorisiert) und so nur menschliches Wort, sondern Wort Gottes selber ist.

Natürlich muß die Schrift, um das bei uns angekommene und Gott selbst vermittelnde Wort Gottes sein zu können, auch vom Menschen reden, auch Menschenwort über den Menschen sein. Dieses Menschenwort über den Menschen hat noch einmal auch in der Schrift die verschiedensten Dimensionen und Verbindlichkeitsgrade, in denen der Mensch über sich reden, sich und seine Geschichte bezeugen kann. Auch so kann vieles über den Menschen gesagt werden in der Schrift, was wichtig und unter Umständen auch immer für ihn gültig bleibt. Aber all das hat seine letzte radikale Verbindlichkeit und Bedeutsamkeit dadurch, daß es im Kontext der Aussage geschieht, daß Gott selber in seiner eigenen Unendlichkeit und Unbedingtheit sich nicht nur dem Menschen als Heilsmöglichkeit angeboten hat, sondern von sich aus siegreich diese Möglichkeit realisiert. Alle christliche Anthropologie, die wirklich schriftgemäß sein will, darf diese letzte Begründung ihrer selbst nie vergessen und muß die von der Sache selbst her gegebene Verschiedenheit ihrer Verbindlichkeitsgrade immer mitbedenken, eine Verschiedenheit, die durch die Geschichtlichkeit des Menschen schon immer gegeben ist.

Die Heilige Schrift als Buch

Die Schrift als Wort Gottes, das christliche Buch des Alten und Neuen Testaments, war gewiß grundsätzlich schon gegeben mit und in der Kirche der apostolischen Zeit als des für immer normativen Beginns der eschatologischen

Phase der Heilsgeschichte überhaupt. Aber wenn wir schon vom *Buch* der Heiligen Schrift sprechen, brauchen wir wohl nicht zu übersehen und tun der Ehre der Heiligen Schrift als Buch kein Unrecht an, wenn wir darauf reflektieren, daß dieses Buch als Buch noch eine Geschichte gehabt hat, in der ihr eigentliches Wesen noch einmal radikaler als vorher verwirklicht wurde. Die Schrift ist eine Botschaft an alle und an jeden einzelnen. Dieser Charakter der Schrift wird aber radikaler realisiert, wenn diese Schrift unmittelbar wirklich zu jedem und überallhin gelangen kann. Das aber ist doch eigentlich erst gegeben, wenn die Schrift ein Buch geworden ist, das leicht und praktisch so vervielfältigt werden kann, daß es das Buch überall und von jedem wird, also erst durch die sehr tiefgreifende Zäsur der menschlichen Geistesgeschichte, die mit dem Namen Gutenberg bezeichnet wird.

Vor der Erfindung des Buchdrucks gab es Schrift, aber die Schrift nicht als *Buch* für *jedermann,* was sie eigentlich sein will, wenn auch die katholische Kirche das reflex nur in einem langen und mühsamen Prozeß deutlich genug erfaßte und erst eigentlich im Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich sagte, daß sie die Schrift als Buch in der Hand von jedermann wünsche, während sie vorher die Schrift fast ein wenig wie eine Geheimschrift behandelte, die nur zum Gebrauch der Experten in der Theologie und der amtlichen Verkündigung dienen sollte. Erst von dem Ende des 15. Jahrhunderts an war die Schrift im Stadium der vollen Realisation ihres eigenen Wesens. Jedes Buch, jede Bibliothek und jede Buchhandlung sagen für den, dem die Geschichte ihre radikale Bedeutung als Heilsgeschichte des Ewigen Lebens hat, daß das Wort Gottes als im Menschenwort inkarniert zu seinem vollen Wesen gekommen ist, in dem es Buchwort wurde.

Besinnen wir uns zum Schluß dieser Überlegungen noch einmal auf ihren Anfang zurück. Die ungeheure, atemberaubende Geschichte des Kosmos hat ihren letzten Sinn darin, daß innerhalb dieser Geschichte scheinbar bloß punktförmig unzählige Geschichten des Geistes und der Freiheit sich ereignen können, in denen ebensooft die Geschichte des Kosmos selber grundsätzlich zu sich selber kommt. Und diese unzählige Male sich ereignende Geistes- und Freiheitsgeschichte als Zusichkommen des Kosmos ist gleichzeitig und in einem die Geschichte der Selbstmitteilung Gottes als absoluter Zukunft an diese Geschichte der Freiheit und des Geistes des Kosmos. Das endgültige Ergebnis all dieser zu Gott als solchem selber vordringenden Geschichte des Geistes und der Freiheit, in der der Kosmos erst zu sich selber kommt, heißt das ewige Reich Gottes. In dieser Geschichte des Kosmos, des Geistes und der Freiheit ist aber der unwiderrufliche Sieg dieser Geschichte schon bezeugt und er hat auch schon als er selber begonnen. Dieser Anfang der seligen Vollendung des Kosmos heißt Jesus Christus, der durch seinen Tod hindurch Auferstandene. Die bleibende Gegenwart dieses siegreichen Zusagewortes Gottes in Jesus Christus heißt die Kirche derer, die an diesen Jesus glauben, ihn und in ihm Gott selber lieben und mit ihm in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein in Hoffnung sterben.

Diese ganze Zeugenschaft, in der die Wirklichkeit des Bezeugten schon gegenwärtig ist, hat aber entsprechend dem leibhaftigen Wesen des Menschen von Gott selber her eine inkarnatorische Objektivation. Und diese heißt Heilige Schrift. Sie muß natürlich glaubend gelesen werden, sonst wäre sie auch nur ein Menschenbuch, das vom Feuer des Gerichts verzehrt werden wird; ihr Wort muß immer wieder im sakramentalen Wort und im Wort der Verkündigung aktualisiert werden. Aber weil die Geschichte der Menschheit nicht nur Geschichte der Menschen, sondern auch die Geschichte Gottes selber ist (unvermischt, aber ungetrennt), darum gibt es in der Geschichte der Menschheit nicht nur Bildwerke, Bauten, Dichtungen, Bücher, in denen der Mensch sein eigenes Wesen zur Erscheinung bringt, um es zu verwirklichen, sondern gibt es auch über den Menschen Jesus und seine Geschichte hinaus ein Buch, das in Wahrheit Buch Gottes genannt werden muß, weil darin durch Gott selber Gott für uns als Ewiges Leben verbrieft ist.

Erwin Teufel

Chancen und Risiken des technischen Fortschritts

Über Technik und Fortschritt wird heute in einer völlig anderen Stimmungslage diskutiert als vor zehn oder zwanzig Jahren. Viele können sich gar nicht mehr vorstellen, welche Faszination noch vor zwanzig Jahren von Wissenschaft und Technik ausging und welche fast unbegrenzten Erwartungen man in den Fortschritt setzte. Die Raumfahrt, die Kernenergie, die Roboter und Computer – das alles war kein Gegenstand der Ängste und Zweifel, sondern ein Gegenstand großer Hoffnungen und Erwartungen.

Seit ein paar Jahren hat sich das grundlegend geändert. Bei einer Befragung, die das Institut für Demoskopie in Allensbach Ende 1981 im Auftrag des baden-württembergischen Wissenschaftsministeriums durchgeführt hat, erklärten 67 Prozent der Befragten, bei Fortschritt an Zerstörung der Umwelt zu denken. 56 Prozent gaben an, daß Technik für sie mit Angst verbunden ist. Nur 30 Prozent – also nicht einmal ein Drittel – vertraten die Meinung, die Technik sei alles in allem für die Menschheit eher ein Segen als ein Fluch. 1966 hatten weit mehr als doppelt so viele Befragte – nämlich 72 Prozent – auf die gleiche Frage eine positive Meinung über die Technik.

Fortschrittsangst

Ohne Zweifel gibt es seit Jahren eine Welle der Technikfeindlichkeit und der Fortschrittsangst, die über die gesellschaftliche Landschaft der Bundesrepublik rollt. Sie hat noch mehr als die Erwachsenen vor allem jüngere Menschen erfaßt. Auch dazu ein paar Zahlen. 1980 haben bei einer großangelegten Umfrage, die vom Münchener Institut für Jugendforschung im Auftrag des Jugendwerks der Deutschen Shell AG durchgeführt wurde, 35 Prozent der befragten 17- bis 29jährigen die Meinung geäußert, daß „der technische Fortschritt unser Leben zerstören wird". Dieser ohnehin schon ziemlich aufregende Prozentsatz ist seitdem nicht zurückgegangen, sondern weiter gewachsen.

Ebenfalls im Auftrag der Deutschen Shell wurden vor zwei Jahren die folgenden Zahlen ermittelt: 76 Prozent, also volle drei Viertel der 15- bis 24jährigen, halten die Zerstörung der Umwelt durch Technik und Chemie für wahrscheinlich und sogar für bestimmt. 80 Prozent, also vier Fünftel der Jugendlichen, halten es für wahrscheinlich oder bestimmt, daß Rohstoffe immer knapper werden und daß es

zu Wirtschaftskrisen und Hungersnöten kommt. 54 Prozent, also über die Hälfte aller Jugendlichen, glauben mehr oder weniger bestimmt daran, daß „die Menschen durch Computer total kontrolliert werden".

Wenn man sich diese Umfrageergebnisse etwas näher ansieht, kommt ein aufschlußreiches Faktum zum Vorschein: Es besteht eine eindeutige Verbindung zwischen einer positiven Einstellung zur Technik und dem Verständnis von technischen Zusammenhängen bzw. dem praktischen Umgang mit der Technik. Und umgekehrt wird der technische Fortschritt um so stärker abgelehnt, je weniger man von ihm weiß: Fast drei Viertel (73 Prozent) der „Technik-Skeptiker" gaben zu, daß ihr Wissen und ihre Unterrichtung über moderne Technik gering seien. Am stärksten kritisch bzw. zurückhaltend urteilten über die Auswirkungen der Technik solche Befragte, die sich im Ausbildungsstadium (Schule, Hochschule und Lehre) befinden oder die nicht berufstätig sind, zum Beispiel Hausfrauen und Arbeitslose. Je konkretere Erfahrungen die Befragten mit der Technik gemacht haben, desto geringer sind Ängste und Befürchtungen wegen möglicher künftiger Auswirkungen der Technik, desto deutlicher fallen die positiven Urteile über die tatsächlichen Wirkungen der Technik aus.

Aus diesem Befund ergeben sich zwei Konsequenzen: 1. Das Unbehagen über Fortschritt und Technik ist so weit verbreitet, daß man es nicht als Eigenbrötelei von notorischen Pessimisten und Quertreibern abtun kann. Man muß diese Stimmung ernst nehmen und sich mit ihr auseinandersetzen. 2. Diese Auseinandersetzung ist – trotz der eben genannten Zahlen – nicht von vornherein zuungunsten von Technik und Fortschritt entschieden. Wenn die Menschen mehr wissen über die Leistungen und Möglichkeiten moderner Technik und wenn sie mit dem „Fortschritt" vernünftig umgehen können, dann gibt es mit Sicherheit in einigen Jahren wieder andere Umfrageergebnisse als zu Beginn der 80er Jahre.

Der geistige Hintergrund: Glaube an den Fortschritt

Technikangst und Fortschrittsangst sind eine Herausforderung, nicht weil wir von Technik und Fortschritt das Paradies erwarten würden, sondern weil wir wissen, daß ein Ausstieg aus der technischen Zivilisation für uns und für die kommenden Generationen verheerende Folgen hätte. Ein Ausstieg aus der technischen Zivilisation würde für unsere Zukunft nicht die heile Welt, sondern schwere soziale, wirtschaftliche und politische Erschütterungen bringen. Wir brauchen deshalb einen vernünftigen und verantwortlichen Umgang mit dem technischen Fortschritt und wir brauchen das Verständnis aller Bürger – und insbesondere das Verständnis der jungen Generation – für diese Aufgabe.

Wir müssen zusehen, daß die vorhandenen Ängste überwunden oder zumindest reduziert werden. Sicher ist die heutige Fortschrittsangst zum Teil eine Modeer-

scheinung und zum Teil hat sie ihren Grund einfach in Informationsdefiziten. Aber zugleich ist sie mehr. Sie ist nicht nur Folge einer Informationskrise, sondern Ausdruck einer Bewußtseinskrise. Krisen begegnet man am besten nicht dadurch, daß man sie wegredet, sondern dadurch, daß man nach ihren Ursachen, nach ihrer Herkunft und ihrer Geschichte fragt.

Im Fall des Fortschrittsglaubens ist dies eine vergleichsweise kurze Geschichte. Die Fundamente für das moderne Fortschrittsdenken wurden im 17. Jahrhundert gelegt. Damals wurden die grundlegenden Voraussetzungen für die exakten Wissenschaften, für Naturwissenschaft und Technik entwickelt. Die entscheidenden Merkmale des geistigen Wandels, der damals erfolgte, sind:

1. Die exakte Methode wurde zum Modell menschlicher Erkenntnis überhaupt, die Naturwissenschaft zur Wissenschaft schlechthin.

2. An die Stelle der Auffassung des Menschen als Geschöpf, das von Gott abhängt und dem von Gott ein Platz in Natur und Geschichte zugewiesen ist, trat die Vorstellung von der uneingeschränkten Herrschaft des Menschen über Natur und Geschichte, eine Herrschaft, die der Mensch durch Wissenschaft und Technik ausübt.

3. An die Stelle der Einsicht in die Begrenztheit und Endlichkeit des Menschen trat die Überzeugung von der Unbegrenztheit des Fortschritts auf allen Gebieten, nicht nur in Naturwissenschaft und Technik.

Erich Fromm hat – durchaus mit Recht – diese Entwicklung so gekennzeichnet: „Die große Verheißung unbegrenzten Fortschritts, die Aussicht auf Unterwerfung der Natur und auf materiellen Überfluß, auf das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl und auf uneingeschränkte persönliche Freiheit, das war es, was die Hoffnung und die Zuversicht von Generationen seit Beginn des Industriezeitalters aufrechterhielt."

Die praktischen Erfolge der Technik und die explosionsartige Vermehrung der Naturkenntnisse haben nicht nur Wissenschaftler und Techniker, sondern zahllose Menschen zu dem Fehlschluß verleitet, Wahrheit sei überhaupt nur mit naturwissenschaftlichen Methoden zu erkennen und der Fortschritt der Wissenschaft führe automatisch zum Guten, zum Glück des Menschen. Es entstand so etwas wie eine „Fortschrittsreligion" und ein „Glauben an die Naturwissenschaften". In diesem Glauben meinte man lange Zeit, es gebe eigentlich nur noch deshalb Probleme, weil man noch nicht genug rechnen konnte, weil die Maschinen noch nicht effektiv genug waren. Aber man glaubte daran, daß im Lauf des weiteren wissenschaftlichen und technischen Fortschritts die Berechnungen immer genauer und die Maschinen immer besser würden. Und man war davon überzeugt, daß dann auch die Probleme eines Tages verschwinden würden.

Dafür sprach vieles. Die wissenschaftlich-technische Zivilisation breitete sich über die Erde aus. Nichts schien mehr unmöglich. Und in der Tat: welche andere Denkrichtung in der Geschichte der Menschheit konnte solche Erfolge vorweisen?

Alles, was naturwissenschaftlich denkbar und technisch machbar war, erschien erlaubt, gerechtfertigt, ja sogar geboten. Aus dem ungebrochenen Bewußtsein, auf der Seite des Fortschritts zu stehen, erwuchs ein ungeheurer Optimismus.

Dieser Optimismus mußte auf die Dauer sowohl die Menschen wie Technik und Wissenschaft überfordern. Es waren gerade immer wieder große Männer der Naturwissenschaft, wie zum Beispiel Werner Heisenberg, die das gewußt und die deshalb davor gewarnt haben, die Möglichkeiten naturwissenschaftlichen und technischen Denkens zu überschätzen. Lange Zeit blieben ihre Warnungen ungehört.

Heute nun droht der übertriebene Optimismus in einen mindestens genauso übertriebenen Pessimismus umzuschlagen. Der Glaube an Naturwissenschaft und Technik ist gebrochen. Wenn ein Glaube zusammenbricht, breitet sich Unsicherheit aus. Unsicherheit ist nicht in jedem Fall etwas Schlechtes. Sie kann der Anfang vom Ende, sie kann aber auch der Beginn einer neuen Hoffnung sein. Sie kann uns befähigen, begangene Fehler zu erkennen und zu korrigieren.

Ambivalenz des Fortschritts

Es ist wichtig, daß wir die Herkunft der jetzigen Fortschrittsangst aus einem übertriebenen Fortschrittsglauben kennen, damit wir nicht unter umgekehrten Vorzeichen die gleichen Denkfehler begehen wie frühere Generationen. Dies ist der grundlegende – und notwendige – erste Schritt. Damit allein ist aber die Auseinandersetzung um den technischen Fortschritt noch nicht bestanden. Drei weitere Gesichtspunkte sind für diese Diskussion ganz entscheidend.

1. Wir müssen wieder bewußtmachen, daß der Fortschritt für den Menschen nicht nur Gefahren und Probleme, sondern wirkliche Errungenschaften gebracht hat. Niemand kann bestreiten, daß die Ausrottung von Epidemien und die erfolgreiche Bekämpfung von Krankheiten, die Sicherstellung der Ernährung und Beschäftigung für Millionen Menschen, die Erleichterung körperlicher Arbeit, die modernen Kommunikations- und Verkehrsmittel ein wirklicher Fortschritt, daß sie ein Segen für die Menschen sind.

Ein Vergleich der Arbeits- und Lebensbedingungen im vortechnischen Zeitalter einerseits und im technischen Zeitalter andererseits widerlegt das Vorurteil von der angeblich heilen Welt früherer Zeiten. Das vortechnische Zeitalter war gekennzeichnet durch eine kurze Lebenserwartung der Menschen, durch periodische Hungersnöte, durch Kinderarbeit und durch einen 16-Stunden-Tag an sechs Tagen der Woche unter erbärmlichen, gesundheitsschädlichen Arbeitsbedingungen. Das technische Zeitalter ist gekennzeichnet durch eine hohe Lebenserwartung, durch eine gesicherte Ernährung, durch wesentlich bessere Arbeitsbedingungen, weil gerade gesundheitsschädliche Arbeiten den Menschen durch Maschinen abgenom-

men werden, durch viel Freizeit und die damit verbundenen Chancen der persönlichen Lebensgestaltung. Wer die Sehnsucht nach der vortechnischen Welt pflegt, müßte ernsthaft überlegen, was er dann in Kauf zu nehmen hätte.

2. Um den bisherigen Fortschritt richtig beurteilen und in Zukunft richtig mit dem Fortschritt umgehen zu können, müssen wir die alte Erfahrung wieder ernst nehmen, daß jeder Fortschritt seinen Preis, seine zwei Seiten hat.

Nach Beispielen braucht man nicht lange zu suchen: Mit den Erkenntnissen der Kernphysik kann man Krankheiten diagnostizieren und heilen – aber auch Atombomben bauen. Die Chemie produziert schmerzlindernde Medikamente – sie kann aber auch Psychopharmaka herstellen, mit denen man das Bewußtsein der Menschen manipulieren kann. Die Biologie trägt durch Züchtung neuer Getreidesorten dazu bei, daß die Menschen ernährt werden können – aber sie kann auch schreckliche biologische Waffen produzieren oder Gen-Manipulation betreiben. Sogar Entwicklungen, die wir im Prinzip für eindeutig positiv halten, haben ihre Schattenseiten. Man kann sicher sagen, kaum eine technische Errungenschaft habe die Freiheit des einzelnen so erweitert wie das Auto. Kaum ein Gegenstand hat jedoch auch in solchem Maße Probleme für die individuelle Freiheit des Menschen geschaffen wie das Auto. Oder das Mediensystem: Einerseits bietet es dem Bürger Informationsmöglichkeiten, wie er sie nie in der Geschichte hatte, andererseits kann gerade diese totale Information zur Desinformation führen.

Die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen: Medikamente können heilen und krank machen. Waschmittel reinigen auf bequeme Art und Weise die Wäsche, verschmutzen aber zugleich die Flüsse. Das Telefon erleichtert Gespräche, verhindert aber das Briefeschreiben. Das Fernsehen regt die Phantasie an und schläfert sie gleichzeitig ein.

Mit anderen Worten: Der technische Fortschritt hat uns mit tausend Dingen umgeben, die sowohl positiv als auch negativ gewertet werden können. Was wir tun können und tun müssen, ist: die positiven Folgen so groß wie möglich – und die negativen so klein wie möglich zu halten. Technik und Wissenschaft – und damit auch ihr Fortschritt – sind weder an sich gut noch an sich schlecht. Sie können beides sein. Sie sind das, was wir aus ihnen machen.

3. Daraus ergibt sich unmittelbar der dritte entscheidende Gesichtspunkt: Eine blinde Opposition gegen den Fortschritt ist genauso unsinnig wie eine blinde Option für den Fortschritt. Wir dürfen weder der Illusion erliegen, aus der Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte aussteigen zu können, noch der anderen Illusion, der Fortschritt führe automatisch zum Guten. Was not tut, ist ein *verantwortlicher Umgang mit dem Fortschritt.*

Die Lösung der Probleme unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation kann nicht in einem romantischen „Zurück zur Natur" liegen. Wir werden mit unseren Problemen nur fertig werden, wenn wir Wissenschaft und Technik als die Grundlagen unserer Lebensform akzeptieren. Wir können die brennenden Auf-

gaben von Gegenwart und Zukunft nicht mit den Rezepten der Steinzeit lösen, sondern nur mit Höchstleistungen einer wissenschaftlich-technischen Intelligenz, die sich ihrer Verantwortung bewußt ist. Verantwortung heißt in diesem Zusammenhang: Wir müssen wieder über die Grundlagen unserer Zivilisation nachdenken, nicht nur über ihre wissenschaftlichen und technischen, sondern auch über ihre geistigen, sittlichen und politischen Grundlagen. Wir müssen wieder lernen, in Zusammenhängen zu denken.

Die Rückbesinnung auf die geistigen Zusammenhänge, auf den Sinn unseres Tuns und auf die Richtung des Fortschritts ist nicht nur eine Aufgabe der Wissenschaft. Ihr müssen sich die Wirtschaft und die Medien, die Schulen und die Universitäten genauso stellen. Aber auch Naturwissenschaft und Technik dürfen solche Fragen und Probleme nicht ausklammern. Wissenschaft und Technik werden für die Menschen um so glaubwürdiger und um so akzeptabler sein, je mehr sie sich auch selbst mit der Frage auseinandersetzen, ob man alles tun darf, was man tun kann. Die Sensibilität für diese Frage braucht die Wissenschaft nicht weniger neugierig zu machen. Ohne das – notwendigerweise manchmal gewagte – Vorstoßen in Neuland gibt es keine produktive Forschung. Aber ohne Frage nach den Folgen gibt es keinen humanen Fortschritt.

Bedeutung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts

1. Es gibt keinen Zweifel, daß ein Großteil unserer *Umweltprobleme* Folgen des technischen und industriellen Fortschritts sind. Aber noch viel weniger gibt es einen Zweifel, daß wir diese Probleme nicht durch Panikstimmung, sondern nur durch neue und bessere wissenschaftliche und technische Methoden lösen können. Die Aussichten dafür sind besser, als man noch vor einigen Jahren gedacht hätte.

Neue Technologien sind in aller Regel ressourcen- und umweltschonender als die Technologien, die sie ersetzen. Die Mikroelektronik ermöglicht bei minimalem Rohstoffeinsatz und Umweltverbrauch höchste Leistungen und erbringt einen hohen Beitrag zum Bruttosozialprodukt. Moderne Technologien ermöglichen die Abkoppelung von Wirtschaftswachstum und Umweltbelastung.

Aus Umweltgründen können wir die Produktionstechnologien der 50er, 60er und 70er Jahre nicht beibehalten. Mit diesen älteren Technologien hätte man wegen des hohen Rohstoffverbrauchs und der hohen Umweltbelastung in der Tat bald die „Grenzen des Wachstums" überschritten. Es gibt aus Umweltgründen nur zwei Alternativen: entweder Einsatz modernster, umwelt- und ressourcenschonender Technologien oder Rückfall in die technologischen Gegebenheiten des vorindustriellen Zeitalters mit allen Auswirkungen auf die Lebens- und Arbeitsbedingungen.

2. Was für die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen gilt, gilt auch für die

Erhaltung von bestehenden und die Schaffung von neuen *Arbeitsplätzen.* Bei vielen Bürgern ist die Angst vor neuen Techniken identisch mit der Sorge um die Arbeitsplätze. In Wirklichkeit werden durch neue Techniken wesentlich mehr Arbeitsplätze gesichert als „wegrationalisiert".

Als vor wenigen Jahren die neuen Techniken in der Druckindustrie eingeführt wurden, befürchteten Kritiker dieser Entwicklung einen gewaltigen Verlust an Arbeitsplätzen. Nichts davon ist eingetreten. Die Druckindustrie hat sich stabilisiert. Arbeitsplätze wurden zwar umstrukturiert. Aber die Zahl der Beschäftigten hat sich gehalten. Die Wirtschaftsentwicklung der letzten Jahre in der Bundesrepublik hat gezeigt: Neue Technologien haben in der Gesamtbilanz die Zahl der Arbeitsplätze nicht verringert. Vielmehr wäre ohne den Einsatz neuer Technologien die Arbeitslosigkeit noch erheblich größer geworden. Ohne den Einsatz neuer Techniken wären zahlreiche Produkte nicht verbessert worden oder gar nicht erst auf den Markt gekommen.

Und vor allem: Ohne technische Innovationen hätten die Unternehmen im nationalen und internationalen Wettbewerb keine Chance. Die Bundesrepublik ist keine Insel. Sie kann nicht für sich allein entscheiden, ob sie neue Technologien vorantreiben und nutzen will oder nicht. Die weltweite Entwicklung – in erster Linie in den USA und Japan – zwingt die Bundesrepublik dazu. Welche Auswirkungen es hätte, wenn die Bundesrepublik aus dem technologischen Wettbewerb ausscheiden würde, zeigt das Beispiel Großbritanniens in den 50er, 60er und 70er Jahren. In dieser Zeit ist das technologisch und wirtschaftlich einst führende Land wirtschaftlich weit zurückgefallen und liegt heute beim Bruttosozialprodukt noch hinter der DDR. Das Gegenbeispiel: Frankreich hat sich durch konsequente Nutzung modernster Technologien als eine der Bundesrepublik gleichwertige Wirtschaftsmacht etabliert. Mit einem Wort: Ohne die Nutzung neuer Techniken gibt es keine Sicherung einer guten wirtschaftlichen Zukunft, gibt es keine wirksame Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit.

3. Die Bereitschaft, unsere Möglichkeiten an wissenschaftlicher und technischer Intelligenz voll auszuschöpfen, ist nicht nur Voraussetzung für unsere eigene Zukunft, sondern auch ein Stück *Solidarität mit den Ländern der Dritten Welt.* Dabei geht es nicht darum, unseren technischen und wirtschaftlichen Entwicklungsstand diesen Ländern aufzudrängen. Es geht darum, diesen Ländern bei einer eigenständigen Entwicklung zu helfen.

Wir müssen nach Methoden der Landwirtschaft und Ernährung, der technischen Produktion, der Vermarktung, der Ausbildung und der wirtschaftlich-sozialen Organisation forschen, die der Situation in der Dritten Welt angemessen sind (Stichwort: „angepaßte Technologien"). Wissenschaftliche und technische Phantasie haben auf diesem Gebiet ein riesiges Betätigungsfeld. In seiner Rede vor deutschen Wissenschaftlern im Kölner Dom hat Papst Johannes Paul II. gerade auf diese Dimension des Fortschritts eindringlich hingewiesen: „Man kann nicht

sagen, daß der Fortschritt zu weit gegangen ist, solange noch viele Menschen, ja ganze Völker in bedrückenden und sogar menschenunwürdigen Verhältnissen leben, die mit Hilfe technisch-wissenschaftlicher Erkenntnis verbessert werden könnten. Gewaltige Aufgaben liegen noch vor uns, denen wir uns nicht entziehen können.«

Zu dieser Aufgabe gegenüber den Ländern der Dritten Welt gehört auch, daß wir unsere Märkte für die Produkte dieser Länder öffnen. Wir dürfen nicht unsere Märkte für ihre Waren blockieren, um uns den wirtschaftlichen und technischen Strukturwandel ersparen zu können. Ohne ein erhebliches Maß an weltweiter Arbeitsteilung sind Armut und wirtschaftliche Unterentwicklung in den Ländern der Dritten Welt nicht zu beseitigen. Wenn wir unsere Wirtschaft technisch modernisieren, verbessern wir damit auch die wirtschaftlichen Chancen der Entwicklungsländer.

Wir dürfen den wissenschaftlich-technischen Fortschritt nicht zum Götzen machen, aber wir müssen ihn als Instrument nutzen, um verantwortliche Schritte in die Zukunft zu tun. Wir müssen auch erkennen, daß wir nie endgültige Lösungen haben werden, sondern daß in der Zukunft immer wieder neue Fragen, Probleme und Herausforderungen auf uns zukommen, vor denen wir uns bewähren müssen. Der Physiker Wolfgang Wild, Präsident der Technischen Universität München, hat diese Aufgabe in einigen bemerkenswerten Sätzen umschrieben: „Wir müssen der Jugend begreiflich machen, daß wir auf ihre engagierte Mitarbeit angewiesen sind, daß wir ihre Begeisterungsfähigkeit und ihren Ideenreichtum dringend brauchen. Wir müssen sie aus der ‚Nein-danke' und ‚No-future'-Mentalität herausreißen. Mit der Überwindung der Trägheit wird auch die Traurigkeit schwinden. Denn nichts macht den Menschen glücklicher als das Bewußtsein, eine schwierige Aufgabe gemeistert zu haben."

Herwig Büchele SJ

Gesetz und Gewissen, Gerechtigkeit und Erbarmen

Die das Thema[1] prägenden vier Begriffe bzw. die Wirklichkeitsdimensionen, die sie erschließen und bezeichnen, sind in der Vielschichtigkeit unseres Lebens durch ein wechselseitiges Bedingungs-, aber auch Veränderungsverhältnis miteinander verwoben. Die jeweilige Qualität menschlichen Zusammenlebens zeigt, wie diese Dimensionen in Gemeinschaft und Gesellschaft einander zugeordnet sind und wie sie aufeinander einwirken.

Dieser Beitrag will aus der Vielfalt der Beziehungswirklichkeit dieser vier Grunddimensionen unseres Daseins einige Hauptlinien herausarbeiten, um ihre Bedeutung für die gesellschaftliche Praxis zu erhellen. Der erste Abschnitt gilt dem Versuch einer knappen Klärung der Begriffe; der zweite Abschnitt versucht, die Bedeutung dieser Wirklichkeitsdimensionen in ihrem Eigenstand und ihrer Zuordnung, in Einheit und Unterschiedenheit zu verdeutlichen.

I. Zur Klärung der Begriffe: Gesetz und Gewissen

1. Unter *„Gesetz"* soll die Gesamtheit der in einer Gesellschaft geltenden staatlichen Normen verstanden werden; in der Sprache der Juristen das „positive Recht", also die Normen, hinter denen die staatliche Zwangsgewalt steht.

2. Unter *„Gewissen"* verstehen wir das vielfältig vermittelte Insgesamt des Wissens (con-scientia) um den Imperativ, der sich aus dem Indikativ (Wirklichkeitsform) des Seins als Liebe und dessen personaler Verantwortung durch den Menschen ergibt. Was Liebe ist, sagt Paulus in seinem Hohen Lied der Liebe (1 Kor 13): „Auch wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es nichts."

Das Gewissen ist als ethische Orientierung unseres Handelns Richtinstanz in uns. Sie leitet uns an, ein Tun, das unter der Perspektive des Verbrauchens und Verzweckens für mich selbst steht, zu unterscheiden von einem Tun, wo ich mich dem Nächsten (und in ihm dem Fernsten) in Liebe zuwende, das heißt, wo ich ihm nicht mehr unter Bedingungen (wenn – dann; um – zu), also unter bestimmten, von mir ausgewählten Absichten und Zwecken begegne, sondern (mitten in allen endlichen Bedingtheiten und Abhängigkeiten) unbedingt, voraussetzungslos, umsonst: alles geschieht hier jeweils um deiner und meiner *selbst* willen[2].

Das Gewissen ist also das Organ für die personale Wahrnehmung dieser

Grundentscheidung: Das Gute als das Seinsgemäße, Wirkliche, Lebendige, Befreiende soll geschehen, wachsen, mehr werden; das Böse als das Tote, das Zerstörende, das Nichtsein der Liebe soll nicht sein. In diesem Sinn ist das Gewissen auch das personale „Witterungsvermögen" (pneumatisch-dynamischer Aspekt des Gewissens: Wahrnehmung der Liebe, der Spuren des göttlichen Handelns in allen Dingen) für das Wachstums- und Reifegeschehen der Liebe in Welt und Geschichte.

Das Gewissen enthüllt sich aber auch als der Ruf je an mich, meine Verantwortung wahrzunehmen: *ich selbst* soll das Gute tun, das Böse meiden. Das Gewissen ist in diesem Sinn als innere Instanz meines mir geschenkten Selbstseins „Selbstbefehl" an mich: Tue das Gute, verantworte dein Handeln. So spricht die Freiheit selbst im Gewissensgehorsam zu sich selbst. Das Gewissen ist personale Ortschaft der Gegenwart des Unbedingten im Menschen. Die Verantwortung zur Letztentscheidung kann der Mensch daher, um seines Menschseins willen, nicht einfach abschieben. In dieser Freiheit zu einem selbst zu verantwortenden Handeln liegt die sittliche Autonomie und die unbedingte Würde des Menschen begründet.

Gerechtigkeit

Gerechtigkeit (oder das „gerechte Recht") ist das grundlegende Prinzip, um das äußere, öffentliche Miteinander der Menschen zu ordnen, insbesondere um die Konflikte rivalisierender gesellschaftlicher Subjekte menschengerecht zu regeln.

Der Grund der Gerechtigkeit ist die Anerkennung der Würde jedes Menschen und seiner Freiheit. Weil der Mensch *ist*, hat er recht. Das Recht existiert mit dem Menschen. Wo ich den Menschen achte, achte ich sein Recht; wo ich es nicht achte, zerstöre ich den Menschen. Die Inanspruchnahme dieses Rechts durch den Menschen nimmt jeden Menschen zugleich in die Pflicht, das Recht seiner Mitmenschen anzuerkennen. Gegenseitige unbedingte Achtung vor dem Unbedingten im Menschen, seiner Freiheit und seiner Verantwortlichkeit, seiner Menschenwürde.

Gerechtigkeit ist die Anerkennung einer fundamentalen gleichen Gewichtung in den Beziehungen von Menschen (als innere Überwindung jedes Herr-Knecht-Verhältnisses), wobei diese gleiche Gewichtung nicht einfache Gleichheit aller meint, sondern daß die „Ungleichgewichtigkeit" der Rechtfertigung bedarf. Menschen sollen anderen Menschen nicht auf Gnade und Ungnade ausgeliefert und davon abhängig sein, daß der andere oder die anderen gerecht handeln[3]. Zur Gerechtigkeit gehört also vor allem die „gerechte" Macht: Jede ökonomische und politische Macht, sofern sie gerechte Macht sein will, muß (durch Wahlen oder durch eine andere Form der Zustimmung) legitimiert, kontrollierbar und notfalls absetzbar sein.

Von der Zielnorm einer zwangfreien Gegenseitigkeit her ist es also Aufgabe eines gerechten Rechts, das (äußere) Zusammenleben der Menschen in Einschränkung und Befreiung zugleich zu ordnen. Einschränkung im Sinn der Abgrenzung der gesellschaftlichen Subjekte (der einzelnen Menschen, der Parteien, Verbände, der Staaten) gegeneinander durch staatlich sanktioniertes Gesetz – auch (aber nicht nur) im Hinblick auf den immer möglichen negativen Gebrauch von Freiheit, den eigenen Freiheitsraum auf Kosten des Freiheitsraums anderer auszudehnen; Befreiung, um miteinander auf der Basis der Garantie eines bestimmten Grades gemeinsamer Freiheit durch staatlich sanktioniertes Gesetz die je größere gemeinsame Freiheit zu suchen und zu entfalten[4].

Auf dem Fundament des bisher Gesagten sollen drei normative Leitprinzipien zur Verwirklichung von Gerechtigkeit formuliert werden[5]:

1. Die „*Goldene Regel*" in ihrer „positiven" und ihrer „negativen" Fassung: „Alles, was ihr wollt, daß die Menschen es euch tun, das tut auch ihr ihnen", „was du nicht willst, das man dir tu, das füge auch keinem anderen zu." Mit andern Worten: Jeder räumt dem anderen das gleiche Recht ein, das er für sich selbst beansprucht, wobei das Je-Eigene in der Berechtigung nicht übersprungen werden darf. Rechtsgleichheit darf nicht die personale Eigenständigkeit, die Unvergleichlichkeit der Personen auslöschen. Das abstrakte Rechtssystem wird also nur dort überwunden, wo es zu einer konkreten interpersonalen Kooperation der Subjekte kommt, in der jeder dem anderen das gleiche Recht so einräumt, daß jeder das unvertauschbare Anderssein des anderen und damit auch die Unvergleichlichkeit des Rechts der Freiheit ernst nimmt. Der Anspruch der „Goldenen Regel" könnte also in folgenden Imperativ gefaßt werden: „Wie du willst, daß man deine Talente, deine Interessen, dein Können, aber auch deine konkrete Not, deine Bedürfnisse und Hoffnungen berücksichtigt, so berücksichtige auch du die Talente, Interessen, Nöte usw. der anderen."

2. Gerechtigkeit als Verwirklichung der *Menschenrechte*. Sie sind zentral im Wesen menschlicher Freiheit und ihrer sozialen Natur begründet. Dementsprechend lassen sie sich in persönliche Freiheitsrechte (und -pflichten), politische Mitwirkungsrechte (und -pflichten) und soziale Grundrechte (und -pflichten) ausfalten.

Die persönlichen Freiheitsrechte und -pflichten sichern den persönlichen Lebensraum (Recht auf Leben, Gesundheit und körperliche Unversehrtheit; Recht auf Schutz der menschlichen Intimsphäre; Freiheit der Meinungsäußerung; Glaubens- und Bekenntnisfreiheit; Versammlungsfreiheit usw.). Die politischen Mitwirkungsrechte und -pflichten bewirken, daß der Mensch nicht zum bloßen Objekt der Entscheidung gesellschaftlicher Instanzen wird, sondern selbst als Subjekt an den öffentlichen Entscheidungs- und Gestaltungsprozessen teilhaben kann. Die sozialen Grundrechte und -pflichten sollen dem Menschen eine materiell-ökonomische Basis als Freiraum menschlicher Freiheit sichern (Recht auf

ein menschengerechtes Einkommen; Recht auf eine menschengerechte Wohnung, Recht auf soziale Sicherheit usw.).

3. Gerechtigkeit als *Fairneßprinzip.* Gerechtes als ein faires Handeln ruht auf dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung auf (jemand leiht mir sein Auto, ich bezahle das Kilometergeld). Gerecht ist ein gemeinsames Handeln, wenn alle gleichermaßen an den Vorteilen und Lasten beteiligt sind. Wobei „gleichermaßen" nicht bedeutet, daß jeder immer das gleiche erhält oder das gleiche zu leisten hat (für seh- und hörgeschädigte Kinder müssen nicht nur gleiche, sondern andere und vielleicht auch mehr Mittel aufgewendet werden als für gesunde). Entscheidend ist, daß die Verteilung von Entschädigungen und Lasten nicht unter dem Aspekt der Diskriminierung einiger auf Kosten anderer geschieht. Gerechtigkeit meint immer auch Unparteilichkeit[6]. Ein gerechtes als faires Handeln lehnt es also ab, sich auf Kosten eines anderen oder anderer einen Vorteil zu verschaffen – gerade auch dann nicht, wenn die Mittel dazu bereitstünden.

Erbarmen

Ein Neunzehnjähriger raste mit seiner „Kawasaki" mit 120 km durch ein Dorf und tötete dabei einen die Straße überquerenden zehnjährigen Buben. Die Schuld liegt zweifelsfrei beim jungen Motorradfahrer. Wie reagieren die Eltern des zehnjährigen Buben? Sie laden den Neunzehnjährigen zu sich ein, um ihm zu sagen, daß sie ihm vergeben. Sie tun alles, um ihn vor der ihm drohenden Gefängnisstrafe zu bewahren; diese Gefängnisjahre – so sagen sie sich – würden nur einen zweiten Menschen töten.

Was heißt Erbarmen? Erbarmen heißt nicht bloßes Vergessen, Schwamm drüber. Durch dieses Wegwischen verschwindet der andere aus dem Blick; eine solche Haltung ist nur Ausdruck der Gleichgültigkeit in der Weise der Trennung: Ich bin ich, du bist du. Erbarmen meint auch nicht neutrales Mitleid im Sinn: du bist ohnehin schon drei oder vier Jahre im Gefängnis gesessen, oder: du hast die und die Strafe bezahlt; die Strafe reicht. Mitleid als Funktion einer bestimmten Tauschgerechtigkeit: Schuld und Strafe heben sich auf.

Erbarmen kann sich auch in ein „scheinheiliges Mitleid" kleiden: Was mußt du doch für ein armer Mensch sein, daß du solche „Machenschaften" nötig hast. So wie du bin ich nicht; wie gut muß ich sein, daß mir das nicht passiert. Ich habe dir etwas vorweg: ein „Erbarmen" aus einer ethischen Vorzugsstellung heraus, ein selbstgenießerisches Erbarmen, das auf dem Hintergrund des Elends des anderen in sich hochmütig wächst.

Erbarmen („miseri-cordia") in seiner ursprünglichen Wortbedeutung meint: ein Herz für die Armen haben. Erbarmen im positiven Sinn bringt Schuld, Recht und Vergebung zur Versöhnung: Du hast mich zwar um mein Recht gebracht und ich

bin auch im Recht, aber ich rechne meine Gerechtigkeit nicht gegen deine Schuld auf, stelle beide nicht in einen Vergleich, sondern verzeihe dir, indem ich dich mitten in deiner Schuld liebend annehme und bejahe. Durch dieses positive Verhältnis empfängt er die Kraft zu einem neuen Anfang. Verzeihendes Erbarmen schenkt ihm seine (verlorene) Würde wieder und bringt ihm im Akt der Befreiung zum Bewußtsein, was er verspielt hat. Verzeihen befähigt den Schuldigen zur Demut des Schuldbekenntnisses kraft der Freude des Geliebtseins. Mit anderen Worten: Ich behalte „meine" Gerechtigkeit nicht aufgrund eines formalen Rechthabens (gemäß dem Gesetz) für mich, sondern übereigne dem andern diese Gerechtigkeit in der Liebe, die ihn mitten in der Schuld rechtfertigt und so aus dieser Schuld verzeihend befreit.

Die Basis, auf der der andere zuerst verurteilt wird (mein Recht gegen dein Unrecht), wird im selben Augenblick befreiende Gerechtigkeit für ihn, den Schuldigen, wodurch ich ihn als ein Wesen mitverantworte, das nicht endgültig in seiner Schuld gefangen ist, sondern in Freiheit die Möglichkeit besitzt, in Reue und Umkehr (möglicherweise auch durch die Erfahrung des Verdemütigtseins durch solche Schuld) tiefer und ursprünglicher er selbst zu werden, woraus eine neue, lebendige Kommunikation aufbrechen kann. Voraussetzung ist freilich, daß der andere meine Vergebung annimmt, seine Schuld nicht bloß im Sinn einer faktischen Feststellung sieht: so ist es gewesen, sondern diese Schuld in Freiheit verantwortet und bekennt.

II. Die Bedeutung dieser vier Wirklichkeitsdimensionen

Gesetz und Gerechtigkeit

Das Gesetz als die Gesamtheit der in einer Gesellschaft geltenden staatlichen Normen hat der sittlichen Forderung der Gerechtigkeit zu genügen. Mit anderen Worten: Die Gerechtigkeit (das gerechte Recht) ist das fundamentale Beurteilungskriterium für das staatlich geltende Gesetz. Gesetze, die im Widerspruch zur Gerechtigkeit stehen, sind zu ändern. Um die Diskrepanz von Gesetz und Gerechtigkeit zu illustrieren, ist nicht nur auf die autoritären und totalitären Staaten zu verweisen, sondern auch auf die Praxis parlamentarischer Demokratien: Diskriminierung der Frau; Privilegienkult; ungerechter Zugang zum Gesetz usw.

Andererseits ist der Verwirklichung der Gerechtigkeit durch das Gesetz auch eine Grenze gesetzt, und zwar eine Grenze, die nicht nur in den Machtstrukturen einer Gesellschaft und in der sittlichen Defizienz des Menschen begründet liegt, sondern die auch durch die Sache selbst verursacht ist. Ein gerechtes Gesetz hat neben der Forderung der Gleichheit (das „objektive" Element) immer auch das berechtigte Maß der Ungleichheit (das „subjektive" Element, die individuell-

konkreten Umstände) zu berücksichtigen. Ein gerechtes Gesetz ist auch bei bestem Willen in vielen Fällen nicht möglich, weil der Maßstab zur Messung dessen fehlt, was gerecht ist, oder weil die Ausnahmebestimmungen von der allgemeinen Norm (um diese Gerechtigkeit annähernd zu erzielen) ab einem gewissen Punkt das Gesetz aus technischen oder aus Kostengründen nicht mehr administrierbar machen.

Als Beispiel diene das Bemühen um Steuergerechtigkeit[7]. Auf welche Schultern ist die Steuerlast gerechterweise zu legen? Ein Vorschlag ist, die Leistungsfähigkeit zum Maßstab zu nehmen. Aber zu fragen ist: Wie definieren wir „Leistungsfähigkeit" und wie messen wir sie? Ein beliebter Vorschlag war, das Einkommen als Maßstab für die Leistungsfähigkeit anzusehen. Aber Einkommen ist nicht gleich Einkommen; gesichertes Einkommen bedeutet eine viel größere Leistungsfähigkeit als ungesichertes; zu unterscheiden ist das Einkommen, das unter härtesten Bedingungen verdient wurde, von einem Einkommen, das einem durch eine unerwartete Erbschaft zukommt. Weiter ist zu fragen: Welche Verpflichtungen sind aus diesem Einkommen zu bestreiten, wie viele Menschen haben davon zu leben? Ein anderer Maßstab, der vorgeschlagen wurde, war die „Opfergerechtigkeit". Gerecht wäre es, allen ein gleich schmerzliches Opfer für die Allgemeinheit zuzumuten. Aber die „Schmerzlichkeit" des Opfers ist nicht zu messen. Ergebnis: Verzicht auf eine ideal-gerechte Steuer. In der Praxis wird eine Vielfalt von Steuern (mit Ausnahmebestimmungen) erlassen, um annähernd Gerechtigkeit zu erzielen. Resultat: Steuerdschungel; die Steuergesetzgebung wird immer komplizierter; sie ist nur für Fachleute verstehbar; dadurch entstehen neue Ungerechtigkeiten.

Gesetz und Gewissen (Liebe, Sittlichkeit)

1. Unter „Gesetz" verstehen wir die Normen, die durch öffentliche Gewalt durchsetzbar sind. Das Gute, das uns das Gewissen gebietet, kann nicht einfachhin mit politischer Macht „von oben" verordnet werden; ich kann die selbstlose Liebe zum Nächsten nicht mittels des Zwangs, des strafrechtlich sanktionierten Gesetzes durchzusetzen versuchen. Eine durch strafrechtlich sanktioniertes Gesetz befohlene Liebe scheitert am Wesen der Liebe, die, wo sie gelingt, immer freies Umsonst ist. Das Gute ist – gerade im Maß seiner politischen Verwirklichung – nur durch die bewußte und freie Annahme des einzelnen in der Gemeinschaft vollziehbar. Die Liebe setzt sich selbst eine „Grenze", die die bejahte und angenommene Freiheit des angesprochenen anderen darstellt; sie ist selbst gewaltfrei in der Ehrfurcht vor allen, an die sie sich richtet.

Die Aufgabe des staatlich sanktionierten Gesetzes ist es, die Zusammenstimmung der Freiheiten dort zu regeln, wo sie einander äußerlich begrenzen. Als Gesetz wird festgelegt und auferlegt, was die staatlich geeinte Gemeinschaft

aufgrund der konkret gegebenen historischen Bedingungen als das angemessene Verhalten der einzelnen Menschen zueinander, des einzelnen zum gesellschaftlichen Ganzen und des gesellschaftlichen Ganzen gegenüber dem einzelnen ansieht. Damit erhebt sich die nicht empirische, sondern nur durch ethische Grundüberlegungen lösbare bedeutsame Frage, welche Lebensbereiche durch das strafrechtlich sanktionierte Gesetz geordnet werden sollen und welche nicht (bis vor wenigen Jahren war in Irland der Verkauf und die Einfuhr von empfängnisregelnden Mitteln gesetzlich verboten). Je weniger durch staatliche Gesetze geregelt wird, desto mehr Raum gewinnt die Willkür, je mehr reglementiert wird, desto mehr nimmt die Verrechtlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen auf Kosten der Selbstbestimmung, der Treue, des Vertrauens und der Zuneigung zu.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, „wie" die einzelnen Lebensbereiche durch „Gesetz" geregelt werden sollen. Sollen Willkürfreiheit und Willkürordnung vermieden werden, so steht das Gesetz selbst – wie wir schon sahen – unter der sittlichen Forderung der Gerechtigkeit, die selbst Ausfluß des Guten ist, sofern es die Regelung des öffentlichen Miteinanders beansprucht. Das positive Gesetz ist die in Gestalt des Sollens satzhaft artikulierte Erinnerung des lebendigen Gewissens und seiner Freiheit in der Gegenwart. Das positive Gesetz sagt nichts anderes als das, was das Gewissen sagt: Wir haben das Gute erfahren, wir haben es gesetzhaft ausformuliert, und jetzt halten wir uns daran. Ein solches positives Gesetz wird zur Basis gemeinsamer Freiheit, um auf diesem Fundament eine Vertiefung der gemeinsamen Freiheit zu suchen.

2. Das unbedingt Gute, das uns das Gewissen zu tun gebietet, ist kategorial nicht faßbar und erkennbar wie ein Ding, eine Institution, ein Zustand, sondern ist eben nur durch das Bedingte (die konkret geschichtlichen, individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen) vermittelt, erkennbar und erfahrbar. Mit anderen Worten: Die Aussage „Tue das unbedingt Gute" bringt die angezielte Fülle der Wirklichkeit des Guten nicht voll zum Ausdruck. Zum einen deshalb, weil jede Aussage in menschlicher Sprache die gemeinte Sache nur in begrenztem Maß ins Wort bringt – begrenzt eben durch den geschichtlich-gesellschaftlich bedingten Verstehens- und Interessenshorizont des Menschen (dem einen gebietet sein Gewissen den Friedensdienst mit der Waffe, dem anderen den Friedensdienst ohne Waffe). Zum anderen – was noch wichtiger ist – haben wir nur eine Vorahnung dessen, was diese Aussage als erkenntnis- und handlungsleitender Imperativ konkret an neuer Gestalt für die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche (den ökonomischen, politischen, familiären usw.) enthält, und dies in den konkret geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen (etwa in Afrika, Lateinamerika usw.). Die „ganze" Wahrheit kann immanent niemals endgültig und zu keiner Zeit fester „Besitz" eines einzelnen oder einer Gruppe von Menschen sein[8].

Dazu kommt, daß aus den Gerechtigkeitsforderungen als den normativen Leitprinzipien gesellschaftlichen Handelns nicht unmittelbar, klar und eindeutig

abgeleitet werden kann, wie die Gesetze konkret verfaßt zu sein haben, um die einzelnen Gesellschaftsbereiche (die Welt der Wirtschaft, das Schul- und Bildungssystem usw.) dem Maßstab der Gerechtigkeit gemäß zu ordnen.

Soll also eine autoritäre oder totalitäre soziale Ordnung vermieden werden, leitet sich aus diesen Überlegungen die Notwendigkeit eines legitimen und authentischen Pluralismus ab als die praktizierte Anerkennung der Möglichkeit und Wirklichkeit, anders zu sein, zu denken und zu handeln. Authentischer Pluralismus meint nicht Willkür, nicht Beliebigkeit, meint kein relativierendes Infragestellen der Wahrheit, kein faules Auf-sich-beruhen-Lassen, sondern meint die Einforderung der kreativen Freiheit eines jeden Menschen und einer jeden Gruppe – in gleichberechtigter, solidarischer Zusammenarbeit aller –, das je bessere gemeinsame Gute zu suchen.

Auf dem Fundament dieser Einsicht wird die Bedeutung der Trennung (bei aller Einheit) von Gesetz und Sittlichkeit für ein friedliches Zusammenleben der Menschen offenbar. Das Gesetz (das positive Recht) hat nicht primär die Beziehung des Menschen zur Wahrheit zu regeln. Das Gesetz ist nicht dazu da, die Menschen zur Sittlichkeit oder Heiligkeit zu zwingen, sondern hat das äußere Zusammenleben der Menschen so zu ordnen, daß Freiheit, Toleranz und kommunikative Wahrheitssuche als Weisen praktischer Wahrheit gelebt werden können. Die Integration einer Gesellschaft hat also primär durch das staatlich sanktionierte Gesetz und nicht durch Religion, Weltanschauung oder Moral zu erfolgen. Die Aufgabe der gesetzlichen Ordnung ist es, der sittlichen Ordnung zu dienen, die Bedingungen zu schaffen, deren der Mensch zu seiner sittlichen Selbstbestimmung und Vollendung (allein und im Miteinander) bedarf[9].

Auch bei entschiedener Ablehnung der Abtreibung bleibt die Frage nach der bestmöglichen strafrechtlichen Regelung des Abtreibungsdelikts eine Frage, zu der es mit guten Gründen verschiedene Meinungen geben kann. Ob überhaupt, und wenn ja, wie der Alkoholgenuß gesetzlich geregelt werden soll, ob die Einführung der friedlichen Nutzung der Kernenergie in einem Land notwendig und darüber hinaus ethisch vertretbar ist oder nicht, zu diesen und tausend anderen Fragen gibt es von vornherein *die* Antwort nicht.

Andererseits sind Gesetz und Sittlichkeit in ihrer Unterschiedenheit auch aufeinander bezogen. Ein Gesetz, das nicht gedeckt ist durch die Wahrheit (insofern diese Wahrheit klar erkannt werden kann), ist ein falsches Gesetz. In diesem Sinn sind z. B. alle Gesetze, die Menschen wegen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse diskriminieren, eindeutig zu verwerfen.

3. In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, daß das in einem Staat herrschende Gesetz Menschen in eine oft furchtbare Gewissensnot bringen kann. Dieses „Leiden am Gesetz" kann zumal in autoritären und totalitären Staaten die sittliche Selbstbestimmung so einengen und bedrohen, daß Menschen sich vor eine Grundentscheidung auf Leben und Tod gestellt erfahren.

Gesetzliche und gesellschaftliche Bedingungen können einzelne Menschen oder Gruppen – aus Gründen des Überlebens bzw. der Existenzsicherung – dazu zwingen, sich der Logik des Systems anzupassen. Sehr oft schlagen sich die Voraussetzungen dieses Systems in der Grenzmoral nieder, einer Praxis, die sich an der äußersten Grenze des sittlich oder strafrechtlich eben noch Erlaubten bewegt bzw. sich ihre Grenzen vom Konkurrenten vorschreiben läßt, dessen Grenz-Verhalten man übernehmen zu müssen glaubt, um sich im Konkurrenzkampf behaupten zu können (z. B. Korruption).

Aus der Analyse und Kritik eines solchen Verhaltens im System gegenseitiger negativer Abhängigkeit folgt, daß eine Selbstveränderung oft nur zuzumuten ist, wenn sie zusammen mit Gesetzesänderungen geschieht. Sie setzt Eingriffe in das Gesamtsystem voraus, die Auflagen vorschreiben, an die jeder gebunden ist.

4. Im Hinblick auf die Hinfälligkeit menschlichen Einsatzes und Handelns sind gesetzliche Regelungen zum Schutz Dritter notwendig. Eine nicht zu unterschätzende Versuchung für den Menschen besteht jedoch darin, sich vom eigenen Handeln dadurch zu entlasten, daß man ethische Verhaltensweisen durch Gesetze zu „garantieren" versucht (z. B. ein staatliches Abtreibungsverbot wird verlangt) und sich dadurch vom eigenen Einsatz für die Not der Menschen dispensiert glaubt, da ja nun ein Gesetz erlassen ist.

Andererseits fällt das bloße Streichen des Gesetzes, die Freiheit wovon, nicht zusammen mit der Freiheit wozu. Das Nein zu einem Gesetz ist nicht identisch mit einem Ja zum Leben. Deshalb fordert der Rechtsschutz Dritter gesetzliche Ausformulierungen als Ausdruck der Verbindlichkeit für alle; andererseits jedoch sollen diese Gesetze durch das eigene sittliche Handeln möglichst überflüssig gemacht werden.

5. Sittliche Pflichten sind nicht zugleich Gesetzespflichten. Ich kann gegen mein Gewissen, also unsittlich handeln, ohne durch ein formelles Gesetz zur Rechenschaft gezogen werden zu können, weil es Lebensbereiche gibt, die durch das formelle Gesetz nicht adäquat erfaßbar sind. Jemand kann im Rahmen des formellen Gesetzes bleiben und dennoch unsittlich handeln (Abtreibung).

Jemand kann unsittlich handeln und so Dritten schaden, ohne daß er ein formelles Gesetz übertritt, weil für diesen Bereich ein formelles Gesetz noch nicht erlassen wurde, wie es zum Beispiel vielfach für den Umweltbereich zutrifft. Überall dort, wo Menschen durch ihr Handeln Dritten Schaden zufügen (weil kein formelles Gesetz gegeben ist), provozieren sie das exponentielle Wachstum der Gesetzesordnungen und damit den verwalteten Menschen. Das exponentielle Wachstum der Gesetzesvorschriften ist die Kehrseite der Auszehrung der lebendigen Kraft des Gewissens – mit allen Folgen: Um Chaos und Ungerechtigkeit zu vermeiden, entsteht eine Flut von Gesetzen, die Bürokratie bläht sich auf, die finanzielle Verschuldung des Staates nimmt zu; der Mensch wird immer mehr zu einer verwalteten und paragraphierten Existenz.

In vielen Fällen (gerade Bagatellfällen) kann es heute das Gewissen gebieten, auf die Durchsetzung seines Rechts zu verzichten – aufgrund des Schadens, der durch die Überlastung der Gerichte durch solche Bagatellfälle entsteht. Viele, gerade auch für die je größere Gesellschaft wichtige Rechtsentscheide werden durch die Überlastung der Gerichte auf die lange Bank geschoben oder dem Zwang von schlechten Vergleichen unterworfen.

Es ist auch zu fragen, ob auf dem Weg zu einer kommunikativeren Gesellschaft sich nicht kulturelle Muster entwickeln werden (bzw. zu entwickeln sind), aufgrund deren es gelingt, eine Art von Kommunikation einzuleiten, die die Basis für humanere Wege der Konfliktlösung bilden kann, als sie bislang im Bereich der jeweils herrschenden Legalität gegeben sind (Beispiel: Falkland-Konflikt).

Grundsätzlich gilt: Die Sittlichkeit ist kein Rivale des formalen Gesetzes, sondern vielmehr dessen Bedingung und Überbietung[10]. Eine Gesetzesordnung hat ohne die sittliche Anerkennung durch die Menschen keinen dauerhaften Bestand. Die Unbestechlichkeit der Menschen ist mit eine der Voraussetzungen einer gerechten gesetzlichen Ordnung. Darüber hinaus würde eine perfekt rechtlich geordnete Gesellschaft ohne Sittlichkeit und Liebe den sozialen Kältetod sterben.

Gerechtigkeit und Liebe

In gesellschaftlichen Verhältnissen, die Ungerechtigkeit, Elend und Not produzieren, genügt es nicht, durch Caritas diese Not zu lindern, sondern es kommt auch darauf an, durch gerechte Gesetze dem Unrecht und dem Elend vorzubeugen, sie strukturell zu verhüten. Das Gesetz kann Macht als Ausbeutung (das Verrechnen des anderen nach meinen Maßstäben) beschränken, Freiräume gerechter Initiativen offenhalten und die Notwendigkeit des Sein-Sollenden erfahrbar werden lassen. „Moral kann nicht verfügt, doch Verhaltensweisen können vorgeschrieben werden. Erlasse ändern vielleicht nicht das Herz, aber sie können das Benehmen der Herzlosen bändigen. Kein Gesetz kann den Arbeitgeber zwingen, seinen Arbeitnehmer zu lieben, aber es kann ihn davon abhalten, seine Einstellung wegen seiner Hautfarbe zu verweigern. Wenn schon nicht die Herzen, so werden doch die Gewohnheiten der Menschen Tag für Tag durch gesetzgeberische Akte, durch juristische Entscheidungen und Verwaltungsanordnungen verändert."[11]

Andererseits fordert die Gerechtigkeit die Liebe, da andernfalls der Mensch seinen Willen bzw. seine Freiheit an das System delegieren könnte. Gerechtigkeit würde dann in der institutionellen, gesetzhaften und unpersönlichen Form herrschen, durch die der Bezug von Mensch zu Mensch eliminiert wäre. Gerechtigkeit fordert den intersubjektiven Dienst von Mensch zu Mensch, um Gerechtigkeit konkret zu leben, das heißt, das System mit Leben zu füllen, oder besser: es ins Leben gemeinsamer Freiheit hinein „aufzuheben". Liebe ist die Erfüllung des

Gesetzes. „Aufheben" des Gesetzes meint ein Dreifach-Eines: es wird überflüssig, abgeschafft, es wird bewahrt, integriert, und es wird vollendet, hinaufgehoben.

Das bestausgerüstete Krankenhaus, der gesetzlich gerechtest geordnete Betrieb, der perfektionierteste Wohlfahrtsstaat bliebe leblos und inhuman, wenn die Liebe nicht den Zwischenraum erfüllen und dadurch auch die Strukturen verwandeln würde. Gerechte Zustände sind „eine der Verwirklichungsweisen von Liebe. Gerechtigkeit kann kalt und lieblos sein, Liebe aber sagt immer ja zur Gerechtigkeit. Liebe ist nicht gleichgültig gegen Gesetze, sondern will ungerechte Gesetze durch gerechte ersetzen." [12]

Gesetz, Gerechtigkeit und Erbarmen

Gerechtigkeit ohne Erbarmen ist lieblos; Erbarmen ohne Gerechtigkeit ist entehrend. Das Erbarmen blendet die Schuld nicht aus, schiebt die Verantwortung aber auch nicht nur einer Seite zu, sondern lebt in intersubjektiver Mitverantwortung die je größere Liebe. In ihr erst leuchtet die wirklich lebendige Gerechtigkeit auf. Gerechtigkeit ist nicht ein bloßes Wissen darüber, daß ich im Recht bin und der andere schlecht gehandelt hat, vielmehr ist hier Gerechtigkeit der Lebensakt, durch den der Betrogene dem Betrüger (immer vorausgesetzt, dieser willigt ein) den Zugang zu einem tieferen Freisein und Rechtsein öffnet und schenkt. Der Betrogene muß auf dem Gesetz bestehen. Dieses Gesetz ist durch die ursprüngliche Gerechtigkeit gedeckt. Nur wenn von diesem Gesetz nicht abstrahiert wird, wird das Erbarmen zum Instrument neuer Gerechtigkeit und gegenseitiger Menschlichkeit. Warum?

Durch das Insistieren auf der formalen Gerechtigkeit wird nicht nur etwas ausgesagt über Regeln von Tausch (ich habe gearbeitet, Erspartes investiert, einen Vertrag geschlossen und will dafür das mir Entsprechende). Denn ein solches Insistieren auf dem bloßen Tausch würde die Freiheitssubjekte, die hier miteinander in Kommunikation stehen, als solche eliminieren und damit die personale Dimension des Rechtsverhältnisses. Und dies deshalb, weil sie sich allein auf das Zwischenreich der Sachen beziehen würden; die formale Entfremdung des Rechts zur Ware wäre die Folge. Durch die Übermacht der Welt der Sachen würde gemeinsame Freiheit verdinglicht werden, der Kommunikationsprozeß stagnieren und eine apersonale Gesellschaft entstehen: das Wir als Es. Im Rechtsverhältnis geht es nicht nur um Regeln von Tauschakten, sondern geschieht immer schon gegenseitiges Sich-ernst-Nehmen der Freiheiten in ihrer intersubjektiven Beziehung. Jede Beziehung ist freilich kategorial immer durch formalisierbare, faktische Rechtsverhältnisse mitbestimmt; sie geht aber darin nicht auf. Wenn ich zum Beispiel gemäß dem bestehenden Gesetz von einem Mitmenschen mein mir zustehendes Recht fordere, dann wird darin nicht nur ein formales Rechtsverhält-

nis realisiert, sondern implizit die gegenseitige Verantwortung von Freiheit zu Freiheit bestätigt. Es geschieht mehr als nur Recht-haben-Wollen, wenn – unter dieser Voraussetzung – einer zum Gericht geht. Wenn ich den anderen unter die bestehenden Gesetze stelle, nehme ich den anderen mit seinem personalen Gewissen ernst und ebenso mich selbst.

Gerade die Liebe besteht auf dem Recht des anderen und meiner selbst, weil sie beide als Personen ernst nimmt. Jeder Scheinfriede wird dadurch vermieden und somit jede Konfliktscheu, die im Grund immer eine Scheu vor der Wahrheit ist, eine Scheu, der Liebe zum Recht zu verhelfen; Scheu vor der Annahme meiner selbst und des anderen als konkrete, wirkliche und wachsende, sich wandelnde und reifende Freiheit. Scheu vor den Umbrüchen des Mehr-Werdens der Freiheit und damit auch die Verdrängung der Wachheit des Gewissens unter dem Vorzeichen eines pervertierten Friedens und Stillehaltens. Mit einer solchen Pseudoethik des Scheinfriedens gibt man nicht der Wahrheit die größere Ehre, sondern reduziert die intersubjektiven Verhältnisse auf eingespielte Figuren und reproduziert das Bestehende.

Das Erbarmen der Liebe zielt immer darauf, Freiheit zu retten und zu verlebendigen und der Wahrheit als solcher Raum zu geben: einer Wahrheit, die frei macht. Ansonsten wird das Gewissen durch diese verlogene Barmherzigkeit nur eingeschläfert. Wenn Jesus sagt: „Ich bin gekommen, das Schwert zu bringen", so geht es ihm gerade darum, diesen Scheinfrieden zu brechen, auf daß durch das Schwert der Trennung das personale Gegenüber von Freiheit zu Freiheit im Licht der Wahrheit zum Durchbruch komme. Von Angesicht zu Angesicht sollen wir lernen, den anderen in seiner Wirklichkeit „wahr"-zunehmen, nicht es-haft, sondern in seiner Wirklichkeit. Im Haß geschieht diese „Begegnung" von Freiheit zu Freiheit durch die Negation des anderen, das heißt durch Gewalt. Insofern ist die Gewalt nichts anderes als Ausdruck der Konfliktscheu. Nur dort, wo die Ehrfurcht vor dem Gegner lebendig ist, wird so etwas möglich wie eine fruchtbare Auseinandersetzung von Mensch zu Mensch.

Der Prozeß der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist – wie wir sahen – in entscheidender Weise von diesen sich wechselseitig begründenden und bedingenden Grundbeziehungen dieser vieldimensionalen Wirklichkeit bestimmt. Als ein solches Beziehungsgefüge bringt dieses Verhältnis eine letztlich nicht auflösbare Spannungseinheit zum Ausdruck, da unbedingte Freiheit und unbedingte Gerechtigkeit in dieser Welt nicht zur Versöhnung gebracht werden können. Im gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Leben kann es deshalb nur um einen bestmöglichen Ausgleich dieser Spannungspole gehen, um einen Ausgleich, der je neu versucht und gewagt werden muß. Darin liegt der Mut eines demokratischen Ringens um ein Leben je größerer Freiheit und je größerer Gerechtigkeit, das sich in beständiger Spannung zwischen diesen vier Polen vollzieht.

Die Herausforderung, vor die sich der Christ gestellt sieht, ist es allerdings, sich

nicht mit vorletzten Lösungen zufriedenzugeben; er hat vielmehr jeweils mit Gottes Hilfe und zusammen mit den anderen für die je bessere Lösung zu kämpfen, und zwar in dem Wissen, von Gott zum Mit-Schöpfer am Schöpfungswerk Gottes berufen zu sein. Der Mensch, der sich in die Dynamik der Liebe Gottes zu Mensch und Welt einläßt, erfährt als Partner Gottes in seinem Mitmensch und Welt verantworteten Apostolat auch seine tiefste Sinnbestimmung.

ANMERKUNGEN

[1] Der vorliegende Beitrag ging hervor aus einem Vortrag, der im Rahmen einer Arbeitstagung der Diözese Feldkirch zur Vorbereitung des Österreichischen Katholikentags 1983 gehalten wurde.
[2] S. dazu F. Ulrich, Gegenwart der Freiheit (Einsiedeln 1974) 142ff.
[3] R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe (München 1982) 54.
[4] Vgl. dazu: J. Heinrichs, Freiheit – Sozialismus – Christentum (Bonn 1978) 25ff.
[5] Hier ist auf die vielen Arbeiten zum Thema „Gerechtigkeit" von O. Höffe zu verweisen, insbesondere in: Ethik und Politik (Frankfurt 1979); Sittlich-politische Diskurse (Frankfurt 1981).
[6] Vgl. dazu R. Spaemann, a. a. O. 51.
[7] Dieses Beispiel ist ein geraffter Ausschnitt eines Beitrags O. v. Nell-Breunings zum Thema der Steuergerechtigkeit, in: Nachrichten und Stellungnahmen der Kath. Sozialakademie Österreichs, Nr. 21/80.
[8] Vgl. dazu H. Büchele, Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit (Wien 1982) 20ff., 106ff.
[9] Zum Ganzen: E. W. Böckenförde, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Freiburg 1973) 185ff.
[10] O. Höffe, Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß, in: Recht und Moral, Neue Hefte für Philosophie, H. 17 (Göttingen 1979) 20.
[11] M. L. King, Kraft zum Lieben (Konstanz 1971) 44f.
[12] H. Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus (München^{3}1970) 39.

UMSCHAU

Die Welt als Ghetto

Nachdem *Bert Nagel* Franz Kafka zunächst in seiner Monographie von 1974 werkimmanent gedeutet und ihn, den Exzentriker, dann in seinem Werk „Kafka und Goethe" (1977) mit dem Klassiker Goethe in Beziehung gesetzt hatte, stellt er ihn nunmehr in einem dritten Anlauf in den Horizont der Weltliteratur[1]. Dabei bedient sich Nagel eines wohlbedachten Einkreisungsverfahrens, so daß innerhalb des am weitesten gespannten Horizonts „Weltliteratur" die Umrißlinien enger umschriebener Welten wie der von Kafkas Lebenswelt, des ihm gleicherweise nahen und fremd gebliebenen Judentums, der Welt seiner Sprache und schließlich der des „begrenzten Kreises" seiner Existenz sichtbar werden. Dabei steht dieses Einkreisungsverfahren, das auf den „einsamen Mittelpunkt im einsamen Kreis" (Kleist) zielt, in einem spannungsreichen Antagonismus zu Bewegungsabläufen, in denen Kafka selbst begriffen ist. Einmal zum „Prozeß der Selbstumkreisung", in welchem Kafka zeitlebens befangen blieb, „ohne Lust, neue Daseinsformen zu entdecken" (200); sodann aber auch zu der erklärten Gegenbewegung dazu, die Kafkas Dichten zu einem „Ansturm gegen die letzte irdische Grenze" werden läßt (102).

Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß die von Nagel gewählte Methode, sich zumindest partiell dem Gegenzug des behandelten Autors auszusetzen, schon deshalb nicht besser gewählt werden konnte, weil sie insgeheim auf die gegensinnige Denk- und Lebensbewegung Kafkas abgestimmt ist, wie sie sich in der Spiegelbildlichkeit der Romane „Der Prozeß" und „Das Schloß" darstellt: auf die Bewegung einer „regungslosen Flucht", die mit jedem Schritt der tödlichen Bedrohung mehr anheimfällt, und der Tantalus-Bewegung einer vergeblichen Suche, die mit jedem Schritt weiter hinter das erstrebte Ziel zurückfällt. Nicht zuletzt ist es dieser methodologischen Einstimmung auf die Selbstbewegung des Gegenstands zu danken, daß die Gestalt Kafkas mit einer jeden dieser Umrundungen plastischer zum Vorschein kommt, wenn auch nicht so sehr als Person, sondern – wie es im Interesse der Untersuchung liegt – als eine Art existentieller Metapher für die dichterische Existenz unter den Bedingungen der Gegenwart.

Schon die Fülle der verarbeiteten Literatur, erst recht aber die Vielzahl der aufgenommenen literarischen Bezüge ergaben ein erhebliches Gestaltungsproblem, das Nagel jedoch mit einem wahrhaft meisterlichen Zugriff löst. In strenger Symmetrie stellt er Kafka im Eingangskapitel als den „Erben vieler Ahnen" dar (27–104), um ihn dann im Schlußkapitel als den „Ahnherrn vieler Erben" zu würdigen (349–380). Auf diese Weise konnte alles, was mit der Frage der Herkunft und der Wirkungsgeschichte zusammenhängt, auf vergleichsweise engem Raum abgehandelt werden, während das wesentlich breitere Mittelfeld des Werks struktur- und typenvergleichenden Betrachtungen reserviert bleibt (105–347). Hier nun zieht Nagel die konzentrischen Kreise, in denen sich seine vergleichende, analysierende und ausdeutende Annäherung an Kafka vollzieht. Daß dies in einem vorwiegend synchronen Verfahren geschieht, ist wiederum von Kafka selbst her gerechtfertigt, sofern es diesem im deutlichen Unterschied etwa zu Kleist „um eine Aufhebung der Zeit überhaupt" zu tun ist (226). Unter diesem Gesichtspunkt wird dann auch bereits die Schlüsselrolle verständlich, die unter den zahlreichen Gestalten des Mittelfelds Kierkegaard mit seinem Postulat der „Gleichzeitigkeit" zufällt, auch wenn sich Kafka selbst nur kritisch dazu äußert, daß er „mit seinem Geist wie auf einem Zauberwagen über die Erde (fährt), auch dort, wo keine Wege sind" (280).

Der erste Kreis, in welchen Nagel – fast wie in Dantes Höllenwanderung – einführt, gilt Kafkas „Welt", unter der freilich das akkurate Gegenbild zum griechischen Kosmos zu verstehen ist. Nicht nur, daß es sich um eine eigentümlich parzellierte,

in divergierende Perspektiven und Bereiche aufgebrochene Welt handelt, in welcher Kafkas Figuren ihre durchweg tragischen Schicksale erleiden; sie ist auch gleichzeitig gedehnt und verkürzt, hinterbaut und unterwühlt. Der Aufhebung der Zeit entspricht somit auch eine zumindest ansatzweise Aufhebung des Raums, der sich den Figuren des Dichters eigentümlich verweigert, so daß sie am Ende auf dem punktuellen Ort ihrer Existenz zurückgedrängt sind. Es ist also nicht nur eine durch ihre „gebrechliche Einrichtung" gekennzeichnete (215), sondern eine in ihrer Welthaftigkeit aufgehobene Welt, in welcher Dasein nur in der Form einer „akosmischen Isolation" (185) möglich ist.

Aus diesem strukturell gesehen paradoxen Weltwesen erklärt sich die „dialektische Inversion" der Bewegungsabläufe: die verzweifelte Flucht im „Prozeß", die nur um so sicherer in das Todesverhängnis hineinführt (309f.), und die insistente Bemühung im „Schloß", die immer weniger an das erstrebte Ziel herankommt (135). Nagel bestimmt dieses „Nicht-vom-Fleck-Kommen oder, was dasselbe ist, das Sich-im-Kreis-Drehen" (196) sehr zutreffend als die „Logik des Traums", die sich unmittelbar daraus herleitet, daß Kafka seiner eigenen programmatischen Äußerung zufolge die Welt der von ihm erzählten Vorgänge als die Darstellung seines „traumhaften inneren Lebens" bezeichnete (228). Wenn es hier ein Gesetz gibt, dann, wie in dem Kapitel über Kafkas Beziehung zur Antike ausgeführt wird, in Form der von Zenon entwickelten Trugschlüsse (135f.); und wenn dem eine Form zugrunde liegt, dann die des von Nietzsche beschworenen Labyrinths (310ff.). Das aber besagt, daß von einer Welt nur im Sinn eines Universums der Leidenden die Rede sein kann, die dann allerdings dadurch zu einer denkbar strengen Einheit zusammengefaßt sind, daß sie allesamt unentrinnbar der Katastrophe entgegengehen.

Im strengsten Sinn des Ausdrucks ist „Welt" für Kafka aber die Welt der Literatur. In ihr gewinnt der Dichter, wie Nagel von den ersten Seiten seines Werks an eindrucksvoll verdeutlicht, überhaupt erst seine Identität. Vor dem Hintergrund des skizzierten Weltbilds kann es sich dabei freilich nur um eine neuerliche „complexio oppositorum" handeln. Wie für Flaubert ist auch für Kafka der Roman der Felsen, an den er sich hält, „um nicht in den Wogen der Umwelt unterzugehen" (42); demgemäß ist sein ganzes Sein „nichts als Literatur" (28). Darin besteht die Wende, die sich mit ihm in der Geschichte der literarischen Produktion ereignet und es nach dem Urteil Manns und Hesses dahin bringt, daß es nach ihm nicht mehr möglich ist, „so zu schreiben wie die Dichter der vergangenen Jahrhunderte" (10). Für ihn ist das Buch die „Axt... für das gefrorene Meer in uns" (308).

Schon die Wahl dieser Metapher läßt erkennen, daß der literarische Prozeß für Kafka „Passion" im Doppelsinn des Ausdrucks ist. Einerseits erlebt er in ihr seine „Erhebung" (169); andererseits peinigt ihn beim Versuch des Niederschreibens der Eindruck, daß alles „trocken, verkehrt, unbeweglich, der ganzen Umgebung hinderlich, ängstlich, vor allem aber lückenhaft erscheint, obwohl von der ursprünglichen Erfindung nichts vergessen worden ist" (168f.). Vermutlich entrang sich dieser Erfahrung der Schreibnot das ironisch-hintergründige Wort, daß „die Fesseln der gequälten Menschheit... aus Kanzleipapier" seien (165). Demgemäß ist für Kafka Literatur zugleich „eine Form des Gebets" (122) und „ein süßer wunderbarer Lohn für Teufelsdienst" (340), ebenso Segen wie Fluch (250), in beidem aber seine „einzige innere Daseinsmöglichkeit" (ebd.), Konvergenzgrund von Selbst und Welt.

Was die Frage nach dem Gesetz der von Kafka entworfenen Welt anlangt, so ist man zunächst geneigt, sie im Blick auf die zahlreichen Dichtergestalten zu beantworten, mit denen ihn Nagel in dem Eingangskapitel „Erbe vieler Ahnen" in einen genealogischen oder dann, im Mittelteil seiner Arbeit, in einen strukturellen oder typologischen Zusammenhang bringt. Indessen zeigt sich Nagels ingeniöse Einfühlung nicht zuletzt darin, daß er die Antwort auf diese Frage nicht hier, sondern in seinem „jüdischen Erbe" findet (107–132). Nicht nur, daß er hier die Herkunft der mit der Tür-Metapher verbundenen „Parabel von der Fatalität des Lebens", die den beiden großen Romanwerken zugrunde liegt, aus jüdischen Quellen glaubhaft macht (109; 127); vielmehr führt er in diesem Zusammenhang auch den Nachweis, daß Kafka, obwohl „kein jüdischer Theologe", doch ganz im Bann des „strengen

Richtergottes der strafenden Gerechtigkeit" steht, „der die verzeihende Barmherzigkeit des Christengottes nicht kennt" (118).

Nagels Interpretationskunst gelingt es, die von diesem Gottesbild ausgehende „strukturelle Gewalt" im Bau- und Ablaufgesetz aller zentralen Werke, insbesondere auch der autobiographisch gehaltenen, nachzuweisen, insbesondere in der Erzählung „Die Strafkolonie", obwohl er die Frage der Identität des alten Kommandanten mit dem Gott des Alten Testaments nur insofern bejaht, als „theologische Elemente in Kafkas Dichtung integriert sind und seine Werke sich nie im nur Säkularen erschöpfen" (ebd.). Sosehr für Kafka die Literatur eine „Form des Gebets" ist (112), fühlt er doch zugleich den „Mangel jedes festen jüdischen Bodens unter den Füßen" (114), so daß sich schon von da her die von Max Brod betriebene „restlose Theologisierung des Kafkaschen Werkes" verbietet (108). Durch sie wurde nicht nur die Vielschichtigkeit dieses Werkes eingeebnet, sondern auch sein Nuancenreichtum verwischt, vor allem aber die Distanz geleugnet, in der es zu einer Welt des ungebrochenen Glaubens steht.

„Welt" ist für Kafka aber zuletzt und vor allem der innerste Kreis seiner Existenz (22). In ihm fühlt er sich zwar „rein"; doch ist er hier zugleich den zerreißenden Einflüssen von außen ausgesetzt, und von innen her zu lebenslanger „Sisyphusmarter" verurteilt (295). Für Kafka gibt es zwar Augenblicke des schöpferischen Wohlbefindens, aber nicht jene Selbstbehauptung, zu der sich die Gestalten Kleists erheben (233ff.). Sein Grundgefühl ist das einer unzweifelhaften Schuld (179), die für ihn den Charakter eines Existentials hat, und insbesondere das der Angst, wie es vor allem die zutiefst autobiographische Erzählung „Der Bau" beschreibt. Hier kommt es zu einer geradezu bestürzenden Konvergenz. Wie Kafka von sich sagt: „Ich bestehe aus Literatur, ich bin nichts anderes, ich kann nichts anderes sein" (250), so gesteht er nun: „Angst – ich bestehe aus ihr" (282). Nicht zuletzt ist dies, wie Nagel mit Nachdruck vermerkt, die von Kierkegaard her bekannte Angst der unbewältigten Sexualität, die ihn in der Frau nur ein „gefährliches Fangeisen" sehen läßt (237), mit Paulus jedoch nach Ausweis der neueren Forschung wirkungsgeschichtlich weniger zu tun hat, als ihm im Kontext des Tolstoj-Kapitels angelastet wird (336).

Sosehr Kafka hier in einer Schicksalsgemeinschaft mit Kierkegaard steht (281), ist dieser doch weit mehr noch in seiner Systemkritik die zentrale Schlüsselfigur. Denn der von Kierkegaard geforderte Existenzdenker unterscheidet sich vom Systematiker dadurch, daß er, anders als dieser, in dem von ihm errichteten „ungeheuren Schloß" seiner Gedanken auch wirklich Wohnung nimmt (289). Eben dies ist zuletzt auch das Ziel des unglücklichen Landvermessers in Kafkas Schloß-Roman, dem es aber „trotz zielstrebiger Bewegung und unermüdlicher Anstrengung" nicht gelingt, „ins Zentrum der Schloß-Verwaltung einzudringen" (135). Während Kierkegaard jedoch im freien Sprung des Glaubens, den er auch als einen Akt des Loslassens beschreibt, den Zugang gewinnt, versinkt für Kafka zuletzt „alles in Dämmerung" (295). Ihm bleibt nicht die Zeit, um die an ihn ergangene „kaiserliche Botschaft" abzuwarten; sein „Ansturm gegen die Grenze ist zum Scheitern verdammt" (ebd.); er verharrt vor der Tür, von der er zu spät erfährt, daß sie ihm allein zubestimmt war.

Aber im Erleiden dieser Verweigerung behält die Literatur, die er weniger schrieb als vielmehr war, zuletzt doch die „Form des Gebets". Dahin führt auch Nagel mit der behutsamen Schlußfrage, ob nicht „auch er ein – wenn auch verkappter – Moralist und Gottsucher Nietzschescher Prägung" sei (380). Und er beweist mehr noch durch die kongeniale Einfühlung als durch die stupende Gelehrsamkeit seiner Interpretation, daß er das Recht zu dieser Frage hat.

Eugen Biser

[1] Bert Nagel: Kafka und die Weltliteratur. Zusammenhänge und Wechselwirkungen. München: Winkler 1983. 448 S. Lw. 58,-.

BESPRECHUNGEN

Anthropologie

HAEFFNER, Gerd: *Philosophische Anthropologie.* Grundkurs Philosophie 1. Stuttgart: Kohlhammer 1982. 180 S. (Urban-Taschenbücher. 345.) Kart. 18,–.

„Der Mensch? Wo ist er her? – Zu schlecht für einen Gott; zu gut fürs Ungefähr." Den ersten Teil der Antwort Lessings wird niemand bezweifeln; deren zweiten Teil aufzuweisen ist den Schweiß der Edlen wert. Das knappe Buch, erwachsen aus mehrjährigen Vorlesungen an der Münchner Jesuiten-Hochschule für Philosophie, geht aus von der Empirie, der vergleichenden Biologie: um zu zeigen, daß der Mensch nicht nur „eine besondere Tierart" (20) ist. In denkbar gehaltvollen Kapiteln von 15–25 Seiten werden die „Grunddimensionen des menschlichen Seins" erörtert: Sprache, Sozialität, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, geistiges Bewußt-sein, Freiheit des Willens. Ein Stück daraus, über „Geschichtlichkeit", sei mit einigen exemplarischen Sätzen vorgestellt: „Alles Handeln . . . ist das Überschreiten des Bisherigen auf ein Neues hin und damit eine neue Sinnbestimmung der Vergangenheit . . . Das ‚Volumen' der Gegenwart eines Menschen oder einer Gruppe, die kein positives Verhältnis zu ihrer Vergangenheit finden, ist eigenartig dünn . . . Die Erinnerung ist auch wichtig im Sinne der Relativierung der gegenwärtigen Auffassungen, Ideale, Gewohnheiten und so für die Befreiung der produktiven, Zukunft entwerfenden Phantasie . . . Der Mensch und jede menschliche Gemeinschaft ist also verfügt in das dialektische Zueinander einer ganz bestimmten, nicht mehr zu ändernden und doch auf Zukunft hin plastischen Vergangenheit und einer gestaltbaren und doch unverfügbaren Zukunft, und zwar ist er so darein verfügt, daß er dieses Verhältnis in kreativer Weise austragen kann und muß . . . Das Verfügtsein ist freilich umfassender als das Verfügenkönnen" (84–86). Wer hinter die letzte der ansonsten so ausgewogen differenzierten Aussagen des Verfassers ein Fragezeichen setzt, darf schließlich von diesem selber hören: „Der Hinweis auf den Vorsprung des Überlieferungsprozesses vor dem selbstkritischen und selbstgesetzten Aneignungsprozeß . . . darf aber nicht als ein Plädoyer für das bloße Hinnehmen und Weitergeben verstanden werden" (86). Besonderer Nachdruck liegt verständlicherweise auf den geistigen Elementen des menschlichen Daseinsvollzugs, zumal auf dem gründlichen Nachweis der Willensfreiheit (106–153 bzw. 129–153). Die Spannung der menschlichen Freiheit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit ist denn auch der Leitgedanke des wiederum sehr gedrängten Schlußteils des Buchs über „die Einheit des menschlichen Seins und die Frage nach dessen Sinn" (154–169).

Der erste im auf zehn solcher Bände angelegten „Grundkurs Philosophie" ist vorbildlich auch im „Technischen", z. B. durch Hinweise auf neueste Literatur. Von den fünf systematischen (neben fünf philosophiegeschichtlichen) Bänden sind drei weitere bereits erschienen: A. Keller, Allgemeine Erkenntnistheorie; F. Ricken: Allgemeine Ethik; B. Weissmahr, Philosophische Gotteslehre. *W. Kern SJ*

Die Tugenden jetzt. Leitlinien des Handelns. Freiburg: Herder 1983. 158 S. (Herderbücherei. 1039.) Kart. 7,90.

Den altmodischen Begriff Tugend wieder lebendig zu machen und den Sinn für seine Bedeutung zu schärfen, setzt sich diese Sammlung von Aufsätzen zum Ziel, für die so namhafte Autoren wie Nikolaus Lobkowicz, Golo Mann und Christa Meves, um nur einige zu nennen, Beiträge lieferten. Zunächst als Serie im Rheinischen Merkur/Christ und Welt erschienen, behandelt das Buch nacheinander die Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, Klugheit, Maß, Tapferkeit und Gerechtigkeit jeweils in einem Grundsatzartikel, dem dann zwei praxisbezogene Darstellungen

folgen, die durchweg die Aktualität der jeweiligen Tugend an Hand von Beispielen belegen sollen. So ist dem Grundsatzartikel über die Tugend „Maß" ein Aufruf zur Sparsamkeit mit öffentlichen Geldern beigefügt, und im Anschluß an die Erörterung der Hoffnung als Tugend findet der Leser einen Bericht mit der Überschrift: „Keine Dreißig und schon Umsatzmillionär."

Schon bei dieser oberflächlichen Betrachtung drängt sich freilich die Frage auf, ob die Vielfalt der Tugenden nicht mit Substanzverlust erkauft ist, ob der Katalog der Tugenden, wie A. Rummel im Vorwort meint, tatsächlich beliebig ausdehnbar ist. N. Lobkowicz aber bringt mit seinem Beitrag über die Klugheit als höchste Tugend Ordnung in die drohende Begriffsverwirrung. Er trennt die Tugend von den wertneutralen Instrumentaltugenden. Weder die Schlauheit des Sünders noch die „gutbürgerliche Besorgtheit um das eigene Ich" können Klugheit als Tugend für sich in Anspruch nehmen. Indem Tugend nach dem letzten Wozu fragt und sich der Verfügbarkeit für so oder so gelagerte Interessen entzieht, zeichnet sie sich durch „existentielle Radikalität" aus. Nicht einmal aus Furcht vor jenseitiger Strafe sollte Klugheit unser Handeln bestimmen, sondern allein deshalb, weil wir sonst „den Sinn des menschlichen Lebens verfehlen".

Verbindet sich nun die Rigorosität des Tugendanspruchs mit situationsbedingten Zwecken, droht die Tugend zur unverbindlichen moralisierenden Empfehlung zu verwässern; die geforderte Unbedingtheit wird angesichts des mannigfach Bedingten zur Farce. Dieser grundsätzliche Mangel vieler Tugendlehren haftet auch an dem vorliegenden Buch, wobei die etwas unglückliche Konzeption noch Vorschub leistet. Die zumeist engagierten Darstellungen der Tugendpraxis halten einem Vergleich mit dem manchmal hohen Niveau der vorangehenden Grundsatzbetrachtungen nicht stand, allzuoft widerspricht die Praxis der Theorie. Der Problematik angemessener wäre es daher gewesen, etwaige Tugendexempel aus dem alltäglichen Leben auf die Erfüllung dieses Anspruchs hin zu überprüfen; nicht umsonst ging Sokrates in den Tugenddialogen Platons grundsätzlich so vor. *Th. Gerstmeyer*

Jugend

Pilz, Winfrid – Jansen, Peter: *Ora et labora.* Junge Christen entdecken ein Programm. München: Kösel 1983. 135 S. Kart. 19.80.

Das Buch fällt – zum Teil ungewollt – in zwei Teile auseinander. Den ersten Teil (1–95) bildet ein faszinierender, zu Herzen gehender Bericht über das Altenberger Experiment, in dem seit einigen Jahren Jugendliche nach der Regel des hl. Benedikt leben und arbeiten (ora et labora). Die Ursprünglichkeit der Gebetstexte und die Starrheit monastischer Ordnung, die Betroffenheit in der Stille und die harte körperliche Arbeit, das Leben in Einsamkeit und Gemeinschaft ermöglichen jene spirituell-kreative Erfahrung, die Sinn und Geliebtwerden von Gott heißt. Man kann diesen (auch in Bildern) anschaulichen Bericht nur mit einer wachsenden Sehnsucht lesen: mit dabeizusein, oder besser noch: einst, als junger Mensch, mit dabei gewesen zu sein.

Der zweite Teil (97–135) versucht nichts anderes, als, ausgehend von dem Altenberger Experiment, den Entwurf einer Jugendspiritualität für heute vorzulegen. Diese trifft dort die heutige Situation, wo sie statt Reflexion Praxis, statt Theorie Dienst empfiehlt. Sie geht zutreffend von einem Ansatz aus, der in großer Sensibilität die heutige Lebenssituation junger Menschen realisiert. Doch zugleich hat dieser Entwurf drei Grenzen. 1. Daß Meditation und Askese die Grundpfeiler jeder Spiritualität sind, wird nicht deutlich. Askese würde dann auch eine Kraft bringen, jene Grenze von Trauer und Angst zu bewältigen, die mit Arbeitslosigkeit und Atomangst bei Jugendlichen verbunden sind. 2. Es gibt in der Kirche legitim unterschiedliche Spiritualitäten und es nützt niemand, das „ora et labora" der benediktischen Lebensform und das „contemplativus in actione" der Jesuiten einzuebnen. Dieser spirituelle Eintopf gibt die Erfahrungen der Frömmigkeitsgeschichte auf und verhindert gerade jene geistige Profilierung, nach der junge Menschen suchen. 3. Die letzte Konkretheit von

Meditation und Askese ist auf das einfache Wort „Kirche" zu bringen. Von ihr ist in diesem Buch explizit selten die Rede, obgleich sie doch auch im Psalmengebet der Mönche mitbetet und das letzte Ziel jener gelassenen Freiheit ausmacht, auf das hin das Suscipe des hl. Ignatius gesprochen wird. Diese Hinweise wollen den vorliegenden Entwurf nicht abwerten. Sie wollen ihn weiterführen. Daß diese kritische Reflexion zur Sache „Jugendspiritualität für heute" möglich war, ist sein Verdienst. Das Buch regt rundweg an, auch zum Widerspruch. *R. Bleistein SJ*

Flitner, Andreas: *Konrad, sprach die Frau Mama...* Über Erziehung und Nicht-Erziehung. Berlin: Severin und Siedler 1982. 127 S. Kart. 16,80.

Die Auseinandersetzung über Ziele und Methoden der Erziehung hält unvermindert an, allein schon deshalb, weil die Theorie von gestern inzwischen in das allgemeine Bewußtsein abgesunken ist und weil die Ergebnisse einer ideologisierten Erziehung nicht zu übersehen sind. Deshalb ist das Buch des Tübinger Professors für Pädagogik in eine Situation der Klärung und der Reflexion hineingeschrieben. Flitner analysiert zuerst die verschiedenen eher modischen Vorgänge in der Erziehungswelt: die Kritik an der „Schwarzen Pädagogik" (Katharina Rutschki), die Antipädagogik, die in der Nachfolge der antiautoritären Erziehung steht, und die Kritik durch Alice Miller, deren psychoanalytisch orientierte Publikationen Aufsehen erregten. Über die Darstellung der jeweiligen wissenschaftlichen Positionen hinaus übt Flitner Kritik: Bei Rutschki entdeckt er eine selektive Wahrnehmung nach apriorischen Rastern, bei den Antipädagogen stellt er eine eigene „neue" Pädagogik fest, verhängnisvoll deshalb, weil sie das Kind überfordert und isoliert, an Miller kritisiert er, daß für sie Erwachsene nur Spiegelbilder des Kindes und nicht Partner sind. Diese wichtige Kritik wird wohltuend ergänzt durch eine Reflexion über die Frage: „Was aber heißt ‚erziehen'?" In diesem langen Text (61–117) entwirft Flitner ein Erziehungskonzept, das die Lehren der Erziehungsgeschichte ebenso ernst nimmt wie die Kritik an der „alten" Erziehung durch die moderne Erziehungswissenschaft.

Das Buch ist getragen von einem großen Verständnis für das Kind und den Jugendlichen und orientiert sich immer wieder an den Maßstäben einer Anthropologie, die ihre humanistisch-christlichen Ursprünge nicht verleugnen kann. *R. Bleistein SJ*

Theologie

Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hrsg. v. K. Lehmann und E. Schlink. Freiburg, Göttingen: Herder, Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 240 S. (Dialog der Kirchen. 3.) Kart. 40,–.

Zur Reihe „Dialog der Kirchen", in der dieser Band als dritter erscheint, sei zunächst auf die Bemerkungen in dieser Zschr. 201 (1983) 62–65 verwiesen; sie gelten auch für die allgemeine Einordnung des vorliegenden Titels. Unter ihm sind Beiträge recht unterschiedlichen Umfangs und Gewichts gesammelt, die seit 1976 im Rahmen des Ökumenischen Arbeitskreises vorgelegt wurden. Die Ordnung folgt nach der Einführung der Herausgeber einem gewissermaßen chronologischen Faden. „Das Opfer im AT" (Deissler, 17–35) und dazu ein Votum (Steck, 36–39), danach „Zum Opferverständnis in der Alten Kirche" (Frank, 40–50), anschließend „Das Verständnis des Opfers im NT" (Hahn, 51–91) mitsamt Votum (Schneider, 92–95). Es folgt „Lutherische Abendmahlslehre nach der Confessio Augustana" (Hauschild, 96–118) und „Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jahrhundert und heute" (Iserloh, 119–137), beide im Rahmen der neuerlichen Diskussion um das Augsburger Bekenntnis verständlich. Mehr systematisch danach „Struktur und Rangordnung der dogmatischen Aussagen über das Herrenmahl" (Schlink, 138–175), „Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient" (Schneider, 176–195) sowie „Opfer Chri-

sti und Opfer der Christen" (Slenczka, 196–214). Den Schluß bildet ein Bericht des Arbeitskreises „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche" (215–238). Auf den letzten Seiten sind noch einmal die Mitglieder namentlich verzeichnet.

Die Sammlung macht zunächst einen eher zufälligen Eindruck. Man muß R. Slenczka zustimmen: „Der alte Kontroverspunkt ‚Meßopfer' ist kaum noch virulent" (207). Immerhin war er das einmal in höchstem Maß. Und da ist es verdienstvoll, die alten Mißverständnisse zu klären und die Problematik des Themas überhaupt herauszustellen. Besonders die umfangreichen exegetischen Untersuchungen dürften nach Inhalt und Mentalität gute Anregungen bieten. Gleichwohl wird man nicht aus dem Auge verlieren dürfen, daß „eine Verständigung über Differenzen vergangener Zeiten eine relativ einfache Sache (ist), die jedoch ergebnislos bleibt, wenn nicht die Frage nach der rechten Sakramentsverwaltung eingeschlossen ist" (208). *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Erneuerung der christlichen Gemeinden war ein Hauptziel des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die deutsche Synode prägte dafür die Formel: Aus der Gemeinde, die sich versorgen läßt, müsse eine Gemeinde werden, die ihr Leben in der Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Passau, fragt, was aus dieser Forderung geworden ist und auf welche Widerstände sie stößt.

In den Jahren nach 1945 erlebte Japan einen tiefgreifenden Wandel von einer fast mittelalterlich strukturierten Gesellschaft zu einem modernen Industriestaat. Helmut Erlinghagen macht deutlich, in welche Richtung und in welchem Ausmaß sich damit auch die Wertvorstellungen Japans änderten.

Der Begriff des zivilen Ungehorsams stammt aus dem angelsächsischen Rechtskreis. Norbert Brieskorn, Dozent für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, erörtert die Bedeutung dieser Rechtsfigur und die Bedingungen, unter denen sie auch in der deutschen Rechtskultur gerechtfertigt sein kann.

Karl Rahner versteht die Heilige Schrift als wesentliches Element der Selbstmitteilung Gottes in der Kirche. Auf diesem Hintergrund interpretiert er die Aussagen des christlichen Glaubens über die Urheberschaft und die Bedeutung der Heiligen Schrift.

Gegenüber Wissenschaft und Technik herrscht heute ein weitverbreitetes Unbehagen. Erwin Teufel, Vorsitzender der CDU-Fraktion im baden-württembergischen Landtag und Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, sucht nach den Gründen dieser veränderten Stimmung. Er plädiert für einen verantwortlichen Umgang mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt.

Herwig Büchele, Professor für Sozialethik an der Universität Innsbruck, untersucht die Begriffe Gesetz, Gewissen, Gerechtigkeit und Erbarmen. Er legt dar, wie eng sie miteinander zusammenhängen und welche Bedeutung ihnen für die gesellschaftliche Praxis zukommt.

Richtlinien zur Sexualerziehung

„Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe" sind die „Hinweise zur geschlechtlichen Erziehung" überschrieben, die am 1. Dezember 1983 von der Kongregation für das katholische Bildungswesen herausgegeben wurden. Es ist der erste ausführliche Text einer römischen Kongregation zu diesem Thema, und man ist gespannt, ob und wie seit der „Erklärung über einige Fragen der Sexualethik" (29. Dezember 1975) Bischofssynoden und Bischofskonferenzen auf römische Wahrnehmungen eingewirkt haben.

Die in vier Kapitel gegliederte Verlautbarung klärt zuerst einige Prinzipien (christliche Auffassung von Geschlechtlichkeit; Wesen, Ziel und Mittel der geschlechtlichen Erziehung), um dann die recht unterschiedliche Verantwortlichkeit in Familie, Schule, Gemeinde, Jugendgruppe herauszuheben. Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit den Voraussetzungen und dem Wesen der geschlechtlichen Erziehung (Qualifikation der Erzieher, Erziehungsmethoden). Das vierte Kapitel geht auf „Einzelprobleme" ein: Voreheliche Sexualität, Selbstbefriedigung, Petting, Homosexualität. Wie ersichtlich, wird die im Bereich Geschlechtserziehung anfallende Problematik in ihrer sachlichen Breite, theoretischen Tiefe und notwendigen Aktualität angegangen.

Die dargestellte christliche Sexualerziehung kann durchweg als positiv, ganzheitlich, altersgemäß, stufenweise geordnet, affektiv eingegründet, in den Glauben integriert bezeichnet werden. Jegliche Abwertung der Geschlechtlichkeit ist überwunden: „Weil der ‚geschichtliche' Mensch versucht ist, Geschlechtlichkeit auf die sexuelle Erfahrung einzuschränken, gab es verständlicherweise Reaktionen, deren Anliegen es war, die Geschlechtlichkeit abzuwerten, so als ob sie natürlicherweise des Menschen unwürdig sei. Die vorliegenden Orientierungslinien wenden sich bewußt gegen eine derartige Entwertung" (Nr. 28). Die Erklärung wird auch der altersgemäßen Ansprechbarkeit junger Menschen gerecht, obgleich nie zwischen Jungen und Mädchen unterschieden wird. In dieser grundsätzlichen Bewertung der Sexualerziehung werden allerdings zu wenig die gesellschaftlichen Bedingungen von Sexualität und damit von Sexualerziehung realisiert. Ferner hat die innere Ausrichtung der Sexualerziehung auf die Ehe bzw. die die Ehe übertreffende Jungfräulichkeit (Nr. 18) ihren Preis, zuerst schon in der Wahrnehmung der Wirklichkeit jugendlicher Sexualität von heute.

Nur mit großer Zustimmung kann man lesen, die geschlechtliche Erziehung dürfe nicht auf einen bloßen theoretischen Unterrichtsgegenstand verengt werden und sie erstrebe die Erreichung eines besonderen Zieles: „die affektive Reifung des Schülers sowie die Erlangung der Herrschaft über sich selbst und des rechten

Verhaltens in den sozialen Beziehungen" (Nr. 70). Die affektive Relevanz einer solchen Erziehung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Informationen sind von Wertgesichtspunkten unablösbar, stehen immer im Kontext sittlicher Verantwortung, meinen den ganzen Menschen.

In diesem Zusammenhang muß man bedauern, daß von „Freude" in diesem Text nur einmal die Rede ist; und zwar dort, wo vom „inneren Gebetsleben" (Nr. 46) gesprochen wird: daß „christliche Freude" helfe, den Kampf gegen das Böse zu gewinnen. Diese implizite freudlose und glückferne Anthropologie kann vermutlich die Motivationen zu nicht bestreitbarem Verzicht und nötiger Selbstbeherrschung nur unzureichend begründen. Hat Geschlechtlichkeit – übrigens in Übereinstimmung mit der Enzyklika „Humanae vitae" (25. Juli 1968) – nicht auch mit „Freude" zu tun (dort Nr. 9)? Bahnt sich hier, unter den sogenannten Ehezwecken und in der Bewertung von Sexualität überhaupt, wieder eine „asketische" Engführung an?

Die konkreten Lebenschancen junger Menschen werden in der folgenden Alternative beschrieben: „Die wahre Liebe besteht... in der Hingabe an den anderen zu dessen Wohl, achtet dessen Persönlichkeit und Freiheit, ist nicht egoistisch und sucht auch nicht sich selbst im anderen, ist hingebend und nicht besitzend. Der geschlechtliche Instinkt hingegen, wenn er sich selbst überlassen bleibt, führt zur bloßen leiblichen Vereinigung und versucht, den anderen zu beherrschen, indem man unmittelbar eine persönliche Befriedigung sucht" (Nr. 94). Diese Aussage mag als Modell stehen, auch für die Behandlung der anderen sexuellen Probleme junger Menschen. Diese moralische Pauschalierung wird der Lebenswelt, den Wertsetzungen, den Sehnsüchten und auch den Nöten junger Menschen nicht gerecht. Doppelt bedauerlich, weil der positive Ansatz keine „affirmative Sexualerziehung" erbringt und weil eine „Virtuosenethik" vorgetragen wird, die junge Menschen nur entmutigen kann. Da helfen die bekannten Unterscheidungen zwischen objektiv „schwerer sittlicher Verfehlung" und subjektiven Entschuldigungsgründen gerade im herausfordernden Gespräch mit jungen Menschen nicht viel weiter.

Glücklicherweise realisiert die Erklärung die kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern und folgert: „Darum bedürfen diese Hinweise der Anpassung an die pastoralen Erfordernisse der Ortskirche durch die Bischofskonferenzen" (Nr. 3). Bei dieser Anpassung wäre die Deutsche Bischofskonferenz gut beraten, wenn sie sich an die Texte der Würzburger Synode zu Sexualität, Ehe und Familie hielte. Diese sind der Lebens- und Liebeswelt junger Menschen näher und dadurch hilfreicher als der Text aus Rom – allen seinen zu würdigenden, positiven Ansätzen zum Trotz. *Roman Bleistein SJ*

Hans Zwiefelhofer SJ

Die hispanoamerikanische Revolution und die Ideen der Scholastik

„Es gibt in Lateinamerika keinen Glauben an diesen Kontinent, weder unter den Menschen noch unter den Nationen. Die Verträge und Verfassungen sind Papier; die Wahlen gleichen Schlachten; die Freiheit ist Anarchie und das Leben ist eine einzige Qual: Lateinamerika ist einfach unregierbar... Ich habe das Meer gepflügt!“ [1] So schrieb Simón Bolívar (1783–1830), der legendenumwobene „Libertador“, der Befreier Lateinamerikas, enttäuscht und verbittert kurz vor seinem Tod. Die von ihm, dem gebürtigen Venezolaner, und von dem Argentinier José de San Martin als militärisch und politisch hochbegabten kreolischen Führergestalten erfolgreich vollzogenen hispanoamerikanischen Unabhängigkeitsbestrebungen waren primär ein Kampf um nationale Souveränität und um neue politische Formen, nicht aber Revolutionen mit dem Ziel oder dem Ergebnis gesellschaftlichen Umbruchs. Resigniert hat Bolívar am Ende seines Lebens festgestellt, er glaube, daß die Unabhängigkeit von Spanien das einzige sei, was er wirklich erreicht habe. Es ist richtig, daß seine Idee einer Panamerikanischen Union restlos scheiterte; aber dennoch prägte er – wenn auch für ihn damals in unabsehbarer und unbeabsichtigter Weise – die politische Kultur Lateinamerikas bis heute, besonders deutlich in jener Spannung, die seine eigene Persönlichkeit charakterisierte: zwischen republikanischem Verfassungsideal und charismatisch-cäsarischer Herrschaft. Seither warten die Erben Bolívars auf einen neuen Befreier.

I. Die hispanoamerikanische Revolution

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts stand der revolutionäre Prozeß in voller Blüte. Die Unabhängigkeit Nordamerikas und die Französische Revolution waren längst vorbei, doch noch voller Einfluß. In Westeuropa rangen zwei Großmächte um die kontinentale und auch universale Vorherrschaft: Frankreich unter Napoleon und England unter William Pitt. Napoleon erklärte die Kontinentalsperre, und England saß auf Industrieprodukten ohne Zugang zum europäischen und nordamerikanischen Markt. Die großen atlantischen Ex-Mächte Portugal und Spanien schlugen sich auf die englische bzw. französische Seite. Die spanische Marine hatte als Operationsbasis den Hafen von Brest. 1805 verlor die spanisch-französische Koalition die Seeschlacht von Trafalgar, und die Engländer übernahmen definitiv

die Herrschaft über die Schiffahrtslinien in der Welt. Vor diesem Hintergrund ist der Unabhängigkeitskrieg des spanischen Volkes gegen Napoleon – 2. Mai 1808 bis 22. März 1814 – zu sehen, sechs Jahre des Kampfes, getragen von einer Bewegung, deren politische Ideen von der Masse des Volkes geteilt wurden. In gewisser Parallelität geschieht dasselbe in Amerika – nicht gegen Frankreich, sondern gegen Spanien.

Zur Situation am Ende der Kolonialzeit[2]

In den Jahren 1810–1826 zerbrach mit dem spanischen Amerika der größte zusammenhängende Kolonialbesitz, den europäische Mächte im Verlauf ihrer überseeischen Expansion begründet haben. Die Bewohner dieser gewaltigen Landmasse und der zum spanischen Besitz gehörenden Inseln im Karibischen Meer zählten am Ende der Kolonialzeit etwa 15 Millionen. Diese waren allerdings ungleich verteilt. Sie konzentrierten sich vor allem auf das Hochland Süd- und Mittelamerikas und auf die Küstenzonen, in denen sich größere Hafenstädte entwickelt hatten.

Ungleich wie die räumliche Verteilung war auch die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung. Nach Schätzungen, die auf zeitgenössischen Angaben beruhen, lag der *indianische* Anteil zwischen 36 und 46 Prozent der Gesamtbevölkerung. Die *weiße* Bevölkerung belief sich insgesamt auf etwa 20 Prozent; von ihnen waren 95 Prozent *Kreolen,* d. h. in Amerika geborene Spanier, und 5 Prozent *Europaspanier,* d. h. Einwanderer in der ersten Generation. Der in der späten Kolonialzeit bereits weit fortgeschrittene Vermischungsprozeß spiegelt sich im hohen Anteil der *Mestizen* (Mischlinge von Indianern und Weißen), die damals bereits 26 Prozent der Bevölkerung ausmachten. Die Bevölkerung *afrikanischen* Ursprungs betrug zu Beginn des 19. Jahrhunderts etwa 8 Prozent der Gesamtbevölkerung des spanischen Herrschaftsgebiets.

Die ethnische Zugehörigkeit bestimmte weitgehend den *sozialen Standort.* Unbestrittene Führungsschicht war die weiße Bevölkerung. Die Indianer waren rechtlich „freie Vasallen" der Krone, die lediglich einen Tribut zu entrichten hatten. In der Praxis war jedoch dieser Status des freien Untertanen auch in der ausgehenden Kolonialzeit noch stark eingeschränkt. Im soziokulturellen Bereich hatte die indianische Bevölkerung die Tendenz, sich gegenüber dem Geschehen außerhalb der eigenen Gemeinschaft abzuschirmen und sich der Akkulturation zu widersetzen, so daß unter diesem Gesichtspunkt die indianische Bevölkerung außerhalb der kolonialen Gesellschaft stand. Die Negerbevölkerung befand sich durch den Status der Unfreiheit auf der untersten Stufe der sozialen Skala. Der Graben zwischen der weißen Bevölkerung und der indianischen bzw. afrikanischen Bevölkerung wurde durch eine sich zahlenmäßig vergrößernde Mischlings-

bevölkerung gefüllt, die im Kleinhandel, im Handwerk und in freier Lohnarbeit tätig war und in der Regel die Masse der städtischen Bevölkerung bildete.

So ergibt sich für den Vorabend der Unabhängigkeitsbewegungen das Bild einer mehrgeteilten Gesellschaft, in der starke Unterschiede und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der weißen Oberschicht und den farbigen Unterschichten herrschten. Die Unabhängigkeitsbewegungen sind allerdings nicht aus Aufständen gegen die Führungsschicht, sondern aus dem Streit innerhalb dieser Führungsschicht selbst hervorgegangen.

Die Krise des spanischen Mutterlandes

Der Ausbruch der spanisch-amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung wurde nicht durch interne Vorgänge der Neuen Welt, sondern durch politische und militärische Ereignisse in Europa ausgelöst[3]. Seit 1788 lag die Krone in den Händen des unfähigen Karl IV., unter dem Spanien zum Spielball fremder Mächte herabsank. Im Jahr 1793 trat es der Koalition gegen das revolutionäre Frankreich bei, mit deren Niederlage für Spanien der Verlust von Santo Domingo verbunden war. Im Vertrag von San Ildefonso schloß es 1796 ein Bündnis mit Frankreich und blieb in den nächsten zwölf Jahren in Abhängigkeit von seinem nördlichen Nachbarn. Die Folge war die Gegnerschaft Englands, die letztlich 1797 zum Verlust der Insel Trinidad und 1805 zur Niederlage in der Seeschlacht von Trafalgar führte. Mit dem Untergang der von Karl III. neu gebauten spanischen Flotte wurden die Kolonien weitgehend von der Verbindung mit dem Mutterland abgeschnitten. Zu diesem Niedergang der spanischen Macht kam erschwerend der Verfall der bourbonischen Dynastie. Interne Auseinandersetzungen des Königshauses gipfelten in den Ereignissen von Aranjuez am 19. März 1808, in deren Verlauf Karl IV. und sein Minister Godoy durch einen Offiziersaufstand unter Zustimmung breiter Kreise der Bevölkerung gestürzt und Ferdinand VII. zum König ausgerufen wurde.

Die Krise der bourbonischen Dynastie lieferte den Anlaß für die akute Bedrohung, die dem Staat und seinem Herrscherhaus durch den äußeren Feind erwuchs. Die Übereinkunft von Fontainebleau, in der zwischen Napoleon und Godoy im Oktober 1807 die gemeinsame Eroberung Portugals vereinbart worden war, hatte dem französischen Kaiser die Möglichkeit gegeben, seine Truppen in Spanien einmarschieren zu lassen. Der Sturz Karls IV. und die Thronbesteigung Ferdinands liefern ihm den Vorwand zum Eingreifen in die spanischen Verhältnisse, zur Besetzung der Hauptstadt Madrid und zur Zusammenkunft von Bayonne vom 20. April bis 5. Mai 1908, in der er die spanischen Bourbonen zur Abdankung zwang. Die königliche Familie wurde in Frankreich zurückgehalten und Joseph Bonaparte zum spanischen König proklamiert.

Bereits am 2. Mai 1808 brach in Madrid eine Volkserhebung gegen die französischen Truppen aus, die schnell auf weite Gebiete Spaniens übergriff. Da eine einheitliche staatliche Lenkung des Widerstandes nicht vorhanden war, bildeten sich regionale „Juntas", die zunächst isoliert die Organisation der Verteidigung in den einzelnen Landesteilen übernahmen. Am 20. September 1808 wurde eine Zentraljunta gegründet, die im Namen Ferdinands VII. die Regierung und die Leitung der Verteidigung übernahm. In den Jahren 1809 bis 1810 ging dennoch nahezu das gesamte spanische Mutterland an die französischen Truppen verloren. Die Zentraljunta mußte auf die Isla de León bei Cádiz fliehen; sie trat zu Beginn des Jahres 1810 die Regierung an eine Nachfolgeinstitution, den Regentschaftsrat, ab. Als der nach Spanien zurückgekehrte Ferdinand VII. am 22. März 1814 in Madrid einzog und die Cortés – die verfassunggebende Versammlung, die dreieinhalb Jahre zuvor entstanden war und sich den Titel „Majestät" gegeben hatte – auflöste, starb die spanische Revolution mit ihren liberalen, regionalen und republikanischen Ideen.

Anders verläuft die Entwicklung im spanischen Amerika. Durch die Ereignisse der Jahre 1808/1809 wurden die spanisch-amerikanischen Kolonien vor die Entscheidung gestellt, ob sie dem Beispiel der Bevölkerung des Mutterlandes folgen und Ferdinand VII. weiterhin anerkennen oder aber die neue napoleonische Dynastie akzeptieren sollten. Die spanischen Kolonialbehörden in Mexiko, Caracas, Montevideo und Buenos Aires zeigten sich zunächst nicht abgeneigt, Joseph Bonaparte anzuerkennen. Im Interesse der Einheit zwischen Mutterland und überseeischen Besitzungen erwogen sie, den tatsächlichen Machtverhältnissen Rechnung zu tragen und das Regime anzuerkennen, das sich in Spanien durchsetzte. Die kreolische Bevölkerung jedoch wandte sich von Anfang an energisch gegen die Ansprüche der neuen napoleonischen Dynastie. Ihre nahezu einhellige Ablehnung nötigte die spanischen Kolonialbehörden, dieselbe Haltung auch dort einzunehmen, wo sie bereits in Verbindung mit französischen Emissären standen.

Eine Welle der Begeisterung für die Person des gefangenen Ferdinand VII. durchlief das spanische Amerika. Die Popularität des jungen Königs in den Kolonien stand in engem Zusammenhang mit der Krise der spanischen Monarchie. Die Unfähigkeit Karls IV. und die Günstlingswirtschaft am Hof, die man für die Schwäche des Staates weitgehend verantwortlich machte, hatten bewirkt, daß die Thronerhebung Ferdinands VII. allgemein begrüßt und mit ihr der Anbruch einer neuen Ära erwartet wurde. Die Gefangennahme durch Napoleon umgab den Monarchen außerdem mit dem Glorienschein des Märtyrers und trug dazu bei, seine Beliebtheit zu steigern. Die Bereitschaft der Kreolen, der angestammten Dynastie die Treue zu halten, verband sich jedoch mit dem Wunsch, die Gunst des Augenblicks zu nutzen, um die eigene Stellung gegenüber den spanischen Kolonialbehörden zu stärken und sie durch Organe der Selbstregierung zu ersetzen. Infolge der politischen und militärischen Wirren, in denen die alten Gewalten

zusammenbrachen und das Land von fremden Herren besetzt wurde, bestand für das Mutterland Spanien nicht die Möglichkeit, aktiv in die Verhältnisse seiner überseeischen Besitzungen einzugreifen.

Diese Situation ergab den historischen Moment für die Emanzipation des spanischen Amerika. Die Bestrebungen der Selbstregierung gewannen Gestalt in der amerikanischen Junta-Bewegung. Auf Initiative der „Cabildos", der Selbstverwaltungsorgane der Städte, wurden, besonders in den größeren Städten, kreolische Regierungsausschüsse errichtet, die den Anspruch erhoben, im Namen Ferdinands VII. zu regieren. Diese Juntas konnten sich auf die Vorbilder im Mutterland berufen, aber ihre Grundvoraussetzungen waren andere. Die Juntas in Spanien waren zur Organisation des Widerstandes gegen die französischen Invasoren nach dem Ausfall der bisherigen staatlichen Autoritäten entstanden. In Amerika dagegen war die gesamte Regierungsmaschinerie, das heißt die koloniale Bürokratie, intakt geblieben, so daß unter diesem Aspekt keine Notwendigkeit zur Schaffung neuer politischer Organe bestand.

Der Akzent der amerikanischen Junta-Bewegung lag demnach nicht sosehr auf der Erhaltung der überseeischen Besitzungen für die spanische Krone als vielmehr auf der Erringung weitgehender Selbständigkeit, auch wenn die Loyalitätserklärungen gegenüber Ferdinand VII. zum Ausdruck brachten, daß man diese Bestrebungen im Rahmen des spanischen Imperiums verwirklichen wollte. Staatsrechtlich wurden die Kompetenzen, die die Juntas für sich beanspruchten, mit Theorien der Volkssouveränität begründet, die in der Tradition der Naturrechtslehren der spanischen Spätscholastik (Vitoria, Suárez) lagen.

II. Der Einfluß scholastischer Ideen
Zur Genese der Unabhängigkeitsbestrebungen

Die Entstehung der Unabhängigkeitsbewegungen im spanischen Amerika ist von der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts überwiegend als ein spontanes und einheitliches Aufbegehren der kolonialen Bevölkerung gegen die spanische Unterdrückung dargestellt worden. Neuere Forschungen[4] haben dagegen ein differenzierteres Bild von der Genese der Unabhängigkeitsbewegung gezeichnet, das heißt langfristige und kurzfristige Entwicklungen auf dem Weg zur Emanzipation unterschieden, die Haltung einzelner Bevölkerungsgruppen untersucht und regionale Besonderheiten ins Blickfeld gerückt. Aus der Vielzahl der politischen, geistig-kulturellen und sozio-ökonomischen Faktoren, die nach Meinung der zeitgenössischen Historiker die Emanzipationstendenzen im spanischen Amerika ermöglicht und begünstigt haben, wird der Entfremdung der Kreolen vom spanischen Mutterland, der Verwaltungsreform der spanischen Bourbonen und den Ideen der Aufklärung ein besonderes Gewicht zugeschrieben.

Die zunehmende *Entfremdung der Kreolen vom spanischen Mutterland* ging auf verschiedene Faktoren zurück, zu denen in erster Linie die wachsenden Gegensätze gehörten, die sich zwischen den Spaniern, die in Amerika beheimatet waren, und den spanischen Neueinwanderern auftaten. Konflikte zwischen diesen beiden Komponenten der weißen Bevölkerung, die gemeinsam die Oberschicht der kolonialen Gesellschaft bildeten, entzündeten sich vor allem an der Frage der Ämterbesetzung. Zwar waren zu Ende des 18. Jahrhunderts die Amerikaspanier in den unteren und mittleren Stellungen der weltlichen und der geistlichen Hierarchie eindeutig in der Überzahl, doch erreichten sie nur in Ausnahmefällen leitende Positionen, die in der Regel den Europaspaniern vorbehalten blieben. Scharfe Spannungen entstanden auch durch den wirtschaftlichen Aufschwung der Neueinwanderer, die im 18. Jahrhundert überwiegend aus den nordspanischen Gebieten kamen. Durch erfolgreiche Tätigkeit in Handel und Gewerbe überflügelten sie oft die Kreolen schon in der ersten Generation. Der Gegensatz zwischen Amerikaspaniern und Neueinwanderern, der letztlich aus der Tatsache resultierte, daß sich hier zwei soziale Typen herausgebildet hatten, ging so weit, daß spanische Beobachter in Peru davon sprachen, daß Kreolen und Europaspanier sich zueinander wie feindliche Nationen verhielten. Eine solche Einstellung mußte zwangsläufig die politische Haltung der Kreolen zum Mutterland negativ beeinflussen und zur Entfremdung von Spanien beitragen.

Die *Verwaltungsreform der spanischen Bourbonen* im späten 18. Jahrhundert hat diese Entfremdung der Amerikaspanier vom Mutterland beschleunigt. Die Reformen korrigierten zwar offenkundige Mißstände und strafften den kolonialen Regierungs- und Verwaltungsapparat. Zugleich aber wurde durch die Einführung des Intendantensystems eine Zwischeninstanz geschaffen, welche die überlieferten engen und direkten Verbindungen zwischen dem König und seinen Untertanen in Amerika erheblich störte. So geriet die Reformpolitik des Mutterlandes, die den Zentralisierungs- und Integrationsbestrebungen eines neuzeitlichen Staates folgte, im kolonialspanischen Amerika in Konflikt zu den Beharrungstendenzen des Kreolentums und führte hier zum Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft. Die Opposition der Amerikaspanier fand offenen Ausdruck in den „Cabildos" der Städte, die in den Auseinandersetzungen mit den Beamten der Krone ihr weitgehend verlorenes Eigenleben zurückgewannen. So konnten sie am Ende der Kolonialzeit zu Kristallisationspunkten kreolischer Selbständigkeitsbestrebungen werden. Auch die Finanzpolitik des aufgeklärten Absolutismus führte zu Reibungen. Das schärfere Vorgehen bei der Einziehung von Steuern, die Einführung neuer Staatsmonopole, die Bindung des legalen Außenhandels an den Weg von und nach Spanien stellten Belastungen dar und widersprachen den Interessen einflußreicher gesellschaftlicher Kreise. Die Reformpolitik der Bourbonen im Bereich des Außenhandels hat keine der Interessengruppen zufriedengestellt.

Die *Ideen der Aufklärung* gehören ebenfalls zu jenen Kräften, die für den

Emanzipationsprozeß von besonderer Bedeutung waren. Freilich beschränkte sich die Rezeption der Aufklärung im wesentlichen auf den kleinen Kreis von kreolischen Advokaten, auf Teile der Geistlichkeit und auf diejenigen Amerikaspanier, die auf Europareisen in direkten Kontakt mit der Aufklärung westeuropäischer Prägung gekommen waren. Aber nicht nur die Rezeption der Aufklärung, sondern auch die kritische Auseinandersetzung mit ihrem Gedankengut beeinflußte die Unabhängigkeitsbewegung im spanischen Amerika. In der Beurteilung der Bewohner der neuen Welt war die europäische Aufklärung zwiespältig: Während sie einerseits das Bild des noch nicht durch zivilisatorische Einflüsse verdorbenen „edlen Wilden" zeichnete, vertrat sie andererseits in Anlehnung an die Klimatheorien des Aristoteles die Auffassung, daß die geistige und materielle Kultur der Bewohner Amerikas, soweit sie sich unter den Bedingungen der tropischen und subtropischen Zone entfaltet hatte, naturgemäß derjenigen der gemäßigten Zone, nämlich Europas, unterlegen sei. Diese Vorstellung, der Montesquieu und die Enzyklopädisten zuneigten, fand unter den Kreolen lebhaften Widerspruch. Die daraus erwachsende Förderung des kulturellen Eigenbewußtseins blieb nicht ohne Folgen für die geistige Loslösung von der alten Welt.

Untersucht man die Gewichtung, die Historiker den einzelnen Faktoren des Emanzipationsprozesses zuschreiben, so ist auffallend, daß exogene Ursachen und unter ihnen die Ideen der französischen Enzyklopädisten eindeutig dominieren. „Woher denn sonst", fragt Charles Griffin, „sollte die Auffassung nach Südamerika gekommen sein, daß der Mensch als Freier geboren und im Besitz natürlicher Rechte ist und daß die Regierungen, die nicht auf der Zustimmung des Volkes aufruhen und diese Rechte nicht respektieren, nichts anderes als reine Tyranneien sind?"[5] Nur in Ausnahmefällen finden sich Hinweise auf endogene und breitere bürgerliche Bevölkerungskreise prägende Geisteshaltungen, wie sie vor allem in der Tradition der großen Theologen, Moralisten und Juristen wie Vitoria, Soto, Suárez und Molina in Amerika existierten; immerhin wurden diese an 33 Kolonialuniversitäten gelehrt und stellten ein seit Generationen assimiliertes Gedankengut dar.

Die suarezianische Tradition

Ohne Zweifel war das enzyklopädistisch-französische und insbesondere Rousseausche Denken im intellektuellen Milieu Hispanoamerikas nicht unbekannt. Doch weisen schon die konstanten Verbote der Krone, die scholastischen Ideen zu verbreiten, und die Abneigung Karls III. und Karls IV. sowie ihrer Minister gegenüber allem Jesuitischen – bis zum Verbot unter Todesstrafe, ein Bild des Ignatius von Loyola zu besitzen – darauf hin, daß – zumindest von seiten der Krone – die suarezianischen Lehren als gefährlicher angesehen wurden als die Ideen der

Enzyklopädisten. Der Historiker Manuel Giménez Fernández kommt zu der Feststellung: „Um ein authentisches Bild der Wirklichkeit vom spanischen Amerika des 18. Jahrhunderts und an der Schwelle zur Unabhängigkeit zu erfassen, muß man daran erinnern, daß der aufgeklärte Despotismus in eine rastlose Kampagne gegen die subversiven Ideen des Suárez verstrickt war. Die politischen Ideen des Suárez – einer der Gründe für die Vertreibung der Jesuiten – wurden wie bestimmte politische Ideen der Aufklärung bekämpft, z. B. jene von Rousseau, obwohl letztere in dieser Periode wenig politischen Einfluß im spanischen Amerika ausübten."[6]

Woher hatten Männer wie Hidalgo, Morelos, Dos, Saavedra, Moreno ihre grundlegenden Ideen? Waren sie nicht begeisterte Schüler jener Universitäten und Seminarien, wo die Lehren der Scholastiker weitergegeben wurden? Erst nach dem Ende der spanischen Herrschaft mit dem Sieg von Ayacucho (1824) öffnete sich Südamerika vorbehaltlos den Strömungen europäischen Denkens. Vorher waren es nur die großen Militärs, bei denen der französische Einfluß verbreitet war. Aber vor und während des Prozesses der Unabhängigkeit, das heißt in den Jahren 1808 bis 1814, als die Juntas zur Verteidigung der Rechte Ferdinands VII. errichtet wurden, worauf in den meisten Orten unmittelbar die Unabhängigkeitserklärung und die Abfassung der ersten republikanischen Verfassung folgten, dominierte das spanisch-suarezianische Denken. Die Ereignisse von Bayonne (1808) brachten zur Explosion, was sich in Hispanoamerika schon seit der Vertreibung der Jesuiten (1767) und dem Tod Karls III. (1788) zu manifestieren begonnen hatte: das Bewußtsein von schon bestehenden Nationen, die den historischen Augenblick zur Unabhängigkeit erwarteten.

In seiner Rechts- und Staatsphilosophie[7] schuf *Francisco Suárez* (1548–1617) eine Synthese, die Volkssouveränität, Staatsgewalt und Staatssouveränität in einer Weise umriß, die nachhaltig weiterwirkte. Seine Staatslehre steht in der aristotelisch-thomistischen Tradition: Die natürliche Sozialität des Menschen ist ontologische Wurzel der politischen Gemeinschaft und der staatlichen Gewalt. Zumindest in der Form des Kleinstaats (civitas) ist der Staat naturnotwendig; sein Zweck ist das Gemeinwohl, das Suárez als jenen beglückenden Zustand (felicitas) beschreibt, der sich ergibt, wenn Friede, Gerechtigkeit, Wohlstand und gute Sitten herrschen. Um diese Ziele vernünftigerweise zu erreichen, bilden die Menschen eine politische Gemeinschaft; durch ihre Übereinkunft entsteht Gesellschaft und mit ihr die Staatsgewalt. Im Gegensatz zu den sogenannten „Kontraktualisten" versteht Suárez diesen Konsens als Basis politischer Gemeinschaft und Machtausübung nicht im Sinn „aus sich selbst heraus" widerrufbarer Willenskundgebungen; diese sind für ihn nicht Willkür, sondern wesenhafte Notwendigkeit.

Wie alle Autoren der spanischen Spätscholastik führt Suárez die Staatsgewalt des/der Regierenden nur mittelbar auf Gott zurück. Sie liegt anfänglich beim politisch geeinten Staatsvolk. Aus praktischen Gründen muß sie jedoch von diesem

an einen oder mehrere übertragen werden, was zur Herausbildung verschiedener Regierungsformen führt. Im Vertrag mit den/dem Regierenden bestimmt das Volk den Träger der Staatsgewalt und überträgt seiner Entscheidung die Festlegung der Regierungsform. Zwischen Volk und Regierenden besteht für Suárez Bilateralität der Rechte und der Verpflichtungen; so kann das Volk nicht willkürlich die politische Souveränität für sich beanspruchen. Suárez geht es um ein vollkommenes Gleichgewicht zwischen Exzessen der Macht des/der Regierenden und den Gefahren der revolutionären Demagogie des Volkes, ohne jedoch die grundlegende Lehre von der Volkssouveränität in Frage zu stellen.

Eine Gegenüberstellung mit Jean-Jacques Rousseau[8] läßt die Eigenart der politischen Philosophie Suárez' deutlich werden:

Suárez: Die Souveränität ist Attribut jeder vollkommenen Gesellschaft, aber nicht jedes einzelnen Individuums. *Rousseau:* Die Souveränität ist bei allen und bei jedem. Sie kann nicht an andere abgetreten werden.

Suárez: Die Souveränität des Volkes kann übertragen werden und kann durch einen anderen ausgeübt werden. *Rousseau:* Die Souveränität des Volkes ist unübertragbar und kann allein durch das Volk selbst repräsentiert werden.

Suárez: Die Gesellschaft übt nicht immer ihre ganze Autorität aus, sondern überträgt sie in der Regel in begrenztem Umfang an den Regenten. *Rousseau:* In der Gesellschaft verlieren die Individuen ihre ganze natürliche Freiheit und erlangen die zivile und politische Freiheit. Die Summe der Willen wird zur Quelle und zum Ursprung aller Rechte ohne jegliche Begrenzung.

Suárez: Die Gesellschaft nimmt die Autorität wieder an sich, wenn der Regent sie vernachlässigt bzw. in speziellen Umständen. *Rousseau:* Die Gesellschaft kann die Autorität immer, wenn sie es wünscht, wieder an sich nehmen, weil sie sie niemals verloren hat.

Zeugnisse

Im Cono Sur des lateinamerikanischen Subkontinents wurde das intellektuelle Klima durch die Jesuiten bestimmt. Die Universität von Charcas, zwei Universitäten in Cordoba und die Universität von Santiago de Chile waren Zentren der geistigen Ausbildung. In besonderer Weise war es die Universität von Cordoba, wo die Mehrzahl der späteren, in der Unabhängigkeitsbewegung führenden Köpfe ausgebildet worden sind. Im Jahr 1612, also zu Lebzeiten des Francisco Suárez, gründete Diego de Torres – Initiator der Missionen von Paraguay – die Universität von Cordoba. Der Jesuitenprovinzial informierte die spanischen und römischen Autoritäten, „daß die neuen Studien auf den Lehren des Francisco Suárez aufbauen"[9]. Mehr als 100 Jahre später (1730) entschied die Universität in einem öffentlichen Dokument, daß die suarezianischen Lehren mit Ausschließlichkeit

gelehrt werden sollten. So geschah es das ganze 18. Jahrhundert hindurch. Nach der Vertreibung der Jesuiten verlagerte sich das geistige Zentrum auf das Seminar von Catamarca.

Der Historiker Guillermo Furlong analysiert von dort stammende Dokumente und kommt zu dem Ergebnis: „Sie beziehen sich auf den Ursprung der zivilen Autorität und stellen fest, daß die politische Gewalt eines Fürsten von Gott stamme, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar; denn Gott übergebe die höchste Gewalt nur an die Gemeinschaft. Auch wenn diese Gewalt einem Fürsten übertragen worden ist, bleibe sie dem Volk eigen, das sie allerdings nur in besonders schwerwiegenden Fällen dem Fürsten entziehen könne." [10] Dem Protest des Gouverneurs gegen einen Prediger, der von der Unterordnung der Macht der Könige unter die der Völker geredet hatte, wird entgegnet: „In der Universität wurden dieselben Auffassungen gelehrt; beispielsweise, daß die Gesetze ihre Kraft nicht von der Autorität der Könige empfangen, sondern über die Annahme durch das Volk." [11] Von der Universität und von den Kanzeln erreichten solche Ideen die Cabildos, und in dieser Region entstanden viele Bewegungen der Gemeinden. Die Munizipien von Santa Fe und Corrientes erhoben sich mehr als einmal. Das Volk hatte ein klares Bewußtsein davon, daß es der wahre Souverän war.

Im Cono Sur blieb der Einfluß der Jesuiten auch nach deren Vertreibung erhalten. So erfuhr die im Jahr 1799 von dem peruanischen Jesuiten Juan Pablo Vizcardo y Guzmán veröffentlichte Erstausgabe des „Briefs an die amerikanischen Spanier" eine schnelle und weite Verbreitung. Der „Brief" enthält die Grundzüge der suarezianischen politischen Lehre [12]. Nachdem der Autor deutlich herausgestellt hat, daß der Hispanoamerikaner in politischer Hinsicht dem Spanier nicht unterlegen ist, vertritt er die Lehre der Souveränität des Volkes als die Lehre des authentischen Spanien: „Es gab einen grundlegenden Artikel in der Verfassung von Aragón: Wenn der König die Rechte und Privilegien des Volkes verletzen sollte, kann das Volk ihn legitimerweise absetzen und an seine Stelle einen anderen zum König ernennen... Diesem edlen Geist der Freiheit verdanken unsere Vorläufer ihre Energie, kraft deren sie große Dinge vollbrachten... Als dann der König die Grenzen, die die Verfassung von Kastilien und Aragón ihm setzten, überschritt, breitete sich in Spanien die Dekadenz sehr schnell aus . . . Dies beweist hinreichend, daß die absolute Macht, zu der sich immer die Willkür gesellt, der Ruin der Staaten ist." [13]

In einer öffentlichen Versammlung entschied der Magistrat von Buenos Aires am 22. Mai 1810, „daß der Vizekönig seine Autorität an den Magistrat als Repräsentant des Volkes abzutreten habe" [14]. Furlong, ein ausgezeichneter Kenner der Mai-Revolution von Buenos Aires, zitiert einige grundsätzliche Äußerungen der führenden Köpfe der Erhebung: „Das höchste Gesetz ist das Wohl des Volkes... Dieses Volk ist in der Lage, frei über die Autorität zu verfügen, die auf es selbst zurückgefallen ist... Es ist der Fall eingetreten, daß das Volk seine ursprüngliche

Autorität und sein Recht aufnehmen muß... Da die legitime Autorität ein Ende gefunden hat, nimmt das Volk seine ursprünglichen Rechte, die es delegiert hatte, wieder an sich..."[15] Solche Auffassungen entsprechen deutlich der Lehre des Suárez, der die Untergebenen an den Souverän bindet, und nicht der Auffassung von Rousseau, der sich auf die Einheit der Bürger untereinander bezieht.

Der intellektuelle Führer der Mai-Ereignisse von Buenos Aires war Mariano Moreno von der Universität von Charcas. Er wurde als Anhänger von Rousseau bezeichnet, aber seine Argumentation entspricht nicht dem Genfer Denker. Deutlich wird dies vor allem in dem von Moreno verfaßten Manifest von Cordoba (9. September 1810) und in späteren Veröffentlichungen von ihm, die die suarezianische Tradition erkennen lassen; so zum Beispiel: „Die Autorität des Volkes im gegenwärtigen Geschehen stammt aus der Wiederaufnahme der höchsten Macht, die wegen der Gefangenschaft des Königs zum Ursprung, woher der Monarch sie erhielt, zurückkehrte; die Ausübung dieser Macht kann neue Formen annehmen, die in Freiheit gewünscht werden."[16]

Sehr ähnliche und teils völlig identische Überlegungen und Argumentationen finden wir bei den großen Vertretern der mexikanischen Unabhängigkeitsbewegung, wie zum Beispiel bei Francisco Primo de Verdad, Bustamante, Cos und Quintana Roo, insbesondere im ethisch-juridischen Denken von Morelos, der – ebenso wie Hidalgo – ein Jesuitenschüler war. Es ist bezeichnend für den Einfluß des scholastischen Denkens, daß die Bewegung von Morelos und seiner Gefolgsleute den Versuch unternimmt, die vertriebenen Jesuiten nach Mexiko zurückzuholen. Dieses Anliegen, das in der Verfassung niedergelegt wurde, entspricht kaum der gängigen Auffassung, es habe sich um eine Unabhängigkeitsbewegung gehandelt, die allein von der Aufklärung und der Französischen Revolution inspiriert worden sei.

Alle lateinamerikanischen Bibliotheken mit Beständen aus der Kolonialzeit enthalten Werke von Suárez, Vasquez, Molina und Mariana; allein die Nationalbibliothek von Bogotá zählt heute 152 Bände der Werke von Suárez. Auffallend ist, daß sich Spuren interessierter und kommentierender Leser in großer Anzahl dort finden, wo die Lehre von der Souveränität des Volkes abgehandelt wird, zum Beispiel in „De legibus" von Suárez. Schon 30 Jahre vor den Ereignissen des 20. Juli 1810 beruft sich die bedeutendste Aufständischenbewegung in Neu-Granada (Kolumbien) 1781 auf die Ideen des Suárez. Vor dem Unabhängigkeitskampf selbst (1811/12) ist es vor allem die von Antonio Narino gegründete Zeitschrift „La Bagatela", die theoretisch wie praxisbezogen auf scholastischen Lehren aufbaut; während und nach der Revolution setzen sich in dieser Zeitschrift und bei Narino allerdings ganz deutlich die Auffassungen von Rousseaus Gesellschaftsvertrag durch. Anders verlief die geistige Entwicklung der übrigen führenden Köpfe der Revolution; sie blieben, wie viele Dokumente bestätigen[17], auf dem Boden der suarezianischen Lehre, wie sie in den großen Universitäten und Kollegien San

Bartolomé, La Javeriana und El Rosario weitergegeben wurde: Camilo Torres, José Joaquin Camacho, Frutos Joaquin Gutiérrez, Ignacio de Herrera.

Caracas gilt als einer der Brennpunkte der hispanoamerikanischen Revolution, nicht nur unter der Rücksicht hervorragender Militärs, die die Revolutionskriege führten. Auch für die Unabhängigkeitsbewegung, also für den Anfang der Revolution, der von den Kriegen deutlich zu unterscheiden ist, begegnen uns in Venezuela wichtige Persönlichkeiten. Bis in die jüngste Zeit werden Locke, Montesquieu und Rousseau als ihre geistigen Väter genannt[18]; nach meiner Meinung stammen die Rechtfertigungen für die Unabhängigkeit jedoch aus spanischen, scholastischen und jesuitischen Quellen.

Das Begleitschreiben zu den Beschlüssen des Magistrats von Caracas vom 19. April 1810 an alle Körperschaften und Autoritäten Venezuelas argumentiert in suarezianischer Weise: „Der hohe Magistrat und die Abgeordneten dieser Hauptstadt haben – mit Zustimmung des Volkes selbst – die Oberste Autorität auf sich zurückgenommen (reasumido)."[19] Bei der Abfassung der Unabhängigkeitserklärung gibt es Spannungen zwischen dem Hauptredakteur Juan Germán Roscio und Miranda, weil letzterer allein die Ideen der französischen Enzyklopädisten zum Ausdruck bringen wollte. Schließlich setzten sich Penalver, Roscio, Yanes, Paúl und Ustáriz – alle auf der Linie des traditionellen Denkens – durch. Selbst Bolívar charakterisierte die Ereignisse der Revolution gegenüber dem Gouverneur von Curaçao mit dem Hinweis, Caracas habe auf der Grundlage der Gesetze und der spanischen Tradition die Souveränität zurückgenommen und sich unabhängig erklärt[20].

In die gleiche Richtung weisen die Veröffentlichungen von Manuel Palacio Fajardo, der großen Einfluß auf die Verfassung hatte, und der berühmte Briefwechsel des schon erwähnten Juan Germán Roscio, der „der Jefferson von Caracas" genannt wurde, mit dem Gelehrten und Schriftsteller Andrés Bello[21]. Im „Manifest der Föderation von Venezuela" (30. Juli 1811) schreibt Roscio: „Regierungen haben, hatten und können kein anderes Maß für ihre Amtszeit haben als den Nutzen und die Wohlfahrt für den Menschen. Die Könige besitzen keine natürliche Privilegierung und gehören nicht zu einer den übrigen Menschen überlegenen Ordnung. Ihre Autorität stammt aus dem Willen des Volkes, gelenkt und aufrechterhalten durch die göttliche Vorsehung, die uns den freien Willen zum Handeln läßt. Seine Allmacht interveniert nicht zugunsten dieser oder jener Regierung/Regierungsform. Weder die Religion noch ihre Diener verurteilen oder können die Anstrengungen verurteilen, die eine Nation unternimmt, um im politischen Bereich unabhängig zu sein und im moralisch-religiösen Bereich nur von Gott und seinem Stellvertreter abzuhängen."[22] Im Hinblick auf das 1817 veröffentlichte und sehr berühmt gewordene Buch „El triunfo de la libertad sobre el despotismo", in dem Roscio seine politischen Ideen zusammenfaßt, kommt der Historiker Figuera zu dem Schluß: „Die politischen Konfessionen des Roscio

beweisen mit aller Klarheit, daß die Ideen der Französischen Revolution nicht die hauptsächliche Wurzel der amerikanischen Emanzipation waren“[23].

Schlußfolgerungen

Die hispanoamerikanische geistige Welt an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die Proklamationen der Juntas, die Unabhängigkeitserklärungen, die Verfassungsentwürfe und die schriftlichen Zeugnisse führender Persönlichkeiten der Unabhängigkeitsbewegungen lassen den Schluß zu, daß die Ideen der Scholastik in der ersten Phase, das heißt in den Anfängen der hispanoamerikanischen Revolution (1808–1814), eine einflußreiche Rolle gespielt haben. Bei den großen Militärs, die die Unabhängigkeit in der zweiten und dritten Phase de facto erkämpften, waren die geistigen Hintergründe vermutlich andere, obwohl es auch bei ihnen deutliche Ausnahmen und selbst im Fall von Simón Bolívar berechtigte Zweifel gibt[24]. Aus diesem Befund kann gefolgert werden:

1. Die weithin als gültig anerkannte Darstellung und Erklärung des historischen Prozesses der hispanoamerikanischen Revolution in der Erforschung der lateinamerikanischen Geschichte ist zu differenzieren – sowohl hinsichtlich einer deutlichen Abhebung der ersten von den übrigen Phasen der Revolution, als auch hinsichtlich der bisher kaum angefochtenen Bedeutung der französisch-rousseauschen politischen Ideen.

2. Der offensichtliche Bruch des staatsphilosophischen Fundaments zwischen den Anfängen der Unabhängigkeitsbestrebungen und dem Ergebnis der Unabhängigkeitskriege in Gestalt der Übernahme liberal-republikanischer Verfassungen, die in krassem Gegensatz zur eigenen politischen Tradition und zu den herrschenden sozioökonomischen Strukturen standen, stellt den Beginn jener Kluft zwischen politischer und sozioökonomischer Entwicklung dar, die als konstitutives Merkmal der politischen Kultur Lateinamerikas bis heute gelten kann.

3. Durch die im Zuge der Revolution vollzogene Abkehr von populistischen Grundlagen der Herrschaftsordnung und -ausübung wurde die in der Kolonialzeit geschaffene gesellschaftliche Distanz der Massen verlängert und zur Marginalität vertieft.

ANMERKUNGEN

[1] Se llamaba Simón Bolívar. Vida del Libertador, hrsg. v. S. A. de Educacion y Cultura Religiosa (Caracas 1982) 123.
[2] Vgl. I. Buisson, H. Schottelius, Die Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika 1788–1826 (Stuttgart 1980).
[3] Vgl. A. Ballesteros, Historia de España, Bd. 7 (Barcelona 1934).
[4] Vgl. Die Ergebnisse der beiden Kongresse über die hispanoamerikanische Unabhängigkeit in jüngerer Zeit:

Ursachen und Merkmale der hispanoamerikanischen Unabhängigkeit (Madrid 1949); Die Unabhängigkeitsbewegung Hispanoamerikas (Caracas 1960).

[5] Ch. Griffin, Ensayos sobre Historia de America (Caracas 1969) 84.

[6] M. Giménez Fernández, Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamerica (Sevilla 1947) 28f.

[7] Vgl. F. Suárez, De legibus ac Deo legislatore. Defensio fidei, in: Opera omnia (Paris 1856/61).

[8] Vgl. J.-J. Rousseau, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (Hamburg 1955); Der Gesellschaftsvertrag (Stuttgart 1958).

[9] A. dell'Oro, Presencia y sugestion del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolucion de Mayo (Buenos Aires 1959) 14.

[10] G. Furlong, Nacimiento y desarrollo de la Filosofia en el Rio de la Plata (Buenos Aires 1952) 210.

[11] Ebd. 97.

[12] Vgl. M. Giménez Fernández, Las Doctrinas populistas en la Independencia de Hispanoamerica (Sevilla 1947).

[13] J. P. Vizcardo y Guzmán, Carta dirigida a los españoles americanos (Sevilla 1947) 130.

[14] Actos del Cabildo de Buenos Aires, 95. [15] Ebd. 105.

[16] R. Levene, El pensamiento vivo de Mariano Moreno (Buenos Aires 1942) 228.

[17] Vgl. E. Ortega Ricaurte, Documentos sobre el 20 de julio de 1810 (Bogota 1960).

[18] Vgl. A. Armas Ayala, Influencia del pensamiento venezolano en la Revolucion de Independencia de Hispanoamerica (Caracas 1970).

[19] Academia Nacional de la Historia, Textos oficiales de la primera Republica de Venezuela (Caracas 1959).

[20] J. Malagón, Las Actas de Independencia de America (Washington 1955) 143f.

[21] Vgl. J. G. Roscio, Escritos representativos (Caracas 1971).

[22] Ders., Obras (Caracas 1953) 63.

[23] A. Michares, Prólogo en las Obras de Juan Germán Roscio (Caracas 1953) XI.

[24] Vgl. J. M. Echeverría, Las Ideas Escolásticas y el inicio de la Revolucion Hispanoamericana, in: Montalban 5 (1976) 279–338.

Emmerich András SJ

Die ungarische Kirche im Spannungsfeld von Loyalität und Opposition

In der über tausendjährigen Geschichte der Kirche Ungarns war im Lauf der Jahrhunderte – von einzelnen kurzen Episoden abgesehen – eine Problematik, wie sie der Titel dieses Beitrags andeutet, also ein Spannungsfeld von Loyalität und Opposition, praktisch überhaupt nie aufgekommen. Der heilige Stephan hatte die Kirche in Ungarn begründet, und es war derselbe Stephan, Ungarns erster König, der die Staatsgründung durchführte. Staat und Kirche hatten stets – gleichsam Schulter an Schulter – das gleiche Ziel verfolgt, nämlich dafür Sorge zu tragen, daß das geistige und leibliche Wohl des Volkes gewährleistet wurde. Der Staat unterstützte weitestgehend die Kirche, und die Kirche ihrerseits stand durch aktive Anteilnahme an der Gestaltung und Leitung des öffentlichen Lebens dem Staat zur Seite. Und dies war die Situation auch noch am Ende des Zweiten Weltkriegs: Der Katholizismus war Staatsreligion; die Bischöfe waren von Amts wegen Mitglieder des Oberhauses und somit Mitglieder der gesetzgebenden Körperschaft des Landes; dem Erzbischof von Esztergom stand – zumindest laut Gesetzestext – das Recht des „homo regius" zu; und der Priesterschaft sicherte das Gesetz jenen Schutz, den alle Personen genossen, die ein öffentliches Amt bekleideten.

Mit dem Regimewechsel nach dem Krieg wurde dieser Situation ein jähes Ende gesetzt, und die folgende, anderthalb Jahrzehnte währende Kirchenverfolgung bzw. die daran anschließende – nunmehr bereits seit zwei Jahrzehnten sich vollziehende – Entwicklung leiteten eine epochale Wende ein, die möglicherweise zu einer laizisierten Form der Kirche-Staat-Beziehung führen wird, wie wir sie in jenen Ländern antreffen, in denen Kirche und Staat effektiv getrennt sind.

De facto zeigen die Vorgänge während der vergangenen 35 Jahre, daß in Ungarn – vorläufig noch – die Trennung zwischen Kirche und Staat nur auf dem Papier besteht und die Beziehungen zwischen beiden Teilen nach wie vor durch die jahrhundertealte Struktur bestimmt werden – wenn auch mit einer Verschiebung zugunsten des Staates. Dies gilt sowohl für die Zeit der Konfrontation unter Kardinal Mindszenty als auch für die derzeitigen Beziehungen, die durch die Anpassung der Kirche an die Wünsche des Staates gekennzeichnet sind.

Ein häufig wiederkehrendes Thema in den Interviews und Studien bezüglich der Kirchenpolitik Ungarns ist der Vorwurf, die Oberhirten Ungarns seien dem Staat gegenüber allzu nachgiebig, um nicht zu sagen willfährig. Als Vergleich wird in diesem Zusammenhang meist die Haltung der polnischen Bischofskonferenz

angeführt. In diesem Sinn zitierte man vor Jahren auch die Kritik der polnischen Bischöfe, die diese am ungarischen Episkopat geübt hätten: Wären die ungarischen Oberhirten dem Staat gegenüber weniger nachgiebig – so hätten die polnischen Bischöfe argumentiert –, dann hätten auch die Polen einen leichteren Stand, ihre Unabhängigkeit gegen die staatlichen Bestrebungen zu verteidigen, und sie bräuchten sich nicht gegen die Vorwürfe zu verwahren, die ihnen der Staat mit Hinweis auf das Beispiel ihrer ungarischen Kollegen machte, nach deren Vorbild er sie zu mehr Willfährigkeit erziehen möchte.

Als dann Johannes Paul II. zum Papst gewählt wurde, befürchtete man in Ungarn, und zwar sowohl auf seiten des Staates als auch in den Reihen der Hierarchie, der „polnische" Papst werde in der zukünftigen Ostpolitik des Vatikans strengere Maßstäbe anlegen. Immerhin war eines der bedeutsamsten Ergebnisse der bis dahin geführten Ostpolitik Roms die Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Ungarn gewesen. Der Papst rechtfertigte diese Befürchtungen nicht. Es ging ihm nicht darum, die kirchenpolitischen Grundlinien des Vatikans zu ändern; vielmehr wollte er durch wirksame Maßnahmen die pastorale Erneuerung und durch diese die Wiederbelebung der Kirche Ungarns erwirken.

Hinweise und Berufungen auf das Vorbild der Polen hören die Politiker Ungarns begreiflicherweise äußerst ungern, und sie wollen auch nicht, daß man Vergleiche bezüglich der unterschiedlichen Situation in den beiden Ländern anstellt. Aber auch die ungarischen Oberhirten lehnen Vergleiche als ungerechtfertigt ab, und zwar vor allem mit der Begründung, daß das ungarische Volk im Gegensatz zum polnischen konfessionsmäßig geteilt ist und daß die Gläubigen Ungarns auch bei weitem nicht mit jener selbstaufopfernden Selbstverständlichkeit hinter ihren Bischöfen stehen, wie dies bei den Polen der Fall ist.

Des weiteren darf auch nicht übersehen werden, daß dem allgemeinen Bewußtsein der Ungarn ein Konflikt zwischen Kirche und Staat dem Wesen nach fremd ist und die „Volksseele" – gleichfalls traditionsgemäß – sich danach sehnt, daß sich staatliche und kirchliche Führung gemeinsam um das Wohl des Volkes bemühen mögen. In Polen zeigt sich auch hierin ein Unterschied: Das polnische Volk stand immer schon der Kirche näher als dem Staat. Und noch etwas muß man bei einem polnisch-ungarischen Vergleich bedenken: Die Situation nach dem Krieg war in den beiden Ländern grundlegend verschieden: Während die polnischen Bischöfe und die zukünftigen politischen Führer des Landes gemeinsam in den deutschen Konzentrationslagern schmachteten und die Beziehungen zwischen der Kirche und der Staatsmacht Polens somit anerkanntermaßen eine gemeinsame Ausgangsbasis hatten, fand sich die neue politische Staatsführung in Ungarn solchen kirchlichen Führungspersönlichkeiten gegenüber, die im öffentlichen Leben des vorherigen Regimes eine aktive Rolle gespielt hatten und somit nur allzu leicht als Gegner des neuen Regimes abgestempelt werden konnten.

Ziele des Staates

Die Schilderung der Vorgangsweise, mit welchen administrativen Unterdrükkungsmaßnahmen der Staat seine Kirchenpolitik – besser gesagt: Kirchenverfolgung – durchführte, gehört hier nicht zum Thema. Wir wollen lieber seine Zielsetzungen betrachten. Sein erstes Ziel war die völlige Ausschaltung der Kirche aus dem öffentlichen Leben als gesellschaftlicher Machtfaktor. Um dieses Ziel zu erreichen, war den Machthabern Anfang der 50er Jahre jedes Mittel recht. Der Kirche, die nahezu sämtlicher Institutionen beraubt worden war, blieb in der Folge praktisch nur eine gewisse Kultfreiheit als Bestätigung für ihre Existenz übrig. Gleichzeitig hielt man der Kirche – als Rechtfertigung für das rigorose Vorgehen gegen sie – ständig ihre in der Vergangenheit begangenen Fehler vor, zuzüglich jener, die man ihr nachträglich andichtete.

Ein weiteres Ziel des Staates bestand darin, die Kirche so umzugestalten, daß sie in sein politisches Konzept paßte. Eines der Mittel zum Zweck war dabei die Gründung der Friedenspriesterbewegung (1. August 1950). Anfangs fungierten deren Mitglieder im Rahmen des Katholischen Landesfriedensrats als innerkirchliche Opposition gegen die Bischöfe, später als kirchliche Vertrauensleute des Staates. Um eine Spaltung innerhalb des Klerus abzuwenden, haben die Bischöfe im Jahr 1957 ein eigenes kirchliches Friedenswerk, Opus Pacis genannt, ins Leben gerufen, das als Rahmen für die Betätigung der kirchlichen Personen für den Frieden dienen sollte. Zwischen den beiden Friedensbewegungen kam es bereits nach kurzer Zeit zu einer Reihe von Personalunionen: Dieselben Personen bekleideten in der einen wie in der anderen Bewegung die gleichen Ämter, und es wurden konsequent „gemeinsame" Veranstaltungen abgehalten. In der Praxis lief das nun allerdings wieder darauf hinaus, daß letzten Endes die Kirche selbst die Friedenspriesterbewegung damit legalisierte. Eine effektive Spaltung der Priesterschaft wurde zwar tatsächlich vermieden, aber das Ansehen der Kirche hatte darunter gelitten. Staatlicherseits beeilte man sich, dafür Sorge zu tragen, daß die mit dem Staat kooperierenden Geistlichen kirchlicherseits einigermaßen glaubwürdig erschienen. Ein probates Mittel war in solchen Fällen zum Beispiel die Usance, dem staatsergebenen Pfarrer eifrige Kapläne zur Seite zu stellen und damit eine gute Seelsorgetätigkeit in der Pfarrei zu gewährleisten.

Von wesentlicher Bedeutung für die weitere Entwicklung der Kirche-Staat-Beziehung war weiterhin das am 30. August 1950 unterzeichnete Abkommen zwischen der ungarischen Regierung und Vertretern der Ungarischen Bischofskonferenz, „von dem Wunsche ausgehend, das friedliche Zusammenleben zwischen Staat und katholischer Kirche und damit auch die Einheit des ungarischen Volkes und dessen aufbauende Arbeit zu sichern sowie die friedliche Entwicklung unserer Heimat zu fördern", wie man erklärend betonte. In dieser Vereinbarung verpflichtete sich das Bischofskollegium unter anderem, „daß es gegen jene

kirchliche Personen, die sich gegen die gesetzmäßige Ordnung der Ungarischen Volksrepublik sowie gegen die Aufbauarbeit ihrer Regierung stellen, den kirchlichen Gesetzen gemäß vorgehen" und „daß es keinerlei mißbräuchliche, der religiösen Gesinnung der Gläubigen oder der katholischen Kirche entgegengerichtete Tätigkeit gestatten wird, die auf staatsfeindliche politische Ziele ausgerichtet ist". Diese Verpflichtungen könnten zwar ohne weiteres als mit dem kirchlichen Gesetzbuch übereinstimmend interpretiert werden, öffneten aber aufgrund ihrer vagen Formulierung allen möglichen politischen Interpretationen seitens des Staates Tür und Tor. Infolge der willkürlichen Auslegungen ergaben sich sogar solche paradoxe Situationen, daß es zum Beispiel dem Diözesanbischof unmöglich gemacht wurde, seine Priester zu verteidigen, wenn sie wegen „unerlaubter" pastoraler Tätigkeit gemaßregelt wurden; der Bischof mußte sogar selber die Strafversetzung verfügen und für deren Durchführung sorgen.

„Friedliche Koexistenz"

Diese Früchte der stalinistischen Ära, diese mit Hilfe administrativer Maßnahmen und einer Vereinbarung, die für politische Interpretierungen jeglicher Art alle Möglichkeiten offenläßt, formal fixierte Situation betrachtet die ungarische Kirchenpolitik als „historisch gewachsen" und nimmt sie seither als „Status quo"; und dieser Status quo diente als Ausgangspunkt für eine durch Konsolidierung gekennzeichnete Entwicklung, in der politischen Terminologie auch „friedliche Koexistenz" genannt.

Am 15. September 1964 wurde in diesem Sinn – gleichsam als Auftakt – ein Teilabkommen zwischen dem Hl. Stuhl und der ungarischen Regierung unterzeichnet, in dem der atheistische Staat den Vatikan als zuständigen Verhandlungspartner in allen wichtigen Belangen der Kirche Ungarns anerkannte und das die seither genau eingehaltene Praxis einleitete, halbjährlich zu Verhandlungen über die noch offenen bzw. allfällige Fragen neueren Datums zusammenzutreffen. Sichtbares Resultat dieser regelmäßigen Verhandlungen sind in erster Linie Bischofsernennungen, und zwar aus dem Kreis jener Personen, die sowohl das Vertrauen des Vatikans als auch des ungarischen Staates genießen. Am 5. Februar 1974 wurde der Erzbischofssitz von Esztergom durch den Hl. Stuhl als vakant erklärt und 1976 mit Dr. László Lékai besetzt, womit die ungarische Hierarchie als wiederhergestellt galt. Kardinal Lékai war es denn auch, der in der Folge als Primas der Kirche Ungarns die weitere Entwicklung des durch gesetzgeberische Maßnahmen und kirchenpolitische Praxis vorgezeichneten kirchlichen Lebens prägte.

Das feste kirchenpolitische System, das der neue ungarische Primas vorfand, enthält folgende Elemente: Als gesetzliche Grundlage dient die Verfassung, insbesondere die in Kapitel 7 festgelegten Aussagen bezüglich der grundsätzlichen

Rechte und Pflichten der Staatsbürger. Akademiemitglied Imre Szabó[1] interpretiert in einer Studie diesen Verfassungstext dahingehend, daß dort aus der internationalen Kategorie der Menschenrechte staatsbürgerliche Rechte fixiert worden seien: „Was man auf internationaler Ebene als Menschenrechte bezeichnet, ...heißt ...innerhalb eines Staates nichts anderes als die Formulierung der grundlegenden Rechte der Staatsbürger. Die Verfassung der Ungarischen Volksrepublik bietet für diese staatsbürgerlichen Rechte einen Rahmen, wobei sie zugleich ausspricht, daß die Wahrnehmung dieser Rechte mit der Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten untrennbar verbunden ist. Die Verfassung legt auch fest, daß Rechtsregeln bezüglich der grundsätzlichen Rechte und Pflichten der Staatsbürger in der Ungarischen Volksrepublik durch Gesetze bestimmt werden." So gesehen sind die Menschenrechte, und somit auch das Menschenrecht der Religionsfreiheit, von einer doppelten Bedingung abhängig: von der Erfüllung der eigenen staatsbürgerlichen Pflichten und von der Befolgung der sonstigen Gesetzesbestimmungen.

Nun ist aber der Staat, der ja ein Instrument der Partei ist, im Aufbau des Sozialismus keineswegs neutral, sondern übernimmt selbst die Verbreitung der „wissenschaftlichen" Weltanschauung und sorgt für einen gesetzlichen Rahmen, an welchen sich die Kirche bei ihrer Betätigung zu halten hat. So meint András Holló: „Die Vorschriften, die den Religionsunterricht regeln, können als grundlegende, durch Rechtsnormen fixierte Garantie der Religionsfreiheit angesehen werden. Diese Rechtsnormen ...widerspiegeln weitgehend jene politischen Prinzipien, welche die Grundlage dafür bieten, daß die sozialistische Gewissensfreiheit als staatsbürgerliches Recht garantiert und auch praktiziert werden kann."[2]

Für den Staat schaffen diese Maßnahmen sogenannte „geregelte Verhältnisse", die dem Staat weitestgehende Transparenz und Kontrollmöglichkeit gewährleisten. Die Paragraphen des Gesetzesrahmens, in den die Kirche gezwängt ist, können überdies die einzelnen religiösen Betätigungen in ein Dreierschema teilen, nämlich in legale, nicht legale und illegale Betätigungen. Die Verwaltungsorgane des Staates kategorisieren die Belange der Kirche nach diesen Kriterien. Praktisch alle legalen Tätigkeiten unterliegen der Kontrolle des eigens dafür ins Leben gerufenen „Staatlichen Kirchenamts" und genießen bis zu einem gewissen Grad sogar staatlichen Schutz. Andere Betätigungen könnten – nach staatlicher Auffassung – die interne Ordnung des Staates beeinträchtigen und fallen demzufolge in den Kompetenzbereich des Innenministeriums. Die Begriffe „legal", „nicht legal" und „illegal" stellen für die Kirche somit wichtige Kategorien dar, und ihre Unterscheidung bzw. strenge Abgrenzung ist in der kirchenpolitischen Praxis von großer Bedeutung. Da es sich im Leben oftmals um ganz feine Differenzierungen handelt, die – praktisch an der Tagespolitik orientiert – das Legale vom Illegalen trennen, arbeiten auch die oben genannten beiden Ressorts eng zusammen und übertragen einander gegebenenfalls gegenseitig die eine oder andere Angelegenheit.

Durch die zahlreichen Regelungen, die in den Kompetenzbereich des Staatlichen Kirchenamts fallen, hat diese Behörde nicht nur die Möglichkeit zu der gesetzlich vorgesehenen Kontrolle, sondern auch dazu, Direktiven im Leben der Kirche zu setzen. Auf diese Weise wird der Kirche nicht nur die Richtung, sondern auch jeder bedeutsame Schritt vorgezeichnet. Wie schwerwiegend sich das in der Praxis auswirkt, zeigt allein schon die Tatsache, daß unter solchen Bedingungen zum Beispiel eine langfristige seelsorgliche Planung unmöglich ist. Es hat keinen Sinn, im voraus zu planen, wenn man nie wissen kann, wozu der Staat dann seine Zustimmung geben bzw. sie verweigern wird. Erfolgt einmal ein Schritt nach vorne, so bezieht sich das stets nur auf ein ganz bestimmtes konkretes Bedürfnis der Kirche – und es ist auf jeden Fall immer nur ein kleiner Schritt.

Im Zeitalter der „Beziehungen neueren Typs“[3] geschieht das Überwachen und Dirigieren in höflicher, verhandelnder Form, das heißt indem man – unter „man“ sind hier die staatlichen Stellen gemeint – in zuvorkommender Weise seine Wünsche vorträgt, Ratschläge erteilt, Weigerungen begründet, Drohungen und sichtbare Druckmittel möglichst vermeidet. Und mit Berufung darauf, daß man doch eine Trübung des guten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche vermeiden möchte – unter „man“ ist hier die Kirche gemeint –, bemüht sich der Staat, die kirchlichen Verhandlungspartner nachgiebig zu machen. Dies ist nicht allzu schwer, denn die Bischöfe wissen nur allzu gut, daß sie immer wieder als Bittsteller vor den Behörden erscheinen müssen, und letzteren wiederum stehen unzählige Möglichkeiten zur Verfügung, die Nachgiebigkeit zu belohnen bzw. durchblicken zu lassen, welche Folgen ein „störrisches Verhalten“ nach sich ziehen kann.

Die Behörden verhandeln stets nur mit den einzelnen Oberhirten, nie mit dem gesamten kirchlichen Führungsgremium; in Angelegenheiten, die sich auf alle beziehen, halten sie sich stets an das Oberhaupt der Bischofskonferenz. Dieser Methode des Staates, nur mit Einzelpersonen zu verhandeln, kommt es überaus gelegen, daß in Ungarn der Vorsitzende der Bischofskonferenz nicht gewählt – und somit des öfteren gewechselt – wird, sondern daß nach den Statuten der Erzbischof von Esztergom automatisch dieses Amt bekleidet; ist er verhindert, vertritt ihn der Erzbischof von Kalocsa. Die Institution des von vornherein fixierten Vorsitzenden der Bischofskonferenz wirkt sich für die Kirche nicht sehr günstig aus.

Noch ein weiterer Umstand erleichtert es dem Staat, seinem Einfluß Gültigkeit zu verschaffen. Obwohl die Statuten der Ungarischen Bischofskonferenz vorschreiben, daß die offiziellen Kontakte zwischen den Vertretern der Kirche und des Staates auf schriftlichem Weg geführt bzw. mündliche Verhandlungen jeweils in einem Protokoll schriftlich festgehalten werden müssen, wurde diese Bestimmung bisher nie befolgt. Da es sich bei den kirchlichen Verhandlungspartnern, wie gesagt, stets um Einzelpersonen handelt, erweist sich das Fehlen eines Protokolls, mit dem der Inhalt der Kontaktnahme dokumentiert werden könnte, in vielen Fällen als besonders nachteilig.

Die Bischöfe

Bevor nun im Zusammenhang mit der Beeinflussung durch den Staat die personelle Problematik der Bischöfe zur Sprache kommt, möchte ich betonen, daß die zur Zeit in Ungarn amtierenden Oberhirten durchweg als integre Personen zu bezeichnen sind. Ihre Bildung sowie ihre menschlichen Qualitäten sind nicht besser und nicht schlechter als die der Priesterschaft Ungarns im allgemeinen; die Tatsache, daß der Staat ihre Ernennung gebilligt hat, bedeutet nicht, daß sie ab ovo dem Staat verpflichtet waren. Und es ist auch durchaus nicht die zu ihrer Ernennung notwendige Einwilligung des Staates, die sie diesem gegenüber loyal sein läßt, sondern das politische System, in dem sie – man könnte fast sagen: recht und schlecht – ihr Amt zu versehen haben. Aber es ist natürlich auch klar, daß der Staat viel mehr Möglichkeiten hat – und diese auch systematisch ausschöpft –, unter den für das Bischofsamt nominierten Personen zu sondieren, als der Hl. Stuhl: Die Behörden sind über jeden einzelnen Anwärter genauestens informiert; man kennt seine Denkweise, kann abschätzen, wieviel er sich gefallen läßt, wieweit er mittels kirchenpolitischer Druckmittel zu beeinflussen ist. Und dementsprechend können die Behörden ihre Integrierungsbestrebungen in das kirchenpolitische System nach den einzelnen Personen richten.

Als nachteilig wirkt sich für die Kirche auch der Umstand aus, daß die neuen Bischofskandidaten bereits jener Generation angehören, die nicht mehr die Möglichkeit hatte, in einem bischöflichen Ordinariat Führungsqualitäten zu entwickeln und Erfahrungen auf dem Gebiet der Leitung einer Diözese zu sammeln. Die Tätigkeiten eines Pfarrers, die sie möglicherweise hervorragend verrichtet haben, befähigen sie allein noch lange nicht, den Aufgaben in einer Führungsposition gerecht zu werden und Entscheidungen in unüberblickbaren, landesweit maßgeblichen Angelegenheiten zu treffen. Ihre politische Bildung, ihre Kenntnisse in Belangen der Weltkirche reichen oft nicht aus, die Vielzahl von bedeutsamen Ereignissen mit der gebührenden Sachkenntnis zu beurteilen und in der entsprechenden Weise auf sie zu reagieren. Ihre persönliche Lage wird dadurch erschwert, da sie die in ihrer unmittelbaren Umgebung arbeitenden, ihnen untergebenen Mitarbeiter nicht selber nach eigenem Gutdünken auswählen können und den Kontakt mit den Priestern innerhalb ihrer Diözese auch nur sehr erschwert pflegen können. Sie sitzen auf ihrem Bischofssitz isoliert – praktisch auf sich allein gestellt. Ihre Möglichkeiten, Initiativen auf dem Gebiet der Seelsorge zu entwickeln, sind, wie bereits erwähnt, ebenfalls sehr beschränkt. Und wenn ihre Priester mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben und erwarten, daß ihr Bischof ihnen mit Rat und Tat zur Seite steht, haben diese ihnen nicht viel zu bieten, genießen demzufolge auch wenig Ansehen bei ihnen. Gleichzeitig sind sie als Führer der Kirche die Verantwortlichen für alle Sorgen und Probleme, mit denen die an die Peripherie der Gesellschaft gedrängte Kirche zu kämpfen hat.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß die Bischöfe jede aus dem Ausland kommende kritische Auseinandersetzung über ihre Amtsführung – mag sie noch so sachlich sein – als ungerecht empfinden und sich darüber beklagen. Die im Ausland lebenden Brüder in Christo sollten ihrer Meinung nach ihre Sorge um die Kirche in Ungarn nicht durch wohlgemeinte Empfehlungen oder gar durch Kritik zeigen, sondern vor allem durch Verständnis der heimischen Situation. Nun läßt sich das Problem der ungarischen Bischöfe, die sich in der Tat in einem Spannungsfeld zwischen Loyalität und Opposition befinden, sicherlich nicht so darstellen, daß man die „zu schwachen Bischöfe" für alles verantwortlich macht und als Sündenböcke hinstellt; aber sicherlich auch nicht auf solche Weise, daß man sich damit begnügt, ihre Situation zu „verstehen", und – über alle Mängel und Fehlleistungen hinwegsehend – die heutigen Probleme und Aufgaben der Kirche einfach ignoriert.

Politisierung der Kirche

Der letzte Teil dieser Analyse soll versuchen, eine zusammenfassende Schau der Ergebnisse zu geben, welche die hier aufgezeigten Entwicklungen gezeitigt haben, und zwar unter dem Aspekt der „Politisierung der Kirche".

Politisierung bedeutet Umgestaltung nach dem Prinzip der politischen Nützlichkeit. Wenn bei der Besetzung der Schlüsselpositionen in der Kirche, der Verleihung kirchlicher Auszeichnungen, der Planung kirchlicher Programme, der Lösung von Konfliktsituationen in jedem Fall – und sogar vorrangig – die Gesichtspunkte des Staates berücksichtigt werden, entsteht eine Kontraselektion, und die Kirche gerät in eine Identitätskrise, die für sie nicht minder gefährlich ist als eine Verfolgung. Denn das ständige „zwei Herren Dienen", das Lavieren und Ausgleichen zwischen den politischen Gesichtspunkten des Staates und den Forderungen des Evangeliums muß früher oder später unweigerlich zu Verunsicherung und Resignation führen. Eine Identitätskrise als Folgeerscheinung ist dann innerhalb der Kirche praktisch nicht mehr zu vermeiden.

Die kirchenpolitische Ideologie versucht zwar selber, von ihrer Warte aus der Kirche eine neue Identität zu vermitteln, indem sie ihr Anhaltspunkte und Richtlinien anbietet, als was sie sich „im Aufbau des Sozialismus" verstehen könne; so könne sie zum Beispiel das Verdienst für sich beanspruchen, den Gläubigen ein „geistig-seelisches Plus" zu vermitteln, womit diese zu rechtschaffeneren und ehrlicheren Gliedern der Gemeinschaft würden, die Frustrationen des Lebens besser ertragen könnten, bessere Ehen führten, mehr Kinder akzeptierten, sich weniger auflehnten usw. Aber für die Kirche als solche wird damit die Situation keineswegs positiver. Selbstdeutungen dieser Art helfen ihr zwar, den Modus vivendi mit dem Staat leichter zu finden, aber im wesentlichen verschärfen sie

durch das unverblümte Profit-Wunschdenken der Kirchenpolitik noch eher die Identitätskrise der Kirche, als daß sie sie milderten.

Die Kirche wird ferner in gewissem Sinn als eine Art „Gewerkschaft" der religiösen Menschen betrachtet, die unter ihren Mitgliedern für Ordnung sorgt und über ihre Führer mit dem Staat in Kontakt steht. Durch ihre positive Einstellung zu den offiziellen Zielsetzungen der Gesellschaft erfüllt sie eine wichtige Funktion im Interesse und zur Förderung der nationalen Einheit. Nicht zu vergessen sind – nebenbei bemerkt – auch die Beziehungen der Kirche mit dem Ausland, die für das Land einen beträchtlichen Prestigefaktor darstellen.

Solcherart könnte sich die Kirche der gegebenen gesellschaftlichen Konstellation anpassen; ideologisch gesprochen hieße das: „Sie hat beim Aufbau des Sozialismus ihren Platz gefunden", worunter natürlich in erster Linie ihre Unterordnung unter die Mechanismen der Staatsgewalt zu verstehen wäre.

Loyalität und Opposition

Es ist klar, daß solche Zukunftsvisionen, die der Kirche vom Staat zugedacht werden, für sie nicht ausreichen. Nichtsdestoweniger muß sie ihre Sendung in einer ihren Intentionen wenig entsprechenden Umwelt erfüllen und mit den Gegebenheiten leben. Und die Realität ist für sie wahrhaftig nicht leicht: Sie stößt auf Verweigerung einer weltanschaulichen Pluralität, Monopolanspruch des Staates für die Kinder- und Jugenderziehung, Behinderungen in der Seelsorge, Einflußnahme bei der personellen Besetzung kirchlicher Ämter usw. Das sind für die Kirche Spannungsfelder, und doch darf sie sie nicht zu Alternativen werden lassen. Sie darf nicht von dem Standpunkt ausgehen: „Loyalität oder Opposition", sondern muß beide Haltungen gleichzeitig einnehmen können. Damit kann sie alles Diesseitsbezogene relativieren – sogar die allmächtige Staatsgewalt; denn dadurch, daß sie sich einen gewissen Grad an Legalität sichert, „erkauft" sie sich gleichsam ein gewisses Maß an individueller und gesellschaftlicher Freiheit, einen Lebensraum, in dem Gemeinschaft und sakramentales Leben in echter menschlicher Weise erlebt und praktiziert werden können.

Die Kirche Ungarns, die Jahrhunderte hindurch im Zeichen und im Geist des Bündnisses zwischen Altar und Thron lebte, muß, um die Einstellung „Loyalität und Opposition" einnehmen zu können, eine neue Sprache lernen. Und diese Sprache muß auf der einen Seite in einer derart unmißverständlichen Art und Weise vom Evangelium Zeugnis ablegen, daß sie sich den Respekt der atheistischen Staatsmacht sichert, die dem Glauben und der Religion des Christen ja verständnislos gegenübersteht; auf der anderen Seite muß sie lernen, sich der von der Staatsmacht angewendeten Methode des politischen Kampfes anzupassen. Die Jahrhunderte hindurch etablierte „familiäre Bindung" existiert nicht mehr; an ihre

Stelle muß nun ein politisch abwägendes christliches Verhalten treten. Etliche Voraussetzungen dafür sind immerhin gegeben: So unterliegt es zum Beispiel gar keinem Zweifel, daß die politische Führung eine Beteiligung der Kirche am „Aufbau des Sozialismus" wünscht; und damit wird der Kirche im Leben des Landes ein fester Platz zuerkannt.

Vorläufig besteht noch hinsichtlich der zukünftigen Funktionen der Kirche zwischen den Auffassungen von marxistischer Ideologie und kirchlichem Selbstverständnis eine große Kluft; die Kirche sucht ihren Platz und muß dabei aktiv werden. So muß sie den Beweis für das seelsorgliche Bedürfnis der Gläubigen erbringen, und zwar – um politische Gültigkeit zu erlangen – mit der aktiven Unterstützung der Gläubigen selbst. Sie muß ihre Interessen selber wahrnehmen, indem sie sie zunächst einmal konkretisiert, die Einstellung dazu in ihren eigenen Reihen formuliert und sondiert, und sie schließlich nach außen hin, das heißt dem Staat gegenüber, sachlich und bestimmt vertritt. Hierzu gehört auch, daß sie auf dem schriftlichen Weg der zwischen Vertretern der Kirche und des Staates geführten Verhandlungen besteht. Es muß sich gemäß der politischen Logik, auf welcher die Beziehungen zwischen Kirche und Staat basieren, auch von selbst verstehen, daß die Kirche mit jedem Schritt, der sie dem Ausgleich des Kräfteverhältnisses näherbringt, mit der Geltendmachung weiterer Bedürfnisse auftritt und für alle Konzessionen, die sie dem Staat macht, auf entsprechenden Gegenleistungen besteht.

Die Erlernung und Perfektionierung dieser neuen Verhandlungssprache ist die Voraussetzung dafür, daß die Kirche, die laut Aussage des Staates „ihren Platz beim Aufbau des Sozialismus gefunden hat", ihre Rechtsstellung in ihrer politischen und gesellschaftlichen Umgebung eindeutig fixieren kann. Das bezieht sich auf alle Lebensbereiche und Belange der Kirche, in denen sie sich auf konkret definierte Rechte berufen kann, so etwa Religionsunterricht, Beschäftigung mit der Jugend, Seelsorge, kirchliche Bautätigkeit, Disponieren über kirchliche Personen, das heißt in allen Bereichen, in denen der Staat nur das Kontrollrecht über die Tätigkeit der Kirche hat, sich aber nicht mit Anweisungen in deren Abwicklung einmischen darf, mit anderen Worten: in allen Belangen, in denen die Autonomie der Kirche einen fest umrissenen Rahmen erhalten sollte. Das Wichtigste für die Kirche Ungarns, die nach dem Krieg aus dem Zustand des harmonischen Miteinanders mit dem Staat in ein völlig andersgeartetes Nebeneinander geraten ist, dürfte darin zu sehen sein, so bald wie möglich zu lernen, gegenüber dem Staat ein differenziertes Verhalten einzunehmen, das sowohl aus Loyalität als auch aus Opposition besteht.

[1] I. Szabó, Menschenrechte in Ungarn, in: Budapress 136/79.
[2] A. Holló, Állampolgári jogok Magyaroszágon (Staatsbürgerliche Rechte in Ungarn) (Budapest 1979) 67.
[3] In: Világosság, Januar 1977.

Johannes Müller SJ

Indonesien

Ein Riese auf schwankenden Füßen

Kommt man in europäischen Breitengraden auf Indonesien zu sprechen, so stellt man meist mit Erstaunen fest, daß auch relativ informierte Leute kaum etwas über dieses Inselreich wissen, ja es nicht selten nicht einmal geographisch zu orten vermögen. Indonesien ist offensichtlich ein weithin unbekanntes Land.

Dies ist im Grund schwer verständlich, wenn man bedenkt, welch zentrale geostrategische Lage dieser tropische Inselstaat mit seinen etwa 13 000 Inseln, von denen gut 1000 bewohnt sind, einnimmt. Er liegt im Kreuzpunkt zwischen Indochina und Australien, zwischen Indischem und Pazifischem Ozean, und erstreckt sich etwa 5000 km von West nach Ost und 2000 km von Nord nach Süd. Seine Landfläche (ca. 2 Millionen qkm) ist etwa achtmal so groß wie die Bundesrepublik Deutschland, wozu auf Grund der Insellage noch ausgedehnte Territorialgewässer hinzukommen, was angesichts der zunehmenden politischen und wirtschaftlichen Bedeutung der Meere von großer Bedeutung ist. Auch mit Bodenschätzen und sonstigen natürlichen Ressourcen ist dieses Land reich ausgestattet. Nicht zuletzt zählt es eine Bevölkerung von etwa 155 Millionen Menschen, womit Indonesien hinter China, Indien, UdSSR und USA an fünfter Stelle der Weltbevölkerung steht.

Schon diese wenigen Fakten sollten eigentlich Neugier wecken und lassen es der Mühe wert erscheinen, sich eine genauere Kenntnis dieses riesigen Landes anzueignen. Immerhin handelt es sich um eine potentielle Großmacht, der in der Zukunft möglicherweise eine wichtige weltpolitische Rolle zufällt. Leider regt sich ein angemessenes Interesse an derartigen Ländern der Dritten Welt ja meist erst dann, wenn sie durch krisenhafte Entwicklungen in die Schlagzeilen der Weltpresse geraten, und dann ist es nicht selten zu spät; man denke nur an die islamische Revolution im Iran. Im folgenden sollen darum einige wesentliche Aspekte und Probleme dieses Landes zumindest skizzenhaft dargestellt werden.

Indonesien zeichnet sich durch eine ungewöhnliche ethnisch-kulturelle *Vielfalt* aus. Hunderte von Völkern, Kulturen und Sprachen sowie eine Vielzahl von Religionen verteilen sich über dieses ausgedehnte Inselreich. Allerdings besitzen sie recht unterschiedliches Gewicht. In fast jeder Hinsicht zentral ist Java, wo fast zwei Drittel der indonesischen Bevölkerung leben, obwohl diese Insel nur die fünftgrößte des Landes ist. Auf Java selbst sind es vor allem die Javaner und die alte

javanische Kultur, die eine dominante Rolle spielen, obwohl auch dort noch andere bedeutende Völker leben, an erster Stelle die Sundanesen in Westjava. Der Einfluß der javanischen Volksgruppe, die fast die Hälfte der indonesischen Bevölkerung stellt, erstreckt sich aber längst auch auf die anderen Inseln. Freilich gibt es dort weitere bedeutende Bevölkerungsgruppen mit alten Kulturen, so etwa die Batak- und Minangkabauvölker in Sumatra, die Menadonesen und Buginesen in Celebes, die Dayaks in Borneo sowie die Balinesen, Florinesen und Timoresen. Allein im dünnbesiedelten Westneuguinea leben Hunderte von Papuastämmen mit ihren verschiedenen Eigenkulturen. Schließlich gibt es noch eine bedeutende Minderheit von etwa vier Millionen Chinesen, die vor allem in den Städten leben.

Dieser kulturelle Reichtum birgt freilich auch Gefahren in sich, wie Indonesien in seiner Geschichte wiederholt erfahren hat. Ethnische Konflikte, Separationsbewegungen und die Dominanz Javas, die sich zum Beispiel in der Bezeichnung der anderen Inseln als „Äußere Inseln" ausdrückt, haben immer wieder die nationale Einheit gefährdet. Um so erstaunlicher ist es, daß dieses ausgedehnte und vielfältige Land zu einer Nation zusammengewachsen ist. Einen ganz entscheidenden Beitrag hierzu leistet die *nationale Einheitssprache* „Bahasa Indonesia", die erst in diesem Jahrhundert in Anlehnung an das Malaiische entwickelt wurde und heute von der großen Mehrzahl der Bevölkerung im ganzen Land beherrscht wird.

Auch die *religionssoziologische Zusammensetzung* Indonesiens läßt leicht verstehen, warum dieses Land unter dem Motto „Bhinneka Tunggal Ika" (Einheit in Vielfalt) steht. Die größte Religionsgruppe ist der Islam, dem nominell etwa 80 Prozent der Bevölkerung angehören. Das bedeutet 120 bis 130 Millionen Muslime, womit Indonesien das bei weitem größte islamische Land der Welt ist. Diese Zahl bedarf allerdings einer einschränkenden Interpretation. Ein Großteil der Javaner bekennt sich nur bedingt oder gar nur nominell zum Islam. Ihr religiöser Hintergrund ist vielmehr eine synkretistische Mischung aus altjavanischen, buddhistischen, hinduistischen und islamischen Elementen mit vielen verschiedenen Akzenten. Dementsprechend „praktizieren" sie auch nur begrenzt oder gar nicht. Dieser oft als „Javanische Religion" bezeichnete Synkretismus erklärt auch zu einem guten Teil, warum der Islam das öffentliche Leben nur bedingt prägt und nie zur Staatsreligion erklärt wurde. Es ist daher auch keine Islamisierung à la Iran oder Pakistan zu erwarten. Neben diesen beiden Hauptreligionen spielen aber auch der Hinduismus (besonders in Bali), der Buddhismus, chinesische Religionen, das Christentum sowie zahlreiche Naturreligionen eine nicht unerhebliche Rolle.

Geschichtliche Wurzeln

Diese Vielfalt Indonesiens wurzelt in einer langen und wechselvollen Geschichte. Schon in der Zeit vor und um Christi Geburt gab es in diesem Archipel

hochentwickelte Kulturen und Reiche, wie man heute weiß, auch wenn die Einzelheiten weithin noch im Dunkel der Geschichte verborgen sind. Unter dem Einfluß indischer Hochkulturen entstand dann im Lauf des ersten Jahrhunderts eine blühende buddhistisch-hinduistische Kultursymbiose, die bedeutende politische Gebilde hervorbrachte wie etwa die Reiche Sriwidjaja in Sumatra und Madjapahit in Java. Der weltberühmte Borobudur-Tempel in Mitteljava ist ein einzigartiges Denkmal aus dieser Zeit, die sich gegen das Jahr 1500 ihrem Ende zuneigte. Seit dem 14. Jahrhundert breitete sich nämlich allmählich der Islam aus, anfangs vor allem durch Handelskontakte, später durch islamische Herrscherhäuser. Dieser Prozeß dauerte bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts an, nicht zuletzt als Reaktion gegen die Kolonialherren, und machte den Großteil Indonesiens zu einem islamischen Land, wenn auch mit den schon genannten Einschränkungen.

Im 16. Jahrhundert machte Indonesien erste Erfahrungen mit dem europäischen Kolonialismus, als Portugal in einigen Küstengebieten Stützpunkte errichtete. Mit Beginn des 17. Jahrhunderts begann dann die *niederländische Kolonisation*, die etwa 350 Jahre dauern sollte und dem unabhängigen Indonesien ein ausgesprochen schweres Erbe hinterließ. Die Holländer dehnten ihre Macht allmählich aus, bis sie im Lauf des 19. Jahrhunderts das Land im wesentlichen in ihre Gewalt gebracht hatten. Auf diese Zeit gehen auch die Anfänge der christlichen Mission zurück. Die gesamte Kolonialpolitik war darauf ausgerichtet, den natürlichen Reichtum und die Arbeitskräfte dieses Landes wirtschaftlich auszubeuten, und erst im 20. Jahrhundert gab es einige wenige Ansätze, die Lebensbedingungen der breiten Bevölkerung etwas zu verbessern. Politisch bediente sich die Kolonialmacht einer eher indirekten Herrschaft, indem sie sich möglichst auf lokale einheimische Herrscher stützte, was immerhin den ungewollten positiven Effekt hatte, daß die traditionellen Kulturen weithin intakt blieben.

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts entstand allmählich eine nationale Unabhängigkeitsbewegung vielfältiger Ausprägung, die trotz mancher Rückschläge immer mehr an Gewicht gewann. Als die Japaner, die im Gefolge ihrer großasiatischen Expansionspolitik Indonesien 1942–1945 besetzt hielten, am Ende des Zweiten Weltkriegs kapitulieren mußten, nutzte das Land unter der Führung Sukarnos diese Gelegenheit, um am 17. August 1945 die *nationale Unabhängigkeit* zu erklären. Damit wollten sich freilich die uneinsichtigen ehemaligen Kolonialherren nicht einfach abfinden, was in den Jahren 1945–1949 zu einem unnötigen Revolutionskrieg mit vielen Opfern führte, ehe sich Indonesien endgültig seiner Freiheit erfreuen durfte.

Die folgenden 15 Jahre wurden vor allem von der charismatischen Persönlichkeit *Sukarnos* geprägt, dessen Hauptverdienst es wohl ist, diesen Inselstaat trotz mancher Schwierigkeiten zu einer nationalen Einheit und Identität geführt zu haben. Bis 1957 geschah das im Rahmen einer parlamentarischen Demokratie nach westlichem Vorbild, die sich aber nach Meinung Sukarnos zunehmend als funk-

tionsunfähig und dem indonesischen Nationalcharakter nicht angepaßt erwies. Er ersetzte sie daher durch die sogenannte „Gelenkte Demokratie" und „Gelenkte Ökonomie". Innenpolitisch hatte dies die Politisierung des gesamten öffentlichen Lebens und wachsenden Autoritarismus zur Folge, wobei die national-populistische Partei Sukarnos (PNI), die mächtige kommunistische Partei (PKI), der politische Islam (mehrere Parteien) sowie das Militär mehr oder weniger offen um die politische Vormachtstellung rangen. Allein auf Grund der Persönlichkeit Sukarnos konnte ein gewisses Gleichgewicht zwischen diesen politischen Kräften gewahrt werden. Noch schwerer wog freilich der rapide wirtschaftliche Niedergang während dieser Epoche. Extreme Inflationsraten, Stagnation oder gar Zusammenbrüche in allen Produktionsbereichen, illusorische Entwicklungspläne und viele andere Faktoren führten zu wirtschaftlichem Chaos und zunehmender Verelendung der Bevölkerung. International geriet Indonesien immer mehr in eine selbstgewählte Isolation. Austritt aus der UNO, zunehmende Anlehnung an die Volksrepublik China („Achse Beijing-Jakarta"), militärische Übernahme der niederländischen Restkolonie Westneuguinea sowie eine scharfe Konfrontationspolitik gegenüber dem zum „neokolonialen Staatsgebilde" erklärten Malaysia waren wichtige Marksteine dieses Kurses.

Das Trauma von 1965

Alle diese Entwicklungen gipfelten und explodierten schließlich in den traumatischen Ereignissen um und nach dem 30. September 1965 (als G30S/PKI eine feste Formel in Indonesien), deren genaue Hintergründe bis heute nicht unumstritten geklärt sind. An besagtem Datum gab es einen Putschversuch, in den die PKI zumindest stark verwickelt war, der einigen tausend Menschen das Leben kostete, darunter die gesamte militärische Spitze. Unter der entschlossenen Führung des heutigen Präsidenten *Suharto* schlug das Militär freilich sofort zurück und konnte im Lauf der nächsten Monate die Lage unter Kontrolle bringen und die Macht an sich reißen, unterstützt vor allem von Studenten- und Schülermassenorganisationen, aber auch von religiösen Gruppierungen. Diese Ereignisse, die in den folgenden beiden Jahren zur völligen Entmachtung Sukarnos führten, hinterließen tiefe Wunden, die bis heute nicht restlos vernarbt sind. Dieser Wendepunkt in der jüngeren indonesischen Geschichte setzte nämlich lange unterdrückte antikommunistische Gefühle frei und leitete eine allgemeine Kommunistenjagd ein, der einige hunderttausend Menschen zum Opfer fielen. Immerhin zählte die PKI mit ihren Parallelorganisationen vor dem Putsch einige Millionen Mitglieder. Hunderttausende wurden verhaftet und teils mehr als zehn Jahre ohne jedes gerichtliche Verfahren festgehalten. Erst 1980 wurden die letzten 10000 dieser politischen Häftlinge freigelassen.

Ohne diese traumatischen Ereignisse des Übergangs von der „Alten Ordnung" zur „Neuen Ordnung", wie die politische Sprachregelung in Indonesien lautet, läßt sich die politische Entwicklung der letzten beiden Jahrzehnte nicht oder nur sehr unzureichend verstehen. Die bleibende Furcht vor einer Wiederholung dieser Geschehnisse erklärt zumindest teilweise den ausgeprägten Antikommunismus, den autoritären Charakter der politischen Ordnung, die dominante Rolle des Militärs und nicht zuletzt die Annexion Osttimors.

Das indonesische Wirtschaftswunder

Die „Neue Ordnung" bedeutete vor allem einen Wendepunkt in der völlig daniederliegenden Wirtschaft. Nach einer Phase der Stabilisierung und Konsolidation (z. B. Umschuldungen; Senken einer Inflationsrate von mehr als 600 Prozent) leitete die Regierung 1969 eine gezielte Entwicklungspolitik und -planung ein. Im April 1984 wird bereits der vierte Fünfjahresplan (Repelita IV) anlaufen. In den ersten beiden Plänen stand die fast ausschließlich ökonomisch verstandene Entwicklung im Mittelpunkt, doch seit dem dritten Plan 1979 erhalten auch die Probleme der ungleichen Verteilung, der absoluten Armut sowie die Befriedigung der Grundbedürfnisse immer mehr Aufmerksamkeit.

Diese Politik des Aufbaus (Pembangunan), wie man in Indonesien sagt, hat ohne Zweifel eine Reihe sehr beachtlicher Ergebnisse erbracht und zu einem enormen Aufschwung geführt, ganz besonders und primär, jedoch keineswegs ausschließlich im ökonomischen Bereich, was sich teilweise mit eindrucksvollen Zahlen belegen läßt. Manche sprechen sogar von einem Wirtschaftswunder. So betrug zum Beispiel das Wirtschaftswachstum 1970–1980 knapp 8 Prozent im Jahresdurchschnitt. Das durchschnittliche jährliche Pro-Kopf-Einkommen wuchs in 15 Jahren von 100 auf mehr als 500 US-Dollar, womit Indonesien die Gruppe der allerärmsten Länder (LLDC) unlängst verlassen hat. Die Inflationsrate konnte auf durchschnittlich knapp 20 Prozent im Jahr gedrückt werden.

Die Produktion landwirtschaftlicher Güter, sowohl der Grundnahrungsmittel als auch der für den Export bestimmten Agrargüter, konnte durch eine „Grüne Revolution" erheblich gesteigert werden. Die Reisproduktion als in diesem Land wichtigster Faktor konnte in 15 Jahren nahezu verdoppelt werden. Enorme Investitionen wurden in den Abbau natürlicher Bodenschätze gesteckt, was lange eine positive Handelsbilanz, beachtliche Währungsreserven und beträchtliche Mittel für Entwicklungsprojekte aller Art ermöglichte. Wesentliche Fortschritte wurden auch in der importsubstituierenden und in letzter Zeit auch der exportorientierten Industrie erzielt. All dies hat es möglich gemacht, die Grundbedürfnisse besser zu befriedigen sowie enorme Investitionen in Bereichen wie Infrastruktur, Gesundheit, Familienplanung, Bildung und soziale Wohlfahrt zu tätigen.

Positiv zu vermerken ist gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt auch, daß sich die internationale Verschuldung vergleichsweise in Grenzen hält, insofern die jährliche Schuldentilgung nicht die kritische Grenze von 20 Prozent der Exporterlöse übersteigt. Für seine Verdienste um diese Leistungen bekam Präsident Suharto unlängst den Ehrentitel „Vater der Entwicklung" verliehen.

Schattenseiten des Wirtschaftswunders

Dennoch wird schon seit einigen Jahren immer deutlicher und lauter die Frage gestellt, ob die Ausrichtung dieser Entwicklungspolitik richtig ist und ob man die Fortschritte nicht zu teuer erkauft hat. Es ist ein allgemeines Unbehagen an der zunehmenden Verwestlichung und Abhängigkeit vom Ausland in fast allen Lebensbereichen festzustellen. Diese Sorge ist ohne Zweifel nicht grundlos, denn die negativen Kehrseiten des Wirtschaftswunders zeigen sich immer deutlicher. Hier nur stichwortartig einige Beispiele: ein wachsendes Entwicklungsgefälle zwischen Stadt und Land; zunehmende Ungleichheit zwischen den Einkommensschichten (die Schicht der reichsten 10 Prozent verfügt über 35 Prozent des Nationaleinkommens); eine Zunahme der absoluten Zahl derer, die unterhalb der Armutsgrenze ihr Leben fristen müssen (mindestens 50 Millionen Menschen), obwohl ihr prozentualer Anteil gesunken ist; Verlust traditioneller Arbeitsplätze durch eine weithin kapitalintensive Industrialisierung; eine schnell wachsende Zahl von landlosen Bauern und Kleinbauern (in Java weit über 50 Prozent der ländlichen Bevölkerung), zum Teil als Folge einer primär auf Produktionssteigerung ausgerichteten Landwirtschaftspolitik; als Folge davon eine Arbeitslosenquote von faktisch mehr als 20 Prozent sowie zunehmende Urbanisierung mit all ihren negativen Folgeerscheinungen; Raubbau der natürlichen Ressourcen, besonders der tropischen Urwälder, und schwere ökologische Schäden; ein verschwenderischer westlicher Konsumstil der Oberschicht; ein sozio-kulturelles Wertevakuum, besonders unter der Jugend, was sich unter anderem in rapid steigender Kriminalität äußert; in zunehmendem Maß Bürokratismus, Korruption und kommerziell geförderter Materialismus. Vieles davon steht in direktem Gegensatz zur traditionellen Wertordnung.

Auf den ersten Blick fällt vieles davon freilich nicht unmittelbar ins Auge. Man darf sich allerdings nicht vom äußeren Eindruck blenden lassen. Will man sich ein realistisches Bild von der Lage machen, so muß man bedenken, daß, wenn bei einer Bevölkerung von 150 Millionen nur 20 Prozent in relativem Wohlstand leben, dies in absoluten Zahlen immerhin 30 Millionen Menschen sind, deren sichtbare Lebensverhältnisse sehr wohl den Eindruck eines blühenden Landes erwecken können. Darüber kann nur allzuleicht die Lage der übrigen 120 Millionen vergessen werden, deren Armut meist weniger ins Auge sticht.

Die politischen Kosten

Ähnlich ambivalent wie die ökonomische Bilanz fällt die politische Bilanz aus, auch wenn man in diesem Punkt besonders vorsichtig sein muß, einfach westliche Maßstäbe anzulegen. Seit 1965 besitzt das Militär faktisch alle politische Macht und gegen das Militär läßt sich so gut wie nichts durchsetzen. Ein Großteil der politischen Ämter auf allen Ebenen, aber auch zahllose führende Posten in Staatsbetrieben, Universitäten und fast allen anderen zivilen Bereichen sind von (oft pensionierten) Militärs besetzt. Dies wird mit der sogenannten „Doppelfunktion" des Militärs, nämlich einer sicherheitspolitischen und einer sozialpolitischen, begründet. Weitere wichtige Machtträger sind einmal die sogenannten Technokraten, die weitgehend die Entwicklungspolitik der letzten 15 Jahre konzipiert und geplant haben, sowie die schon erwähnte chinesische Minderheit, die einen Großteil der Wirtschaft und vor allem des Handels beherrscht und funktionsfähig hält. Ein weiterer wichtiger politökonomischer Faktor ist das internationale Kapital, wobei Indonesien diesbezüglich besonders von Japan abhängig ist. Nach Meinung nicht weniger Beobachter ist es diese Machtkoalition aus Militär, Technokraten, Chinesen und transnationalen Unternehmen, die vom Wirtschaftswunder Indonesiens am meisten profitiert hat, wobei natürlich auch für die eine oder andere sonstige Gruppe, je nach Nähe zum Machtzentrum, noch einiges abgefallen ist. Zu bezahlen hatten dafür in erster Linie die ländliche Bevölkerung, immerhin fast 80 Prozent der Gesamtbevölkerung, sowie die städtische Marginalbevölkerung. Ihnen fiel im allgemeinen lediglich die passive Rolle von Objekten dieser Entwicklungspolitik zu.

Diese politische und sozioökonomische Lage enthält zweifelsohne eine Menge sozialen und politischen Zündstoff. Sporadische Proteste und Unruhen, die in der sogenannten „Malari"-Affäre im Januar 1974 und der mindestens 50 Tote fordernden Wahlkampagne von 1982 gipfelten, sowie wiederholte antichinesische Ausschreitungen sind ein deutliches Indiz hierfür. Hinzu kommt eine latente Opposition in weiten Kreisen des Islam, der Studenten und der Intellektuellen. Die Regierung hat darauf eher autoritär mit einer Politik der „nationalen Sicherheit" und „Ruhe-und-Ordnung"-Maßnahmen reagiert. Im Gefolge davon wurden immer wieder politische Grundrechte wie z. B. Presse- und akademische Freiheit, das Recht auf ordentliche Gerichtsverfahren oder das Recht auf freie Organisationen und Gewerkschaften erheblich eingeschränkt, wenn auch keineswegs völlig aufgehoben. Obwohl sich an dieser Konstellation auf Grund der dominierenden Position des Militärs in der näheren Zukunft kaum etwas Grundlegendes ändern wird, stellt sich doch unübersehbar die Frage, ob das politische System künftigen Herausforderungen und Konflikten gewachsen sein wird.

„Pancasila-Demokratie"

Die gegenwärtige Regierung ist sich dieser Problematik zweifellos bewußt und ist seit langem darum bemüht, eine der „nationalen Identität" angepaßte politische Ordnung zu errichten, um so die politische Stabilität sowie die weitere wirtschaftliche Entwicklung zu sichern. Diese Aufgabe soll, in deutlicher Abhebung sowohl zur westlichen Demokratie als auch zu sozialistischen Diktaturen, die „Pancasila-Demokratie" leisten. Sie basiert auf der 1945 von Sukarno verkündeten Pancasila-Staatsphilosophie sowie der Staatsverfassung von 1945.

„Pancasila", wörtlich fünf Prinzipien, beinhaltet folgende Grundwerte: Glaube an den einen Gott, Humanität, nationale Einheit, Demokratie nach indonesischem Muster und soziale Gerechtigkeit. Von besonderer Bedeutung sind das erste und vierte Prinzip. Das Prinzip „Glaube an den einen Gott" kann als eine Art Kompromiß angesehen werden, der einerseits ein säkulares Staatsverständnis ausschließt, andererseits aber auch den Islam nicht zur Staatsreligion macht, eine Forderung, die zwar in jüngster Zeit durch eine begrenzte Renaissance des Islam wieder Auftrieb erhielt, auf Grund des starken Einflusses der „Javanischen Religion" freilich wenig Chancen auf Erfolg besitzt.

Das Prinzip „Demokratie nach indonesischem Muster", das heißt gemeinsame Beratung mit dem Ziel eines einmütigen Beschlusses, erlaubt das westliche „voting" (Mehrheitsbeschluß) nur im Notfall. Es ist tief in der kulturellen Tradition des Landes verwurzelt, die ein korporatives Vorgehen ohne offene Konflikte bevorzugt, besonders auf der kommunalen Ebene. Dieses Prinzip vor allem hat der Regierung als Legitimation gedient, eine verhältnismäßig autoritäre politische Struktur zu errichten. Auf der einen Seite wurden die meisten demokratischen Institutionen wie etwa freie und allgemeine Wahlen, Gewaltenteilung sowie politische Grundrechte formell wiederhergestellt.

Auf der anderen Seite ist dieses System auf vielfältige Weise so abgesichert, daß sich an den gegenwärtigen Machtverhältnissen schwerlich etwas Grundlegendes ändern dürfte. So sind z. B. durch eine „Vereinfachung der Parteistruktur" neben der Regierungspartei „Golkar" (offiziell als funktionelle Gruppe bezeichnet) nur noch die islamische Einheitspartei PPP und die unbedeutende PDI, ein Konglomerat aus allen übrigen Parteien, erlaubt. Nur die PPP ist imstande, gelegentlich und sehr eingeschränkt als Opposition zu wirken, obwohl es offiziell, unter Berufung auf obiges Demokratieverständnis, überhaupt keine Opposition geben kann und darf. Besonders das Parteien- und Wahlgesetz bieten der Regierung darüber hinaus viele Möglichkeiten der Intervention, ganz zu schweigen von inoffiziellen Einschränkungen. Schließlich hat der Präsident das in der Verfassung nicht vorgesehene Recht, 100 von 460 Parlamentsmitgliedern zu ernennen, wodurch vor allem das Militär angemessen repräsentiert werden soll, das nicht aktiv an Wahlen teilnimmt, da es über den Parteien stehen soll.

Dementsprechend haben die vergangenen Wahlen, zuletzt 1982, immer zu eindeutigen Ergebnissen geführt. Golkar erhielt immer eine solide Mehrheit von über 60 Prozent der Stimmen, während der PPP knapp 30 Prozent und der PDI die restlichen circa sieben Prozent der Stimmen zufielen. Dank der zusätzlich ernannten Abgeordneten verfügt die Regierung damit über eine Zweidrittelmehrheit im Parlament (DPR) und in der fast noch wichtigeren Volksversammlung (MPR), die alle fünf Jahre zusammentritt, um den Präsidenten zu wählen und die Staatsrichtlinien (GBHN) festzulegen.

Dieses „korporative" oder, weniger vornehm ausgedrückt, autoritäre und in vieler Hinsicht neofeudale politische System durchdringt zunehmend fast alle Bereiche des öffentlichen Lebens, wovon ja bereits die Rede war. Dies geschieht besonders durch von der Regierung kontrollierte Einheitsinstitutionen und -organisationen, die mehr oder weniger freiwillig zustande kommen.

Zweifellos läßt sich diese politische Ordnung zum Teil mit den genannten bitteren historischen Erfahrungen rechtfertigen. Auch das Argument einer Indonesien eigenen politischen Kultur läßt sich nicht einfach von der Hand weisen. Schließlich ist auch nicht zu bestreiten, daß innerhalb der gesetzten Grenzen ein gewisses Maß an Freiheit herrscht, auf jeden Fall mehr als unter der „Gelenkten Demokratie". Nichtsdestoweniger läßt sich die gegenwärtige Ordnung wohl am treffendsten mit dem Begriff „gemäßigte Militärdiktatur" charakterisieren. Somit bestätigt sich auch in Indonesien die Erfahrung vieler Entwicklungsländer, daß nämlich ein eher kapitalistischer Entwicklungsweg mit erheblichen sozialen Problemen und autoritären Machtstrukturen zu bezahlen ist.

„Unabhängig-aktive" Außenpolitik

Außenpolitisch vertritt Indonesien offiziell eine „unabhängig-aktive" Linie, faktisch verfolgt es einen moderaten und eher unauffälligen Kurs mit engen Beziehungen zu den westlichen Industriestaaten und besonders Japan, dem wichtigsten Wirtschaftspartner. Der Isolationskurs Sukarnos wurde nach 1965 schnell aufgegeben, einmal auf Grund des schon genannten antikommunistischen Kurses, zum anderen, weil man auf westliche Wirtschaftshilfe angewiesen war. Dennoch konnte sich Indonesien eine gewisse Unabhängigkeit bewahren. Dazu hat ohne Zweifel auch der Zusammenschluß mit Thailand, Malaysia, Singapur und den Philippinen zur südostasiatischen Staatengemeinschaft ASEAN viel beigetragen. Innerhalb dieses regionalen Staatenbunds, der auch international immer mehr an Bedeutung gewinnt, ist Indonesien das bei weitem größte Land. Als größte außenpolitische Gefahr betrachtet Indonesien noch immer die Volksrepublik China, weswegen es an einem relativ starken Vietnam als Pufferstaat zu China hin interessiert ist.

Größtes außenpolitisches, nach indonesischer Version innenpolitisches, Problem ist Osttimor. Diese ehemals portugiesische Kolonie mit etwas mehr als einer halben Million Einwohnern und geringem wirtschaftlichem Potential wurde im Dezember 1975 militärisch annektiert und wenig später als 27. Provinz dem Inselstaat eingegliedert. Dies geschah wohl hauptsächlich aus Furcht, Osttimor könnte unter einer sozialistisch orientierten Fretilin-Regierung zu einer kommunistischen Infiltrationsbasis werden. Die Okkupation selbst stieß auf unerwartet heftigen Widerstand und führte zu einem blutigen Guerillakrieg, der sich jahrelang hinzog. Er kostete eine Unzahl von Menschenleben, vermutlich weit über 100 000, teils im Gefolge der kriegerischen Auseinandersetzungen, teils als Folge von Hungersnöten und Umsiedlungsmaßnahmen. Erst in den letzten Jahren hat die indonesische Regierung größere Anstrengungen unternommen, dieses Gebiet wiederaufzubauen und zu befrieden. Obwohl es auf internationaler Ebene noch Kontroversen um seinen Status gibt, dürfte sich an seiner Zugehörigkeit zu Indonesien kaum mehr etwas ändern.

Ungewisse Zukunftsperspektive

Zieht man eine Bilanz der Entwicklung Indonesiens in den vergangenen 15 Jahren, so tut man sich schwer. Der Wechsel von Licht- und Schattenseiten ergibt ein unklares Bild. Vermutlich wird erst die Entwicklung in den kommenden fünf bis zehn Jahren zeigen, ob der Saldo unter dem Strich insgesamt eher positiv oder negativ ausfällt. Zweifellos ist Indonesien eine potentielle Großmacht, zumindest in bezug auf die südostasiatische Region. Andererseits hat das Land mit zahlreichen inneren Problemen zu kämpfen, die es auch nach außen schwächen und abhängig machen könnten. Gerade die Entwicklung in jüngster Zeit gibt zusätzlichen Anlaß zu nicht geringen Sorgen.

Der Wirtschaftsboom Indonesiens in der vergangenen Dekade wurde zu einem großen Teil durch unerwartet hohe Erdöleinnahmen ermöglicht. Sie deckten Jahr für Jahr weit über die Hälfte des Entwicklungsbudgets. Die gegenwärtige weltwirtschaftliche Rezession und die damit zusammenhängende Krise am Ölmarkt, an der sich in absehbarer Zukunft kaum etwas ändern dürfte, haben die wirtschaftliche Position Indonesiens sehr geschwächt. Das Wirtschaftswachstum ging bereits 1982 rapide auf 2,25 Prozent zurück und die Außenhandelsbilanz fiel zum ersten Mal seit langem wieder negativ aus. Hinzu kamen andere Krisenmerkmale wie zum Beispiel erhöhte Inflation, sinkende Devisenreserven und zunehmende internationale Verschuldung. Eine extreme Trockenperiode hatte eine geringere Reisernte als erwartet zur Folge, was zusätzliche Devisen für Reisimporte notwendig macht.

Alternative Deviseneinnahmen zeichnen sich kaum ab, einmal weil auch die Preise für andere Rohstoffe eher sinken, zum anderen weil man mit den eigenen

Ressourcen zu sparen beginnen muß. Dies gilt etwa für den Holzexport, einen der wichtigsten Devisenbringer, sollen die tropischen Regenwälder nicht völlig zerstört werden. Selbst die sowieso schon relativ begrenzten Erdölvorräte werden zunehmend für den eigenen Konsum gebraucht. Industrielle Exportprodukte werden diese Lücke noch auf lange Zeit nicht schließen können.

Als Antwort darauf hat die Regierung 1983 eine ziemlich einschneidende Austeritätspolitik eingeschlagen, indem sie etwa Subventionen strich, eine Abwertung des Rupiah vornahm und zahlreiche Industrieprojekte kürzte oder strich. Andere Länder der Region wie zum Beispiel die Philippinen waren allerdings zu einem ähnlichen Kurs gezwungen. Da derartige Maßnahmen erfahrungsgemäß besonders die arme Bevölkerung treffen, sind in Zukunft eher noch größere soziale Probleme und Konflikte zu erwarten.

Zusätzlich verschärft wird diese Lage durch das beunruhigende Bevölkerungswachstum Indonesiens sowie die extrem ungleiche Bevölkerungsverteilung. Zwischen 1971 und 1981 wuchs die Bevölkerung jährlich um durchschnittlich 2,3 Prozent, was eine Zunahme von etwa 30 Millionen Menschen bedeutete, und das trotz intensiver und relativ erfolgreicher Familienplanung. Bis zum Jahr 2000 wird die Bevölkerung von gegenwärtig 155 auf (im günstigsten Fall) 210 Millionen Menschen anwachsen. Mehr als 60 Prozent davon leben auf Java, obwohl diese Insel nur knapp sieben Prozent der Gesamtfläche Indonesiens umfaßt (etwa die Hälfte der Fläche der Bundesrepublik Deutschland). Damit ist Java total überbevölkert. Im Jahr 2000 wird es mindestens 125 Millionen Einwohner zählen, was eine Bevölkerungsdichte von etwa 1000 Einwohnern pro qkm bedeutet. Dies schafft allein schon eine fast unerträgliche soziale Dichte, ganz zu schweigen von allen anderen Problemen. Die Hauptstadt Jakarta mit ihren jetzt schon sechs bis sieben Millionen Einwohnern wird schätzungsweise im gleichen Zeitraum auf 17 Millionen anwachsen. Alle Bemühungen, einen Teil der Bevölkerung Javas auf die anderen Inseln umzusiedeln, worum sich die Regierung seit Jahren mit ihrem großangelegten Transmigrationsprogramm bemüht, können dieses Problem bestenfalls etwas mildern, aber keineswegs lösen.

All diese Probleme bedeuten natürlich auch eine gewaltige Herausforderung an das gegenwärtige politische System, dessen Tragfähigkeit und Kontinuität sich zu erweisen haben wird. Eines der kritischsten Probleme in diesem Zusammenhang ist das politische Generationsproblem beziehungsweise der Übergang in die Zeit nach Suharto. Da dieser Übergang bisher wenig vorbereitet erscheint, ist nicht auszuschließen, daß nach dem Abtritt dieses starken Mannes, der für 1988 erwartet wird, alte Gegensätze und Friktionen wieder aufbrechen, möglicherweise sogar innerhalb des Militärs. Auf jeden Fall drängt die Zeit angesichts all der genannten Probleme. Zusammenfassend läßt sich Indonesien, betrachtet man die gegenwärtige Lage und die mittelfristigen Perspektiven, vielleicht am besten als Riese auf schwankenden Füßen charakterisieren.

Kirchen zwischen Anpassung und prophetischem Zeugnis

Ein paar Worte schließlich noch zu den ausgesprochen jungen christlichen Kirchen Indonesiens, die, außer in einigen wenigen Gebieten (Flores, Timor, Molukken, Nordcelebes, Westneuguinea, Batakgebiet in Nordsumatra), nur eine sehr kleine Minderheit darstellen. Um so beachtlicher ist es, daß sie nur selten in eine Ghettomentalität verfallen sind. Im Gegenteil, sie spielen in fast allen Bereichen des öffentlichen Lebens eine unproportional wichtige Rolle. Dies ist einer der Gründe, warum sie von manchen islamischen Kreisen mit erheblichem Mißtrauen betrachtet werden. Ein zweiter Grund liegt darin, daß sie, besonders in den Jahren nach 1965, vorwiegend unter städtischen Chinesen und in der gebildeten Mittelschicht viele neue Mitglieder gewonnen haben, nicht zuletzt dank eines recht fortschrittlichen Images. Dies hat ihnen den Vorwurf des Proselytismus bzw. der Christianisierung eingetragen. Umgekehrt gibt es aber auch in weiten Kreisen der Christen eine Art Phobie vor dem Islam, die ebenso übertrieben erscheint. Berücksichtigt man, daß Indonesien ein sehr stark islamisch geprägtes Land darstellt, so haben sich die Kirchen seit 1945 großer Freiheit erfreut, auch wenn es hin und wieder zu lokalen Konflikten kam. Dies hat freilich manchmal zu einer zu großen Anpassung und in bestimmten Fällen sogar zu einer Verflechtung mit den jeweiligen politischen Machtträgern geführt, die auch ihrerseits an einer Begrenzung des politischen Einflusses des Islam interessiert waren.

Hier bahnt sich in jüngerer Zeit allerdings ein gewisser Wandel an. Eine zunehmende Anzahl von Christen, auch in den Kirchenleitungen, geht auf mehr Distanz zum politischen System oder bezieht sogar eine eher kritische Position. Dieser Wandel hat verschiedene Wurzeln. Einmal erlebt die Mehrzahl der weitverstreuten christlichen Gemeinden die Armut und Not des Landes am eigenen Leib. Zum anderen sind diese kleinen Gemeinden fast notgedrungen eher basiskirchlich orientiert, was sie für ein Christentum, das den inneren Zusammenhang von Glaube und Einsatz für Gerechtigkeit betont, sehr empfänglich macht. Schließlich haben einige restriktive Maßnahmen der Regierung in den letzten Jahren ebenfalls zur Ernüchterung beigetragen.

Diese Entwicklung hat zu einer gewissen Spannung zwischen den mehr etablierten und angepaßten Christen einerseits und den eher das prophetische Zeugnis betonenden Christen andererseits geführt, einer Spannung allerdings, die eher latent ist und nur selten nach außen sichtbar wird. All das läßt erwarten, daß die Kirchen in den nächsten Jahren möglicherweise mit mehr Schwierigkeiten konfrontiert sein werden. Da es sich aber um recht lebendige und eigenständige Kirchen handelt, die verhältnismäßig gut inkulturiert sind, darf man zuversichtlich sein, daß sie sich den kommenden Herausforderungen gewachsen zeigen werden.

Reiner Zimmermann

Logotherapie und Existenzanalyse bei Viktor E. Frankl

Frankls Logotherapie ist die dritte Wiener Richtung der Psychotherapie (nach Freuds Psychoanalyse und Adlers Individualpsychologie). Viktor E. Frankl, geboren 1905 in Wien, studierte Medizin und Philosophie und ist Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien und zugleich auch für Logotherapie an der US International University in San Diego (Kalifornien). Er hatte außerdem Lehrstühle an der Harvard University, an der Stanford University und an den Universitäten Pittsburgh und Dallas inne. Seine 26 Bücher wurden in 18 Sprachen übersetzt. Vortragsreisen, zu denen ihn insgesamt 174 Universitäten eingeladen haben, führten Frankl in alle Erdteile.

Worum geht es Frankl? Er sagt selbst: „Der Mensch ist ein Wesen auf der Suche nach einem Sinn, nach dem Logos. Dem Menschen Beistand zu leisten in der Sinnfindung ist *eine* Aufgabe der Psychotherapie, aber *die* Aufgabe der Logotherapie."

Das Leiden am sinnlosen Leben

Immer mehr Menschen leiden heute an dem Gefühl einer inneren Leere, einer abgrundtiefen Sinnlosigkeit ihres Daseins, einem *„existentiellen Vakuum"*, wie es Frankl bezeichnet hat. Er erhielt einen Brief, in dem der Schreiber folgendes bekennt: „Ich bin 22 Jahre alt, besitze einen akademischen Grad, einen luxuriösen Wagen, ich bin finanziell gesichert, und es steht mir mehr ‚Sex' und Macht zur Verfügung, als ich verkraften kann. Nur daß ich mich fragen muß, was für einen Sinn das alles haben soll."

Nach einem in Wien und Umgebung durchgeführten Test klagen etwa 20 Prozent der Menschen dieses Gebiets über ein Sinnlosigkeitsgefühl. Dieses existentielle Vakuum nimmt fortwährend zu, nicht so sehr unter den armen, sondern mehr unter den reicheren Völkern und Schichten. In Afrika ist es besonders unter der akademischen Jugend im Steigen begriffen. Die ehemalige Leiterin der Abteilung für Psychotherapie und Neurosenforschung der Psychiatrischen Klinik der Karl-Marx-Universität Leipzig, Christa Kohler, schreibt, daß sie „das existentielle Vakuum in eigenen Untersuchungen häufig feststellen muß"[1]. Oswald Vymetal, Professor an der Psychiatrischen Universitätsklinik Olmütz (CSSR), bemerkt, daß das existentielle Vakuum „die Grenzen der kapitalistischen und der sozialistischen Gesellschaftsordnung ‚ohne Bewilligung'" überschreite[2].

Dem Menschen sagen keine Instinkte, was er tun muß, wie das beim Tier der Fall ist. Im Gegensatz zu früher sagen dem Menschen von heute keine Traditionen mehr, was er tun soll. Oft scheint er nicht mehr zu wissen, was er will. Desto mehr sei er darauf aus, nur das zu wollen, was die anderen tun – das führe zum Konformismus –, oder nur das zu tun, was die anderen wollen – das führe zum Totalitarismus. Neben Konformismus und Totalitarismus trete als dritte Folge des existentiellen Vakuums ein spezifischer Neurotizismus. Es komme zu einer neuartigen Neurose, die Frankl „noogene Neurose" nennt. 20 Prozent der Neurosen sollen nach Crumbaugh, Lukas und Frankl sowohl in Amerika als auch in Europa noogen (sinnbezogen) sein[3].

Die zunehmende Ausbreitung des Sinnlosigkeitsgefühls gehe auf den Reduktionismus zurück, der in den angelsächsischen Ländern das Geistesleben mehr als anderswo bestimme. Der Reduktionismus reduziere den Lebenssinn mit der Formel „nichts als". So sei Elternliebe nichts als Narzißmus, Freundschaft nichts als Sublimation homophiler Regungen, das Leben nichts als ein Oxidationsprozeß. Aus solchen Reduktionen erwachse die Frage: Welchen Sinn hat denn dann das Leben? Der Reduktionismus ist nach Frankl der Nihilismus von heute. Früher sagten die Nihilisten: Das Leben ist ein Nichts. Heute: Das Leben ist nichts als...

Der Einfluß der Indoktrination im Sinn des Reduktionismus muß erschreckende Folgen zeitigen. Bei 64 amerikanischen Ärzten, unter denen sich elf Psychiater befanden, konnte nachgewiesen werden, daß im Lauf ihres Medizinstudiums die menschliche Einstellung zum Leben immer mehr einer zynischen Haltung gewichen war. Erst später habe sich bei etlichen dieser Trend wieder umgekehrt[4]. Reduktionistische Hypothesen untergraben die Begeisterung für Sinn und Werte.

Ein amerikanisches Ehepaar war nach Afrika gezogen, um unter Verzichten und Entbehrungen den Afrikanern soziale Hilfe zu leisten. Nun war es enttäuscht zurückgekehrt. Es hatte dort an Sitzungen einer Gruppe teilnehmen müssen, die von einem Psychologen geleitet wurden. In der ersten Zusammenkunft fand eine Art Verhör statt: *Psychologe:* Warum sind Sie dem Peace Corps beigetreten? *Ehepaar:* Wir wollten Leuten helfen, die es weniger gut haben als wir. *Psychologe:* Das heißt, daß Sie ihnen überlegen sein müssen. *Ehepaar:* Irgendwie. *Psychologe:* Und das heißt, daß Sie es nötig haben, Ihre Überlegenheit unter Beweis zu stellen. Ihr wirkliches Motiv ist also das unbewußte Bedürfnis, sich selbst und anderen zu beweisen, wie überlegen Sie ihnen sind. *Ehepaar:* Wir haben es noch niemals von dieser Warte aus gesehen, aber Sie sind Psychologe. Sie müssen es wissen. – In dieser Art verliefen auch die anderen Gruppensitzungen. Der Enthusiasmus der Mitglieder zerrann allmählich. Es dauerte nicht lange, und man begann sich gegenseitig die angeblich „wirklichen" Motive ins Gesicht zu sagen. Edle Motive wurden von vornherein nicht ernstgenommen, nicht für echt gehalten.

Die traditionelle Tiefenpsychologie, die hier praktiziert wurde, interpretiert alles als Ausdruck unbewußter Psychodynamik. Es kommt dabei oft zur Hyperinterpretation, die auch dort entlarven will, „wo sie auf echt Menschliches stößt"[5]. Der Reduktionismus schafft ein Gefühl der Sinnlosigkeit.

Einen Sinn für das persönliche Leben zu entdecken und zu erfüllen ist jedoch ein starkes Verlangen der menschlichen Natur. 78 Prozent einer großen Zahl (8000) befragter Studenten hielten es für das Wichtigste, im Leben einen Sinn zu finden. 67

Prozent waren bei ihrer Berufswahl von dem Wunsch bewogen, für andere nützlich zu sein, während nur 16 Prozent ihr Hauptziel darin sahen, einmal möglichst viel Geld zu verdienen[6]. Untersuchungen zeigten, daß diejenigen sich am glücklichsten fühlen, die in ihrem Beruf aufgehen und erfolgreich sind. Bei Alkoholikern fand sich dagegen ein abgrundtiefes Sinnlosigkeitsgefühl[7].

Der Wille zur Lust, der nach Sigmund Freud im Seelenleben des Menschen von so großer Bedeutung ist, und der Wille zur Macht, den Alfred Adler in seiner Individualpsychologie so stark betont, treten nach Frankl erst in Erscheinung, wenn der Wille zum Sinn frustriert ist. Aus dem Ergebnis einer Untersuchung, die Elisabeth S. Lukas durchführte, geht hervor, daß die Besucher des Wiener Vergnügungsparks existentiell überdurchschnittlich frustriert sind[8]. Wenn der Mensch es aufgegeben hat, für sein Leben noch einen Sinn zu finden, sucht er Ersatz, subjektive Sinngefühle. Solche Sinngefühle bietet der Rausch, wenn auch nur für kurze Zeit. Alkohol und Drogen erfüllen den Berauschten mit dem Gefühl einer großen Sinnfülle. Im LSD-Rausch kann sich der Mensch unsterblich und gottgleich fühlen. Aber Alkohol und Drogen geben keinen wirklichen Sinn, sondern nur Sinngefühle. Bei 90 Prozent der Fälle von schwerem Alkoholismus läßt sich ein ausgesprochenes Sinnlosigkeitsgefühl aufzeigen (Forstmeyer). Stanley Krippner konnte bei 100 Prozent der Fälle von untersuchten Drogenabhängigen ein existentielles Vakuum nachweisen. Die ihnen vorgelegte Frage, ob ihnen das Leben sinnlos vorkomme, wurde von allen bejahend beantwortet. Kriminelle sind nach Black und Gregson (Neuseeland) existentiell wesentlich stärker frustriert als die übrige Bevölkerung[9]. Auch die sexuelle Promiskuität ist ein Versuch, aus der Sinnleere auszubrechen.

Menschen, die mit Hilfe von Rauschmitteln, durch Verbrechen oder isolierte, unpersönliche Sexualität sich subjektive Sinngefühle verschaffen oder verschaffen wollen, gehen und leben an ihren wahren Aufgaben und denen der Gesellschaft vorbei und verfallen früher oder später der Verzweiflung. In Kalifornien hat man in das Gehirn von Ratten Elektroden eingesetzt. Durch Betätigung von Tasten konnte der Stromkreis geschlossen werden, wodurch die Befriedigung des Nahrungs- oder des Geschlechtstriebs ausgelöst wurde. Bald lernten die Versuchstiere, die Tasten selbst zu drücken, bis zu fünfzigtausendmal täglich. Das Futter im Käfig und die Geschlechtspartner wurden von ihnen nicht mehr beachtet. Dieser Test ist wie eine Parabel für Menschen, die aus ihrem existentiellen Vakuum in einen Sinnersatz, in bloße Sinngefühle flüchten.

Dimensionen menschlicher Existenz

Die Logotherapie unterscheidet drei Dimensionen menschlicher Existenz: die biologische, die psychologische und die noologische, die Frankl auch die „eigent-

lich humane" Dimension nennt. Aber seit Menschen ihre Gedanken niederschreiben, bezeugen sie, daß es noch eine weitere gibt, eine Dimension, die ihrem beschränkten Verstand nicht zugänglich ist. Frankl und seine Schule nennen sie die „suprahumane" Dimension.

Propheten, Mystikern und Künstlern seien von jeher tiefere Einblicke in die suprahumane Dimension gewährt worden. Alle großen Religionen beruhten ursprünglich auf den Visionen „begnadeter einzelner". Sie gaben ihre Erkenntnisse weiter an ihre Schüler und diese wieder, bis sie sich schließlich in Dogmen, Regeln und Riten konservierten. Und selbst dieser indirekte Kontakt mit dem Suprahumanen, der durch die religiöse Tradition vermittelt wird, sei dem Gläubigen eine Hilfe bei der Sinnfindung. In kurzen Augenblicken könne sogar jeder Mensch an die Grenzen der suprahumanen Dimension rühren, von der Frankl sagt, es handle sich um die Dimension, in der erst der letzte Sinn des menschlichen Daseins beheimatet ist. Sie sei zwar nicht höher im wertenden oder gar moralistischen Sinn, sondern vielmehr umfassender. So umfasse die suprahumane Dimension die humane, wie die humane die psychische und diese die biologische.

Die Vertreter der Logotherapie sind der Überzeugung, daß der Mensch die Begegnung mit der Transzendenz brauche. Abraham Maslow[10] hat nachgewiesen, daß die „Gipfelerlebnisse" nicht nur „Auserwählten" vorbehalten sind. Jeder könne sie haben. Die Intensität solcher Erlebnisse sei lediglich von Mensch zu Mensch verschieden. Und viele unterdrücken sie in der Meinung, es handle sich um Anzeichen geistiger Verwirrung. Andere gehen über solche Erlebnisse hinweg, weil sie nicht in ihr vorgefaßtes, rationalistisches Weltbild passen oder ihrer ultrakonservativen, materialistischen oder mechanistischen Grundhaltung widersprechen.

Die Freiheit des Menschen trotz seiner Determiniertheit

Freiheit ist ein menschliches Phänomen. Aber menschliche Freiheit ist endliche Freiheit. Nach Frankls Überzeugung ist der Mensch zwar nicht frei von Bedingungen, aber frei, zu ihnen Stellung zu nehmen, denn „sie bestimmen ihn nicht eindeutig". In einem Festvortrag, den Frankl 1969 zur 100-Jahr-Feier der Loyola University in Chicago hielt, erklärte er: „Es gibt einen Spielraum, innerhalb dessen er (der Mensch) sich über sie (die Bedingungen) hinaus erheben kann, womit er ja in die menschliche Dimension überhaupt erst sich aufschwingt." Als Überlebender von vier Konzentrationslagern legt Frankl Zeugnis ab „von der Fähigkeit des Menschen, auch noch den ärgsten Bedingungen zu trotzen". Er widerlegt Freuds Behauptung, daß „eine Anzahl der allerdifferenziertesten Menschen", die gleichmäßig dem Hunger ausgesetzt würden, nach einiger Zeit „alle individuellen Differenzen" verlören „und an ihrer Statt die uniformen Äußerungen des einen

ungestillten Triebes träten“[11]. Frankl erlebte in den Konzentrationslagern das Gegenteil. Die Leidenden differenzierten sich immer mehr. Die Egoisten demaskierten sich, die „Heiligen“ ebenfalls.

Frankl ist davon überzeugt, daß menschliches Verhalten „nicht von Bedingungen diktiert“ wird, „die der Mensch antrifft, sondern von Entscheidungen, die er trifft“[12]. Wir sollten uns hüten „einerseits vor einer Verleugnung der deterministischen und mechanischen Aspekte menschlichen Daseins, andererseits aber auch vor der Verleugnung der Freiheit, die es dem Menschen erlaubt..., sich über all diese Aspekte schon hinauszuschwingen. Eigentlich ist es... nicht der Determinismus, der solche Freiheit leugnet. Vielmehr ist es der ‚Pan-Determinismus‘, der sich die Leugnung der menschlichen Freiheit zuschulden kommen läßt. In Wirklichkeit lautet die Alternative also nicht ‚Indeterminismus oder Determinismus‘, sondern ‚Determinismus oder Pan-Determinismus‘.“[13] Freud vertrat in der Theorie den Pan-Determinismus, hatte aber in der Praxis durchaus einen Blick für die Freiheit des Menschen. In „Psychoanalyse und Libidotherapie“[14] erklärt er sogar, das Ziel der Psychoanalyse sei, „dem Ich die Freiheit zu schaffen, sich so oder so zu entscheiden“.

Freiheit[15] bedeutet für Frankl die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, die Fähigkeit, zu sich selbst Stellung zu nehmen, sich selbst gegenüberzutreten. Diese Fähigkeit wird vom Pan-Determinismus geleugnet oder mindestens beeinträchtigt, weil er nur Reize, Triebe und Auslösemechanismen gelten läßt. In der Praxis würde das z. B. einem Kriminellen zu einem Alibi verhelfen, denn er könnte dann die Verantwortung auf die Mechanismen abwälzen. Aber er fühlte sich – wie übrigens bereits nachgewiesen werden konnte – bei dieser „Entlastung“ nicht wohl, weil er sich als Opfer von Umständen mit der Schuld auch seiner Würde beraubt sähe. Ohne sein Einverständnis würde ihm seine Schuld und damit ein Stück seiner Persönlichkeit bestritten. Wenn man die Willensfreiheit des Menschen nicht akzeptiert, muß man sich – anthropologisch – einem „geschlossenen System“ verschreiben. Im geschlossenen System werden Sinn und Werte verfügt. Man läßt dem Menschen in einem geschlossenen ideologischen System kein Recht, Sinn und Werte selbst zu finden. So kann man konditionierende Prozesse systematisch und methodisch arrangieren. Man kann den Menschen – den man an einen Pan-Determinismus glauben gemacht hat – mühelos manipulieren.

Die Naturwissenschaft ist für Sinn und Zweck blind. Sie führt einen Querschnitt durch die Realität hindurch, aber es ist, wie wenn eine Kurve auf einer vertikalen Ebene liegt, die von einer horizontalen geschnitten wird. Getroffen werden von der Kurve nur die Schnittpunkte, die in keinem Zusammenhang zu stehen scheinen. Doch in Wirklichkeit werden sie von der Kurve miteinander verbunden. Die Verbindungslinie liegt nur außerhalb der horizontalen Ebene. Übertragen bedeutet dieses Bild nach Frankl: „Im naturwissenschaftlichen Welt- und Menschenbild fehlt das Band, das die einzelnen Phänomene miteinander verknüpft.“[16]

Carl Friedrich von Weizsäcker hat einmal gesagt, das physikalische Weltbild habe nicht unrecht mit dem, was es behaupte, sondern mit dem, was es verschweige[17].

Aus dem Wissen um einen Lebens- oder Leidenssinn heraus kann der Mensch entscheiden, wie er sich zu den Situationen und Werten einstellen will. Das ist seine Freiheit. Freilich, Freiheit ist nach Frankl nur die halbe Wahrheit. Freiheit sei nur der negative Aspekt eines Phänomens, dessen positiver Verantwortlichsein heiße. Freiheit schlage in Willkür um, wo sie nicht im Sinn von Verantwortlichkeit gelebt werde.

Das Gewissen – ein Sinnorgan

Frankls Ziel ist es, dem Menschen, der an einer Sinnleere leidet, zur Wahl von Zielen und Werten zu verhelfen. Er soll den Sinn seines Lebens selber finden. Sinngebung liefe auf eine Moralisierung hinaus. Sinnfindung realisiert sich im „Gestalterfassen", d. h. wirkliche, mögliche und personenbezogene Aufgaben müssen entdeckt und erfüllt werden. Dabei kommt dem Gewissen eine wichtige Aufgabe zu. Wäre das Gewissen des Menschen nicht so abgestumpft, würde er den Sinn seines Lebens finden. Denn auf der Suche nach dem Sinn leitet den Menschen das Gewissen. Das Gewissen ist nach Frankl ein Sinnorgan. Es befähigt den Menschen, Sinngestalten in konkreten Situationen zu finden. Der Mensch, der die Zehn Gebote nicht mehr kenne, müsse die 10000 vernehmen, die in den 10000 Situationen verschlüsselt liegen, und ihnen gehorchen. Wir müßten hellhörig werden, um aus jeder Situation die ihr innewohnende Forderung herauszuhören. Die Verfeinerung des Gewissens würde den Menschen immun machen gegen Konformismus und Totalitarismus.

Ein Kapitel in Frankls Buch „Der unbewußte Gott"[18] trägt die Überschrift: „Die Transzendenz des Gewissens". Man spreche gelegentlich von der „Stimme des Gewissens". Aber das Gewissen habe keine Stimme, sondern es sei eine Stimme, die der Mensch abhöre; doch sie stamme nicht von ihm. Das Gewissen, das dem Menschen etwas sage, sei gewissermaßen das Sprachrohr einer außermenschlichen Instanz von „personaler Seinsart". So sei der Mensch auch das Ebenbild dieses außermenschlichen Wesens. Wie der Nabel auf die Herkunft vom mütterlichen Organismus weist, so weise das Gewissen auf einen transzendenten Ursprung.

Die außermenschliche Herkunft des Gewissens begründet Frankl mit des Menschen Willensfreiheit. Alle Freiheit habe ein Wovon und ein Wozu. „Wovon" der Mensch frei sein oder frei werden kann, sei das Getriebensein; „wozu" der Mensch frei ist, sei das Verantwortlichsein. Der Satz von Marie v. Ebner-Eschenbach: „Sei deines Willens Herr und deines Gewissens Knecht!" wird von Frankl benutzt, um die Transzendenz des Gewissens darzustellen. Herr unseres Willens seien wir schon, insofern wir Menschen sind, die ihr Dasein als Verant-

wortlichsein verstehen. Der zweite Imperativ – „Sei deines Gewissens Knecht!" – setze voraus, daß das Gewissen etwas anderes, ja Höheres sein müsse als wir selbst, sonst könnten wir nicht sein Knecht sein. Etwas Höheres als der Mensch müsse etwas Außermenschliches sein. Mit dem Gewissen könne es zu einem „echten Zwiegespräch" kommen. Viele wichen aber diesem Zwiegespräch mit dem Gewissen aus, z. B. durch die Flucht in subjektive Sinngefühle, in Unrast, Betriebsamkeit und Hektik oder indem sie sich Ideologien unterwerfen, die über eine eigene „perfekte Ethik" verfügen und der Eigenverantwortung keine Freiheit zugestehen.

Wenn Frankl das Gewissen für transzendent hält, so berührt er damit die Frage nach Gott. Natürlich habe auch der nichtreligiöse Mensch ein Gewissen. Er verkenne nur seine „Jenseitigkeit". Er frage nicht nach dem Wovor der Verantwortung und und nicht nach dem Woher des Gewissens. Er halte es lediglich für ein psychologisches Faktum, vielleicht für die letzte Instanz, vor der er sich zu verantworten zu haben glaubt. Aber das Gewissen ist nach Frankl keine „Letztheit", sondern eine „Vorletztheit". Der Irreligiöse bleibe wie ein Bergwanderer auf einem Vorgipfel stehen und wage sich nicht weiter. Der eigentliche Gipfel scheint in Nebel gehüllt zu sein. Der Religiöse durchsteige den Nebel und gelange schließlich auf die sonnige Höhe. Aber dieses Wagnis leiste eben nur er. Frankl ist davon überzeugt, daß es außer den bewußt religiösen Menschen noch sehr viele gibt, die es unbewußt sind.

Die Frage nach dem letzten Sinn, dem Über-Sinn

Logotherapie ist als eine besondere Methode der Psychotherapie eine medizinische Disziplin. Als solche darf sie sich nicht auf den Boden einer bestimmten Weltanschauung oder Religion stellen. Frankl betont selbst, daß sie sich „diesseits des Offenbarungsglaubens" bewegen müsse[19]. Sie hält es aber für legitim, sich mit dem „Phänomen Glauben", vor allem dem Sinnglauben zu befassen. Wenn sie berechtigt ist, sich dem „Willen zum Sinn" zuzuwenden, dann darf die Logotherapie auch die Frage nach dem Willen zu einem letzten Sinn stellen.

„Der religiöse Glaube ist letzten Endes ein Glauben an den Über-Sinn, zumindest bietet uns Ludwig Wittgenstein die folgende Definition: ‚An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat.' Es fragt sich nur noch, ob sich dieser Satz auch umkehren läßt. Der Religiöse glaubt an einen Sinn des Lebens; aber ist jemand, der an einen Sinn des Lebens glaubt, auch schon religiös? Tatsächlich wurde eine Umkehrung der These von Wittgenstein einmal gewagt, und zwar von Einstein: ‚Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gefunden zu haben, heißt religiös sein.' So oder so: eine Antwort auf die Frage, ob nicht nur die Frage von Wittgenstein gilt, sondern auch ihre von Einstein gewagte Umkehrung, kann nur vom Theologen verlangt und erwartet werden. Nicht vom Psychiater. Und doch wird auch der Psychiater, wenn er seine Aufgabe, nicht nur Krankheiten, sondern Menschen zu behandeln, ernst nimmt, gelegentlich vor der Frage nach dem Über-Sinn stehen."[20]

In Frankls Klinik war eine Frau wegen eines Selbstmordversuchs eingeliefert

worden. Sie hatte kurz vorher ihren elfjährigen Sohn durch Tod verloren. In diesem Schicksalsschlag sah sie keinen Sinn, und ihr ganzes Leben schien sinnlos geworden zu sein. Nun versuchte Frankl ihr zu helfen, indem er mit ihr über den Über-Sinn sprach.

„Stellen Sie sich einmal vor, einem Affen werden schmerzhafte Injektionen gegeben, um ein Serum gegen Poliomyelitis zu gewinnen. Vermöchte der Affe jemals zu begreifen, warum er leiden muß? Aus seiner Umwelt heraus ist er außerstande, den Überlegungen des Menschen zu folgen, der ihn in seine Experimente einspannt; denn die menschliche Welt ist ihm nicht zugänglich. An sie reicht er nicht heran, in ihre Dimension reicht er nicht hinein; aber ergeht es dem Menschen anders, ist die Welt des Menschen eine Art Endstation, so daß es jenseits von ihr nichts mehr gäbe? Müssen wir nicht eher annehmen, daß die menschliche Welt selber... überhöht wird von einer nun wieder dem Menschen nicht zugänglichen Welt, deren Sinn, deren Über-Sinn allein seinem Leiden erst den Sinn zu geben imstande wäre?“ [21]

Wer nicht religiös ist und am Sinn des Lebens zweifelt, beginnt zu klagen und anzuklagen. Wem wird die Sinnlosigkeit geklagt, wer wird angeklagt? Setzen Klagen und Anklagen nicht einen Partner, ein Gegenüber voraus? In der Sprache der Religion heißt dieser Partner „Gott“.

Frankl betont häufig, daß der Arzt und Psychotherapeut in weltanschaulichen Fragen seinen Patienten gegenüber zu bedingungsloser Toleranz verpflichtet ist. Aber der religiöse Arzt wird – wenn auch nicht als Arzt, so doch als Mensch, „als selber Gläubiger“ – an der Religiosität des Patienten interessiert sein.

„Er wird das höchste Interesse daran haben müssen, daß die Religiosität zu einem spontanen Durchbruch gelangt. Und diesen Durchbruch wird er daher auch ruhig abwarten. Dies wird er um so leichter können, als ja gerade er, als ebenso religiöser Mensch, von der latenten Religiosität auch der manifest Irreligiösen von vornherein überzeugt sein wird. Denn der gläubige Arzt glaubt ja nicht nur an seinen Gott, sondern ineins damit auch an den unbewußten Glauben des Kranken; er glaubt also nicht nur bewußt an den eigenen Gott, sondern zugleich damit auch an ihn als einen dem Kranken ‚unbewußten Gott‘; an diesen ‚unbewußten‘ Gott aber glaubt er als an einen dem Kranken nur ‚noch nicht‘ bewußt gewordenen.“ [22]

Welche Bedeutung kommt der unbewußten Religiosität in Frankls Logotherapie zu? Für ihn ist die Religiosität des Menschen eine ewige und allgegenwärtige Realität, und zwar im „strengsten empirischen Sinn; eine Realität freilich, die auch unbewußt bleiben oder unbewußt werden, die auch verdrängt worden sein kann. Gerade dann aber, in solchen Fällen, ist es die Aufgabe der Existenzanalyse, diese unbewußt immer schon gegenwärtige geistige Realität vergegenwärtigen zu lassen. Hat doch die Existenzanalyse dem neurotischen Daseinsmodus auf den Grund zu gehen – auf seinen letzten überhaupt angebbaren Grund; als solcher Grund der neurotischen Existenzweise jedoch wird sich nicht allzu selten die Tatsache nachweisen lassen, daß der neurotische Mensch eine Defizienz aufweist: Seine Beziehung zur Transzendenz ist gestört. Sein transzendenter Bezug ist verdrängt. Aber aus der Verborgenheit seines ‚transzendent Unbewußten‘ hervor meldet sich diese verdrängte Transzendenz mitunter in einer ‚Unruhe des Herzens‘, die gelegentlich sehr wohl auch zu einer neurotischen Vordergrundsymptomatik zu führen vermag, die... unter dem Bild einer Neurose verlaufen kann... Auch die verdrängte Religiosität kann somit eine ‚unglücklich verdrängte‘ sein.“ [23]

Existenzanalytische und theologische Anthropologie

Nach Paul Tillich sind in jedem echten theologischen Denken drei anthropologische Grundaussagen vereint: 1. Menschliches Sein war ursprünglich gut, so daß auch Gott uneingeschränkt ja zum Menschen sagen konnte (Gen 1,31). 2. Der Mensch ist schuldig geworden, indem er seine Freiheit nicht im Sinn Gottes realisiert hat und deshalb von Gott getrennt ist (Gen 3). 3. Der Mensch darf wieder hoffen, daß Gott die Trennung von ihm, die Unfreiheit, die Schuld, das Leid und den Tod aufhebt (Offb 21,4).

Die biblischen Berichte von der Schöpfung bezeugen eine Mensch-Gott-Beziehung, die frei war von Störungen. Gott schuf den Menschen zu seinem *Ebenbild*. Er hat ihn „als sein eigenes Hoheitszeichen in die Welt gestellt, um seinen – Gottes – Herrschaftsanspruch zu wahren und durchzusetzen“[24]. Diese Grundaussage bedeutet: Der Mensch hat die Schöpfung verantwortlich zu verwalten und muß sich „als einziges Geschöpf unter allen Kreaturen“ vor Gott verantworten. „Diese Stellung des Menschen zu ihm, seine Verantwortlichkeit ihm gegenüber kennzeichnet seine Gottesebenbildlichkeit, und diese Stellung macht seine Exklusivität gegenüber aller anderen Kreatur aus.“[25]

Nach Hebr 1, 1f. hat Gott durch die Propheten und seinen Sohn gesprochen. Adolf Allwohn macht darauf aufmerksam, daß zum Verstehen dieser Worte „eine besondere Erleuchtung hinzutreten“ müsse, weil sonst ihr Sinn den Klugen und Weisen verborgen bleibe (Mt 11,25). „Wir hören die Worte Jesu Christi nur dann wirklich und in rechter Weise, wenn wir sie, ebenso wie es bei den Jüngern der Fall war, im Ergriffensein durch den lebendigen, gegenwärtigen Herrn, der der Geist ist, vernehmen. Die Auditionen, Visionen und Inspirationen der ursprünglichen Gotteszeugen sind also für jeden Offenbarungsempfang konstitutiv. Diese seelischen Geschehnisse gehören nicht jenem Bereich an, der durch bewußte Lenkung der Aufmerksamkeit, des Denkens und Willens charakterisiert ist, sondern jenem anderen, in dem Überwältigungen stattfinden und den die Tiefenpsychologie ‚das Unbewußte‘ nennt.“[26] Die Offenbarung vollziehe sich im Bereich des Unbewußten und so stünden das Hören der göttlichen Stimme und das Empfangen von Visionen in der Nähe des von der Tiefenpsychologie besonders erforschten Phänomens des Traums.

Tatsächlich bezeugen Altes und Neues Testament häufig, daß Gott sich Menschen in Träumen und Gesichten offenbart habe und sich auch künftig so offenbaren wolle (Joel 3,1f.). Daß jedoch nicht alle in Visionen und Auditionen erhaltenen Wahrnehmungen mit Gott und seiner Offenbarung gleichgesetzt werden können, versteht sich von selbst; denn es gibt ja Selbsttäuschungen (Jer 23,25ff.). Auf eine kritische Prüfung kann die Theologie deshalb nicht verzichten. „Aber sie wird die erwähnten seelischen Geschehnisse doch als mögliches Material der Manifestation Gottes würdigen und dabei von denjenigen Erkenntnissen der

Tiefenpsychologie Gebrauch machen können, die nicht ihren (der Theologie) eigenen Voraussetzungen widersprechen. Daß dabei die weltanschaulichen, philosophischen und spekulativen Ausdeutungen, die in die psychologischen Einstellungen eingedrungen sind, ausgeschaltet werden müssen, ist seit Thurneysens ‚Lehre von der Seelsorge' Allgemeingut der Theologie."[27]

Nachdem der Mensch seine Gottesbeziehung selbst zerbrach, indem er versuchte, „eine göttliche Lebenssteigerung jenseits seiner geschöpflichen Grenzen"[28] zu erreichen, wuchs die *Sünde* lawinenartig an. Der Mensch wurde zum Rebellen gegen Gott, so daß er selbst sein eigenes Elend heraufbeschwor. Auch davon hat die christliche Anthropologie zu handeln, nämlich daß der Mensch sich von Gott entfremdet hat und in die Gewalt des „Geheimnisses der Bosheit" (2 Thess 2,7) gelangt ist. Dieses Geheimnis ist nicht Gegenstand tiefenpsychologischer Forschung, sowenig wie es das Geheimnis Gottes ist. Aber das Böse manifestiert sich ebenso im menschlichen Leben wie das Göttliche. So wird es ebenfalls im „immanenten Bereich" „dem empirischen Erfassen zugänglich" (Allwohn).

Die Bibel spricht von einer zweifachen Verborgenheit der Bosheit: der Tarnung, mit deren Hilfe der Mensch das Böse unter dem Gegenteil versteckt, und der Unbewußtheit, in der der Mensch nicht weiß, was er tut. Die Tarnung kann durch die tiefenpsychologischen Erkenntnisse von der Spannung zwischen der Maske, die ein Mensch zur Schau trägt, und der „inneren Wirklichkeit" zutreffend erklärt werden. „Die aus der bewußten Sphäre abgeschobenen Triebe können zwar unter Aufwendung beträchtlicher Energien längere Zeit verborgen gehalten werden, sie werden aber, da sie durch die gewaltsame Unterdrückung nicht ertötet sind, besonders beim Aufwallen von Affekten... zum Vorschein kommen."[29]

Das Böse kann aber auch unbewußt und ungewollt getan werden. Das bezeugt Jesus selbst, wenn er am Kreuz betet: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23,34). Paulus bekennt in Röm 7,15: „Ich weiß nicht, was ich tue; denn ich tue nicht, was ich will." Nach Allwohn hat die christliche Anthropologie auch „ein Handeln ins Auge zu fassen, das seinen Ursprung nicht im bewußten Wollen hat". Oft sei der Mensch „ein Getriebener, der die Macht, die ihn bewegt, nicht zu erkennen vermag". Petrus war einmal so von Satan überwältigt, daß Jesus ihn schalt: „Hebe dich weg von mir, Satan!" (Mt 16,23). Von Judas berichtet Lukas, daß der Satan in ihn gefahren sei (Joh 13,26f.). Und nach Apg 5,3 war auch das Herz des Ananias von ihm erfüllt. In den Schriften des Paulus finden wir die Figur des Teufels mehr durch Begriffe wie „Sünde" und „Fleisch" ersetzt: „So tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt" (Röm 7,20), oder: „Offenbar sind aber die Werke des Fleisches..." (Gal 5,17). In den Besessenen sieht die Bibel die „stärkste Einwirkung der widergöttlichen Macht"[30].

Sowenig nun die Tiefenpsychologie Aussagen machen kann über das Geheimnis Gottes, sowenig kann sie vom Satan oder dem Geheimnis der Bosheit als einer transzendenten Macht sprechen. „Sie weiß aber davon, daß menschliches Handeln

weitgehend der Regulation durch den bewußten Willen entzogen und autonomen Kräften unterworfen ist, die Freud als die Triebgewalten des Es und Jung als unbewußte Komplexe bezeichnet hat."[31] Frankl hat dafür kaum einen Blick. Zwar leugnet er nicht die Determiniertheit des Menschen, wie wir oben gesehen haben. Zu diesen Determiniertheiten könnte der Einfluß böser suprahumaner Kräfte gehören. Aber darüber scheint er sich nicht geäußert zu haben. Es ist vielmehr das Verdienst von C. G. Jung, das Unheimliche der Seelentiefe und die Überwältigung durch das Geheimnis der Bosheit aufgedeckt und beschrieben zu haben.

Die dritte anthropologische Grundaussage der Theologie ist nach Tillich die Tatsache, daß der Mensch hoffen darf, Gott werde die Trennung von ihm wieder aufheben. „‚Jesus Christus Wende der Welt', das ist das zentrale Thema des Neuen Testaments mit dem Inhalt: Die Wende der negativen Beziehung Gott–Mensch führt nicht der Mensch, sondern Gott herbei." Der Glaube, der eine Gabe Gottes an den Menschen ist, vermittelt „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8,21), die für deren Leben in der Welt eine doppelte Konsequenz hat: „sie befreit einmal zur unverfälschten Erkenntnis der tatsächlichen Situation der eigenen Existenz und des Menschen überhaupt, sie befreit zum anderen zu neuer Verantwortlichkeit, zur Nachfolge dessen, der die Wende herbeigeführt hat: Christus."[32] Den Grund für das menschliche Scheitern sieht Paulus im „Sich-Rühmen" (Röm 2,17.23) des Menschen. Er glaubt, sich selbst verwirklichen zu können, selbst die Kraft zu haben, seine Schwächen zu überwinden.

Ein besonderes Merkmal biblischer Aussagen über den Menschen ist, daß sie ihn nicht als Menschen „an sich", sondern in seinem Verhältnis zu Gott beschreiben. Sieht die biblische Anthropologie den Menschen gleichsam „von oben", so beschreibt die Existenzanalyse den Menschen „von unten", von seiner „neutralen Ich-Basis" her. „Ist für das theologisch-personalistische Denken der hiesige, konkrete Mensch... nur insofern von Belang, als Gott an ihm auf das eschatologische Ziel hin handelt, so konzentriert sich die Existenzanalyse auf den gegenwärtigen Menschen in seiner unverlierbaren, grundsätzlich immer vorhandenen Möglichkeit zur Selbst-Transzendenz, Selbst-Distanzierung und Sinn-Findung."[33]

Nun scheint es, als bestünde zwischen Existenzanalyse und Theologie eine unüberbrückbare Kluft. Aber man darf die Interdisziplinarität des Dialogs nicht übersehen. Zwei verschiedene Wissenschaften behandeln zwar die gleichen Phänomene, aber von verschiedenen Voraussetzungen her. Die Theologie hat kein Recht, die existenzanalytischen Befunde einfach mit biblisch-theologischen Maßstäben zu messen. Vielmehr sollten beide Disziplinen für das Gespräch miteinander offen bleiben. Die Existenzanalyse macht ja auch keine theologischen Aussagen. Weil sie die menschliche Existenz nicht unter diesem Aspekt betrachten kann und muß, kommt sie auch zu anderen anthropologischen Ergebnissen als die biblische Theologie, nach der „der Mensch entweder eine ‚sarkische' oder eine ‚pneumatische' Existenz" ist, „ein Glaubender oder ein Nicht-Glaubender"[34].

Das Thema der Existenzanalyse ist nicht die Ursache und Überwindung der menschlichen Schuld, sondern „die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der die menschliche Existenz auszeichnenden Selbst-Transzendenz".

„Wie die Theologie, so sieht auch die Existenzanalyse den Menschen erst dann zur ‚Existenz' gelangt, wenn er frei ist zur Verantwortlichkeit, frei zur Hingabe..., frei zur Liebe, die u. U. auch auf die Verwirklichung eigener Möglichkeiten verzichtet, d. h. wenn der Mensch sich selbst transzendiert. Anders als die Theologie sieht sie ihre Aufgabe bereits dann erfüllt, wenn sie dem Menschen ‚die Augen geöffnet' hat, so daß er (wieder) ‚sehen' und über sich selbst hinaus sein kann. Woraufhin er sich transzendiert – das zu bestimmen ist nicht existenzanalytische oder logotherapeutische Aufgabe; wohin er dann ‚sieht' – das zu entscheiden ist ihm selbst vorbehalten." [35]

Frankls schon erwähntes Bild ist zutreffend für die Aufgaben der Logotherapie: Sie wolle den Menschen bis zum Fuß des Berges führen und den Weg dahin freimachen, aber der Mensch habe selbst zu entscheiden, ob er den Berg besteigen wolle oder nicht. Mehr könne die existenzanalytische Logotherapie für den geistig Notleidenden nicht tun, und weniger dürfe sie nicht tun.

Psychotherapie und Seelsorge

Karl Jaspers schreibt: „Unsere Zeit hat den Arzt in die Rolle gedrängt, in wachsendem Umfang Aufgaben zu erfüllen, die früher Sache des Priesters waren." [36] In der neueren Theologie sind Pastoralpsychologie und Pastoralmedizin ziemlich vernachlässigt worden. In den 50er und 60er Jahren haben jedoch Alfred Dedo Müller, Otto Händler, Edmund Thurneysen, Walter Uhsadel und Adolf Köberle die Tiefenpsychologie und die Psychotherapie als Hilfswissenschaften in ihren Lehrbüchern der Praktischen Theologie herangezogen. Sie hatten erkannt, daß Psychotherapie „säkularisierte Seelsorge" ist. Paul Tillich wies darauf hin, daß die Psychologie des Unbewußten für die Theologie von unendlichem Wert sei. Sie könne helfen, die Sünde als universale und tragische Entfremdung des Menschen von seinem wesentlichen Sein zu enthüllen. So könnten die Theologen von den Psychologen lernen, den schuldbeladenen Menschen einfach anzunehmen und nicht moralisch zu verurteilen. Die Therapeuten Rogers, Minsel, Langer, Bastine und Helm formulierten drei Kernvariablen als therapeutisches Basisverhalten: 1. einfühlendes Verständnis (Empathy) dem Patienten gegenüber, 2. warme, wertschätzende akzeptierende Haltung, und 3. Selbstkongruenz, das heißt, „daß der Therapeut selbst frei von Verteidigung, berufsmäßiger Fassade und Professionalismus ist, daß er fähig ist, sich natürlich, echt und spontan zu geben" [37]. Tillich meint, daß die Psychotherapie den Theologen den Weg zur Wiederentdeckung der Beichte und der persönlichen Beratung bereiten könnte [38]. Adolf Köberle tritt dafür ein, daß sich die Theologen diesen Hilfsdienst doch gefallen lassen sollten:

„Der von Krisen aller Art umgetriebene Mensch der Gegenwart lehnt jedenfalls an einem Theologen nichts so sehr ab wie Grobschlächtigkeit und Simplifikation. Darum brauchen wir... eine umfassende

Kenntnis aller seelischen Zusammenhänge, Gesetze und Abläufe. Wo aber könnte der Theologe solches Wissen sachkundiger vermittelt bekommen als eben durch das Studium der Psychotherapie? Man merkt es einem Seelsorger beim ersten Gespräch bereits an, ob er nur über eine primitive ‚Holzhammerseelsorge' verfügt oder ob er einen Zuwachs an seelenheilkundiger Erfahrung besitzt... Mancher kommt nicht wieder in die Sprechstunde des Seelsorgers..., weil er bei der ersten Fühlungnahme gespürt hat: Der Mann ist nicht imstande, meine Träume, meine Phantasien, meine Wunschbilder und Sehnsüchte zu fassen... Er hat sich statt dessen nur moralisch darüber entrüstet. Wäre der Seelsorger, in der Sprache von C. G. Jung geredet, selbst einmal seinem eigenen ‚Schatten' begegnet und hätte ihm standgehalten, er hätte aller Voraussicht nach dem in seinem Haus Hilfe Suchenden in einer ganz anderen Weise begegnen und Beistand leisten können."[39]

Die Beschäftigung mit der Psychotherapie im allgemeinen und der Logotherapie im besonderen kann dem Seelsorger helfen, in seinem fremdseelischen Einfühlsvermögen elastischer zu werden und die Hilfe Suchenden besser zu verstehen. In den USA begann man zuerst mit der Einrichtung von Kursen des Clinical Pastoral Training. Sie haben das Ziel, Seelsorger in die Psychotherapie einzuführen. Seit 1968 gibt es solche Lehrgänge auch in Europa[40]. Es bleibt zu hoffen, daß sie in Zukunft noch wesentlich reichlicher angeboten werden.

ANMERKUNGEN

[1] Beiträge zur allgemeinen Theorie der Psychiatrie (Jena 1968).
[2] Acta Universitatis Palackianae Olomucensis 43 (1966) 265.
[3] J. C. Crumbaugh, The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis, in: Journal of Clinical Psychology 20 (1964) 200; ders., Cross Validation of Purpose-in-Life Test based on Frankl's Concepts, in: Journal of Individual Psychology 24 (1968) 74. E. S. Lukas, Logotherapie als Persönlichkeitstheorie (Diss. Wien 1971).
[4] R. N. Gray, in: Journal Med. Education 40 (1950) 760.
[5] V. E. Frankl in einem Vortrag am 6. 1. 1970 an der Loyola University von Chicago. Druck: American Journal of Psychoanalysis 32 (1972) Nr. 1, 85ff.
[6] Study Reports Student Views as Moderate, in: Los Angeles Times, 12. 2. 1971.
[7] A. v. Forstmeyer, Dissertation, United States International University 1970. [8] Lukas, a. a. O.
[9] V. E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben (Freiburg 1980) 20.
[10] A. Maslow, Motivation und Persönlichkeit (1954). [11] S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 5, 209.
[12] Vgl. M. B. Arnold, The Human Person (New York 1954) 40.
[13] Frankl, Determinismus und Humanismus. Festvortrag 1969 an der Loyola University in Chicago.
[14] Ges. Werke, Bd. 13 (1943) 280.
[15] Zu „Freiheit" vgl. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben (Freiburg 1980) 26, 54, 103, 114; Psychotherapie für den Laien (Freiburg 1981) 153ff.; Die Sinnfrage in der Psychotherapie (München 1981) 56, 130ff.; Der Wille zum Sinn (Bern 1972) 72, 83, 101, 141. [16] Der Wille zum Sinn, 168.
[17] C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, 29. [18] München [5]1979, 45ff. Zitate 46.
[19] Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, 94. [20] Ders., Die Sinnfrage in der Psychotherapie, 75. [21] Ebd. 76.
[22] Ders., Der unbewußte Gott (München 1979) 65. [23] Ebd. 61f.
[24] G. v. Rad, Theologie des AT, Bd. 1 (Berlin 1963) 160.
[25] U. Böschemeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie (Berlin, New York 1977) 135.
[26] A. Allwohn, Evang. Pastoralmedizin (Stuttgart 1970) 105f.
[27] Ebd. 106. [28] v. Rad. 169. [29] Allwohn, 109. [30] Ebd. [31] Ebd. 110
[32] Böschemeyer, 136. [33] Ebd. 144. [34] Ebd. 147 [35] Ebd.
[36] K. Jaspers, Wesen und Kritik der Psychotherapie (München 1955) 47.
[37] J. Helm, Gesprächspsychotherapie (Berlin 1981) 22. [38] P. Tillich, Gesammelte Werke, Bd. 8, 313f.
[39] A. Köberle, Christliches Denken (Hamburg 1962) 188f. [40] Allwohn, 8.

Siegfried Rother

Die gescheiterte „Heimkehr"

Ein Versuch, sich Franz Kafka zu nähern

Im vergangenen Jahr wurde der 100. Geburtstag des „Halbdeutschen" Franz Kafka, wie man damals in Prag zu sagen pflegte, begangen. Wohl kein anderes Werk des 20. Jahrhunderts wie das dieses deutschsprachigen jüdischen Prager Schriftstellers, österreichischer und dann tschechischer Staatsangehörigkeit, übt bis heute eine derartige unverminderte Wirkung auf den Leser aus. Die Erfahrung, die der Verfasser auf zahlreichen Literaturtagungen und Seminaren gemacht hat, zeigt, daß es vor allem auch junge Menschen, Schüler, Studenten und junge Berufstätige sind, die sich von dieser „schlichtesten Sprache" und „klarsten deutschen Prosa unseres Jahrhunderts" angesprochen fühlen[1]. Ratlosigkeit, Beunruhigung, aber auch Betroffenheit und Faszination reizen den Leser einer Kafkaerzählung immer wieder, das in ihr Gesagte zu verstehen und zu deuten. Daß bei einem solchen Bemühen dem Leser zugleich eine Erfahrung von dem zuteil wird, was auch Kafka selbst zum Schreiben getrieben hat, macht eine Briefstelle an seine Vertraute und Geliebte der letzten Jahre, Milena Jesenka, deutlich: „Ich suche immerfort etwas Nichtmitteilbares mitzuteilen, etwas Unerklärbares zu erklären, von etwas zu erzählen, was ich in den Knochen habe, was nur in diesen Knochen erlebt werden kann."[2]

Im folgenden soll nun eine Annäherung an Kafka versucht werden, indem ein kleiner Prosatext aus dem Nachlaß, dem Max Brod bei der Herausgabe die Überschrift *„Heimkehr"* gegeben hat, einer Untersuchung unterzogen wird.

„Ich bin zurückgekehrt, ich habe den Flur durchschritten und blicke mich um. (1) Es ist meines Vaters alter Hof. (2) Die Pfütze in der Mitte. (3) Altes, unbrauchbares Gerät, ineinanderverfahren, verstellt den Weg zur Bodentreppe. (4) Die Katze lauert auf dem Geländer. (5) Ein zerrissenes Tuch, einmal im Spiel um eine Stange gewunden, hebt sich im Wind. (6) Ich bin angekommen. (7) Wer wird mich empfangen? (8) Wer wartet hinter der Tür der Küche? (9) Rauch kommt aus dem Schornstein, der Kaffee zum Abendessen wird gekocht. (10) Ist dir heimlich, fühlst du dich zu Hause? (11) Ich weiß es nicht, ich bin sehr unsicher. (12) Meines Vaters Haus ist es, aber kalt steht Stück neben Stück, als wäre jedes mit seinen eigenen Angelegenheiten beschäftigt, die ich teils vergessen habe, teils niemals kannte. (13) Was kann ich ihnen nützen, was bin ich ihnen und sei ich auch des Vaters, des alten Landwirts Sohn. (14) Und ich wage nicht, an der Küchentür zu klopfen, nur von der Ferne horche ich, nur von der Ferne horche ich stehend, nicht so, daß ich als Horcher überrascht werden könnte. (15) Und weil ich von der Ferne horche, erhorche ich nichts, nur einen leichten Uhrenschlag höre ich oder glaube ihn vielleicht nur zu hören, herüber aus den Kindertagen. (16) Was sonst in der Küche geschieht, ist das Geheimnis der dort Sitzenden, das sie vor mir wahren. (17) Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird

man. (18) Wie wäre es, wenn jetzt jemand die Tür öffnete und mich etwas fragte. (19) Wäre ich dann nicht selbst wie einer, der sein Geheimnis wahren will" (20).

Die Nachforschungen von H. Binder zur Entstehungsgeschichte dieser Erzählung legen nahe, daß sie im Herbst 1920 entstanden ist. Wie für viele Werke Kafkas lassen sich auch dafür mögliche autobiographische Anstöße und Auslöser aufzeigen. War doch der Autor in diesem Jahr zweimal – nach mehrmonatigen Aufenthalten zu einer Kur in Meran und bei seiner Schwester Elli – nach Prag und ins elterliche Haus am Altstädter Ring zurückgekehrt. War ihm dabei sein Fremdsein bewußt geworden? Danach hatte das Treffen mit Milena in Gmünd stattgefunden, wo er erkennen mußte, daß auch dieser Versuch, eine enge mitmenschliche Beziehung einzugehen, wie die bisherigen zum Scheitern verurteilt sei. Spiegelt nicht auch die „Heimkehr" die Erfahrung des auf sich selbst Zurückgeworfenseins wider?[3] Zu nennen wäre auch Kafkas „Brief an den Vater", den er ein Jahr vorher geschrieben hat und der sein gestörtes Sohn-Vater-Verhältnis sichtbar macht.

Daß ein enger Zusammenhang zwischen dem Autor Kafka, seiner Biographie und seinem Werk besteht, hat dieser selbst unmißverständlich ausgesprochen. So schreibt er in sein Tagebuch am 8. Dezember 1911 von seinem „großen Verlangen, meinen ganzen bangen Zustand ganz aus mir heraus zu schreiben und ebenso, wie dieser aus der Tiefe kommt, in die Tiefe des Papiers hinein, oder es so niederzuschreiben, daß ich das Geschriebene vollständig in mich einbeziehen kann". Am 3. Januar 1912 notiert er: „Als es meinem Organismus klar geworden war, daß das Schreiben die ergiebigste Richtung meines Wesens sei, drängte sich alles hin und ließ alle Fähigkeiten leerstehen, die sich auf die Freuden des Geschlechts, des Essens, Trinkens, des philosophischen Nachdenkens, der Musik zu allererst, richteten." Am 6. August 1914 wird er sich der Einsicht bewußt, die als ein Schlüssel zum Verständnis seines Werkes dienen kann: „Der Sinn für die Darstellung meines traumhaften inneren Lebens hat alles andere ins Nebensächliche gerückt."[4]

Diese Selbstzeugnisse Kafkas liefern die Rechtfertigung, Stellen aus Briefen und vor allem aus den Tagebüchern als Interpretationshilfen zum Verständnis der „Heimkehr" heranzuziehen. Freilich sind derartige autobiographische Bezüge aus der „Heimkehr" selbst höchstens mittelbar zu entnehmen, erscheinen verfremdet und auf eine andere Ebene transponiert, was bereits dadurch deutlich wird, daß das Erzählgeschehen sich auf einem Bauernhof und nicht in der Großstadt abspielt.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, den Text erst selbst einmal zum Sprechen zu bringen, seine Struktur zu analysieren und uns als Leser dem Bezugsfeld des Textes auszusetzen, ehe wir mit einer eigentlichen Deutung des im Text Gemeinten ansetzen – im Wissen darum, daß wir auch bei diesem hermeneutischen Ansatz unsere eigenen Erfahrungen und „Vorurteile" miteinbringen. Der Text soll damit ernstgenommen werden als das, was er sein will, nämlich Dichtung,

das heißt ein sprachliches Gebilde, das nach einem bestimmten ästhetischen Stilmuster gewebt ist.

Aussagegehalt und Gestalt der Erzählung

Auffällig ist, daß bereits der erste Satz mit einem „Ich" beginnt, so wie auch dieses „Ich" das Subjekt des letzten Satzes bildet. Der Text ist daher unter dem Gesichtspunkt der Erzählperspektive eine Ich-Erzählung. Wovon ist in ihr die Rede? Wenn auch der Text ohne Absatz geschrieben ist, was seine innere Geschlossenheit zum Ausdruck bringt, so könnte man ihn doch vom Inhalt des Erzählten wie auch von der grammatischen Struktur her in drei Abschnitte gliedern.

Der erste, Satz 1–7, würde den Spannungsbogen „Ich bin zurückgekehrt" – „Ich bin angekommen" umfassen; zurückgekehrt hierher, wo ich schon einmal gewesen bin – angekommen hier, wohin ich gewollt habe. Der erste Satz berichtet im Tempus des Perfekts über ein äußeres, vollzogenes Tun und geht dann ins Präsens über. Bis zum letzten Satz bleibt das Erzähl-Ich auf der Stelle stehen. Mit „und blicke mich um" beginnt die innere Haltung. Es ist anfänglich ein sich Orientieren und sich Vergewissern: „Es ist meines Vaters alter Hof." Später wird dazukommen: „Meines Vaters Haus ist es" (13). Die Orientierung nimmt ihren Anfang mit anscheinend konkreten Beobachtungen: „Die Pfütze", „das Gerät", „die Katze" verbinden sich mit bestimmten Erinnerungen an Vergangenes. Während aber „alter Hof" von der emotionalen Stilfärbung her noch den Charakter des Vertrauten, Heimischen oder auch des Altehrwürdigen haben könnte als Ausdruck der Wiedersehensfreude, ihn so vorzufinden, wie der Erzähler ihn verlassen hatte, geht das bereits an sich ambivalente Adjektiv „alt" im übernächsten Satz in eine neue Bedeutung über. Durch die Verbindung mit „unbrauchbar" und „ineinanderverfahren" erhält es, ähnlich wie das „zerrissene Tuch" (6), den Sinn des Wertlosen, das dem Verfall nahe ist. Später wird noch einmal das „alt" verwendet (14), aber nun ist daraus eher ein ‚gebrechlich', ‚ohne Lebenskraft' geworden. Auffallend die ausschließlich negative Sicht: Die Pfütze hindert den freien Zugang zum Haus, das Gerät „verstellt" den Weg – auch für ihn? –; die Katze „lauert" – auch auf ihn? –, ohne daß im Text eine Begründung mitgeliefert würde. Alles erscheint wie erstarrt; nur der Wind bringt Bewegung hinein. Im „einmal" vollzieht sich zugleich eine Erinnerung an Spiele der Kindheit. Mit dem sich vergewissernden perfektivischen „Ich bin angekommen" schließt der erste Sinnabschnitt.

Er leitet zugleich aber auch mit einem – gedachten, wenn auch nicht ausgesprochenen – „aber" zum zweiten Sinnabschnitt über, der die Sätze 8–14 umfaßt. In ihm gehen die vorherigen Beobachtungen, Annahmen und Vermutungen über in eine erlebte Rede, in einen inneren Monolog des Wartenden vor der Tür. Die Fragen, denen ein Gegenüber fehlt, werden zu einem Infragestellen der eigenen Situation, ohne daß der Fragesteller eine Antwort darauf geben würde. In Satz 9 steht zum erstenmal ein bedeutsames Schlüsselwort der Geschichte, das noch viermal verwendet werden wird. Es ist das Sprachbild der „Tür", die sowohl abschließt und trennt als auch öffnet und verbindet. „Empfangen" und „erwartet werden" lassen Sehnsucht des Sprechers nach mitmenschlicher Begegnung spüren, wie auch die Selbstbefragung nach dem „heim(e)lich sein" und sich „zu Hause fühlen" von Sehnsucht nach Geborgenheit spricht. Aber auch die Idylle des Kaffeekochens, anscheinend wieder verbunden mit einer Kindheitserinnerung, vermag nicht dem im Bewußtsein ablaufenden Prozeß der Verunsicherung und der Isolierung entgegenzuwirken. Auch nicht das erneute reflektierende sich Vergewissern „meines Vaters Haus ist es", denn nun folgt sofort ein – diesmal ausgesprochenes – „aber". Für den Leser erscheint dabei aufschlußreich, daß bei der nochmaligen Vergewisserung diese abgeschwächt wird durch den Konjunktiv der indirekten Rede, wobei überdies das die persönliche Beziehung zwischen Sohn und Vater ansprechende „mein" jetzt fehlt.

Vorausgreifend sei jetzt schon darauf hingewiesen, daß im dritten Abschnitt (Satz 17) die Distanz zum Vater und wohl auch zu den anderen im Elternhaus noch größer geworden ist. Der Ich-Sprecher redet hier nur noch von den „dort Sitzenden", und die Mutter und weitere Angehörige treten während seiner ganzen Rede überhaupt nicht in sein Bewußtsein. Das „aber" (13) erhält in den Sprechakten des Ich-Sprechers sein besonderes Gewicht dadurch, daß es die erste Konjunktion ist, die einen Satz mit einem anderen verbindet. Bisher waren die Sätze, darunter auch eine Ellipse, unverbunden aneinandergereiht, wie einzelne Wahrnehmungen im Bewußtsein aufeinander folgen. Auf das „aber" folgt ein weiteres Schlüsselwort des Textes „kalt", das in (18) in ein „fremder" übergeht. Was hier das Bewußtsein von den „Stücken" zur Sprache bringt, deutet durch deren Personifizierung verfremdend auf das voraus, was dann später von den Menschen gesagt wird; Isolierung untereinander und Beziehungslosigkeit zum Ich-Sprecher. Sogar seinen „Nutzen" für die anderen stellt dieser in Frage und gibt damit zugleich ein Eingeständnis seines mangelnden Selbstwertgefühls.

Das „und", mit dem der 15. Satz beginnt, leitet zugleich den letzten Abschnitt ein, dessen erste beiden Sätze sich durch ihre komplexere Struktur, mit Ausnahme von (13), von den übrigen unterscheiden. Der Prozeß einer sich steigernden Verunsicherung läßt es für ihn zum Wagnis werden, das er auf sich zu nehmen nicht in der Lage ist, nämlich „an der Küchentür zu klopfen". Im folgenden Wortspiel mit dem „horchen" (viermal), „erhorchen" und „hören" (zweimal) verbirgt sich hinter einer anscheinenden Redseligkeit doch wohl die Angst, bei einem als unerlaubt empfundenen Tun ertappt zu werden. Deswegen bleibt er „in der Ferne" stehen, vor Angst gelähmt. Zugleich möchte er kein Risiko eingehen und sich den Fluchtweg offen halten. Ungewöhnlich ist die Prägung „erhorchen". Wie ist sie aus dem Kontext zu verstehen? Durch das Präfix wird das Verb – wie das „erträumen" im Schlußsatz der „kaiserlichen Botschaft" – perfektivisch, erhält also die Bedeutung des etwas im Horchen Erfassens. Da der Sprecher jedoch „nichts" erhorcht, vermag er auch die Realität außerhalb seiner nicht mehr zu erfassen. Lediglich einen „Uhrenschlag", den Gang der leeren Zeit, kann er hören. Und auch das noch stellt er selbst durch eine dreifache Relativierung „Ich glaube ihn vielleicht nur zu hören" (16) vollends in Frage. Die Gegenwart scheint leer geworden zu sein, es bleibt nur eine vage Erinnerung „herüber aus den Kindertagen". So ist also auch die versuchte Rückkehr in die Kindheit für ihn versperrt.

Auf diese Weise wird der Ich-Sprecher auf sich selbst zurückgeworfen, vielleicht sogar, wie der Ich-Sprecher in der Erzählung „Der Nachbar", zum Gefangenen seiner eigenen Nöte und Ängste. Denn was er im folgenden Satz (17) über „die dort Sitzenden" festzustellen glaubt, bleibt eine subjektive Vermutung, ja Unterstellung und Verdächtigung, daß sie ihr „Geheimnis" „vor ihm wahren" wollen. Wäre es nicht genausogut möglich, daß sie ungeduldig ihn erwarten? Ist diese vermeintlich objektive Aussage daher nicht vielmehr eine subjektive Projektion des eigenen Inneren auf die anderen Menschen?

Von dieser Einsicht her erscheint dem Leser nun auch der Anfang des Textes in einem anderen Licht. Macht sich nicht auch hier schon der Sprecher sein subjektives Bild von der Wirklichkeit, die ihn umgibt – nicht nur von den Menschen, wie im „Andorra" von Max Frisch, sondern auch von den Dingen, die „kalt" „Stück neben Stück" stehen. Damit ist der Leser auch mißtrauisch geworden gegenüber dem folgenden Satz (18). In der Verwendung des doppelten „man" zu einer allgemeinen Sentenz wird die bisherige subjektive Bewußtseinsperspektive verlassen. Aber nur scheinbar; denn was sich hier als allgemeingültiges Ergebnis menschlicher Erfahrung ausgibt, ist in Wirklichkeit vom Kontext her nicht eine schlüssige Verallgemeinerung, sondern eine Unterstellung, die wie ein Bumerang auf ihn selbst zurückfällt.

In den beiden letzten Sätzen (19 und 20) vollzieht der Ich-Sprecher nun tatsächlich eine Umkehrung seiner Perspektive. Er setzt eine Hypothese im

Hinblick auf ein mögliches zukünftiges Geschehen. „Wie wäre es, wenn..." Ihm kommt dabei zu Bewußtsein, daß er auch selbst sein „Geheimnis wahren will", also sich gegenüber den anderen verschließt. Ist es aber dann nicht auch seine Schuld, daß es zu einer Beziehung mit den im Vaterhaus Lebenden nicht kommt? Damit erscheint aber für den Leser das bisher Aufgenommene in einer neuen Sicht – nicht jedoch freilich für den Sprecher, denn er endet damit seine Rede. Der Leser sollte sich veranlaßt sehen, nun die „Heimkehr", die – vorläufig – gescheitert ist, noch einmal von Anfang an zu lesen.

Mit den oben zitierten Worten endet der Text; aber dieses Ende bleibt offen. Denn einmal ist die vorgestellte Hypothese in eine indirekte Frage gekleidet, zum anderen aber schafft die Formulierung „wie einer " die Möglichkeit einer Distanz zu sich. Was aber entscheidend ist: Das Erzähl-Ich geht zwar nicht auf die Tür zu, um anzuklopfen, sondern bleibt in der Ferne stehen; es geht aber auch nicht weg, sondern es horcht und wartet weiter. Offen ist aber auch der Beginn des Sprechakts. Denn der erzählten Situation fehlt die Vorgeschichte. Warum das Erzähl-Ich weggegangen, wo es gewesen ist, was es erlebt hat, warum er zurückgekehrt ist, alles das bleibt ungesagt.

In der bisherigen Analyse ist der Ablauf der Sprechakte als Sprachhandeln eines Ich-Sprechers nachvollzogen worden. Versuchen wir nun, das Ausgesagte zusammenfassend zu verstehen: Ein Ich-Sprecher artikuliert in der Erzählung „Heimkehr" Bewußtseinsinhalte. Diese bilden eine komplexe Struktur. Anscheinend sachliche Beobachtungen verbinden sich mit Reflexionen, Infragestellungen, Deutungen, Annahmen und Vermutungen. Der Text stellt, trotz des Wechsels der Perspektive, ein einsinniges Erzählen dar, das die äußere wie auch die innere Wirklichkeit allein aus der Bewußtseinsperspektive des Erzähl-Ichs wiedergibt.

In dieser Hinsicht ist der Erzähler Franz Kafka der Antipode zu Thomas Mann. Letzterer verständigt sich mit dem Leser über seine Figuren, macht ihm bewußt, daß er es ist, der den Geist der Erzählung bildet, fühlt sich in seine Figuren ein und steht ihnen zugleich in ironischer, spielerischer Distanz gegenüber. Kafka spielt nicht mit seiner Figur; er verweigert sich aber auch, sich in sie einzufühlen. Als Erzähler läßt er seine Figur, ihre Gedankengänge, Hoffnungen und Enttäuschungen erzählen und ihre Aktionen darstellen. Aber er unterläßt es, sie zu beurteilen. Das bleibt Sache des Lesers!

Ein Blick auf die Wortwahl und den Sprechduktus läßt erkennen, daß der Text im Vergleich zu Werken vieler anderer Autoren unseres Jahrhunderts als relativ schlicht und schmucklos, als in hohem Maß eindeutig in der einzelnen Aussage und verstehbar in deren Sinngehalt sowie als wenig abweichend vom pragmatisch üblichen Sprachgebrauch bezeichnet werden kann[5]. Sogar G. Lukacs billigt Kafka einen „Realismus der Details" zu[6]. Es liegt daher die Folgerung nahe, daß die „Heimkehr" auch als Ganzes eine „Wirklichkeit" darstellt, die der Lebenswirklichkeit, die uns umgibt, entspricht, oder doch wenigstens in Analogie zu ihr steht.

Aber was ist das für eine Realität, auf die sich der Text bezieht? Meint denn die Geschichte nicht mehr, als was sie – expressis verbis – sagt? Damit erhält unsere Fragestellung eine neue Dimension. Die Frage nach der Deutung des Aussagegehalts als ganzen ist gestellt, nach dem Sinn, der in der Geschichte erscheint. In der Kafka-Forschung ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die Erzählungen Kafkas in der Mehrheit Parabeln sind, die im eigentlichen etwas anderes meinen, als sie sagen. Es liegt in der parabolischen Struktur auch der „Heimkehr", daß sie geradezu nach einer Deutung verlangt.

Deutungsmodelle zum Verstehen des Sinngehalts der „Heimkehr"

Die Erzählungen und Romane Kafkas sind in der Geschichte ihrer Rezeption auf sehr unterschiedliche, zum Teil sich widersprechende Interpretationsmodelle bezogen worden. Seit dem Tod Kafkas sind mehr als 12000 Abhandlungen erschienen, die sich mit seinem Werk befassen. Und die zahlreichen Kafkasymposien im vergangenen Jahr lassen eine neue Welle erwarten.

Das erste umfassende Deutungsmodell ist von einem *religiösen* Ansatz her aufgebaut worden. Zu nennen ist hier vor allem Max Brod, der Herausgeber der nachgelassenen Werke Kafkas. Für Brod gibt es bei Kafka zwei „Strömungen": Die Aphorismen überbringen die „Botschaft der Gnade", die Romane und Erzählungen die „Botschaft vom Gericht", „das negative Wort ertönt hier, das Urteil, das Gericht"[7].

Eine Deutung der „Heimkehr" unter einer religiösen Fragestellung läßt den Blick auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn richten, das im Lukasevangelium erzählt wird (15, 11-32). Denn auch hier geschieht ja eine Heimkehr. Freilich macht ein Vergleich der beiden Geschichten bedeutsame Unterschiede sichtbar – und jetzt können wir die Ergebnisse der vorausgegangenen textimmanenten Analyse auswerten:

Jesus erzählt sein Gleichnis aus einem bestimmten Anlaß heraus, nämlich auf das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten hin, daß er sich der Sünder annehme und mit ihnen esse. Das Gleichnis ist Jesu Antwort darauf. Erst von diesem Kontext her ist es zu deuten: Es ist die frohe Botschaft für die Sünder von der erbarmenden Liebe und der Freude Gottes über den Zurückgekehrten und zugleich Aufruf an die Pharisäer zur Umkehr und zur Mitfreude an Gottes Freude.

Bei Kafka dagegen gibt es im Sinn der Erzähltheorie keinen neutralen Erzähler wie bei Lukas, wo Jesus seine Geschichte als gleichnishafte Antwort auf eine bestimmte Situation erzählt. Bei ihm ist es allein ein Ich, das sein Inneres Sprache werden läßt. Nur aus seiner subjektiven Sicht erlebt der Leser den Augenblick des Ankommens mit. Auf diesen ist die Erzählung Kafkas verdichtet und reduziert zugleich. Das Erzähl-Ich ist eine Figur ohne Vergangenheit. Weder wird von ihrer

Vorgeschichte etwas berichtet, noch kommt, wie im Evangelium, ein älterer Bruder ins Bild, der Ärgernis nimmt, noch wird der Schlußgedanke des Gleichnisses Jesu angedeutet. Die entscheidende Veränderung, ja Verfremdung gegenüber dem Evangelium besteht jedoch darin, daß in der „Heimkehr" weder dem Sohn ein liebender Vater entgegeneilt, der ihn umarmt und verzeihend küßt, noch daß der Sohn die Tür seines Vaterhauses selbst öffnet. Während das Evangelium nicht berichtet, wie die Pharisäer auf die Parabel reagiert haben, bleibt in der „Heimkehr" sogar offen, ob es überhaupt zu einer Begegnung zwischen Sohn und Vater kommt.

Man hat in der Kafkaforschung von einer „Deformation klassischer Motive" gesprochen, die aus der Antike, dem Judentum oder dem Christentum stammen und in der europäischen Kulturgeschichte tradiert worden sind. Der tschechische Germanist K. Goldstücker ist noch einen Schritt weiter gegangen und hat Kafka als den „Mythenzerstörer" bezeichnet[8]. In der Tat wird in den Erzählungen Kafkas „Das Schweigen der Sirenen", „Poseidon", Prometheus" und „Der Jünger Gracchus" das jeweilige mythische Motiv deformiert und verfremdet. Dabei wird die Wahrheit des Mythos und das Lebensgefühl der Geborgenheit, das ein mythisches Weltbild vermittelt, übergeführt in einen Weltzustand, wo die Wahrheit der Welt verlorengegangen ist, wo das Ich auf sich selbst zurückgeworfen und die „Vereinsamung absolut geworden" ist[9].

In gewissem Sinn gilt dies auch für die „Heimkehr". Denn auch von einem religiösen Deutungsansatz her läßt sich sagen: Gott bleibt hinter der Tür verborgen, er ist der Deus absconditus, der nur in seiner Verborgenheit anwesend ist. Nicht Schuldbekenntnis, Verzeihen und Freude bilden den Grundton der Erzählung Kafkas, sondern Bedrohung, Unsicherheit, Fremdheit und vor allem Angst. Die zwei im Vergleich zu den anderen ungewöhnlich langen Sätze (15 und 16) machen deutlich, daß es die Angst ist, die den Erzähler unfähig macht, die Ferne zu überwinden, die Tür zu öffnen – und damit sich selbst.

Zwei Stellen aus Kafkas Briefen an Milena, die Intimstes aussprechen, was er von seinem Inneren preisgegeben hat, lassen sich geradezu als Kommentar zu dieser Textstelle lesen: „Und außerdem ist ja mein Wesen: Angst." „Es ist ja im Grunde nichts anderes als jene Angst, aber Angst ausgedehnt auf alles, Angst vor dem größten wie kleinsten, Angst, krampfhafte Angst vor den Aussprechen eines Wortes. Allerdings ist diese Angst nicht nur Angst, sondern auch Sehnsucht nach etwas, was mehr ist als alles Angsterregende."[10]

Diese Angst stellt jedoch nicht nur ein psychologisches Phänomen dar, sondern, wie bei Sören Kierkegaard, mit dem Kafka sich eingehend beschäftigt hat, zugleich ein metaphysisches-religiöses. Dafür spricht die folgende Briefstelle: „Diese Angst ist doch nicht nur meine private Angst – sie ist es bloß auch und fürchterlich – aber es ist ebenso die Angst alles Glaubens seit jeher."[11] Daß es Angst und zugleich Sehnsucht sind, die sich widersprüchlich miteinander verbinden, läßt sich aus der

Ich-Rede selbst herauslesen. Denn der Sprecher ist ja zurückgekehrt, er erwartet, empfangen zu werden, und doch bleibt er bis zum Schluß der Geschichte vor der Tür stehen; es ist die Angst, als „Horcher überrascht" zu werden.

Ebenso könnte die Sehnsucht eine religiöse Deutung erfahren. Eine Eintragung im Tagebuch kann dafür als bedeutsame Schlüsselstelle herangezogen werden: „Niemand ist hier, der Verständnis für mich im Ganzen hat. Einen haben, der dieses Verständnis hat, etwa eine Frau, das hieße Halt auf allen Seiten haben, Gott haben." [12] Kommt hier nicht etwas von dem zum Ausdruck, was die Theologie das Offensein des Menschen für göttliche Gnade nennt? Ist hier nicht das Wissen darum ausgesprochen, daß auch im mitmenschlichen Bezug Gott gefunden werden kann? Zwar hat ein jüdischer Religionsphilosoph von einer „ins Unheil verkehrten Heilsgeschichte" bei Kafka gesprochen [13]; aber stellt nicht doch die „Heimkehr" die religiöse Grundsituation des Menschen als eines Wartenden dar? Im Text selbst bleibt dieses Warten ergebnislos; aber er läßt doch die Möglichkeit offen – als Hypothese sogar gedacht –, daß der Vater heraustrete und Kontakt mit ihm aufnehme. Der Textschluß eröffnet sogar die Möglichkeit, daß der „Horchende", der sein Ohr offen hat, sich selbst ändern, sein „Geheimnis" preisgeben könnte. Kommt nicht im letzten Satz zu dem Gefühl des Ausgeschlossenseins das Bewußtsein eigener Schuld dazu, daß auch er die anderen aus seinem Innern ausschließen „will"? Aber dieses Schuldigsein wird nicht zur Sprache gebracht, und so bleibt der Sohn bis zum Schluß der Wartende, wie in der Parabel „Vor dem Gesetz" der Mann vom Dorf vor dem Tor auf Einlaß wartet, wie in der „Kaiserlichen Botschaft" das „Du" am Fenster sitzt und sich die Botschaft „erträumt", die es von dem toten Kaiser erwartet. Das Ich in der „Heimkehr" bleibt ein Wartender, vielleicht in der Hoffnung, daß auch für ihn eine Situation eintreten könnte, die Kafka am 21. Oktober 1921 in seinem Tagebuch aufgezeichnet hat: „Es war ihm unmöglich gewesen, in das Haus einzutreten, denn er hatte eine Stimme gehört, welche ihm sagte: ‚Warte, bis ich dich führen werde'. Und so lag er noch immer im Staub vor dem Haus, obgleich wohl schon alles aussichtslos war." [14]

Aber kann die in der „Heimkehr" dargestellte Situation nur auf ein religiöses Deutungsmodell bezogen werden? Könnte sie nicht in gleicher Weise als Darstellung der Situation des modernen Menschen überhaupt gesehen werden, seiner Unfähigkeit zu mitmenschlicher Kommunikation, seines Fremdseins zum Mitmenschen und zur Welt, seiner Hilflosigkeit und seiner Vereinsamung, also dessen, wofür die Existenzphilosophie den Begriff des „Geworfenseins" geprägt hat? Damit wäre als weiteres Interpretationsmodell der *philosophisch-existentielle* Deutungsansatz gegeben. Auch in dieser Sicht eröffnet sich ein aufschlußreicher Zugang zum Verständnis des Textes als Ganzem: In der „Heimkehr" erfährt das Ich in der Alltäglichkeit seiner Existenz, nicht nur wie sonst in der Literatur dargestellt in einer Grenzsituation, wie anscheinend bekannte Dinge und Men-

schen fremd und feindlich werden, wie die raumzeitliche Wirklichkeit sich in einzelne Momente auflöst, wie das Mißtrauen wächst – dem andern und sich selber gegenüber (Sätze 14 und 15). Das Unvermögen des Ich, den Weg zum Du zu wagen, endet in einem – vorläufigen – Scheitern der Kommunikation überhaupt.

In dieser Deutungsperspektive wird die Tür zu einer zentralen Metapher. Die Tür, die nicht geöffnet wird, wird zum Bild für das Alleinbleiben des modernen Menschen. Wie in der Erzählung „Der Nachbar" klopft auch hier der Ich-Erzähler nicht an der Tür des Nächsten an und bleibt so isoliert in der radikalen Subjektivität seines um sich selbst kreisenden Ich. Ebenso könnte das „Geheimnis" in diesem Interpretationsmodell eine metaphorische Deutung erfahren: Es wäre das Geheimnis um das Monadenhafte der eigenen Existenz, die unergründlich und für den anderen unzugänglich ist[15]. Zur Stützung dieses Interpretationsmodells lassen sich gleichfalls autobiographische Hinweise fruchtbar heranziehen. So heißt es in der Eintragung vom 29. Oktober 1921 im Tagebuch: „Dieses Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft habe ich nur äußerst selten überschritten, ich habe mich darin sogar mehr angesiedelt als in der Einsamkeit selbst. Was für ein lebendiges schönes Land war hierzu Robinsons Insel?"[16]

Formulierungen wie „Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft" wie auch die oben angeführte Situation, daß das Ich darauf wartet, „geführt zu werden, obgleich schon alles aussichtslos war", sprechen das an, was G. Neumann das „gleitende Paradox" bei Kafka genannt hat. Damit soll ein Denken gekennzeichnet werden, das „sich zwischen den alternativen Möglichkeiten hindurchtastet". In den damit eng verbundenen Verfahren der Umkehrung und Ablenkung sieht er „Stilgesetze der Kafkaschen Prosa überhaupt"[17].

Von einem existentiellen Denkmodell her könnte man dieses gleitende Paradox in der „Heimkehr" als Darstellung menschlicher Existenz in ihrer Widersprüchlichkeit und Absurdität deuten[18]. Für A. Camus ist ein Merkmal des Absurden die Erfahrung des Entgleitens der Welt und das Bewußtwerden ihrer Fremdartigkeit. Deshalb sagt er von Kafka: „An diesem Werk ist im wahren Sinn des Wortes alles wesentlich. Jedenfalls stellt er das Problem des Absurden in seiner Ganzheit dar." Jedoch erkennt Camus mit Recht, daß „geistig verwandte Werke", wie die von Kafka und Kierkegaard, „die ganz und gar dem Absurden und dessen Folgen zugewandt sind, schließlich doch mit diesem gewaltigen Hoffnungsschrei enden"[19]. Die „Heimkehr" freilich endet im Schweigen. Aber könnte es nicht doch zugleich, paradoxerweise, ein stummer Schrei sein?

E. Fromm hat dagegen von einer „untätigen Hoffnung" bei Kafka gesprochen, die „in Wirklichkeit zu einem Deckmantel der Resignation" wird, eine „verkappte Form der Hoffnungslosigkeit und Impotenz"[20]. Für unseren Text allerdings wäre das eine zu eindeutige Festlegung. Denn könnte nicht auch ein Warten vor der Tür eine Art tätiger Hoffnung zum Ausdruck bringen: „Warte, bis ich dich führen werde"[21]?

Das Ergebnis der Textanalyse, daß die „Heimkehr" Darstellung eines Bewußtseinsablaufs sei, der in der Erzählung unmittelbar zur Sprache gebracht werde, gibt die Rechtfertigung, den Text gleichfalls von einem *psychologisch-tiefenpsychologischen* Ansatz her zu deuten. Das „Horchen" würde dann als ein In-sich-Hineinhorchen verstanden werden. Die „Heimkehr" würde zum Psychogramm oder, wie es Kafka selbst formuliert hat, „zur Darstellung" eines „traumhaft inneren Lebens"[22]. In einer Seminarveranstaltung, auf der über die „Heimkehr" gesprochen wurde, äußerte eine Teilnehmerin spontan: „Was muß ein solcher Mensch durchgemacht haben, in dessen Inneren es so aussieht." In der Tat erscheint in dieser Sicht die Geschichte als eine Folge von Bildern, die aus dem Inneren der Seele aufsteigen, Bilder einer inneren Not und seelischen Deformation, in denen Mißtrauen der Welt gegenüber und zugleich Bedrohung durch diese Welt zum Ausdruck kommen. Zweimal taucht das Bild des Vaters auf, während die Mutter überhaupt nicht ins Blickfeld tritt. Aber die Nennung des Vaters wird mit keiner persönlichen Beziehung verbunden, vielmehr wird durch die Verbindung mit „alt" eine eher negative Vorstellung zum Ausdruck gebracht. Das Verhältnis zur Umwelt wird auf den Bereich des „nützen" (14) reduziert. Es herrscht eine Welt ohne Zuwendung. Ist es nicht auch die Unfähigkeit zu lieben? Der folgende Satz, den der Schwerkranke am 29. Januar 1921 seinem Tagebuch anvertraut hat, hat mich bei dessen Lektüre am tiefsten erschüttert: „Ich habe Liebende gern, aber ich kann nicht lieben."[23] Gelähmt wie in einem Angsttraum, bleibt der Sohn auf Distanz in der Ferne vor der Tür des Elternhauses.

Von diesem tiefenpsychologischen Deutungsmodell her erhalten die letzten zwei Sätze der Erzählung einen neuen Deutungsaspekt: Die gesetzte Hypothese der Umkehrung der Situation, daß „jemand die Tür von innen öffnete" und „etwas fragte", setzt als mögliches antwortendes Verhalten, daß der Zurückgekehrte auch sein eigenes „Geheimnis" wahren werde. Vom Ganzen des Textes her ist das wohl kaum im Ton einer stolzen Selbstbehauptung gesprochen, sondern eher als Abwehr einer als Bedrohung erfahrenen Welt und als Bewußtwerden des eigenen Unvermögens, sich liebend dem Mitmenschen und dem Leben zu öffnen. Und so schreibt Kafka auch im Tagebuch von seiner „Beziehungslosigkeit zum Leben"[24].

Tiefenpsychologisch ließe sich der Text verstehen als Versuch der Rückkehr in die eigene Kindheit. Dafür sprechen die wiederholten Kindheitserinnerungen, die im Bewußtsein des Sprechers auftauchen. Jedoch auch diese Rückkehr scheitert. In gleicher Weise ist der Roman „Das Schloß" als Einkehr eines Erwachsenen in einen – verfremdeten – Ort gedeutet worden, wo der Landvermesser seine Kindheit verlebt hat[25].

Unsere Einzeldeutungen zusammenfassend, wäre dann die „Heimkehr" als Parabel von der Fremdheit und Einsamkeit des Menschen in der Welt zu lesen. Doch muß das Fremdsein ausschließlich individualpsychologisch gesehen werden? Könnte es nicht auch als gesellschaftliches Phänomen begriffen werden, als Folge

bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse? Insbesondere von der marxistisch-materialistischen Literaturwissenschaft werden die Werke Kafkas von einem soziologischen Deutungsansatz her interpretiert, für den Literatur sowohl Bestandteil als auch Widerspiegelung einer jeweiligen gesamtgesellschaftlichen historischen Wirklichkeit ist.

Von diesem *soziologischen* Deutungsmodell her eröffnen sich ebenfalls aufschlußreiche Aspekte für das Verständnis der „Heimkehr". Merkmale, ähnlich denen, die auch unsere Textanalyse zutage gebracht hat, wie „objektive Innerlichkeit", „absolut subjektiver Raum", „absolut subjektive Zeit" und „vollendet entfremdete Subjektivität"[26] werden als Darstellung der Folgen der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Situation des Individuums in der bürgerlich-kapitalistischen Welt verstanden. Zugleich aber wird Kafkas Dichtung als Zerfallsprodukt dieser Gesellschaft gewertet: die „Sinnlosigkeit als Weltanschauung"[27]. Eine zentrale Rolle spielt in diesem Modell der Begriff der Entfremdung, das heißt der Auflösung und Entmenschlichung aller menschlichen Beziehungen sowie der Verkümmerung der menschlichen Individualität als Folge der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft. Macht nicht auch die „Heimkehr" eine Wirklichkeit sichtbar, wo die Welt dem Ich kalt und feindlich gegenübersteht, wo der Mensch „fremder" wird, wo mitmenschliche Kommunikation abbricht, wo der Nutzwert zu regieren scheint?

Im vorhergehenden ist versucht worden, von vier verschiedenen Deutungsmodellen her einen hermeneutischen Ansatz zur Interpretation des vorliegenden Textes zu gewinnen. Die Ergebnisse legen nahe, daß jede dieser unterschiedlichen Fragestellungen ihre Berechtigung zu besitzen scheint, denn auf jede von ihnen hat der Text aufschlußreiche Antworten gegeben. Daher pflegt man in der Kafkaforschung von einer Vieldeutigkeit oder auch von einem im Fall Kafkas „ungewöhnlich hohen Unbestimmtheitskoeffizienten (Uneindeutigungskoeffizienten)" zu sprechen[28]. Stil und Strukturen seien bestimmbar, „Inhalt und Intention von Kafkas Erzählungen" dagegen würden „sich eindeutiger Interpretation entziehen"[29]. Da die Texte „weder auf eine konkrete äußere reale Wirklichkeit noch auf einen transzendenten Sinn verweisen", sei der Sinn bei Kafka „eigentlich Sinnlosigkeit"[30]. Schließlich ist die Unterscheidung zwischen Unverständlichkeit und Undeutbarkeit gemacht worden: Kafkas Erzählungen seien nicht unverständlich, wohl aber undeutbar[31]. Im Blick auf die zahllosen Publikationen zu Kafkas Werk scheint daher bis heute das Urteil von H. Politzer zu gelten: „Die Parabeln Kafkas sind Rorschachtests der Literatur, und ihre Deutung sagt mehr über den Charakter ihrer Deuter als über das Wesen ihres Schöpfers."[32]

Aber muß dieser Sachverhalt ausschließlich negativ, resignierend gesehen werden? Könnte es nicht vielmehr auch positiv verstanden werden? Denn der Umstand, daß die Erzählungen Kafkas keinen eindeutigen Sinn festmachen lassen, läßt sie anderseits sinnoffen werden für den Leser, der diesen Sinn im aktiven

Mitvollzug des Lesens erst herstellt, indem die Erfahrungen, die der Text vermittelt – seien sie nun als religiöse, existentielle, tiefenpsychologische oder soziologische verstanden –, von ihm in das Erfahrungsfeld seiner Lebenswirklichkeit gestellt werden. Eine derartige positive Sicht der Sinnoffenheit findet sich u. a. bei A. Camus, wenn er urteilt: „Es ist das Schicksal und vielleicht auch die Größe dieses Werks (‚Der Prozeß'), daß es alle Möglichkeiten darbietet und keine bestätigt."[33]

Vor allem jedoch ist es der offene Schluß unserer Geschichte, der dem Leser den Anstoß gibt, die „Heimkehr" für sich zu Ende zu schreiben, von seiner Weltsicht und seinem Selbstverständnis her. Nun muß er sich entscheiden, ob er den Sohn endlos weiter vergeblich warten läßt, in der absurden Hoffnung, die Tür könnte sich doch noch öffnen; ob er ihn schließlich doch das Wagnis wagen läßt anzuklopfen; ob er die Tür sich öffnen läßt, aus der ein liebender Vater heraustritt, ob der Sohn dann auf ihn zugeht, ob es dann zu einem Konflikt kommt oder ob gar der Sohn in Resignation oder Verzweiflung weggeht. Immer ist der Leser gefordert, sich selbst mit einzubringen, und zugleich wird er auch dazu veranlaßt, sein eigenes Erfahrungsfeld neu zu vermessen. Vielleicht macht er dann die gleiche Leseerfahrung, die A. Camus gewonnen hat: „Kafkas ganze Kunst besteht darin, den Leser zum Wiederlesen zu zwingen. Seine Lösungen oder auch der Mangel an Lösungen lassen Deutungen zu, die nicht klar ausgesprochen werden und, um begründet zu erscheinen, eine nochmalige Lektüre unter einem neuen Gesichtspunkt verlangen. Manchmal sind zwei Auslegungen möglich, so daß ein zweimaliges Lesen notwendig erscheint. Genau das hat der Verfasser beabsichtigt."[34]

ANMERKUNGEN

[1] Kl. Wagenbach, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend (Bern 1958) 96, 185.

[2] Franz Kafka, Briefe an Milena, hrsg. v. W. Haas (Frankfurt 1966) 191.

[3] Text in: Franz Kafka, Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß (Prag 1936, Ges. Schriften, Bd. 5) 140; dazu: H. Binder, Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen (München 1975) 239f.

[4] Franz Kafka, Tagebücher 1910–1923 (Frankfurt 1948) 185, 229, 420.

[5] W. Emrich, Protest und Verheißung (Frankfurt 1963) 186 spricht von Kafkas „durchsichtigstem, reinstem Deutsch unseres Jahrhunderts".

[6] G. Lukacs, Wider den mißverstandenen Realismus (Hamburg 1958).

[7] P. K. Kurz, Standorte der Kafkadeutung, in: Über moderne Literatur (Frankfurt 1967) 38–71; P. U. Beicken, Franz Kafka. Eine kritische Einführung in die Forschung (Frankfurt 1974).

[8] D. Krusche, Kafka und Kafka-Deutung: Die problematisierte Interaktion (München 1974) 92ff.

[9] J. Popelova, Die Kategorie der Vereinsamung in Franz Kafkas Werk (Prag 1965) 117.

[10] Briefe an Milena, 53, 191.

[11] Ebd. 80; vgl. dazu die Eintragung im Tagebuch vom 21. 8. 1913: „Ich habe heute Kierkegaards ‚Buch des Richters' bekommen. Wie ich es ahnte, ist sein Fall trotz wesentlicher Unterschiede dem meinen

sehr ähnlich, zumindest liegt er auf der gleichen Seite der Welt. Er bestätigt mich wie ein Freund" (Tagebücher, 584).

[12] Tagebücher, 475.

[13] H. J. Schoeps, Was ist der Mensch?, Kap. 5: „Franz Kafka oder der Glaube in der tragischen Position", 122.

[14] Tagebücher, 546.

[15] W. Sokel, Franz Kafka, Tragik und Ironie (München 1964) 39, spricht von der „Sonderstellung des Ich" bei Kafka, dem etwas „Undefinierbares" und „Geheimnisvolles" anhafte; und D. Krusche, a. a. O., schreibt in seiner Deutung des „Schlosses": „K. weiß seine Unzugänglichkeit, die den Kern seiner Existenz ausmacht, ebenso zu wahren, wie das Schloß die seine" (65).

[16] Tagebücher, 584.

[17] G. Neumann, Umkehrung und Ablenkung: Franz Kafkas gleitendes Paradox, in: Franz Kafka, hrsg. v. H. Politzer (Darmstadt 1973) 472, 500. Diese Paradoxa kommen, nach Neumann, „weder zur Erstarrung noch zum Ausgleich, weil sie aus dem Ich entwickelt werden und sich dem Ich zugleich als unlösbare Aufgaben stellen" (470).

[18] So auch: H. Politzer, Franz Kafka, der Künstler (Gütersloh 1965).

[19] A. Camus, Der Mythos vom Sisyphos (Hamburg 1958) 112, 18, 110.

[20] E. Fromm, Die Revolution der Hoffnung (1981) 16ff.

[21] Tagebücher, 546; vgl. die Eintragung vom 7. 10. 1915: „Unlösbare Frage: Bin ich gebrochen? Bin ich im Niedergang? Fast alle Anzeichen sprechen dafür..., fast nur die Hoffnung spricht dagegen" (484).

[22] Ebd. 420. [23] Ebd. 566. [24] Ebd. 568. [25] W. Sokel, a. a. O.

[26] Th. Adorno, Aufzeichnungen zu Kafka, in: Die Neue Rundschau (1953) 325ff.

[27] G. Lukacs, a. a. O. [28] D. Krusche, a. a. O. 146.

[29] H. Politzer, a. a. O. 37; vgl. B. Nagel, Franz Kafka. Aspekte zur Interpretation und Wertung (Berlin 1974) 117.

[30] M. Walser, a. a. O. 117.

[31] J. Kobs. Untersuchungen zu Bewußtsein und Sprache seiner Gestalten (Bad Homburg 1970).

[32] H. Politzer, a. a. O. 43. [33] A. Camus, a. a. O. 112. [34] Ebd. 102.

UMSCHAU

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945

Bemerkungen zu einem biographischen Lexikon

Die Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder zwischen der josephinischen Diözesanregulierung (1785) bzw. der Säkularisation (1803) und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) sind als Gesamtgruppe bisher noch nicht erfaßt worden. Das geschieht nunmehr wenigstens teilweise in einem von mir herausgegebenen biographischen Lexikon[1]. In den Lebensbildern der dort erfaßten 360 Diözesanbischöfe – das Werk enthält außerdem ca. 630 weitere Lebensläufe aller Weihbischöfe und Generalvikare seines Untersuchungsbereichs – spiegelt sich eindrucksvoll jener tiefe Wandel des bischöflichen Amtes, der sich in Zentraleuropa seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vollzog. Dabei handelte es sich nicht nur um die Loslösung der kirchlichen Führungsschicht von der Adelsgesellschaft, sondern insbesondere um die endliche Realisierung des drei Jahrhunderte zuvor formulierten tridentinischen Bischofsideals, das ja bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil normativ blieb[2]. Das Konzil von Trient (1545–1563) hatte das Ideal eines Seelsorgebischofs entworfen, der die Verpflichtung zur Predigt und zur Visitation seiner Gemeinden, zur Abhaltung von Synoden und auch zur Individualseelsorge persönlich, also nicht durch Vertreter, wahrnehmen sollte. Eine grundlegende Voraussetzung dafür bildete die bischöfliche Residenz, d. h. die ständige Anwesenheit des Bischofs in seinem Sprengel. Diese verhältnismäßig bescheidenen Anforderungen sind innerhalb unseres Untersuchungsraums, also im wesentlichen seit der Säkularisation, im Gegensatz zur vorausgehenden Epoche durchweg korrekt erfüllt worden.

Das Amt des Diözesanbischofs erfuhr jedoch nicht nur eine Hinwendung zu den Idealen von Trient und damit zur Seelsorge, sondern es unterlag auch in anderer Hinsicht einem tiefen Umformungsprozeß. Während unseres Untersuchungsraums waren die Bischöfe zwar mit den Forderungen des Tridentinums konfrontiert, aber eine gesamtkirchliche oder auch nur regionale Verantwortung über ihr eigenes Bistum hinaus war ihnen zunächst kaum auferlegt. Daher blieb während der Epoche der staatlichen Kirchenhoheit, also bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, die Aktivität eines jeden Bischofs prinzipiell auf seinen eigenen Sprengel beschränkt. Die Regierungen, deren Kultusminister fast allenthalben die nächsten Partner der Bischöfe waren, legten zwar entsprechend dem Staatsethos der Aufklärung durchaus Wert auf eine hingebungsvolle und seelsorglich orientierte Amtstätigkeit – darüber geben ihre Kriterien bei der Auswahl der Bischöfe Auskunft –, im übrigen aber standen sie jeder überdiözesanen Zusammenarbeit mißtrauisch gegenüber. Jeder Bischof, jedes Bistum wurde möglichst isoliert und so in das Staatsganze integriert. Den Bischöfen gelang es während dieser Zeit nur mit Mühe, diözesanüberschreitende Kontakte, etwa zum Hl. Stuhl, zu pflegen.

Der Fortfall der staatlichen Kirchenhoheit und die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts schnell wachsende Mobilität haben dann die diözesane und bischöfliche Isolierung aufgebrochen und ein überdiözesanes Gemeinschaftsgefühl und eine entsprechende Kooperation entstehen lassen. Das hat seinen Ausdruck unter anderem auf folgenden Gebieten gefunden:

1. Seit 1848 kam es, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, zum Zusammentritt von Bischofskonferenzen. Deren erste tagte, vom Kölner Erzbischof Johannes v. Geissel einberufen und vom Primas Germaniae, dem Salzburger Erzbischof Friedrich Kardinal Fürst Schwarzenberg präsidiert, 1848 in Würzburg[3], die zweite, vom österreichischen Innenminister berufen, 1849 in Wien. 1850 folgten die erste bayerische, 1863 die erste schweizerische Bischofskonferenz. Seitdem sind Bischofskonferenzen nach längeren Anlaufschwierigkeiten zur Normalität gewor-

den. Sie bildeten freilich zunächst nur zwanglose Gesprächsforen, die ihre Mitglieder rechtlich zu nichts verpflichteten. Faktisch sind dann aber zunächst in Preußen unter dem Druck des Kulturkampfs die Beschlüsse der Fuldaer Bischofskonferenz moralisch verpflichtend geworden. Angesichts der Maigesetze des Jahres 1873 faßten nämlich die preußischen Bischöfe am 29. April 1873 den folgenschweren Beschluß, „sich in ungeteilter Einigkeit des Handelns und Leidens diesen Gesetzen gegenüber zu verhalten... Alle leisteten sich gegenseitig das Versprechen, in dieser Einigkeit unbeirrt zu verharren."[4] Die Fuldaer Bischofskonferenz ist infolgedessen auch über die Bedrängnisse des Kulturkampfs hinaus zur effizientesten unter den deutschsprachigen Bischofskonferenzen geworden. Und wieder unter dem Ansturm des äußeren Drucks, nämlich der nationalsozialistischen Repression, haben sich der Fuldaer Konferenz seit 1933 die bayerischen und seit 1939 vorübergehend auch die österreichischen Bischöfe angeschlossen. Die Bischofskonferenzen haben jedenfalls entscheidend zur Sprengung der bischöflichen Isolierung und zur Kooperation, zunächst auf Landesebene, beigetragen.

2. Neben den Bischofskonferenzen hat sich jedoch auch ein anderer Umstand auf den immer stärkeren Zusammenschluß der Bischöfe ausgewirkt. Auf ihn ist, soweit ich sehe, unter diesem Gesichtspunkt bisher noch nicht hingewiesen worden. Ich denke an die Modalitäten der Berufung zum Amt des Diözesanbischofs. In dieser Hinsicht boten und bieten die Staaten Zentraleuropas ja ein von den allgemeinen Rechtsnormen abweichendes und keineswegs einheitliches Bild[5]. In allen deutschen Diözesen außer in Bayern, ferner in den meisten Diözesen der Schweiz wählten und wählen heute noch die Domkapitel den Bischof. In Österreich – außer Salzburg – und Bayern erfolgte dagegen bis zum Ende der Monarchie die Nomination durch den Landesherrn. Seitdem ist an deren Stelle die freie Ernennung durch den Hl. Stuhl getreten.

Seit dem Ende der staatlichen Kirchenhoheit (1848) hat sich jedoch zunächst in Österreich und später auch in den übrigen Ländern eine zuvor unbekannte Mitwirkung der übrigen Diözesanbischöfe bei der Neubesetzung der bischöflichen Stühle herausgebildet, die später rechtlich fixiert wurde[6] und nunmehr auch im neuen Codex allgemeines Recht geworden ist (c. 377). Seit 1848 konsultierte der österreichische Kaiser vor jeder ihm zustehenden Nomination die übrigen Bischöfe, namentlich jene der gleichen Kirchenprovinz[7]. Dieser Modus, der im österreichischen Konkordat von 1855 fixiert wurde, blieb bis zum Ende der Monarchie in Geltung.

In den Konkordaten der Ära Pius' XI., die auch für unsere Zeit noch Geltung besitzen, wurde dann einerseits das traditionelle Bischofswahlrecht der Domkapitel erheblich eingeschränkt (Wahl aus einer vom Hl. Stuhl vorgelegten Terna; diese Regelung gilt für alle wahlberechtigten Kapitel außer Basel und St. Gallen), andererseits wurde die Konsultation der Diözesanbischöfe für die Neubesetzung der Bischofsstühle rechtlich fixiert. Es liegt auf der Hand, daß dieses in den deutschen Staaten früher unbekannte Vorschlagsrecht das Zusammenwachsen der zuvor isolierten Bischöfe über die Bischofskonferenzen hinaus noch zusätzlich verstärkte. Man kann also mit Recht sagen, daß innerhalb unseres Untersuchungsraums aus den vielen einzelnen Bischöfen eigentliche Episkopate wurden.

Die Bischöfe dieser Übergangszeit vom späten 18. Jahrhundert bis 1945 sind also in dem erwähnten Lexikon erfaßt. Ich möchte sie und ihre bis 1962 ernannten Nachfolger nunmehr unter zwei Gesichtspunkten, nämlich dem ihrer sozialen Herkunft und dem ihrer Laufbahn bis zur Bischofserhebung, betrachten[8].

Zwischen 1785/1803 und 1962 amtierten in unserem Untersuchungsbereich insgesamt 372 Diözesanbischöfe. Dabei ist streng zwischen jenen 15 Fürstbischöfen zu unterscheiden, die ihr Amt noch innerhalb der reichskirchlichen Zeit erlangt hatten, und den 357 nachher ernannten Bischöfen. Zwischen dem tridentinischen Bischofsideal und der Berufsauffassung der Reichsbischöfe, die sich in erster Linie als Fürsten und damit als Inhaber politischer Ämter verstanden, gab es einen unaufhebbaren, weil strukturell bedingten Widerspruch. Auch der Umstand, daß manche Reichsbischöfe des späten 18. Jahrhunderts ein deutliches Seelsorgeinteresse zeigten und vorbildliche Regenten waren, änderte daran nichts.

Die 15 Fürstbischöfe, die 1803 und zum Teil noch lange über die Säkularisation hinaus regierten – K. v. Buol-Schauenstein (Chur) starb erst 1833 –, fügten sich vollständig in dieses Bild. Auf dem Weg zum Bischofsamt hatte nur einer von ihnen eine primär seelsorgliche Aufgabe wahrgenommen. Wie wenig überhaupt seelsorgliche Aspekte bei der Berufung der Reichsbischöfe eine Rolle spielten, wird am Weihealter deutlich. Die Fürstbischöfe Chr. v. Buseck (Bamberg) und F. v. Lüninck (Korvey) ließen sich zum Beispiel erst nach ihrer Bischofswahl im Alter von 70 bzw. 40 Jahren zum Priester weihen. Mehrere andere spätere Fürstbischöfe hatten sich ebenfalls erst zur Priesterweihe entschlossen, als ihr weiterer Aufstieg das unerläßlich gemacht hatte. In jungen Jahren waren dagegen jene wenigen Reichsbischöfe zum Priester geweiht worden, die ihre Ausbildung als Alumnen des Collegium Germanicum in Rom erhalten hatten.

Wenn nun auch 1803 mit der Reichskirche eine Domäne des deutschen Adels unterging, so blieben doch Adelige zunächst noch überproportional vertreten. Insgesamt läßt sich freilich eine kontinuierliche Abnahme Adeliger unter dem hohen Klerus beobachten. Von 357 außerhalb der reichskirchlichen Ordnung berufenen Diözesanbischöfen waren 50 adelig. Die meisten von ihnen amtierten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Relativ viele hatten sich noch in reichskirchlicher Zeit für die geistliche Laufbahn entschieden. Hervorragende Beispiele sind der erste Erzbischof von München und Freising, Lothar Anselm v. Gebsattel (1821–1846), und der erste Erzbischof des wiederhergestellten Erzbistums Köln, Ferdinand August Graf Spiegel (1825–1835). Beide waren bereits vor der Säkularisation Domdekan in Würzburg bzw. Münster gewesen, und beide besaßen umfassende Verwaltungserfahrung. Beide aber hatten sich erst anläßlich ihrer Wahl zum Domdekan zum Priester weihen lassen. Ein besonders auffälliges Beispiel für eine aus der reichskirchlichen Ordnung hervorgegangene Persönlichkeit bildete Fr. K. v. Ledebur, der 1826 bei seiner Wahl zum Bischof von Paderborn – ein nach der Säkularisation sonst beispielloser Fall – noch keine höhere Weihe besaß, obwohl er bereits Generalvikar in Paderborn war. Den größten Anteil adeliger Bischöfe hatten die vereinigten Erzbistümer Gnesen und Posen (sieben von zehn). Darin spiegelte sich die Sozialstruktur des Großherzogtums bzw. der späteren preußischen Provinz Posen, wo sich erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Mittelstand herausbildete.

Die 307 nichtadeligen Bischöfe sind mit Ausnahme der untersten Unterschicht („Lumpenproletariat": Nichtseßhafte etc.) aus allen sozialen Schichten hervorgegangen. Auffällig erscheint dabei die Zahl von nur 20 Lehrersöhnen. Die oft geäußerte Ansicht, daß die katholische Lehrerfamilie für die Rekrutierung des geistlichen Nachwuchses eine Rolle gespielt habe, wie sie das evangelische Pfarrhaus sicher für die Rekrutierung des evangelischen Pfarrernachwuchses besaß, erscheint mir zumindest fragwürdig.

Über die Studiengänge der Bischöfe ist unser Wissensstand im allgemeinen präziser als bei der sozialen Herkunft. Nicht nur bei den Fürstbischöfen der Reichskirche, sondern auch bei manchen nach der Säkularisation zum Bischof aufgestiegenen Adeligen war die theologische Vorbildung zunächst noch rudimentär. Selbst so ausgezeichnete Bischöfe wie Joseph v. Hohenzollern (1817–1836 Ermland) und Melchior v. Diepenbrock (1845–1853 Breslau) hatten kein reguläres Studium der Theologie aufzuweisen. Sie hatten sich durch private Studien auf das Priestertum vorbereitet. Nach der Wiederherstellung der ordentlichen Kirchenorganisation und der Klerusbildungsanstalten hat sich jedoch seit dem frühen 19. Jahrhundert rasch eine Normierung der Studiengänge durchgesetzt. Sie war auch deshalb von größter Bedeutung, weil sie erstmals zur Ausbildung einheitlicher Diözesanpresbyterien führte. Von den 357 außerhalb der reichskirchlichen Ordnung ernannten Bischöfen haben 158 ihre philosophisch-theologische Ausbildung ausschließlich an der Ausbildungsstätte ihrer Heimatdiözese erhalten. 30 von 357 Bischöfen waren zunächst Ordensleute. Sie hatten ihre Ausbildung in Ordensanstalten erhalten.

Daneben spielten auch überregionale Ausbildungsstätten eine Rolle. Hier ist an erster Stelle das Collegium Germanicum zu nennen, in dem 51 (14,29 Prozent) spätere Bischöfe ihre Ausbildung erhalten haben. Den größten Teil ehemaliger Germaniker unter den Bischöfen hatten Bayern (13:

18,31 Prozent) und Österreich (15: 16,45 Prozent). In Bayern wurden Germaniker insbesondere in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dann wieder nach dem Ersten Weltkrieg berufen. Im übrigen Deutschland gelangten Germaniker bis zum Ersten Weltkrieg nur in sehr seltenen Fällen auf Bischofsstühle. Das hing mit der Aversion gegen den Jesuitenorden und seine Schüler zusammen. Nach dem Ersten Weltkrieg und der verstärkten Einflußnahme der römischen Kurie auf die Bischofsernennungen setzte dann eine spürbare Bevorzugung von Germanikern ein. Von 52 nach dem Weltkrieg berufenen Bischöfen waren 18 (34,62 Prozent) Germaniker. Die gleiche Beobachtung läßt sich für Österreich machen.

Neben dem Germanicum gab es noch weitere überregionale Bildungsstätten. Für die bayerischen Diözesen war dies das Herzogliche Georgianum in München, aus dem während unseres Untersuchungsraums sechs (6,6 Prozent) der bayerischen Bischöfe hervorgingen. Für Deutschland und mehr noch für die Schweiz besaß seit 1856 die Universität Innsbruck mit dem Collegium Canisianum eine gewisse Bedeutung (Schweiz: 6, Deutschland: 4, Österreich: 1 Bischof).

Die 357 Bischöfe erwarben insgesamt 128 Doktorgrade, und zwar 77 der Theologie, 24 der Philosophie und 27 der Rechte. In diesen Zahlen sind die bis zur Studienreform Pius' XI. bei regulärem Studienabschluß den Germanikern verliehenen Grade des Dr. theol. et phil. nicht enthalten. Auch Ehrenpromotionen sind nicht berücksichtigt. Für Ehrenpromotionen gab es keine festen Regeln, doch verliehen theologische Fakultäten ihren Ortsbischöfen, falls diese nicht promoviert waren, anläßlich der Bischofserhebung oft den Dr. theol. Am konsequentesten sind Ehrenpromotionen auf Weisung der preußischen Regierung bis zum Ende der Monarchie vorgenommen worden, und zwar durch die Fakultäten Breslau und Münster. In Bayern und in Württemberg erfolgte statt der Ehrenpromotion bis zum Ende der Monarchie regelmäßig die Nobilitierung.

Diesen Ausführungen über die soziale Herkunft und den Bildungsgang der Bischöfe darf ich noch einige Hinweise auf die Laufbahn zwischen Priesterweihe und Bischofserhebung hinzufügen. Die meisten Bischöfe haben vor ihrer Ernennung auf verschiedenen Gebieten gearbeitet. 44 (12,32 Prozent) waren nie hauptamtlich in der Pfarrseelsorge tätig. Dabei handelte es sich einerseits um jene Bischöfe, die ihre geistliche Laufbahn bereits in reichskirchlicher Zeit begonnen hatten, andererseits um immer wieder auftretende Einzelfälle, in denen Geistliche unmittelbar nach ihrer Priesterweihe die wissenschaftliche oder die kirchliche Verwaltungslaufbahn einschlugen. Auch der höhere Schuldienst hat dabei eine Rolle gespielt. Unter diesen weniger seelsorgserfahrenen Bischöfen waren immerhin so bedeutende Persönlichkeiten wie Melchior v. Diepenbrock (1845–1853 Breslau) und Adolf Bertram (1906–1914 Hildesheim, 1914–1945 Breslau). Die meisten Bischöfe unserer Epoche haben neben der Pfarrseelsorge auch in der Priesterausbildung, ferner in der Diözesanverwaltung Erfahrungen sammeln können. Je kleiner das Bistum war, um so vielfältigere Aufgaben mußte der einzelne übernehmen.

Eine besonders wichtige Rolle auf dem Weg zum Bischofsamt spielte natürlich die Mitgliedschaft im Domkapitel. Wenn auch die Diözesanbischöfe seit der Säkularisation nicht im gleichen Maß wie zuvor aus dem Kreis der Kapitulare gewählt wurden, so waren doch immerhin von 357 Bischöfen vor ihrer Bischofserhebung 159 (44,53 Prozent) Domkapitulare. Dabei spielte natürlich das Bischofswahlrecht eine Rolle, denn die Kapitel wählten vorzugsweise einen Kandidaten aus ihrer Mitte.

Bis zum Ende der Monarchie spielte auch die Nähe zum Hof bzw. zur Staatsverwaltung eine wichtige Rolle. In unserer Epoche waren je drei bayerische und österreichische Bischöfe ehemalige Prinzenerzieher. Hier ist an erster Stelle Othmar v. Rauscher zu nennen, der den späteren Kaiser Franz Joseph bis unmittelbar vor dessen Thronerhebung in Philosophie unterrichtete und seitdem ein überaus enges Verhältnis zum Monarchen behielt, das natürlich für ihn als Vorsitzenden der österreichischen Bischofskonferenzen und als Architekten des Konkordats von 1855 von höchster Bedeutung war. Noch stärker spiegelte sich die Verzahnung von Kirche und Staat im Anteil ehemaliger Staatsbeamter, die – meist aus der Kultus- oder Schulverwaltung – zum Bischof

aufstiegen. In Österreich waren immerhin 20 spätere Bischöfe (21,98 Prozent) zuvor in höheren staatlichen Beamtenpositionen tätig gewesen, darunter der spätere Kardinal Innitzer als Minister einer Bundesregierung.

Den unüberbietbaren Gipfel kirchlich-staatlicher Verflechtung bildete die Tätigkeit das späteren Wiener Fürsterzbischofs Johann Rudolf Kutschker (1876–1881), der wie kein anderer vor und nach ihm zur Symbolfigur der Kooperation zwischen dem Habsburger Staat und der Kirche wurde. Seit 1852 Hof- und Burgpfarrer in Wien, war Kutschker später in einer Epoche höchster Spannung zwischen Kirche und Staat zugleich leitender staatlicher Kultusbeamter sowie Weihbischof und Generalvikar in Wien. In Bayern waren unter den Bischöfen zwei, in den übrigen deutschen Staaten elf, in der Schweiz dagegen kein einziger ehemaliger höherer Staatsbeamter. Ausschließlich in der Pfarrseelsorge hatten 29 (8,12 Prozent) Bischöfe gearbeitet.

Einen interessanten Gesichtspunkt bildet auch die regionale Herkunft der Bischöfe. Hier ist streng zwischen jenen Diözesen, deren Domkapitel das Wahlrecht besaßen, und jenen, wo eine landesfürstliche Nomination oder eine freie Verleihung durch den Hl. Stuhl erfolgte, zu unterscheiden. Die Domkapitel tendierten nämlich in der Regel zur Wahl eines Kandidaten aus der eigenen Diözese. Am deutlichsten ist das in der Schweiz. Dort waren von 37 Diözesanbischöfen 36 aus dem eigenen Diözesanklerus hervorgegangen. In den deutschen Bundesstaaten außer Bayern stammten 120 von 174 (ca. 70 Prozent) aus dem Diözesanklerus. Rottenburg hat nie einen Bischof von auswärts erhalten, Freiburg nur zweimal, und zwar durch die Versetzung von Suffraganbischöfen auf den Metropolitansitz. Als dagegen nach dem Ersten Weltkrieg das Bischofswahlrecht eingeschränkt wurde und in einzelnen Diözesen (Mainz, Meißen) zeitweise sogar ganz fortfiel, häuften sich infolge der freien Verleihung durch den Hl. Stuhl Berufungen auswärtiger Kandidaten.

Ein ganz anderes Bild bieten Bayern und Österreich, wo bis 1918 der Landesherr nominierte und später der Hl. Stuhl frei verlieh. In Bayern erfolgte nur in 33,33, in Österreich in 27,72 Prozent der Besetzungsfälle eine Berufung aus dem jeweiligen Diözesandienst.

Innerhalb des Zeitraums von 1785/1803 bis 1962 hat das Amt des Diözesanbischofs also einen tiefen Wandel erfahren:

1. Durch die Sprengung der zuvor gegebenen Isolierung und durch die allmählich entstehende Zusammenarbeit auf nationaler Ebene ist die Schaffung von Bischofskonferenzen im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbereitet worden.

2. Drei Jahrhunderte nach Trient ist endlich die Verwirklichung des tridentinischen Bischofsideals durchgesetzt worden.

3. Durch die Loslösung von der Adelsgesellschaft und durch die Auswahl aus dem Diözesanklerus wurden die Bischöfe mit allen gesellschaftlichen Kreisen und vor allem auch mit ihren Presbyterien enger verbunden. Der in anderen Ländern zu beobachtende Gegensatz zwischen höherem und niederem Klerus ist z. B. in unserem Untersuchungsraum kaum festzustellen.

Es liegt auf der Hand, daß nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Diözesen einen tiefen Umformungsprozeß erfuhren. Sie wurden nämlich von administrativen zu auch pastoral handelnden Einheiten. *Erwin Gatz*

[1] Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon. XIX, 911 S. Berlin: Duncker & Humboldt 1983. Lw. 330,–. [2] Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jh., in RQ 77 (1982) 204–228. [3] E. Gatz, in: DHGE 19 (1981) 366–368; ders., Akten der Fuldaer Bischofskonferenz II: 1888–1899 (Mainz 1979); P. Leisching, Die Bischofskonferenz. Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte mit Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich (Wien 1963). [4] E. Gatz, Akten der Fuldaer Bischofskonferenz I: 1871–1887 (Mainz 1977) 277. [5] E. Gatz, Domkapitel und Bischofswahlen in Preußen 1821–1945, in: RQ 78 (1983) 101–126. [6] K. Mörsdorf, Das neue Besetzungsrecht der bischöfl. Stühle unter bes. Berücksichtigung des Listenverfahrens (Bonn 1933). [7] E. Gatz. Die Bischöfe der Kirchenprovinzen Wien und Salzburg von 1785/1803 bis 1962. Herkunft und Werdegang, in: Arch. Hist. Pont. 21 (1983). [8] E. Gatz, Herkunft und Werdegang der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1962, in: RQ 78 (1983).

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen. Hrsg. v. Hanfried KRÜGER, Werner LÖSER und Walter MÜLLER-RÖMHELD. Frankfurt: Lembeck, Knecht 1983. 1326 Sp. Lw. 98,-

Nach langen Vorbereitungsarbeiten ist dieses Ökumene-Lexikon erschienen. Auf 1326 Spalten informiert es über ökumenisch relevante Themen. Hier beginnen schon die Fragen. Der Begriff „Ökumene" wird keineswegs einheitlich verwendet. Visser't Hooft hat sieben Bedeutungsgehalte für das Wort angegeben. Im Zentrum stehen „weltweit universal" und „die Einheit zwischen den Konfessionen betreffend". Daneben hat es sich in den vergangenen Jahren durchgesetzt, Ökumene als „durchgängige Perspektive der Theologie als ganzer" anzusehen. Diese drei Ökumene-Vorstellungen prägen das vorliegende Lexikon.

Einen verhältnismäßig breiten Raum nehmen Länderberichte ein, wobei vor allem jeweils die kirchlich-konfessionelle Situation beschrieben wird. Auch die Religion der Länder, in denen Mission betrieben wird, ist aufgenommen, selbst wenn diese Darstellungen naturgemäß knapp bleiben müssen.

Ökumene als Perspektive aller Theologie wird sichtbar in klassischen theologischen Begriffen, die in jedem anderen Lexikon auch genannt werden, wie z. B.: Eschatologie, Ethik, Familie, Theologie, Dogmatik usw. Sie werden hier in aller Regel „I. aus evangelischer Sicht", „II. aus katholischer Sicht" und gegebenenfalls „III. aus orthodoxer Sicht" jeweils von einem Vertreter der betreffenden Konfession behandelt. Offensichtlich haben die Herausgeber auch die Themen, die nicht traditionellerweise von Kontroversen zwischen den Kirchen belastet sind, die jeweils konfessionsspezifische Eigenart für gewichtiger erachtet als die Differenzen innerhalb der Konfessionen und ihre Überschneidungen mit konfessionellen Besonderheiten. Bei allem Verständnis für dieses Vorgehen: Sollte es heute nicht doch möglich sein, Stichwörter wie „Kindergottesdienst", „Glaube", „Katechese", „Taufe" in ihrer gesamtchristlichen Sicht jeweils von einem Autor darstellen zu lassen, wobei ja auf konfessionelle Schwerpunktsetzungen hingewiesen werden könnte? Das „Neue Glaubensbuch", genau vor zehn Jahren erschienen (Freiburg 1973), hat bereits auf eine Ökumene der Verdoppelung verzichtet, indem man die Thematik jeweils von einem Autor darlegen ließ und lediglich einen Vertreter der anderen Konfession heranzog, der dann seine Zustimmung gab. Offensichtlich wurden in der Ökumene diese zehn Jahre seither nicht sehr intensiv genutzt, so daß dieser Einwand weniger eine Kritik an den Herausgebern des Ökumene-Lexikons ist, als daß er sich auf unsere ökumenische Situation bezieht, die diese Verdoppelung heute wieder als nötig erscheinen ließ. Immerhin ist es erfreulich, daß die „Bibel" ebensowenig eine Doppelbehandlung erforderte wie „Gott".

Den dritten Schwerpunkt hat das Lexikon in der Darlegung der Beziehungen zwischen den Kirchen heute. Hier ist man für Informationen besonders dankbar. Ergebnisse und Ereignisse im Bereich der ökumenischen Bewegung und der ökumenischen Theologie in den vergangenen Jahrzehnten sind sehr vielgestaltig und auch für den Interessierten kaum noch überschaubar. Hier füllt dieses Lexikon zweifellos eine Lücke. Als Stichwörter von besonderem Gewicht, sowohl hinsichtlich der Themenstellung als auch hinsichtlich der Durchführung, erscheinen (ohne daß diese Aufzählung vollständig sein wollte): Dialog, bilaterale Dialoge; Einheit der Kirche, Einigungsbestrebungen; Kirchen- und Christenräte; Ökumene (innerdeutsche); Ökumenischer Rat der Kirche (ein Anhang nimmt bereits die Vollversammlung in Vancouver Juli/August 1983 mit auf), Union, Unionsverhandlungen. In diesen Stichwörtern liegt die unverwechselbare Bedeutung des Lexikons.

Die einzelnen Stichwörter enthalten, wie bei Lexika dieser Art zu erwarten, eine ausgewogene Literaturübersicht. Ob man allerdings die Zusammenstellung der wichtigsten ökumenischen Literatur einschließlich der Zeitschriften unter dem Stichwort „Bibliographie" sucht, oder ob man dies nicht vorteilhafter im Apparat am Ende des Bandes untergebracht hätte, bleibt zu fragen. Der Mitarbeiterkreis ist breit gestreut (ca. 300 Mitarbeiter), das Personenregister ist etwas knapp geraten (warum fehlt z. B. L. Vischer, der langjährige Direktor von Faith and Order?). Doch das sind natürlich Ermessensfragen. Sicher kann dagegen gelten, daß jeder, der sich mit ökumenischen Themen befaßt, hier eine zuverlässige Information geboten bekommt, die anderwärts oft nur durch mühsames Suchen gefunden werden könnte. In seiner Aufmachung (z. B. in seiner sparsamen Bebilderung) ist das Buch so gestaltet, daß man es auch vom äußeren Eindruck her gern zur Hand nehmen wird. *P. Neuner*

Schiefer, Elisabeth: *Von Schauenburg nach Leuenberg.* Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Paderborn 1983. 911 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 48.) Lw. 42,–.

Gegenüber den verbreiteten Klagen über ökumenische Stagnation und Forderungen nach konkreten Schritten erscheint der umfangreiche Bericht über das Werden der Leuenberger Konkordie, mit der lutherische, reformierte und unierte protestantische Kirchen zu einer engeren Gemeinschaft zu kommen suchen, wie eine ernüchternde Lektion über die realen Schwierigkeiten, über die komplizierten Bedingungen eines ernsthaften und begründeten und so auch auf Dauer tragfähigen Miteinanders, über die Glaubensverantwortung der beteiligten Partner. Der Weg setzt bei den Arbeiten lutherisch-reformierter Theologen (Arnoldshain 1955–1960) ein, führt über die Schauenberger Gespräche (1964–1967) zu den ersten Gesprächen von Leuenberg (1969 und 1970), um anschließend den Entwurf der Konkordie (1971) und schließlich die Konkordie (1973) selbst vorzustellen. In enger Anlehnung an die offiziellen Unterlagen und Berichte entstand so ein breites und umsichtiges Referat, dem nur selten und behutsam eine Einordnung eingefügt ist. Erst in der relativ knappen Schlußbetrachtung (643–687) klingen stärker die persönlichen Auffassungen der Autorin an. Der große Wert der Arbeit liegt in dem ausführlichen, bisweilen wohl etwas zu breit geratenen Bericht; er wird noch im Anhang durch die 15 zum Teil erstmals veröffentlichten Texte erhöht. Eine Übersicht über die Stellungnahmen (A 158–184), die Liste der Kirchen, die bis 1982 zugestimmt hatten, eine Zeittafel, ein Literaturverzeichnis sowie Register für Namen, Sachen und Stellen der Konkordie machen den Band zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle, die sich mit der Konkordie befassen wollen, und zu einem informativen Beispiel dafür, wie mühselig der ökumenische Weg selbst den Kirchen wird, die in der protestantischen Reformation einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Als Mahnung zur Geduld kann und will dieser Bericht aber auch Ermunterung sein, diese Mühe aufzunehmen und durchzutragen. Ökumene erweist sich damit als eine Aufgabe, die weder spektakuläre noch rasche Erfolge verspricht. Stil und Rhythmus werden nicht vom ersten Aufbruchsenthusiasmus bestimmt. Die sorgfältige Arbeit verdient nachdrückliche Empfehlung.

K. H. Neufeld SJ

Katechetik

Biemer, Günter: *Katechetik der Sakramente.* Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik. Freiburg: Herder 1983. 215 S. Kart. 26,80.

Wenn Sakramente mehr sein sollen als zufällige Ornamente der christlichen Existenz, wird dreierlei besonders bedacht werden müssen: 1. Der Zusammenhang zwischen Sakramenten und Leben, im Sinn einer anthropologisch begründeten Sakramentenkatechese; 2. der Zusammenhang der einzelnen Sakramente untereinander, also eine sakramentale Sozialisation; 3. die soziale Dimension der Sakramente, in der ihr „Ort" in der Kirche, ihre Bedeutung für Gemeinde und Gesellschaft (als Überwindung einer verhängnisvol-

len religiösen Privatisierung) festgemacht wird. Diesen Anforderungen entspricht Biemer in seinem Buch auf vorbildliche Weise. Er betont bei den einzelnen Sakramenten den Zusammenhang zwischen Sakrament und konkreter Lebenssituation, die durch das Sakrament rituell gedeutet wird. Gemäß dem inneren Zusammenhang der Sakramente wird immer realisiert, daß Sakramente gleichsam Schritte auf einem Weg mit Jesus (in der Kirche) sind, demnach immer wieder in das Ganze des Lebens, das durch den Glauben neu gefestigt wird, eingeordnet werden müssen (193). Die soziale Dimension bringt nicht nur Gemeinde als Heilsgemeinschaft in den Blick, sondern auch den jeweiligen ekklesiologischen Ort des Sakraments. Leider weist Biemer beim Sakrament der Buße und der Versöhnung (155ff.) nicht auf diese, gerade von Karl Rahner immer wieder herausgearbeitete Sicht des Bußsakraments hin. Dies wäre aber bei einer Neufassung des Buchs leicht auszugleichen.

Insgesamt gelingt es Biemer, gemäß seiner Aussage „Sakramente sind nicht nur Zeichen der Menschwerdung Gottes..., sind auch die Zeichen der Menschwerdung des Menschen" (9), die psychologisch und soziologisch erhebbare Realität des Kindes und Jugendlichen in seine katechetischen Überlegungen einzubringen, ohne je die „Korrelation" zwischen Glaube, Offenbarung und Leben zu unterschätzen. Bewertungen didaktischer Entwürfe, Stellungnahmen zu aktuellen Problemen, etwa zum optimalen Firmalter, und Tafeln von großer Anschaulichkeit tragen weiter dazu bei, das Buch in der Tat zu einem guten „kleinen Handbuch der Sakramentenpädagogik" zu machen. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans Zwiefelhofer, Professor für Sozialwissenschaften, Gesellschafts- und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über die Ursprünge und die Triebkräfte der Unabhängigkeitsbewegungen des spanischen Amerika zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Er macht darauf aufmerksam, welche bedeutende Rolle die politischen Ideen der scholastischen Philosophie spielten, vor allem die Lehre des Francisco Suárez von der Volkssouveränität und der Staatsgewalt.

Die katholische Kirche Ungarns kannte in ihrer gesamten Geschichte immer nur ein harmonisches Miteinander mit dem Staat. Das Ende des Zweiten Weltkriegs brachte eine tiefgreifende Wende: Jetzt muß sie mit der Loyalität auch Opposition verbinden. Emmerich András, Leiter des Ungarischen Kirchensoziologischen Instituts in Wien, schildert die Situation, die Probleme und die Aufgaben.

Johannes Müller, Dozent für Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, befaßt sich mit Indonesien, dessen weltpolitische Bedeutung oft verkannt wird. Er analysiert die Entwicklung von Politik und Wirtschaft sowie die Lage der christlichen Kirchen.

Reiner Zimmermann, Dozent für Kirchengeschichte, Pastoralpsychologie und Katechetik am Theologischen Seminar in Friedensau (DDR), untersucht die Logotherapie des Wiener Psychologen Viktor E. Frankl. Er legt die Grundaussagen dar und fragt nach ihrer Bedeutung für Theologie und Seelsorge.

Im Rückblick auf den 100. Geburtstag Franz Kafkas im Jahr 1983 unternimmt Siegfried Rother, Professor für deutsche Literatur an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, den Versuch einer Annäherung an Kafkas Erzählung „Die Heimkehr", die im Herbst 1920 entstanden ist. In seiner Interpretation macht er deutlich, wie eng bei Kafka der Zusammenhang zwischen dem Autor, seiner Biographie und seinem Werk zu sehen ist.

Eine neue Synode?

Der Vorschlag, eine neue Synode einzuberufen, wurde seit dem zehnten Jahrestag der Eröffnungssitzung der Würzburger Synode im Jahr 1981 mehrmals geäußert. Im November 1983 fand er sich auch auf der Tagesordnung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Nachdem sich 1985 der Abschluß der Würzburger Synode zum zehnten Mal jährt, ist es an der Zeit, über dieses Thema nachzudenken, zumal die Synode selbst in einem – positiv beantworteten – Votum nach Rom um das Recht nachsuchte, in jedem Jahrzehnt eine Synode abzuhalten.

Die Initiatoren des Antrags im Zentralkomitee nannten diese Gründe: Viele Beschlüsse der Synode seien überhaupt nicht oder nicht hinreichend umgesetzt worden. Höchst notwendig sei daher eine Bilanz, die der Realisierung und Fortführung dieser Beschlüsse dient. Die staatliche, gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung habe zahlreiche neue Probleme aufgeworfen, die erörtert werden müßten. Vor allem müsse das offene Gespräch in der Kirche belebt und wiederhergestellt werden.

Die Resonanz auf den Antrag war nicht überwältigend. Der Beschluß des Zentralkomitees betont lediglich die Notwendigkeit, „über Möglichkeiten, Termin, Inhalt und Gestalt einer Gemeinsamen Synode einen Meinungsbildungsprozeß in Gang zu setzen". Ähnlich äußerte sich die Gemeinsame Konferenz, der Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees angehören.

In der öffentlichen Diskussion wurden dann eine ganze Reihe von Bedenken vorgebracht. Bevor man an eine neue Synode denke, solle man die Würzburger Beschlüsse durchführen. Eine Gemeinsame Synode sei zu umständlich, zu schwerfällig und zu teuer. Das Kirchenrecht stehe einer Synode nach dem Würzburger Modell im Weg, da es allen nichtbischöflichen Mitgliedern nur beratende Stimme zugesteht. Eine überdiözesane Versammlung könne nur sehr schwer die Beteiligung der Gemeinden erreichen. Daher seien Diözesansynoden vorzuziehen, wie jetzt Bischof Georg Moser für 1985 eine Synode des Bistums Rottenburg-Stuttgart einberufen hat. Es wurde auch der Vorwurf laut, viele Bischöfe hätten sich weder in ihren Diözesen noch in Rom energisch genug für die Würzburger Beschlüsse eingesetzt. Bei einer Synode sei ähnliches zu erwarten, und deswegen lohne sich die Mühe nicht. Andere wiederum befürchten, in der derzeitigen Situation werde sich eine Synode zu einem Forum der Kritik am Papst und an den Bischöfen entwickeln.

Diesen Bedenken stehen ebenso viele Gründe gegenüber, die für eine Synode sprechen. Die Realisierung der Würzburger Beschlüsse ließe sich gerade durch eine

neue Synode vorantreiben. Der Aufwand an Zeit, Arbeit und Geld könnte wesentlich reduziert werden. Das Kirchenrecht bietet mehr Möglichkeiten, als es auf den ersten Blick scheint. In Würzburg hatten zwar alle Mitglieder volles Stimmrecht. Die Beschlüsse erhielten jedoch erst dann Rechtskraft, wenn sie der einzelne Bischof in seiner Diözese amtlich veröffentlichte, wozu ihn niemand zwingen konnte. Noch heute lassen sich Diözesen finden, in denen Synodenbeschlüsse nicht in Kraft gesetzt sind, worauf der Mainzer Bischof Karl Lehmann vor kurzem hinwies. Auch dort, wo sie Rechtskraft besitzen, sind sie häufig Papier geblieben. Die Rechtsstellung der Synodenmitglieder allein sichert also noch nicht die Wirksamkeit.

Wichtiger ist das Engagement der Verantwortlichen und noch wichtiger die Verbindung mit der „Basis". Ob es gelingt, das Interesse des Kirchenvolks zu wecken, hängt nicht von der diözesanen oder überdiözesanen Struktur einer Synode ab, sondern allein von ihren Themen und ihrem Diskussionsstil. Wenn sie die Fragen aufgreift, die die Menschen wirklich – und nicht nur in der Vorstellung von Theologen und Amtsträgern – bewegen, und wenn sie in aller Offenheit das Für und Wider erörtert, dann wendet sich ihr die Aufmerksamkeit der Katholiken von selbst zu. In welchem Ausmaß sich dann die Verantwortlichen mit der Synode identifizieren und in ihrem Sinn handeln, kann man nicht voraussagen. Doch zeugt es von einem sonderbaren Kirchenbild, wenn man die Wirksamkeit einer Synode allein von den Bischöfen abhängig macht, als ob ohne deren Initiative in der Kirche nichts geschehen könne.

Die Probleme haben sich seit der letzten Synode eher verschärft. Die Schwierigkeit der Glaubensvermittlung an die nachwachsenden Generationen, die Distanz zwischen der offiziellen kirchlichen Lehre und dem Verhalten auch kirchentreuer Katholiken, gerade im Bereich der Sexualität und der Ehe, der Stand der Ökumene, die trotz aller Erklärungen und Gesten kaum vorankommt, das sind Fragen, die zahlreiche Menschen bedrängen. Es kommt dabei gar nicht darauf an, daß schnelle Lösungen gefunden und große Beschlüsse gefaßt werden. Entscheidend ist vielmehr, daß die Probleme offen vorgetragen werden und daß die Meinungen miteinander ins Gespräch kommen, und zwar in einer Atmosphäre, in der es keine Diskussionsverbote und keine Verdächtigungen gibt.

Dieser Dialog, dem das Konzil einen so hohen Wert beimaß, liegt in der Kirche unseres Landes im argen. Eine Synode könnte der Ort sein, wo die deutschen Katholiken erneut versuchen, einander zuzuhören, die eigene Meinung verständlich zu machen, sich mit den Argumenten anderer auseinanderzusetzen. Und wenn es kritische Fragen an den Papst und die Bischöfe gibt, dann ist es höchste Zeit, daß sie auf einem Forum ausgesprochen werden, wo auch die Bischöfe anwesend sind und ihre Position vertreten können. Angst ist immer ein Zeichen von Schwäche und nie ein guter Ratgeber. Es würde sich lohnen, eine neue Synode zu versuchen.

Wolfgang Seibel SJ

Roman Bleistein SJ

Das Kind in der Erwachsenenwelt

Wenn ein Thema über die Maßen in der publizistischen Öffentlichkeit verhandelt wird, darf man dies meist als Hinweis auf Defizite, auf Mängel interpretieren. Kommt diese Flut von Büchern und literarischen Beiträgen gar im Bereich der Historie zum Vorschein, darf man heute zusätzlich eine gewisse Nostalgie unterstellen[1]. Treffen beide sehr verallgemeinernden Aussagen auch für das Kind zu, das zusehends mehr Gegenstand geschichtlicher Rückblicke wird? Auch dort eine Symbiose von Defiziten und nostalgischem Heimweh, wobei dann die Nostalgie die Aufgabe hätte, gegenwärtige Realität zu verdrängen? Statt Trauerarbeit eine unbewußte Flucht ins Vergessen? Diese Frage stellt sich um so bedrängender, als das „Jahrhundert des Kindes" 1901 von Ellen Key angekündigt und 1979 das „Jahr des Kindes"[2] weltweit begangen wurde. Wie findet sich dieses von vielen Menschen besprochene Kind in einer „Welt der Erwachsenen" vor?

Geschichtliche Herkunft der Entfremdung zwischen Kindern und Erwachsenen

Daß es zwischen Kindern und Erwachsenen nicht zum besten steht, wird an erschütternden Zahlen ablesbar: an den hohen Zahlen der Kindesmißhandlungen, ja Kindestötungen[3], an der allgemeinen und alltäglichen Kinderfeindlichkeit der Gesellschaft, an der sinkenden Geburtenrate. Wenn man den Bevölkerungsstatistiken trauen darf, dann nimmt nicht nur die Zahl der kinderreichen Familien ab. Im Gegenteil, man sieht die Einkindfamilie als Durchschnittsfamilie am Kommen[4]. Man kann schon Bücher über das Thema „Kinderlos aus Verantwortung" lesen, als hätte man das Gegenteil vermuten dürfen. Dieses Einzelkind, das dazu noch zwischen vielen kinderlosen Ehepaaren in einer neuen Art von Diaspora lebt, findet wenige Spielplätze in seiner Welt vor und wird angesichts des überhandnehmenden Fernsehkonsums immer seltener zum Spielgefährten gewählt. Allzuoft wird es mit den bunten, aber stummen und antwortlosen Bildern im Fernsehen allein gelassen.

Nun werden manche entgegenhalten, das seien grobe Verallgemeinerungen. Das Kind habe schon immer in der Mitte der Erwachsenenwelt gestanden und besitze auch heute noch dort seinen unumstrittenen Platz. Diese Aussage darf bezweifelt werden; denn das kindliche Kind ist höchstens 150 Jahre alt. Vorher gab es das Kind, wie wir es heute kennen, nicht.

Es war Victor Hugo (1802–1885), der ausrief: „Kolumbus hat nur Amerika entdeckt, ich dagegen das Kind." Damit traf er genau den Sachverhalt, wie Philipp Ariès in seiner großen Studie „Geschichte der Kindheit"[5] nachwies. Um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert erkennt die moderne Sozialgeschichte zusehends eine Entwicklung von enormer Bedeutung: Es entsteht die Familie (zuvor gab es nur „das Haus"); diese Familie zieht sich in ihre vier Wände zurück (früher lebte man mehr auf der Straße und in der Öffentlichkeit); es entwickeln sich Häuslichkeit und Mütterlichkeit, die romantische Liebe und die partnerschaftliche Ehe (früher war vorrangig eine sachlicher orientierte Beziehung im „Haus", das als ein wirtschaftliches Unternehmen funktionierte). In diesen Prozessen entsteht das kindliche Kind. Victor Hugo hätte bei seinem eben zitierten Ausspruch allerdings des Jean-Jacques Rousseau gedenken sollen, der mit seinem Roman „Emile" (1762) dem Kind bereits zu Prestige und Beachtung verholfen hatte. Ein moderner Sozialforscher, J. H. van den Berg, beschreibt diesen Vorgang so:

„Das Kind war nicht da, es ist erst geworden, wir haben es erst gemacht. Unsere Erwachsenheit hat eine solche Gestalt angenommen, daß das Kind kindlich sein muß – will es uns jemals erreichen können – und daß es einen komplexen Zeitabschnitt des psychischen Erwachsenenwerdens durchmachen muß – wollen wir Erwachsene den Eindruck haben, daß es bei uns ist, daß es wirklich an unserer komplizierten, innerlich widersprüchlichen, aber trotzdem und teilweise sogar deswegen so bedauernswerten Erwachsenenwelt teilnehmen kann."[6]

Je mehr also der Erwachsene zum Erwachsenen wurde – in seinem äußeren Gehabe wie in seiner inneren Triebmodellierung –, um so größer wurde der Abstand zum Kind, um so mehr hält er auch das Kind in seinem unerwachsenen Zustand.

„Wohl gibt der Erwachsene dem Kind fortan ein Modell, nachdem es seine Erwachsenheit einrichten kann; jedes Modell hat dabei gewiß die Bedeutung einer Aufforderung erwachsen zu werden, aber es enthält zu gleicher Zeit ein Verbot, wirklich und vollends erwachsen zu sein. Während das Kind probiert, zu den Erwachsenen zu gelangen, geht der Erwachsene mit einladender Geste rückwärts; jedesmal setzt er dem Kind eine neue Lebensphase (ein neues Modell, ein neues ‚Probestückchen') vor, jedesmal entdeckt das Kind, daß es den Erwachsenen nicht erreichen kann."[7]

Dem Kind, bei dem die damaligen Eltern sich der großen Kindersterblichkeit wegen kaum emotional engagieren konnten (Montaigne soll auf die Frage, wie viele Kinder er gehabt habe, keine präzise Angabe gemacht haben können), fällt in der gleichen Phase eine Einzigartigkeit zu, die man ihm zuvor nicht zugestehen wollte, „gerade so, als habe das allgemeine Bewußtsein erst da entdeckt, daß auch die Seele des Kindes unsterblich ist. Die Tatsache, daß der Persönlichkeit des Kindes nun ein solches Gewicht beigemessen wird, hängt mit Sicherheit mit einer tiefergehenden Christianisierung der Lebensformen zusammen"[8], vermutet zumindest Ph. Ariès.

Diese Forschungen von van den Berg und Ariès werden durch viele andere Zeugnisse bestätigt; denn seit 1800 etwa entwickelt sich eine spezielle Kinderkleidung, gibt es Kinderspielzeug in bunter Fülle, entstehen Kinderspielplätze, muß das Kind „sexuell aufgeklärt" werden, kommt es nach und nach zur Kinderpsycho-

logie, zum Recht des Kindes in den Verfassungen, zu Kinderschutzgesetzen, zu einem Kinderschutzbund (der im übrigen in der Bundesrepublik Deutschland weniger Mitglieder zählt als die Tierschutzbünde), kommt es zu einem „Jahr des Kindes". An sich müßte man über dies alles erfreut sein. Aber van den Berg rät zur Vorsicht:

„Als Ellen Key im Jahr 1901 ausrief, daß das Jahrhundert des Kindes angebrochen sei, hätten alle Kinder jauchzen können, daß endlich jemand da war, der sah, in was für einen traurigen Zustand das Kind und der Heranwachsende durch die Komplizierung der Erwachsenenwelt geraten war, aber sie hätten ebensogut in Tränen ausbrechen können über die Tatsache, daß das nötig war. Wenn das Kind die Aufmerksamkeit der Erwachsenen anzieht, ist etwas los mit diesem Kind – und mit diesem Erwachsenen. Das Kind und der Heranreifende waren nie so sicher wie damals, als es keine Jugendpsychologie gab. Diese Psychologie ist die Konsequenz eines Notzustandes."[9]

Deshalb darf man abschließend sagen: Die heutige Stellung des Kindes in der Gesellschaft hat eine lange Geschichte hinter sich. Was als äußerste Zuwendung und Aufmerksamkeit gedacht war, ist im Moment dabei, in Geringschätzung und Ablehnung umzuschlagen. Jede Überaufmerksamkeit muß man immer mit Skepsis betrachten. In ihr versteckt sich oft ein schlechtes Gewissen oder eine verdrängte, unbewältigte Feindseligkeit. Denn eine zukünftige Welt, die eigentlich für kommende Generationen geplant wird, macht durch die Hektik ihrer Arbeit, durch die Anonymität ihrer Begegnungen, durch den Vorrang der Technik den Kindern und den Heranwachsenden das Leben selbst streitig. Müssen sie sich doch in all dieser Modernität vorkommen wie Wesen aus einer alten, fremden Welt, die sich verlaufen haben. Für wen wird dann eigentlich diese Zukunft gebaut? Hat sie einen Selbstwert angenommen? Oder ist sie nicht vielmehr nur sinnvoll als Zukunft von Menschen, von Heranwachsenden, von Kindern? Vergleicht man die Selbstverständlichkeit, mit der vor 1800 ein Kind unter Erwachsenen lebte, mit seinem heutigen Sonderstatus, dann kann man daraus nur schließen: Es muß sich vieles verändert haben, bis eine solche kinderfeindliche Situation entstehen konnte.

Die neuen Rollen des Kindes

Die heutige Situation, die nach dem Aufweis der Sozialgeschichte auch ihre sozialpolitischen und sozialpsychologischen Konsequenzen hat, spielt dem Kind neue Rollen zu, besser: zwingt ihm neue Rollen auf[10].

Das Kind war früher für seine Eltern der *Garant der Alterssicherung*. Es stand sozusagen für ihre Pension ein. Diese Feststellung galt für die ländlichen Gegenden ebenso wie für das städtische Bürgertum. Wer viele Kinder hatte, konnte gewiß sein, daß er im Alter nicht zu hungern brauchte, weil seine Kinder ihn unterstützten. Selbst wenn er dann im Austragsstübchen lebte, konnte er mit einem täglichen und sicheren Unterhalt rechnen. Heute ist das Kind von dieser Rolle eines Garanten befreit. Denn es gibt die Sozialrente und die Pension, so daß die Eltern

unter dieser Hinsicht Kinder nicht mehr nötig haben. Kinder sind, wie neulich in einer Boulevardzeitung zitiert wurde, wirtschaftlich gesehen „Fehlinvestitionen" oder mehr noch „nutzlose Fresser"[11]. Mit diesem Bruch zwischen den Generationen fällt auch ein materiell gesehener Zusammenhalt zwischen Eltern und Kindern weg. Der Generationenvertrag verliert (scheinbar) an Bedeutung. Als Bindung zwischen Eltern und Kindern bleiben nur Dank und Zuneigung, was in den meisten Fällen nach der Trennung vom Elternhaus – laut den Ergebnissen von Umfragen unter jungen Menschen – auch vorhanden ist. Aber die Generationen fallen durch die Verlagerung der Alterssicherung von einer personalen Beziehung auf einen sachlichen Rentenanspruch auseinander. Daß diese späteren Renten von jemand erarbeitet werden müssen, also von irgend jemandes Kindern, ist eine so abstrakte Einsicht, daß sie den einzelnen weder zu treffen noch zu betreffen scheint.

Was können Eltern heute von ihren Kindern anderes erwarten als Dankbarkeit? Und was das Kind von seinen Eltern? Es bleiben nur Beziehungen der Liebe, der Zuneigung, geistige Werte. Vielleicht ist es eine utopisch-moralische Idee, daß eine höhere, eine geistigere Motivation, die jetzt möglich geworden ist, nämlich die Zuwendung zum Kind um seiner selbst willen, weiter trägt als eine vordergründige, auf ganz pragmatische Nützlichkeit ausgerichtete. Denn diese Motivation purer Selbstlosigkeit und Liebe kann jäh in Aggressionen umschlagen, wenn Eltern keine Antwort mehr auf die Frage wissen, warum sie einst ein Kind wollten, warum sie es mühevoll erziehen, warum sie es – als behindertes Kind – gar akzeptieren sollten. Denn ein Nutzen muß von ihnen nicht erwartet werden, höchstens Prestige, Selbstbestätigung, also seelische Werte. Aber daß Kinder Garanten der Zukunft ihrer Eltern im Sinn der (materiellen) Lebenssicherung sind, das ist vorbei. Damit fällt dem Kind eine neue Rolle zu. Was das eigene Kind bislang leistete, erstattet jetzt eine so anonyme Wirklichkeit wie Gesellschaft, Staat, Gemeinde, Versicherung. Aber damit sind offensichtlich auch die Eltern ebenso verarmt wie die Kinder. Woraus sich entnehmen ließe, daß es auch früher um mehr ging als um das „Geld".

Das Kind als *Wunschkind* bringt eine weitere neue Rolle mit sich. Die Pille hat nicht nur die Beziehungen zwischen den Geschlechtern verändert, sie hat auch eine neue Beziehung zum Kind geschaffen. Ob in jedem Fall eine bessere als in früheren Zeiten, in denen man ein Kind als von Gott geschickt annahm oder hinnahm, sei zumindest dahingestellt. Worin gründet diese Skepsis? Die Tatsache, daß jedes Kind als erwünschtes Kind auf die Welt kommen solle (daran soll nicht gedeutelt werden!), spielt hinüber in eine andere Suggestion: Jedes Kind ist „total" gewünscht, also in Geschlecht, in Haarfarbe, in Talenten, in Gesichtszügen, im Temperament usw. Wie unrealistisch diese Erwartung ist, liegt auf der Hand. Jedes Kind kann nur erwünscht und „unerwünscht" zugleich sein.

Dabei wird es dann – angesichts des konkreten Kindes – herbe Enttäuschungen

geben; denn die Suggestionen des Begriffs „Wunschkind" sind nicht einlösbar. Daraus können oft Ressentiments entstehen, wenn die Wünsche nicht in Erfüllung gingen, zumal bei behinderten Kindern. Was heute ein Wunschkind ist, was manchmal wie eine „Anschaffung" aussieht, erweist sich als Belastung statt als Freude, bringt Mühe statt Beglückung. Die Mühen wurden aber in dieser Art und Weise nicht geahnt, sie wurden gewiß auch nicht gewünscht. Der Mensch wird trotz aller Chemie, Pharmazie, Medizin und Technik aus seiner Conditio humana, aus seiner erlittenen Endlichkeit, nicht ausbrechen können. Es wird immer so bleiben, daß Kinder Geschenk und Geschick sind, solange A. Huxleys „schöne neue Welt" nicht Realität geworden ist.

Der Anteil jedes Kindes am Geschick ließ sich in einer volkskirchlich geprägten Umwelt gewiß leichter tragen. Bei der Betrachtung des Krippenmuseums im Bayerischen Nationalmuseum in München kann man sich fragen, wieviel von der Zuwendung zum göttlichen Kind auf jedes irdische Kind zurückgefallen sein mag, ein Zusammenhang, den Ines Buhofer in einer Weihnachtsmeditation aufwies:

„Das Jesuskind in seinem Alltag ist im Lauf der Zeit zum Modell und Prototyp für Kinderdarstellungen einer säkularisierten Welt geworden, hat die Möglichkeit dafür überhaupt erst geschaffen. Die Kindheitsdarstellungen und Familienszenen, bis hin zum Familienphoto, sind historisch nicht denkbar ohne das religiöse Vorbild, ohne die jahrhundertelange ‚Vorarbeit' des Jesuskindes. Seine Spuren haben sich tiefer, als wir wissen, in unser Leben eingegraben."[12]

Jedes Kind konnte gemäß dieser Auffassung – meist unbewußt – an Wert und Wirklichkeit des Jesuskindes partizipieren. Und eine Mutter konnte im Lebenslauf ihrer Kinder immer wieder etwas von der Geschichte des kindgewordenen Gottes entdecken: als Mutter an der Krippe, bei der Suche nach dem verlorenen Kind, auf dem Kreuzweg, als Pieta, mit der Mutter Maria am Ostermorgen. Statt damals ein „Wunschkind" zu sein, nahm das Kind teil an jenen Verheißungen, die an einem Kind, liegend in Krippe und Windeln, sichtbar geworden waren. Das sind wohl vergangene Zeiten. Aber mit dem Begriff des „Wunschkindes" sind subtile, psychologische Hintergründe benannt, deren Auswirkungen auf die Rolle des Kindes noch wenig erforscht sind. Sie sollten zumindest aufgewiesen werden.

Das Kind als *Einzelkind* bringt weitere Probleme mit sich. Das Einzelkind wird in Zukunft wohl das Regelkind sein. Diese Einzelkinder sind jedoch – trotz der wirtschaftlich weitaus günstigeren Verhältnisse, in denen sie im Vergleich zu den kinderreicheren Familien früherer Epochen leben – in vieler Hinsicht benachteiligt. Ihnen wird die Möglichkeit genommen, im Umgang mit Geschwistern das Sozialverhalten einzuüben, das von ihnen als Erwachsenen verlangt wird, und ein ausgewogenes Verhältnis von Unabhängigkeit und Bindung den Mitmenschen gegenüber zu gewinnen. Im Gegensatz zu jenen Kindern, die früher in ein enges Beziehungsgeflecht eingebettet waren, kommt es bei Einzelkindern häufig zu seelischen Störungen, und die Kinderheilkunde sieht sich vor neue Aufgaben gestellt. Die Chancen, in einer Familie Anpassung, Rücksichtnahme, Verzicht, das Lösen zwischenmenschlicher Konflikte, die Selbstbehauptung oder das Durchset-

zungsvermögen zu lernen, sind für ein Kind im Geschwisterkreis weitaus größer als für das Einzelkind. Weil diese zwischenmenschlichen Beziehungen nicht entwickelt werden, entsteht ein Einzelgängertum, wächst Kontaktschwäche, wird mit großer Wahrscheinlichkeit die Grundlage für Entwicklung einer narzißtischen Kinderpersönlichkeit gefördert, die später sozialen Komplikationen hilflos gegenübersteht.

Wenn soziales Verhalten im Geschwisterkreis nicht mehr gelernt werden kann, werden folgerichtig die Gestalten eines „treuen Bruders", einer „hilfreichen Schwester" Märchengestalten sein, ohne einen Wert an Realität für das heutige menschliche und kindliche Verhalten. „Wenn unsere Gesellschaft nur noch aus Einzelkindern oder isolierten Schülern heranwächst, werden sich völlig neue menschliche Situationen ergeben, die sicher nur schwer zu bewältigen sein werden."[13] Damit ist die Rolle des Einzelkindes in seiner psychologischen Bedeutung beschrieben, die nur zum Teil durch Kinderhort und Kindergarten aufgewogen werden kann und der gegenüber weder die spektakulären Kinderläden[14] noch die Kibbuzerziehung[15] den Stein der Weisen fanden.

Das Kind und *die emanzipierte Frau* – als letztes Thema. Die Rolle des Kindes wird geprägt von der Rollenunsicherheit der emanzipierten Frau. Diese lebt zu Recht in einer partnerschaftlichen Ehe, hat sich auch in der Industrie- und Leistungsgesellschaft eingerichtet, bezieht aus ihrem Berufsleben Anerkennung und festigt damit ihr Selbstwertgefühl. Deshalb wird für sie die Entscheidung zum Kind eine echte Entscheidung, weil sie die Wahlsituation realisiert: hier Kind und Haushalt, dort Beruf und die damit sich eröffnende Welt. Ein deutlicher Verzicht ist nötig. Kann ihr das Kind – das ist dann die Frage – so viel an Selbstwerterleben bringen, daß sie es möglichst lange möglichst liebevoll betreut, daß sie sich nicht durch einen unfreundlichen Umgang gleichsam schadlos hält? Man sollte dieses Problem nicht geringschätzen, als handle es sich um eine Flucht der Frau vor ihrer eigenen Berufung. Helene Rahm bemerkte deshalb dazu:

„Daß Kinder die persönliche Freiheit der Mutter einengen, wissen die jungen Frauen eben deutlicher, als die oft abenteuerlich experimentierende Generation vor ihnen es gewußt hat; und aufzugeben haben sie in vielen Fällen auch mehr, nämlich einen gescheiten, reizvollen Beruf, nicht nur eine bis zur Heirat nützliche, improvisierte Beschäftigung. Daß schließlich die Bedächtigeren vor der kompliziert gewordenen Aufgabe der Erziehung zurückscheuen – in die sich heute viel mehr außerhäusliche Kräfte einmischen als früher –, kann nicht ‚Egoismus' genannt werden, noch weniger die Überlegung, daß es paradox ist, ein Studium, das den Staat Zigtausende gekostet hat, der Fortpflanzung wegen ungenutzt an den Nagel zu hängen. Bleibt die bange gefühlsvolle Frage: Bringt ihr euch nicht ums Schönste? Ums Natürlichste? Ist Muttersein nicht Glück und Lust?"[17]

Was wäre in dieser schwierigen Situation zu tun und zu raten? Zuerst wird die Entscheidung zur mütterlichen Lebenssituation um so leichter fallen, je mehr die Tätigkeit der Hausfrau als eigentliche Berufstätigkeit gewertet wird und die abschätzige Rede von der „Nur-Hausfrau" ein Ende hat. Muttersein, die eigenen Kinder erziehen – das ist ein Beruf!

Andere Probleme der emanzipierten Frau, die sich aus ihrem Leibgefühl, aus der Hochschätzung der Schönheit, aus dem Verzicht auf Genüsse ergeben werden, sollten ebenso deutlich gesehen werden. Im Konflikt der Genüsse – hier das freie Leben einer begehrenswerten, emanzipierten Frau, dort das Leben einer Mutter – helfen Appelle an die Mütterlichkeit und Opferbereitschaft nicht allzu weit. Es wird zuerst der Zusammenhang zwischen Kind und partnerschaftlicher Liebe neu zu bedenken sein. Es wird zweitens auch alles an Angeboten aufzubieten sein, damit die Frau in ihrer dritten Lebensphase wieder in ihren Beruf zurückfindet. Je realistischer man in diesem Zusammenhang die Tatsachen sieht und sie nicht sofort moralisch abqualifiziert, um so weniger wird das Kind unter der Freiheit seiner Mutter Schaden leiden. Daß hier noch neue Rollen entwickelt werden müssen – bei Frau bzw. Mutter und Kind –, braucht wohl nicht eigens ausgeführt zu werden.

Abschließend kann nur gesagt werden: Dem Kind sind manche frühere Rollen genommen worden; ob es dadurch befreit ist, ist eine andere Sache. Es wurden ihm neue Rollen auferlegt, es wurde in einen Umbruch gestellt – beides ist eine Herausforderung der Kirchen.

Christliche Therapie für eine Situation des Umbruchs

Angesichts so tiefgreifender Veränderungen in der Stellung des Kindes in der Gesellschaft muß vielerlei geschehen, um dem Kind in seinen neuen Rollen Hilfe und Erleichterung zu bringen. Staat und Gesellschaft insgesamt fallen neue Aufgaben zu. Je objektiver die Situation wahrgenommen wird, je weniger ideologische Aprioris die Wahrnehmung verzerren, je seltener politische Fixierungen in Gesetzgebung und Finanzierung sich auswirken, um so besser.

Wo aber staatliche Hilfe ein Ende hat, beginnt die eigentliche Aufgabe der Christen. Grundeinstellungen zum Kind sind weder durch Verordnungen noch durch finanzielle Zuschüsse zu erneuern. Nur aus letzter Sinngebung erwächst die neue Zuwendung zum Kind in seiner Rollenunsicherheit.

Kind und Hoffnung. Während der Synode in Würzburg bat im November 1975 ein Synodale, von Beruf Bauer, in den hochgelehrten Textentwurf „Unsere Hoffnung" auch den folgenden Satz aufzunehmen: „Jedes von Gott als Geschenk angenommene Kind trägt in sich einen neuen Hoffnungsschimmer für Volk und Kirche", und er begründete seine Bitte mit dem Hinweis: „In einer Zeit, in der junges Leben millionenfach verhindert oder vernichtet wird, sollten wir Christen in dieser Synode, und ich meine, auch in dieser Hinsicht, mehr ‚Hoffnung' wecken." Das Wort war einfach und echt, und der Mann aus dem christlichen Volk erhielt in der Synodenaula starken Beifall. Trotz der Widerrede der zuständigen Sachkommission wurde sein Antrag mit der nötigen Mehrheit angenommen. Heute steht im Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" dieser Abschnitt:

„Sie (die Maßstäbe unserer Hoffnung) gebieten uns auch ein hoffnungsvolles Ja zu jedem menschlichen Leben in einer Zeit, in der unterschwellig die Angst regiert, überhaupt Leben zu wecken. Ist doch in jedem Kind die Hoffnung auf Zukunft lebendig verkörpert. Jedes von Gott als Geschenk angenommene Kind trägt in sich einen neuen Hoffnungsschimmer für Volk und Kirche."[18]

Wenn christliche Hoffnung irgendwo lebendig und greifbar wird, dann in einem Kind. Dort wird sie in der Tat leibhaft. Nur dann, wenn Christen bloß noch Angst und keine Hoffnung für sich und die anderen mehr hätten, dürften sie auf Kinder verzichten. Wäre dies auch eine Desavouierung eines christlichen Anspruchs, so wäre es insoweit ehrlich, als man niemand in seine eigene Hoffnungslosigkeit schicken will. Solange aber täglich Eucharistie als Zeichen der christlichen Hoffnung gefeiert wird, muß es auch Kinder geben, denen Christen Teil an der Hoffnung auf Gottes große Verheißungen geben.

Kind und Taufe. Das Grundsakrament der Christen gewinnt in einer Zeit immer mehr an Bedeutung, in der Menschen keinen Sinn im Leben finden; denn es sagt dem einzelnen Menschen das Heil Gottes zu, gibt ihm in äußeren Zeichen die Gewißheit, daß der alte Mensch vergangen, ein neuer Mensch geboren ist, daß dieses einmalige Wesen, ein Kind, in die Hand Gottes genommen ist. Was bedeutet eine solche Tauftheologie angesichts der Lebenszweifel, der Ängste des Herzens, der Nöte so vieler Tage und Stunden! Taufgnade bringt mit sich die Zuversicht, daß Gott sein „Ja und Amen" zu diesem Kind gesprochen hat.

In der Taufe wird also eine Gegenposition bezogen zu einer Ablehnung des Kindes, zu einer kinderfeindlichen Gesellschaft. In einem Fernsehfilm zum Thema „Annahme verweigert. Die christliche Taufe als Angriff auf eine kinderfeindliche Gesellschaft" hießen die letzten Sätze, während die Kamera einen Schwenk über lachende, spielende Kinder machte:

„Verpflichtender noch als andere sind die Christen aufgefordert, im großen wie im kleinen ein Klima zu schaffen, in dem Kinder gedeihen können. Die taufende Kirche, die sich mit ihren Initiativen an dieser Aufgabe beteiligt, weiß, daß die verkündigte Taufgnade der Gesellschaft Spuren einprägen muß... Es spricht vieles für die Beibehaltung der Taufe von Kindern angesichts einer immer größer werdenden Bedrohung für die Kleinen. Eine Gesellschaft ohne kinderfreundliche Inseln, sie wäre noch viel kälter und unmenschlicher... Die Kirche, die sich auf... Jesus beruft, bedeutet gerade so gesehen eine reelle Chance für die Kinder, die auf Annahme warten."[19]

Kind und christlich gelebte Ehe. Gerade dort, wo die Ehe immer mehr zu einer partnerschaftlichen Ehe wird und oft zwischen den beiden Partnern kein Platz mehr für einen dritten oder vierten bleibt, müßte das christliche Eheverständnis die Einsicht bringen, daß die sterbliche Liebe gerade in dieser Existenz eines Kindes unsterblich wird, daß die romantische Forderung nach der Unendlichkeit von Liebe und Zärtlichkeit in der Existenz eines Kindes greifbar wird. Was aussieht, als wolle es sich zwischen zwei Unzertrennliche drängen, bringt in der Tat die bleibende Einheit. Deshalb ist es nur logisch, wenn in den Leitsätzen des Beschlusses der Pastoralsynode der DDR „Akzente christlichen Lebens in Ehe und Familie" der vierte Leitsatz heißt: „Die Ehepastoral soll die Ehepartner in ihrem Ja

zu neuem menschlichen Leben als Frucht und Zeichen ihrer Liebe bestärken." Dieses mehr an die christlichen Eheleute gerichtete Wort wird durch ein anderes aus dem Beschluß „Diakonie der Gemeinde" notwendigerweise ergänzt: „Es muß Sache aller Christen sein, durch ihr Verhalten und Tun die Liebe zum Kind zu fördern. Sie sollten den Müttern, denen durch Schwangerschaft und Geburt besondere Schwierigkeiten erwachsen, nach Kräften helfen. Die Gemeindemitglieder, besonders die Familien, sollten die Sorge für die Kinder von berufstätigen und alleinerziehenden Müttern teilen. Sie sollten den Kindern und den jungen Familien Entfaltungsmöglichkeiten und Unterstützung gewähren."[20] Die entsprechenden Texte aus der Würzburger Synode bestätigen diese Aussagen vollauf.

Die Stellung des Kindes in der Welt der Erwachsenen wird endlich dort kein Problem mehr sein, wo die Erwachsenen nicht vergessen, daß sie auch einmal Kinder waren, daß in Kindern ihnen ihre eigene Kindheit – mit allen Verheißungen und Kränkungen – vorgeführt wird. In Kindern schreitet die Vergangenheit der Erwachsenen und die gemeinsame, wenn auch ungleichzeitige Gegenwart hinein in eine unteilbare Zukunft.

Trotz dieser Gemeinsamkeit und trotz aller Hilfen, Verbesserungen und Mühen wird vermutlich Astrid Lindgren, die „Pipi Langstrumpf" in die Kinder- und Erwachsenenwelt schickte, auch heute mit ihrem Wort aus dem Jahr 1936 recht behalten: „Kind zu sein ist nicht einfach. Nein. Es ist schwierig, sehr schwierig."

ANMERKUNGEN

[1] Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit (München 1975); Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit, hrsg. v. L. de Mause (Frankfurt 1977); M.-L. Plessen, P. v. Zahn, Zwei Jahrtausende Kindheit (Köln 1979); K. Rutschky, Deutsche Kinderchronik (Köln 1983).
[2] R. Bleistein, Jahr des Kindes, in dieser Zschr. 197 (1979) 361 f.
[3] Gewalt gegen Kinder (Reinbek 1975).
[4] Statistisches Bundesamt, Die Situation der Kinder in der Bundesrepublik (Wiesbaden 1979) 37 ff.
[5] Ph. Ariès, a. a. O. 92 ff.
[6] J. H. van den Berg, Metabletica. Über die Wandlung des Menschen (Göttingen 1960) 75.
[7] Ebd. 77. [8] Ph. Aries, a. a. O. 103.
[9] J. H. van den Berg, a. a. O. 98 f.; N. Postman, Das Verschwinden der Kindheit (Frankfurt 1983) 81 ff.
[10] Kindsein. Zur Lebenssituation von Kindern in modernen Gesellschaften, hrsg. v. K. Neumann (Göttingen 1981); M. Wingen, Kinder in der Industriegesellschaft – wozu? (Zürich 1982).
[11] Abendzeitung (München), 9. 7. 1975.
[12] I. Buhofer, Das Kind Jesus, in: NZZ 24. 12. 1976.
[13] B. Flad-Schnorrenberg, Ein Kind ohne Geschwister hat es schwerer im Leben, in: FAZ 13. 9. 1976.
[14] Berliner Kinderläden (Köln 1970); H. J. Breiteneicher u. a., Kinderläden (Reinbek 1971).
[15] K. Liegle, Familie und Kollektiv im Kibbuz (Weinheim 1971).
[16] Der Kinderwunsch in der modernen Industriegesellschaft (Stuttgart 1980), bes. 85 ff.
[17] H. Rahms, Die große Weigerung. Von der Unbeliebtheit der „Mutterrolle" in der jüngeren Generation, in: FAZ 22. 12. 1973.
[18] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1976) 111.
[19] J. Jeziorowski, Annahme verweigert (NDR, Hamburg); ders., Kein Platz für Kinder (Freiburg 1977) 81–85.
[20] Konzil und Diaspora. Die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR (Berlin 1977) 184, 51 f.

Karl H. Neufeld SJ

Theologen und Konzil

Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Konzil wird definiert als eine Versammlung von Bischöfen. Sie haben dort zu reden, sie bezeugen und verhandeln den Glauben der Kirche, sie entscheiden schließlich Streitfragen und urteilen über irrige oder falsche Auffassungen. Auch als Bischöfe in aller Regel noch selbst Theologen waren, beriefen sie immer wieder Experten, die ihnen bei konziliaren Klärungen zur Hand gehen sollten. Selbstredend wurden solche Helfer um so unentbehrlicher, je schwierigere Fragen anstanden und je mehr die Bischöfe durch wachsende administrative Verpflichtungen gehindert waren, die Probleme selbst theologisch zu vertiefen.

Indes blieb der offizielle Charakter eines Konzils als Bischofsversammlung aus guten Gründen gewahrt. Zu wünschen wäre nur, daß die Mitarbeit der Theologen im konziliaren Prozeß durchsichtiger und übersichtlicher zutage träte, als das bis in unsere Zeit der Fall ist. Erst so ließen sich Mißverständnisse und Mißdeutungen ausschließen, unzutreffende Zuschreibungen und Ansprüche vermeiden. Gewiß, die Namen der offiziellen Konzilstheologen etwa des Zweiten Vatikanischen Konzils sind leicht zu erfahren. Aber was der einzelne, was Gruppen von ihnen für die Diskussion und das Ergebnis der Bischofsversammlung bedeuteten, welche sachlichen und persönlichen Beziehungen für das Bemühen dieses oder jenes Theologen entscheidend waren, wie sich sein Einfluß geltend machte oder warum er nicht zum Zug kam – diese und ähnliche Fragen sind nur schwer zu beantworten. Dabei käme es für ein sachliches Urteil auf eine solche Auskunft an.

Im folgenden seien Hinweise gesammelt, mit deren Hilfe sich die Rolle Karl Rahners auf dem letzten Konzil etwas genauer umgrenzen läßt. Doch nicht nur der Anteil dieses eminenten Theologen an den Konzilsarbeiten soll damit hervorgehoben werden; das konkrete Beispiel soll auch verdeutlichen, wie sich auf dem Zweiten Vatikanum theologische Mitarbeit überhaupt gestaltete und auswirkte. Um die Berufung zum Konzilstheologen zu verstehen, ist zunächst ein Blick auf die Beziehungen zu Rom wichtig, die ein Theologe schon vor der Konzilsankündigung hatte.

Persönlich kam der Innsbrucker Theologe Karl Rahner bis zum Jahr 1955 nie in die Hauptstadt der Christenheit; erst als über 50jähriger wurde er eingeladen, dort im Collegium Germanicum die Jahresexerzitien zu leiten. Am 25. September 1955 finden wir ihn in der Ewigen Stadt; drei Tage später begannen die geistlichen

Übungen, von denen der Chronist des Kollegs damals schrieb: „Jeder von uns war sich klar, daß diese Exerzitien anders sein würden als alle bisherigen. Rahner wollte nicht Exerzitien geben, wir sollten sie machen; exercitia spiritualia, Einübungen ins Christentum."[1] Anschließend blieb Rahner auch noch zu Priesterweihe und Primiz im Germanicum; seine „Worte zur Primizfeier" lassen sich in seinem Werk „Sendung und Gnade"[2] nachlesen.

Doch nicht nur diese erste persönliche Begegnung mit Rom lief für Rahner über das Germanicum. In der Folge kehrte der Theologe dort immer wieder ein, wenn er in Rom zu tun hatte, ausgenommen einige wenige Male, wo er aus besonderen Gründen ein anderes Domizil bezog. Vor allem lebte er während der Konzilssessionen in den Jahren 1962 bis 1965 jeweils für längere Zeit in dieser Umgebung. Sie war für seine Arbeit auf der Kirchenversammlung nicht ohne Bedeutung.

Römische Schwierigkeiten vor dem Konzil

Wie die zitierte Chronistenbemerkung zeigt, hatte man schon 1955 im Germanicum besondere Erwartungen. Die Einladung zu diesen Jahresexerzitien war nicht ganz zufällig erfolgt. Nach dem Dogma über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, das Papst Pius XII. 1950 verkündete, versuchte Karl Rahner in einer größeren Untersuchung, diese Wahrheit im Rahmen christlicher Anthropologie und Gnadenlehre zu deuten. Eine Veröffentlichung war für das Marianische Jahr 1954 ins Auge gefaßt. Indes ergaben sich unerwartete Schwierigkeiten in Innsbruck mit der Druckerlaubnis des Ordens; die Sache ging nach Rom, und die Prüfung dort ergab weitere Hindernisse. Es entspann sich ein langwieriges Hin und Her, voll von Mißverständnissen, falschen Rücksichten und unzutreffenden Urteilen. Die Veröffentlichung kam nicht zustande[3].

Zudem hielt der Papst gegen Ende des gleichen Jahres eine Ansprache an Kardinäle und Bischöfe, in der er – ohne einen Namen zu nennen – Gedanken aus Rahners Büchlein „Die vielen Messen und das eine Opfer"[4] aufgriff und zurückwies[5]. Manche lasen darin schon eine Verurteilung von höchster Stelle. Rahner selbst hingegen war überzeugt, sich durchaus nicht im Gegensatz zu dem zu befinden, was der Papst mit seinen Worten hatte einschärfen wollen. Darum stellte er sein Büchlein in dem kleinen Aufsatz „Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi"[6] ausdrücklich in das Licht der päpstlichen Ausführungen. Soviel war indes deutlich, daß der Gedanke der Konzelebration in Rom nicht auf Wohlwollen gestoßen war; doch hatte man ihn dort auch ganz anders interpretiert, als Rahner ihn gemeint hatte. Der Innsbrucker Theologe sah sich in eine Reihe gerückt mit jenen französischen Dominikanern, gegen die man in diesem Jahr wegen ihrer Theologie des Laien eingeschritten war[7].

Vertraute und Freunde waren deswegen der Meinung, eine zwanglose Gelegen-

heit zu Begegnungen in Rom und zu persönlichem Kontakt sei geeignet, Mißverständnisse zu klären und Hindernisse auszuräumen. In den Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war das immer wieder nötig; denn Nazizeit und Besatzungsperiode hatten mit dem ganzen wissenschaftlichen Leben auch die Theologie im deutschen Sprachraum isoliert; Gespräch und Austausch mußten erst wieder mühsam in Gang gebracht werden. Die Erfahrungen auf den verschiedenen Seiten waren so unterschiedlich, daß viel Unverständnis bestehen blieb. Mag Karl Rahner vor allem über seinen Bruder Hugo schon rasch nach dem Krieg wieder internationale Verbindungen aufgenommen haben, sein erster Rombesuch 1955 stand gleichwohl noch ganz in diesem Rahmen.

Soviel erreichte er, daß er in den folgenden Jahren trotz weiter bestehender mißtrauischer Aufmerksamkeit nicht einschneidenderen Maßnahmen ausgesetzt wurde. Dabei setzte mit der Veröffentlichung der beiden ersten Bände der „Schriften zur Theologie" (1954) die weltweite Breitenwirkung seiner Arbeit ein. Kurz darauf nahm er als Herausgeber der Reihe „Quaestiones disputatae" (von 1958 an) direkt diskutierte Streitfragen und umstrittene Aspekte in Angriff. Beide Publikationsreihen – das ist aus der Rückschau unverkennbar – markierten einen Wandel in seinem theologischen Wirken, soweit dies den Rahmen der Universität überschritt. Entscheidendes Gewicht für diese Äußerungen erhielt immer mehr der Gesichtspunkt der Aktualität; dementsprechend werden Reform- und Erneuerungsvorschläge häufiger und treten deutlich in den Vordergrund. Neben der Idee der Konzelebration sind die Bereiche Theologenausbildung, Pastoral (Wiedereinführung des Diakonats) und Frömmigkeit (Visionen und Prophezeiungen) eigens zu nennen.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Papst Johannes XXIII. den Innsbrucker Theologen dann am 22. März 1961 zum Konsultor der Kommission für die Sakramentendisziplin zur Vorbereitung des Konzils ernannte[8]. Hier ging es um praktische Reformen. Doch zuvor muß es um diese Ernennung eine sich länger hinziehende Auseinandersetzung gegeben haben. Vermutlich in diesem Zusammenhang weilte Rahner am 19. März 1960 im Germanicum. Sachlich wurde ein Beitrag in der Frage einer Erneuerung des Diakonats erwartet. Zusammen mit Franjo Šeper, dem späteren Präfekten der Glaubenskongregation, entwarf Rahner 1961 ein positives Votum. Dies begegnete aber Anfang 1962 in der Zentralkommission starken Bedenken. „Die Theologische Kommission nahm das Thema des Diakonates und seiner Erneuerung dennoch in das Schema ‚De Ecclesia' auf."[9] Das war insofern nicht ganz selbstverständlich, als gerade in diesem Kreis Rahner gegenüber Vorbehalte bestanden; das dürfte auch erklären, warum er zur Theologischen Kommission in der Phase der Konzilsvorbereitungen nicht zugezogen wurde.

Rahners Engagement für eine Erneuerung des Diakonats war zuerst in dem kleinen Beitrag zur Festschrift für Michael Schmaus „Dogmatische Vorbemerkun-

gen für die richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonats“ [10] aktenkundig geworden; der Text ist ebenfalls in „Sendung und Gnade“ aufgenommen. Rahner vertiefte gegebene Ansätze und Vorschläge in einer Weise theologisch, daß er künftig als einer der maßgeblichen theologischen Befürworter der Erneuerung des Diakonats galt. Die Mitarbeit in der vorbereitenden Kommission zur Sakramentendisziplin gab auch Gelegenheit für den 1962 erschienenen Sammelband „Diaconia in Christo“ (zusammen mit Herbert Vorgrimler). Der Kommentar zu Nr. 29 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche sagt, dieser Band habe den Arbeiten zugrunde gelegen, die zu den Konzilsaussagen über den Diakonat in der Kirche heute führten. Namentlich in den Missionsländern fand die Anregung ein sehr starkes Echo. Rahners Anteil an diesen Bemühungen steckt in der „Theologie der Erneuerung des Diakonates“ [11]. Im Zusammenhang mit den Vorbereitungen auf das Konzil ist es auch nicht bedeutungslos, daß „Diaconia in Christo“ den Kardinälen Stefan Wyszyński und Franz König gewidmet war; als persönlicher Theologe des letzteren nahm Rahner ebenfalls am Konzil teil.

Doch bevor das Konzil eröffnet wurde, stellte an Pfingsten 1962 das damalige Hl. Offizium Karl Rahner für seine Veröffentlichungen unter eine Vorzensur. „Johannes XXIII. äußerte im Sommer 1962 gegenüber dem Direktor der vatikanischen Sternwarte seine Mißbilligung dieser Maßnahme, die auch Gegenstand offizieller Proteste seitens zahlreicher deutscher Universitätslehrer und einiger Bischöfe war. Nachdem Rahner von Kardinal König zu seinem Konzilstheologen und von Johannes XXIII. zum Peritus des Konzils ernannt worden war, wurde die Maßnahme aufgehoben.“ [12]

Konzilstheologe

Kurz nach dem Entscheid des Hl. Offiziums finden wir Karl Rahner am 22. Juni 1962 persönlich in Rom; es kann nur ein kurzer Aufenthalt gewesen sein. Vom 9. Oktober an aber verlebt er dort die erste Konzilsperiode als Gast im Germanicum. Noch andere Konzilsväter und Theologen wohnten hier. Dieser Umstand war nicht nur im Interesse der Information und des Austauschs sowie für Begegnungen wichtig, sondern gab auch Möglichkeiten für eine intensivere Mitarbeit auf dem Konzil. Neben dem Erzbischof von München und Freising, Kardinal Julius Döpfner, und dem Erzbischof Josef Schneider von Bamberg lebten im Germanicum Bischof Leo Lommel von Luxemburg und sein Generalvikar Jean Hengen, Weihbischof Joseph Zimmermann von Augsburg, Otto Semmelroth und einige weitere Theologen. Die Gästegruppe des Kollegs blieb auch während der Sitzungsperioden in den nächsten Jahren im wesentlichen die gleiche.

Ende Oktober 1962 wurde Karl Rahner offiziell zum Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils ernannt. Damit waren die äußeren Schwierigkeiten weitge-

hend beseitigt. Am 11. Oktober war das Konzil eröffnet worden. Rahners theologische Mitarbeit stützte sich also auf drei Titel: Er gehörte einer der Vorbereitungskommissionen an, war persönlicher Theologe des Kardinals von Wien und wurde schließlich auch päpstlich ernannter Konzilstheologe. Einen allgemeinen Eindruck dieser Mitarbeit gibt Joseph Ratzinger, wenn er anschaulich beschreibt: „Neben den eigentlichen Konzilsvätern gab es in der Aula zwei stumme, aber deshalb nicht weniger wirksame Gruppen: die ca. 200 vom Papst ernannten Sachverständigen und die Beobachter der nichtkatholischen Christenheit.“ [13]

Reizvoll wäre es, nun die verschlungenen Pfade der theologischen Vorbereitung von Entwürfen, deren Diskussion und Kritik, die Bildung von Mehrheiten, den Wandel von Überzeugungen nachzuzeichnen. Doch wollte jemand auf diese Weise zeigen, wie die Bemühungen der Theologen konkret wirksam wurden, er käme der Masse an Informationen wegen an kein Ende. Deshalb soll auf umgekehrtem Weg von den letztlich durch das Konzil angenommenen Konstitutionen und Dekreten aus gefragt werden, ob und wie ein Einfluß Rahners erkennbar wird. Und selbst dazu muß man sich hier auf einige wenige Hinweise beschränken, die natürlich eine vertiefte Untersuchung verlangen.

Eine erste große Frage zu Beginn der Kirchenversammlung war die Frage nach dem Selbstverständnis des Konzils. Kreise aus den vorbereitenden Kommissionen hegten vielfach die Meinung, die Bischöfe würden nur noch über die erarbeiteten Vorlagen abstimmen; höchstens in dieser oder jener Einzelthematik sei noch mit kleineren Diskussionen zu rechnen; im großen und ganzen sei die Annahme der vorliegenden Texte sicher, so daß das Konzil kurz und problemlos ablaufen würde. Doch schon in den ersten Tagen der Konzilsarbeit stellte sich heraus, daß die Bischöfe von ihrem Recht zu Prüfung und Diskussion weitesten Gebrauch machen wollten. In diesem Sinn hatte sich auch Rahner wiederholt zur Theologie des Konzils geäußert; seine Ideen und Hinweise dürften für den Anfang ermutigend und klärend gewirkt haben.

Das Thema, mit dem inhaltlich die Konzilsarbeit einsetzte, war die Erneuerung der *Liturgie*. Zwar hatte Rahner auf die daraus erwachsene Konstitution unverkennbaren Einfluß – namentlich mit der Anregung und theologischen Begründung der Konzelebration sowie mit dem Gedanken der Verwirklichung von Kirche in der Eucharistiegemeinde –, doch handelte es sich nicht um einen direkten Beitrag. Es waren seine einschlägigen Veröffentlichungen, die hier weiterwirkten. Ähnliches gilt von einer ganzen Reihe weiterer Konzilstexte: über die Ökumene, die Hirtenaufgabe der Bischöfe, das Ordensleben, die Ausbildung der Priester, das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, das Apostolat der Laien, die Mission sowie Dienst und Leben der Priester. Rahners Einfluß kam hier offensichtlich über seine Bücher und Artikel weniger persönlich und unmittelbar zum Tragen.

Einige Texte verraten übrigens mit keiner Spur, daß ihre Aussagen von ihm mitgeprägt wären. Bei den Dekreten über die Kommunikationsmittel und über die Ostkirchen steht das von vornherein zu erwarten, bei der Erklärung über die christliche Erziehung überrascht es nicht. Auffälliger bleibt, daß auch die Erklärung über die Religionsfreiheit, die bis zum Ende umstritten war, von Rahners Einfluß wenig berührt zu sein scheint.

Kirche und Offenbarung

Nach Ausweis der Konzilstexte konzentrierte sich seine eigentliche Mitarbeit vor allem auf die Dogmatischen Konstitutionen über die Kirche und über die Göttliche Offenbarung, auf die beiden einzigen als dogmatisch qualifizierten Entscheidungen des Konzils also, sowie auf die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Daß es zu den beiden dogmatischen Konstitutionen in der heute vorliegenden Fassung überhaupt kam, verlangte schon zu Beginn der ersten Sitzungsperiode eine einschneidende Kritik an den vorbereiteten Entwürfen. Unter dieser Rücksicht bemerkte Joseph Ratzinger zum Offenbarungsschema: „So konnte es geschehen, daß ohne Verabredung die Kardinäle Liénart, Frings, Léger, König, Alfrink, Suenens, Ritter und Bea, jeder von seiner Sicht her, eine unerhört scharfe Kritik an dem Schema übten, mit der seine Urheber so wenig gerechnet hatten wie seine Gegner.“ [14] Neue Entwürfe wurden nötig, die zwischen den Konzilssessionen erarbeitet wurden. Der Entwurf über die Kirche, den die Konzilsväter dann 1963 vor sich liegen hatten, ging in der Hauptsache auf belgische Theologen um Kardinal Suenens zurück; er versuchte eine gewisse Mitte einzuhalten zwischen den scholastischen Traktaten römischer oder spanischer Prägung und den ausgesprochen modernen Vorschlägen deutscher oder französischer Theologen. Diskutiert wurde diese Vorlage im Herbst 1963 während der zweiten Konzilsperiode.

In der Zwischenzeit finden wir Karl Rahner wiederholt in Rom. Im Dezember 1962 war er nach Innsbruck zurückgekehrt, doch blieb ihm kaum Muße für seine Lehrverpflichtungen. Am 18. Februar verzeichnet ihn das Germanicum ebenso unter den Gästen wie am 15. Mai und am 8. September. Vom 10. Oktober an wohnte er für die zweite Konzilsperiode im Haus. Manches war inzwischen Gewohnheitssache geworden. J. Ratzinger berichtet, Bischöfe und Theologen seien mittlerweile darauf eingestellt, in Rom von einer Lawine von Papier, Dokumenten verschiedenster Art und Herkunft fast erdrückt zu werden. Es war wohl die einfachste Art und Weise, um für einen Gedanken, einen Diskussionsbeitrag oder Antrag um Anhänger zu werben. Nachträglich ist es unmöglich, über diese Flut auch nur einen oberflächlichen Überblick zu geben; vieles ging verloren und geriet in Vergessenheit – nicht immer zu Unrecht. Konzilsväter und Berater

hatten eine eigene Scheidetechnik zu entwickeln, um hier Spreu und Weizen rasch und sicher zu trennen. Mit Papieren arbeiteten ja auch Bischöfe und Theologen; so wurden Erklärungen, Aufrufe, Korrekturvorschläge an die große Zahl der Konzilsteilnehmer gebracht. Daneben spielten Vorträge und Gespräche die wichtigste Rolle; doch auch diese Aktivitäten lassen sich nur fragmentarisch im Überblick erfassen.

Konkreter wird der Einfluß Rahners 1963, weil er mit J. Ratzinger zum Problem des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution, nämlich zur Frage nach der Struktur der Ämter, eindeutig Stellung bezogen hatte. Die Diskussion darüber geriet zum dramatischen Höhepunkt dieser Konzilssession. Aber noch andere Fragen standen an: Kardinal König vertrat im Namen vieler die Ansicht, der Text über Maria solle der Kirchenkonstitution eingefügt werden, um die mariologische Aussage an das Ganze des Denkens von der Kirche zurückzubinden. Der Kardinal von Wien schlug auch vor, von „communiones ecclesiales", d. h. von kirchlichen Gemeinschaften zu sprechen.

Ein Jahr darauf werden in der „Relatio generalis" zum dritten Kapitel des Kirchenschemas (vom 3. Juli 1964) eine Reihe der theologischen Mitarbeiter namentlich angeführt. Aus dem deutschen Sprachraum werden neben den Bischöfen Franz König, Josef Schröffer und Hermann Volk für die Artikel 22–23 die Periti Karl Rahner, Joseph Ratzinger und Heribert Schauf erwähnt. Darauf macht Rahner selbst aufmerksam[15] und fügt hinzu: „Diese Liste der Namen aus den hier einschlägigen Unterkommissionen mag wenigstens als Einzelbeispiel eine gewisse Vorstellung von der Arbeit ‚hinter den Kulissen' geben. Die bischöflichen Mitglieder der eigentlichen theologischen Gesamtkommission sind ja aus der öffentlichen Geschichte des Konzils bekannt und brauchen hier nicht aufgezählt zu werden." Im entsprechenden Kapitel geht es gerade um „die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt". Dazu hatten Rahner und Ratzinger 1961 in der vorkonziliaren Diskussion die „Quaestio disputata" unter dem Titel „Episkopat und Primat" (Freiburg 1961) herausgebracht. Dieser Beitrag war Kardinal Döpfner gewidmet und sollte die Gespräche um den Gedanken der bischöflichen Kollegialität nachhaltig anregen. Das Vorwort beginnt: „Das kommende Konzil macht sowohl durch sich selbst als auch durch seine vermutbaren Beratungsgegenstände auf die Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat erneut aufmerksam." Die Annahme ergab sich aus der Situation der Kirche nach dem Ersten Vatikanischen Konzil. Nicht verwunderlich, wenn sich im Kommentar zur Kirchenkonstitution heute immer wieder Hinweise auf die Untersuchung Rahners und Ratzingers entdecken lassen. Indes hat offensichtlich auch Rahners frühere Arbeit „Kirche und Sakramente" nachhaltig das Werden der Konstitution bestimmt.

Soll der Einfluß eines Theologen auf dem Konzil erhoben werden, hat man ständig die ganze Kirchenversammlung im Auge zu behalten. Vieles überschnitt

sich. Die offiziellen Enddokumente geben nur Hinweise, die meist erst im Zusammenhang anderer Informationen zu reden beginnen. Im Herbst 1963 zum Beispiel diskutierten die Konzilsväter nicht allein über Primat und Kollegialität. Um die Konzilsaula herum wurden auf alle mögliche Weise Auseinandersetzungen um Menschen und Meinungen ausgetragen. Die französischen Korrespondenten Henri Fesquet und Antoine Wenger notierten zum 22. Oktober, Kardinal Ottaviani habe Periti – unter ihnen Rahner – wegen Verbreitung eines Textes zur Diakonatsfrage schwer gerügt. Eine Woche später geht das Gerücht um, der für die Ordensleute zuständige Kardinal warne vor zwölf Experten des Konzils; wieder ist Rahners Name genannt; doch es wird dementiert. Die Hinweise verdeutlichen nur, wie umstritten gerade die Mitarbeit sehr bekannter Theologen blieb. Für Rahner trat erst eine gewisse Wende ein, als er am 10. November vom Papst selbst empfangen wurde. Zusammen mit dem Erzbischof von Freiburg, Hermann Schäufele, und dem Verleger Herder konnte Rahner dem Papst bei dieser Gelegenheit das neue „Lexikon für Theologie und Kirche" und andere Werke präsentieren. Der Papst würdigte die theologische Leistung Rahners und zollte ihm ausdrückliche Anerkennung in einem Moment, wo in der Konzilsaula eher Sturmwolken das Feld zu verdüstern schienen.

Speziell für Rahner waren diese Wolken schon 1962 bei der ersten Vorlage des Entwurfs über die Offenbarungsquellen aufgezogen. Ein deutscher Gegenentwurf war unter seiner Regie ausgearbeitet worden und wurde von den Präsidenten der Bischofskonferenzen Belgiens, Deutschlands, Frankreichs, Hollands und Österreichs unterstützt und verbreitet. Dieser Text wandte sich energisch gegen den Versuch, die Theorie zweier für sich stehender Offenbarungsquellen und ein inhaltliches Mehr der Tradition festzuschreiben. In diesem Punkt waren die Fronten bald so verhärtet, daß das Schicksal eines Konzilsdokuments über die Offenbarung zeitweilig völlig ungewiß war. Der Papst setzte am Ende der zweiten Periode das Thema doch auf die Liste der Fragen für die dritte Konzilssession. Das zwang zu intensiver Arbeit, die einer im Frühjahr 1964 gebildeten Unterkommission übertragen war; auch Rahner gehörte dazu. Ihre Textfassung konnte allerdings für das Problem der materialen Vollständigkeit der Hl. Schrift keine Lösung vorschlagen. Karl Rahner legte einen Spezialbericht im Sinn der Vollständigkeit, Heribert Schauf einen im Gegensinn vor. Das weitere Schicksal des Entwurfs bis zur Annahme von „Dei verbum" durch das Konzil ist in den Kommentaren beschrieben.

Rahner war in der Frage des Offenbarungsverständnisses von Anfang an besonders interessiert. Zum Problem der Inspiration der Hl. Schrift und der Normativität des apostolischen Glaubenszeugnisses hatte er einen der meistdiskutierten Vorschläge der Nachkriegszeit unterbreitet. Damit war auch die Neubesinnung auf die Wirklichkeit und Rolle der kirchlichen Überlieferung neu in Gang gekommen. In der dritten Konzilsperiode unterzeichnete Rahner mit J. Ratzinger

das Vorwort zu dem Bändchen „Offenbarung und Überlieferung", das diese Bemühungen noch einmal zusammenfaßt, wenn auch der größere Teil von Ratzinger stammt. Rahner hatte in diesem Moment kaum Muße zu größeren Veröffentlichungen. Er war ohnehin auf vielfache Mitarbeit angewiesen. Er erfuhr sie sogar von seinem bischöflichen Ortsordinarius Paul Rusch in Innsbruck, der eine lateinische Abhandlung gegen eine Definition der materialen Unvollständigkeit der Hl. Schrift publizierte. Erst gegen Ende des Konzils fand die Offenbarungskonstitution ihre endgültige Gestalt; eine Menge nur in Andeutungen greifbare theologische Feinarbeit war noch nötig.

Kirche in der Welt von heute

Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute bildet von ihrer Geschichte her ebenfalls einen der umstrittensten Texte des letzten Konzils. Der Grund dafür lag hier jedoch in einer Fülle von Unsicherheiten. Man mußte sich zuerst klarwerden, was man mit einer solchen Erklärung beabsichtigte. Unter denen, die von Anfang an mit der Entstehung des später so genannten Schemas XIII befaßt waren, spielte Hans Hirschmann eine besondere Rolle. Mit ihm und Otto Semmelroth sowie Alois Grillmeier arbeitet dann Karl Rahner eng zusammen. Er kam durch den Brüsseler Kardinal Suenens mit dem Schema in Berührung, als er auf dessen Einladung im September 1963 an einer internationalen Studiengruppe teilnahm, die eine Skizze für den dogmatischen Teil des Schemas erarbeitete. Rahner steuerte theologisch-anthropologische Grundsätze bei.

Als ein Jahr später die zentrale Unterkommission für das Schema XIII tagte, war Rahner wieder eingeladen; er arbeitete unter dem späteren Kardinal Garrone in der Gruppe mit, die sich um die Berufung des Menschen bemühte. Der Gesamtentwurf fand dann allerdings nicht gleich Zustimmung, sondern stieß namentlich im deutschen Episkopat auf zum Teil herbe Kritik. Einige Punkte waren deutlich von Rahner inspiriert, dem es vor allem um eine weitere Klärung des genauen Werts der Aussagen ging. Alfons Auer hat sich später in seinem Kommentar zum dritten Kapitel des ersten Teils der Konstitution ausgiebig auf Rahners Anmerkungen zum Schema „De Ecclesia in mundo huius temporis" gestützt, ein ungedrucktes Gutachten nämlich zu Text IV. Es finden sich eine Reihe von Punkten: Mangel an geschichtlicher Sicht, die Lehre von der Sünde bleibe unzureichend, eine Theologie des Kreuzes fehle, ebenso eine eschatologische Theologie; die Grundtendenz wird mit Naturalismus, Optimismus und Simplifizierung charakterisiert. Zusammengefaßt heißt das: Das Schema verkenne die Tiefe der Sünde und folge weithin der Ideologie einer besseren Welt.

Im Sinn dieser Kritik gelang bei den weiteren Verhandlungen um den Text seine Korrektur. Wichtig daran ist, daß sich hier nicht nur unterschiedliche theologische

Strömungen, sondern auch verschiedene Gruppen von Konzilsvätern einigten. Das Konzil selbst war in dieser Hinsicht immer mehr zu einer Schule für Bischöfe und Theologen geworden. Man hatte gelernt, wie man miteinander arbeiten konnte, wo Rücksichten zu nehmen waren, wie auftauchende Schwierigkeiten behandelt werden mußten, wollte man einen größeren Nutzen nicht in Gefahr bringen. Da es um Mehrheiten ging, die moralische Einmütigkeit bezeugten, um ein Zeugnis des gemeinsamen Glaubens und Lebens der Kirche selbst, konnte man sich mit numerischen Majoritäten allein nicht zufriedengeben. In diesem Sinn ist weder das Konzil selbst noch die Reihe der ihm zuarbeitenden Expertengruppen einfach an der Norm heutiger parlamentarischer Gepflogenheiten zu messen. Mag auf den ersten Blick manches daran erinnern, ja mögen die äußeren Mittel der Verständigung keine anderen sein, so handelt es sich eben doch um ein gemeinsames Finden der Wahrheit selbst.

In diesem Anspruch stecken natürlich eine ganze Fülle von Problemen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder wenigstens bewußt wurden. Sie befriedigend zu klären, wird noch manche Mühe kosten. Die Tatsache der Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen ist eben nicht nur gegeben, sondern in einem gewissen Sinn notwendig und unverzichtbar. Dennoch behält die Bemerkung Joseph Ratzingers ihr Recht: „Die Bischöfe haben sich... mit Recht mehrfach gegen den ‚Ideenreichtum' ihrer Theologen zur Wehr gesetzt, die wohl alle ein wenig versucht waren, ihre Lieblingsgedanken in der Konzilskonstitution unterbringen zu wollen."[16] Das war nicht nur in der hier gemeinten Konstitution über die Ökumene der Fall. Außerdem hatte diese Versuchung nicht zuletzt zur Folge, das theologische Klima während der verschiedenen Sitzungsperioden der Kirchenversammlung nach und nach gründlich zu wandeln. Was sich da tat, beschrieb Ratzinger in den folgenden Hinweisen: „Die Schemata des Jahres 1962 hatten sich damit begnügt, die Theologie der Verbote zu erneuern... Gegen diesen Versuch richtete sich 1962 das leidenschaftliche Aufbegehren der europäischen Episkopate und der hinter ihnen stehenden Theologen, die genau sahen, daß mit dieser Art von Verteidigung der Glaube von innen zerstört wurde, indem man ihm die Luft weggenommen hätte, in der allein er heute atmen kann: die Möglichkeit der freien Bewährung in dem durch die modernen Methoden der Wissenschaft geprägten Denken von heute."[17]

Das Zweite Vatikanum liegt mittlerweile fast 20 Jahre zurück. Die Möglichkeit freier Bewährung hat unstreitig auch zu Mißbräuchen geführt und wohl nicht die ganze Fülle an Frucht erbracht, die man sich – möglicherweise zu enthusiastisch – erwartete. Auf der anderen Seite reicht ein nüchterner Vergleich mit der vorkonziliaren Situation, um ohne weiteres zu erkennen, was im Sinn eines lebendigen Glaubens seither aufgebrochen ist. „Selbstbesinnung der Kirche" – unter diesem Titel hat Karl Rahner am 2. Oktober 1963 deutschsprachigen Journalisten den eigentlichen Gehalt des Kirchenschemas nahezubringen gesucht. Zu einer solchen

Besinnung hat seine Mitarbeit wesentlich beigetragen: Besinnung auf die Grundlage der Offenbarung, Besinnung auf die eigene Rolle heute, Besinnung auf die gegebene Welt. Was damit angestoßen ist, ist noch keineswegs zu Ende geführt, auch theologisch noch nicht. Der Weg ist mühsamer und verlangt weit mehr Geduld, als vorauszusehen war. Nur wenn man ihn geht, wird Konzil Lebenswirklichkeit von Kirche und Christentum.

ANMERKUNGEN

[1] Korrespondenzblatt 62 (1955, H. 2) 126.
[2] Innsbruck 1959 (u. ö.), 546–552.
[3] Als Auszug erschien: Le principe fondamental de la théologie mariale, in: RSR 42 (1954) 481–522.
[4] Freiburg 1951; ursprünglich in: ZkTh 71 (1949) 257–317; von A. Häussling ergänzt und überarbeitet, Freiburg 1966.
[5] AAS 46 (1954) 666–677; hier 668–670. [6] ZkTh 77 (1955) 94–101.
[7] AAS 46 (1954) 313–317; gemeint waren vor allem Arbeiten von M.-D. Chenu und Y. Congar über die Rolle des Laien in der Kirche.
[8] AAS 53 (1961) 236. [9] LThK, II. Vat. Konzil, Bd. 1, 256.
[10] Theologie in Geschichte und Gegenwart (München 1957) 135–144.
[11] Diaconia in Christo (Freiburg 1962) 285–324.
[12] H. Vorgrimler in der Einleitung zu: R. Bleistein, E. Klinger, Bibliographie Karl Rahner 1924–1969 (Freiburg 1969) 6.
[13] Die erste Sitzungsperiode (Köln 1963) 36f. [14] Ebd. 42f.
[15] LThK, II. Vat. Konzil, Bd. 1, 211.
[16] Das Konzil auf dem Weg (Köln 1964) 59.
[17] Ergebnisse und Probleme (Köln 1965) 37.

Ottmar Fuchs

„Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken"

Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde

Im Anschluß an die Verkündungsbulle des Jubiläumsjahres aus Anlaß der 1950-Jahr-Feier der Erlösung vom 6. Januar 1983 von Papst Johannes Paul II.[1] soll hier über einige Kerngedanken dieses Textes, aber im Anschluß daran überhaupt der christlichen und biblischen Überlieferung nachgedacht werden: daß der Mensch ein sündiger Mensch ist; daß er seine eigene Wirklichkeit verfehlt, wenn er diese Sünde nicht wahrnimmt an sich und den anderen, in seiner Geschichte und in seiner Gesellschaft; daß er nicht nur ein in vieler Hinsicht begrenztes Geschöpf ist, sondern seit Menschengedenken noch dazu in einer radikalen (bis an die Wurzel gehenden: radikal meint hier also nicht total!) Verdorbenheit und Anfälligkeit für das Verderben existiert. Diese Wahrheit über unsere Wirklichkeit ist leicht vergeß- und verdrängbar, weswegen es immer wieder solcher Sätze bedarf, wie ihn Papst Johannes Paul II. (Abschnitt 8) schreibt: „Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken!" Sein Schreiben bemüht sich insgesamt um das Thema der Umkehr und Reue, wobei die Umkehr als ein dauernder Prozeß von Christ, Kirche und Gemeinde gesehen wird (vgl. 4 und 11). Der Weg der Umkehr ist nie, bis zu unserem Tod nicht, abgeschlossen; Sünder bleiben wir das ganze Leben lang. Dies entspricht dem 1. Johannesbrief, wo davon die Rede ist, daß jeder sich selbst betrügt und Gott zum Lügner macht, der sagt, er sei ohne Sünde (vgl. 1 Joh 1, 6, 7, 10).

Dieser prinzipiellen Da- und Soseinsqualifikation des Menschen gegenüber begegnet der jüdisch-christliche Gott mit seinem Angebot der Versöhnung. Indem der Mensch das un-bedingte Erbarmen annimmt und auf sich zukommen läßt, erfährt er die Gerechtigkeit Gottes, wird er mit Gott „gemeinschaftsfähig", paulinisch gesprochen: erlangt er die Rechtfertigung durch Gott. Im Grund geht es bei unserer Erlösung um die „äußerste Verwirklichung des Erbarmens Gottes für die Menschen aller Zeiten" (1). Das Erlösende und Befreiende der christlichen Botschaft ist, daß wir unsere zutiefst angeschlagene Wirklichkeit, „das Elend des Menschen" (11) und unser Dasein als Sünder, nicht verdrängen müssen, sondern gerade im Horizont des vergebenden Gottes die Möglichkeit haben, diesen dunklen Bruder, diese dunkle Schwester in uns wahrzunehmen und sie einzusehen, wie sie sind.

Jede „Kauchesis", jeder Selbstruhm, gleichgültig ob auf der Macher- oder auf der

Frömmigkeitsebene, steht solcher Verhältnisbestimmung und Begegnungserfahrung diametral entgegen. Und dies aus zwei Gründen: einmal weil dadurch Gott in seiner Barmherzigkeit und helfenden Liebe nicht zum Zug kommen kann, zum anderen weil gerade dadurch die Mitmenschlichkeit, die Liebe der Menschen untereinander, von ihrer Quelle abgeschnitten wird. Die Illusion über uns selbst, etwa dahingehend, daß das alles doch gar nicht so schlimm sei mit unserer Schuld, daß wir in vielem ja gar nichts dafür könnten, daß wir im Grund doch schon sehr viel „in der Hand" hätten, bis hin zum „Gotteskomplex"[2] eingebildeter Leid- und Schuldfreiheit, ist höchst gefährlich, weil wir uns dadurch über unsere eigene Realität hinwegtäuschen und belügen. Die Folge ist in der Regel *Gewalttätigkeit* und der „Kampf der Götter" untereinander bis zur Selbstvernichtung oder aber die *Resignation*, die aus der Einsicht folgt, daß wir uns, spielen wir Götter und damit die Mächtigen und Unabhängigen voreinander, hoffnungslos zugrunde richten, indem die Gewalt der Starken die Schwachen zerstört und die Zukunft der Erde der Rachgier geopfert wird. Nur wer hier, von den Götter- und Fortschrittsphantasien befreit, unverstellt auf die Geschichte und Gegenwart, auf die geschöpfliche und sündhafte Zuständlichkeit des Menschen schaut, kann den Menschen als den wiedererkennen und einsehen, der er wirklich ist: nicht der Schöpfer, sondern ein Geschöpf, nicht ein Unabhängiger, sondern ein von Gott abhängig Bleibender[3], nicht ein Perfekter, sondern ein in vieler Hinsicht Hilfloser und Ohnmächtiger, nicht ein Vollkommener, sondern ein Begrenzter, nicht ein einfachhin Guter, sondern ein Sündhafter!

Die wie ein roter Faden durch das päpstliche Schreiben gehende grundsätzliche Aussage läßt sich dahingehend buchstabieren, daß der Mensch diese seine reale Angewiesenheit auf seinen Schöpfer und Vollender in einem vertrauensvollen Sich-Anbinden an ihn und Sich-abhängig-Machen von ihm einlösen möchte. Erst solche mutige Demut realisiert das tatsächliche und prinzipielle Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Es wird näherhin im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung auf der entsprechenden Beziehungsebene zwischen Mensch und Gott wahrgenommen und intentional akzeptiert. Dies qualifiziert aber nicht nur den einzelnen Christen: „In jedem Wiederfinden der Überzeugung von der erbarmenden Liebe Gottes und in jeder einzelnen Antwort reumütiger Liebe von seiten des Menschen vollzieht sich Kirche" (6). Wo also ein Christ sich als Sünder vor Gott erkennt und sich in seinem Vertrauen von seiner Barmherzigkeit auf die Spur der Umkehr treiben läßt, vollzieht sich nicht nur ein Glaubensakt zwischen dem einzelnen und Gott, sondern zugleich ein Akt mit ekklesiologischer Relevanz. Ohne diese Umkehr kann es „die verwandelnde Kraft der Erlösung Jesu Christi" weder für den einzelnen noch für die Kirche geben (vgl. 3). Deshalb geht es um die „besondere Gnade des Jahres der Erlösung", nämlich um die „Neuentdeckung der Liebe des sich schenkenden Gottes" (8). Der einzelne und die ganze Geschichte der Menschheit bekommen ihre Sinnerfüllung erst „aus der unerschütterlichen Sicher-

heit", daß „Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab" (10): Dieses Sich-sicher-Machen in Gott nämlich ermöglicht den riskanten Weg der Umkehr für Christ und Kirche.

Sünde im Horizont Gottes und der Welt

Das Entscheidende, was die Begegnung zwischen Gott und Mensch ausmacht, ist demnach die *Geschöpflichkeit und die Sündhaftigkeit des Menschen* auf der einen, und das *unbedingte Erbarmen und die Versöhnungsoffenheit Gottes* auf der anderen Seite.

Was beide Dimensionen miteinander verbindet, ist die ständige Reue und zugleich hoffnungsvolle Umkehrbereitschaft des Menschen, in der beides existentiell zum Zug kommen kann: einmal das reuevolle Selbstbewußtsein des Menschen als Sünder, zum anderen sein hoffnungsvolles Vertrauen auf die Barmherzigkeit und die weitere Wegbegleitung Gottes. Genau dies ist auch das biblisch ausgewiesene dynamische Verhältnis zwischen Mensch und Gott, indem sich der Mensch eben nicht selbst zu einem Gott oder vollkommenen Geschöpf macht, sondern sich in seinem Gottvertrauen auf die reale Abhängigkeit vom Schöpfer und Vollender seiner Existenz einläßt.

Die angedeuteten inhaltlichen Schwerpunkte der Verkündigungsbulle zum Heiligen Jahr sind ein Anstoß, den Satz, daß die *Sünde eine theologische Größe* sei[4], im folgenden auszuführen und zu präzisieren. Die Vokabel „theologische Größe" meint hier ein doppeltes, einmal, daß Sünde grundsätzlich in Relation zu Gott zu definieren, und zum anderen, daß sie auch nur in der Beziehungsrelation mit Gott als solche zu erfahren und im Horizont ständiger Umkehr zu „bewältigen" ist. Diese Relationalität läßt sich nun dreifach dimensionieren:

1. Die Sünde ist eine theologische Größe, indem sie (bibelhistorisierend formuliert seit Adam und Eva) einen durch die Geschichte der Menschen und der einzelnen Menschen gehenden Abfall von Gott bedeutet und markiert. Diese Abfälligkeit haftet jedem Menschen an, indem sie durch die Geschichte der Menschheit hindurch weitertransportiert und von einzelnen in eigenen negativen Entscheidungen realisiert wird. Insofern sind die Menschen bis zu einem weiten Grad die „ganz anderen" zu Gott, nämlich die Sünder, indem sie Lieblosigkeit und Tod, also die Gegenwerte zu Gott als dem Gott der Liebe und des Lebens, produzieren.

2. Die Sünde ist eine theologische Größe, insofern ihre zerstörerische Macht *nur von Gott her gebrochen werden kann.* Personal formuliert: Der Sünder erlangt Gerechtigkeit allein durch die *Versöhnung mit Gott,* insofern er das Angebot annimmt: „Laßt euch mit Gott versöhnen!" Erst in der Konfrontation der Sünde mit der Liebe Gottes und in der umkehrbereiten Reue des Christen auf die Gnade

Gottes zu enthüllt die Sünde ihre Gewalttätigkeit und Schlechtigkeit und wird gleichzeitig ihrer dämonischen Macht beraubt. Das Kreuzesgeschehen zeigt es deutlich: Am Kreuz ist die Macht der Sünde gerade in der schärfsten Konfrontation mit Gott in ihrer Tödlichkeit und Grausamkeit am deutlichsten entlarvt und gleichzeitig durch die Lebens- und Liebesmacht Gottes besiegt. Dieser Sieg buchstabiert sich für den Christen als ständige Vergebung und hält so sein Umkehrleben in Gang.

3. Die Sünde ist insofern eine theologische Größe, als der inhaltliche Maßstab zur Bestimmung ihres Charakters als Sünde ebenfalls *von Gott herkommt*, und zwar nicht nur in der erbarmenden und versöhnenden Liebe der Vertrauensbeziehungen zwischen Mensch und Gott (insofern die Erfahrung solcher Liebe zugleich Maßstab der zu lebenden Liebe wäre: „Vater unser, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!"), sondern insofern Gott seine Liebe Fleisch werden ließ und damit in Jesus von Nazaret ein für allemal ein Vorbild, einen Maßstab für mitgöttliche und mitmenschliche Liebe gesetzt hat. Am Vergleich mit ihm, im Horizont und in der Negation zur Nachfolge Christi also, bemißt sich, was Sünde ist.

Bevor diese drei Bereiche näher erörtert werden, ist es wichtig, auf etwas hinzuweisen, was im Text des Papstes überraschend deutlich vorkommt und was auch dieses Thema und die folgenden Ausführungen durchgängig mitbestimmt: Ein paar Mal spricht der Papst davon, daß wir in einer entscheidenden Situation stehen, nämlich „an der Schwelle zum dritten Jahrtausend" (7). Den Aufruf zur Umkehr sieht er also in einem *globalen Verhältnis zur gesamten Geschichte und Weltentwicklung der Völker zueinander.* So geht es ihm darum, „neue Hoffnung für die ganze Welt zu entzünden" (9). Das Ziel der Versöhnung ist nur dann erreicht, wenn der „Dienst an der Versöhnung nicht nur zwischen allen Jüngern Christi, sondern zwischen allen Menschen sowie für den Dienst am Frieden zwischen allen Völkern einmündet" (3). Die Umkehr von Christen kann sich nicht nur auf den Bereich der eigenen Identität in den unmittelbaren Beziehungsverhältnissen (z.B. in der Familie), auch nicht auf die eigene Gemeinde oder Kirche reduzieren lassen, sondern es gilt: Christliche Umkehr hat ihren Verantwortungsbereich in der gesamten menschlichen Welt, in ihrer Geschichte, ihren gegenwärtigen staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, in den aktuellen Völkerbeziehungen, im Verhältnis zur Natur und zu einer für das Leben weiterhin offenen Zukunft. Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit sind niemals teilbare Begriffe, sondern beziehen sich in ihrer Reichweite und ihrem Geltungsbereich auf alle Begegnungs- und Verantwortungsfelder von Menschen, Gruppen und Völkern.

Diese Hinweise des Papstes ermutigen und nötigen dazu, den Begriff der Sünde nicht nur individuell oder gar individualistisch in bezug auf den einzelnen und seine Primärbeziehungen zu formulieren, sondern das, was Sünde ist, auch vermehrt von ihrem die Geschichte und Gegenwart bestimmenden *kollektiven* Charakter

und damit zugleich in ihrer jeweils die Verhältnisse bestimmenden *strukturellen* Form aufzuzeigen und zu entdecken. Dabei geht es im Grunde um eine genauere Besinnung auf den alten Begriff der „Erbsünde" im Horizont von menschlicher Geschichte und überkommenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen (inner- und zwischenstaatlichen) Verhältnissen.

Keiner ist ohne Sünde: Die Sündhaftigkeit von Mensch, Geschichte und kollektiven Strukturen

Das Stichwort der Erbsünde legt im Bereich des christlichen Glaubens etwas aus, was für sich genommen gar keine Frage des Glaubens, sondern eine Erfahrung ständig antreffbarer Realität ist, nämlich des Bösen in der Welt. In der Betrachtung der Geschichte besonders dieses Jahrhunderts der Kriege, der unermeßlichen Leiden, die sich Menschen zufügen, der Ungerechtigkeiten und Lieblosigkeiten zwischen Menschen und Völkern wird nicht nur dem Christen deutlich, daß Welt und Geschichte der Menschen unsäglich viel Unheil und Elend schaffen und weitertragen. Die abgrundtiefe Unmenschlichkeit, mit der Menschen übereinander Herrschaft haben, mit der sie sich gegenseitig im politischen und persönlichen Bereich erdrücken, mit der Leiden und Leidende geschafft werden, läßt die allgemeinen Sprüche, daß wir doch nicht so schlimm wären, daß ja jeder so seine kleinen Fehler und Schwächen hätte, auf den Lippen ersterben. Angesichts der abgrundtiefen Bosheit und Grausamkeit in der menschlichen Geschichte wie auch in vielen gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen einzelnen, Gruppen, Bewegungen und Völkern (ein Blick in die Tagesschau zeigt dies jeden Tag deutlich genug) läßt solche Beschwichtigungen nicht zu. Es gehört nicht viel dazu, will man sich und anderen nicht Sand in die Augen streuen, zu erkennen: Wir Menschen sind in das Böse, in das „Dämonische" hineingeboren, werden immer wieder hineinsozialisiert[5] und transportieren es durch uns weiter. Wir sind mit unserem Geborenwerden, Heranwachsen und Leben bereits Existenzen, die das Böse in sich haben und aufnehmen und in sich und durch sich hindurch entfalten.

Daß wir im Moment nicht viel böser sind, verdanken wir im Grund der strukturellen Unmöglichkeit, böser zu sein. Weil wir eingespannt sind in einen geordneten Lebenslauf, weil viele unserer Kräfte im Arbeitsprozeß gebunden sind, weil die Konventionen entsprechend ablaufen müssen, damit man keinen Sanktionen zum Opfer fällt, weil wenigstens das Schlimmste an Vernichtungswünschen durch entsprechende Gesetze verhindert wird, deswegen kommt in der Regel das Böse entsprechend energiereduziert und kanalisiert zum Vorschein. In dieser „geregelten" und dosierten Form freilich kommt es dann tatsächlich zum Zug, und zwar gerade auch wieder in den bestehenden Strukturen von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, beispielsweise in dem Kampf gegeneinander, dem Sich-gegenseitig-

Ausbooten, dem Ausschalten des anderen, besonders des Schwachen (auf den verschiedenen Ebenen des Geldes, des Ansehens usw.).

So haben bestehende Institutionen immer eine *ambivalente* Funktion und Wirkung. Meistens, beileibe nicht immer (ein Blick ins „Dritte Reich" zeigt das), verhindern sie das Schlimmste, zum andern freilich transportieren sie auch durch sich selbst wieder das Böse und „verteilen" es auf die strukturellen Bereiche des zwischenmenschlichen Lebens. Wehe, wenn sich die strukturellen Verhältnisse einmal ändern sollten, wenn Möglichkeiten aufbrechen wie etwa in der Naziherrschaft, dann werden Bosheit und Gewalttätigkeit wieder eruptiv ausbrechen und mächtig und übermächtig werden. Der Nationalsozialismus gab vielen die entsprechende Legitimation und milieuhafte Umgebung, um abgrundtief böse und brutal zu sein. Ähnliches geschieht auch in der Gegenwart in den Diktaturen der weißen wie auch der roten Gewalt. Und dies kann jederzeit überall passieren.

Daß wir nicht böser sind, als wir es de facto sind, ist zum wenigsten unsere Leistung, sondern eine Folge der Verträge und Strukturen gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Art, die uns daran hindern, die freilich andererseits oft die Gewalt, die wir dann nicht mehr gegeneinander ausüben, nach außen verlagern in die politische Feindschaft bzw. in den wirtschaftlichen Kampf mit anderen Völkern und Blöcken. Das relative Wohlergehen im Inneren ist dann teuer erkauft mit um so größerer Aggressivität und Ausbeutung nach außen (vgl. den politischen Ost-West- und den wirtschaftlichen Nord-Süd-Konflikt).

Wenn die Erkenntnis dieser Realität bei ungeschminktem Zusehen und Analysieren jedem ehrlichen Menschen offensteht, so ist die *theologische Interpretation* dieses Tatbestands, wie sie der christliche Glaube gibt, tatsächlich eine Gegebenheit der Offenbarung der jüdisch-christlichen Überlieferungen. Darin wird die Manifestation des Bösen in Mensch, Geschichte und Strukturen als *Sünde* identifiziert und damit zugleich als eine interaktionale Wirklichkeit zwischen Mensch und Gott, und zwar negativer Art: als Kommunikationsabbruch! Indem das Böse und auch die von verantwortlichen Menschen erkannte Schuld zur Sünde werden, werden sie zu einer begegnungszerstörenden Aktion zwischen Mensch und Gott, zwischen Geschöpf und Schöpfer. Beide geraten in eine prinzipielle Gegnerschaft, ja „Feindschaft", weil Gott ein guter Gott ist, der das Beste, das Humane, die Mitmenschlichkeit und Mitgöttlichkeit des Menschen will.

Dies ist also das erste: daß der Mensch sich in seiner Möglichkeit des Bösen und des Todes ernsthaft und ehrlich erkennt, und daß er sich dann sagen läßt, daß solcher Zustand und entsprechendes Verhalten Sünde ist, also eine Gegnerschaft zu Gott, unserem Schöpfer, der das Gute und das Leben will. Die Heilsbotschaft des jüdisch-christlichen Glaubens besteht nun darin, daß diese Wirklichkeit des Menschen nicht verdrängt, nicht kaschiert und zugekleistert werden muß, sondern offenliegt und offenliegen darf, ja muß, denn Gott ist einer, der die Menschen auch und gerade in diesem unheilvollen Zustand, eben bereits als Sünder liebt und ihnen

Versöhnung schenken will. Versöhnung ist demnach nicht an die Leistung erfolgten Gutseins gebunden, sondern will Gutwerden ständig neu entbinden: „Christus ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren" (Röm 5, 8).

Das Gesagte soll noch mit einem Blick auf das *Verhalten Jesu* und *seinen Umgang mit den Gerechten bzw. mit den Sündern* bebildert werden. Über allem steht das Wort Jesu: „Ich kam nicht, Gerechte einzuladen, sondern Sünder" (Mk 2, 17). Der Satz zeigt im Kontext die ganze Ambivalenz dieser Unterscheidung; denn diejenigen, die sich dort als die Gerechten im Wort Jesu wiedererkennen mögen, entlarvt Jesus immer wieder als die „übertünchten Gräber" (Mt 23, 27), als diejenigen, die selbst gerade unter dem Etikett von „Gerechten" uneinsichtige Sünder sind, also Sünder, die sich über ihren eigenen Status nicht im klaren sind, die sich darüber mit entsprechenden religiösen Ideologien und Machtstrategien hinwegtäuschen. Mit Menschen aber, die auf Jesus als Sünder zukommen, indem sie sich ihres Zustands bewußt sind, indem sie von ihm Hilfe erwarten, geht er in einer äußerst liebevollen und sensiblen Weise um (vgl. Joh 8, 3–11 seinen Umgang mit der Ehebrecherin). Es sei an die Geschichte Jesu mit den beiden Betern im Tempel (vgl. Lk 18, 9–14), dem Pharisäer und dem Zöllner erinnert: Wer als Mensch seine sündige Grundstruktur, sein wirkliches und potentielles Bösesein, vor Gott erkennt und bekennt, für den sind Umkehr und Rettung möglich. Ganz anders, nämlich ausgesprochen aggressiv, die Gegensätze aufreißend und entlarvend ist Jesu Verhalten denen gegenüber, die als die Gerechten, als Nichtsünder, als bereits Gerechtfertigte und Vollkommene auftreten. Ihnen gilt nicht die Vergebung, sondern das Streitgespräch und die Gerichtsrede (vgl. Lk 11, 37–54).

Kein Mensch, der sich vollkommen wähnt (sei es, daß er auf spiritueller oder ethischer Ebene, sei es, daß er im Bereich von Reichtum und Macht der Pathologie des „Gotteskomplexes und Unschuldwahns" zum Opfer fällt), ist fähig und tauglich für die Umkehr und das Reich Gottes. Dabei geht es aber gerade nicht um eine Verkleinerung oder gar Unterdrückung des Menschen, sondern um seine ebenso realistische wie ehrliche Selbstwahrnehmung, um von daher für die rechte Menschwerdung und für alle guten Möglichkeiten, die Gott als Gaben und Aufgaben schenkt, offen zu werden.

Sünde und Sünder im Horizont der unbedingten Barmherzigkeit Gottes

In diesem Abschnitt geht es um zwei Dinge: einmal daß auf dem *Hintergrund der unendlichen Liebe Gottes überhaupt erst Sünde in ihrer ganzen negativen Qualität wahrgenommen* werden kann, und zum anderen darum, daß der *Sünder nur durch die Versöhnung mit Gott aus dem Teufelskreis des Bösen heraus auf den Weg eines wirklichen menschlichen Lebens gelangt*, das sich ständig um Umkehr bemüht und sich so in einem nie abgeschlossenen Kampf zwischen Gut und Böse,

zwischen Sünde und Gnade verbraucht. Wahrnehmung und Vergebung der Sünde setzen den Indikativ der Gnade Gottes voraus.

Daß wir in der Gegenwart die individuelle und strukturelle Sünde in uns und in unserer Umgebung nicht intensiv genug wahrnehmen, hat seinen Grund zu einem beträchtlichen Teil darin, daß wir solches Versagen zu wenig in Beziehung zu Gott sehen, und zwar zu einem Gott, der uns ohne jede Bedingungen liebt und dies auch in der Offenbarungsgeschichte immer wieder gezeigt hat. Schon im zwischenmenschlichen Bereicht gilt: Besonders weh tut eine Schuld immer dann, wenn der von ihr Betroffene jemand ist, der uns liebt. Daß wir also so wenig Gespür für die Sünde haben, liegt wesentlich darin begründet, daß das erste Gebot zu wenig erfahrbar vermittelt bzw. geglaubt wird: Gott lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit allem, was unser Leben (unsere Gefühle, unsere Sehnsucht und unser Denken) ausmacht (Dtn 6, 5; Mt 22, 37). Diesen Begegnungs- und Beziehungswert zwischen Mensch und Gott möglichst intensiv zu erfahren und erfahrbar werden zu lassen, ist die bedrängende Aufgabe der christlichen Verkündigung[6], will sie wieder in rechter Weise den Sinn für das Gewicht der Sünde entdecken lassen.

Dies ist also das Entscheidende: daß wir, gerade wenn es um die Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen geht, nicht zuerst in *Appellen und Forderungen* reden, sondern von der *Liebe Gottes erzählen*, von seinem Gebot als Angebot, sich in der eigenen Antwort auf die zur Verfügung stehende Liebe Gottes einzulassen. Außerhalb der Soteriologie kann Sünde nicht begriffen und schon gar nicht erfahren werden. Denn eine reuevolle Einsicht in die Lieblosigkeit eigener Sünden und in die verheerende Wirkung struktureller Sünde kann erst dann in ihrer ganzen theologischen Tiefe erlebt (nicht nur gedacht) werden, wenn der Mensch diesen Indikativ der Gnade Gottes wahr- und annimmt, indem er einen Gott erinnert und glaubt, der mit all seiner Liebe und Barmherzigkeit die Umkehr des Menschen zur Menschlichkeit, seiner Geschichte zur Heilsgeschichte und der strukturellen Mächte in heilende Mächte betreibt (zum letzteren vergleiche die heftige Kritik Jesu, aber auch schon der alttestamentlichen Propheten an den religiösen oder weltlichen Mächtigen, die die bestehenden Institutionen zur Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen und Armen benutzen).

Von dieser grundsätzlichen Einsicht und von diesem intensiven Erleben der Liebe und des Heilswillens Gottes für Mensch und Welt ist es dann nur ein „kleiner" Schritt dazu, an seine Versöhnung, an seine Barmherzigkeit gerade für den Sünder zu glauben; nicht an der eigenen Sünde und an den sündigen Verhältnissen zu resignieren, sondern von der Hoffnung Gottes, die dieser in uns hineinsetzt, zu leben und ständig neu anzufangen. Wenn Gott schon so viel an Liebesgeschichte und Heilsinteresse investiert, dann kann das auch uns selbst die Energie geben, nicht an uns zu verzweifeln und auch nicht, was eine andere Form der Resignation wäre, in Gewalttätigkeit selber die Mächtigen und Götter spielen

zu wollen. Denn mit solcher unerschöpflichen und zugleich unbedingten Versöhnungsenergie kann es selbst dem Menschen als Sünder je neu möglich werden, sich auf den Weg der Umkehr zu begeben und, obwohl er ein Leben lang Sünder bleibt, dennoch immer wieder in Richtung auf das Gute, auf die Beziehung zu dem guten Gott und seine Menschenfreundlichkeit zuzugehen. Diese „Quadratur des Kreises" ein Leben lang zu betreiben, formuliert die theologische Denkfigur des Augustinus von der „felix culpa" (der „glücklichen Schuld"), daß nämlich gerade die Sünde es sein kann, die die unbedingte Liebe Gottes erfahren läßt, von daher zum Besseren antreibt und in solchem Prozeß immer wieder neu, freilich nie abgeschlossen, auf dem Weg der Umkehr bewältigt wird.

Erst in der intensiven Wahr-Nehmung der Liebe Gottes als Geschenk und als Vergebung, als schöpferisches Gönnen und als versöhnendes Aufnehmen können wir Christen das lernen, was uns die Wirklichkeit der Sünde in ihrer negativen Macht bis in die Fingerspitzen hinein erfahrbar macht: die *Scham*. Wer mit seinem ganzen Herzen und Vertrauen an diesen Gott glaubt, der die Menschen von Herzen liebt und ohne Unterlaß als Sünder aufnimmt, der wird angesichts solcher Gnade wieder lernen, sich zu schämen und im Horizont solcher Scham zu bereuen. Solcher Glaube an die Barmherzigkeit Gottes weist jede verheerende Verdinglichung (als kalkulierbare Verfügbarkeit) der unendlichen Liebe Gottes und damit jede Verharmlosung der Sünde („Wenn Gott immer verzeiht, dann ist die Sünde gar nicht so schlimm und gefährlich!") weit von sich, insofern er sich nicht aus der lebendigen Begegnung mit Gott herausbegibt und damit entfremdet, sondern in ihr das negative Gewicht der Sünde im Horizont von Gottesliebe und Gottesfurcht ganzheitlich erleben läßt.

Möglichkeiten der Erfahrbarkeit

Die Frage ist natürlich, wie unsere Verkündigung und unsere Gemeindearbeit diese Gotteserfahrung in einem zunehmenden Maß befördern könnten. Ich kann hier nur einige Hinweise geben.

1. Einmal werden wir unser Augenmerk viel mehr darauf richten müssen, uns und den Menschen zu sagen, daß wir nicht die Götter der Erde sind, sondern die *Geschöpfe und Angewiesenen* und dies durchaus in einem positiven Sinn! Denn daß dieses Leben und das meiste in ihm nicht unsere Leistung ist, ist dann eine gute Botschaft, wenn wir gerade darin die Gnadenhaftigkeit, die Liebe Gottes, hineinbuchstabieren: Das meiste in unserem Leben ist deswegen nicht unsere Leistung, weil es Geschenk ist. Keiner hat sein ganzes Leben gemacht, jeder hat es geschenkt bekommen und bekommt es laufend geschenkt. Dieser Satz gilt für die Welt und die Erde im ganzen, er gilt für die vielen Begegnungen im kleinen. Die in Freud oder in Leid tiefsten Erfahrungen mit uns und den anderen sind kaum das Ergebnis

unseres Kalküls, unserer Berechnungen, sondern sie sind in vieler Hinsicht und immer mindestens zum Teil etwas, was uns widerfährt, als Geschenk oder als Schicksal: eine Freundschaft, eine Liebe, ein beruflicher Erfolg (wofür – bei aller eigenen Leistung – eine Begabung erste Voraussetzung ist) und vieles andere. So gilt es, diese Realität aufzudecken, als prinzipielle Angewiesenheit auf den Gott, von dem alles Gute kommt, zu identifizieren und in der Gebetsbeziehung zu bedanken.

Auch das, was wir an Gutem unter uns selber schaffen, ist ein Geschenk und eine Verwirklichung seiner Liebe, ist etwas, was ohne ihn nicht existieren könnte. Auch hier ist es also zweifelhaft, von unserer eigenen Leistung im Sinne des „Machens" zu sprechen. Ich erinnere hier an das Jesuwort: „Was nennst du mich gut, nur einer ist gut, nämlich Gott, unser himmlischer Vater" (Mt 19, 17).

2. Für den Glauben daran, daß Gott uns immer wieder verzeiht und Neues ermöglicht (dieser Glaube ist ja nicht einfach, weil wir in der Erfahrung mit uns selbst und mit anderen gerade das Gegenteil solcher Großzügigkeit, nämlich Nachtragen, Neid und Rache, erleben), gilt außerdem: Die Erlebbarkeit der vergebenden Liebe Gottes kann besonders dadurch in die Gegenwart hineingebracht werden, daß die entsprechenden *biblischen Geschichten* als unsere gegenwärtigen Geschichten erfahren und verkündet werden. Mit der gleichen Zärtlichkeit, mit der Jesus der Sünderin (Lk 7, 25–48) vergibt, geht der menschgewordene Gott, geht der erhöhte Herr auch im Augenblick auf uns zu und mit uns um. Wie der Vater seinen sogenannten verlorenen Sohn wieder aufnimmt (Lk 15, 11–24), so nimmt er uns auf; wie Jahwe (Hos 11, 1–9) mit seiner Liebe für Israel ringt, so vehement liebt er auch uns. Dann wird Gottes Liebe nicht nur als Eigenschaftswort zitiert, sondern als Begegnungserfahrung erzählt[7]. Allein so wird es auf Dauer möglich, gegen den „Wärmetod" der Liebe in uns und in unserer Geschichte anzugehen, der darin besteht, daß wir immer viel weniger Liebe empfangen, als wir von der Nachfolge Jesu her geben dürften und müßten. Ohne den Indikativ der Gnade ist auch das Beispiel Jesu eine hoffnungslose Überforderung, das nur noch Resignation befördert.

Es geht also um die Verwirklichung des Vertrauens darauf, daß diese Liebes-Geschichten der Bibel unsere Wirklichkeit sind und damit die Sinnerfahrung unseres Kampfes gegen die Sünde mobilisieren. Natürlich gehört gleichzeitig dazu, daß Kirche, will sie diese Botschaft tatsächlich als Heil durch sich selbst vermitteln, in ihren Sozialformen, in ihren Christen und besonders Hauptamtlichen diese unbedingte Barmherzigkeit innerhalb der Kommunikation mit den Menschen auch direkt erfahrbar macht: in ihrer eigenen Versöhnungsbereitschaft und Aufnahmebereitschaft für den Sünder in ihrer Gemeinschaft.

3. Eine wichtige Form dieses kirchlichen Zuspruchs der Vergebung ist das *Bußsakrament*, in dem die Vergebung durch Gott in einer direkten gegenwärtigen Interaktion realisiert wird; aber nicht nur das: Zu dieser kommunikativen Erfahr-

barkeit kommt darüber hinaus die Erfahrung der Sicherheit, daß nämlich Gott ohne Wenn und Aber verzeiht, wobei der Grad der Reue bzw. der Wiedergutmachung, also der menschlichen Leistung in dieser Hinsicht, die Tatsächlichkeit dieser Sicherheit nicht beeinträchtigt. Die Menschen sind gerade innerhalb des Bußsakraments davor bewahrt, dessen Wirksamkeit durch möglichst „vollkommene Reue" (wer entscheidet dies auch schon) selbst zu garantieren; damit sind sie gleichzeitig erlöst von ständig auftauchenden Skrupeln und Zweifeln daran, daß die eigene „unvollkommene Reue" womöglich nicht für die Verzeihung ausreichend war. Aus dieser Perspektive ist das Bußsakrament die „Inkarnation" (Zeichen und Verwirklichung) des verzeihenden Zuspruchs Gottes für den Menschen als Sünder. Die Beichte kann so zu einer wirklichen Heilserfahrung werden, nämlich in ihren Manifestationen mitmenschlicher Zuwendung und Zusage wie auch in der Sicherheit der Vergebung, die die verläßliche Treue Gottes erleben läßt.

Maßstab der Umkehr: Die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes

Oben wurde ausgeführt, daß die Sünde insofern eine theologische Größe sei, als die erfahrbare Liebe Gottes den Menschen gegenüber erst ihre unermeßliche Bosheit und Zerstörungskraft deutlich werden läßt; zugleich freilich, insofern gerade diese Liebe es ist, mit der der einzelne immer wieder neu anfangen kann, sich auf den Weg der Umkehr zu begeben (obwohl bzw. weil er bis zu seinem Tod hin Sünder bleibt). Dieser Indikativ der Liebe und Gnade Gottes, seiner Versöhnungsbereitschaft und seiner Vergebung, entbindet demnach aus sich heraus die Ermöglichung und zugleich die Aufgabe, diese Liebe durch sich selbst hindurch auf dem Weg der Umkehr weiterzugeben und anderen erfahrbar zu machen. Wie Gott zu uns ist, so dürfen und müssen wir zueinander sein.

In der Menschwerdung der Liebe Gottes in Jesus von Nazaret findet dieser prinzipielle Zusammenhang und Tatbestand von Indikativ und Imperativ, Gabe und Aufgabe seine christologische Verdichtung: Jesus liebt von vornherein diejenigen, die als Sünder deklariert sind; er zeigt, was es heißt, die Menschen als Sünder „zuerst" zu lieben. Darin entlarvt er die Menschen nicht nur grundsätzlich als Sünder und reißt ihnen mit seinem Wort „Deine Sünden sind dir vergeben" jeden Schleier des Selbstbetrugs und der Selbstgerechtigkeit vom Gesicht, sondern er schenkt gleichzeitig ohne Vorbedingungen allen die Vergebung Gottes, die sich als Sünder erkennen und zur Umkehr bereit sind. Indem er so durch sich hindurch Gottes Indikativ erfahrbar macht, scheint in ihm zugleich das Vorbild und die inhaltliche Instanz auf, nach der sich der Weg der Umkehr auszurichten hat. Im Leben Jesu wird damit die Liebe und der Wille Gottes Fleisch, der Indikativ und der Imperativ. In den Evangelien bündelt sich letzterer im Stichwort der „Nachfolge Jesu".

Dieser Maßstab freilich ist bis zu unserem Tod für jeden von uns ein ständiger Komparativ, also ein Vorbild, dessen Horizont mit jedem Umkehrschritt wieder weiterweicht, mit dessen Nachfolge wir ein Leben lang nie zu Ende kommen können. Deshalb wäre dieses Vorbild für uns eine hoffnungslose Überforderung, die zur Verzweiflung und zur Gewalt führen könnte, wenn in ihm nicht zugleich Gottes Liebe uns gegenüber Fleisch geworden wäre, wenn durch ihn hindurch nicht der Indikativ der Versöhnung Gottes jederzeit gälte. Dies ist der spannungsreiche Weg der Umkehr: einem Vorbild nachjagen, das wir nie erreichen können, eine solche Nachfolge aber auch ein Leben lang durchstehen können, weil gerade das Vorbild, das wir nachahmen, im erhöhten Herrn unser ständiger Wegbegleiter ist, durch den hindurch wir von Gott Stunde für Stunde die Liebe und die Versöhnung zugesprochen bekommen, die uns auf dem Weg der Umkehr zwischen Versagen und Weitergehen halten. Die Christologie des Kreuzes konzentriert beides: den in Hinsicht auf Gottes- und Nächstenliebe grenzenlosen Komparativ Jesu gegenüber unserer Existenz auf der einen und die grenzenlose Liebe, Hingabe und Versöhnungsbereitschaft Gottes im Kreuz Christi für uns Menschen auf der anderen Seite. Die „Unbedingtheit" der Liebe Gottes ist also eine doppelte. Sie erscheint im Indikativ und im Imperativ, in seiner verzeihenden und versöhnenden Liebe wie auch in seinem unermeßlichen und letztlich unerreichbaren Vorbild.

Von daher gesehen ist es nämlich für den Christen schlechthin unangemessen, sich im Vergleich zu irgendwelchen anderen Zeitgenossen als ganz „ordentlichen" Menschen anzuschauen: „Ich morde nicht, ich stehle nicht, ich lebe ja ganz normal, und so kleine Sünden wie Notlügen, die macht ja jeder!" Mag sein, daß wir im Vergleich zu anderen, die um uns herum leben, in moralischer Hinsicht gar nicht schlecht dastehen. Aber es kommt eben auf den Vergleichspunkt an, und dieser begnügt sich nicht mit den standardisierten Humanitätsvorstellungen und schon gar nicht mit eingewöhnten unmenschlichen Zuständen in uns und in unserer Umgebung. Hier gibt es kein „Gewohnheitsrecht". Die ausschlaggebende Instanz, die uns Christen die Differenz zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein könnten, aufmacht, ist das Leben Jesu mit seiner Gottes- und Menschenbeziehung. An seinem Vorbild kommt unser Leben immer in die Krise. An seinen Worten und Taten bleiben wir ein Leben lang unruhig, auf dem Weg nämlich, auf dem Weg der Umkehr und Nachfolge. Unser Schuldbewußtsein definiert und bemißt sich eben nicht nach dem, was es an Schuld- und Verantwortungsgefühlen „so gibt", sondern nimmt buchstäblich Maß an dem Vorbild Jesus von Nazaret und seiner Nachfolge.

Aus dieser Perspektive ist der Unterschied zwischen läßlicher und schwerer Sünde geradezu gefährlich, weil er suggeriert, daß alles, was keine „Kapitalsünde" ist, im Grund doch nicht so schlimm, ja vielleicht gar eine zu vernachlässigende Größe sei. Dem muß gerade vom Vorbild Jesu wie aber auch von der rasanten Schwerkraft jeden sündigen Anfangs her widersprochen werden. Dies läßt sich am Beispiel der Notlüge zeigen: Man kann immer wieder und ein ganzes Leben lang

sagen „Das ist ja nur eine Notlüge!", weil man keine Konflikte will, weil man niemandem angeblich weh tun möchte, weil es Schwierigkeiten brächte usw. So kann fast jede Lüge als Notlüge deklariert werden, und indem man dies ein Leben lang tut, wird man selbst zu einer Lüge sich und den anderen gegenüber; das ganze Leben wird verlogen, insofern man sich nicht mehr mit seinen Feigheiten und Schwächen wahrnimmt, sondern so ziemlich alles noch rechtfertigen kann. Ist solche Lebenslüge dann nicht, auch wenn sie sich äußerlich aus vielen „läßlichen" Notlügen zusammensetzt, im ganzen doch keine geringfügige Sünde mehr vor dem, der die Wahrheit selber ist? (Hier könnte mit einem *neuen* Verständnis die traditionelle „Andachtsbeichte" wieder wichtig werden, insofern Christen eben nicht nur bei schweren Verfehlungen beichten, sondern sich in sensibler Bußgesinnung auf die Suche nach den scheinbar kleinen Ansätzen von Sünde bei sich machen und diese im Gespräch mit viel Umkehrbereitschaft wahrnehmen.)

Möglichkeiten der Wahrnehmung

Die Frage tut sich hier wie oben auf: Wie können wir uns und anderen gegenüber dieses Beispiel Jesu möglichst hautnah in die gegenwärtige Situation hinein verkünden? Auch hier gilt die Antwort: besonders dadurch, daß die einschlägigen biblischen Geschichten (vor allem die Gleichnisse, Nachfolgesprüche und die Aufforderungen Jesu aus der Bergpredigt) in gleichzeitig-direkter Weise erfahren und ausgesprochen werden. Was diese Gleichnisse bzw. Reden Jesu inhaltlich dramatisieren, müßte in den gegenwärtigen Verhältnissen entsprechend zu entdekken sein, beispielsweise indem konkrete Feinde *benannt* werden, die es zu lieben gilt usw. Die biblischen Geschichten werden so als direkte Handlungsmodelle mit gegenwärtigen Handlungen konfrontiert[8]. Man sollte nicht zu schnell der Versuchung verfallen, aus den Gleichnissen Jesu beispielsweise nur die geistige Quintessenz zu formulieren, die es dann auch irgendwie in unserem Leben wenigstens in der Gesinnung zu realisieren gäbe. Nachfolge Jesu heißt vielmehr ganz konkret, seinen Taten und Worten „direkt" nachfolgen. Vieles, was in den Evangelien berichtet wird, braucht auch tatsächlich kaum eine Übersetzung, sondern ist unmittelbar (in der Regel mit ein paar Informationen von seiten der historischen Zusammenhänge) einzusehen. Dies gilt vor allem für die Geschichten, die bereits in ihrer Textsorte als Gleichnisse eine relative Gleichzeitigkeit zu vielen Zeiten und Verhältnissen haben. So wird die Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) in ihrer Handlungsqualität und kritischen Aussage sofort einsichtig, wenn nur kurz geklärt wird, wer damals der Samariter bzw. der Levit war.

Oder es sei erinnert an die für auch gegenwärtiges Gerechtigkeitsverständnis uneinsichtige Gleichnisgeschichte von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16). Im Anschluß an diese Geschichte kann christliche Verkündigung der Gerechtigkeit

(Gottes wie des Menschen) nicht mehr nur eine argumentative abstrakte Abhandlung sein über die Gerechtigkeit im Horizont gegenwärtiger Standards zu ihrer Bestimmung (die dann aus der juristischen Straf- und der marktwirtschaftlichen Tauschgerechtigkeit genommen werden), sondern sie hat die hier vorliegende Erzähldefinition zur Grundlage des Nachdenkens zu machen und in bezug auf christliches Handeln solche Geschichten und Handlungsvorschläge aufzusuchen, die dieser biblischen Vorlage real entsprechen. Dies gilt für das christliche Gottesbild, dies gilt dann aber auch für die Aufgabe der Christen, so barmherzig und so gerecht wie der himmlische Vater zu sein (vgl. Lk 6, 36).

Der Weg, unsere eigene Sündhaftigkeit im Kontrast zu durchschauen, ist der Vergleich mit den Taten und Worten Jesu, ganz besonders hinsichtlich dessen, was wir nicht tun, was wir als Christen tun müßten, was wir aber unterlassen. Nichts-Böses-Tun heißt noch nicht christlich sein, denn dadurch wird der Status quo vorhandener Sündhaftigkeit zementiert. Der Christ wird vielmehr im persönlichen Leben, im Kontakt mit anderen und der Gesellschaft genau die Orte ausfindig machen, wo Liebe und Solidarität benötigt werden, also notwendig sind. Er sucht danach, wo er mit seiner Nächstenliebe und auch mit seiner Feindesliebe gebraucht wird. Ihm steht nicht nur die reaktive Liebe als Gabe, sondern auch die „aggressive" Liebe als Aufgabe an. Erst die Differenz zum besten Vorbild, zu Jesus von Nazaret und allen, die ihm nachfolgen, zeigt die Größe unserer eigenen Schuld, besonders der Unterlassungsschuld. Diese Differenz haben die Christen und vor allem die Verkündiger bei sich und bei anderen, wenn es sein muß gegen alle Selbstverständlichkeit angehend, in prophetischer Weise einzuklagen.

ANMERKUNGEN

[1] In: L'Oss. Rom. dt., 28. 1. 83. – Dieser Beitrag ist das Kernstück eines Referats zur akademischen Feierstunde der Münchner Diözese zum Korbiniansfest am 16. 11. 1983 in Freising.

[2] Vgl. H. E. Richter, Der Gotteskomplex (Reinbek 1979) 19–31, 127–188, 217–271.

[3] Gegen die neuzeitl. Ideologie der „Unabhängigkeit" vgl. die ebenso überraschende wie positive Wertung „gegenseitiger Abhängigkeit" im Kontext der neueren Prozeßtheologie: J. B. Cobb, D. R. Griffin, Prozeß-Theologie (Göttingen 1979) 16–20.

[4] Vgl. A. M. Dorn, Schuld – was ist das? (Donauwörth 1976) 86ff., 89, 136–140. Zu einigen philosoph. und anthropol. Deutungsversuchen sowie zur Theol. von Schuld und Sünde: G. Condrau, F. Boeckle, Schuld und Sünde, in: Christl. Glaube in mod. Ges., Bd. 12 (Freiburg 1981) 91–135.

[5] Vgl. P. M. Zulehner, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel Beichte (Frankfurt 1979) 82–85; Dorn, a. a. O. 72–87. Zum Bösen und seiner Negativität in philos. und theol. Sicht. vgl. L. Oeing-Hanhoff, W. Kaspar, Negativität und Böses, in: Christl. Glaube in mod. Ges., Bd. 9 (Freiburg 1981) 147–201.

[6] Zur Begründung und Verwirklichung des Indikativs Gottes in kirchl. Verkündigung vgl. O. Fuchs, Von Gott predigen (Gütersloh 1984). Zum Verständnis der Versöhnung vgl. B. Engelhardt, Versöhnung und Erlösung, in: Christl. Glaube in mod. Ges., Bd. 23 (Freiburg 1982) 127–181, bes. 131–134, 154–156.

[7] Zu solcher „Realpräsenz" des Erzählten vgl. Fuchs, Gott predigen, 35–41.

[8] Zu dieser Konzeption vgl. O. Fuchs, Bibl. Geschichten und christl. Handeln, in: Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel, hrsg. v. Kath. Bibelwerk (Stuttgart 1983) 361–383.

Reinhold Jacobi

Der indiskrete Charme beißender Geschichten

Anmerkungen zum Werk des Filmregisseurs Luis Buñuel (1900–1983)

Einerseits fasziniert, andererseits skeptisch und nachdenklich-zögernd betreten wir in diesen Monaten Nutzungsräume von besonderer Relevanz für künftiges Zusammenleben, zumindest für unsere westeuropäischen Breiten: Die audiovisuellen Medien liefern Angebote und Perspektiven, die zumindest in quantitativer Hinsicht den beruflichen wie auch privaten Alltag dieser Gesellschaft nachdrücklich verändern können. Was insbesondere an unterhaltenden, also freizeit-orientierten Filmangeboten herandrängt, hat sich in den vergangenen zwei Jahren auf dem Video-Sektor besonders greifbar und in den möglichen Konsequenzen für etliche Zusammenhänge auch bedrückend feststellen lassen. Der Video-Markt, die Angebote der vorhandenen und der sich etablierenden Fernsehsender sind unter anderem außerordentlich stark an Unterhaltungsware interessiert, die sie nach wie vor, nunmehr zunehmend, aus dem Kinofilmbereich abrufen. Da das Filmangebot nicht über unbegrenzte Reservoire an qualitativ relevanten Werken verfügt, drängen schon jetzt immer mehr mittelmäßige bis dürftige Produkte in die Programme.

Auch auf die Produktion wird dieser Nachfrageboom verständlicherweise Auswirkungen haben; denn der teure und ambitionierte, anspruchsvolle und sorgfältigst hergestellte Film – wobei die genannten Attribute jedoch nicht synonym verstanden werden dürfen – kann nicht dem Mengenbedarf gerecht werden und wird daher wenn nicht seltener, so doch in Konkurrenz mit anderen „schnellen" und billigen Filmen hergestellt werden. Der Kinofilm als „Wegwerfware", bestimmt zu schnell wechselndem, unaufwendigem Amüsement eines auf Ablenkung bedachten Publikums, dessen Ansprüche durch die nivellierte Massenware, nach gängigen dramaturgischen Strickmustern (die Fernsehserie als Patin) gefertigt, immer niedriger angesetzt werden – die reale Vision der Medienpessimisten respektive der Film- und Fernsehskeptiker.

Vor diesem Hintergrund werden sich diejenigen zunehmend solidarisieren müssen, die am Film als einer kulturellen Ausdrucksform von Rang, von künstlerischer Qualität interessiert sind. Solche Solidarisierung wird in verschiedensten Formen der Archivierung, Konservierung, Demonstration, kritischen Bilanzierung und kreativen Inspirierung von wichtigen Kinofilmen ihren Ausdruck finden können und müssen. Und da die Werke nur schwer losgelöst von ihren Autoren

vorstellbar sind, wird sich publizistisches, wissenschaftliches und pädagogisches Interesse insbesondere auf die großen Filmregisseure und auf die anderen Vertreter der kreativ-technischen Komponenten des vielseitigen Konstrukts Film richten müssen.

Angesichts dieser allgemeinen filmkulturellen Zusammenhänge erscheint die Tatsache des Todes eines der ganz großen Regisseure des Kinofilms in einer zusätzlichen Beleuchtung, die auch etwas von der Emphase erklärt, mit welcher dieses Todes publizistisch gedacht wurde. Die Nachrufe auf Luis Buñuel nach dessen Tod am 29. Juli des vergangenen Jahres sind ein Ausweis der epochalen Bedeutung des Spaniers für die Filmgeschichte generell. „Der letzte wahre Olympier der Filmgeschichte" wurde er genannt, mit dem „ein großes Kapitel europäischer Kinogeschichte zu Ende gegangen" sei. Die Epitheta zu seinem Schaffen entsprechen diesem Nimbus: „Mephisto des Films", „Ketzer und Rebell", „Dämon des Surrealismus", „rebellischer Individualist", „frommer Anarchist", „Don Quixote des Films", „Magier des Widerspruchs". Vergleichsebenen und Vielseitigkeit des künstlerischen Schaffens Buñuels entsprechen sich. Der hymnische Ton, die huldigende Komponente resultieren aber auch aus der Erfahrung um die abgeschlossenen Lebensläufe etlicher Großer der Filmgeschichte in den vergangenen zehn Jahren: Die junge Kunst Film, herausgemendelt aus den anfänglichen zirzensischen Bereichen populärer Massenunterhaltung, die als ambitionierter kultureller Ausdruck erst seit den zwanziger Jahren des Jahrhunderts greifbar wird, findet durch den Tod der Meister der vierziger bis siebziger Jahre ihre augenfälligste Zäsur. Namen wie Chaplin, Renoir, Carné, Visconti, Ford und nun auch Buñuel markieren diesen Abschnitt. Autoren wie diese haben die Filmkunst unter je nationalem, insbesondere aber auch unter internationalem Aspekt bereichert, fortentwickelt, inspiriert. Das bezieht sich wie bei allen Gattungen der Kunst sowohl auf die Form wie auf die Inhalte. Auch Buñuels Leistung wurde und wird unter dieser doppelten Perspektive gewürdigt.

Surrealismus

Drei verschiedene Ebenen im Schaffen Buñuels lohnen besondere Beobachtung: die surrealistische, die sozialkritische und die der Auseinandersetzung mit Christentum und Religion (Ulrich Gregor). Unter den genannten Gesichtspunkten sind alle spezifischen Merkmale des Buñuelschen Filmschaffens subsumierbar. Erstaunlich ist, daß formale Experimente, „Innovationen", letztlich hinter dem außergewöhnlichen Stoffinteresse zurücktreten. Tricktechnisch etwa hat Buñuel nie besonders Auffälliges angeregt oder genutzt. Er arbeitete vom Anfang an mit verhältnismäßig konservativen Techniken. Auffälligkeit und Interesse an seinem Schaffen bewirkten vom Beginn an die Inhalte seiner Bilder und deren Kombinato-

rik. Nicht regte ihn etwa seine Bekanntschaft mit dem internationalen Kreis der Pariser Surrealisten in den späten zwanziger Jahren zu surrealistischen Filmkollagen an. Vielmehr fand sein schockierender Erstling „Ein andalusischer Hund" (1928) die Gnade der Surrealisten-Runde, die ihn aufgrund seines Films in ihren Cercle aufnahm. „Wir waren schon Surrealisten, bevor man uns so etikettierte" (Buñuel)[1]. Die traumhaften und alptraumhaften Sequenzen des zusammen mit Dali konzipierten Films waren nach dem Geschmack der Surrealisten; sie wollten nicht eine neue Kunstdoktrin kreieren, sondern mit Hilfe des Skandals gesellschaftliche Verkrustungen sprengen. In seinen erst 1982 veröffentlichten Erinnerungen „Mon dernier soupir", der außerordentlich kurzweilig-amüsanten und gleichzeitig profunden Bilanz seines Lebens, weist Buñuel selbst auf das eher existentielle Interesse der Surrealisten hin: „Das eigentliche Ziel des Surrealismus war nicht, eine literarische Bewegung ins Leben zu rufen, auch keine neue Malerei, nicht einmal eine neue Philosophie, sondern die Gesellschaft hochgehen zu lassen, das Leben zu ändern"[2].

Dies sollte natürlich mit den Mitteln der Kunst, nicht mit Faust oder Waffe erreicht werden. Und so lag der von der „rechten" Presse nach seiner Uraufführung 1930 inszenierte Skandal um „Das goldene Zeitalter", den zweiten Film Buñuels, auch voll auf der beabsichtigten Linie, die etablierten sozialen Institutionen wie Nation, Familie und Kirche zu attackieren. Buñuel benutzte dazu eine ausgesprochene „amour-fou"-Geschichte. Mit seinem dritten, nun wieder kurzen Film „Las Hurdes" (1932), einem ausnahmsweise dokumentarischen Werk, erreichte Buñuel dann schon, daß sein Vermögen, die Augen zu benutzen und die Wirklichkeit zu beobachten, ver-rücktere Ergebnisse und sur-realere Wirkungen als alle fiktionale Bemühung seiner beiden ersten Filme bedingte: Die Zeichnung der trostlosen Wirklichkeit der hungernden und verelendeten Bevölkerung der Region im Südwesten Salamancas ist als soziale Anklage gegenüber den staatlichen Verantwortlichen und auch gegenüber der Kirche, die sich der Sinndeutung von Leben verpflichtet weiß, eine heftige Attacke, weil der Film nur noch insofern menschliches Leben wahrnimmt, als dessen einzige Lösung und Erlösung im allseits herbeigesehnten Tod gesehen wird.

Sozialkritik

In den drei ersten Filmen schon werden alle Grundelemente Buñuelschen Interesses, die surreale Revolte, die damit bezweckte soziale Kritik und die dabei für das Spanien seiner individuellen und sozialen Herkunft aus den drei ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts mögliche spezifische Auseinandersetzung mit der christlichen Religion und insbesondere mit der katholischen Kirche angesprochen. Die drei Komponenten spielten bis zu seinen letzten Filmen „Der diskrete Charme

der Bourgeoisie" (1972), „Das Gespenst der Freiheit" (1974) und „Dieses obskure Objekt der Begierde" (1977) durchgehend eine mehr oder minder starke Rolle, wobei die formale und inhaltliche Dimension surrealer Bild- und Vorstellungsschocks, erzählt in assoziativer Manier und nicht aufzulösen in rationaler Analyse, zwischenzeitlich zurücktrat, um in den Spätwerken neuen Reiz zu entwickeln.

Sozial- und Religionskritik dagegen blieben auch weiterhin in den meisten der 26 Filme zwischen der Trias der frühen Jahre und den genannten Spätwerken wenigstens in Elementen erinnert, wenn sie nicht sogar von dominantem Interesse waren. So klagt Buñuel Staat und Gesellschaft radikal an mit seiner intensiven Milieuschilderung heruntergekommener Jugendlicher in den Slums von Mexico City: „Los Olvidados" (Die Vergessenen) (1950), ein seinerzeit auch in der Bundesrepublik heftig diskutierter Film, beschreibt den Teufelskreis von Armut, Unbildung, Hunger und Kriminalität, deren Schrecken gerade bei Kindern und Jugendlichen besonders heftige Wirkungen zeitigen. „Der Fluß des Todes" (1954) erzählt von den generationenlangen Blutfehden unter Familien eines mexikanischen Dorfes; ein junger Arzt, selbst aus dem Ort stammend, sieht sich mit diesen rituell anmutenden, ehrenkodex-orientierten Serienmorden hilflos konfrontiert: Die Tradition, selbst diejenige des Mordens, ist stärker. In „Der Tod in diesem Garten" (1956) oder „Der Würgeengel" (1962) werden zufällig zustande gekommene Gruppierungen von Menschen, die einen Querschnitt durch die diversen Schichten der Gesellschaft darstellen, als Vorwand benutzt, um Verhaltensverkrustungen, Seelenharnische, Beziehungsrituale aufzubrechen und nach der humanen Grundstruktur zu forschen, die überlagert wurde durch Vorurteil, Dünkel, Hochmut, Habgier, Ehrgeiz und andere Fehlformen. „Tagebuch einer Kammerzofe" (1963/64) faltet einen Katalog dekadenter Verhaltensmuster und pervertierter Erotik auseinander, dargestellt an Menschen irgendwo in der Provinz. Bürgerliche Moral wird attackiert als Scheinmoral, ein Vorgang, der Buñuel mit anderen großen Moralisten der Kunst des 20. Jahrhunderts – etwa mit Karl Kraus oder George Grosz – verbindet.

Und so verwundert es auch nicht, daß des Moralisten Buñuel Dauerthema alle Formen erotischer Beziehungen sind. An ihnen interessiert insbesondere die apokryphe Erscheinungsform, die verdrängte Perversion, die ummäntelte angebliche Wohlanständigkeit. In witzig-sarkastischer Form und unter Verwendung Freudscher Instrumentarien der Traumdeutung führt „Das verbrecherische Leben des Archibaldo de la Cruz" (1955) die verwandtschaftliche Beziehung von Liebesakt und Tod – ein Grundmotiv Buñuelscher Weltanschauung – anhand einer neurotischen Männerstudie vor. „Belle de Jour" (1966/67) erstaunt durch das Schicksal einer wohlanständigen, glücklich verheirateten Angehörigen der oberen Mittelschicht, die anonym dem Gewerbe einer Freizeit-Prostituierten nachgeht. Und „Tristana" (1969/70) berührt durch die Kälte, mit der männliches Sexualverlangen durch weibliche Verachtung und Demütigung beantwortet wird. Moral und

Gefühl sind Atavismen. In seinen drei letzten Filmen greift Buñuel auf solche Konstellationen und Befunde zurück, indem er sie – ein Anflug von Versöhnlichkeit? – mit surrealen Elementen mischt und in lakonisch-witziger Manier zu Tableaus zubereitet.

Buñuel setzt den Fatalismen seiner Film gewordenen Betrachtungen der Gattung Mensch einerseits den Optimismus seiner früheren Jahre entgegen: „Heute steht es ... mit der Liebe wie mit dem Glauben an Gott. Sie scheint zu verschwinden, jedenfalls in bestimmten Gesellschaftsschichten. Man betrachtet sie gern als ein historisches Phänomen, als eine kulturelle Illusion. Man studiert sie, man analysiert sie, und wenn möglich, heilt man sie. Ich protestiere. Wir waren nicht Opfer einer Illusion. Auch wenn es manchem schwerfällt, es zu glauben: Wir haben wirklich geliebt." Andererseits resümiert er am Ende seines Lebens mit schwarzem Pessimismus: „Mir kommt es jedoch so vor, als führe das ganze Jahrhundert ins Elend. Das Böse hat den alten, großen Kampf gewonnen. Die Kräfte der Zerstörung und des Zerfalls haben gesiegt. Der menschliche Geist ist nicht im geringsten zur Klarheit hin fortgeschritten. Eher hat er sich zurückentwickelt. Erschöpfung, Furcht und Verfall ringsum. Woher sollen Güte und Intelligenz uns geschenkt werden, die uns eines Tages retten könnten?"[3]

In solchen bekenntnishaften Widersprüchen schlägt sich die Trauer nieder über die letztendliche Feststellung, daß diese Welt eben nicht einen Idealzustand darstellt. „Ich bin der Meinung, daß ein Film, außer daß er der Unterhaltung dient, immer die Idee vertreten und indirekt vermitteln muß, daß wir in einer brutalen, scheinheiligen, ungerechten Welt leben. Und gerade das tut der Film höchst selten. Ich sage nicht, daß er diese Gedanken predigen oder als These vertreten soll. Aber mit seinen Situationen und Bildern soll der Film dem Zuschauer einen solchen Eindruck mitgeben, daß er sich beim Verlassen des Kinos sagen muß, daß wir nicht in der besten aller möglichen Welten leben."[4] Auch drückt sich Sehnsucht aus nach der Alternative zu den aus gesellschaftlichen Beobachtungen und eigenem biographischen Erleben resultierenden Enttäuschungen. „Die surrealistische Bewegung war nicht darauf aus, ruhmreich in die Literatur- und Kunstgeschichte einzugehen. Ihr Hauptziel, ihr unabweislicher und zugleich unrealisierbarer Wunsch war, die Welt zu verwandeln und das Leben zu ändern. Was diesen Punkt betrifft, den entscheidenden, so braucht man sich nur kurz umzuschauen, um unser Scheitern zu erkennen."[5]

Auseinandersetzung mit Christentum und Religion

Spätestens angesichts des Verdachts Buñuels, unsere Welt sei auf dem besten Wege in die Katastrophe, werden Hinweise auf die religiösen Elemente in seinen Filmen und auf die diversen einschlägigen Auskünfte in Interviews fällig. Verträgt

es sich, daß andauerndes Scheitern seiner Figuren vorgestellt wird und daß immer wieder religiöse Themen angeschnitten werden? Müßte nicht Religion, müßte nicht die katholische Kirche Perspektiven der Hoffnung eröffnen? Gerade die unter religiöser Fragestellung antretenden Gestalten der Filme Buñuels erscheinen im offenkundigen Scheitern an einer gläubigen Existenzweise als die Potenzierungen der defätistischen Wirklichkeitsperspektive des Regisseurs. Die großen, von religiöser Fragestellung inspirierten Filme, die im Schaffen Buñuels einen hervorragenden Rang einnehmen, sind wie die meisten anderen erwähnten Filme Zeugnisse existentiellen Scheiterns.

„Nazarin" (1958/59) erzählt die Geschichte des jungen Priesters Don Nazarin, der in der Konsequenz seines Glaubens einen Pilgerweg der Solidarisierung mit den Armen, Unterdrückten, Entrechteten betritt, der ein Weg der permanenten Demütigungen wird, weil Nazarin von den Armen nicht als Priester, sondern lediglich als Mann, von der kirchlichen Obrigkeit nicht als Vertreter des Evangeliums, sondern als unbotmäßiger Sonderling angesehen wird. Er stiftet mit seinem Werk der Nächstenliebe unwillkürlich Verwirrung, verursacht Aggressionen, Verdächtigungen, bis er am Ende habituell bereit ist, zunächst einmal sich selbst der vorzugsweise immanenten Liebestat seiner Nächsten zu öffnen. Don Nazarin wirkt als ein anderer Jesus von Nazareth (der Namensanklang ist nicht zufällig), ein Tor in Christus, der die Heuchelei, die im Namen der Religion praktiziert wird, anprangert. Erst in der Solidarisierung mit den Unterdrückten, Armen, Entrechteten scheint die Transzendenz auf, nicht aber in den Jenseitsverweisen, in der Form der frommen Tröstungen. Trost soll schon hienieden werden. Unter der Perspektive der tröstenden Verweiskraft auf die ausgleichende Gerechtigkeit des ewigen Lebens ist Nazarin gänzlich gescheitert. Die Immanenz hat ihn völlig absorbiert.

Das wohl berüchtigtste Scheitern einer strahlend angetretenen Gestalt, die sich schon auf Erden den asketischen Übungen der christlichen Heilsverheißung verschreiben wollte und dann jämmerlich und demütigend ein gehöhntes Dasein fristen muß, schildert „Viridiana" (1961). Das junge Mädchen, das Ordensfrau werden wollte, wird Objekt der Nachstellungen ihres Onkels, verzichtet daraufhin auf den geistlichen Beruf, um sich der Armenpflege zuzuwenden. Doch die Armen mißbrauchen sie ebenfalls. Am Ende tritt Viridiana in die Anonymität und Trivialität der ethischen Indifferenz (ihr Vetter Jorge) zurück.

Der Fragment gebliebene Film „Simon in der Wüste" (1965) ironisiert die asketischen Praktiken der irdischen Weltentrückung durch einen geradezu sportlich wirkenden Säulenehrgeiz des wundertätigen Styliten Simon. Dieser findet seine Position auf der Säule mitnichten erhebend, sondern unbequem; seine Wundertaten werden zu Schmähungen dessen, in dessen Namen sie geschehen: vordem abgeschlagene Hände eines Bauern werden unmittelbar nach der Heilung und übergangslos zum Schlagen der Tochter gebraucht. Heiligenverehrung wird demaskiert, entmystifiziert, aber auch denunziert. Das Ende des (unvollendeten)

Films sieht den in die Jetztzeit versetzten Heiligen in einem New Yorker Lokal auf die Apokalypse warten. Ein unendliches Scheitern des (früh)christlichen Eremiten bis in unsere Tage hinein.

„Die Milchstraße" (1968/69) schließlich faßt geradezu enzyklopädisch fundamentale Glaubenselemente des Katholizismus zu Bilderfolgen in wiederum surrealer, da arational verbundener Weise der Montage zusammen: Dreifaltigkeit, Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängnis Mariens, die Allwissenheit Gottes und die Willensfreiheit des Menschen, die Frage nach der Natur und Entstehung des Bösen. Mit Häresien und Verirrungen der kirchengeschichtlichen Entwicklung werden die beiden modernen Pilger auf der alten Straße zum Heiligtum St. Jakobs von Compostela konfrontiert. Der Film endet mit einer verschlüsselten Aufforderung, Intoleranz, resultierend aus dem christlichen Bewußtsein der Auserwähltheit, und Barmherzigkeit, welche die Leiden in der Welt nur vermehre, zu unterlassen.

Scheitern und der Verweis auf die strikte Diesseitigkeit religiöser Erscheinungsformen in allen Fällen. Buñuel hat sich immer zu seiner Unfähigkeit bekannt, an Gott zu glauben. „Glauben und Nichtglauben ist dasselbe."[6] Sein Agnostizismus, in die berühmte paradoxe Formel gegossen „Ich bin ein Atheist von Gottes Gnaden", korrespondiert allerdings mit einer profunden religiösen Neigung, die sich zunächst aus Herkunft und jesuitischer Erziehung erklärt: „Ich glaube..., daß in allen meinen Filmen ein tiefreligiöses Gefühl vorhanden ist. Das ist auch nicht verwunderlich. Denn... mein Leben (ist) am meisten beeinflußt worden durch meine katholische Erziehung in der Kindheit und später durch meine Erfahrungen mit dem Surrealismus. Alles, was ich mache, muß von diesen beiden Tendenzen, diesen beiden Geistesrichtungen beeinflußt sein, so daß alle meine Filme tatsächlich auch von religiösen Themen besessen zu sein scheinen. Im Laufe meiner Erfahrungen mit dem Surrealismus trennte ich mich jedoch von den religiösen Anschauungen. Aber meine Kindheitserinnerungen kann ich nicht beeinflussen. Ich kann mein Gefühl für das Religiöse nicht einfach beiseite schieben. Doch von der ideologischen Seite her lehne ich all das ab. Ich befinde mich in einem Konflikt zwischen der Anziehung, die religiöse Probleme auf mich ausüben, und meinem Gewissen, meiner Vernunft, die mir das Gegenteil sagen. Daher findet man in allen meinen Filmen irgend etwas Religiöses. Aber antiklerikal bin ich nicht, auch nicht antireligiös."[7]

Neben dem expliziten und impliziten Bekenntnis zum Traum als einem integralen Bestandteil der Kunst und der Wirklichkeit – ein Grundelement des Surrealismus –, neben der Huldigung für die Imagination, die Vorstellungsfreiheit, neben dem bekennerhaften Interesse für das Geheimnis („Das ganze Universum ist Geheimnis"[8]), neben dem manchmal zwanghaft anmutenden Interesse für alles Erotische, neben der Aufmerksamkeit für den Tod, neben der vehementen Vertretung eines sozialen Moralismus – neben allen diesen wesentlichen Elementen

im Wirken Buñuels ist das religiöse Interesse dasjenige, das sein Werk haushoch über das Filmschaffen der vielen in den letzten fünfzig Jahren heraushebt und es unter die ganz großen Filmkünstler der Epoche sowie unter die bleibenden Zeugnisse der europäischen Kultur spanischer Provenienz in diesem Jahrhundert wie Picasso, Garcia Lorca, Dali, Miro, Alberti einreiht. Wer in so profunder und durch den Ausweis seiner künstlerischen Kompetenz relevanter Weise über Religion handelt, auch wenn seine eigenen Positionen der Kraft des christlichen Glaubens nicht allzuviel zutrauen, der provoziert durch Anregung fruchtbare Irritation, Auseinandersetzung, Widerspruch und die Notwendigkeit zur Feststellung, Begründung und Erläuterung eigener weltanschaulicher Positionen. Im Bereich des immer stärker verflachenden und zur Massenware degradierenden Mediums Film hat diese Funktion des Filmkünstlers Luis Buñuel auch als Anregung für künftige Filmarbeit einen außerordentlich hohen Wert. Vermutlich wird die nach seinem Tod erneut zu eröffnende Diskussion über seine Stellung in der Filmgeschichte seinen besonderen Rang als Artifex naturaliter Christianus herausstellen müssen.

ANMERKUNGEN

[1] Mein letzter Seufzer. Erinnerungen (Königstein 1983) 95.
[2] Ebd. 97. [3] Ebd. 140, 244f.
[4] Interview mit Wilfried Berghahn, in: Filmkritik 5 (1963) 216.
[5] Erinnerungen 113. [6] Ebd. 165. [7] Berghahn 214f. [8] Erinnerungen 165.

Erich Zenger

Heilung und Heil

Gedanken zu einem notwendigen Zusammenhang von Medizin und Seelsorge

„Welches ist der Sinn unseres Lebens, welches der Sinn des Lebens aller Lebewesen überhaupt? Eine Antwort auf diese Frage wissen, heißt religiös sein. Du fragst: Hat es denn überhaupt einen Sinn, diese Frage zu stellen? Ich antworte: Wer sein eigenes Leben und das seiner Mitmenschen als sinnlos empfindet, der ist nicht nur unglücklich, sondern auch kaum lebensfähig." So der wohl bedeutendste Naturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts, Albert Einstein (1879–1955), in seinem Buch „Wie ich die Welt sehe" (1930).

Was Theologie und Medizin, was Krankenhausseelsorge und medizinisch-pflegerischer Betreuung von Menschen in einer Klinik gemeinsam ist[1], ja beide Bereiche unlöslich verbindet, ist dies, daß sie menschliches Leben nicht als sinnlos empfinden, sondern für sinnvoll halten und deshalb, je auf ihre Weise, für die Lebenden und das Leben arbeiten. Das theoretische und praktizierte Ja zum Leben angesichts von Krankheit und Tod ist die stille, aber beharrliche Leidenschaft, die die vielen Berufe, die es in einer modernen Klinik gibt, prägt und prägen muß, wenn diese nicht zu einem gigantischen Reparaturbetrieb für menschliche Organe, zu einem Experimentierzentrum für wissenschaftliche Theoriebildung oder zu einem anonymen Wirtschaftsunternehmen werden soll. Weil das Leben jedes einzelnen Menschen und das Leben aller Menschen in gleicher Weise und unterschiedslos nicht nur Grundrecht, sondern Grundwert ist, sind medizinisch-pflegerischer und pastoral-seelsorgerlicher Dienst am gefährdeten, gestörten und sterbenden Leben entscheidende Parameter einer humanen und sozialen Gesellschaft.

Beide Dienste sind von ihrer Zielsetzung her gewissermaßen Geschwister, mit all jenen Vorzügen, Schwierigkeiten und Chancen, die es in Schwestern- und Brüderbeziehungen erfahrungsgemäß gibt. Eine Geschwisterbeziehung ist eine permanente Mischung aus Liebe und Haß, aus Rivalität und gegenseitiger Hilfe, aus Miteinander, aber auch Gegeneinander, aus Verachtung und Wertschätzung, aus Streben nach Priorität und Bereitschaft, dem anderen zu helfen, wo er Hilfe braucht. Die lange Geschichte von Religion und Medizin ist das Auf und Ab einer solchen komplexen Geschwisterbeziehung, die heute in vielen Kliniken sogar institutionell gegeben ist. Wer freilich nur in Statistiken oder in beherrschten Raum-Quadratmetern denkt, für den ist es gewiß grotesk, ein paar Krankenhaus-

seelsorger als Schwestern und Brüder des gigantischen Apparats Medizin und Klinikpersonal zu bezeichnen. Daß der Krankenhausseelsorger quantitativ und vermutlich in der Meinung mancher, die in einer Klinik arbeiten oder als Patienten sind, eher eine Außenseiterrolle einnimmt, ist freilich noch lange keine Qualitätsaussage.

Was das faktische Zusammenleben und das mögliche Zusammenwirken dieser „ungleichen" Geschwister in der Sicht einer biblisch inspirierten Theologie bedeutet und fordert, darüber soll im folgenden ein wenig nachgedacht werden. Als ordnendes Leitmotiv dienen die beiden Wörter Heilung und Heil.

Ein messianischer Zusammenhang

Die Frage, wie und warum Heilung als Gesundmachen eines kranken Menschen und Heil als Inbegriff menschlicher Lebensvollendung zusammenhängen, macht zunächst den Theologen nachdenklich, ja sogar betroffen. Auf die Frage, ob er der Messias sei, gibt Jesus im Rückgriff auf die alttestamentliche Tradition im Matthäusevangelium eine Antwort, die diese Betroffenheit auslöst: „Berichtet dem Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder und Lahme gehen, Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet" (Mt 11,4f.; vgl. Lk 7,18–23). Daß und wie die messianische Zeit kommt, ist nach der biblischen Überlieferung nicht daran abzulesen, daß Gottesdienste gehalten werden, sondern daran, daß Kranke geheilt werden und denen, die auf der „Schattenseite des Lebens" stehen, die Güte Gottes zugesprochen, ja in der Sorge um ihr leibliches und soziales Heil mit-geteilt wird. Daß Leidende nicht in ihr Leid zurückgestoßen werden dürfen, daß Kranken ihre Nöte und Ängste genommen werden und ihnen ihre menschliche Würde ausdrücklich erfahrbar gemacht wird, daß angeschlagenes Leben nicht weniger Leben ist als das der Erfolgreichen und Sieger – das ist die Leitperspektive des messianischen Handelns Jesu (vgl. besonders Mt 21, 12–17).

Wenn man die Evangelien liest, ist man geradezu erschrocken darüber, „daß Jesus nicht nur alle Arten von Krankheiten zu heilen vermochte, sondern auch alle Kranken heilte, die man zu ihm brachte (vgl. Mt 3,7–12; Lk 6,7–19; 6,16f.; Lk 4,40f.). Lukas spricht davon, daß die Heilkraft Jesu ihn geradezu zum Heilen drängte (5,17; 6,19)"[2]. Und nicht weniger eindeutig ist der Auftrag der Jünger Jesu, aber schon der alttestamentlichen Gottesmänner: Menschen im Namen und in der Kraft des alle, insonderheit aber die kranken und leidenden Menschen liebenden Gottes zu heilen, wenn und wo sie in ihrer leiblichen und psychischen Integrität gestört waren. Leibliche und seelische Gesundheit sind in der biblischen Überlieferung untrennbar mit der theologischen Rede vom Heil verbunden. Der Heilsauftrag des christlichen Amtes und der christlichen Gemeinde war in ihren

Anfängen zugleich eine Bevollmächtigung zum Heilen. Jesus und die ersten Christen waren zuallererst Ärzte und erst danach Prediger und Theologen. Genauer: sie waren beides – Arzt *und* Seelsorger. Heilung und Heil gehörte für sie unlösbar zusammen.

Es tröstet uns, wenn wir diese biblische Überlieferung mit unserer heutigen kirchlichen und klinischen Realität vergleichen, gewiß nicht, daß die historisch-kritische Bibelwissenschaft die eine oder andere Heilungsgeschichte der Bibel als literarische Fiktion in theologischer Absicht deutet. Der Grundtenor bleibt: Die Botschaft Jesu und seiner Jünger vom gottgewirkten und gottgewollten Heil war untrennbar mit dem Auftrag zur leiblichen, psychischen und sozialen Heilung der Menschen verbunden.

Wo Menschen sich um die Heilung von Menschen mühen, bricht nach der biblischen Tradition die messianische Zeit an. Häuser, in denen kranken Menschen geholfen wird, sind demnach Spuren des Messianischen in der oft weglosen Wüste menschlichen Leidens. Daß diese Rede von der in einer Klinik anbrechenden messianischen Wirklichkeit freilich weder klerikales Geschwätz noch wohlfeile Vertröstung für jene Situationen in der Klinik ist, in der man sagt: „Herr Pfarrer, wir haben getan, was wir konnten, *jetzt* sind Sie daran", entscheidet sich wesentlich daran, ob und inwieweit Heilung und Heil als lebensförderlicher, ja lebensnotwendiger Zusammenhang bejaht und angestrebt werden: von der Seelsorge *und* von der Medizin.

Von der Heilkraft des Heiligen

Die Erinnerung an den messianischen Zusammenhang von Heilung und Heil ist zuallererst eine kritische Anfrage an unsere kirchliche Praxis und eine dringliche Anmahnung an unsere theologische Wissenschaft.

Wo die Theologie der letzten Jahrhunderte einen Zusammenhang zwischen Heilung und Heil herausgestellt hat, geschah dies meist so, daß die sogenannte natürliche Heilung dem sogenannten übernatürlichen Heil untergeordnet wurde. Heilung, so wurde gesagt, ist ein Zeichen, das auf das Heil hinweist. Heilung, so hieß es, ist der Vorraum dessen, was man für das Heil des Menschen hält. Und wo sie all dies ist, ist Heilung dann auch *nur* dieses. In der Folge der Dichotomie des Menschen in ein Wesen aus Leib und Seele, wobei die Seele nur zu schnell als der entscheidende, ja eigentliche Teil des Menschen galt, wurde Heilung das Uneigentliche, während Heil das Eigentliche war, auf das es ankommt. Heilung ist für viele ein Geschehen für diese Erde, während Heil wesentlich auf das Leben nach dem Leben, wie wir paradoxerweise sagen, ausgerichtet sei. Um dieses Heil hat sich die Kirche zu kümmern: Ihr Auftrag ist die Sorge um das Heil der Seele – gewiß in der Hoffnung, daß eine gesunde Seele auch einem kranken Leib nicht schaden könne.

Daß Heilung, wo und wie immer sie geschieht, eine leibliche Gestalt des Heils selbst ist, wie dies die biblische Überlieferung betont, ist in der christlichen Tradition oft vergessen worden.

Die Folgen dieser theologischen Degradierung der Heilung liegen auf der Hand. Sie waren aus der Sicht der Medizin gewiß nicht nur negativ und für manchen Mediziner eher positiv. Immerhin erhielt die Medizin durch ihre Emanzipation von der Religion einen Freiraum, der ihrer Entwicklung nur förderlich war. Der vergleichende Blick auf religiös geschlossene Gesellschaften, in denen noch heute die Medizin gegen das Diktat einer fundamentalistischen Religion kämpfen muß, belegen diese positiven Folgen durchaus.

Aus der Sicht des Theologen sind die negativen Folgen nicht zu übersehen. In der Lebensordnung der Kirche ist vor allem *eine* fatale Auswirkung dieser theologischen Degradierung der Heilung zu erkennen. War die Sorge, ja Verantwortung um das *leibliche* Wohl der Menschen, um ihre körperliche und soziale Gesundheit in frühchristlicher Zeit im Zentrum kirchlichen Handelns, so ist diese Aufgabe im Lauf der Jahrhunderte entweder immer mehr an den Rand gerückt oder kirchlichen Spezialeinrichtungen übertragen worden, die sich um die Kranken wie um Sonderfälle oder Randgruppen kümmern. Je mehr die Wissenschaft der Heilung des Menschen ihre Verbindung mit Theologie und Kirche löste, desto mehr verschwand auch das in der alten Welt selbstverständliche Wissen um die Heilkraft des Heiligen. Auch die Kirche selbst verlor das Vertrauen in die *umfassende* Heilkraft ihrer Botschaft und ihres Wirkens. Die subtil-spöttische Frage, ob denn die Heiligen gesünder seien als die Sünder, deckt durchaus die Unsicherheit auf, in der sich Theologie und Kirche heute bewegen, wenn sie über ihre begleitende Teilnahme am Heilungsprozeß der Menschen Rechenschaft ablegen sollen. Aber diese Frage deckt zugleich auf, zu welch unheilvollen Verengungen die traditionelle Trennung von Heilung des Leibes und Sorge um die Seele geführt hat.

Die These von der obligaten Gesundheit dessen, der einfach nur fromm ist, ist ebenso falsch wie die These, daß die meßbare körperliche Gesundheit identisch sei mit menschlichem Lebensglück. Ebenso wie die Heilung eines kranken Organs nicht automatisch Mitwirkung am Heil als Vollendung gelingenden Lebens ist, ebensowenig ist pastoraler Dienst mit dem Weihwasser in der Linken und der Bibel in der Rechten schon per se die von der biblischen Tradition geforderte Mitwirkung an der Heilung eines kranken Menschen, der Sehnsucht nach Heil hat. Spätestens seit dem Aufkommen der Sozialmedizin ist die Kirche als Gemeinschaft wieder gefordert, sich ihrer Heilkraft im umfassenden Sinn zu erinnern und sie zu entfalten. Damit sind freilich nicht Theorie und Praxis der Christian Science gemeint, die die gesundheitliche Relevanz der christlichen Botschaft ganz im Stil der klassischen Neurosenlehre anstrebt und vielfach ja auch erreicht. Gemeint ist vielmehr jenes Engagement der Kirche, in dem sie als lebendige Gemeinde im Beziehungsgeflecht von Klein- und Großgruppen Vertrauen lebendig macht und

lebendig hält, ohne das weder die angeblich Gesunden noch die offenkundig Kranken und Sterbenden ja sagen können zu ihrem Leben. Und solches Ja ist gewiß eine entscheidende Konstante für das, was der Mediziner Heilung nennt.

Soll Vertrauen dabei nicht als Placebo wirken oder gar zur trügerischen Droge abgleiten, muß es einen *Grund* haben, der das Individuum nicht enttäuscht. Vertrauen als heilende Geborgenheit setzt nicht nur vertrauenswürdige Mitmenschen (fides cui), sondern ebenso einen vertrauenswürdigen Inhalt (fides quae) voraus. Menschliches Vertrauen, das seinen *Grund* im Ja Gottes hat, der ein „Liebhaber des Lebens" (Weish 11,26) ist, und eine gütige Offenheit, die ihre *Herausforderung* darin erkennt, den kranken und leidenden Menschen ein „Haus des Vertrauens" zu werden – beides sollten eine christliche Gemeinde und ihre Seelsorger den Gesunden und noch mehr den Kranken geben können. Und wo solches in einer Klinik geschieht, da bricht die messianische Dimension der Seelsorge auf. Da wirkt die Seelsorge aktiv mit an der Heilung der Kranken.

Es wäre gewiß schwer, in diesem Rahmen eine anthropologische Definition von Krankheit zu versuchen. Und noch schwerer wäre es, die vielschichtigen Ursachen, Dimensionen und Folgen des Krankwerdens in unserer Industriegesellschaft zu beschreiben. Dies wäre notwendig und sinnvoll, um den Zusammenhang von Heil und Heilung, Heilkraft des Glaubens und Heilkunst der Medizin detaillierter zu begründen. Dies würde verlangen, die Dialektik von Gesundsein und Kranksein, von Angst und Hoffnung, von standesrechtlicher Berufspflicht des Arztes und einer diese Pflicht transzendierenden Berufung zum Dienst am Menschen zu entfalten und all dies im Blick auf die Frage, welchen Auftrag dabei Seelsorge und Kirche haben. All dies ist hier nicht möglich. Statt dessen soll das heilende Zusammenwirken von Seelsorge und Medizin an zwei einfachen Beispielen konkretisiert werden, die einem Beitrag des Heidelberger Physiologen Hans Schaefer entnommen sind. Das erste Beispiel greift die Erfahrung des Kranken selbst auf, das zweite Beispiel reicht in das Vorfeld des Krankseins bzw. Krankwerdens hinein, hat also mit dem zu tun, was wir Krankheitsursachen nennen.

1. „Die Psychopathologie versichert uns... seit langem, daß die existenzielle Angst ein seelisches Grundphänomen unserer Zeit ist. Von der Angst aber lehrt uns die Pathophysiologie, was auch ihr Name sagt, daß sie uns das Gefühl der Enge, die *Angina pectoris,* erzeugt. Im Tierversuch sind wir der Angst sehr viel besser auf die Spur gekommen. Am australischen Baumhörnchen, einer Halbaffen-Art, die mehr unserem Eichhörnchen gleicht, den Tupajas, haben die Verhaltensforscher gefunden, daß Angst, leicht ablesbar am Sträuben der Schwanzhaare, einen nephrogenen Kollaps verursacht: Die Durchblutung der Niere wird total gedrosselt, die Tiere sterben. Wieweit es derartige von der Niere ausgehende Todesfälle auch beim Menschen gibt, ist nicht bekannt. Daß der psychogene Tod vorkommt, ist erwiesen... Wie immer er entstehen mag, z. B. durch eine akute Thyreotoxikose wie beim plötzlichen Tod des Wildkaninchens oder durch Kammerflimmern bei

plötzlicher massiver Sympathicus-Aktivierung, es spielt Angst, und damit der Sympathicus, eine verhängnisvolle Rolle dabei. Angst aber ist, wenn wir Heidegger folgen wollen, eine Grundbefindlichkeit des Seins, ist die Folge des Ausgesetztseins, der Verlassenheit, dessen also, was durch Glauben an den Schutz Gottes vermieden werden kann und vor dem uns die Einbettung in eine Gesellschaft schützt, der wir uns anvertrauen können."[3]

„Heilmittel" in solch fundamentaler menschlicher Angst, die je nach Krankheit gewiß unterschiedlich den Kranken bedrängt, könnte ein Ur-Vertrauen sein, das durch menschliche Nähe und solidarisches Begleiten geweckt, gestärkt und entfaltet wird. Hier ist der Krankenhausseelsorge, die sich weniger vom gestrengen Zeigefinger kirchenamtlicher Disziplinierung denn vom menschenfreundlichen Antlitz Jesu leiten läßt und die den Mut hat, sich der Angst der Menschen auszuliefern, eine Heilkraft anvertraut, die die Medizin in den Sachzwängen ihres Alltags gewiß dankbar annehmen wird. Die meist belächelte verschämte Bitte mancher Patienten an den Pfarrer vor einer schwierigen Operation „Beten Sie für mich, Herr Pfarrer, daß die Operation gutgeht" ist in ihrer ernstzunehmenden Tiefenschicht der stille Schrei nach der Kraft jenes Ur-Vertrauens, das menschlichem Leben Sinn und Hoffnung gibt.

2. Im Vorfeld vielfachen akuten Krankwerdens spielt – wieder nach H. Schaefer[4] – der Streß eine entscheidende Rolle. So wichtig die im Streß sich äußernde Bereitschaft zu Verantwortung und Aktivität für das gesamtgesellschaftliche Wohl ist und so sehr der Streß teilweise eine von außen aufgezwungene Belastung ist, so gewiß ist der Streß andererseits die Aktivierung eines nach außen gerichteten Wollens, das mit Aggression, Machtausübung und Destruktion zu tun hat. Im modernen Streß offenbart sich eine Art verborgenes Anti-Liebes-Prinzip, das in vielfacher Form und unter Voraussetzung bestimmter Disposition zu manchen heute „typischen" Erkrankungen führt. Sowohl der aufgezwungene als auch der „hausgemachte" Streß ist somit dem vom Liebes-Prinzip her denkenden und handelnden Lebensideal diametral entgegengesetzt. Ein bewußtes Leben christlicher Tugenden wie Liebe, aber auch Mäßigkeit und Klugheit könnte hier helfendes „Heilmittel" sein, um individuelle und gesamtgesellschaftliche Krankheitsursachen abzubauen und ihnen positiv gegenzusteuern. Bei der allfälligen Einübung neuer Verhaltensweisen, die vom lebenschützenden Verhalten im Straßenverkehr bis zur Sensibilität gegenüber der Belastbarkeit der eigenen Gesundheit und der Gesundheit anderer reichen, könnten Kirche und Medizin so zusammenwirken, daß die Heilkraft des Glaubens wieder als umfassende lebensförderliche Kraft erfahrbar würde.

Die zwei Beispiele stehen stellvertretend für das breite Lebensfeld, auf das Theologie und Kirche sich in diesem Jahrhundert wenig begeben haben. Eine Theologin wie Hildegard von Bingen, die nicht nur in ihrer Zeit eine faszinierende Figur gelungener Verbindung von Heilung und Heil war, war gewiß ein großer

Glücksfall. Aber solche Glücksfälle fallen nicht vom Himmel, sondern werden auf der Erde geboren und atmen die Luft, die in einer konkreten Kirche weht. Daß diese Luft wieder mehr als bisher sich vom Sturm des den *ganzen* Menschen heilenden und heiligenden Geistes bewegen läßt, dafür ist die Institution der Klinikseelsorge eine ständige Mahnerin.

Das nicht zuletzt durch die Krankenhausseelsorge angestoßene Gespräch zwischen Theologie und Medizin könnte der Theologie und dem kirchlichen Selbstverständnis wichtige, notwendige Anstöße der Umkehr geben. Daß Jesus mehr geheilt denn gelehrt hat und die Kirche überwiegend lehrt und ihrer Heilkraft (selbst im umfassenden Sinn, vom wörtlichen ganz zu schweigen!) recht unsicher geworden ist, ist eine Erkenntnis, die nicht nur nachdenklich macht, sondern eine Revision fordert. In der Konzeption der modernen Krankenhausseelsorge geschieht eine richtige und wichtige Weichenstellung solcher Revision, deren pastorale Bedeutsamkeit die verantwortlichen Stellen leider noch nicht voll aufgenommen haben.

Eine Anfrage an das Selbstverständnis der Medizin

Der Zusammenhang Heilung–Heil könnte aber auch stimulierend und hilfreich sein für die in den letzten Jahren aufgebrochene Neubesinnung über die Aufgaben der Medizin. Der umfassendere Begriff Heil erinnert daran, daß die Medizin nicht nur gefordert ist, wenn die Krankheiten offenkundig sind, sondern ebenso im Vorfeld und Umfeld der Krankheit. Man könnte auch sagen, ebenso wie an der Beseitigung, Eindämmung oder Verlagerung der Symptome müßte die Medizin an der Verhinderung der Ursachen und Wurzeln der Krankheiten mitarbeiten. Der heute plakativ-kämpferische Ruf nach einem „Gesundheitswesen", das unser „Krankheitswesen" mit seiner beinahe ausschließlichen Fixierung auf eine Apparate- und Rezeptemedizin ergänzt und erneuert, ist nicht nur eine Folge der allgemeinen Krise, in die der neuzeitliche Aberglaube in die unbegrenzten Möglichkeiten des menschlich Machbaren gestürzt ist. Es ist zugleich der Ruf nach einer Medizin, die sich wieder stärker dem Menschen zuwendet. Es ist die Infragestellung einer Medizin, die in ihrer Annäherung an Naturwissenschaft und Technik gewiß großartige Leistungen gebracht hat, deren Grenzen und Defizite in ihrer Aufgabe, als „Heilkunst" zugleich eine Helferin zur „Lebenskunst" zu werden, immer offensichtlicher werden.

„Vor einigen Jahren fand im Mannheimer Rosengarten eine Podiumsdiskussion des Süddeutschen Rundfunks statt, auf der die provozierende These vertreten wurde: Von Gesundheit verstehen die Ärzte – fast nichts! Sie, die Heiltechniker, sie kennen nur ihre 40 000 Krankheiten, und bald werden es 60 000 oder auch 80 000 sein, statt 20 000 oder noch weniger, wie man es eigentlich doch erwarten müßte

von einer immer aufwendiger, immer kostspieliger werdenden Medizin, die damit im Grunde ineffektiv geworden ist."[5] Weil die Universitätsmedizin unter dem Druck der Geldgeber und mit Blick auf das gesamtgesellschaftliche Prestige auf die *nachweisbar erfolgreiche* Heilung kranker Organe fixiert ist und die übergreifende Aufgabe am leiblichen und seelischen Heil des gesamten Menschen immer mehr zurückstellt, wird der Ruf nach einer Revision der medizinischen Zielvorstellungen immer lauter, ja irritierend deutlich. Es ist der Ruf, die Medizin möge sich wieder ihrer wissenschaftlichen Herkunft aus der Familie der Humanwissenschaften erinnern und ihre bis zur Abhängigkeit geratene Nähe zu Naturwissenschaft und Technik überdenken.

Der Einspruch gegen eine Medizin, die sich zur Zwillingsschwester von Naturwissenschaft und Technologie gewandelt hat, will den Erfolg dieser Metamorphose nicht beiseite schieben. Wer könnte dies auch angesichts der Realität? „Dort, wo noch vor zwei Generationen banale Pannen des Körpers: geplatzte Äderchen, Konkremente, Blutpfropfen, alltägliche Infektionen die Kräfte aufs äußerste gefordert oder oft einen raschen, mitunter einen qualvollen Tod herbeigeführt hatten, greift die moderne Medizin mit großer Selbstverständlichkeit rettend und bewahrend ein. Die Geschichte vom Siegeszug gegen die großen Seuchen und Infektionskrankheiten und die ans Wunderbare grenzenden Leistungen der modernen Operationstechnik kann noch immer eine ergreifende und bannende Lektüre sein."[6] Der Arzt als Held in der Trivialliteratur und im Film, als gesellschaftliche Top-Figur und als der Respekt, ja Verehrung und Gehorsam heischende „Halbgott in Weiß" dokumentiert den Siegeszug der modernen Medizin. Die Geschichte der Medizin unseres Jahrhunderts ist gewiß ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, in wie vielen Einzelfällen in allen klinischen Bereichen, insbesondere im Feld der operativen Medizin, Probleme, die noch vor Jahrzehnten schier unlösbar schienen, heute ohne spektakulären Aufwand bewältigt werden.

Und doch sind sich seltsamerweise viele Beobachter der modernen Medizin darin einig, daß in den letzten zwanzig Jahren trotz eines enorm gesteigerten Aufwands für Forschung und Klinikenbau sowie für Ausweitung und Differenzierung des Pflegepersonals diese Erfolgslinie weder flächendeckend noch insgesamt gesehen krankheitseindämmend fortgeführt werden konnte. Mit dem Staunen und dem Stolz über die moderne Geräte- und Pharmakamedizin mischt sich bei Patienten, Pflegern und Ärzten zunehmend ein diffuses *Unbehagen*, das besonders auf drei Lebensfeldern hochkommt.

Das *erste* Feld, auf dem das Unbehagen wächst, hängt mit dem Berufsbild und der Lebensform des Arztes zusammen, der zunehmend die (intensivere) persönliche Beziehung mit dem Patienten verliert und abgibt. Daß mancher Arzt unter dem Druck des modernen Medizinsystems, angefangen von der Gebührenordnung bis hin zur faktischen Überlastung, sich mehr und mehr dem Typ des gestreßt-erfolgreichen Managers nähert, daß der „alte" Hausarzt, der den Kranken aufsucht

und diesen auch in seinem Sozialgeflecht kennt, praktisch ausstirbt, daß der wie immer erreichte Notendurchschnitt des Abiturzeugnisses zur Aufnahme des Medizinstudiums entscheidender ist als menschliche Qualifikationen wie soziale Sensibilität oder Gesprächsfähigkeit – dies (und gewiß vieles mehr) sind Indikatoren einer Problemanzeige, die beunruhigt und nachdenklich macht, vor allem wenn man den Arzt als Mitgestalter des Zusammenhangs von Heilung und Heil sieht.

Das *zweite* Feld des Unbehagens ist die faktische Erfahrung, daß es der modernen Medizin eben doch nicht gelungen ist, mehr Gesundheit zu schaffen. Die gestiegene Lebenserwartung allein ist ja noch keine allgemeine Gesundheit. Ob jene tatsächlich der modernen Medizin zu verdanken ist, ist ohnedies strittig. Sie dürfte vielfältige kulturelle, soziale und hygienische Ursachen haben, vor allem die Verbesserung der Wohnverhältnisse, der Ernährung und der Arbeitsbedingungen. Gegen die These der gesteigerten allgemeinen Gesundheit spricht leider das neue Heer unbestimmt chronisch Kranker, die in die Praxen der Ärzte drängen. Neue Massenkrankheiten wie Krebs, Arteriosklerose, Rheuma, Herzversagen, Bandscheibenschäden, Allergien aller Art (um laienhaft nur einige eigene Beobachtungen zu nennen), scheinen die früheren abzulösen. Und schon scheint das Wundermittel der Antibiotikamedizin ihre ersten massiven Rückschläge selbst zu produzieren. Das irritierende Schlagwort von der Kontraproduktivität der modernen Medizin geistert längst nicht mehr nur durch polemische Zeilen. In der Tat: Daß unsere Gesellschaft gesünder geworden sei, nur deshalb weil sie unvergleichbar mehr für ärztliche Behandlung und für ärztliche Forschung ausgibt, wird heute deshalb kein Wissender behaupten wollen. Gewiß auch nicht das Gegenteil. Doch die beunruhigende Frage bleibt: Nimmt die Medizin als gesellschaftliche Kraft (wir sprechen nicht nur von dem oder jenem Arzt!) ihre ethische (!) und soziale Verantwortung wahr, die drohende Medikalisierung unserer pathogenen Industriegesellschaft zu verhindern?

Das *dritte* Feld des Unbehagens weist in jene Bereiche der Medizin, die vormals eher am Rand waren und nun zunehmend ins Zentrum rücken, wie beispielsweise Gerontologie oder Geriatrie, Psychiatrie und Psychotherapie. In diesen Bereichen brechen Anfragen an die traditionelle Medizin auf, die eng mit deren neuzeitlicher Fixierung auf die Naturwissenschaft und ihrem Ziel, „Gesundheit zu produzieren", zusammenhängen. Die ärztliche Begleitung von Menschen, die eben nicht mehr im biologischen Sinn gesund gemacht werden können, ist ein Bewährungsfeld der Medizin, das dem gewiß öffentlichkeits-wirksameren Feld der Herzchirurgie und der Organverpflanzung durchaus gleichzusetzten ist. Diese Gewichtung setzt allerdings den Zusammenhang von Heilung und Heil voraus.

Im Hinblick auf diese drei skizzierten Felder könnte eine Institution wie die Krankenhausseelsorge für die Medizin eine irritierende Erinnerung daran sein, daß auch sie es zuallererst mit lebendigen Menschen zu tun hat, deren Kranksein oft

nur Symptom viel tiefer reichender Störungen ist und deren Hoffnung auf Heilung meist mehr braucht, als durch eine Operation, durch die Einnahme eines Medikaments oder durch die Ausführung somatischer Übungen erreichbar ist. Auch in medizinischer Hinsicht gelingt Heilung eines Menschen nur, wenn die menschliche Sehnsucht nach Heil auf die mitmenschliche Sensibilität des Arztes und der Pflegepersonen trifft. Heilung und Heil müssen ein notwendiger Zusammenhang im Leben einer Klinik sein.

Ein kleines Licht im Klinikalltag

Sind die hier vorgelegten Gedanken nicht theologisch zu schön, um klinisch wahr zu werden? Sind sie nicht doch weltfremde Spielereien angesichts des beruflichen Alltags im heutigen Krankenhaus? Die Stichworte, die diesen Alltag beschreiben, sind rasch aufgezählt. Aus der Sicht des Kranken: Angst, Ohnmacht und Abhängigkeit. Aus der Sicht der Ärzte und der Pflegenden: vorgegebene Handlungsmuster beinahe wie bei der Fließbandarbeit in der Fabrik, Entscheidungsmechanismen und Disziplin aufgrund von Sachzwängen, Aufsplitterung des Dienstes an *einem* Patienten in hunderte von kleinsten Einzeltätigkeiten und Handgriffen, die von unterschiedlichsten Einzelpersonen durchgeführt werden müssen, permanenter Zeitdruck und Hektik, Abschottung von den Leiden und Ängsten der Patienten, um nüchterne Entscheidungen und unterschiedslos Dienst für möglichst viele Menschen zu gewährleisten. Aus der Sicht der Seelsorger: Alles, was getan wird, wie den berühmten Tropfen auf den heißen Stein empfinden; mit Defiziten, Enttäuschungen und Verkrustungen leben müssen, die aus Erfahrungen resultieren, die die Patienten mit der Kirche vor und außerhalb der Klinik gemacht haben; im Spannungsfeld zwischen Arzt und Patient, aber auch im Spannungsfeld der vielen klinischen Berufe zu arbeiten – ohne nach Meinung vieler dazuzugehören.

Wo bleibt in solchen Alltagszwängen die Chance, Heilung und Heil als dynamische Einheit zu verwirklichen? Gewiß, der Klinikalltag läßt keinen Raum für pathetische Menschlichkeit. Sie ist auch gar nicht gemeint. Sie wäre sogar gefährlich. Der Zusammenhang von Heilung und Heil kann sich in bewußten Kleinigkeiten niederschlagen. Kein Arzt und keine Schwester hat Zeit, lange Gespräche mit Kranken zu führen. Kein Krankenhausseelsorger kann Patienten in ihre vielfältigen Lebensbereiche nach dem Klinikaufenthalt begleiten. Der Alltag braucht nicht radikal anders zu werden, aber jeder in der Klinik kann manchmal bewußt manches anders, eben menschlicher und menschenfreundlicher, tun. Es geht darum, die Angst und die Unruhe des Kranken wahrzunehmen, seine Würde zu begreifen und zu respektieren, ihm ein wenig teilnehmende Nähe und, so es geht, sogar die Erfahrung der eigenen Menschlichkeit zu geben. Es geht darum, der

in Gefühlskälte und Gedankenlosigkeit grassierenden gesellschaftlichen Ächtung der Kranken wissende und bewußt machende Zeichen mit-leidender Solidarität entgegenzustellen.

Wer vom Zusammenhang von Heilung und Heil überzeugt ist, wird viele Kleinigkeiten geteilter Menschlichkeit finden und tun – in der Hoffnung, daß es, wie ein japanischer Zen-Meister sagt, „besser ist, ein Licht anzuzünden, als über die Dunkelheit zu klagen“[7].

ANMERKUNGEN

[1] Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags zum Jubiläum der Katholischen Klinikseelsorge im Großklinikum Münster am 23. 10. 1983.

[2] O. Knoch, Leibliche und seelische Gesundheit als Heilsgabe Gottes, in: Dynamik im Wort (FS Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983) 287f.

[3] H. Schaefer, Heilen und Heil, in: Internationale kath. Zschr. Communio 10 (1981) 280.

[4] Vgl. ebd. 281f.

[5] H. Schipperges, Zum Verständnis von Gesundsein in der Geschichte der Medizin, in: Der gesunde kranke Mensch. Gesundheit ein Wert – Krankheit ein Unwert?, hrsg. v. H. Schaefer (Düsseldorf 1980) 14.

[6] M. Porkert, Richtung und Maß: Medizinisches Denken in Europa und China, in: Eranos 49 (1980) 149–198.

[7] Zit. nach P. Pulheim, Ich will nicht als Spezialist für Sterbebegleitung im Krankenhaus funktionieren. Erfahrungen eines Krankenhausseelsorgers, in: Theologisch-politische Protokolle, hrsg. v. T. R. Peters (München 1981) 42.

Peter Knauer SJ

Glaubensbegründung heute

Der Umbau der Fundamentaltheologie

Unter „Fundamentaltheologie" versteht man das theologische Fach, in dem nach der Begründung des Glaubens gefragt wird. Das lateinische Wort „fundamentum" bedeutet: Grundlage. Fundamentaltheologie ist also Grundlagenforschung in der Theologie. Dabei läuft alles auf die Frage hinaus: Wie kann man den christlichen Glauben gegenüber dem Nichtglaubenden oder auch vor der eigenen Vernunft verantworten?

Eine Fundamentaltheologie ist nur dann sinnvoll und notwendig, wenn die christliche Botschaft einen Wahrheitsanspruch erhebt. Das tut sie. Zwar halten viele jede Religion für Gefühlssache. Aber das ist nicht das Selbstverständnis der christlichen Botschaft. Sie will als wahr und verläßlich angenommen werden. Und dann muß man natürlich fragen, ob ihr Wahrheitsanspruch zu Recht besteht.

Es gibt schließlich viele Religionen und Offenbarungsansprüche. Sie widersprechen einander und können nicht alle gleichzeitig wahr sein. Der Atheismus lehnt die Rede von Gott überhaupt ab. Wer hat eigentlich recht?

Nun könnte einer denken: Bei so vielen Meinungen kann man das gar nicht entscheiden. Aber wieder behauptet die christliche Botschaft, daß sie die Begegnung mit allen Religionen und Weltanschauungen aushalten kann. Sie ist bereit, es auf jede Prüfung ankommen zu lassen und Rede und Antwort zu stehen. Eben deshalb entwickelt sie eine Fundamentaltheologie. Diese untersucht als erstes, worum es in der christlichen Botschaft überhaupt geht.

Die christliche Botschaft behauptet, wir Menschen würden von Gott angesprochen und hätten dadurch mit ihm Gemeinschaft. Gott wird dabei als der eingeführt, von dem schlechthin alle Wirklichkeit abhängt. Gemeinschaft mit Gott bedeutet, daß man nicht mehr aus der Angst um sich selbst zu leben braucht. Diese Gemeinschaft mit Gott besteht darin, daß man in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen wird. Für diese Gewißheit beruft man sich auf Jesus von Nazaret. An die Gottessohnschaft Jesu glauben heißt, sich auf Grund seines Wortes mit ihm und um seinetwillen von Gott angenommen wissen.

Wenn man sich auf diesen Glauben wirklich einläßt, reicht er aus, um jeder Macht standhalten zu können. Wer im vollen Sinn glaubt, läßt sich durch keine Angebote und keine Drohungen mehr dazu erpressen, anderen zum Werkzeug der Unmenschlichkeit zu dienen. So zielt der christliche Glaube darauf ab, die Angst

des Menschen um sich selbst zu entmachten. Er beruft sich dafür auf unser Angesprochenwerden durch Gott in menschlichem Wort.

Weder Rationalismus noch Fideismus

Die Frage ist nun, wie man begründen kann, daß man es in dieser christlichen Botschaft wirklich mit dem Wort Gottes zu tun hat. Bei einer solchen Glaubensbegründung muß man aber unbedingt zwei einander entgegengesetzte Fehler vermeiden, nämlich den Rationalismus und den Fideismus.

Rationalismus ist der Versuch, den christlichen Glauben auf die „ratio", die menschliche Vernunft zurückzuführen. Der Glaube wäre dann letztlich eine Philosophie, die sich der Mensch selbst zurechtlegt. Seine Wahrheit stünde auf der gleichen Stufe wie bloße Vernunfteinsicht.

Aber wenn es tatsächlich gelänge, den Glauben mit geschöpflichen Gründen zu beweisen, dann hätte das fatale Konsequenzen. Die christliche Botschaft behauptet nämlich, daß ihre Wahrheit nur für ein Erkennen im Heiligen Geist zugänglich ist. Im Ernst „kann niemand sagen: ‚Jesus ist Herr', außer im Heiligen Geist", sagt Paulus im ersten Korintherbrief (12,3). Niemand kann aus eigener Kraft glauben, sondern der Glaube ist nur möglich aus der Gemeinschaft mit Gott. Traditionell sagt man dafür, daß der Glaube Gnade ist. Aber genau dieser Anspruch der christlichen Botschaft würde eigentlich widerlegt, wenn ihre Wahrheit irdischer Einsicht zugänglich wäre. Ein angebliches Wort Gottes, das man in einen weiteren, noch umfassenderen Rahmen einordnen kann, könnte alles mögliche sein, aber eines nicht: wirkliches Wort Gottes. So wäre auch ein rationalistisch begründeter Glaube nicht der christliche Glaube.

Doch ist nun auch die entgegengesetzte Klippe zu vermeiden. Sie heißt *Fideismus*. Das Wort kommt vom lateinischen „fides", der Glaube. Fideismus besteht darin, eine Verantwortung des Glaubens zu verweigern und sich auf die Auskunft zu beschränken: „Das muß man eben glauben!"

Das fideistische Begründungsmodell kommt zum erstenmal bereits im biblischen Bericht vom Sündenfall vor. Dort ist es die Schlange, die sagt: „Eßt nur von der Frucht, und dann werden euch die Augen aufgehen" (Gen 3,5). Ganz entsprechend besteht Fideismus in der Aufforderung: „Nimm die Botschaft erst einmal an und glaube sie ohne jede Prüfung. Und dann wirst du sehen, wie wahr sie ist." Ein solcher angeblicher Glaube wäre ein blinder Entschluß. Ich müßte mir einreden, durch Blindheit sehend zu werden. Nebenbei gesagt haben auch die verschiedenen Formen von Rechts- und Linksfaschismus solche fideistische Struktur: Faschismus ist der unbeirrbare Glaube einer Gruppe von Menschen an ihre eigene Gläubigkeit.

Eine Verantwortung des christlichen Glaubens muß sich deutlich sowohl vom

Rationalismus wie vom Fideismus unterscheiden. Sie darf den Glauben weder auf irdische Vernunfteinsicht zurückführen noch ihn umgekehrt der kritischen Prüfung durch die Vernunft entziehen.

Die klassische Fundamentaltheologie

Heute stehen vor allem zwei Grundkonzeptionen von Fundamentaltheologie zur Debatte. Ich bezeichne sie als die ältere oder klassische und die neuere oder hermeneutische Fundamentaltheologie. Die klassische Fundamentaltheologie ist bereits um die Jahrhundertwende zu ihrer vollen Entfaltung gelangt. Vielleicht hat aber die neuere, hermeneutische Fundamentaltheologie viel ältere Wurzeln in der Tradition der Kirche.

Die beiden Formen von Fundamentaltheologie unterscheiden sich vor allem durch ihre Antwort auf die Frage: Wie erkennt man, daß die christliche Botschaft wirklich von Gott stammt?

Die ältere, klassische Fundamentaltheologie geht so voran: Sie versucht zuerst, einen Gottesbeweis zu führen. Mit Hilfe des Kausalitätsprinzips meint sie, von der Welt als einer Wirkung auf Gott als ihre Ursache schließen zu können. Steht erst einmal die Existenz Gottes als einer allmächtigen Wirkursache fest und ist auch seine Personalität bewiesen, dann liegt es nahe, mit einer göttlichen Offenbarung zu rechnen. Es kommt nur noch darauf an, ihr tatsächliches Ergangensein zu beweisen. Dafür beruft sich die klassische Fundamentaltheologie auf die Wunder und Weissagungen. Unter „Wundern" versteht sie von Gott gewirkte Durchbrechungen von Naturgesetzen. „Weissagungen" bestehen für sie in der richtigen Vorhersage künftiger Ereignisse. Wenn zum Beispiel jemand Tote auferweckt, dann ist er damit als von Gott gesandt ausgewiesen. Man ist verpflichtet, ihm zu glauben, was er sagt.

Bis hierher beruht die Überlegung nach der klassischen Fundamentaltheologie auf natürlicher Vernunft. Die Tatsache, daß Gott spricht, wird nicht geglaubt, sondern bewiesen. Und aus diesem Beweis folgt logisch die Verpflichtung zu glauben. Der Glaube selbst setzt erst damit ein, daß man der eingesehenen Verpflichtung nachkommt. Er bezieht sich nur auf den Inhalt der Offenbarung. Dieser Inhalt mag noch so uneinsichtig sein. Man hat ihn deshalb zu glauben, weil er von Gott geoffenbart ist.

Das Ganze ist ein logisch zusammenhängendes und vielleicht auch recht plausibles Gedankengebäude. Es wird von seinen Vertretern als die katholische Lehre ausgegeben. Denn das Erste Vatikanische Konzil habe doch ausdrücklich gelehrt: Die Vernunftgemäßheit des Glaubens hängt daran, daß man auf Grund von Wundern und Weissagungen den göttlichen Ursprung der christlichen Botschaft nachweisen kann (vgl. DS 3009).

Dennoch entstehen gegenüber dem System der klassischen Fundamentaltheologie eine Reihe von *Bedenken*.

Erstens ist ihr *Versuch eines Gottesbeweises* logisch nicht ganz einwandfrei. Die Meinung, mit einem übergreifenden Denkprinzip wie dem Gesetz von Ursache und Wirkung von der Welt auf Gott schließen zu können, würde Gott zum Bestandteil eines umfassenden Systems degradieren. Das widerspricht der in der katholischen Tradition immer gelehrten Unbegreiflichkeit Gottes.

In genauer Sprechweise kann man eigentlich nicht Gott beweisen, sondern nur unsere eigene Abhängigkeit von Gott, die wir gewöhnlich als Geschöpflichkeit bezeichnen. Man begreift also von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das ganz auf ihn verweist. Alle Gotteserkenntnis bleibt damit nur hinweisend, analog. Analogie besagt, daß die Welt deshalb Gott ähnlich ist, weil sie sich restlos ihm verdankt. Aber umgekehrt ist Gott nicht der Welt ähnlich. Die Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber ist also ganz und gar einseitig. Es gibt keine Ähnlichkeit Gottes mit der Welt. Dadurch ist auch ausgeschlossen, daß der in der christlichen Botschaft gemeinte Gott eine menschliche Selbstprojektion sei. Denn ein Gott, den der Mensch aus sich projiziert, wäre der Welt und dem Menschen ähnlich und eben damit nicht mehr der Gott der christlichen Botschaft.

Ein *zweites* Bedenken richtet sich gegen das *Wunderverständnis* der klassischen Fundamentaltheologie. Es dürfte nicht leicht sein, die Historizität von Wundern im Sinn einer Durchbrechung von Naturgesetzen nachzuweisen. Man müßte wohl auch die Wunder in irgendeinem Sinn glauben; aber dann kommen sie nicht als Glaubensbegründung in Betracht. Vielleicht versteht die klassische Fundamentaltheologie die Wunder völlig falsch. Denn die Kirche selbst lehrt, daß die natürliche Ordnung durch die übernatürliche Erhöhung an keiner Stelle durchbrochen wird (vgl. Zweites Vatikanum, Dekret über das Laienapostolat 7,2). Und die Berichte über die Wunder Jesu sind im Licht des Dogmas zu interpretieren: Die Gottessohnschaft Jesu wirkt sich in nichts anderem auf sein Menschsein aus, als daß er ohne Sünde ist und damit auch andere von ihrer Sünde befreien kann. Nach dem christlichen Dogma ist Jesus als Mensch „in allem uns gleich, außer der Sünde" (DS 301).

Ein *drittes* Bedenken gegen die klassische Fundamentaltheologie besteht im *Rationalismusverdacht*. Wenn nämlich wirklich mit natürlichen Vernunftgründen einsichtig gemacht werden kann, daß man zum Glauben verpflichtet ist, dann ist der Glaube nicht mehr übernatürlich. Und wenn sich beweisen läßt, daß Gott nur die Wahrheit sagen kann und daß er tatsächlich gesprochen hat, dann ist eben logisch einsichtig, daß das Geoffenbarte wahr ist. Dies widerspricht der ausdrücklichen Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils, daß die Wahrheit der Offenbarung vor den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen bleibt und nur auf übernatürliche Weise, nämlich im Glauben, erkannt werden kann (vgl. DS 3015).

Hermeneutische Fundamentaltheologie

Alle diese Einwände gegen die klassische Fundamentaltheologie zwingen dazu, die Fundamentaltheologie anders aufzubauen. Das geschieht in verschiedenen Formen einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. „Hermeneutisch" kommt von einem griechischen Wort, das „Dolmetschen", „Verständlich machen", „Zur Verständigung helfen" bedeutet. Hermeneutisch ist die Fundamentaltheologie, wenn sie für alle ihre Begriffe die Verstehensfrage stellt und sie aus ihrem Zusammenhang interpretiert. Was macht es für die Weise der Glaubensbegründung aus, daß der zu begründende Glaube übernatürlich sein soll?

Die klassische Fundamentaltheologie begann im Grund ungeschichtlich. Sie versuchte zu zeigen, daß der Mensch bei einigem Nachdenken von selbst auf den Gedanken kommen müsse, daß es einen Gott gibt. Hermeneutische Fundamentaltheologie geht anders voran. Sie setzt bei dem historischen Faktum ein, daß wir schon längst in der Wirklichkeit des Lebens mit der christlichen Verkündigung konfrontiert sind. Die christliche Verkündigung behauptet von sich, Wort Gottes zu sein. Dann liegt es nahe, sie selbst zu befragen, was sie mit „Gott" meint. Denn vielleicht ist der christliche Gottesbegriff ein anderer als der, auf den man von sich aus durch Wunschdenken verfällt.

Die christliche Botschaft führt den Gottesbegriff dadurch ein, daß sie alle Wirklichkeit unserer Erfahrung als geschöpflich versteht. Gott ist nach der biblischen Tradition der, „ohne den nichts ist". Es wird behauptet, daß die Welt gerade in ihrer Eigenständigkeit restlos von ihm abhängig ist.

Erst im Nachhinein sucht eine hermeneutische Fundamentaltheologie die von der christlichen Botschaft behauptete Geschöpflichkeit der Welt auch ausdrücklich zu beweisen. Sie hält Geschöpflichkeit für eine Vernunfteinsicht. Denn unsere Geschöpflichkeit besteht genau in dem Maß, in dem wir überhaupt sind; sie ist deshalb an unserem Sein ablesbar. Der Glaube bezieht sich für eine hermeneutische Fundamentaltheologie erst auf das „Wort Gottes", das Geschehen der Gemeinschaft mit Gott.

Beweisgrund für die Geschöpflichkeit der Welt ist, daß alle weltliche Wirklichkeit eine Einheit von Gegensätzen darstellt. Endliches Sein ist ein Zugleich von Sein und Nichtsein. Ein solches Zugleich von Sein und Nichtsein läßt sich nur als „restloses Bezogensein auf..., in restloser Verschiedenheit von..." endgültig verstehen: Weil die Welt wirklich von Gott abhängig ist, kommt ihr eigenes Sein zu. Aber weil sie von Gott verschieden bleibt, ist ihr Sein von Nichtsein durchdrungen.

Doch stellt nun der so gewonnene Gottesbegriff paradoxerweise den größten Einwand dar, den man überhaupt gegen die Rede von einem „Wort Gottes" erheben kann.

Die Beziehung der Welt auf Gott ist nach diesem Gottesbegriff vollkommen

einseitig. Die Welt ist von Gott abhängig und nicht umgekehrt. Gott ist nicht Teil eines Systems von Wechselbeziehungen, sondern steht außerhalb jeden Systems. Es gibt in ihm keinen Schatten von Veränderung (vgl. Jak 1,17). Ist dann Gemeinschaft von Menschen mit Gott überhaupt möglich, ohne Gott selbst der Veränderung zu unterwerfen?

Die klassische Fundamentaltheologie hatte gemeint: Steht einmal die Allmacht Gottes fest, dann ist es kein Problem mehr, daß er sich in besonderer Weise offenbaren kann. Demgegenüber sieht die neue hermeneutische Fundamentaltheologie ein, daß eine besondere Offenbarung und damit Gemeinschaft von Menschen mit Gott alles andere als eine platte Selbstverständlichkeit ist. Wie soll man ein besonderes göttliches Handeln erkennen, wenn ohnehin alles, was geschieht, restlos und unüberbietbar von Gott abhängig ist? Wie kann man die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes wahren und dennoch sagen, daß er in menschlichem Wort zu uns spricht? Wie kann man sagen, daß Gott uns Menschen liebt, wenn doch nichts Geschaffenes das Maß für seine Liebe sein kann?

In der klassischen Fundamentaltheologie werden solche Fragen überhaupt nicht gestellt. Man möchte von vornherein jeglicher Verunsicherung entgehen. Aber damit kann man der Glaubensbegründung nur einen Bärendienst leisten.

Hermeneutische Fundamentaltheologie läßt die Einwände gegen die Rede von einem Wort Gottes kommen. Sie befragt die christliche Verkündigung selbst, ob sie darauf antworten kann[1].

Wie können wir also sagen: „Wir haben Gemeinschaft mit Gott", ohne damit Gott zusammen mit uns der Veränderung zu unterwerfen? Die christliche Botschaft antwortet: Gottes Liebe zu uns ist im voraus dazu die Beziehung Gottes auf Gott, des Vaters zum Sohn. In der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes geht es um die Ermöglichung unserer Gemeinschaft mit ihm. Nur wenn Gott in unserem Beten die Stimme seines eigenen Sohnes hören kann, sind wir dessen gewiß, daß unser Gebet ihn erreicht (vgl. Röm 8,15). Es gibt keine andere Weise der Gemeinschaft mit Gott als die vom Sohn her zum Vater im Heiligen Geist.

Für diese Aussage beruft sich die christliche Verkündigung auf den Menschen Jesus von Nazaret. Er ist derjenige, von dem der christliche Glaube herkommt. Der christliche Glaube besagt: Wir sind in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, hineingenommen. Wo jemand diesen Glauben als wahr annimmt, bekennt er zugleich: Derjenige, von dem die Botschaft ursprünglich herkommt, ist selbst der von Gott geliebte Sohn. Er ist derjenige, durch den allein alle anderen Menschen mit Gott Gemeinschaft haben können.

Wie sollte man auch von „Wort Gottes" ohne eine Menschwerdung Gottes sinnvoll reden können? „Wort Gottes" besagt doch unser Angesprochenwerden durch Gott in von vornherein menschlichem Wort. Das setzt zu seiner Verstehbarkeit die Menschwerdung des Sohnes Gottes voraus. An Jesus als den Sohn Gottes glauben bedeutet die Gewißheit aufgrund seines Wortes, daß Gott uns mit der

Liebe annimmt, in der er ihm von Ewigkeit her zugewandt ist. Der Hinweis darauf verbirgt sich auch hinter der christlichen Neuinterpretation der Schrift Israels als Altes Testament (vgl. 2 Kor 3, 12–18). Sich in dieser Weise, die alles geschöpfliche Maß übersteigt, von Gott angenommen zu wissen, ist nach der christlichen Verkündigung das Erfülltsein vom Heiligen Geist.

Das also ist der konkrete Inhalt der christlichen Botschaft. Die Rede von der Dreifaltigkeit Gottes, von der Menschwerdung des Sohnes und von der Geisterfülltheit der Gemeinschaft der Gläubigen ist nur die Erläuterung dafür, daß diese Botschaft wirklich unser Angesprochensein durch Gott und damit das Geschehen der Gemeinschaft mit ihm ist. Nur in einem trinitarischen Gottesverständnis ist die Rede von einem Angesprochenwerden durch Gott in menschlichem Wort endgültig sinnvoll.

Für die klassische Fundamentaltheologie bestand zwischen der Tatsache, daß Gott spricht, und dem, was er sagt, im Grund kein innerer Zusammenhang. Als Wort Gottes kommen für die klassische Fundamentaltheologie völlig beliebige Inhalte in Frage, wenn man nur beweisen kann, daß tatsächlich Gott zu uns spricht. Die Tatsache der Offenbarung wurde nicht als Glaubensgeheimnis angesehen, sondern nur der Inhalt.

Für eine hermeneutische Fundamentaltheologie ist dies alles anders. Für sie ist Offenbarung das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes. Die Tatsache, daß wirklich Gott in menschlichem Wort zu uns spricht, ist selbst das eigentliche Glaubensgeheimnis. Die einzelnen Inhalte der Offenbarung erläutern nur, wie sie sich tatsächlich als Wort Gottes verstehen läßt.

Die klassische Fundamentaltheologie hatte gemeint, die Tatsache einer Offenbarung beweisen zu können. Hermeneutische Fundamentaltheologie geht zwar von der Evidenz aus, daß die christliche Botschaft behauptet, Wort Gottes zu sein. Aber die Wahrheit dieses Anspruchs läßt sich nur im Glauben selbst erfassen. Das behauptete Wort Gottes kann als wirkliches Wort Gottes nur in dem Glauben erkannt werden, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist.

Gegenprobe

Allerdings muß diese Position noch gegen einen gewichtigen Einwand abgesichert werden. Sind wir nicht in dem Bemühen, dem Rationalismus zu entgehen, doch wieder dem Fideismus auf den Leim gegangen? Ist nicht die Behauptung, daß die Wahrheit der christlichen Botschaft nur im Glauben selbst zugänglich ist, eine typische Immunisierungsstrategie? Bedeutet sie nicht doch die Weigerung, den Glauben gegenüber dem noch nicht Glaubenden zu verantworten?

Nun, es wird keineswegs verlangt, daß man die christliche Botschaft zunächst einmal ohne Prüfung annehmen soll. Man kann sie im voraus zur Glaubenszustim-

mung daraufhin prüfen, daß es nicht gelingt, ihr anders als im Glauben gerecht zu werden.

Die christliche Botschaft behauptet, Wort Gottes zu sein. Dieser Anspruch würde in seiner Berechtigung widerlegt, wenn man ihn aus irdischen Gründen ableiten oder ihm sonst irgendeinen Widerspruch nachweisen könnte. Aber genau das gelingt nicht. Alle bisherigen Versuche, mit der christlichen Botschaft anders als im Glauben fertig zu werden, lassen sich als willkürlich erweisen. Bisher wurden von Einwänden gegen die christliche Botschaft immer nur Mißverständnisse und Verfälschungen getroffen. Zum Beispiel sind die Greuel der Inquisition gerade die Folge einer Verkehrung der christlichen Botschaft, die doch von ihrem Inhalt her jeden Zwang ausschließt. Sachgemäße christliche Verkündigung weist sich dadurch aus, daß sich Einwände gegen sie auf ihrem eigenen Feld mit Vernunftgründen widerlegen lassen. Sie appelliert an das Verstehen.

Ich hatte einmal ein Gespräch mit einem russischen Philosophiedozenten. Er meinte zuerst, daß die Religion doch sehr kompliziert sei. Ich antwortete ihm: „Es geht um nichts anderes, als sich so von Gott angenommen zu wissen, daß man sich von niemandem mehr Angst machen läßt. Das ist die einzige Weise wahrer Freiheit." Er fragte weiter: „Aber wie verhalten sich eigentlich Glauben und Wissenschaft zueinander?" – „Nun, nach katholischer Lehre können Glauben und wirkliche Vernunft, Glauben und wirkliche Wissenschaft einander nicht widersprechen. Wo eine angebliche Glaubensverkündigung wirklich vernünftiger Einsicht widerspricht, kann es sich nur um Aberglauben handeln." „Ja," sagte mein Gesprächspartner, „aber wer bestimmt denn, was als vernünftige Einsicht zu gelten hat? Es könnte doch sein, daß sich auch die Wissenschaft einmal irrt. Ihr Gläubigen werdet bei einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft immer sagen, daß es sich eben nicht um wirkliche Wissenschaft handelt." Darauf antwortete ich ihm: „Nein. Wenn die Wissenschaft sich irrt, muß das immer mit ihren eigenen Mitteln nachweisbar sein. Wirklicher Glaube muß sich dadurch ausweisen, daß sich Vernunfteinwände gegen ihn auf ihrem eigenen Feld beantworten lassen." Mein Gesprächspartner war zufrieden und meinte, dann sei Glaube etwas anderes, als er sich vorgestellt hatte.

Tatsächlich lehrt bereits das Erste Vatikanum in einem Text, den ich als die Magna Charta der Fundamentaltheologie bezeichnen möchte (DS 3017): Niemand soll meinen, im Sinn der Kirche zu sprechen, solange seine Verkündigung der Vernunft widerspricht.

Mit „Vernunft" ist dabei diejenige Instanz in uns gemeint, die es uns verwehrt, uns mit logischen Widersprüchen zufriedenzugeben und damit in unserem Denken der Beliebigkeit anheimzufallen. Denn aus einem logischen Widerspruch ist jede beliebige Aussage ableitbar. Einen logischen Widerspruch zulassen heißt, den Unterschied zwischen wahr und falsch nicht mehr anerkennen. Und das ist unsittlich. Ebenso verwehrt uns die Vernunft Immunisierungsstrategien. „Immunisierungsstrategie" nenne ich jede Behauptung, bei der prinzipiell nicht angegeben werden kann, was ein Gegner leisten müßte, um sie zu widerlegen. Aussagen, die mit schlechthin Beliebigem vereinbar sind, sieht die Vernunft mit Recht als unsinnig an.

So bleibt es bei der Grundaussage der hermeneutischen Fundamentaltheologie: Daß in dem menschlichen Wort der christlichen Botschaft wirklich Gott selbst zu

uns spricht, kann man positiv nur im Glauben erfassen. Dieser Glaube unterscheidet sich aber dadurch von Willkür, daß sich alle Einwände gegen ihn mit Hilfe der Vernunft beantworten lassen.

Vor Jahren lautete die Reklame einer Fluggesellschaft: „Wir widmen nur dem Flugzeug noch mehr Aufmerksamkeit als unseren Passagieren." In Abwandlung dieses Satzes könnte man sagen: Eine hermeneutische Fundamentaltheologie ist nur an der Vernunft noch mehr als am Glauben interessiert. Denn gerade für das Glaubensverständnis hängt alles davon ab, daß die Eigenständigkeit der Vernunft um jeden Preis gewahrt bleibt.

In der Sicht einer hermeneutischen Fundamentaltheologie hat die Vernunft zwar nicht die Aufgabe, den Glauben zu stützen. Das wäre, als wollte man einen Felsblock auf Streichhölzer bauen. Als eine Leben und Sterben übergreifende Gewißheit ist Glaube unendlich mehr als Vernunft. Aber die Vernunft hat die Funktion eines Filters. An einer kritischen und damit engmaschigen Vernunft bleibt aller Aberglaube hängen. Nichts darf geglaubt werden, was einer ihre Autonomie wahrenden Vernunft widerspricht. Nur gegen das wirkliche Wort Gottes wird eine kritische Vernunft keine stichhaltigen Einwände erheben können. Das eigentliche Wunder der christlichen Verkündigung besteht in dieser ihrer Eigenschaft.

ANMERKUNG

[1] Vgl. ausführlicher: P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie (Bamberg ^{3}1983).

UMSCHAU

Voraussetzungen religiöser Erziehung

Die Fragen der religiösen Erziehung müssen heute „vor dem Horizont veränderter Sozialisationsbedingungen insgesamt" diskutiert werden. Exemplarisch läßt sich diese Herausforderung an eine moderne Religionspädagogik an der religiösen Erziehung im Kleinkindalter (Elementarbereich) aufnehmen und aufweisen. *Norbert Mette* hat sich dieses Thema in seiner Habilitationsschrift an der Universität Münster gestellt. Diese Studie[1] ist für die Religionspädagogik von grundsätzlicher Bedeutung.

In einem gerafften Überblick stellt Mette zunächst die vielfältigen Bemühungen der letzten Jahre um eine Erneuerung der religiösen Frühpädagogik dar, die von den frühen Schriften von M. Leist (1967) und F. Betz über das bekannte Werk von H.-J. Fraas bis zum „Trierer Plan" (1976) reichen. Es waren Initiativen, die sich angesichts der allgemeinen Infragestellung religiöser Traditionen nicht auf praktische Ratschläge beschränken konnten, sondern religiöse Erziehung insgesamt neu begründen und konzipieren mußten. Diese Leistung anerkennt auch Mette, doch vermißt er einen integrierenden theoretischen Bezugsrahmen, der die Gefahr des Eklektizismus und des Pragmatismus überwinden hilft.

Als umfassenden Bezugsrahmen empfiehlt und erprobt er im Anschluß an F.-X. Kaufmann und andere die Sozialisationstheorie im weiteren Sinn, wie sie beispielsweise im „Handbuch der Sozialisationsforschung" von Hurrelmann und Ulich (1980) verstanden wird: Als Theorie, die die Persönlichkeitsentwicklung als Aufbau von persönlicher Identität und sozialer Kompetenz in der Interaktion mit anderen sieht und dabei soziologische, entwicklungspsychologische und psychoanalytische Ansätze berücksichtigt.

Eine solche sozialisationstheoretische Betrachtung erfordert nach Mette als erstes eine Reflexion darüber, in welchem Ausmaß, aus welchen Gründen und mit welchen Folgen religiöse Sozialisation heute ausfällt. Dazu referiert er im zweiten Kapitel Umfrageergebnisse und stellt in Auseinandersetzung mit Thesen von G. Schmidtchen, F.-X. Kaufmann und H. Peukert fest, daß man Religion und Sozialisation heute grundlegend neu legitimieren und plausibel machen muß, will man sich nicht auf die längst Überzeugten und Kirchentreuen beschränken.

Seinem Ansatz gemäß hält es Mette für notwendig, in einem weiteren religionssoziologischen Schritt zu untersuchen, wie sich die Bedingungen der modernen Gesellschaft auf Sozialisation und Religion auswirken. Er schließt sich der Ansicht jener Soziologen an, die meinen, daß die moderne Gesellschaft mit ihrem Zug zur System- statt zur Sozialintegration, zur Individualisierung und Funktionalisierung die erzieherische Kraft der Familie in Frage stelle und die Bildung einer persönlichen Identität gefährde. Die Religion selbst sei in ihrer tradierten Form nicht mehr als Kraft zur Kontingenzbewältigung und Sinnstiftung plausibel, doch könne sie auch heute in gewandelter Form für die Bildung und Sicherung von Identität nicht weniger bedeutsam sein als früher. Die heutige Identitätsbedrohung hänge mit dem Bedeutungsschwund von Religion zusammen. Um in dieser Situation religiöse Erziehung neu zu legitimieren, könne man nicht einfach auf fraglos gültige Normen und Bräuche der Überlieferung zurückgreifen, vielmehr müsse man Christwerden als Beitrag zum Personwerden, zur Identitäts- und Subjektbildung verstehen und leben.

Daß schon in der frühkindlichen Entwicklung Erfahrungen möglich sind, die auf eine religiöse Dimension hinweisen und die Identitätsbildung fördern, also Religion nicht außerhalb der Lebenswelt ansiedeln und überhaupt religiöse Erziehung rechtfertigen – das muß nach Mette im Gespräch mit der Religions- und Entwicklungspsychologie nachgewiesen werden. Er versucht es in einem vierten Kapitel durch einen Überblick über verschiedene Theorien menschlich-religiö-

ser Entwicklung, die aus psychoanalytischen, ökologischen und kognitivistischen Ansätzen formuliert wurden und die alle religiöse und identitätsstützende Grunderfahrungen in der frühen Kindheit annehmen.

Eine hermeneutisch-theologische Reflexion (Kap. 5) soll die Religionspädagogik davor bewahren, die erwähnten sozialisationstheoretischen und entwicklungspsychologischen Hinweise positivistisch zu übernehmen und einfach mit überlieferten theologischen Axiomen aufzuladen. Mette weist nach, daß „Identität" von seiten der Sozialwissenschaften (mit V. Drehsen) als Begriff verstanden werden kann, der sich letztlich nur vom religiösen Selbstbewußtsein her voll artikulieren läßt. Von seiten der Theologie aber sei Gott, wie er sich in Jesus geoffenbart hat, wesentlich als Beweg-Grund einer Interaktion und einer „kommunikativen Praxis" aufzufassen, durch die „die gegenseitige Erfahrung unbedingten Erwünscht- und Anerkanntseins mitgeteilt und gemacht wird" (G. Fuchs). Erst durch diese Gottes- und Jesusoffenbarung erreiche der Mensch seine volle Identität und werde ganz Subjekt.

In dieser Sicht muß sich ein Christentum, das sich nicht als „Bürgerreligion" zur Legitimierung eines bürgerlichen Selbstbehauptungswillens mißbrauchen läßt, als Hilfe zur Befreiung und Rettung des Subjekts verstehen. Christliche Erziehung ist dann aber nicht vom Interesse an der Weitergabe des kirchlichen Glaubens, sondern „von einer radikalen Parteilichkeit für das Kind" (280) her zu begründen. Sie wehrt durch das Einbringen von Religion in den Alltag und in die Sozialisation eine frühe Verkürzung auf gesellschaftlich erwünschte Verhaltensmuster ab (D. Sölle, J. B. Metz).

Einige praktische Rahmenbedingungen und Aufgaben, die sich aus diesem Ansatz ergeben, arbeitet Mette im sechsten Kapitel heraus: Religiöse Erziehung im Kleinkindalter müsse stets den Vorrang der Erfahrung anerkennen und den Glauben im „leidenschaftlichen Engagement für die Schaffung und Entfaltung der Lebensmöglichkeiten jedes einzelnen und aller" (293) manifestieren und tradieren. Sie könne schon beim Kleinkind eine genuin religiöse Erfahrungsbereitschaft ansprechen. Sie müsse die kindliche „Logik des Tuns" berücksichtigen und den Umgang mit Symbolen fördern. Sie habe nicht nur beim Kind, sondern auch bei den Eltern anzusetzen. Sie müsse es auch als religionspädagogische Aufgabe betrachten, die von Statusdenken, Konsumorientierung und Funktionalisierung bedrohte Umwelt des Kindes zu sanieren, die Beziehungen in der Familie als Erfahrungshorizont von Religion und Glauben zu pflegen, die Familie aber auch – etwa durch Basisgemeinden – über ihre eigenen Grenzen hinaus zu öffnen.

Mettes verständlich und engagiert geschriebenes Buch ist zur Zeit wohl der systematischste und auch informationsreichste Versuch, vom symbolischen Interaktionismus, von der Sozialisationstheorie, der Soziologie und der emanzipatorisch-politischen Theologie aus eine Religionspädagogik (des Kleinkindalters) aufzubauen. Er zeigt eindrucksvoll die Chancen, aber auch die Probleme eines solchen sozialisationstheoretisch-emanzipatorischen Ansatzes.

Die Chancen: Die Frage nach den gesellschaftlichen Ermöglichungsbedingungen von Identität und identitätsfördernder Interaktion kann den Blick für die gesellschaftlichen Faktoren religionspädagogischen Handelns öffnen und wichtige Gesichtspunkte der Religionssoziologie, der Sozialisationsforschung, der Entwicklungspsychologie und der Theologie erfassen und zusammenfassen. Sie hilft auch – wenigstens von dieser Frage aus –, religiöse Erziehung überzeugend zu begründen und zu konzipieren.

Die Probleme: Verführt dieser Ansatz, auch wenn man mit Mette verbal betont, daß Religion neben einem politischen auch einen mystischen Pol habe, nicht dazu, die ekstatisch-doxologische Komponente in der psychischen Erfahrung und ihrer religiösen Dimension zu vernachlässigen, weil sie nur mittelbar interaktionsbedeutsam ist? Macht man sich mit diesem Ansatz nicht von einer bestimmten Gesellschaftsanalyse abhängig, die eher auf persönlichen Intuitionen als auf überprüfbaren Hypothesen aufgebaut ist? (Wie uneinig ist sich die Soziologie in der Analyse der „modernen Gesellschaft" und ihres Säkularisierungstrends!)

Sieht man bei einer Bevorzugung interaktionistischer und sozialisationstheoretischer Ansätze neben deren ergiebigen Fragestellungen auch

noch, daß es ihnen bisher schwerfiel, über ihre allgemeinen und theoretischen Aussagen hinauszuwachsen und pädagogisch bedeutsame konkrete sowie empirisch verifizierbare Hypothesen zu entwickeln? Wo ist hier eine Ergänzung von seiten der bei Mette ausgeklammerten lerntheoretischen Richtung nötig, die auf eine empirische Erforschung der Umweltbedingungen von Lernen und Verhalten gepocht und die erziehungspsychologische Forschung angetrieben hat? Verleitet der sozialisationstheoretische Bezugsrahmen mit seiner Affinität zum Normativen und Programmatischen die Religionspädagogik nicht dazu, sich so energisch auf das Formulieren von Zielvorstellungen und deren Begründung zu konzentrieren, daß sie das mühsame Geschäft empirischer Forschung aus den Augen verliert?

Es ist das Verdienst von Mettes Arbeit, eine Systematik entworfen und erprobt zu haben, die diese Chancen und Probleme deutlich macht und – wie er im Vorwort schreibt – zur Diskussion stellt. *Bernhard Grom SJ*

[1] Norbert Mette: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters. Düsseldorf: Patmos 1983. 543 S. Kart. 38,–.

Zweimal „Philosophische Gotteslehre"

Mit diesem selben Titel erschienen im selben Jahr 1983, auch fast in gleichem Umfang und Taschenbuchformat (sowie fast gleichem – erschwinglichem – Preis), zwei Kurzdarstellungen der uns Menschen möglichen vernünftig-kritischen Erkenntnis Gottes; und die Verfasser sind beide Male Jesuiten[1]. Verschieden sind die akademischen Institutionen, an denen sie lehren – die Theologische Fakultät Innsbruck bzw. die Hochschule für Philosophie München –, und verschieden sind natürlich auch die Buchreihen und die Verlage, in denen die zwei Bändchen herauskamen. Ihr Zusammentreffen signalisiert nicht nur, daß die Hauptprobleme philosophischer Gotteslehre nun einmal zum Normal- und Normbestand christlicher Philosophie und katholischer Theologie gehören. Daß das Interesse daran allgemein, auch außerhalb des Schulbetriebs, zunimmt, zeigt eine Vielzahl in etwa vergleichbarer Publikationen der letzten Jahre, von denen wir wegen ihrer Vorzüglichkeit zwei etwas ältere erwähnen: „Gotteserfahrung im Denken" von J. Splett (1973, [2]1978) und „Existenzerfahrung und Religion" von K. Riesenhuber (1968), nebst dem scholastischen Standardwerk, der „Summe einer philosophischen Gotteslehre" von W. Brugger (1979).

Gemeinsam ist unseren Autoren Zielsetzung und Grundorientierung, überhaupt weithin der geistige Raum, in dem sie argumentieren. Aber es sind beachtens- und bedenkenswerte Unterschiede zu verzeichnen. Und auch das ist nicht verwunderlich. Darauf richtet sich unser näheres Augenmerk, wie die beiden Kurzdarstellungen sich gegenseitig ergänzen.

Otto Muck geht aus von einem problemgeschichtlichen Überblick, der in einfacher, einführender Weise einige Ansätze und Entwürfe der Frage nach Gott vorstellt von den griechischen Denkern des 6. Jahrhunderts v. Chr. bis zu Kant, der, kritisch gegenüber seinen Vorgängern, eine eigene Antwort – Gott als Postulat der praktischen Vernunft – gibt (13–59). Nach einem Reflexionsintermezzo, das den philosophischen Traktat abgrenzt von anderer religionswissenschaftlicher und theologischer Annäherung ans Thema „Gott" (61–68), kommen wir zum Schwerpunkt-Kapitel, das die Eigenart des Buchs deutlich prägt: „Möglichkeiten philosophischer Auseinandersetzung mit der Gottesfrage" (69–102).

Dieser Möglichkeit gelten anspruchsvolle Erörterungen, die sich so fundamental in einem Grundkurs philosophischer Gotteslehre sonst nicht finden. Sie arbeiten im Disput mit heutigen Theorien der vor allem sprachanalytischen Erkenntnis- bis Religionskritik die Struktur religiös-weltanschaulicher Überzeugungen heraus. Das *allgemeine* Kommunikationsschema gibt den gemeinsamen gegenüber den durchaus zu berücksichtigenden besonderen Verständnisvorausset-

zungen der jeweiligen Gesprächspartner Raum (86–88!). Es bleibt für alles Weitere maßgeblich, wie noch der abschließende Rückblick auf die *spezielle* Dialogsituation bezüglich der Gottesfrage zeigt (178–180!): Das Ja zu Gott kann – positiv – interpretiert werden als Befreiung von besonderen Bedingungen und Zwecken oder – negativ – als Verhaftung an sie. Der Verfasser erweist sich als ausnehmend sensibel für die Schwierigkeiten der Verständigung auf religiös-weltanschaulichem Gebiet. Er plädiert deshalb für *positive*Interpretation, die nicht sosehr auf das abhebt, was in der Äußerung des Partners Ablehnung verdient, sondern „auf die Entfaltung und eventuell auch Ergänzung der Anliegen und Gründe, die in der betreffenden Auffassung wirksam sind und die vielleicht in einer unzulänglichen Weise ausgedrückt worden waren" (90). Aber die Unterschiede der Auffassung sollen doch auch nicht verwischt werden – also: *kritisch*-positiv!

Die behutsame Didaktik, mit der Muck den Leser anleitet, praktiziert er selber an den „fünf Wegen" der Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin. Das werde nahegelegt durch ihre Stellung in der Philosophiegeschichte (vgl. die Übersicht S. 104) und durch die Möglichkeiten, die sie einer Analyse ihrer Begründungsstruktur bieten. Die Durchführung dieser Analyse am ersten Weg, auf dem Thomas, inspiriert durch den noch älteren Meister Aristoteles, zum göttlichen „unbewegten Beweger" führt, ist ein Kabinettstück kritisch verständnisvoller Deutung philosophischer Texte (106–122). Dabei erweist sich nun der Nutzen der voraufgegangenen Überlegungen zur Methode, besonders in der Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlich-funktionaler Erklärung von Bewegungsabläufen und der philosophischen Untersuchung der Bewegung, die integrativ das einzelne in und aus dem Gesamt der Seienden und ihres Seins zu verstehen sucht (109; vgl., gegenkritisch zu Kant, 136 und 140).

Der Sache nach zieht Muck eine Argumentation vor, die den – nur kurz erörterten (122–132) – Wegen 2 und 3 des Thomas nähersteht: Ihr Ausgangspunkt ist die Kontingenz, die seinsmäßige Nicht-Notwendigkeit der Dinge (134f., 156), von der aus mittels des Kausalitätsprinzips, dessen Einsichtigkeit in der „lebensweltlichen Erfahrung" (135) zu verankern ist, auf den notwendigen Ursprungsgrund der Welt geschlossen wird. Dabei ergibt sich weitere Klärung metaphysischer Begriffsbildung und zumal die Möglichkeit bejahender Aussagen über Gott (141–155), die gemäß dem durchaus begründeten traditionellen Kanon christlicher Philosophie aufgeführt werden (155–163). Danach wendet sich Muck den Wegen 4 und 5 – aus den „Seinsstufen" der Wirklichkeit bzw. der Zielgerichtetheit des Wirkens – zu, die er vertieft (transzendentalphilosophisch) zu begründen sucht. Das aber geschieht auf nur drei bzw. fünf Seiten, obwohl die von Muck anvisierte Fragerichtung – „Gott als Sinngrund menschlichen Suchens und Handelns" (164ff.) – ebenso schwierig wie gerade heute besonders wichtig ist, weil sie nicht sosehr kosmologisch als vielmehr anthropologisch, von spezifisch menschlichen Begabungen und Erfahrungen aus, argumentiert. (Warum diese Gottesbeweise auf die Darlegungen über Wesen und Wirken Gottes *folgen*, ist dem Rezensenten nicht ersichtlich; jedenfalls müßte die Überschrift der Seiten 103–133 eingeschränkt werden auf die Thomas-„Wege" 1–3.)

Béla Weissmahr bietet diesbezüglich eine Ergänzung in seinem klar dreigegliederten Buch. Teil A handelt über „die Bedingungen der Gotteserkenntnis im menschlichen Erkenntnisvermögen" (15–45). Nach kurzer Vorstellung von Auffassungen, wonach keine oder nur eine nichtrationale Erkennbarkeit Gottes gegeben ist, kommt Weissmahr schnurstracks auf die Erfahrung des Unbedingten zu sprechen, wie sie sich vollzieht, wann immer wir Wirklichkeit, wie sie ist – das heißt wahr –, erkennen („Die Erkenntnis nämlich des Relativen *als Relativen* setzt notwendig die [unthematische, miterfahrene] Erkenntnis des Absoluten voraus", 32) und wann immer wir uns an zumal ethischen Werten ausrichten und frei über uns verfügen. Grund dieser Erfahrung ist im Subjekt Mensch das Selbstbewußtsein, auf seiten des Objekts die Unbedingtheit des „Seins". Die Pointe dieser ersten Hinweise ist der nun für diesen Verfasser grundlegende Charakter der menschlichen Erkenntnis: Danach „müssen wir davon ausgehen, daß wir im Grunde immer nur das erschließen, was in einer u. U. sehr verborgenen Weise zum Inhalt unserer Gesamterfahrung gehört" (22); und: „Die unbedingte Wirklichkeit gehört zum Inhalt unseres Bewußtseins, obwohl

sie niemals als deutlich faßbares Objekt erscheint" (36). Es gibt zwar keine unmittelbare Erfahrung Gottes, im Sinn einer Intuition, wohl aber eine unreflexe, nicht direkt objektivierbare *Mit*erfahrung, die deshalb transzendental genannt wird, weil sie unsere Erkenntnis irgendwelcher Gegenstände überhaupt erst ermöglicht und stets begleitet. „Die eigentliche Wirklichkeit Gottes kann keinem von uns gänzlich unbekannt sein, weil in jeder von uns ausdrücklich vollzogenen Erkenntnis und in jeder bewußt und frei gesetzten Tat ein das thematisch Erfaßte bzw. das begrifflich klar und deutlich Dargestellte übersteigendes Erkenntnismoment impliziert ist, in dem uns Unbedingtes entgegentritt und durch das wir als Person unbedingt herausgefordert werden" (41). Die Gottesbeweise haben keine andere Aufgabe, als das so Implizierte methodisch und systematisch zu explizieren.

Eben das unternimmt Teil B des Buchs „Die methodische Entfaltung einiger auf Gott hinweisender Tatsachen" (46–100). Die Frage nach dem *Sinn* des menschlichen Lebens zielt letztlich auf etwas, das selber keiner weiteren Begründung mehr bedarf, auf die dem Leben sinngebende unbedingte Wirklichkeit, die die religiöse Sprache Gott nennt. Das zeigt Weissmahr in überzeugenden Schritten auf (46–55). Ebenso weist der unbedingte Anspruch der *Sittlichkeit*, der den Menschen zum Menschen macht, auf eine absolute und personale gebietende Macht hin (55–63). Soweit die geglückte anthropologische Argumentation. Schwieriger zu folgen ist den zwei kosmologischen Beweisen: aus der *Kontingenz* der Welt (63–72) und – indem Weissmahr unter dem modernen Stichwort der Selbstüberbietung den Grundgedanken des aristotelischen Bewegungsbeweises aufnimmt – aus ihrer *Evolution* (recht ausführlich: 72–94). Vermutlich würde der Kontingenzbeweis und mit ihm die gesamte Gedankenführung in Sachen Gotteserkenntnis sehr gewinnen, wenn das Verhältnis zwischen Erfahrung und deren begrifflichem Ausdruck genauer bestimmt würde. Vor allem wäre näher zu erörtern, wie die als apriorisch, erfahrungsunabhängig geltenden ersten Seins- und Denkprinzipien, darunter das Kausalitätsprinzip, im Grund doch *erfahren* bzw. *mit*erfahren werden. Weissmahr weiß ja durchaus darum (vgl. 23, 30, 69), wie übrigens auch O. Muck (135, 168f.). Schließlich machen, von Weissmahrs Verständnis der Seinserfahrung her, die Bemerkungen zum *ontologischen* Gottesbeweis (94–100) deutlich, daß da mehr „dran" ist, als der große Kant meinte.

Der Teil C der „Philosophischen Gotteslehre" von B. Weissmahr „Über das Wesen Gottes" (101–157) kreist um das allerdings zentrale Problem der *Transzendenz und Immanenz* Gottes – im Sinn des Augustinus-Wortes, daß „Gott höher als mein Höchstes und innerlicher als mein Innerstes" ist (Confessiones III 6, 1); den zweiten Halbsatz wiederholte Luther so: Gott sei „tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die Kreatur ihr selbst ist" (WA 23, 137, 33). Ob es jedoch günstig war, daß der Verfasser versuchte, das Gott-Welt-Verhältnis als Spannung von Einheit und Verschiedenheit zu fassen (116–129)? Und ob die ziemlich schwankenden näheren Bestimmungen dieser Einheit – gar als Identität? in welchem Sinne? – auf den Normalleser nicht doch, natürlich ganz und gar gegen Weissmahrs Absicht, pantheisierend wirken müssen? Dennoch kann, wer sich der von scholastischem und Rahnerschem Denken gespeisten Spekulation Weissmahrs, deren Stärke und Schwäche besonders im letzten Buchteil hervortritt, mit kritischem Mut und entsprechenden Kenntnissen stellt, sehr schätzenswerte Hilfe zu geläuterter und vertiefter Gotteserkenntnis erhalten. Das gilt auch für die eingehende Analyse des *Schöpfungs*begriffs durch Weissmahr, der die Immanenz des Wirkens Gottes neu und umfassend zur Geltung bringen möchte (129–148).

Die zwei äußerlich kleinen Bände „Philosophische Gotteslehre" sind, und das gibt ihnen Gewicht, Niederschlag langjähriger Lehrtätigkeit ihrer Autoren, die darin selber, da sie mitten in ihrem Wirken stehen, jedoch wohl nicht die endgültige Summa ihres Denkens erblicken. Vielleicht macht gerade die relative Unfertigkeit die Lektüre spannend – auch die *Doppel*lektüre.

Walter Kern SJ

[1] Muck, Otto: Philosophische Gotteslehre. Düsseldorf: Patmos 1983. 191 S. Kart. 19,80; Weissmahr, Béla: Philosophische Gotteslehre. Grundkurs Philosophie. 5. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 174 S. (Urban-Taschenbücher. 349.) Kart. 18,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

BERNT, Dietmar: *Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule.* Frankfurt: Knecht 1983. 303 S. Kart. 32,–.

Es ist gut, daß Dietmar Bernt, Subregens am Priesterseminar in Augsburg, das Problem der Sexualerziehung in der Schule wieder thematisierte; denn nach den „Empfehlungen zur Sexualerziehung in den Schulen" (Kultusministerkonferenz, Oktober 1968) und den entsprechenden Richtlinien in den einzelnen Bundesländern (1969–1982) regte sich ein öffentlicher Widerspruch, der aber bald erlahmte. Der Lauf der Dinge könnte den Anschein erwecken, daß mit der schulischen Sexualerziehung alles in Ordnung sei. Geht man davon aus, daß die Aufgabe der Schule in diesem Erziehungsbereich nur subsidiärer Art sein kann, dann ergeben sich in einer Zeit des moralischen Pluralismus, der Orientierungsmängel und des Wertwandels Probleme in besonderer Schärfe.

Bernt stellt in gut belegten Kapiteln die Geschichte und die Aufgabe der Sexualerziehung dar, diskutiert die Fragwürdigkeit einer „emanzipatorischen Sexualerziehung" (vgl. H. Keutler) und bringt als Gegenposition eine Sexualerziehung „im Licht des christlichen Menschenbildes", die in den Aussagen des Glaubens und des kirchlichen Lehramts grundgelegt ist. Diese Kapitel 1–7 sind informativ und hätten an Wert gewonnen, wenn Bernt in seinen Formulierungen weniger voreingenommen gewesen wäre (vgl. Worte wie „Chefideologe", „Epigonen" usw.). Das 8. Kapitel mit dem Thema „Spezielle Fragen" behandelt so heiße Eisen wie Masturbation, Homosexualität, voreheliche Sexualität. Die moraltheologische Kasuistik, die in diesem Kapitel enthalten ist, rechtfertigt den konservativen Standpunkt, spiegelt allerdings nicht die Breite der innerkirchlichen moraltheologischen Diskussion und wählt in der Übernahme auch innerkirchlich beachtete Autoren sehr aus.

Daß die Frage der Vermittlung christlich-kirchlicher Moral kaum als Problem gesehen wird, legt den Verdacht nahe, daß dem Autor die Sensibilität für junge Menschen von heute (in ihren Lebensentwürfen, in ihren Fragen nach dem Gültig-Bleibenden, in ihren ernst zu nehmenden Versuchen) zu fehlen scheint. Was nützt die edelste Forderung, wenn sie aufgrund der unterschiedlichen Wertvorstellungen und einer andersgearteten Sprache ihren Adressaten nicht findet! Gerade das Grundproblem, wie ein junger Christ in der heutigen Zeit – beglückend für sich und für den Partner – seine sexuelle Identität finden könne, ist nicht gesichtet. Von ihm aus ergäben sich gewiß für die „Sündhaftigkeit" eines nicht normgemäßen Verhaltens junger Menschen neue Einsichten, ganz abgesehen von den Konsequenzen aus einer voll realisierten „Jugendmoral". Trotz dieser nicht unbedeutenden Mängel hat das Buch seinen Wert: Es stellt eine eindeutige konservative Position dar und kann zu einer neuen, hoffentlich sachlichen Diskussion über die Sexualerziehung in der Schule beitragen. *R. Bleistein SJ*

Adreßbuch für das katholische Deutschland. Ausgabe 1983/1984. Paderborn: Bonifatius 1983. 270 S. Kart. 22,50.

Das Adreßbuch ist gegenüber der letzten Auflage (siehe dazu in dieser Zschr. 200, 1982, 502) im Ordnungsprinzip unverändert. Grundsätzlich verbessert wurde jedoch das Sachregister. Es führt jetzt alle Institutionen nach der Wortfolge ihrer offiziellen Bezeichnung auf, so daß, zusammen mit dem Personenregister, jede gewünschte Adresse leicht aufzufinden ist. Damit hat das Adreßbuch eine Form gefunden, die keiner grundlegender Veränderungen mehr bedarf. Zu wünschen wäre lediglich, daß bei den Telefonnummern der Adressen im Ausland (7–28) durchgehend auch die Vorwählnummern angegeben werden. *W. Seibel SJ*

Wirtschaft und Gesellschaft

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,-.

Von den zehn Beiträgen des „Hauptteils" (1–192) sind mindestens sechs auf der Berliner Tagung der Mont-Pèlerin-Society 1982 als Referate vorgetragen worden, vermutlich auch noch ein siebtes, bei dem nur versehentlich dieser Vermerk unterblieben ist; sie erscheinen in der usprünglichen englischen Fassung. Alle vertreten die Überlegenheit der neo- bzw. ordo-liberalen Wirtschaft im Vergleich zu einer dirigistischen. Im ersten Beitrag (von *H. Giersch*) wird diese Überlegenheit insbesondere im Hinblick auf das Wachstum theoretisch begründet, in den anderen Beiträgen an Beispielen (EG, Frankreich, England, Spanien, Japan) veranschaulicht. Etwas sensationell setzt Giersch gleich im zweiten Satz seines Beitrags die Bezeichnung „sozialistisch" rundweg mit „bürokratisch" gleich; Paul VI. zeigt sich da vorsichtiger; für ihn ist der „socialismus graphiocraticus" (OA 37) nur eine der vielen Spielarten des Sozialismus. Etwas befremdend findet sich der Beitrag von *Bruno Molitor*, „Schwäche der Demokratie" (17–33), zwischen die Mont-Pèlerin-Referate eingeschoben; überzeugend tut er dar, wie gefährlich Nachgiebigkeit gegen diese Schwäche(n) für die freiheitliche Ordnung nicht nur der Wirtschaft werden kann.

Dem übermäßig langen Beitrag über die Kalamitäten der Deutschen Bundesbahn im vorigen Band entspricht ein nahezu ebenso langer (44 Seiten) in diesem Band über die verfehlte Agrarpolitik der EG, leider ebenso ratlos, wie da Abhilfe zu schaffen wäre.

Diesem „Hauptteil" folgen wie gewohnt „Besprechungen und Hinweise" (193–242). Mehrere der dort gewürdigten Bücher haben es zu tun mit den plötzlich für uns so brennend gewordenen Umweltproblemen und bemühen sich darum, sie so viel wie möglich anstatt mit gesetzgeberischen mit marktwirtschaftlichen Mitteln zu meistern. Als Aufgabe einer Buchbesprechung gilt im allgemeinen, über das Thema des Buchs zu informieren und dafür zu interessieren und, falls das Buch es verdient, dazu anzureizen, es (zu kaufen und) zu lesen. In dieser Hinsicht ist *F. Holzwarts* Besprechung des Sammelbands „Markt und Umwelt" (211–220) vorbildlich. Eine Besprechung kann sich aber auch an Leser wenden, die das Buch bereits gelesen haben, um nach Art eines Seminars mit ihnen darüber zu reflektieren. In diesem Fall kann, wer das Buch nicht gelesen oder richtiger gesagt studiert hat, mit dem vordenkenden Rezensenten nicht mitdenken und gewinnt daher leicht den Eindruck, dieser wolle ihn tendenziös manipulieren. Ein Beispiel dafür ist die ausführliche Besprechung, die *E. Heuß* dem Buch „Zur Analyse von Wirtschaftssystemen" von H. J. Wagener (195–206) widmet; wer das Wagenersche Buch nicht kennt, wird es schwerhaben, sich diesem Eindruck zu entziehen. – Offenbar um den Preis nicht immer weiter steigen zu lassen, ist der Umfang dieses Bandes im Vergleich zum Vorjahr (s. diese Zschr. 201, 1983, 431) um ein Drittel gekürzt. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 28. Jahr. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor. Tübingen: Mohr 1983. 302 S. Lw.

Mit diesem 28. Jahr hat das Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik sich endgültig gewandelt und von seinem Ursprung gelöst. – Von *H.-D. Ortlieb* zu der Zeit, als er an der Akademie für Gemeinwirtschaft in Hamburg (später in Akademie für Wirtschaft und Politik umbenannt) wirkte, begründet in der Absicht, bei deren Absolventen auch nach ihrem Übergang in die Praxis das Interesse an der Wissenschaft wachzuhalten und sie an deren weiterem Fortschritt teilnehmen zu lassen, und, als er zum HWWA-Institut für Wirtschaftsforschung Hamburg überging und für ein Jahrzehnt dessen Leitung übernahm, von ihm sozusagen dorthin mitgenommen, hat das Jahrbuch im Lauf der Jahre sich mehr und mehr zu einem Organ dieses Instituts gewandelt. Den Abschluß dieser Entwicklung bildet dieser Band, der gewissermaßen als Festschrift des Instituts zu seinem 75jährigen Bestehen erscheint. Damit ist das Jahrbuch in aller Form ein Organ des HWWA geworden und wird

künftig ihm als wissenschaftliches Sprachrohr dienen. Dagegen ist selbstverständlich nichts einzuwenden; daß damit das ursprüngliche Vorhaben, um dessentwillen das Jahrbuch in dieser Zeitschrift alljährlich angezeigt und gewürdigt wurde, zum Erliegen kommt, ist allerdings schmerzlich. – Daß die 17 Beiträge dieses 28. Bandes, durch die das Institut „exemplarische Einblicke in die verschiedenen Bereiche seiner Tätigkeit" gibt (Vorwort), auf hohem wissenschaftlichem Niveau stehen, versteht sich von selbst. *O. v. Nell-Breuning SJ*

ZU DIESEM HEFT

Angesichts der sinkenden Kinderzahl, der sozialen Sicherungen und der medizinischen Entwicklung muß die Rolle des Kindes in der Erwachsenengesellschaft neu definiert werden. Roman Bleistein nennt die Defizite und formuliert die Aufgaben, die sich der Kirche stellen.

Zum 80. Geburtstag Karl Rahners am 5. März legt Karl H. Neufeld dar, welche Rolle Rahner auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) spielte. Er zeigt auch, wie sich die Mitarbeit von Theologen allgemein gestaltete.

Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Universität Bamberg, greift einen Grundgedanken des Schreibens auf, mit dem Johannes Paul II. das Hl. Jahr zur 1950-Jahr-Feier der Erlösung ausrief: Die Herrschaft der Sünde in den Menschen und den gesellschaftlichen Strukturen und die Versöhnung, die der christliche Glaube verkündet.

Reinhold Jacobi, Referatsleiter für Film und AV-Medien in der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender der Katholischen Filmkommission, würdigt das Schaffen des am 29. Juli 1983 gestorbenen Filmregisseurs Luis Buñuel. Neben dem Surrealismus und der Sozialkritik hebt er das religiöse Element in Buñuels Filmen hervor. Dieses verleihe ihnen epochale Bedeutung.

Medizin und Theologie sind als medizinisch-pflegerische Betreuung und als Krankenhausseelsorge in vielen Kliniken auch institutionell miteinander verbunden. Erich Zenger, Professor für alttestamentliche Exegese an der Universität Münster, denkt darüber nach, wie dieses faktische Zusammenleben zu einem Zusammenwirken werden kann und was dieses im Licht einer biblisch inspirierten Theologie bedeutet und fordert.

Die Fundamentaltheologie fragt nach der Begründung des Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens. Im Unterschied zu älteren Formen entwickelt Peter Knauer, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, das Modell einer Glaubensbegründung, die die Eigenständigkeit der Vernunft zu wahren sucht.

35-Stunden-Woche

Gegen Arbeitslosigkeit betrieb man „Beschäftigungspolitik", um mehr Arbeit anzuregen und dadurch mehr Menschen in Arbeit zu bringen. Zeitweilig wurden gute Erfolge damit erzielt; inzwischen aber erweist dieser Weg sich als immer weniger erfolgversprechend. Darum vertrauen wir heute mehr dem anderen Weg, ohne die Gesamtmenge der Arbeit zu vergrößern, mehr Menschen dadurch in Arbeit und Verdienst zu bringen, daß wir die Zahl der von den einzelnen zu leistenden Arbeitsstunden verringern, woraus sich unmittelbar ein höherer Bedarf an Arbeitskräften ergibt. Diese Rechnung ist unwiderlegbar richtig; in der Folge ergeben sich allerdings je nach der Art und Weise und nach dem Ausmaß, in dem die Arbeitszeit verkürzt wird, sehr unterschiedliche Auswirkungen sowohl auf die Kostenrechnung der Unternehmen als auch auf den Verdienst der Arbeitnehmer; die dadurch ausgelösten Reaktionen beider Seiten machen den bezweckten Erfolg zu einem kleineren oder größeren Teil wieder rückgängig.

Als die von der Arbeitslosigkeit unmittelbar Betroffenen sind die Arbeitnehmer von Rechts wegen an erster Stelle selbst berufen, ihr abzuhelfen. Aus schmerzlicher Erfahrung wissen sie, daß die ständig steigende Produktivität ihrer Arbeit ebenso ständig Arbeitskräfte entbehrlich macht und aus Arbeit und Verdienst hinauswirft und im Ergebnis ihrer aller Arbeitsplätze durch die fortschreitende Produktivität ihrer Arbeit gefährdet sind. Aus dieser Erkenntnis heraus – so möchte ich es mir vorstellen – machen sie, die so glücklich sind, daß ihnen der Verlust ihres Arbeitsplatzes bisher erspart blieb, ihren arbeitslosen Kollegen das Angebot: „Wir, die wir das Glück haben, in Arbeit und Verdienst zu stehen, treten von unseren 40 Wochenstunden fünf an euch ab und geben euch damit die Gelegenheit, euren Familien Unterhalt durch eigene Arbeit zu verdienen. Bisher sind wir dafür aufgekommen; über unsere Lohn-, Mehrwert- und anderen Steuern, unsere Sozialbeiträge und anderes mehr haben wir auf vielerlei Wegen und Umwegen die Mittel aufgebracht, um euch über die arbeitslose Zeit hinwegzuhelfen. Das läßt sich viel einfacher, durchsichtiger, ganz unbürokratisch, echt solidarisch machen: Hinfort übernehmt ihr die fünf Wochenstunden mit deren Lohn. Wie wir diese uns entfallenden Löhne wieder hereinbringen, das laßt unsere Sache sein; nehmt ihr uns nur erst einmal die fünf Stunden Arbeitslast ab."

Welch großartiges Beispiel selbstloser Solidarität derer, die in Arbeit und Verdienst stehen, mit denen, die unter der Not und den Entbehrungen der Arbeitslosigkeit leiden, wäre das! Leider hört man in der geräuschvollen politischen Diskussion kein solches Angebot, sondern die knallharte Forderung der 35-Stunden-Woche „mit vollem Lohnausgleich". In die Sprache des Angebots

übersetzt lautet das so: „Wir sind so gnädig, euch fünf Arbeitsstunden zu überlassen, aber – wohlverstanden! – der Lohn für diese Stunden bleibt bei uns; ihr tut die Arbeit, das Geld, den Lohn dafür behalten wir." Ein solches Angebot kann man doch nur als Hohn empfinden; eine solche Haltung ist klassenkämpferisch, ausgesprochenermaßen Klassenkampf von oben, nicht mehr der „Produktionsmittelbesitzer" gegen die „von Produktionsmittelbesitz entblößten Nur-Lohnarbeiter", sondern der Klasse der Arbeitsplatzbesitzer gegen die Klasse der von Arbeitsplatzbesitz entblößten Nur-Arbeitslosen.

Die Gewerkschaften müssen sich manchmal vorwerfen lassen, Solidarität bedeute bei ihnen nur Kampfgemeinschaft der Starken gegen gemeinsame Gegner. Hier hätten sie eine einzigartige Gelegenheit gehabt, diesen Vorwurf schlagend zu widerlegen; schade um den Gewinn an moralischem Prestige, den sie sich hier haben entgehen lassen.

Damit soll in keiner Weise bestritten sein, daß auch die Lohnfrage zur Sprache kommen muß. Aber Arbeitszeitverkürzung, um zusätzliche Arbeitsplätze zu erschließen, und Arbeitszeitverkürzung, um den Fortschritt der Produktivität der Arbeit zu honorieren, dürfen nicht miteinander verquickt werden. Seit mehr als hundert Jahren ist die Produktivität der Arbeit aufs Ganze gesehen ständig gestiegen und hat bei längst nicht mehr halber Arbeitszeit unseren Wohlstand und unsere Lebenshaltung um ein Vielfaches erhöht. Neuerdings befinden wir uns mit der Verkürzung der Arbeitszeit offenbar im Rückstand; die Größe des aufzuholenden Rückstands signalisiert uns die Arbeitslosigkeit. Maßstab für den Lohn ist nicht dieser aufzuholende Rückstand; Maßstab für den Lohn kann immer nur die wirtschaftliche Gesamtlage sein in ihrer ganzen Komplexität. Aus einigen gewerkschaftlichen Äußerungen kann ein wohlmeinender Hörer heraushören, an verantwortlicher Stelle sei man sich dessen bewußt, und das hinausposaunte Schlagwort „voller Lohnausgleich" solle in diesem Sinn verstanden werden. Dann sollte man aber das laute Kampfgeschrei unterlassen, das nur dazu angetan ist, bei den einen unbegründete Erwartungen, bei den anderen vielleicht nicht ganz ebenso unbegründete Besorgnisse zu erwecken.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Roman Bleistein SJ

Alfred Delp

Glaubenszeugnis im Widerstand

Ereignisse, die eher nebensächlich sind, bringen oft das Wichtige in den Vordergrund. So ist es auch in diesem Fall. Die 40-Jahr-Feier des 20. Juli 1944 und das Motto des Katholikentags in München, das den Gefängnisbriefen Alfred Delps entnommen ist[1], gibt P. Alfred Delp SJ und seinem christlichen Engagement gegen den Nationalsozialismus eine neue Aktualität. Dies allerdings bringt alte, ungelöste Fragen, die bislang die Delp-Interpreten in zwei Lager teilten, erneut in die Debatte: War Delp am Attentat des 20. Juli 1944 beteiligt? Was trug er zu den Überlegungen im Kreisauer Kreis bei? Warum wurde er vom Volksgerichtshof zum Tod verurteilt? Warum wurde er am 2. Februar 1945 hingerichtet? Bislang waren diese Fragen unbeantwortbar und förderten nur Unterstellungen und Vermutungen. Die nun im Band IV der Gesammelten Schriften Alfred Delps vorliegenden, teilweise neu aufgefundenen Texte erlauben es, auf einige dieser Fragen eine endgültige Antwort zu geben, die dann zugleich auch den Beitrag der Jesuiten zum Kreisauer Kreis in ein neues Licht rückt.

Delp und der 20. Juli 1944

Auch in neueren Publikationen zur Zeitgeschichte wird Delp als der einzige Katholik genannt, der sich im aktiven Widerstand gegen Hitler engagiert[2] und „aktiv auf den Umsturz hin" gearbeitet habe[3]. Diese Aussage gründet im wesentlichen auf zwei Tatsachen: Erstens auf dem Datum der Verhaftung Delps; denn er wurde im Kontext des 20. Juli, nämlich am 28. Juli 1944, verhaftet. Zweitens wohl auch auf der Aussage von anderen Mitgliedern des Kreisauer Kreises, Delp habe das Attentat auf Adolf Hitler ausdrücklich bejaht[4]. Was ist von diesen Aussagen zu halten? Läßt sich durch die Texte „aus dem Gefängnis" einiges klarstellen?

Delp wurde am Morgen des 28. Juli 1944 verhaftet, weil sein Name durch Peter Graf Yorck von Wartenburg (1904–1944) der Gestapo bekannt geworden war. Delp schreibt selbst: „Graf Yorck machte eine für mich nicht belastende Aussage über unsere Bekanntschaft. Diese Aussage stellte sich später als unhaltbar heraus. Da war jedoch Graf Yorck bereits tot. Ebenso Herr von Trott, mit dem mich die Aussage Yorcks in Verbindung gebracht hatte" (332). Worum es inhaltlich bei

dieser Aussage Yorcks ging, blieb bislang ungeklärt. Diese Ausführungen Delps aus seinem Schriftsatz „Warum ich vor Gericht komme" zeigen jedoch die Zufälligkeit seiner Verhaftung. Aber – und das war eben das Verhängnis – er wurde im Zusammenhang mit dem 20. Juli verhaftet. Das trug ihm eine besonders harte Haft ein: Er war Tag und Nacht gefesselt. Aus dieser Tatsache aber läßt sich ein Zusammenhang zum 20. Juli nicht herstellen.

Ferner ist bekannt, daß Delp am 6. Juni 1944 in Bamberg einen Vortrag über die „Quellen der Zuversicht" hielt, wobei er sich kurzfristig bei Claus Graf Schenk von Stauffenberg (1907–1944) meldete und um einen Besuch bat. Aus diesem Besuch wird als selbstverständlich abgeleitet, Delp sei von Stauffenerg über das geplante Attentat informiert worden. Dies war offensichtlich nicht der Fall. Wiederum berichtet Delp: „Stauffenberg hat mir bei diesem Besuch *nichts* von seinen Plänen mitgeteilt" (332). Und nochmals: „Mir gegenüber hat Stauffenberg von diesen Plänen nichts gesagt. Er hat sich nachher bei Yorck über mich beschwert, worüber König[5] mehr weiß" (337). Ausführlicher kommt Delp auf diesen wichtigen Besuch in seinen handschriftlichen Unterlagen zur Verteidigung zu sprechen. Er schreibt: „Das Gespräch drehte sich zum größten Teil um allgemeine Fragen. Wir sprachen über meine Geschichtsauffassung. Ich brachte meine militärischen Anliegen vor[6]. Auf diese ging St(auffenberg) nicht ein" (352). Das weitere Gespräch drehte sich um strategische Überlegungen bei dem von den Kreisauern unterstellten Notzustand am Kriegsende und um Informationen über die Einstellung der deutschen Bischöfe zu den Plänen der Kreisauer.

Delp selbst legt in seinem Text zur Verteidigung – in der Sprache des Beschuldigten (!) – offen, wann er vom Attentat erfuhr: „Daß St(auffenberg) dann diese Wahnsinnstat des 20. 7. beging, habe ich erst am 21. 7. in der Frühe erfahren, als mir von der nächtlichen Führerrede berichtet wurde. Ich war mir sofort darüber klar, in welch gefährlichen Zusammenhang ich durch meinen Besuch bei St(auffenberg) geraten war. Trotzdem habe ich keinen Augenblick daran gedacht, etwa zu fliehen zu versuchen, da ich mit diesem Wahnsinn weder willentlich noch wissentlich etwas zu tun habe" (353)[7]. Damit hat Delp selbst geklärt, worum es ihm bei diesem Gespräch gegangen war und daß im Gegensatz zu Franz Sperr[8], der am Morgen des gleichen 6. Juni 1944 mit Stauffenberg über die Frage eines Attentats diskutiert und dieses Attentat abgelehnt hatte, bei Delp dieses Thema nicht zur Sprache gekommen war.

Eine weitere Tatsache bestätigt diese Behauptung, Delp habe vor dem 20. Juli nichts von einem Attentat gewußt. Er erfuhr nämlich – wie schon gesagt – erst am Morgen des 21. Juli, und zwar durch P. Franz von Tattenbach SJ, wer das Attentat auf Hitler verübt hatte. Der Hergang[9] war folgender: P. Lothar König SJ hatte im Berchmanskolleg zu Pullach die nächtliche Rede Hitlers gehört, in der dieser sein Überleben demonstrieren wollte und den Verschwörern blutige Rache ankündigte. Erst da fiel der Name des Attentäters von Stauffenberg, also nicht schon bei der

ersten Nachricht über das Attentat, die um 18 Uhr ausgestrahlt wurde. P. König bat nun kurz nach Mitternacht seinen Mitbruder P. von Tattenbach, mit dem Fahrrad von Pullach zu P. Delp nach München zu fahren und ihn über die neue Situation zu informieren. Tattenbach traf gegen 3.30 Uhr in St. Georg (Bogenhausen) ein. Aus dem Schlaf gerissen, war Delp über diese überraschende Nachricht betroffen und sagte spontan, das habe er ihm (Stauffenberg) nicht zugetraut.

Dieses Morgengespräch wollte Delp später zu seiner Entlastung heranziehen, um von der Belastung freizukommen, die Sperr im Verhör der Gestapo gemacht hatte, Delp habe ihm vor dem 20. Juli von einem Attentat auf Hitler berichtet. In dieser Aussage hatte sich Sperr geirrt; ein solches Gespräch fand erst am 21. Juli, also nach dem Attentatsversuch, statt. Delp war sich seiner Sache so sicher, daß er in seinen Kassibern vom 18. Dezember 1944 (59) und ebenso nach dem 18. Dezember (62) P. von Tattenbach bat, mit dem Bericht über das Morgengespräch vom 21. Juli als Zeuge vor dem Volksgerichtshof für ihn aufzutreten. Tattenbach erklärte sich zu diesem riskanten Dienst bereit, ließ Delp im geheimen den Text seiner geplanten Aussage zukommen (68) und wartete am Tag der Gerichtsverhandlung im Vorzimmer des Gerichtssaals, um für P. Delp auszusagen. Tattenbach wurde aber von Freisler, dem Präsidenten des Volksgerichtshofes, nicht aufgerufen. Im Todesurteil des Volksgerichtshofes vom 11. Januar 1945 ist zu diesem Fragepunkt nur zu lesen:

„Übrigens hat Alfred Delp auch mit Klaus Graf von Stauffenberg eine Besprechung gehabt. Delp erklärt das Zustandekommen dieses Gesprächs damit, daß ihm vom Jesuitenpater König mitgeteilt worden sei, Sperr, der an einigen der Münchener Besprechungen teilgenommen hatte, möchte sich (Graf Moltke war damals schon verhaftet[10]) bei dem späteren Meuchelmörder, damaligen Obersten Graf von Stauffenberg in Bamberg einfinden. Das übermittelte Delp Sperr, Delp selbst hatte zufällig damals in seiner kirchlichen Arbeit in Bamberg zu tun und benutzte nun die Gelegenheit, anschließend Graf von Stauffenberg zu besuchen, da er nur aus dem Auftrag zur Vermittlung der Reise Sperrs zu Graf von Stauffenberg den Eindruck gewonnen hatte, daß dieser zum Moltkekreis gehöre. Graf von Stauffenberg fragte ihn nach katholischen Organisationen, mit denen man unter Umständen noch etwas anfangen könne, so daß Alfred Delp seinen Eindruck über das Gespräch mit Graf Stauffenberg dahin zusammenfaßte, daß dieser offenbar eine Bestandsaufnahme des katholischen Sektors in Deutschland habe wollte. Wenn also Delp auch nicht gewußt haben mag, daß Graf von Stauffenberg sich mit Mordgedanken gegen unseren Führer trug, so war doch mindestens von Delps Standpunkt aus sein Gespräch mit Graf Stauffenberg eine Fortsetzung seiner staatsfeindlichen Wühlarbeit im Moltkekreis" (424–425).

Für Delp selbst war wichtig – er schreibt dies in vielen seiner Kassiber (vgl. 101, 103, 113, 118, 121 usw.) –, daß jeder Zusammenhang zum 20. Juli während der Verhandlung und im Todesurteil aufgegeben worden war. Zum Attentat selbst äußerte sich Delp in den Unterlagen zu seiner Verteidigung, in denen er sich allerdings (und verständlicherweise) die Sprache der Anklage zu eigen machte. Er schreibt:

„Aus drei Gründen nenne ich den ganzen 20. 7. eine Wahnsinnstat und lehne ihn grundsätzlich ab: aa) aus grundsätzlichen ethischen Haltungen gemäß unserer christlichen Lehre; bb) aus geistigen Einsichten als Geschichtsphilosoph, da man sich mit geistigen Erscheinungen wie dem Nationalsozia-

lismus nicht mit physischen Mitteln auseinandersetzen kann; cc) aus der Einsicht, daß es im gegenwärtigen Krieg und in diesem Stadium des Krieges um die Substanz der Nation und nicht um Führungs- und ähnliche Fragen geht" (353).

Aus allen diesen Texten läßt sich eindeutig entnehmen, daß Delp vor dem 20. Juli nichts von einem Attentat auf Hitler gewußt hat und daß er – zumindest während seiner Haft in Berlin-Tegel – ein Attentat entschieden ablehnte. Ob er in der Zeit zuvor einen „Tyrannenmord" grundsätzlich für berechtigt gehalten und sich an Diskussionen zu diesem Problem beteiligt hat, ist eine andere Frage. Nach der sicheren Aussage von Freunden war Delp in dieser Hinsicht zuvor eher der Meinung, ein Attentat sei zu diesem Zeitpunkt sittlich erlaubt.

Kreisauer Kreis und soziale Frage

Im Kreisauer Kreis, in dem Delp seit Frühjahr 1942 mitarbeitete, brachte er vor allem die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit (Justitia socialis) ein, wie sie Pius XI. in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) vorgetragen hatte.

Aus den Zuarbeiten Delps sind einige Entwürfe erhalten geblieben, aus denen seine sozialpolitischen Vorstellungen zu entnehmen sind[11]. In dem ersten Text „Neuordnung" steht die Wiederherstellung einer menschengerechten Ordnung im Vordergrund. Von dem Unrechtssystem des nationalsozialistischen Staats stößt sich dieser Entwurf ab und fordert einen Rechtsstaat, der auf naturgegebenen Menschenrechten aufruht und im letzten in „göttlichen Herrenrechten" (380) gründet. Ähnliche Gegenpositionen bezieht Delp, was die Unabhängigkeit der Gerichte und der Richter, einen staatsfreien Raum, den Schutz der Familie und die Erziehungszuständigkeit der Familie angeht. Im Bereich einer „echten Sozialordnung" fordert Delp die wirtschaftliche Sicherheit, eine echte Privatsphäre, die Eigentumsbildung, die Justitia socialis (382).

Die Überarbeitung dieses Textes (in der zweiten Fassung) – wer diese Überarbeitung mitverantwortet, ist nicht mehr auszumachen – formuliert folgendermaßen: „Die grundlegende Lehre Papst Pius' XI. von der Justitia socialis muß zum praktischen Ordnungsprinzip erhoben werden. Jeder Besitz und jedes Einkommen ist in durch die Verfassung näher zu bestimmende soziale Pflichten zu nehmen" (387). Das Ende dieser zweiten Fassung lautet: „Der Friede Gottes: das ist die Gerechtigkeit unter den Menschen und die Rettung der Völker" (388).

Erstaunlich ist, daß die dritte Fassung dieses Textes dann konkret von einem „Sozialrecht" und von einem „Arbeitsschutz" spricht und eine Arbeitsgerichtsbarkeit als Schlichtungsstelle von Konflikten empfiehlt. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums wird konkretisiert:

„Wie im internationalen Leben allen der Zugang zu den Gütern der Welt offenstehen soll, so ist auch innerhalb der einzelnen Völker allen ihr entsprechender Anteil am Ertrag und überhaupt an den Lebensgütern zu sichern. Eine dauerhafte Eigentumsbildung muß für alle Schichten des Volkes möglich

sein und darf nicht durch Überbelastung des Einkommens durch den Staat dauernd gefährdet werden. Mittel im einzelnen sind eine kluge Lohnpolitik, Begrenzung der Arbeitszeit, Sorge für Urlaub, Freizeitgestaltung, Volkserholung. Statt Expropriation der Expropriateure muß das Ziel lauten: Entproletarisierung des Proletariats" (393).

Bei der Besprechung wirtschaftlicher Planungen wird gegen „Institutionen" polemisiert, dagegen eine Lebenserneuerung im christlichen Geist favorisiert. Je mehr ein echter Gemeinschaftsgeist entstehe, um so mehr würden der Klassenhaß getilgt und die Wurzeln der Klassenkämpfe beseitigt. Dies alles bedinge neben der Durchsetzung der Forderungen ausgleichender und sozialer Gerechtigkeit die Pflege eines Gemeinschaftsgeistes (Solidarität), und zwar durch Erhebung in die Ordnung der christlichen Liebe und Brüderlichkeit, wie das schon stark in den Enzykliken „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" betont worden sei. Nur dann sei der Geist des Opfers und das „Tragen des andern Last" (Gal 6,2) möglich, und nur dadurch sei ein Ausgleich der unvermeidlichen Härten zu erhoffen. Im Geist der Liebe sei Eigenart und Eigenwert der einzelnen Berufsstände anzuerkennen, seien die einzelnen Begabungen planvoll einzureihen, jedoch immer in der Sicht nicht bloß vom einzelnen und seinem Vorteil her, sondern vom wohlverstandenen Gemeinwohl her. All dies sei zu begreifen und ins Werk zu setzen nach Analogie des mystischen Leibes Christi (vgl. „Quadragesimo anno") (394–395). Nicht zuletzt in der Hervorhebung der Berufsstände und in der Analogie zum mystischen Leib Christi werden wiederum die Impulse der Sozialenzykliken sichtbar. Da ist – und nirgendwo anders – am Ende jener personale Sozialismus festgemacht, den auch Hans Mommsen in der Beurteilung des Gesellschaftsbilds der Kreisauer hervorhebt. Ob gerade dieser nun die retrospektive Utopie des 19. Jahrhunderts ist, wie Mommsen ja unterstellt, wäre äußerst kritisch zu prüfen[12].

In einem zweiten Text Delps „Die Arbeiterfrage – Bauerntum" wird deutlich gesagt: „Das Schicksal jeder kommenden Neuordnung ist abhängig davon, ob es gelingt, den Arbeiter als Arbeiter (nicht als Genossen und nicht als Volksgenossen) in die Gemeinschaft einzugliedern. Dies bedeutet eine wirtschaftliche, eine kulturelle und eine politische Aufgabe" (396). Die Vorschläge, die Delp dann zur Erreichung dieses Fernziels und des eigentlichen geschichtlichen Auftrags für diese Generation in Gesellschaft und Kirche (82) unterbreitet, heißen: Eingliederung des arbeitenden Menschen in die Gemeinschaft, Neubegründung der politischen Stellung des Arbeiters, Garantie eines Existenzminimums, Familienlohn, Förderung der Arbeiterkinder durch Stipendien, Zugangsmöglichkeit zur Kultur usw. Ähnliche konkrete Aussagen macht Delp zum Bauerntum (396–400).

Das sozialpolitische Engagement Delps – auch im Disput über Sinn und Struktur von Gewerkschaften sichtbar[13] – spiegelt sich noch im Todesurteil des Volksgerichtshofs. Darin wird Delp bestätigt, daß es ihm in einer Unterhaltung um die soziale Frage ging. „Delp trug die bekannte Stellungnahme der Enzyklika Quadra-

gesimo anno über die ‚Justitia socialis' vor und erläuterte sie als Bekenntnis zur ‚Gemeinschaftsvorbelastung des Besitzes'" (420). Delp habe sich – nach den Feststellungen des Urteils – dann aber zurückgezogen, als es bei Besprechungen im Kreisauer Kreis um Themen gegangen sei, in denen er als Priester sich nicht zuständig fühlte. Da die Tätigkeit des Kreisauer Kreises als Hochverrat gewertet wurde, da Delp die konspirativen Treffen von Staatsfeinden nicht gemeldet, sondern sogar vorangetrieben habe, „so bezeugt das seine vollkommene Ehrlosigkeit und erzwingt zum Schutz des Reiches das Todesurteil gegen ihn" (424).

In einem anderen Text „Moltke-Pläne", den Delp am 14. Januar 1945, also nach seiner Verurteilung zum Tod, verfaßt hatte, konfrontiert Delp die Pläne der Kreisauer mit dem Inhalt der Anklage, wie sie im Prozeß vor dem Volksgerichtshof zum Vorschein gekommen war. Belastend war darin für ihn vor allem der Defätismus, die Planung einer Zukunft Deutschlands ohne NSDAP, die Nichtteilnahme von Parteigenossen an den Kreisauer Besprechungen, die Planung von Betriebsgewerkschaften. Als Sonderbelastungen für Delp kamen hinzu: die Vermittlung des Gesprächs von Moltke und Carlo Mierendorff (1897–1943) mit dem Bischof von Fulda, Johannes B. Dietz (1883–1959)[14] sowie die Vermittlung zwischen den Kreisauern und dem „Sperrkreis" in München (358). Abschließend hebt Delp heraus, es sei ein reiner Kirchenprozeß beabsichtigt gewesen, „der Beziehungen der Kirche zum 20. 7. ergeben sollte". „Diese Absicht gelang nicht" (359). Delp schließt seine Überlegungen mit diesen Aussagen:

„Was wir überlegt haben, ist notwendig gegen den Nationalsozialismus gerichtet, denn es gibt keine Vereinbarkeit von Kirche und Christentum mit dem N. S. Bei mir hieß das noch: mit den Jesuiten, mit der katholischen Kirche. Bei Molkte hieß es: den Christen und Christentum schlechthin. Deswegen war jeder unserer Gedanken verräterisch und jedes unserer Worte vergeblich. – Man soll das wissen und festhalten, daß wir bereit sind, zu sterben, weil wir als Christen an Deutschland geglaubt haben... durch die Art der Prozeßführung hat unser Leben ein Thema bekommen, für das sich leben und sterben läßt. Entweder fallen wir als Same für dieses kommende Deutschland oder wir werden geweiht und mit ungeheurer Intensität gebildet für den Dienst an diesem Deutschland, an das wir glauben und das wir gerne haben" (360).

In diesen neu aufgefundenen Texten führt Delp nur in systematischer Gliederung aus, was er nach dem 11. Januar in vielen Kassibern schon an seine Freunde geschrieben hatte. Grund seiner Verurteilung zum Tod sei gewesen: Gedanken an eine deutsche Zukunft nach der möglichen Niederlage; Unvereinbarkeit von Nationalsozialismus und Christentum; Jesuitenorden als Gefahr, Jesuiten als grundsätzliche Feinde Deutschlands. Endlich: „Die katholische Lehre von der Justitia socialis als Grundlage für einen kommenden Sozialismus" (102)[15].

In der Beurteilung des Gangs des Prozesses und seines Ergebnisses stimmte übrigens Helmuth von Moltke mit Delp gänzlich überein, wie dessen Brief an Delp beweist. Er schreibt im Gefängnis nach dem 11. Januar 1945:

„So bleiben Sie, Gerstenmaier und ich als das wahre Objekt des Prozesses übrig; und damit ging die wahre Offensive Freislers gegen die katholische Kirche und gegen die evangelische Kirche, gegen mich, der ich von allen Interessen, von aller Gewalt befreit war, der ich ein protestantischer Laie war, dessen

Beziehungen zu Katholiken Gegenstand der schwersten Angriffe waren, gegen mich konnte der Nationalsozialist Freisler eben nur vorgehen als gegen den Christen schlechthin. Das hat ihn zu jenen extremen, klaren Äußerungen über die letzte Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus gezwungen, die, selbst wenn wir fallen, als fruchtbarer Same ins Land gehen werden" (436f.).

Moltke schließt seinen Brief mit der Hoffnung, daß Delp einen Bericht geschrieben habe, der jenes dramatische Moment des unüberbrückbaren Gegensatzes zum Christentum klar hervortreten läßt; denn „wir wollen, wenn man uns schon umbringt, doch auf alle Fälle reichlich Samen streuen" (437).

Anlaß der Hinrichtung

Wider Erwarten wurden nach der Urteilsverkündigung am Nachmittag des 11. Januar 1945 die zum Tod Verurteilten nicht sofort zur Hinrichtung nach Berlin-Plötzensee gebracht. Einen Grund für diese überraschende Schonung konnten die Kreisauer nicht erkennen. Delp rätselte in seinen Kassibern herum, was Gott mit dieser Verschiebung der Hinrichtung wolle; denn im Alltäglichen war für ihn ein jenseitiger Sinn verborgen. Anstrengende Tage folgten: die Erprobung einer unermüdlichen Hoffnung. Delp entwarf ein Gnadengesuch und reichte es auf Bitten seiner Eltern an den Reichsführer SS, Heinrich Himmler, ein (361–364). Aber allen Rettungsversuchen zum Trotz nahte unaufhaltsam „der letzte Tag".

Am 23. Januar wurden seine Freunde abgeholt und in Berlin-Plötzensee hingerichtet: Helmuth Graf von Moltke, Nikolaus Groß, Franz Sperr, Bernhard Haeften, Eugen Bolz. Delp schrieb: „Das war ein böser Tag, gestern und heute. Es wäre leichter gewesen, mitzufahren nach Plötzensee, als plötzlich diese Einsamkeit des Schicksals aushalten zu müssen. Gemeint ist mit diesem Urlaub vom Galgen gewiß keine Wohltat" (143).

Delp war wiederum betend am Nachdenken, warum er übrigbleibe. Plante man noch immer den Kirchenprozeß, den man sich vorgenommen hatte und der durch die Verhaftung des seit September 1944 gesuchten P. Augustin Rösch SJ (am 11. Januar 1945) nun möglich geworden war? Was war der Sinn dieser Tage? Diese Frage blieb ohne Antwort.

Am frühen Morgen des 31. Januar 1945 wurde Delp nach Berlin-Plötzensee gebracht. Wiederum mußte er auf den Tod warten. Erst in der Frühe des 2. Februar 1945 wurde er im Hinrichtungsschuppen gehängt. Mit ihm gingen Johannes Popitz und Carl Goerdeler in den Tod. P. von Tattenbach vermutete, daß die immer näher an Berlin heranrückenden russischen Truppen Grund für diesen Zeitpunkt der Hinrichtung gewesen sein könnten. Gerichtliche Akten sind in dieser Sache nicht mehr ausfindig zu machen.

Am Nachmittag des 2. Februar 1945 fand der Häftling Victor von Gostomski,

als er die Zelle Delps in Plötzensee säuberte, auf dem Tisch drei Dinge: die Brille Delps, einen Rosenkranz und die „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen, die Delp am 31. Januar 1945 erbeten hatte[16]. Dies war alles, was Delp an Materiellem hinterließ. Aber er hinterließ darüber hinaus das bleibende Zeugnis eines Christen, der im Widerstand gegen Gewalt und Unrecht Maßstäbe eines christlichen Glaubens setzte, für die er zu sterben bereit war. Verglichen mit den vielen „Helden", die heute alles im Dritten Reich besser und richtiger gemacht hätten, ein eher bescheidenes, aber immerhin glaubwürdiges Zeugnis. Die Passion des christlichen Zeugen gewinnt ihren unwiderstehlichen Glanz nicht durch Redseligkeit und Anmaßung; sie strahlt auf im Verstummen.

ANMERKUNGEN

[1] Alfred Delp, Aus dem Gefängnis, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4 (Frankfurt 1984) 195. Die Zahlen in Klammern verweisen auf die Seiten dieses Bandes.

[2] Ploetz, Das Dritte Reich, hrsg. v. M. Broszat u. N. Frei (Würzburg 1983) 177.

[3] P. Hoffmann, Widerstand, Staatsstreich, Attentat (Frankfurt 1971) 438.

[4] E. Gerstenmaier, Zur Geschichte des Umsturzversuchs vom 20. Juli 1944, in: NZZ, 23. 6., 24. 6. 1945; ders., Der Kreisauer Kreis, in: Vierteljahrshefte f. Zeitgeschichte 15 (1967) 232.

[5] P. Lothar König SJ (1906–1946) war im Kreisauer Kreis engagiert; vgl. R. Bleistein, Jesuiten im Kreisauer Kreis, in dieser Zschr. 200 (1982) 595–607.

[6] Delp wollte zwei Fragen klären: 1. Ob Jesuiten als vom Wehrdienst Ausgeschlossene ähnlich wie die Halbarier zur Organisation Todt oder einer ähnlichen Verwendung eingezogen würden; 2. ob er nicht eine Möglichkeit für Delp persönlich wüßte, trotz des Verbots zur Wehrmacht eingezogen zu werden (351).

[7] Delp glaubte damals wohl noch an die Rechtsstaatlichkeit der NS-Justiz. P. König und P. Rösch waren da skeptischer; sie tauchten Ende August 1944 unter. P. König wurde von den Nazis nicht entdeckt.

[8] Franz Sperr (1878–1945), ehemaliger bayerischer Gesandter; vgl. G. van Roon, Neuordnung im Widerstand (München 1967) 262–265.

[9] F. v. Tattenbach, Pater Alfred Delp, in: Bavaria Sancta Bd. 2, hrsg. v. G. Schwaiger (Regensburg 1971) 417–437.

[10] Helmuth Graf von Moltke war bereits am 19. Januar verhaftet worden, weil er einen Bekannten vor der Verhaftung gewarnt hatte.

[11] Leider ging Delps Manuskript „Die dritte Idee", das er vor seiner Verhaftung erarbeitet hatte und das einen neuen Entwurf von Gesellschaft zwischen Kapitalismus und Kommunismus enthielt, verloren.

[12] H. Mommsen, Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes, in: Der deutsche Widerstand gegen Hitler, hrsg. v. W. Schmitthenner u. H. Mommsen (Köln 1966) 85ff.; vgl. auch den „Idealismus-Verdacht", den Walter Dirks formuliert, in: Der zwanzigste Juli – Alternative zu Hitler?, hrsg. v. H. J. Schulz (Stuttgart 1974) 113ff.

[13] G. v. Roon, a. a. O. 429ff.

[14] Vgl. auch die sog. Kaltenbrunner-Berichte: Spiegelbild einer Verschwörung (Stuttgart 1961) 390f.

[15] G. v. Roon, a. a. O. 472f.

[16] V. v. Gostomski, W. Loch, Der Tod von Plötzensee (Freising 1969) 230ff.

Paul-Ludwig Weinacht

Bürgerschaftliche Moral im Wohlfahrtsstaat

Grenzen der Zumutbarkeit?

Sind wir für das Leben im „Ernstfall des Friedens", wie er im Staat und zwischen Staaten organisiert wird, seelisch noch zureichend gerüstet? Die Besorgnis wächst, daß es uns an Gleichmut, an Seelengröße, an Tapferkeit und an Besonnenheit fehlen könnte.

Unsere Frage schließt sich an jene ältere Frage an, die im weltweiten Feld des Wirtschaftens vor 70 Jahren aktuell war. Damals schien der Kapitalismus fessellos dahinzurasen und alles niederzuwalzen, was an älteren Ordnungen überlebt hatte. Die Qualifikationen der Unternehmer waren – einmal aus ihren Verankerungen in der Religion herausgelöst – nicht länger in der Lage, den Riesen zu disziplinieren. „Bürgerliche Tugenden" nannte Werner Sombart in seinem „Bourgeois" von 1913 die geistigen Triebkräfte des Kapitalismus. Zu seiner Bändigung taugten sie offenkundig nicht; auch mit den „Seidenfäden einer weimarisch-königsbergischen Weisheitslehre" ließ sich der „fessellose Riese" nicht wieder einfangen.

Beim politischen Bürger werden die Dinge heute oft ähnlich gesehen. Die Zeit der Bürgertugend sei abgelaufen; vielfach wird sie als Zeit des Patriotismus, der Vaterlandsliebe, der Nationalehre beschrieben. Sie habe Deutschlands Weltgeltung im 19. Jahrhundert und seine fessellose Raserei im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts ermöglicht. Grund genug schon, politische Bürgertugenden zu verabschieden? Brauchen wir wirklich keine mehr oder meinen wir nur, daß wir uns keine mehr leisten sollten? Können verbrauchte, vormals genutzte (und zum Teil auch „mißbrauchte") Tugenden nicht mehr wiederhergestellt werden? Gibt es „neue Tugenden", die uns Deutschen besser zu Gesicht stünden als die alten? Und würden sie zu unserer Selbstbehauptung ausreichen?

Die Ehre ein Bürger (civis) zu sein

Der Bürger ist ursprünglich ökonomisch selbständig und auf der Grundlage der Selbständigkeit Teilnehmer am politischen Gemeinwesen. Aristoteles konkretisiert diese Teilnahme als Teilnahme an „beratender oder gerichtlicher Gewalt". In diesem Grundgefüge lebte seit alters das Wort „Bürger" (civis, citizen, citoyen). Wenn „Bürger" in der europäischen Politiktradition ein Ehrenwort wurde, so

darum, weil dem bürgerlichen Rechtsgefüge ein sehr spezifisches Tugendgefüge entsprach. In der Stunde der Not etwa mußte sich ein Bürger dem Vaterland zur Verfügung stellen. Bürger zu sein, verpflichtete auf Tod und Leben.

Das Prinzip der Republik sei die Tugend ihrer Bürger, meint Montesquieu. Und Rousseau pflichtet ihm bei, wenn er sagt: Hier müsse sich „jeder Staatsbürger mit Kraft und Ausdauer wappnen und jeden Tag seines Lebens im Grund seiner Seele nachsprechen, was ein edler Woiwode auf dem polnischen Reichstag sagte: Malo periculosam libertatem quam quietum servitium (Ich ziehe eine gefahrvolle Freiheit einer ruhigen Knechtschaft vor)". Heute hören wir dafür: Lieber tot als rot.

Bürger zu sein, ist den politischen Schriftstellern eine harte Sache gewesen. Die Demokratie verlange einen kleinen Staat, so meint Rousseau, die Bürger müßten in vollkommener Gleichheit miteinander leben, Kargheit der Lebensverhältnisse sei unverzichtbar, da jeder Luxus die Begehrlichkeit wecke und das Vaterland, wie er sagt, in eine Stätte der Weichlichkeit und Eitelkeit verwandle. Dadurch aber würden „dem Staat alle Bürger entzogen".

Noch für Tocqueville ist es selbstverständlich, daß ein Bürger durch „männliche und stolze Tugenden", nicht durch die „niedrige Willfährigkeit des Sklaven" geprägt ist. Ein weiteres Charakteristikum des Bürgers ist sein mitbürgerlicher Bezug. Schon im Altertum war der, der nur dem eigenen Haus und Interesse lebte, ein Un-Bürger (Idiotes). Tocqueville entdeckte Mitbürgerlichkeit als die demokratische Tugend der Amerikaner: Sie hätten keinen Grund gehabt, sich zu hassen, weil keiner des anderen Sklave oder Herr gewesen sei. Sie befaßten sich mit dem öffentlichen Wohl „zuerst notgedrungen, dann aus freien Stücken: Was Überlegung war, wird Instinkt, und durch stetes Arbeiten für das Wohl seiner Mitbürger nimmt man schließlich die Gewohnheit und Neigung an, die ihnen dienen".

So kann man zunächst festhalten: Das Amt des „Bürgers" war ehrenhaft, da es Ansprüchen an Tugenden Rechnung zu tragen hatte: 1. dem Anspruch, das eigene Leben fürs Vaterland zu wagen, 2. dem Anspruch, eine harte Freiheit weicher Knechtschaft vorzuziehen, und 3. dem Anspruch, private Sorge durch Mitbürgerlichkeit zu ergänzen.

Mit der Ausdehnung des Wahlrechts bzw. der „Mitwirkung an der Gesetzgebung" auf alle Volljährigen entstand die historisch einmalige Situation, daß Stellung und Amt des Bürgers zu einer Jedermannsrolle herabsanken. Die damit einhergehenden staatspolitischen Probleme beschäftigten insbesondere die Zeitgenossen der Französischen Revolution. Keiner definierte das Zielproblem der Ausweitung des Bürgerrechts auf jeden und alle radikaler als Friedrich Schiller im Frühjahr 1793, wenn auch die Radikalität des Deutschen eine philosophisch-ästhetische war: „In der ästhetischen Welt ist jedes Naturwesen (d. h. Lebewesen oder Sache) ein freier Bürger, der mit dem Edelsten gleiche Rechte hat, und nicht einmal um des Ganzen willen darf gezwungen werden, sondern zu allem schlech-

terdings konsentieren muß." Freiheit (Autonomie) und Gleichheit, die alten und neuen Attribute des Bürger-Daseins, sind damals universelle Rechte geworden. Sie erschweren es seither, das Bürger-Sein an jene älteren Tugenden zurückzubinden, denen es seine „Ehre" zu verdanken hat.

Personenverband und Institution

Die moderne Gesellschaft hat auf die Umformung des Bürgers zur Jedermannsrolle sehr verschieden reagiert. Sie konnte sich als Personenverband verstehen (das war der amerikanische Weg) und dem „Bürger" weiterhin eine Schlüsselrolle überlassen. In diesem Fall kam es nicht zur Ausprägung eines „Staates", das Gemeinwesen blieb „Bürgerschaft" (civitas, civil society), deren Qualität mit der Qualität der Charaktere ihrer Mitglieder zusammenfiel.

Die andere Reaktionsweise, die auf dem europäischen Kontinent überwog, bestand in einer spezifischen Institutionalisierung von Politik. Dazu hatte man die Voraussetzung des bürokratischen Anstaltsstaats, der es erlaubte, die Wahrnehmung der öffentlichen Aufgaben von den Motiven und Impulsen der Bürger weitgehend abzulösen und ihnen gegenüber zu verselbständigen. Der Staat, auf sich selbst (bzw. auf den „allgemeinen Stand" des Beamtentums) begründet, schien die sicherste Antwort auf die Verbreitung des Jedermann-Bürgers zu sein. Der Druck auf die öffentliche Erziehung, den Fichte für sein Nationalerziehungsprojekt mächtig erhöht hatte, schwächte sich ab; politische Erziehung und Bildung wurden zum Dekor.

Es gibt drei große gedankliche Versuche, mit Bürgern zurechtzukommen, denen die Zumutung der Tugend (und der Erziehung zu ihr) erspart bleiben sollte; zwei davon wurden zu Institutionalisierungswegen der Moderne. Den ersten hat Immanuel Kant gewiesen. Indem er über ein kalkuliertes System von Strafandrohungen (gestuftes „Abschreckungssystem") die Legalität sichern wollte, glaubte er, sogar ein Volk von Teufeln auf gesetzmäßige Weise regieren zu können: das Modell des effektiven liberalen Rechtsstaats.

Den zweiten Weg wies Bismarck. Indem er die ärgste Not der proletarischen Existenz von Staats wegen versicherte, erhöhte er die Nutzenfunktion des Gemeinwesens bis zu dem Punkt, wo die breiten Massen ihren eigenen Vorteil mit dem Wohl des Staates verbanden: der Wohlfahrtsstaat.

Der dritte Gedanke, der hier Erwähnung verdient, wurde von Schiller entwikkelt. Es war der ästhetische Staat, der auf Erziehung, nicht auf Verwaltung setzt. Verläßliche Fundamente öffentlicher Ordnung seien Bürger, die Geschmack an innerstaatlichem Frieden und an mitbürgerlichem Verkehr entwickelt hätten, so argumentiert er in seinen „Ästhetischen Briefen". Nicht schon aus Gründen der Strafvermeidung, der Pflichterfüllung oder Vorteilssicherung, sondern erst wenn

ein ästhetisches Wohlgefallen an ihr entsteht, hat die bürgerliche Ordnung Bestand.

Die zwei ersten Versuche einer institutionalistischen Lösung des Problems, mit Bürgern zurechtzukommen, denen die Zumutung der Tugend erspart bleibt, wurden im Prozeß der europäischen Geschichte vielfältig erprobt. Wenn Theodor Eschenburg zur Weimarer Republik kritisch anmerkt, sie sei „Republik ohne Republikaner" gewesen, dann scheint dies im Licht unserer Überlegungen eher eine allgemeine Strukturaussage über moderne Massendemokratien; nur: Weimar ist an dieser Aufgabe gescheitert. (Es wurde übrigens nicht von einer Variante einer institutionalistischen Lösung beerbt, sondern von einer totalitären Variante neuzeitlicher Personenverbandsbildung: der „Volksgemeinschaft", in der der „Volksgenosse" den Platz des „Bürgers" okkupierte.)

Wir werden im folgenden auf institutionalistische Lösungen, wie sie auch für die Bundesrepublik wieder im Vordergrund stehen, zu sprechen kommen, und wir werden zeigen, daß jede Konstruktion dieser Art zuletzt zusammenfällt, wenn ihr nicht personenverbandliche Grundlagen oder Versatzstücke, also ein Fundament aus bürgerlicher Tugend und bürgerlichem Wissen, Stützen geben.

Vom Nutzen des Sozial- und Beitragsbürgers

Der Jedermannsbürger hat mit dem klassischen Bürger (civis) im Personenverband nur mehr den Namen gemein; denn sein politisches Interesse folgt der Frage: Was tut mein Land für mich, daß es auf meinen Gehorsam Anspruch machen kann? Dieser „Bürger" lebt unter Bedingungen gestufter Abschreckung (Kant) und Versicherung von Staats wegen (Bismarck), die sich längst zu allgemeiner öffentlicher „Daseinsvorsorge" erweitert hat.

Ein dichtes Netz von öffentlichen Vorleistungen, Regulierungen und Anreizen bzw. Straf- und Bußandrohungen durchdringt die Gesellschaft und sichert Möglichkeiten ihrer Reproduktion. Der einzelne orientiert sich dabei stärker an universellen Sozialstandards als am konkreten Wohl seiner Mitbürger. Als Gesellschaftsmitglied, dessen Existenz sich aus der Interventionsbereitschaft und -fähigkeit des Sozialstaatssystems herleitet, steht ihm nicht so sehr der Name Bourgeois, auch nicht Staatsbürger, sondern der des „Sozialbürgers" zu Gesicht.

Die Sozialbürgerstellung ist nicht als gleiche Grundausstattung aller zu begreifen, sondern als Lagebedingung einzelner und von Gruppen. Als solche verdankt sie sich nicht dem Staat als Wahrer des Allgemeinwohls, sondern dem Meinungs- und Interessenwettbewerb um die günstigste Intervention. Wie einer dabei wegkommt, hängt an der Patronagemacht jener gesellschaftlichen Organisationen, deren Interessen er sich zuordnet und durch Beitragszahlung als die eigenen akzeptiert.

Indem der Sozialbürger nicht umhin kann zu fragen: Was muß ich tun, daß mein Anteil am Bruttosozialprodukt nicht geringer wird?, kommt eine neue Seite an ihm zum Vorschein. Wir wollen sie die Seite des „Beitragsbürgers" nennen. Er ist Klient organisierter Interessen und politischer Parteien und kann – der Vielfalt seiner gesellschaftlichen Berührungspunkte gemäß – mehrere Patrone durch seine Beiträge verstärken. Gewinne auf einem Feld werden indes gewöhnlich durch Verluste auf anderen Feldern ausgeglichen.

Die günstigste Position des Sozialbürgers mit der günstigsten Position des Beitragsbürgers zu kombinieren, wird – wenn das kalkulierende Wissen wächst – zum Ziel individuellen und kollektiven Verhaltens. Jeder wird alsdann versuchen, bei kleinstmöglichem Einsatz den größtmöglichen Gewinn zu machen: also nur soviel Einsatz zu bieten, als zu einem bestimmten Gewinn notwendig ist. Der Trittbrettfahrer als Ideal! Anschluß an das gesellschaftliche Leistungssystem möglichst zum Nulltarif! Das Phänomen der sogenannten Schattenwirtschaft ist ein Demonstrationsobjekt dessen, wovon hier die Rede ist.

Das Gewinnspiel-Modell zu Lasten der sozialen Sicherungssysteme wird in der öffentlichen Meinung zuweilen als Entartung gegeißelt. Aber es ist von großer Schlüssigkeit. Empfehlungen an die Politik, das Phänomen der Schattenwirtschaft zu begrenzen, gehen daher zu Recht vom beitragsbürgerlichen Vorteilskalkül aus: Nur eine erhebliche Verringerung der Steuerprogression und ein Einfrieren der Sätze zur Sozialversicherung machen die Rückkehr zu einem erwünschten Steuer- und Beitragsverhalten wahrscheinlicher. Steuerehrlichkeit muß zumutbar bleiben, wenn sie schon nicht für vorteilhaft gelten kann.

Zumutbarkeit

Der Begriff der Zumutbarkeit führt uns wie eine Wünschelrute in die Zusammenhänge von bürgerschaftlicher Gesittung, Tugend und öffentlicher Ordnung. Sie vermag zu zeigen, wie ein Sozialstaatssystem, erst recht eine Demokratie, auf Voraussetzungen angewiesen bleiben, deren Fehlen durch Institutionalisierung niemals ganz ausgeglichen werden können.

Gerade wenn die Zumutbarkeitsformel kein normatives Prinzip mit bestimmten Wertinhalten meint (wie zum Beispiel „gute Sitten"), sondern ein wertfreies regulatives Prinzip zur Bestimmung der Pflichtanforderungen im jeweiligen Einzelfall, dann wird die Schwelle der Zumutbarkeit von dem jeweiligen Stand der Sitten und Tugenden her bestimmt, die ihr zugrunde liegen. Je geringer die Tugend, desto niedriger die Schwelle der Zumutbarkeit. Was sollte dem Feigen an Mut, dem Maßlosen an Mäßigung, dem Fanatiker an Gerechtigkeit schon billigerweise angesonnen, „zugemutet" werden können?

Auch wenn ein gesellschaftlicher Durchschnitt bzw. ein Kollektiv herangezogen

wird, gilt dieser Sachverhalt fort. Zwar ist dem Arbeitsscheuen vermutlich jede Art von Arbeit, die ihm zugewiesen wird, subjektiv unzumutbar, doch ist die Versichertengemeinschaft ihrerseits nicht verpflichtet, sich von individuellen Extremfällen alles zumuten zu lassen. Juristische Auslegungsregeln versuchen daher, einen „mittleren Weg" zwischen zu großer Strenge und Laxheit zu gehen. H. Henkel empfahl schon vor Jahren, das „Wagnis einer gewissen Unsicherheit..., die in dem Zumutbarkeitsprinzip zweifellos enthalten ist", im Interesse individualisierender Gerechtigkeit auf sich zu nehmen.

Politisch stellt sich die Lage noch einmal anders dar, da hier auch der sittliche Charakter der Versichertengemeinschaft definiert und so die Frage der Zurechenbarkeit eines Versicherteninteresses aktuell wird: Wer darf, soll, muß versicherungspflichtig gemacht werden? Welches Verhalten muß ein Versicherter an den Tag legen usw.?

Die Wagnisse, die der Gesetzgeber ständig einzugehen gezwungen ist, indem er mit allgemeinen Normen auf Zumutbarkeitsschwellen baut, die so vielleicht gar nicht existieren oder jedenfalls bestreitbar sind, beruhen auf der Tatsache, daß Politik – zumal in Demokratien – nur diesseits von Zumutbarkeitsschwellen institutionalisierbar ist, das heißt sich nicht grundsätzlich von den Motiven und dem Willen der Bürger abkoppeln und gegen diese verselbständigen kann. Sie bleibt auf das Wagnis der Tugend begründet.

Tugend – neu entdeckt

Ein Beispiel, daß unsere demokratische Ordnung sich auf Tugend begründet, bietet die Parteienfinanzierung. Angesichts der Beitrags- und Spendengewohnheiten in der Bevölkerung war vorgesehen, die gesetzlichen Aufgaben der Parteien von Staats wegen zu finanzieren, um sicherzustellen, daß sie auch in vollem Umfang erfüllbar wären. Das Verfassungsgericht hat diesen Versuch einer Institutionalisierung von Politik als verfassungswidrig verworfen. „Das Grundgesetz hat solche Risiken in Kauf nehmend die politische Willensbildung der Urteilskraft und Aktivität der Bürger anvertraut."

Die Alten wußten noch, daß es keine Regierungsform gibt, die „mehr Wachsamkeit und Mut zur Aufrechterhaltung ihrer bestehenden Form" verlange als die Demokratie. Es scheint, als würden wir in diesen Tagen dafür wieder sensibler werden. Aus Anlaß des Todes von Herbert Weichmann erinnerten wir uns, wovor dieser große Sozialdemokrat bis zuletzt immer wieder gewarnt hat: vor der Krankheit der modernen Demokratie, die den Namen Weimar trägt. Angesichts der blindwütigen Unvernunft ihrer Feinde ging sie an der Zaghaftigkeit und Anpassungsbereitschaft ihrer Freunde zugrunde.

Auch die institutionalisierte Wirtschaft droht zu versinken, wenn ihr kein

Sittenfundament mehr verfügbar ist. Wir lesen mit Betroffenheit, daß die Krise unseres Sozialstaatssystems nur überwindbar sei, wenn der „mündige Bürger" sich auf seine seelische Kraft zurückbesinne: Selbsthilfe und Eigenverantwortung müßten ihm in höherem Maß zugemutet werden als bis jetzt. In seinem Buch „Jenseits von Angebot und Nachfrage" hatte Wilhelm Röpke schon Mitte der 50er Jahre daran erinnert, daß es unaufgebbare ethische Grundlagen des Wirtschaftens gebe. Er nannte Selbstdisziplin der beteiligten Gruppen, Gerechtigkeit, Verantwortung für das Ganze, Wohlwollen, Sympathie. Markt, Wettbewerb und Spiel von Angebot und Nachfrage erzeugten jene sittlichen Reserven nicht. Sie setzten sie voraus und verbrauchten sie. Sie seien der „Untergrund, auf dem das Ethos der Marktwirtschaft ruhen muß. Sie muß in gleicher Weise die Unabhängigkeit und den Verantwortungssinn des einzelnen fordern wie auch den Bürgergeist, esprit civique, der ihn an das Ganze bindet und seinem Appetit Schranken setzt."

Selbst die Institutionalisierung von Sicherheit – dies zeigen die Erregungen, die die pazifistische Agitation wachzurufen verstand – lebt von der Seelenstärke der Bevölkerung, die sich im Gleichgewicht des Schreckens einzurichten hat. Oppositionssprecher haben im vergangenen Herbst die Nichtrealisierbarkeit des Nachrüstungsbeschlusses der NATO mit dem Argument begründet, daß weite Teile der Bevölkerung durch neue Atomraketen so in Angst und Unruhe gerieten, daß statt einer Stärkung der westlichen Verteidigungsfähigkeit eine weitere Schwächung bewirkt werde. Hier wird spätestens klar, daß die Sicherheit des Westens nicht nur – wie man gesagt hat – technischen Sicherheitsmitteln verdankt wird, sondern eben auch unserer Bereitschaft, mit der Bombe zu leben. Bricht diese Risikobereitschaft in Teilen der Bevölkerung zusammen, verlieren auch die technischen Faktoren ihr Gewicht.

Schließlich ein letzter Hinweis auf wiederentdeckte ethische Grundlagen von Politik: die Grenzen des Wachstums als Herausforderung zu Verzicht und Selbstbeschränkung. Es müsse gelingen, so schreiben die Autoren des zweiten Berichts des Club of Rome, die moralischen Kräfte der Menschen in allen Ländern zu mobilisieren, wenn Aussicht bestehen soll, den Wendepunkt nicht zu verpassen, an dem wir angelangt seien. „Es wird ja in Zukunft... darum gehen, daß zugunsten einer langfristig gedeihlichen Entwicklung kurzfristig Nachteile in Kauf genommen werden müssen – und zwar von allen Menschen."

Alle hier erwähnten Beispiele – von Demokratie bis zum Umweltschutz, von der Parteienfinanzierung bis zur Sozialstaatsbeschränkung – lassen sich als Aufgaben jenes Typs beschreiben, die nicht lösbar werden, solange nur die Erwartung des Sozial- und Beitragsbürgers gilt: Was tut der Staat für mich, daß er auf meinen Gehorsam Anspruch erhebt?

Gemeinwohlorientierte Tugenden im Widerstreit

Doch heute, wo auch andere Fragen gestellt werden, etwa die: Was kann ich tun, um der Menschheit einen Dienst zu tun?, ist keineswegs sicher, daß damit jene ethischen Grundlagen des Wirtschaftens oder des Politikmachens verstärkt werden, von denen gerade die Rede war. Denn die Tendenz dieser Frage zielt nicht auf den Staat, sondern gegen ihn und über ihn hinaus.

Der Nutzen, der durch Konzentration individueller und gesellschaftlicher Kräfte bewirkt werden soll, gilt nicht dem Staat, sondern nachstaatlichen Gesamtheiten – „Menschheitsbildern", könnte man sagen. Wir stehen in der Situation, daß ein wachsender Teil vornehmlich jüngerer und durch weiterführende Schulen geprägter Menschen aufgehört hat, sich als Staatsbürger zu verstehen, daß sie Pflichten wahrnehmen, die sie einer höheren Loyalität zu schulden glauben, und daß der Charakter ihrer Tugenden auch nicht derselbe ist wie derjenige von Staatsbürgern. „Die Welt wird kaum menschlicher werden", schreibt Franz Alt, der den christlichen Sektor des neuen Lebensgefühls repräsentiert, „mit den heute vorherrschenden, zerstörerischen, revolutionär-männlichen Tugenden, wohl aber mit den lebenserhaltenden, evolutionär-weiblichen."

Die Partei der neuen Menschheitsbilder bereitet sich damit auf ein Leben ohne Feindbild vor, interpretiert tödliche Gegnerschaften in Partnerschaften um, nicht ohne hierin von früheren Bundesregierungen Stichworte empfangen zu haben („Sicherheitspartnerschaft"). Wenn der äußere Gegner durch Apperzeptionsverweigerung zum Verschwinden gebracht ist, bleibt allenfalls zu befürchten, daß ein inneres Feindbild übrigbleibt: Es gilt jenen, die sich der neuen Definition verweigern. Anschauungsunterricht gab der Schriftstellerverbands-Vorsitzende Bernt Engelmann mit seiner Aufforderung an Manès Sperber, er möge den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels zurückgeben, da er die Grenzen pazifistischer Losungen überschritten habe. Dieser innenpolitische Rest-Feind ist es, der die Friedensparole zur Streitparole verkommen läßt: Sie ist geeignet, Parteien, Kirchen, Schulen und Familien zu spalten.

Zu den zentralen Tugenden des neuen moralischen Milieus, die F. Alt die „weiblich-lebenserhaltenden" nennt, gehören so sympathische Seelenzustände wie Empathie, Bedürfnislosigkeit, Idealismus; aber sie gelten nicht unserem Staat, sondern allen Erdbewohnern und antizipieren eine nachstaatliche Ordnung. Dem Staat gegenüber verharrt die neue Kulturbewegung in eisiger Distanz: Alle Moral ist auf ihrer Seite, der Bundesrepublik Deutschland bleibt nichts als ein (unmoralisches) Gewaltmonopol, das durch Formen „gewaltlosen Widerstands" und „zivilen Ungehorsams" sowohl provoziert als auch zugleich uneinsetzbar gemacht werden soll.

Die innenpolitische Krisis unseres Gemeinwesens, die mit der Vokabel vom „heißen Herbst" 1983 vorgedacht worden war, scheint zwar steckengeblieben zu

sein, doch werden die Mechanismen der Eskalierung sichtbar: Gewaltloser Widerstand zielt auf die Delegitimierung des öffentlichen Gewaltmonopols. Indem Menschen dem Staatsapparat zwar Anlaß zum Eingreifen geben, sich aber „wehrlos" verhalten, schaffen sie Bildeffekte, die – auf dem Weg über die Massenmedien – der Staatsmacht Vertrauen und Zustimmung entziehen. Ziviler Ungehorsam geht noch weiter: Er versucht der Rechtsordnung überhaupt die Legitimation zu entziehen durch Aufkündigung fundamentaler bürgerschaftlicher Loyalitätspflichten: Verweigerung des Gesetzesgehorsams, Wehrdienstverweigerung als kollektive Friedenspflicht. Der Begriff „ziviler Ungehorsam" deckt zwar die in den USA erstmals propagierten Gesetzesübertretungen, aber nicht deren Ziel: Civil disobedience diente dem Ziel, die farbigen Amerikaner in den Genuß des vollen Bürgerrechts zu bringen; den auf nachstaatliche Menschheitsbilder fixierten Gruppierungen dient sie jedoch dazu, Bürger aus dem Staat herauszulösen und einem nachstaatlichen Gemeinwohlverständnis zuzuführen.

So gesehen, haben sich – trotz oder auch wegen der Sozialstaats-Illusion – die ethischen Fundamente von Politik revitalisiert. Zugleich damit entstand neue Gefahr für den demokratischen Staat: Während einerseits die alten ethischen Grundlagen institutionalisierter Politik neu gesehen und neu geschätzt werden, werden andererseits der Politik ethische Grundlagen bzw. „neue Werte" zugeordnet, die, indem sie dem Staat ein besonderes Gemeinwohlverständnis bestreiten, das Bild einer künftigen Menschheit absolut setzen.

Die unterschiedlichen Reihen von „harten" bzw. „weichen" bürgerlichen Tugenden münden also in das Dilemma eines widerstreitenden Gemeinwohlverständnisses. Es aufzulösen und die Probleme der Loyalitätsaufkündigungen zu entspannen, dazu wäre verlangt, daß die politische Kultur des Verfassungsstaats für beide Seiten verbindlich bleibt. In ihr ließen sich politisch-ethische Entscheidungen mit Gemeinwohlcharakter in rechtlich geordneten Verfahren gemäß der Verfassung ermitteln. Die Minderheit besäße hier Chancen auf Einflußnahme, die Mehrheit das Recht zur Beschlußfeststellung. Erst das nach der Verfassung gewonnene Mehrheitsvotum verpflichtet die Bürgerschaft insgesamt. Ein Gemeinwohl, das a priori behauptet wird, könnte nur dann Verbindlichkeit beanspruchen, wenn es unwidersprochen bliebe; das wäre für pluralistische Demokratien jedoch ein höchst unwahrscheinlicher Fall.

Nun muß daran gezweifelt werden, daß die politische oder Verfassungskultur der Bundesrepublik tatsächlich noch die diversen moralischen Milieus überzieht. In neuesten Analysen zur Protestbewegung liest man, daß die emanzipatorischen, alternativen, ökologischen und pazifistischen Bewegungen sich wahrscheinlich immer dichter „vernetzen" werden und einen „gegenkulturellen Kern" ausbilden, der „den herkömmlichen Wertorientierungen, Lebensstilen, Politikinhalten und -formen diametral entgegenstehe" (Brand, Büsser, Rucht). Allem nach ist das nicht ein Staat im Staat, sondern eine neue menschheitsorientierte Gesellschaft in der

älteren staatlichen Gemeinschaft. Für die Zukunft Deutschlands fühlt man sich an jene Eingangssätze im „Bellum gallicum" gemahnt, wo Caesar Gallien „dreigeteilt" nannte. Heute können wir ein dreigeteiltes Deutschland unterscheiden: das demokratische, das kommunistische und das gegenkulturell-pazifistische.

Halten wir fest: Im Typus des gemeinwohlorientierten Bürgers bzw. Menschen an sich ist noch keine Antwort gefunden auf die Not des Staates, die entstanden ist, seitdem er glaubte aufhören zu können, auf Tugend und Wissen der Bürger Anspruch zu machen. Gemeinwohlorientierungen über den Staat hinaus verschärfen die Not eher, als daß sie sie lindern. Wir beginnen zu begreifen, daß der Staat von zwei Seiten her Staatsbürger verliert: von der Seite des Sozialstaatssystems (Sozial- und Beitragsbürger) und von der Seite seiner Verflechtung ins Menschheitliche (Anhänger einer gegenkulturellen Menschheitsgesellschaft). Wie diese „Lecks" zu stopfen seien, ist die staatspolitische Frage unserer Tage

Idee und Dialog

In seinen Reden an die deutsche Nation erwartete Fichte Bürger aus öffentlichen Erziehungsanstalten. Auch in Griechenland habe Staatskunst „das Bürgertum auf die Erziehung" begründet und Bürger herangebildet, „wie die folgenden Zeitalter sie nicht wieder gesehen haben. In der Form dasselbe, in dem Gehalte mit nicht engherzigem und ausschließendem, sondern allgemeinem und weltbürgerlichem Geiste, wird hierfür der Deutsche tun." Ein anderer preußischer Reformer setzte bei der Mitbürgerlichkeit in den Städten an: der Freiherr vom Stein. Wir wissen, daß ihm an Entbindung von Bürgersinn und Gemeingeist gelegen war und er sie wiederzugewinnen hoffte durch die Beteiligung der Bürger an ihren eigenen kommunalen Angelegenheiten.

Was damals Staatserneuerung war, wird auch heute Staatserneuerung sein müssen, nur daß wir deutlicher sehen, wie stark das politische Gemeinwesen eingelassen ist in weltweite Verbindlichkeiten und Schicksale. Was zu wissen not tut, ist dies: daß wir ans Fernste nicht rühren können, wenn wir dem Nächsten die Solidarität, Loyalität und Aufopferung entziehen. Nur wer im eigenen Staat das Notwendige leistet, wird in der Lage sein, seinen Beitrag für das Menschheitswohl zu steigern und seine Bürgerpflichten unter der Frage begreifen: Was schulde ich meinem Land, damit es der Menschheit den gehörigen Dienst erweisen kann?

Wir Deutsche sollten nicht vergessen, daß wir die freiheitliche Demokratie nicht als ein Volk von „Endverbrauchern" besitzen, sondern treuhänderisch auch für unsere Landsleute in der DDR schützen und verteidigen müssen. Wie können wir fordern, daß Menschenrechte in Diktaturen zur Geltung gelangen, wenn wir die Ordnung preisgeben oder ruinieren lassen, die im eigenen Bereich die Würde des Menschen in acht nimmt! Auf diese Weise findet vielleicht eine Frage ihre Antwort,

die von besorgten Kritikern der bundesdeutschen Szene immer wieder gestellt worden ist: Haben wir eine integrierende Idee, die die zentrifugalen Tendenzen zusammenhalten, psychische Irritationen in der Krise dämpfen und zu Opfermut für die Gemeinschaft motivieren könnte? Wir haben sie, auch wenn sie nicht allen gefallen mag.

Unterhalb dieser unterbewerteten nationalen („gesamtdeutschen") Bezugsebene liegen weitere erzieherische Ansatzpunkte. Sie reichen ins Leben der Kommunen, Verbände, Parteien, Kirchengemeinden, Landsmannschaften und Vereine. Teilnahme und ehrenamtliche Mitwirkung schaffen Voraussetzungen zur Beheimatung in Staat und Gesellschaft. Beispiele gibt es in Fülle – eines davon ist der Fechtclub in einer nordbadischen Kleinstadt, in dem sportliche Breitenförderung und Leistungssport mit einem breiten sozialen Engagement und menschlichen Bindungen zusammengehen, zusammengehalten und vorangetrieben von dem rastlosen Talent eines Mannes, der sich an dieser Aufgabe als seinem Lebenswerk verzehrt und steigert. Ein solches Beispiel, angemessen variiert, trägt an jeweiliger Stelle dazu bei, der fortschreitenden Abschottung des sogenannten alternativen Kerns von den Reproduktionszentren unserer Gesellschaft entgegenzuwirken und unsere politische Kultur nicht weiter einreißen oder ausfransen zu lassen.

Wir weisen hier also nicht die Richtung geistespolitischer Konfrontation und ideologischen Schlagabtauschs, sondern einer Bemühung um Formen des Umgangs zwischen Mitbürgern. Die Theorie politischer Bildung war vor 30 Jahren bereits einmal an dieser Stelle angelangt, nur daß sie glaubte, politische Gemeinschaft von aller Rechtfertigung durch „letzte Werte" freisprechen zu sollen (Th. Wilhelm). Auch wir wissen, daß es schwer, vielleicht gar praktisch unmöglich ist, „letzte Werte" verbindlich zu machen, und nehmen darum mit vorletzten vorlieb. Gleichwohl sind auch vorletzte Werte, wenn sie über Mehrheiten verbindlich gemacht werden, für die unterliegende Minderheit schwer genug zu akzeptieren und im Entscheidungsprozeß allemal (relativ) „letzte". Viel kommt darum darauf an, daß die politische Gesellschaft partnerschaftliche Züge behält oder zurückgewinnt, denn nur für potentielle Partner sind Mehrheitsbeschlüsse erträglich, dem „Feind" schlechterdings nicht.

Wir sprechen heute lieber von „Dialog" als von „Partnerschaft", doch auch Dialog ist auf zivile Tugenden angewiesen. In ihrem Hirtenwort zum Frieden sagen daher die katholischen Bischöfe Deutschlands mit Recht, wir sollten den Dialog einüben, indem wir auf das Anderssein, die Besonderheit des anderen eingehen, ohne aus Feigheit oder Zwang aufzugeben, was wir als wahr und gerecht erkannt haben.

Warum Dialog und Tugend zusammengehören, wußte der Eleve Schiller mit dem Stichwort des „Geisterzusammenhangs" zu deuten: eine integrierende Idee für Menschen, denen an „gegenseitiger Ausbildung der Seelenfähigkeiten" und an „Richtung des Willens nach dem Vollkommenen" gelegen ist. Indem die Idee

dieses Zusammenhangs sich dialogisch verwirklicht, kann „die Wissenschaft des einen in die Seele des anderen fließen; so kann der rohe Gedanke des einen durch die schärfere Denkkraft des anderen verfeinert werden... So kann das jugendliche Feuer eines brausenden Geistes durch den bedachtsamen Ernst des reiferen Mannes milder und mäßiger werden. So kann der ersterbende Trieb zur Tugend in diesem durch die wärmere Tugendliebe in jenem in neue Flammen auflodern. So kann sich Seele in Seele spiegeln; so der Schöpfer selbst sein großes Bild in menschliche Seelen zurückwerfen."

Wir schätzen heute die Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs zwischen Sozialpartnern, politischen Konkurrenten, ideologischen Gegnern, „Sicherheitspartnern" viel zu nüchtern ein, als daß wir nicht an der Verbindlichkeit der schwärmerisch entfalteten Tugendlehre des jungen Schiller zweifeln würden. Gehört sie doch eher in den seelisch erwärmten Innenraum von Freundschaft, Erziehung, Pietät und Liebe als in die öffentlichen Streitfelder der Gesellschaft und der Staatenwelt. Und dennoch: Der „Geisterzusammenhang" macht Umrisse einer guten („idealen") Republik sichtbar, die Voraussetzungen dafür sind, daß wir sittliche Anforderungen an uns gelten lassen müssen. Wir dürfen es als eine Form wirklichen Glücks empfinden, in einem Staat zu leben, der es nicht verschmähen muß, Ansprüche an unsere Tugenden zu machen.

Jacob Kremer

Erlösung von Sünde und Tod

Die Antwort auf die Frage „Was heißt Erlösung?" hängt aus der Sicht des Neuen Testaments wesentlich von dem Bekenntnis zu Jesus Christus als unserem Erlöser ab. Erst vom Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn gelangten die Apostel zum vollen Verständnis dessen, was sie bislang als Erlösung erhofft hatten.

Wie die Verfasser der neutestamentlichen Schriften dies auffaßten, läßt sich im Rahmen dieses Beitrags nur fragmentarisch behandeln. Doch selbst eine Betrachtung nur ausgewählter Texte kann verbreitete Mißverständnisse der christlichen Erlösungsbotschaft korrigieren und ihre bleibende Aktualität aufzeigen. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn wir die Vielfalt der biblischen Aussagen bedenken und mehr, als es sonst oft geschieht, auf die Metaphorik der verwendeten Begriffe und die Symbolik der Schilderungen achten.

Jesus Christus – unser zukünftiger Erlöser

Die ältesten Bezeichnungen Jesu als Retter und Erlöser stehen in Texten, die von einer zukünftigen Erlösung sprechen. Markante Beispiele dafür sind folgende:

1. In der alten Wiedergabe des Echos auf die Predigt Pauli in Thessalonich heißt es: „*... wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Zorn entreißt*" (1 Thess. 1, 9f.).

Hier wird als Wirkung der Mission zunächst die Bekehrung der Heiden von den Götzen zu Gott genannt, „um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen". Dies erwarteten damals auch die jüdischen Prediger von den Heiden, die sich dem Glauben Israels anschließen wollten. Die christliche Mission unterscheidet sich davon durch das, was noch parallel dazu – sozusagen als eine Konkretisierung des „Gott dienen" – gesagt wird: „um seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus,... der uns aus dem kommenden Zorn rettet." Warteten die Israeliten auf Jahwe (bzw. in jüdischer Zeit auf den Messias als dessen Gesandten) und erhofften sie von ihm das Heil (vgl. Ps 130), so warten die zum Christentum Bekehrten auf Jesus, den auferweckten Sohn, damit er sie rette, und zwar „aus dem kommenden Zorn".

Gemeint ist mit dem „kommenden Zorn" das Zorngericht Gottes über eine Welt, die wegen ihrer Sünde – menschlich gesprochen – den Zorn Gottes, das heißt sein vernichtendes Urteil, fürchten muß. Die frühe christliche Predigt setzt also mit dem Judentum voraus, daß wir Menschen uns infolge von Schuld, und nicht etwa wegen eines Unfalls oder einer außermenschlichen Tragödie, in einem Zustand befinden, wie er Gen 3 so anschaulich von den Stammeltern geschildert wird: Das Vertrauen zu Gott ist gebrochen, so daß sie Gott und seine Reaktion (menschlicher Vorstellung gemäß) als „Zorn" fürchten und sich vor ihm verbergen. Die Abwendung des Menschen von Gott in der Sünde führt also zu der nicht unberechtigten Angst vor einer Abwendung Gottes vom Menschen, das heißt vor einer ewigen Existenz ohne Gott. Für eine solche gott-lose Existenz ist der biologische Tod nur ein schwaches, aber bezeichnendes Symbol. Diese Bedrohung des Sünders durch den „Zorn Gottes", das heißt ein Gericht Gottes, das die unheile Situation der Absonderung von Gott aufdeckt und besiegelt, wird auch in vielen anderen Texten ausgesprochen und war ein Thema der jüdischen und auch der christlichen Predigt (vgl. z. B. Röm 5, 9; Apg 2, 21, 40; besonders auch die Bilder der Apokalypse, etwa Offb 6, 17; 11, 18; 16, 19; 19, 15).

Nach den Worten von 1 Thess 1, 10 warten die Christen auf Jesus, den auferstandenen Sohn, damit er sie aus bzw. vor diesem Zorn errettet, das heißt sie vor dem drohenden Gericht und dessen vernichtender Wirkung bewahrt. Wie er dies tun wird, ist hier ebensowenig gesagt wie Röm 5, 9. Vielleicht ist an die jüdischen Vorstellungen von einem Fürsprecher im Gericht gedacht (vgl. die Fürsprache Abrahams nach Gen 18, 21–33). Dies kann Röm 8, 33f. nahelegen; denn dort erwähnt Paulus einen Ankläger der Gerechten Gottes und verweist tröstend auf den zur Rechten Gottes weilenden Auferstandenen, „der für uns eintritt". Paulus deutet dort aber auch an, daß Christus uns nicht verurteilt und ihm somit eine richterliche Funktion zukommt. Von einer Richterfunktion des auferstandenen und wiederkommenden Herrn ist ausdrücklich in vielen anderen Texten die Rede (z. B. 2 Kor 5, 10; Apg 10, 42; 17, 31 und das Bild des Endgerichts – ein Bild unter vielen anderen – Mt 25, 31–46).

2. Mit den erwähnten alten Belegen für das urkirchliche Warten auf Jesus als den Retter aus dem kommenden Gericht und als Richter ist eine andere Textgruppe verwandt, zugleich aber davon verschieden: *„Denn unsere Heimat ist im Himmel, von dorther wir auch als Erlöser den Herrn Jesus Christus erwarten, der unseren Leib der Niedrigkeit dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestalten wird gemäß der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann"* (Phil 3, 20f.).

Der vom Himmel her erwartete Herr wird „Erlöser" genannt. (Es ist die einzige Stelle, wo in den alten Paulusbriefen das Substantiv „soter" verwendet wird.) Sein erlösendes Wirken besteht in der schöpferischen Umwandlung unseres „Leibes der Niedrigkeit" (des Todes) in einen Leib, der „gleichgestaltet [ist] dem Leib seiner Herrlichkeit". Paulus meint damit dasselbe, was er 1 Kor 15, 51ff. über die

Verwandlung aller bei der Parusie schreibt, „wenn... dies Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht und dies Sterbliche Unsterblichkeit anzieht" (V. 54), der irdische Leib (soma psychikon) also in einen überirdischen Leib (soma pneumatikon) verwandelt wird (V. 44), und zwar durch den, der selbst seit seiner Auferstehung „lebenspendender Geist" (pneuma zoopoioun) ist (V. 45). Indem Christus uns so aus unserer Todesverfallenheit befreit und Anteil an seinem „pneuma", d. h. der göttlichen Doxa, gibt, besiegt er den Tod und nimmt er dem Sterben den Stachel, das heißt die Absonderung von Gott als Folge unserer Sünde (V. 56). Mit anderen Worten und in anderen Bildern ist also Phil 3, 20f. und 1 Kor 15, 51–57 dasselbe ausgesagt, was 1 Thess 1, 10 als endzeitliche Rettung vor dem kommenden Zorn bezeichnet wird.

3. Über unsere zukünftige Erlösung durch Jesus Christus schreibt Paulus auch Röm 8, 22–24a. Wie die ganze Schöpfung noch auf die Befreiung von der Knechtschaft der Verderblichkeit wartet, stöhnt und in Wehen liegt, *„so seufzen auch wir in unserem Herzen, die wir schon als Erstlingsgabe den Geist besitzen, da wir die Sohnschaft erwarten, die Erlöung unseres Leibes"* (Röm 8, 23).

Die Gegenwart ist auch für die Christen, die bereits durch die Gabe des Geistes in der Taufe zu Kindern Gottes wurden (vgl. 8, 15), noch eine Zeit der Drangsal, der Unfreiheit und Knechtschaft (vgl. 2 Kor 5, 4). Wir sind, wie Paulus es anschließend erläutert, erst „auf Hoffnung hin erlöst" (8, 24a). Die Hoffnung wird dann erfüllt, wenn wir von unserem Leib der Niedrigkeit befreit werden; so ist die Wendung „Erlösung unseres Leibes" zu interpretieren, nicht etwa als Befreiung von unserem Leib. Wie Paulus kurz darauf angibt, sind wir ja dazu bestimmt, dem Bild des Sohnes Gottes „gleichgestaltet" zu werden, „damit er der erste unter vielen Brüdern sei" (8, 29). Diese Sicht der Parusie als „Erlösung" ist offenbar beeinflußt durch damals verbreitete apokalyptische Bilder von einer endzeitlichen Rettung. Sie hat auch ihren Niederschlag in der lukanischen Wiedergabe der Endzeitrede Jesu gefunden: „Wenn dies beginnt, dann richtet euch auf und erhebt euer Haupt; denn es naht eure Erlösung" (Lk 21, 28).

Die herangezogenen Texte zeigen: Was die Juden für die Endzeit von Jahwe bzw. seinem Gesandten erwarteten und oft heute noch ersehnen, das erhoffen die Christen für die Parusie von Jesus Christus als ihrem Erlöser. Es geht also für die Christen eindeutig nicht um eine politische Befreiung, ein Aufrichten des Gottesreichs auf dieser Erde (vgl. Apg 1, 6), sondern um die Errettung aus dem drohenden ewigen Tod und Verderben. Diese Erlösung geschieht dadurch, daß Christus uns nicht verurteilt, sondern Anteil an seiner göttlichen Herrlichkeit gibt und wir nicht mehr der Gewalt des Todes unterliegen (vgl. noch die vielen Verwendungen von retten [sozein] in Hinblick auf die endzeitliche Errettung vom Verderben 1 Thess 5, 8; 1 Kor 5, 5; Röm 13, 11; Phil 1, 28; bes. auch 1 Petr 1, 4f.).

Jesus Christus – Erlöser kraft seines Todes und seiner Auferstehung

1. Der Grund für das zuversichtliche Warten auf den kommenden Erlöser und die Hoffnung auf die Erlösung ist der Glaube daran, daß diese Erlösung schon wesentlich in Jesu Tod und Auferstehung geschehen ist und sie den Getauften bereits anfanghaft zuteil wurde. Diese Verbindung zwischen schon geschehener und noch ausstehender Erlösung ist sehr deutlich im Römerbrief ausgesprochen: *„Gott erweist seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren. Um wieviel mehr werden wir durch ihn vom Zorn erlöst werden, da wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt wurden"* (Röm 5, 8–10). Weil wir schon durch Christi Tod gerechtfertigt und erlöst wurden, dürfen wir hoffnungsvoll der kommenden Erlösung entgegenblicken: Als schon jetzt durch Christi Blut Versöhnte dürfen wir damit rechnen, erst recht durch sein Leben vom kommenden „Zorn" erlöst zu werden. (Christliche Hoffnung hat in dieser schon geschehenen Erlösung ihren Grund.)

Der Apostel zieht damit im fünften Kapitel des Römerbriefs eine Folgerung aus dem, was er bisher über die Rechtfertigung durch Jesus Christus dargelegt hat. Dabei betont er unter anderem – dies ist besonders im Blick auf einige Mißdeutungen christlicher Erlösungslehre zu beachten –, daß Gott uns schon vor dem Tod Jesu geliebt hat, er also nicht den Kreuzestod benötigte oder forderte, um gnädig gestimmt zu werden. Jesu Tod ist vielmehr Beweis der Liebe Gottes zu uns Sündern: „Gott hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren" (Röm 5, 8; vgl. V. 10; Joh 3, 16). Der Ausdruck „Versöhnung" bezeichnet zwar die Aufhebung eines Feindschaftsverhältnisses, doch besteht die durch Jesus Christus gewirkte Versöhnung nicht in einer Umstimmung oder Änderung Gottes, damit er etwa abläßt von seinem Zorn, sondern in einer Aufhebung der Sünde, das heißt einer Änderung und Umwandlung der Ungerechten zu Gerechten (vgl. 2 Kor 5, 18).

2. Dies ist auch der Sinn des Textes, in dem Jesu Tod ausdrücklich als „Sühne" bezeichnet wird: *„Denn alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes. Umsonst sind wir gerechtfertigt worden durch seine Gnade durch die Erlösung in Jesus Christus; den Gott hingestellt hat zur Sühne(stätte) durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner (Heils)gerechtigkeit..., damit er gerecht (treu) sei und den gerecht mache, der an Christus glaubt"* (Röm 3, 23–26).

Auf den ersten Blick scheint hier Jesu Tod am Kreuz („in seinem Blut") nach Art eines Sühneopfers aufgefaßt zu werden, wie solche bei den Heiden üblich waren: Durch die Schlachtung von vielen Opfertieren (u. U. Hekatomben) oder gar eines Menschen meinte man, die erzürnten Götter besänftigen zu können (vgl. die Sage von der Opferung Iphigenies, der Tochter des Agamemnon).

In der Bibel ist aber etwas ganz anderes ausgesagt: Zunächst heißt es, daß alle Menschen dadurch vor Gott als Sünder stehen, weil ihnen die Herrlichkeit Gottes

fehlt, das heißt: Sie stehen nicht im Glanz und der Nähe Gottes, wie es sein sollte (V. 23), und sind dadurch dem Tod verfallen; aus diesem Stand der Ungerechtigkeit (vgl. 5, 2) werden sie nicht durch eigene Leistung, auch nicht durch eigene Opfer, befreit, sondern, wie Paulus betont (vermutlich unter Ergänzung einer vorgegebenen Formulierung), „umsonst" und „durch seine Gnade" (V. 24). Dieser Erweis der Gnade Gottes wird ihnen zuteil „durch die Erlösung in Christus Jesus", also durch die Befreiungstat, die der Rettung und dem Erwerb Israels aus Ägypten entspricht; diese Rettungstat Gottes wird nämlich im Alten Testament und Judentum vornehmlich mit „Erlösung" bezeichnet; sie galt und gilt bei Juden heute noch als Vorbild der endzeitlichen Rettung.

Inwiefern sie durch Jesus Christus geschah, wird hier in dem stilistisch überladenen Satz ausgedrückt: „Den Gott als Sühne bestimmte, durch den Glauben, in seinem Blut, zum Erweis seiner Gerechtigkeit" (V. 25f.). Die stilistische Schwerfälligkeit hängt hier wie V. 24 vermutlich damit zusammen, daß Paulus vorgeformte Wendungen, vielleicht aus der Abendmahlsüberlieferung, aufgegriffen und ergänzt hat. „Sühne", womit das griechische Wort „hilasterion" wiedergegeben wird, ist ein Begriff der jüdischen Opfersprache und bezieht sich im Alten Testament (anders als im außerbiblischen Bereich) auf einen Ritus, durch den jemand von einer Last und Todesverfallenheit befreit wird. Ihre Wirkung zielt nicht auf eine Änderung bei Gott, sondern im Menschen hin. An unserer Stelle ist mit „Sühne", wie heute viele Exegeten vertreten, die „Sühnestätte" gemeint (der Deckel der Bundeslade als Thron Gottes) und wird auf den Ritus am jährlichen Versöhnungstag angespielt: Durch das Besprengen der Sühnestätte im Tempel mit Opferblut wurde der Bund mit Gott erneuert (Lev 16, 14f. 19; vgl. Ex 24, 6–8).

Wenn hier Jesu Blut (sein Sterben) als Sühne bezeichnet wird, heißt das: Durch sein Blutvergießen hat er den Bruch zwischen Gott und Mensch aufgehoben (Tilgung der Schuld) und den Bund erneuert. Diese Bundeserneuerung wird den Menschen zuteil, wie Paulus ausdrücklich bemerkt, „durch Glauben", das heißt indem die Hörer des Evangeliums sich zu dem Gekreuzigten bekennen und ihren Glauben in der Taufe besiegeln. Wenn es ferner heißt „zum Erweis seiner Gerechtigkeit", ist damit nicht eine Demonstration von Strafgerechtigkeit gemeint, sondern gemäß dem sonstigen Gebrauch von „Gerechtigkeit" im Alten Testament und Judentum Gottes Treue zu seiner Verheißung (vgl. Jer 9, 24; Neh 9, 7–8 u. ö.). Die anschließenden nicht leicht verständlichen Worte deuten zumindest an, daß Jesu Sterben eine Überbietung des jährlich wiederholten Ritus am Versöhnungstag und aller anderen jüdischen Opfer ist; denn seine Wirkung ist nicht auf einen bestimmten Geltungsbereich eingeengt, sondern gilt für alle Zeiten und alle Menschen, die glauben.

Diese universale Heilsbedeutung des Todes Jesu, der alle bisherigen Opferriten überbietet, wird in der Passionserzählung dadurch angedeutet, daß in der Todesstunde Jesu der Vorhang des Tempels zerriß (Mk 15, 38), ein Bild für die

Hinfälligkeit aller dort bislang dargebrachten Opfer. Der Hebräerbrief hat die alttestamentliche Opferterminologie aufgegriffen und damit die Einmaligkeit sowie Einzigartigkeit von Jesu Tod ausgedrückt: Jesus ist nicht bloß Sühneopfer, sondern auch der darbringende Opferpriester (vgl. bes. Hebr 5, 1–6; 7, 26–28). Bei all diesen Texten ist zu beachten, daß die Begriffe „Opfer" und „Sühne" hier einen anderen Inhalt haben als bei anderen Religionen und selbst in alttestamentlichen Texten.

3. Wie sehr sich das biblische Verständnis des Todes Jesu als „Sühne" und „Opfer" von landläufigen, an außerbiblischer Opferterminologie orientierten Auffassungen unterscheidet, lehrt auch eine sorgfältige Exegese der Texte, die von einem stellvertretenden Tod Jesu sprechen. In der alten, Paulus schon vorgegebenen Zusammenstellung der Kernpunkte christlicher Verkündigung heißt es: „Christus starb für unsere Sünden" (1 Kor 15, 3; vgl. Gal 1, 4). Entgegen der naheliegenden jüdischen Interpretation des schmachvollen Kreuzestodes als Fluch oder Strafe (vgl. Gal 3, 13; Dtn 21, 23) wird hier Jesu Sterben mit den Sünden der Menschen in Verbindung gebracht, ohne daß näher bestimmt wird, ob dies bloß ihretwegen (also durch sie verursacht) oder auch zwecks ihrer Tilgung geschah. Diese christliche Deutung des Todes Jesu war Paulus auch in der Fassung „für euch" (z. B. 1 Kor 11, 24) bzw. „für uns" (z. B. Röm 5, 8) bekannt, die bei Berücksichtigung alttestamentlicher Texte den Gedanken an eine Stellvertretung nahelegt (z. B. Jes 53, 10–13).

Dies wird oft in dem Sinn ausgelegt, daß auf Jesus die Schuld regelrecht wie auf einem Sündenbock abgeladen worden sei (vgl. Lev 16, 21f.) und er sozusagen als Ersatzmann den Zorn und Fluch Gottes erfahren habe. Als Belege dafür werden außer Wendungen aus den Gottesknechtliedern (Jes 53, 10–13) die beiden Texte herangezogen, wo es heißt, daß Christus „für uns [zum] Fluch" (Gal 3, 13) bzw. „für uns [zur] Sünde" (2 Kor 5, 21) wurde. Dabei wird leider die metaphorische und zum Teil rhetorische Diktion außer acht gelassen; dies gilt besonders für manche Auslegung der Worte über den Gottesknecht (z. B. 1 Petr 2, 24f.).

Daß die verbreitete simple Interpretation dieser Texte der Bibel nicht gerecht wird, erhellt schon die daraus zu ziehende Konsequenz: Gott dürfte dann niemanden mehr verurteilen, weil alle Schuld schon gesühnt ist. Aber vor allem eine paulinische Ausfaltung des „für uns" vermag dies zu verdeutlichen: „*Denn die Liebe Christi hat uns ergriffen, da wir dieses erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben; und für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie starb und auferstand*" (2 Kor 5, 14f.).

Bei der Verteidigung seines unermüdlichen Einsatzes zieht Paulus hier aus dem Kerygma „einer ist für alle gestorben" nicht die Folgerung „also brauchen wir nicht mehr zu sterben"; er folgert vielmehr: „also sind alle gestorben". Jesu Tod ist also nicht ein Ersatz für den Tod aller – etwa wie P. Maximilian Kolbe ersatzweise für

einen zum Tod Verurteilten starb; das „für alle" bedeutet vielmehr: Jesus stirbt als der eine, dessen Tod das Sterben aller mitbedingt. Paulus kann das nur schreiben, weil er überzeugt ist: Der auf Golgota Hingerichtete war nicht einfach ein Mensch wie alle anderen; er nimmt vielmehr innerhalb der Menschheit eine ganz besondere Stellung ein. Diese sieht Paulus im Gegenüber zu der Bedeutung, die seiner Ansicht nach Adam als dem ersten Menschen gebührt, durch den nach jüdischer Auffassung der Tod auf alle Menschen kam (vgl. Röm 5, 12, 18; vgl. 1 Kor 15, 21f.). Jesu Tod am Kreuz kommt daher eine Dimension zu, die alle Menschen betrifft; sie werden in seinen Tod hineingezogen; dies geschieht freilich nach Paulus nicht automatisch, sondern dadurch, daß wir uns durch die Taufe in die Todesgemeinschaft hineinnehmen lassen (vgl. Röm 6). Für Paulus wie für die gesamte Urkirche war dieser Gedanke nicht so schwer verständlich wir für uns heute, da ihnen das Motiv der Stellvertretung vom Alten Testament her schon vertraut war, zum Beispiel bei Abraham (Gen 12, 3; 18, 18; 22, 18), Mose (Ex 32, 32; 33, 4–6) und besonders der Gestalt des Ebed Jahwe (Jes 52, 13–53, 12).

Als Ziel des „Mitsterbens" mit Christus gibt Paulus an: „Damit wir nicht mehr für uns leben, sondern für den, der für uns starb und auferstand." Hier ist ein Doppeltes zu beachten: 1. Ohne daß vorher von Auferstehung die Rede war, heißt es hier sozusagen in einem Atemzug: „starb und auferstand"; dies ist ein Hinweis darauf, daß Paulus Jesu Tod und Auferstehung als Einheit sieht und Auferstehung auch oft dort mitgedacht ist, wo ausdrücklich nur vom Tod die Rede ist (z. B. 1 Kor 11, 26: „den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt"). 2. Jesu Sterben für alle zielt darauf hin, daß alle Lebenden jetzt ganz für den Gekreuzigten und Auferstandenen leben, um an seinem Sterben und Leben Anteil zu erhalten.

Der Apostel erläutert diese Aussage im folgenden, indem er erklärt, daß wir jetzt alle dank Jesu Tod und Auferstehung eine neue Schöpfung sind, daß dies alles von Gott her gewirkt worden ist, der durch Christus die Welt mit sich versöhnte. Als Zusammenfassung der Botschaft von dieser Versöhnung, die ihm durch seine Bestellung zum Diener der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5, 18f. mit 3, 6ff.) anvertraut ist, schreibt er dann: „den, der Sünde nicht kannte, hat er (Gott) für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit werden durch ihn" (2 Kor 5, 21). Das heißt: Gott hat Jesus, den Sündenlosen, die Folge der Sünde, nämlich den Tod, ertragen lassen, damit wir durch sein Sterben und Auferstehen aus unserer Sünde und Ungerechtigkeit befreit werden und Anteil an der Gerechtigkeit Gottes (dem Leben Gottes) erhalten.

4. Die in dem zuletzt besprochenen Text angeklungene Verbindung von Jesu Tod und Auferstehung wird auch in einem anderen Text ausgesprochen, der wohl zur ältesten und im Kern schon vorpaulinischen Predigt gehört: *„der hingegeben wurde wegen unserer Sünden und auferstand wegen unserer Gerechtigkeit"* (Röm 4, 25).

Die erste Hälfte schließt sich eng an die alte Tradition an, die über Jesu Tod mit

dem vieldeutigen Terminus „paredothe" (traditus est) sprach: Jesus wurde „verraten", von den amtlichen Stellen seines Volkes den Heiden „ausgeliefert" und von Pilatus schließlich den Soldaten zur Kreuzigung „übergeben". In Zusammenschau mit der Formulierung in Jes 53 konnte darin sogar das „Hingeben" des Sohnes durch Gott und schließlich Jesu eigene „Hingabe" mitgehört werden (vgl. Gal 1, 4; 2, 20). Diese Hingabe in den Tod geschah wegen bzw. für unsere Sünden, veranlaßt durch sie und im Blick auf ihre Tilgung. Die zweite Vershälfte, die parallel dazu formuliert ist, sagt aus, daß Jesus auferstand oder auferweckt wurde (beide Übersetzungen sind möglich), um uns gerecht zu machen, das heißt aus der Sünde zu befreien und Anteil an seinem Leben zu geben. In Verbindung mit anderen Texten heißt das: Durch Jesu Auferstehung wird uns sein Geist vermittelt, der gerecht macht und Angeld des ewigen Lebens ist.

Diese enge Bindung der Erlösung an Jesu Tod und Auferstehung wird besonders deutlich im Johannesevangelium ausgesprochen. Bekanntlich deutet der vierte Evangelist den Ärgernis erregenden Tod Jesu als „die Erhöhung"; er sieht Jesu Kreuzigung in der alten Erzählung von der Schlange, die in der Wüste erhöht wurde und den zu ihr Aufblickenden Gesundheit verlieh, bildhaft vorgezeichnet (3, 14f.). Wer an Jesus Christus glaubt, erhält durch ihn Leben. Wie das geschieht, deutet er Joh 20, 22 an, indem er die österliche Verleihung des Pneuma unter Bezugnahme auf das Einhauchen des Lebensodems im Schöpfungsbericht schildert. Den Menschen fehlt der göttliche Lebensodem; ihre „Sünde der Welt" nimmt er als „das Lamm Gottes" hinweg (1, 29); denn er stirbt als das wahre Osterlamm, an dem kein Bein zerbrochen wurde (19, 33–37), in der Stunde, als die Osterlämmer geschlachtet werden, und wird dadurch zur Quelle des lebenspendenden Pneuma. Darauf weisen die Öffnung der Seite und das Herausströmen von Blut und Wasser symbolhaft hin (so 19, 34 mit 7, 37–39; vgl. vielleicht auch 19, 30).

Dieser Überblick über die Verkündigung der Erlösung durch Jesu Tod und Auferstehen ist noch in vieler Hinsicht zu ergänzen; besonders müßte noch von der paulinischen Aussage über die Erlösung vom Gesetz gesprochen werden (Gal 3, 12f.; 4, 5). Aber bereits die angeführten Texte lehren uns: Die Aussagen über Jesu Tod als Sühne und Opfer dürfen nicht nach dem Modell außerbiblischer Sühne- und Opferriten gedeutet werden; es geht nicht um ein Gnädig-Stimmen Gottes, sondern um die Tilgung von Schuld und Sünde, Gerechtmachung, Heiligung und Vermittlung göttlichen Lebens. Diese erste Erlösung, die den einzelnen in Taufe und Leben aus dem Glauben zugeeignet wird, ist Unterpfand und schon Anfang der endzeitlichen und endgültigen Erlösung. Sie fordert den Glauben an Jesus Christus, ohne den wir Menschen in unserer Sünde dem Tod preisgegeben sind. Für Paulus ist dies das Motiv seiner apostolischen Tätigkeit: Er verkündigt die Versöhnungstat Gottes, damit die Angesprochenen sich versöhnen, das heißt durch den Glauben mit dem Leben Christi beschenken lassen (vgl. 1 Kor 1, 23f.; 2, 2; 2 Kor 5, 18–20). Paulus tut das, um die Menschen zu retten (1 Kor 9, 22).

Warum diese Erlösungstat engstens mit Jesu Tod und Auferstehung verbunden ist, darauf ist in Verbindung mit den Angaben in den Evangelien einzugehen.

Jesus von Nazaret – der von Israel erwartete Erlöser

In den Evangelien wird uns Jesu Leben, Wirken und Sterben aus österlicher Sicht geschildert. Ein wesentlicher Aspekt dieser Darstellungsweise besteht in dem Aufweis, daß er trotz seiner Kreuzigung der verheißene Messias ist. Was in den Heiligen Schriften – damaliger Exegese gemäß – auf den ersehnten Messias hinweist, der Israel erlösen werde (vgl. Lk 24, 21), wird auf ihn bezogen. Dies konnte allerdings nur geschehen, indem die Verheißungen einer politischen Herrschaft des davidischen Königs über das ganze Haus Jakob (vgl. Lk 1, 31f. 68; 2, 38) und einer Wiederherstellung Israels (vgl. Apg 1, 6) übergangen bzw. neu interpretiert wurden. Vor allem wurden viele Texte herangezogen, die im Judentum weniger Beachtung fanden, sich aber dazu eigneten, Jesu Wirken und Sterben von Ostern her als Erlösung zu deuten (z. B. Jes 53).

1. Jesus ist nach seinen eigenen Worten, wie Markus sie kurz zusammenfaßt (Mk 1, 15), der von den Propheten angekündigte Freudenbote (Jes 52, 7), mit dessen Auftreten die Zeit der Verheißung erfüllt und die Gottesherrschaft nahegekommen ist. Zeichen dieser Nähe, ja des Hereinragens der Gottesherrschaft in die Gegenwart (Lk 11, 20; 17, 21) sind die Machttaten, die er in der Kraft Gottes wirkt. Auf die Anfrage des Täufers, ob er der Erwartete sei, kann Jesus mit einem Hinweis auf die Taten antworten, die den alten Verheißungen entsprechen (Mt 10, 4–6; Lk 7, 22f.; vgl. Jes 26, 19; 35, 5f.; 29, 18; 61, 1). Die Bedrängten und Leidenden sind nicht mehr der Macht des Bösen wehrlos ausgeliefert. Jesus weiß sich besonders zu den Armen und zu den Sündern gesandt, die nach gängiger Auslegung der Heiligen Schriften wie die Aussätzigen als „ausgeschlossen" galten. Wenn sie sich an ihn wenden, auf seine Predigt hören, erlangen sie Reinigung, Heil und Zulassung zur Mahlgemeinschaft mit ihm (vgl. Mk 1, 40–2, 17 u. ö.). Als Beispiele dafür, welche erlösende Kraft dem Wirken Jesu zumindest aus österlicher Sicht zukommt, seien kurz folgende Texte erwähnt.

Nach Mk 3, 1–6 heilt Jesus an einem Sabbat in der Synagoge einen Mann, dessen Hand verdorrt war. Seinen Gegnern, die ihn beobachten und einen Vorwand zur Anklage finden wollen, stellt er die Frage: *„Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun oder Schlechtes zu tun, ein Leben zu retten oder zu töten?"* (V. 4). Die Heilung des Kranken wird hier unter dem Aspekt „ein Leben retten" gesehen; wer ihn nicht heilt, „tötet". Demnach ist die Krankenheilung eine Rettungstat und steht in Hinordnung auf eine Überwindung der Todesmacht. Dies gilt aus der Sicht der Evangelisten für alle Heilungen. Die erzählten Totenerweckungen machen diesen Aspekt nur besonders deutlich. Aufschlußreich ist diesbezüglich, daß für Gottes-

herrschaft mehrfach „ewiges Leben" steht, z. B. in der Frage: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben?" (Mk 10, 17par; Lk 10, 25; vgl. Mt 25, 34; 1 Kor 6, 9f.; 15, 50; Gal 5, 21); im Johannesevangelium besteht Jesu Sendung darin, ewiges Leben zu vermitteln (Joh 10, 10). Der Evangelist Johannes gibt sogar das Messiasbekenntnis des Petrus („du bist der Messias", Mk 8, 27) mit den Worten wieder: „Herr, wohin sollen wir gehen; du allein hast Worte ewigen Lebens... du bist der Heilige Gottes" (6, 68f.). Nach dem Johannesevangelium ist es das Ziel der Zeichen Jesu und ihrer Niederschrift: „Damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist und ihr als Glaubende in seinem Namen Leben habt" (20, 31).

Nach Mk 2, 1–14 äußert Jesus zu dem herbeigebrachten und zu seinen Füßen herabgelassenen Gichtbrüchigen: „Sohn, deine Sünden sind dir vergeben" (V. 5). Daß er dazu bevollmächtigt ist, demonstriert er seinen Gegnern, die ihn deswegen für einen Gotteslästerer halten, durch die Heilung; ihr schickt er das Wort voraus: „Was ist leichter, zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: Steh auf, nimm deine Bahre und gehe umher?" (V. 9). Wie auch immer die Traditionsgeschichte dieser Erzählung erklärt wird, der Evangelist hat in der Krankenheilung ein Zeichen dafür gesehen, daß Jesus die Macht hat, Sünden zu vergeben. Die anschließende Erzählung von der Berufung des Zöllners und dem Gastmahl mit den Zöllnern und Sündern endet mit dem Wort Jesu: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (Mk 2, 17). Nach dem Evangelisten Matthäus ist diese Sendung Jesu schon in seinem Namen angedeutet: „Du wirst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk von seinen Sünden befreien" (Mt 1, 21).

2. In den Evangelien wird Jesu Wirken von Anfang an im Blick auf seinen Tod dargestellt. Ein gutes Beispiel dafür ist die Schilderung der Taufe bei den Synoptikern (Mk 1, 9–11par). Diese Selbsterniedrigung und Einreihung des Gesandten Gottes unter die Sünder war für viele gewiß ein Ärgernis, ähnlich wie die Kreuzigung, die nicht von ungefähr Mk 10, 38f. eine „Taufe" genannt wird. Die urkirchlichen Prediger haben sie darum verkündet als das Geschehen, bei dem sich der Himmel öffnete und der Getaufte geoffenbart wurde als der, auf dem Gottes Geist ruht und der gerade als derjenige, der sich taufen läßt, Gottes geliebter Sohn (eine deutliche Bezugnahme auf die Gottesknechtlieder) ist (vgl. bes. Lk 3, 22). Im Johannesevangelium weist der Täufer zu Beginn des Auftretens Jesu auf ihn hin als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt" (1, 29). Der Evangelist sieht diese Ankündigung im Tod Jesu erfüllt (19, 35). Johannes schildert überdies das erste „Zeichen" Jesu (Joh 2, 1–11) als Vorwegnahme der „Stunde" („noch nicht gekommen" [V. 4] – „jetzt" [V. 8]), in der Jesus aus seiner geöffneten Seite das Leben in Fülle schenkt (19, 34). Wein im Unterschied zum Wasser ist dafür ebenso ein Symbol, wie das aus der Seitenwunde strömende Wasser und Blut Zeichen des Lebensgeistes ist, den der Gekreuzigte und Auferstandene schenkt.

Jesus selbst hat, wie es die Evangelisten darstellen, mehrfach auf seinen Tod

hingewiesen und diesen als eine Notwendigkeit („muß") bezeichnet, so in den drei Leidensankündigungen (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32ff.; vgl. auch 10, 38). Dieser mehrfachen Leidensweissagung entspricht im Johannesevangelium das Wort: „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöhte, so muß auch der Menschensohn erhöht werden" (3, 14).

Wohl unter Bezugnahme auf eine Wendung im Gottesknechtlied (Jes 53, 10–12) sagt Jesus auch voraus, daß seinem Tod eine erlösende Wirkung zukomme: „Denn der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld (lytron) für viele hinzugeben" (Mk 10, 45par; Mt 20, 28; vgl. 1 Tim 2, 6). Jesu „Dienen" erhält demnach in seiner Hingabe des Lebens einen Höhepunkt, und diese Hingabe dient als „Lösemittel" für die Befreiung anderer, die sich selbst nicht erlösen können. Das Wort „lytron" bezeichnet in der Septuaginta und der griechischen Profanliteratur oft einen „Lösepreis" (beim Loskauf von Gefangenen), steht aber mehrfach auch in enger Verbindung mit „Sühne" (Ex 21, 30; 30, 12; Num 35, 31). Mk 10, 45 ist damit angedeutet, daß Jesu Hingabe in den Tod der Befreiung vieler dient, die in der Sünde gefangen sind.

Eine erlösende Wirkung seines Sterbens hat Jesus auf ähnliche Weise in den Abendmahlsworten ausgesprochen, die das Verteilen des Brotes und das Darreichen des Kelches als prophetische Zeichenhandlung erkennen lassen. Jesus kündigt damit seinen Tod an und deutet ihn: Er nimmt ihn auf sich für die Jünger („für euch") und „für viele". Dabei verdeutlicht Mt 26, 28 das Kelchwort: „Das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden". Im Johannesevangelium wird diese prophetische Deutung von Jesu Tod in der Brotrede wiedergegeben: „Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (6, 51); sie wird auch in der Lazarusgeschichte symbolisch angedeutet (Joh 11, 1–45): Um Lazarus aufzuerwecken, begibt sich Jesus in Todesgefahr (VV. 7f., 15f.); er ist für Johannes also der Messias, weil er Tote lebendig macht, und zwar indem er sich selbst dem Tod ausliefert. Eine sinnbildliche Voraussage und Deutung des Todes gibt Jesus nach Johannes auch in der Fußwaschung (13, 1–20); sie ist Vorwegnahme seines Todes, der Anteil an seinem Leben gibt (V. 8), und zugleich ein Beispiel, das zu gegenseitiger Liebe auffordert (VV. 12–17).

3. Die Darstellung von Jesu erlösendem Wirken in den Evangelien, die Sicht seines ganzen Lebens als Weg zum Kreuz und die Wiedergabe der Worte über seinen Tod stellen uns heute vor drei Probleme:

Erstens: *Hat Jesus selbst sein Wirken so aufgefaßt, wie es uns in den Evangelien verkündet wird?* Allgemein ist nämlich anerkannt, daß die Darstellung in den Evangelien wesentlich durch die österliche Sicht der biblischen Schriftsteller und ihrer Gewährsleute bedingt ist. Deshalb kann daraus nicht gefolgert werden, daß Jesus sich selbst von Anfang an in dem dargelegten Sinn als Erlöser verstanden hat. Soweit uns die kritische Sicht der Quellen überhaupt eine Antwort auf diese Frage

ermöglicht, ist zunächst zu sagen, daß Jesus sich ganz gewiß einer besonderen Sendung bewußt war und er durch sein Wirken messianische Erwartungen geweckt hat. Welche Inhalte er konkret mit „Gottesherrschaft" verband, ist schwer zu bestimmen. Vielleicht hat Jesus am Beginn seines Wirkens mit einer Sammlung ganz Israels und einer Erneuerung der zwölf Stämme gerechnet, durch die dann vom Sion aus der ganzen Welt das Evangelium Gottes verkündet und eine Art Idealreich auf Erden verwirklicht werden sollte. Nach Apg 1, 6 scheinen die Apostel nach Ostern noch ähnliche Erwartungen auf eine Wiederherstellung Israels gehegt zu haben (vgl. auch Lk 24, 21). Viele späte Schriften des Alten Bundes und andere Zeugnisse aus dem Judentum legen es aber nahe, daß es Jesus um mehr gehen mußte als um eine Änderung der Lebensbedingungen in dieser Welt. So wird z. B. das verheißene „Heil" (šalôm), das der Freudenbote als Folge der Herrschaft Gottes ankündigt (Jes 52, 7), durch eine Tat Jahwes geschaffen, die mit einer Neuschöpfung verglichen werden kann (vgl. Jes 44, 1–8; 45, 5–13). Zu ihr gehört auch die Rettung aus Sünde, Krankheit und Tod (vgl. z. B. Jes 25, 8f.; 25, 19) und die Begabung des Volkes mit dem lebenspendenden Geist Gottes (Jes 43, 3; Ez 36, 26f.; Jer 31, 33; Joel 3, 1f.). Was die Evangelien aus österlicher Sicht über das Wirken Jesu schrieben, liegt deshalb zumindest ganz auf der Linie dessen, wie Jesus selbst sein Wirken als der Gesandte und Sohn Gottes beurteilte.

Zweitens: *Hat Jesus selbst seinen Tod vorausgesagt und ihm eine Heilsbedeutung zugeschrieben?* Darüber ist in den letzten Jahren sehr viel diskutiert worden; denn die vorliegenden Leidensankündigungen haben den Charakter von Vaticinia ex eventu, von Weissagungen auf Grund des Ereignisses, und die Abendmahlsüberlieferungen weisen deutliche Spuren der urkirchlichen Liturgie auf. Allerdings vertreten in den letzten Jahren immer mehr Forscher die Ansicht, daß Jesus zumindest nach der Hinrichtung des Täufers mit dem eigenen Martyrium rechnen mußte, er darüber auch gesprochen hat und überzeugt war, daß sein gewaltsames Ende die Verwirklichung der Gottesherrschaft nicht aufhalten könne. Als Beleg dafür wird besonders Mk 14, 25 zitiert, dessen Kern von Jesus selbst stammt. Ob Jesus seinem Tod auch einen positiven oder gar notwendigen Beitrag dazu (als Sühne) zuschrieb, ist umstritten. Auch wer diese exegetische Frage unter Berufung auf die Abendmahlsüberlieferung positiv beantwortet, muß zugeben, daß eine solche Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht von Anfang an im Zentrum der Predigt Jesu stand. Und damit stehen wir vor dem dritten Problem.

Drittens: *Wie ist die starke Betonung des Todes Jesu in Verbindung mit seinem gesamten Wirken als Erlöser zu erklären?* Ist der Kreuzestod nur eine besondere Steigerung seines Dienens – die Theologen sprechen von „Pro-Existenz" –, oder kommt ihm als solchem eine eigene Heilsbedeutsamkeit zu? Besteht also zwischen dem „Dienen" und der Lebenshingabe ein qualitativer Unterschied? Für letzteres sprechen die Äußerungen über eine Notwendigkeit („muß") der Lebenshingabe. Allerdings dürften gerade diese Formulierungen aus den Bemühungen der Urkir-

che stammen, das Ärgernis des Kreuzes aus der österlichen Sicht verständlich zu machen: Angesichts der Ablehnung der Predigt Jesu durch die Menschen blieb kein anderer Weg mehr, die Welt aus ihrer Sünde und Todesverfallenheit zu retten.

Bei der Interpretation dieser Bewertung des Todes Jesu in den Evangelien und den Briefen dürfen aber vor allem – dies ist aus der Sicht der Exegese zu sagen – die übrigen Aussagen des Neuen Testaments nicht außer acht bleiben. Diese betonen von frühester Zeit an den Gehorsam Jesu bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 8f.; vgl. Röm 5, 18; Hebr. 5, 7; 10, 7 u. ö.); das heißt, nicht durch den Tod als Leiden oder gar Strafleiden hat Jesus die Menschen erlöst, sondern durch den Gehorsam, der selbst den Tod mit in Kauf nahm, erwies Jesus sich als der wahre „Adam" (Röm 5, 18), der von Gott geliebte „Sohn" und „Knecht Gottes" (vgl. Mk 1, 11; Jes 42, 1–4; 53, 10–13); dadurch wurde er in Wahrheit der erwartete „Messias in Macht" und „Menschensohn [Richter] zur Rechten Gottes" (Röm 1, 4; Apg 2, 36; 2, 33; Mk 14, 62 u. ö.), der „Kyrios" aller (Phil 2, 9–11); nur so wurde er zum „lebenspendenden Geist" (1 Kor 15, 45), zum wahren Hohenpriester (Hebr 5, 7), „Anführer des Glaubens" (Hebr 12, 2; vgl. 2, 10 „Anführer des Heils") und „Erstgeborenen aus den Toten" (1 Kor 15, 20; Röm 8, 29; Kol 1, 18), auf den wir alle als den kommenden „Erlöser" hoffen dürfen.

Erlösung: Warum? Wodurch? Wozu?

Der Überblick über wichtige Texte zum Thema erlaubt es, abschließend die drei Fragen „Erlösung: Warum? Wodurch? Wozu?" kurz zu beantworten:

1. *Warum?* Weil wir als Sünder einem ewigen Tod preisgegeben sind und uns selbst nicht retten können. Unsere Vorfahren haben diese Bedrohung in vielen Höllenpredigten ausgemalt und die biblische Frohbotschaft dadurch oft in eine Drohbotschaft verkehrt. Wir neigen heute zum anderen Extrem: Wir verhehlen uns und anderen die wahre Situation, in der wir leben. Wir haben Angst vor sozialem Elend, vor dem Sterben und besonders vor einem Atomkrieg. Aus der Sicht der Bibel gibt es ein größeres Übel als diese (vgl. Mk 8, 35f.). Vielleicht kann die Furcht vor einer drohenden Vernichtung unserer Erde uns wieder den Blick dafür öffnen, daß der heute befürchtete Tod nur ein schwaches Symbol für den Tod ist, vor dem kein Mensch uns retten kann. Zur Zeit Jesu und zur Zeit des Paulus meinten viele Juden, durch die buchstäbliche Beobachtung der Tora Erlösung finden zu können. Entsprechen dem heute nicht die Bemühungen, einzig durch eigene Leistung und Anstrengung das Glück zu sichern? Erschütternd ist diesbezüglich die Klage von K. Popper: „Wie andere vor mir, so gelangte auch ich zu dem Resultat, daß die Idee einer utopischen sozialen Planung großen Stils ein Irrlicht ist, das uns in einen Sumpf lockt. Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in

eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können" (Das Elend des Historizismus, Tübingen ^{5}1979, VIII).

2. *Wodurch?* Die Rettung vor dem ewigen Tod und damit die Bewahrung vor Sinnlosigkeit und Zerstörung unseres Lebens kann nach Aussage der Bibel nur durch den Herrn des Lebens geschehen. Sie verkündet uns, daß Gott uns die im Alten Bund gegebene Verheißung einer Erlösung durch seinen Sohn schenkt, und zwar durch sein ganzes Wirken in unserer Geschichte. Dem Tod Jesu kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, nicht als Strafleiden, sondern als Vollendung seiner Hingabe an den Vater im Gehorsam und seiner Liebe zu den Menschen. Jesus hat uns damit auch den Weg gewiesen, wodurch wir mithelfen können, daß sein Erlösungwerk möglichst allen zugute kommt: durch unsere Bezeugung des Evangeliums, unter Umständen im Martyrium, und unsere Liebe zu allen (vgl. 1 Kor 9, 22). Dazu gehört auch, daß wir wie Jesus durch unsere Taten, die der Befreiung aus irdischen Nöten dienen, Vorzeichen der endgültigen Rettung setzen.

3. *Wozu?* Zum Leben in seinem vollen Sinn, das heißt zum Leben ohne Angst, in Frieden und dauerndem Glück. Dies ist uns nur möglich in der Teilhabe an dem göttlichen Leben des Sohnes, durch die Belebung mit dem Heiligen Geist und in der Gemeinschaft mit dem Urheber allen Lebens. Die Bibel kennt dafür das Wort „Herrlichkeit" und stellt uns diese oft in Bildern dieser Welt vor Augen, z. B. im Bild des Hochzeitsmahls und des neuen Jerusalems. Für den Apostel Paulus steht diese Herrlichkeit in keinem Vergleich zu den Leiden dieser Welt (Röm 8, 18f.). Diese zukünftige Herrlichkeit wird uns anfanghaft schon hier zuteil: in dem Gnadenleben, aber auch in der Schönheit der Schöpfung, im friedlichen Beisammensein von Menschen und in der Erfahrung echter Liebe. Da die zukünftige Herrlichkeit nicht eine Schöpfung aus dem Nichts ist, sondern eine Neuschöpfung dieser Welt, ist der Einsatz für diese Welt notwendig und trotz des über uns schwebenden Todes niemals umsonst (vgl. 1 Kor 15, 58); denn er trägt bei zu der größeren Herrlichkeit, an der Gott uns Anteil schenken will.

Literatur: H. U. v. Balthasar, Theodramatik III (Einsiedeln 1980) 212ff.; *A. Deißler*, Hingegeben für die Vielen. Stellvertretung als Prinzip der Heilsgeschichte, in: LS 30 (1979) 339–345; *G. Friedrich*, Die Verkündigung des Todes Jesu im NT (Neukirchen 1982); *H. Gese*, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie (München 1977) 85–106; *G. Greshake*, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologie, in: ders., Gottes Heil – Glück des Menschen (Freiburg 1983) 50–79; ders., Heil oder Unheil? Zu Bedeutung und Stellenwert von Strafe und Sühne, Gericht und Hölle in der Heilsverkündigung, ebd. 245–276; *M. L. Gubler*, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (Freiburg, Schw. 1977); *F. K. Heinemann*, Erlösung im AT, in: ThG 25 (1982) 42–55; *M. Hengel*, Der stellvertretende Sündetod Jesu, in: IKaZ 9 (1980) 1–25, 135–147; *B. Janowski*, Auslösung des verwirkten Lebens, in: ZThK 79 (1982) 25–59; *J. Kremer*, Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung (Leipzig 1983); *K. Lehmann*, „Er wurde für uns gekreuzigt", in: ThQ 162 (1982) 298–317; *V. Maag*, Erlösung wovon? Erlösung wozu?, in: ders., Kultur, Kulturkontakt und Religion (Göttingen 1980) 314–328; *A. Schenker*, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im AT mit einem Ausblick auf das NT (Freiburg, Schw. 1981); *P. Stuhlmacher*, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit (Göttingen 1981), bes. 117–135; *U. Wilckens*, Exkurse: Gerechtigkeit Gottes, Zum Verständnis der Sühne-Vorstellung, in: ders., Der Brief an die Römer (Zürich 1978) 202–233, 233–243. – Dieser Beitrag ist der Text eines Vortrags bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema: Erlösung: Warum? Wodurch? Wozu? (29./30. Januar 1983, Augsburg).

Ludwig Muth

Der Christ und die Bücher

Anstöße zu einer Theologie des Lesens

Wenn man überlegt, was Jesus nicht gewesen ist, kommt man mit Sicherheit zu einer zunächst befremdlichen Feststellung: Jesus war kein Autor. Ähnlich wie Sokrates hat er sich ganz auf die Kraft der Rede verlassen. Konnte er überhaupt schreiben? Bei der Begegnung mit der Ehebrecherin (Joh 8, 8ff.) malt er zwar mit dem Finger in den Sand. Es können Buchstaben gewesen sein, aber auch andere Zeichen. Der Sinn dieser Geste ist dunkel. Sonst ist an keiner Stelle des Neuen Testaments überliefert, daß Jesus etwas geschrieben hat. Wenn eine größere Entfernung zu überbrücken war, verfaßte er keine Briefe, sondern schickte Boten. Er hatte auch offensichtlich nicht im Sinn, die Kernsätze seiner Lehre schriftlich festzuhalten, was unter den religiösen Meistern seiner Zeit nicht unüblich war. Wenn er selbst nicht schreiben konnte oder mochte, hätte er einen Schüler bitten können, das Gehörte aufzuschreiben, zum Beispiel für die Anhänger, die nicht immer mitziehen konnten. Doch in den Evangelien ist dergleichen nicht zu finden.

Prediger, nicht Autor

Sind solche Texte möglicherweise doch entstanden, aber in den Wirren des Karfreitags verlorengegangen? Das ist unwahrscheinlich; denn man hätte sie bei dem Prozeß in Jerusalem mit Sicherheit als Beweismittel der Anklage verwendet.

Daß sich Jesus selbst als Prediger, nicht als Autor verstand, bezeugt er selbst vor dem Hohenpriester: „Ich habe öffentlich zur Welt geredet. Ich habe immer in den Synagogen und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen“ (Joh 18, 20). Er fordert den Hohenpriester nicht auf, doch einmal nachzulesen, was er gelehrt habe. Als Zeugen kann er nur auf seine Hörerschaft verweisen. Wir haben uns viel zu sehr an den schriftlosen Jesus gewöhnt, um uns darüber zu wundern, daß er seine Botschaft, von der er wußte, daß es die endgültige und unwiederholbare Offenbarung Gottes war, dem flüchtigen Weitererzählen anvertraute. War Jesus so naiv zu glauben, das bloße Weitererzählen verbürge eine authentische Überlieferung? Er war sich der Gefahr bewußt, daß seine Lehre falsch wiedergegeben werden könne. „Wer also dieses geringste Gebot aufhebt und die Menschen so lehrt, wird der Geringste heißen im Himmelreich“ (Mt 5, 19). Doch muß er nicht

wissen, daß falsche Lehren keineswegs immer einem Täuschungswillen entspringen, sondern auch auf unangemessene Weitergabe zurückgehen können?

Trotzdem gab er seinen Anhängern keine geschriebene Magna Charta der anbrechenden Gottesherrschaft mit auf den Weg, sondern er vertraute allein auf die Durchsage des Parakleten. Nicht der Buchstabe, der Geist sollte führen. „Der Geist der Wahrheit wird euch zur vollen Wahrheit führen... Er wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird" (Joh 16, 13). Wußte der Menschensohn überhaupt, daß es einmal ein „Neues Testament" geben werde?

Jesus – ein Leser?

Jesus war kein Autor. War er ein Leser? Es war nach Lukas (4, 16) seine Gewohnheit, am Sabbat in die Synagoge zu gehen, um aus der Bibel vorzulesen. Die Szene in seiner Heimatstadt Nazareth ist eindrucksvoll geschildert. Man reichte ihm das Buch des Propheten Jesaja, und Jesus fand offensichtlich ohne langes Suchen die Stelle, auf die er sich berufen, die er auslegen wollte.

Eigenartigerweise gibt nur Lukas eine detaillierte Schilderung des lesenden Jesus. In den Parallelstellen bei Matthäus (13, 54) und Markus (6, 2) ist nur die Rede vom lehrenden Jesus. Man könnte also auch fragen, ob es sich bei der eindrücklichen Schilderung des lesenden Jesus durch Lukas um eine redaktionelle Inszenierung handelt, die die Bedeutung des Auftritts in Nazareth hervorheben soll. Lebte Jesus nicht in einer Welt weitgehend mündlicher Überlieferung? Mußte er überhaupt Leser sein, um sich in den Schriften seines Volkes auszukennen?

In seinen Reden zitiert er die Bibel aus dem Kopf. Niemals schaut er eine Stelle nach, obwohl er dies manchmal von seinen Gesprächspartnern verlangt: Was steht im Gesetz, was liesest du? Keine Stelle des Evangeliums zeigt ihn mit einer Schriftrolle in der Hand, verifizierend, was er von den Alten sagt, und schon gar nicht wird er irgendwo geschildert als ein über dem Text grübelnder oder betend versunkener einsamer Leser.

Nun ist in der Antike der Leser vornehmlich Vor-Leser, also eher eine soziale als eine private Figur. Aber es gab auch damals schon den Für-sich-selbst-Leser, so wie er uns heute geläufig ist. Zu denken ist an den heiligen Ambrosius, von dem Augustinus staunend erzählt, daß er sich nicht einmal von den eintretenden Schülern aus seiner Lektüre herausreißen ließ. In der Apostelgeschichte (8, 26ff.) ist die Rede von dem äthiopischen Kämmerer, der auf der menschenleeren Straße von Jerusalem nach Gaza fährt, in einen Jesajatext vertieft. Er muß ein reicher Mann gewesen sein; denn er hatte ein Stück Bibel zu eigen.

Jesus, wenn er überhaupt in den Heiligen Schriften gelesen hat, war im Gegensatz dazu wohl immer darauf angewiesen, sich einen Text „auszuleihen", sei

es in der Gemeinde, sei es bei befreundeten Schriftgelehrten. Wir wissen heute, was es für die Entstehung stabiler Leseneigungen bedeutet, über eine wenn auch noch so kleine Bibliothek zu verfügen. Bücher machen Leser. So fordert Paulus Timotheus ausdrücklich auf: „Bring mit, wenn du kommst, auch die Bücher, vor allem die Pergamente" (2 Tim 4, 13). Eine ähnliche Aufforderung von Jesus ist uns nicht bekannt. Die Stunde Jesu war nicht die Stunde des Lesers. Er bedurfte keines Mediums, und die Freunde, die er um sich versammelt hatte, hatten an ihm selbst Genüge.

Das sollte unter den Jüngern freilich nicht so bleiben; denn nach seinem Abschied begann man zunächst die Sprüche, Reden und Gleichnisse des Herrn aufzuschreiben, um sie der schwankenden Erinnerung zu entreißen. In der Urgemeinde entstand jenes einmalige Bündnis zwischen Christentum und Schrift, zwischen Glauben und Lesen, das zur Voraussetzung dafür wurde, daß aus der kleinen Gruppe um Jesus eine Weltbewegung wurde, die aber bei aller Expansion sich immer wieder zurückorientieren konnte am Ursprung der Offenbarung. Erst durch das Buch konnte der Glaube der Urgemeinde zur Norm werden für die Christen aller Zeiten und Nationen.

Man stelle sich nur einmal vor, Jesus sei in einer Zeit geboren worden, in der es noch keine Schrift gegeben hätte. Dann hätten wir heute statt einer Theologie eine Mythologie. Selbst aus der Epoche der Keilschrift ist eine differenzierte Überlieferung kaum denkbar. Bestenfalls wären ein paar Grundtexte an uns gekommen. In der Zeit Jesu aber gab es in der antiken Welt bereits umfassende Aufzeichnungsmöglichkeiten auf transportablem Schreibstoff, gab es literarische Kommunikation, Vervielfältigungsstuben und Buchhändler, Bibliotheken und Leser. An dieser Stelle verbindet sich Gottes Heilswillen unauflöslich mit der Geschichte des Lesens. Von hier ab ist Christentum ohne Buch nicht mehr denkbar.

Freiheit und Unfreiheit des Lesers

Freilich müssen wir uns vor einer Verabsolutierung des Buchs hüten. Es ist in der Glaubensgeschichte etwas Nachgeschobenes. Jesus und seine Freunde sind der Ursprung, sie bedurften des Buchs nicht. Erst als der Abstand zu ihnen größer wurde, erst als die Gemeinde über den Kreis der Augenzeugen hinauswuchs und andere Menschen erreichte, erst als die raumzeitlichen Bedingungen des Glaubens sich radikal veränderten, wurde das Buch zum Medium der Mitteilung Gottes, wurde das Lesen zu einem Weg der Heilsfindung.

Was vergegenwärtigt sich nun dem Christen, der das Neue Testament liest? Nicht etwas Starres und überwältigend Jenseitiges, das seiner Phantasie keinen Spielraum mehr ließe. Hier unterscheiden sich die beiden Buchreligionen Christentum und Islam grundsätzlich.

Wenn der gläubige Muslim seinen Koran liest, liest er die durch den Propheten beglaubigte arabische Abschrift des Urkoran, der seit ewigen Zeiten bei Gott wohnt. Nicht der Prophet ist vom Himmel herabgestiegen. Auch er ist nur Empfänger. Gesendet ist von Allah der Koran, das Heilige Buch. Zwischen zwei Buchdeckeln empfängt der Muslim gleichsam das unerschaffene Wort Gottes selbst. Der lesende Christ dagegen wird „nur" Mitglied der Urgemeinde. Niemals steht er dem Logos selbst gegenüber. Er sieht in der Bibel Jesus wie in Spiegeln. Nicht einmal dieses Bild stimmt; denn in allen Texten ist das Geschehen der Erlösung gesehen aus dem Blickwinkel der Augenzeugen und in der Zielsetzung der verschiedenen Schriften. So empfängt der Leser unterschiedliche, manchmal sogar widersprüchliche Jesusbilder, was man lange für einen Nachteil gehalten hat, den man durch Harmonisierung aufzuheben versuchte.

Doch kann man sich auch fragen, ob diese Vielschichtigkeit der Schilderung nicht verhütet, daß der Christ ein Text-Sklave wird, ein Gefangener absoluter Sätze, die sich nicht mehr in die Geschichte der Menschheit hinein entfalten können. Der Buchstabe tötet, der Geist ist es, der lebendig macht. Diesem Geist läßt die Bibel Spielraum.

Es scheint, daß Gott den Leser seines Wortes in Freiheit will, ja, seine innere Beweglichkeit durch die Art der Überlieferung geradezu herausfordert, weil er nur so eine Antwort erwarten kann, die aus dem Tiefsten der Menschenseele kommt. Wenn der Christ strammstehen müßte vor unverrückbaren göttlichen Bildern und Worten, dann könnte sein Ja ein schnelles und erzwungenes sein. So aber formt sich seine Zustimmung, freilich auch seine Ablehnung, in der lebendigen Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift und all den Büchern, die ihrerseits in der Auseinandersetzung mit der Schrift entstanden sind. (Haben die wohlmeinenden Zensoren späterer Jahrhunderte das vergessen, indem sie den Christen vor dem Abenteuer des Lesens zu bewahren versuchten?)

Bibel und religiöse Bücher sind keine Informationsschriften, die ihren Zweck erfüllt haben, wenn sie ihr Wissen im Bewußtstein des Lesers abgeladen haben. Sie gehören zu der Kategorie der bewegenden Bücher, wozu zum Beispiel nach griechischer Lehre die Tragödie zählt, die eine Katharsis bewirken soll. „Jede Schrift ist... nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit", heißt es im zweiten Timotheusbrief (3, 16).

So ist die Umkehr des Herzens die adäquate Antwort des Lesers auf die empfangene Botschaft. Biographische Zeugnisse dafür gibt es in Fülle, angefangen von Augustinus, der unter dem Feigenbaum die unwirkliche Stimme hörte: „Nimm und lies" – als er las, schwanden alle Zweifel der Finsternis – bis zu Edith Stein, die im Bücherschrank ihrer Freundin Hedwig Conrad-Martius die Autobiographie der Teresa von Avila fand und darüber zum Glauben kam. Was sie Jahre hindurch verzweifelt gesucht hatte, wurde ihr im Augenblick des Lesens geschenkt: „Das ist die Wahrheit."

Von der Inspiration zum inspirierten Leser

Wer sich mit solchen Texten beschäftigt, dem drängt sich die Frage auf, ob wir von der Inspiration nicht größer denken müssen. Natürlich vertritt kaum einer heute noch ernsthaft die Auffassung, der Heilige Geist habe in der Weise des Diktats den Verfassern die Feder geführt. Eher stellt man sich die Inspiration vor als eine Art notariellen Akt, der als Heilsbotschaft beglaubigt, was niedergeschrieben wurde.

Doch ist der Akt der Inspiration damit beendet? Die Zeugnisse der heiligen Leser ermutigen dazu, uns die Inspiration vorzustellen als einen dauernden Akt der Einwohnung des Geistes in der Schrift, bildlich gesprochen als ein im Text weitergegebenes verborgenes Feuer, das sich den Menschen aller Zeiten und Räume mitteilen kann. Dann würde die Geistverheißung, die der schriftlose Jesus seinen Jüngern mitgegeben hat, übergehen auf die folgende Generation, die lesend Zeugen seiner Offenbarung werden will. Zielt die Inspiration nicht letztlich auf den inspirierten Leser? Natürlich kann man die Bibel auch rein sachlich lesen, als völkerkundliches oder als religionsgeschichtliches Dokument, als Lehrbuch kluger Verhaltensregeln oder auch als theologisches Arbeitsmaterial. Doch wenn man zu ihrem Sinn gelangen will, muß man sich von ihr entzünden lassen.

Das brennende, aber nicht verbrennende Buch spielt in der alten Symbolsprache eine große Rolle. Es wird dadurch angezeigt, daß das Buch kein totes Denkmal ist. Aus dem lebendigen Glauben der Urgemeinde entstand die Niederschrift, aus der Niederschrift soll wieder lebendiger Glaube werden. In der Hingabe an die Schrift wird das Feuer des Geistes übertragen aus der Zeit Jesu bis ans Ende der Tage. Das macht die Würde des Lesers in der Kirche aus.

Martin Luther und die Folgen

Martin Luther hat das vielleicht besser gesehen als seine Opponenten. Er gab dem aktiven Umgang mit dem Gotteswort einen höheren Stellenwert im Leben der Christen. Von sich her sei die Bibel heilsstiftend. So ermunterte er seine Anhänger, sich persönlich in den heiligen Text einzulassen und nicht darauf zu warten, daß einem daraus etwas mitgeteilt wird.

Die katholische Kirche dagegen hat die Bibel, vor allem aber das Alte Testament, noch lange als eine Art Geheimbuch behandelt, nur für den Expertengebrauch und zur amtlichen Verkündigung. Es schien ihr verdächtig, daß der Protestantismus eine Unmittelbarkeit des Lesers zu Gott propagierte und praktizierte. Wurde dadurch nicht das Lehr- und Priesteramt überflüssig? Gerieten damit nicht entscheidende Glaubenswahrheiten in die Beliebigkeit subjektiver Ausdeutung?

Eine der Ursachen dafür, daß es seit Luther in Deutschland zwei deutlich

unterscheidbare konfessionelle Kulturen gab, ist die unterschiedliche Bewertung des privaten Lesens. Von heute her schlägt man sich selbstverständlich auf die Seite der protestantischen Leser-Freiheit. Aber man darf nicht übersehen, daß die Kirche der Gegenreformation berechtigte Angst hatte vor der Sprengkraft dieser Freiheit.

Schon in der Antike hatte es den Streit der Leser gegeben. Man kennt die peinlichen Szenen, wie ganze Mönchsschulen, im „Vollbesitz" der Wahrheit, gegeneinander zu Felde zogen. So erwies es sich bald als notwendig für die Einheit und die Zukunft der Christenheit, in Konzilien Grundsätze des Glaubens verbindlich auszulegen. Freilich waren die Leser der frühen Christenheit eine überschaubare Minderheit.

Vergebliche Bücherverbote

Anders stellte sich die Situation in der Reformationszeit dar. Lesen war kein klerikales Privileg mehr. Immer mehr Bürger beschäftigten sich mit der inzwischen auch ins Deutsche übersetzten Bibel und mit den reformatorischen Schriften. Jeder Leser ein potentieller Protestant?

In dieser Situation begnügte sich die katholische Kirche nicht mehr damit, in einem Konzil Leitlinien des Glaubensverständnisses zu geben, sondern sie griff direkt in die Souveränität des Lesers ein durch den Index librorum prohibitorum, der in seiner ersten Form 1559 veröffentlicht wurde. Damit definierte die katholische Kirche nicht nur, was nicht zu glauben, sondern auch, was gar nicht erst zur Kenntnis zu nehmen sei. Sie traute sich zu, schon vor der Ernte Weizen und Unkraut zu scheiden. Noch Leo XIII. rühmt den Eifer und die Umsicht, mit der die Päpste besorgt waren, „gleich wie guten Samen von Unkraut, die guten und heilsamen Bücher von den schlechten, den verfälschten und gefährlichen zu scheiden, damit nicht das christliche Volk durch unbedachtsamen und mutwilligen Gebrauch dieser letzteren an Glauben und Sitten Schaden leide".

Die Folgen dieses amtlich verordneten Marsches in die Unmündigkeit verdienten eine eigene Untersuchung. Hier wenigstens ein kurioses Beispiel dafür. In seiner Schrift über die Irrtümer der Lutheraner und Calviner versichert der Kirchenlehrer Franz von Sales, daß er Luther und Calvin genau zitiere, und fährt dann fort: „Wir bitten inständig unsere katholischen Leser, nun deshalb keinen bösen Verdacht gegen uns aufkommen zu lassen, als hätten wir die verbotenen Bücher trotz der Verbote der Heiligen Kirche gelesen. In aller Wahrheit können wir versichern, nichts gelesen zu haben, was einem jeden Christen nicht gestattet ist."

Geschichtlich gesehen ist der Index nur eine (relativ milde) Spielart altkirchlicher Buchpolitik, die anknüpfen konnte an dem literarischen Autodafé, das Paulus in

Ephesus veranstaltet hat. Schriften im Wert von 50000 Silberdrachmen wurden damals ein Raub der Flammen (Apg 19, 19). Mit Berufung darauf sorgte das Konzil von Nicäa für ein kaiserliches Edikt, das jedem die Todesstrafe androhte, der die Bücher des Arius verberge und nicht sofort zum Verbrennen abliefere. Immer wieder flammte in der christlichen Antike der Scheiterhaufen für Bücher auf, wie man meinte zum Heil der Leser. Aber Bücher – das gehört zu ihrer Eigenart – sind weder durch Feuer noch durch Schwert aus der Welt zu schaffen. Wie lange hat die katholische Kirche gebraucht, dies zu verstehen!

Die Legende berichtet von dem Rabbi Chanjanja ben Tradjon, der sich bei den Römern verhaßt gemacht hatte, weil er ein treuer Leser und Befolger der Tora war. Sie wickelten ihn daher in eine Torarolle ein und steckten ihn an wie eine Fackel. Seine Schüler fragten ihn, was er sähe. Er antwortete sterbend: „Das Pergament verbrennt, aber die Buchstaben fliegen in die Luft."

Ursachen des katholischen Leserdefizits

Als man einsehen mußte, daß die Lesebewegung durch Verbote auf Dauer nicht wirksam zu lenken war, versuchte man sie pastoral zu vereinnahmen. Angestrebt wurde eine totale, keimfrei gehaltene Gegenwelt, in der der Katholik alle seine literarischen Bedürfnisse befriedigen könnte, vom Hauskalender bis zum Kunstwerk. Das Buch als zweite Kanzel – unter dieser Prämisse konnte man eifriges Lesen sogar als gottesfürchtiges Werk fördern. Freilich wurde Lesen in diesem Konzept nicht als ein Akt der Freiheit gesehen, sondern als ein Ausdruck wachsamer Kampfmoral. So ermahnte der Freiburger Erzbischof 1903 in einem Hirtenbrief gegen die schlechten Bücher, Schriften und Tagesblätter, „daß ihr die gute Presse mit allen Mitteln unterstützt und treu zu Religion und Kirche steht in dem großen Kampf des Glaubens gegen den Unglauben, daß ihr mithelft, die schlechten Schriften durch die guten zu verdrängen".

Schon Joseph von Eichendorff hatte in seinen kritischen Schriften darauf hingewiesen, daß Poesie keine Magd sei, weder der Religion noch der Moral. Doch die Selbstvernebelung riß erst völlig auf, als Carl Muth 1898 im Veremundus-Streit die Frage stellte: „Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?" Die Antwort, die der spätere Hochland-Begründer selbst gab, war ernüchternd: „Wir haben nichts, rein gar nichts." „Catholica non leguntur" lautete damals ein gehässiges Verdikt. Bestand es zu Unrecht?

Die Spätfolgen literarischer Bewahrungspolitik sind heute noch nachweisbar. Katholiken haben ein meßbar geringeres Leseinteresse als Protestanten, und zwar gleichgültig, wie sie zu ihrer Kirche stehen. Beispielsweise griffen nach einer Allensbacher Umfrage von 1981 47 Prozent aller Protestanten, aber nur 40 Prozent aller Katholiken ein- oder mehrmals in der Woche zum Buch. Die folgende

Statistik zeigt, daß diese Differenz auch innerhalb eines vergleichbaren Sozialmilieus nicht verschwindet:

	Protestanten	Katholiken
Es lesen täglich, mehrfach oder wenigstens einmal in der Woche:		
Personen mit mittlerer Reife	57 %	50 %
Personen in Kleinstädten	41 %	35 %
Selbständige Geschäftsleute und freie Berufe	52 %	49 %

Die Meinung, Katholiken würden weniger lesen, weil sie in einem ungünstigeren gesellschaftlichen Milieu aufwüchsen, ist nicht aufrechtzuerhalten. Das sogenannte Leserdefizit ist nicht sozial, sondern konfessionsgeschichtlich zu erklären. Doch wie ist es zu bewerten?

Gerhard Schmidtchen deutet in seiner Studie „Protestanten und Katholiken" (Bern 1973) die geringere Leseneigung der Katholiken als Ausdruck einer Glaubenssicherheit innerhalb eines geschlossenen Systems, in dem Entscheidungen über die letzten Fragen der Daseinsgestaltung in der Hand einer einzigen Institution liegen. Den typischen Protestanten dagegen betrachtet er als einen Menschen von unendlicher Offenheit, einen ewigen Wanderer, der mit seinen Fragen nie an ein Ende kommt, weil es für ihn keine abschließende Instanz gibt. Sein intensiveres Lesen sei Ausdruck dieser inneren Unrast.

Doch ist diese Unrast in jeder Hinsicht unglückselig? Und ist es andererseits in jeder Hinsicht gut für den Christen, sich vom Abenteuer des suchenden Lesens zu dispensieren, weil er sich amtlich auf sicherem Boden weiß? Von den Menschen, die durch die Begegnung mit einem Buch auf den Weg ihrer Vollendung gebracht wurden, ist nicht bekannt, daß sie brave und selbstgenügsame Leser waren. Ihre Erleuchtung setzte offensichtlich das Wagnis des Lesens voraus. Könnte es sein, daß man Menschen, indem man sie vor dem Wagnis des Lesens zu bewahren versucht, auch vor dem Gottesgeist bewahrt, der den Lesern verheißen ist?

Seit der Reformation hat die katholische Kirche ein gebrochenes Verhältnis zum Leser. Ein (hoffentlich letzter) Ausdruck dafür ist das Mediendekret des Konzils, in dem das ureigene Massenmedium der Kirche, das Buch, überhaupt nicht erwähnt wird. Der Leser existiert in diesen Texten nur als Objekt von Ermahnungen und Warnungen und als Adressat einer Gesinnungspresse im Stil des 19. Jahrhunderts.

Die Weltstunde des Lesers

Die Konzilsväter glaubten aktuell sein und etwas sagen zu müssen zu den neuen Massenmedien, die freilich etwas Erleuchteteres verdient hätten. Sie übersahen dabei das umstürzend Neue, das sich in unseren Zeiten ereignet: die totale Alphabetisierung der Menschheit. Was sich im 15. Jahrhundert ankündigte, was Gutenberg durch seine Erfindung entscheidend förderte, was Martin Luther

geistlich legitimierte, kommt im dritten Jahrtausend zu seiner Vollendung: Fast alle Menschen werden dann Leser sein, wenn auch nicht im gleichen Maß und auf dem gleichen Niveau. Wenn aber die Glaubensgeschichte schicksalhaft mit der Geschichte des Lesens verbunden ist, tritt die Christenheit mit der Totalalphabetisierung in eine neue Epoche ein. Potentiell jedenfalls hat morgen jedermann die Möglichkeit, persönlich und ohne Zwischeninstanz vom Wort Gottes angesprochen zu werden.

Eine Parallele drängt sich auf. 2000 Jahre hat es gedauert, bis der Befehl Jesu, alle Völker zu lehren, wirklich erfüllbar geworden ist. 2000 Jahre hat es gedauert, bis die Menschheit sich so weit entwickelt hat, daß die Botschaft der Bibel, jedenfalls der Möglichkeit nach, alle Menschen direkt und unmittelbar erreichen kann. Erst jetzt ist die Schrift, wie Karl Rahner in der Januarnummer dieser Zeitschrift schrieb, im Stadium der vollen Realisierung ihres eigenen Wesens. Endet der Weg des Heils, der mit dem schriftlosen Jesus begann, in der Weltstunde des Lesers?

Wenn diese Entwicklung so auf uns zukommt, was macht dann die Kirche mit dem Leser? Genügt es, den Index in aller Stille zu beerdigen, die Pastoralisierung des Buchs aufzugeben, ein bißchen Medienpolitik zu treiben und allenfalls noch neidvoll auf die evangelischen Glaubensbrüder zu schauen, in deren Leben das Lesen eine andere Rolle spielt? Müßte man jetzt nicht, um noch einmal einen Gedanken von Karl Rahner aufzugreifen, gründlich über das Geheimnis nachdenken, daß das Wort Gottes, als ein Menschenwort inkarniert, zu seinem vollen Wesen gekommen ist, indem es Buchwort wurde? Braucht man jetzt nicht eine *Theologie des Lesens*?

Von einer solchen Theologie her könnte deutlich werden, daß es mit der Totalalphabetisierung der Menschheit nicht getan ist. Wer Gottes Wort lesend empfangen will, muß Lesen gelernt haben auf den Knien des Herzens, und das ist etwas anderes als ein Spaziergang durch die neuesten Zeitungsnachrichten, das flüchtige Aufnehmen von Gebrauchsanweisungen oder kurzweilige Unterhaltung. Aber Lesen auf den Knien des Herzens heißt auch nicht Ausschaltung der Vernunft, naives Annehmen, Indoktrination. Eine eigene Weise des Lesens wäre zu entwickeln und einzuüben, so wie es ja auch eigene Weisen der Meditation gibt. Und vielleicht wäre die Kirche angesichts ihrer bisher gescheiterten Buchpolitik nicht schlecht beraten, solche Bemühungen unter den Schutz jener heiligen Leser zu stellen, an denen die Glaubensgeschichte reich ist.

Die Kirche ist dem Leser seit der Reformation zunächst mit Mißtrauen, dann mit Verboten begegnet. Dann hat sie versucht, ihn pastoral zu vereinnahmen. Schließlich hat sie ihn vergessen. Jetzt müßte sie anfangen ihn zu lieben.

Matthäus Kaiser

Neues im neuen Gesetzbuch der Kirche

Am 27. November 1983 ist ein neues Gesetzbuch der katholischen Kirche des Westens, der lateinischen Kirche, in Kraft getreten (Codex Iuris Canonici). Dieses neue Gesetzbuch hat Papst Johannes Paul II. am 25. Januar 1983 promulgiert. (An einem entsprechenden Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen wird noch gearbeitet.) Wer danach fragt, was in diesem neuen Gesetzbuch der Kirche neu ist, muß sich zunächst über die Ausgangsposition im klaren sein.

Papst Pius X. hat am 19. März 1904, wenige Monate nach seiner Wahl zum Papst, das Projekt eines Codex Iuris Canonici angeordnet. Dabei ging es nicht darum, neues Recht für die Kirche zu schaffen, sondern das geltende Recht der Kirche in einer Kodifikation nach dem Vorbild der Kodifikationen staatlichen Rechts im 19. Jahrhundert zusammenzufassen. Das kirchliche Recht war nämlich zu jener Zeit nur schwer zugänglich. Es war weit verstreut in privaten, halbamtlichen und amtlichen Sammlungen. Kaum jemand hatte einen Überblick, was geltendes Recht in der Kirche war. Es galt, das damals geltende kanonische Recht zu sammeln, in eine übersichtliche systematische Ordnung zu bringen und in einer modernen Formulierung vorzulegen. Dies ist geschehen im Codex Iuris Canonici, den Papst Benedikt XV. am 27. Mai 1917 promulgierte und der am 19. Mai 1918 in Kraft trat. Der Inhalt dieses Gesetzbuchs von 1917 war also im wesentlichen nichts Neues. Neu war nur die Zusammenfassung, Ordnung und Formulierung nach Art eines modernen Gesetzbuchs.

Im Jahr 1917 bestand die Absicht, den Codex Iuris Canonici immer auf dem laufenden zu halten. Das heißt, alle neuen gesetzlichen Bestimmungen und Änderungen alter gesetzlicher Bestimmungen sollten jeweils in den Text des CIC eingearbeitet werden. Dies ist aber, obwohl es in der Folgezeit auch eine rege gesetzgeberische Tätigkeit in der Kirche gab, von zwei Ausnahmen[1] abgesehen, nicht geschehen. So ist im Lauf der Jahre wieder eine gewisse Unübersichtlichkeit entstanden.

Am 25. Januar 1959 hat Papst Johannes XXIII., auch wieder wenige Monate nach seiner Wahl zum Papst, eine römische Diözesansynode, ein Ökumenisches Konzil und als krönenden Abschluß dieser Unternehmungen die Revision des CIC angekündigt, mit dem Ziel eines „aggiornamento", einer Anpassung an die Erfordernisse der heutigen Zeit. Es ist hier nicht zu untersuchen, was Papst Johannes XXIII. sich im einzelnen darunter vorgestellt haben mag. Jedenfalls hat Johannes XXIII. am 28. März 1963, nach der Eröffnung des Zweiten Vatikani-

schen Konzils und wenige Wochen vor seinem Tod, eine Kommission zur Revision des CIC eingesetzt. Da diese Kommission nicht nur die Gesetzgebung seit 1917, die nicht in den CIC eingearbeitet war, berücksichtigen sollte, sondern vor allem auch die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, wurde die Arbeit dieser Kommission erst am 20. November 1965, kurz vor dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit einer Ansprache von Papst Paul VI. eröffnet. Die Aufgabe dieser Revisionskommission war eine andere als die der Kodifikationskommission vor 1917. Es ging „nicht nur um eine neue Anordnung der Gesetze, ...sondern auch und vornehmlich um die Reform der Normen selbst, die der neuen Geisteshaltung und den neuen Notwendigkeiten angepaßt werden müssen, wenn auch das alte Recht als Grundlage dienen sollte. Außerdem hatten bei diesem Reformwerk alle Entscheidungen und Verhandlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils vor Augen zu stehen, da in diesen die eigentlichen Grundzüge der gesetzgeberischen Erneuerung gefunden werden".[2]

Parallel zu der Arbeit der Revisionskommission sind in der nachkonziliaren Gesetzgebung schon manche Anstöße, die das Zweite Vatikanische Konzil gegeben hatte, in rechtliche Normen gegossen und damit konkretisiert worden. Diese Neuerungen sind von der Revisionskommission, allenfalls mit geringen Modifizierungen, in den neuen CIC aufgenommen worden. Darum ist einiges, was im CIC/1983 gegenüber dem CIC/1917 neu ist, schon vor dem Inkrafttreten des neuen Gesetzbuchs am 27. November 1983 nicht mehr neu, sondern bereits geltendes Recht. Je nach dem Ausgangspunkt ist daher die Frage nach dem Neuen im neuen Gesetzbuch der lateinischen Kirche verschieden zu beantworten. Nicht alles, was gegenüber dem CIC/1917 neu ist, ist erst nach dem Inkrafttreten des CIC/1983 neues Recht. Zumal wenn man als Ausgangspunkt nicht den CIC/1917 nimmt, sondern den Zustand des zur Zeit der Promulgation und des Inkrafttretens des CIC/1983 geltenden kirchlichen Rechts wählt, sind von dem neuen Gesetzbuch der lateinischen Kirche keine spektakulären Neuigkeiten zu erwarten, wenn auch die Revisionskommission auf der Grundlage der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils die nachkonziliare Gesetzgebung weiterentwickelt hat. Dabei sind allerdings zuweilen Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils nur abgeschrieben, in ihrem wirklichen Gehalt aber nicht aufgenommen worden, so daß gelegentlich hinter neuen Formulierungen, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil entnommen sind, der Sache nach unveränderte alte gesetzliche Normen versteckt sind.

Auf den ersten Blick fällt auf, daß der CIC in seiner Neuvorlage von 1983 ein *kirchlicheres* Gesicht erhalten hat. So heißt die Überschrift des Zweiten Buchs nicht mehr „De Personis" (Personen), sondern „De Populo Dei" (Volk Gottes). Das Dritte Buch, das im CIC/1917 „De Rebus" (Sachen) überschrieben war, ist in drei Bücher aufgeteilt worden, die nunmehr überschrieben sind „De Ecclesiae munere docendi" (Verkündigungsdienst der Kirche), „De Ecclesiae munere sanctificandi"

(Heiligungsdienst der Kirche) und „De bonis Ecclesiae temporalibus" (Kirchenvermögen). Diesem neuen äußeren Erscheinungsbild entspricht weithin auch eine inhaltlich deutlichere Hinwendung zu kirchlichen Wirklichkeiten.

Im Rahmen dieses Beitrags können nicht alle Neuerungen des CIC/1983 gegenüber dem CIC/1917 oder auch nur gegenüber dem bisherigen Zustand nachkonziliaren Kirchenrechts vorgestellt werden. Die ausgewählten drei Bereiche berühren wichtige Gebiete im Leben der Kirche und lassen auch Licht und Schatten des Neuen am neuen Kirchenrecht erkennen: Grundrechte in der Kirche, Stellung der Laien in der Kirche, Verhältnis der katholischen Kirche zu nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

Grundrechte in der Kirche

Zu den auffälligsten Neuerungen des CIC/1983 gehört, daß das Zweite Buch mit der Überschrift „Volk Gottes" im Ersten Teil dieses Buchs unter der Überschrift „Die Gläubigen" mit einem Titel über „Pflichten und Rechte aller Gläubigen" beginnt.

In Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Kirche als Volk Gottes beschrieben. Die Gläubigen werden dadurch zum Volk Gottes, daß sie durch das Sakrament der Taufe Christus eingegliedert werden. Dadurch ist die Grundstellung der Gläubigen bestimmt: Durch die Eingliederung in Christus sind sie der Aufgabe Christi teilhaft geworden und als Glieder des Volkes Gottes sind sie berufen, die der Kirche anvertraute Sendung auszuüben. Die Aufgabe Christi wird dabei in Anlehnung an die Sprechweise des Zweiten Vatikanischen Konzils nach dem Drei-Munera-Schema als priesterlich, prophetisch und königlich vorgestellt. An dieser Aufgabe Christi haben alle Gläubigen, und zwar jeder in seiner Weise, Anteil. Darum sind alle Gläubigen berufen, die Sendung auszuüben, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat, und zwar jeder gemäß seiner Stellung in der Kirche (c. 204 § 1). Mit anderen Worten: Alle Gläubigen sind fähig, berechtigt und verpflichtet, je in ihrer Weise die priesterliche, prophetische und königliche Aufgabe Christi in der Kirche und dadurch in der Welt auszuüben.

Darum ist in den Canones 209–223 ein Katalog von Pflichten und Rechten aller Gläubigen aufgenommen. Im CIC/1917 war nur in allgemeiner Weise von „Rechten und Pflichten der Christen" (c. 87) die Rede, und nur in der Beschreibung der Rechtsminderung durch die Strafe der Exkommunikation (cc. 2259–2267) wurden einzelne Rechte namentlich aufgezählt. Ausdrücklich wurde in c. 682 CIC/1917 von dem Recht, die geistlichen Güter zu empfangen, gesprochen. Dieses dort den *Laien* zugesprochene Recht ist ein Grundrecht, das allen Gliedern der Kirche zukommt, den Klerikern ebenso wie den Laien.

Der Katalog von Grundrechten und Grundpflichten im CIC/1983 stützt sich

vor allem auf die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die fundamentale Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes (LG Art. 32 Abs. 3) und die Würde der menschlichen Person (DH Art. 1 Abs. 1). Die Grundrechte, die sich aus der durch die Wiedergeburt der Taufe gewirkten Eingliederung in Christus und aus der Zugehörigkeit zur Kirche als Volk Gottes ergeben und dem einzelnen Gläubigen daher auf Grund seiner Würde als Kind Gottes zukommen, sind nicht identisch mit den allgemeinen Menschenrechten. Als kirchliche Grundrechte sind sie der Kirche nicht vorgegeben, wie die Menschenrechte dem Staat vorgegeben sind. Während es nämlich den Menschen vor dem Staat und unabhängig von ihm gibt, gibt es den Christen nicht vor und unabhängig von der Kirche. Die kirchlichen Grundrechte sind daher in der Kirche selbst grundgelegt, sofern sie die Communio der Glieder des Volkes Gottes untereinander und mit Gott ist. Infolge ihrer Verankerung in der Gemeinschaft der Kirche sind die Grundrechte der Gläubigen nicht von ihren Grundpflichten zu trennen. Daher sind im CIC/1983 die Grundrechte und die Grundpflichten mit Recht in einem einzigen Titel zusammengefaßt. Zuweilen gehen Pflichten und Rechte auch ineinander über.

Im einzelnen werden folgende *Grundpflichten* aufgezählt:

Die Pflicht zur *Gemeinschaft mit der Kirche*, und zwar mit der Gesamtkirche wie auch mit der Teilkirche, zu der jeder einzelne gehört (c. 209). Die Gemeinschaft der Kirche ist ja nicht nur Lebensraum, sondern auch Lebensgrund des einzelnen Christen. Trennung von dieser Gemeinschaft ist daher lebensbedrohend. – Auch die Pflicht, ein *heiliges Leben* zu führen und das Wachstum der Kirche und ihre Heiligung zu fördern, ist in dem Lebensaustausch zwischen der kirchlichen Gemeinschaft und ihren einzelnen Gliedern begründet (c. 210). – Alle Gläubigen haben die Pflicht und das Recht, an der *Ausbreitung der göttlichen Heilsbotschaft* unter allen Menschen aller Zeiten und aller Orte mitzuwirken (c. 211). Dies ist ja die der Kirche anvertraute Sendung, an der alle Anteil haben: alle Menschen untereinander und mit Gott zu versöhnen. – Die Pflicht zum *Gehorsam* gegenüber Vorlagen der geistlichen Hirten (c. 212 § 1) ist nicht unbegrenzt. Sie besteht nur dort, wo die geistlichen Hirten im Namen Christi als Lehrer des Glaubens oder als Leiter der Kirche auftreten. Soweit es sich um die Vorlage einer Offenbarungswahrheit handelt, ist der Gehorsam von allen dem sich offenbarenden Gott geschuldet. Rechtliche Anordnungen, die im Interesse des allgemeinen kirchlichen Wohles erlassen wurden, um der Vermittlung des Heiles zu dienen, sind von allen zu befolgen, auch von denen, die sie erlassen haben. – Alle Gläubigen sind verpflichtet, für die Erfordernisse der Kirche einen *Beitrag* zu leisten, damit die Kirche ihre Aufgaben erfüllen kann (c. 222 § 1). – Schließlich sind alle Gläubigen verpflichtet, die *soziale Gerechtigkeit* zu fördern und aus ihren Einkünften die Armen zu unterstützen (c. 222 § 2).

Den Pflichten stehen folgende *Grundrechte* gegenüber:

Als erstes wird das Recht der *freien Meinungsäußerung* genannt (c. 212 §§ 2 u. 3). Die Gläubigen haben das Recht, ihre Anliegen, insbesondere die geistlichen, und ihre Wünsche den Hirten der Kirche zu eröffnen (§ 2). Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer Stellung haben sie das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten und den übrigen Gläubigen mitzuteilen (§ 3). – Alle Gläubigen haben ein Recht darauf, die *geistlichen Güter*, insbesondere das Wort Gottes und die Sakramente zu empfangen (c. 213). – Soweit die Gemeinschaft mit den übrigen Teilkirchen und mit der Gesamtkirche nicht gestört wird, haben die Gläubigen in den Teilkirchen das Recht auf *eigene Gestaltung* des *Gottesdienstes* und des *geistlichen Lebens* (c. 214). Einheit ist nicht gleichbedeutend mit Uniformität. – Die Aufgabe der Kirche

ist nicht nur von einzelnen, sondern auch in Gemeinschaft zu erfüllen. Darum haben die Gläubigen das Recht, für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit oder zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt *Vereinigungen* zu gründen und zu leiten und *Versammlungen* abzuhalten, um diese Zwecke gemeinsam zu verfolgen (c. 215). – Die Gläubigen haben das Recht, je nach Stand und Stellung auch durch eigene Unternehmungen eine *apostolische Tätigkeit* in Gang zu setzen oder aufrechtzuerhalten (c. 216). – Die Gläubigen haben ein Recht auf *christliche Erziehung*, die sie zu einem Leben nach der Lehre des Evangeliums instand setzt, zu dem sie durch die Taufe berufen sind (c. 217). – Wer sich theologischer Wissenschaft widmet, dem steht die *Freiheit der wissenschaftlichen Forschung* zu. Diese Freiheit schließt auch das Recht in sich, die Forschungsergebnisse zu veröffentlichen. Sofern jedoch die Theologie eine Glaubenswissenschaft ist, ist diesem Freiheitsrecht in dem geoffenbarten Glaubensgut selbst eine Grenze gesetzt (c. 218). – Alle Gläubigen haben das Recht, ihren *Lebensstand* frei von jeglichem Zwang zu wählen (c. 219). – Jeder Gläubige hat ein Recht darauf, daß sein *guter Ruf* nicht zu Unrecht geschädigt wird; das Recht auf den Schutz der eigenen *Intimsphäre* ist unverletzlich (c. 220).

Zu den Grundrechten gehört auch der *Rechtsschutz* (c. 221). Die Gläubigen haben das Recht, ihre Rechte, die sie als Glieder der Kirche haben, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor dem zuständigen kirchlichen Gericht zu verteidigen (§ 1). Grundsätzlich ist jedes Recht mit der gerichtlichen Klage geschützt (c. 1491). Allerdings ist die zunächst geplante Verwaltungsgerichtsbarkeit zum Schutz gegen beschwerende Entscheidungen von kirchlichen Verwaltungsorganen auf der Ebene der Teilkirchen nicht eingerichtet worden. Soweit Gläubige von der zuständigen kirchlichen Autorität vor Gericht gezogen werden, haben sie ein Recht auf ein Urteil, das nach Recht und Billigkeit gefällt wird (§ 2). Kanonische Strafen dürfen über sie nur nach Maßgabe des Rechts verhängt werden (§ 3).

Bezüglich der *Ausübung der Rechte* werden Grenzen markiert (c. 223): Die Gläubigen haben bei der Ausübung ihrer Rechte sowohl als einzelne wie auch im Verein mit anderen auf das Gemeinwohl der Kirche, die Rechte anderer und ihre eigenen Pflichten diesen gegenüber Rücksicht zu nehmen (§ 1). Andererseits steht der kirchlichen Autorität das Recht zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte der einzelnen Gläubigen zu regeln (§ 2). Das in Entwürfen der kirchlichen Autorität zugestandene Recht, die Grundrechte der einzelnen Gläubigen *einzuschränken*, ist nicht in den CIC aufgenommen worden. Aber auch die Regelung der Ausübung kann eine Einschränkung der Rechte mit sich bringen.

Man mag darüber streiten, ob die Formulierung der Grundrechte im einzelnen immer ganz gelungen ist. Daß überhaupt ein Katalog von Grundrechten in den CIC aufgenommen wurde, ist auf jeden Fall nicht nur eine Neuerung, sondern auch eine *Verbesserung*. Die Rechtsstellung der einzelnen Gläubigen in der Kirche wird dadurch gestärkt. Es ist klargestellt, daß sie nicht bloße Objekte der Seelsorge sind, sondern als Träger von Rechten aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen und dieses mitzugestalten berufen sind. Eine weitere Verbesserung ist, daß die Grundrechte und die Grundpflichten ausdrücklich *allen Gläubigen* zugesprochen werden. Damit ist die Unterscheidung von Klerikern und Laien nicht aufgehoben; aber sie erscheint in einem neuen Licht.

Stellung der Laien

An den Titel über „Pflichten und Rechte *aller Gläubigen*" schließt sich ein eigener Titel über „Pflichten und Rechte der Laien" an (cc. 224–231). Es ist ja oft und laut beklagt worden, daß die Rechtsstellung der Laien völlig unzureichend geregelt war. Darum wurde immer wieder gefordert, daß der revidierte CIC ein ausführliches „Laienrecht" enthalten müsse. Dieser Forderung hat der Gesetzgeber im CIC/1983 in dem Titel über Pflichten und Rechte der Laien entsprochen. Bei näherem Zusehen zeigt sich allerdings, daß dieser Titel ganz überflüssig ist, nicht weil die Laien keine Pflichten und Rechte in der Kirche hätten, sondern weil die hier genannten Rechte und Pflichten der Laien nur teilweise wiederholen – wenn auch zuweilen in etwas anderer Formulierung –, was in dem vorausgehenden Titel unter den Rechten und Pflichten aller Gläubigen, zu denen auch die Laien gehören, aufgezählt wird. Davon auszunehmen ist allenfalls die Pflicht der Laien, die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geist des Evangeliums zu betreiben (c. 225 § 2 und c. 227); aber selbst was dort im einzelnen gesagt wird, gilt zumindest auch für die Kleriker. Jedenfalls folgt der CIC/1983 nicht der von manchen gehegten Vorstellung, daß die Laien auf den „Weltauftrag" beschränkt wären.

Ebenso gilt die Pflicht, ihnen übertragene Aufgaben gewissenhaft zu erfüllen, und das Recht auf eine entsprechende Vergütung (c. 231) in gleicher Weise für die Kleriker (s. cc. 274 § 2 und 281). In einem Canon dieses Titels ist von Pflichten und Rechten *der Eheleute und der Eltern* die Rede. Dies sind aber keine spezifischen Pflichten und Rechte der Laien; denn nicht alle Laien sind Eheleute und Eltern, und andererseits gibt es – wenn auch nicht viele – Kleriker, die verheiratet sind und Kinder haben (c. 226). Zwei weitere Canones (cc. 228 und 230) sprechen überhaupt nicht von Pflichten und Rechten, sondern davon, daß Laien *fähig* sind, zu bestimmten Diensten und Aufgaben in der Kirche herangezogen zu werden. Daraus ist aber weder ein Recht noch eine Pflicht abzuleiten.

Wirklich aussagekräftig über die Rechtsstellung der Laien ist nur der erste Canon dieses Titels (c. 224), und selbst dieser ist überflüssig, weil er nämlich nur auf andere Stellen, die wirklich bedeutsam sind, hinweist: auf die Rechte und Pflichten *aller Gläubigen,* die auch für die Laien gelten, und auf andere Stellen verstreut im ganzen Gesetzbuch, wo gesagt wird, daß Laien zu diesen oder jenen kirchlichen Aufgaben und Diensten herangezogen werden können.

Trotz der ernüchternden und vielleicht enttäuschenden Feststellung, daß der ganze Titel über Pflichten und Rechte der Laien nur Fassade ist, hinter der nicht nur nichts Neues, sondern so gut wie überhaupt nichts steht, enthält der CIC/1983 wichtiges Neues über die Rechtsstellung der Laien. Die grundlegenden Aussagen darüber stehen in den cc. 207 und 208:

Canon 208 (der erste Canon des Titels über Pflichten und Rechte aller Gläubigen) stellt fest: Auf Grund ihrer Wiedergeburt in Christus im Sakrament der

Taufe gilt unter allen Gläubigen eine wahre *Gleichheit* in der Würde und der Tätigkeit, kraft deren alle am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.

Lange Zeit wurden die Kleriker, zumal der Papst und die Bischöfe, mehr oder weniger mit der Kirche gleichgesetzt, während die Laien als minderberechtigtes „Volk" oder gar als „Untertanen" galten. Dann schien kurze Zeit das Pendel nach der anderen Seite auszuschlagen. Selbst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil lag noch in der Zweiten Sitzungsperiode im Jahr 1963 ein Entwurf für die Konstitution über die Kirche vor, der die Lehre von der Kirche als Volk Gottes mit der Lehre von den Laien verbunden hatte. Erst auf diesem Konzil vollzog sich der entscheidende Durchbruch. In der endgültigen Fassung der Kirchenkonstitution (LG) ist den beiden Kapiteln über die Kleriker und über die Laien ein eigenes Kapitel über das Volk Gottes vorangestellt. Allerdings ist die entscheidende Aussage über die fundamentale Gleichheit aller Glieder dieses Volkes in dem Kapitel über die Laien stehengeblieben (LG Art. 32 Abs. 3).

Die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen als Glieder des Volkes Gottes verbietet es, von verschiedenen *Ständen* in der Kirche in dem Sinn zu reden, daß es sich dabei um verschiedene und sich gegenseitig ausschließende Gruppen handle, denen ausschließlich je andere Rechte und Pflichten zukommen. Konnte der CIC/1917 (c. 107) noch so verstanden werden (kraft göttlicher Einsetzung sind in der Kirche die Kleriker von den Laien verschieden), so läßt der CIC/1983 dieses Verständnis nicht mehr zu. Canon 207 § 1 bestimmt: Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche *unter den Gläubigen* geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen auch Laien. Damit ist klargestellt, daß die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen als Glieder des Volkes Gottes Kleriker und Laien so miteinander verbindet, daß die Unterscheidung der Gläubigen in Kleriker und Laien die fundamentale Gleichheit zwischen ihnen nicht aufhebt. Auch die Kleriker sind Gläubige (= Glieder des Volkes Gottes), aber nicht alle Gläubigen sind Kleriker.

Die Diakonenweihe, durch welche die Aufnahme unter die Kleriker erfolgt (c. 266 § 1), ist nicht eine Aussonderung der Geweihten aus dem Gottesvolk. Sie nimmt nichts von dem weg, was allen Gliedern des Volkes Gottes an Grundrechten und Grundpflichten zukommt. Sie werden aber durch die Ordination zu Ministri sacri geweiht, die dazu bestimmt sind, gemäß ihrem Weihegrad in der Person Christi des Hauptes die Aufgaben der Lehre, der Heiligung und der Leitung zu erfüllen, um das Volk Gottes zu weiden (c. 1008), während die übrigen Glieder des Volkes Gottes und des Leibes Christi als solche zum Mithandeln in der Kirche berufen sind. Die unglückselige Unterscheidung in „lehrende Kirche" und „hörende Kirche" ist damit endgültig überwunden (diese Aufspaltung lebt nur in der törichten Sprechweise von „Amtskirche" noch weiter, die gedankenlos unterstellt, daß die kirchlichen Amtsträger Kirche seien, die einer anderen Kirche als „Volkskirche" oder „Basiskirche" gegenüberstehe).

Angesichts dieser grundlegenden Aussagen in den cc. 207 und 208 über die Stellung der Laien in der Kirche erscheint der vorhin genannte Titel über Pflichten und Rechte der Laien nicht nur als überflüssig, sondern sogar als Rückfall hinter das Zweite Vatikanische Konzil. Bei der Annahme einer fundamentalen Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes (c. 208) und einer Sonderstellung, welche die Kleriker unter den Gläubigen einnehmen (c. 207), ist im Gesetzbuch mit Recht ein Titel über Pflichten und Rechte *aller Gläubigen* (cc. 208–223) sowie ein Titel über Pflichten und Rechte der *Kleriker* (cc. 273–289) zu erwarten. Wenn daneben auch noch ein eigener Titel über Pflichten und Rechte der *Laien* erscheint, erweckt dies zumindest den Anschein, daß die Laien nach wie vor als ein minderberechtigter Stand eingeschätzt werden, die mit den Klerikern nichts gemeinsam haben. Man wird davon ausgehen dürfen, daß der Revisionskommission eine solche Absicht ferne lag. Aber das Zugeständnis an die Forderung „Was uns fehlt, ist ein Laienrecht" kann sich jedenfalls anders auswirken, als jene es sich erhofft hatten, die diese Forderung erhoben haben.

Dies mag an einem Beispiel verdeutlicht werden. Im Laienrecht wird bestimmt, daß Laien unter Beachtung der hinsichtlich der erforderlichen Eignung erlassenen Vorschriften einen Auftrag zur Lehre in theologischen Wissenschaften erhalten können (c. 229 § 3). Diese von vielen begrüßte scheinbare Gleichstellung der Laien mit den Klerikern erweist sich bei näherem Zusehen als Sonderrecht, das die Zulassung von Laien zur theologischen Lehre einschränkt. Für eine wirkliche Gleichstellung der Laien mit den Klerikern hätten die Bestimmungen genügt, die für die theologische Lehre im Priesterseminar (c. 253) und in kirchlichen Universitäten und Fakultäten (c. 818 in Verbindung mit c. 810) Eignungsvoraussetzungen in wissenschaftlicher, pädagogischer und persönlicher Hinsicht aufstellen, aber nicht den Klerikerstand verlangen. In diesem Kontext ist c. 229 § 3 so zu verstehen, daß für Laien, die zur Lehre in theologischen Wissenschaften beauftragt werden, hinsichtlich der erforderlichen Eignung Sondervorschriften erlassen werden oder jedenfalls erlassen werden können.

Aber auch die neue Sicht der rechtlichen Stellung des Laien in der Kirche hat an einigen Stellen konkreten Niederschlag gefunden: Der CIC/1917 hatte kategorisch bestimmt: *Predigtbefugnis* können nur Priester und Diakone erhalten; Laien ist das Predigen verboten (c. 1342). Dagegen können nach dem CIC/1983 Laien nach näheren Vorschriften der Bischofskonferenz zur Predigt zugelassen werden, wenn dies unter bestimmten Umständen notwendig oder in einzelnen Fällen als nützlich angeraten ist (c. 766). Diese Formulierung erinnert an die Sonderregelung, die von der Deutschen Bischofskonferenz im Zusammenhang mit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland mit Genehmigung des Apostolischen Stuhls eingeführt wurde[3]. Allerdings schränkt der CIC/1983 die Zulassung von Laien zur Predigt dieser Sonderregelung gegenüber, die Laien in gewissen Grenzen auch während der Meßfeier predigen läßt, in der Weise ein, daß

die Homilie, die an den Sonntagen und den gebotenen Feiertagen in allen Messen mit Volksbeteiligung vorgeschrieben ist, als Teil der Liturgie erklärt und daher dem Priester oder Diakon vorbehalten wird (c. 767 §§ 1 und 2). Damit ist die Predigt von Laien während der Meßfeier ausgeschlossen.

Die Einschränkung der Zulassung von Laien auf Predigten außerhalb der Meßfeier ist dort problematisch, wo ein Priester zwar in der Lage ist zu zelebrieren, aber wegen Alters oder auch aus anderen Gründen nicht predigen kann. Die Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt ist nicht nur zur Weckung, sondern auch zur Erhaltung und Förderung des Glaubens erforderlich. Insofern ist die Predigt wie die Taufe heilsnotwendig. Die Zulassung von Laien zur Predigt ist daher in Analogie zur Zulassung von Laien zur Spendung der Taufe zu sehen. Dies würde bedeuten: In der Regel ist die Predigt dem Priester oder Diakon vorbehalten; wenn ein solcher aber nicht zur Verfügung steht, ist ein Laie mit diesem Dienst zu beauftragen, und zwar auch, wenn es sich um die Predigt während der Meßfeier handelt. In diesem Zusammenhang ist eine scheinbar nebensächliche und wenig beachtete Bestimmung der genannten Sonderregelung für das Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz bedeutsam, nach der die Predigt des Laien vom zelebrierenden Priester eingeleitet oder abgeschlossen werden soll. Vielleicht könnte auch hier von einem Zusammenwirken von Klerikern und Laien gesprochen werden, von dem gleich noch zu reden sein wird.

Während im CIC/1917 bei der Feier der *Eucharistie* von einer Teilhabe der mitfeiernden Laien überhaupt nicht die Rede war und bei der Feiertagspflicht diese Mitfeier als „Hören der Messe" (c. 1248) bezeichnet wurde, sagt der CIC/1983 (c. 899 § 2), daß bei der Feier der Eucharistie, in der der Bischof oder der Priester in der Person Christi handelt, alle Gläubigen, Kleriker wie Laien, die daran teilnehmen, je auf ihre Weise mitwirken (vgl. auch c. 1247). Dabei ist zu bedenken, daß nicht nur jene gemeint sind, die besondere Dienste wahrnehmen (z. B. Lektor oder Akolyth), sondern ausdrücklich alle Gläubigen genannt sind. Es geht also hier nicht um eine Aussage über eine Mitwirkung in der Form besonderer liturgischer Dienste, sondern über die allgemeine Mitwirkung aller Gläubigen, die an der Feier der Eucharistie teilnehmen, an der einen Handlung Christi und der Kirche, in der Christus durch den Dienst des Priesters sich selbst Gott dem Vater darbringt (c. 899 § 1). Daran, nicht an irgendwelchen vorbereitenden oder begleitenden Handlungen, wirken alle teilnehmenden Gläubigen, Kleriker und Laien mit dem zelebrierenden Priester mit.

Da die Feier der Eucharistie Gipfel und Quelle des ganzen christlichen Lebens ist (c. 897), ist das *Zusammenwirken von Klerikern und Laien* bei der Feier der Eucharistie Modell für alles kirchliche Handeln. Dafür ein *paar Beispiele:*

Canon 129 § 2 bestimmt, daß Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsvollmacht mitwirken können; konkretisiert wird dies z. B. in c. 1421 § 2: Die Bischofskonferenz kann gestatten, daß auch Laien als Richter bestellt werden, von

denen im Notfall einer zur Bildung eines Kollegialgerichts herangezogen werden kann.

Besonders deutlich und besonders bedeutsam ist das Zusammenwirken aller Gläubigen, Kleriker und Laien, das in c. 750 angesprochen ist. „Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt"; dann kommt der entscheidende Satz: „Das wird nämlich durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramts offenkundig gemacht." In dem unmittelbar vorausgehenden c. 749 § 3 wird nämlich bestimmt: Als unfehlbar definiert ist eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht. Diese Offensichtlichkeit besteht also letztlich in dem *gemeinsamen Festhalten und Zeugnis aller Gläubigen.*

Dies ist in doppelter Hinsicht bedeutsam: Einerseits ist damit auch für die feierliche lehramtliche Verkündigung einer Lehre als Dogma eine Grenze gesetzt; wenn nicht alle Gläubigen gemeinsam unter der Führung des Lehramts daran festhalten, ist es auch dem Papst und dem Ökumenischen Konzil versagt, eine bestimmte Lehre feierlich als Dogma zu verkünden. Andererseits ist etwas auch dann als Offenbarung Gottes zu glauben, wenn dies zwar nicht in einem feierlichen Spruch eines Papstes oder eines Ökumenischen Konzils als Dogma verkündet wurde, aber alle Gläubigen unter der Führung des Lehramts, d. h. der allgemeinen Verkündigung durch den Papst und die Bischöfe, gemeinsam daran festhalten. Diese Bestimmung des c. 750, die im CIC/1917 nicht stand, geht auf eine Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche zurück, daß nämlich die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren kann (LG Art. 12).

Daß diese Aussage des Konzils in den CIC aufgenommen wurde, wenn auch etwas versteckt, so daß sie nicht auf Anhieb in die Augen sticht, scheint mir, wie überhaupt die neue Sicht der rechtlichen Stellung der Laien in der Kirche, auch in ökumenischer Hinsicht von erheblicher Bedeutung zu sein. Damit sind wir bei einem weiteren Gebiet, in dem es Neues im CIC/1983 gibt.

Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften

Der CIC/1917 ist von dem damals in der katholischen Kirche herrschenden Kirchenverständnis ausgegangen, daß nämlich die Kirche Jesu Christi ausschließlich mit der katholischen Kirche identisch sei und daß es darum außerhalb der katholischen Kirche Kirche überhaupt nicht gebe. Darum hat der CIC/1917 den

Anspruch erhoben, für alle Getauften zu gelten (c. 12). Die nichtkatholischen Christen wurden als Glieder der Kirche Christi betrachtet, die aber wegen ihrer tatsächlichen Nichtzugehörigkeit zur katholischen Kirche an der Ausübung ihrer Rechte als Glieder der Kirche (d. h. der katholischen Kirche) gehindert sind (c. 87).

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich ein grundlegender Wandel im Kirchenverständnis vollzogen. Das Konzil hält zwar daran fest, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist (subsistit: LG Art. 8, Abs. 2), und zwar am vollkommensten verwirklicht ist, erkennt aber in der dogmatischen Konstitution über die Kirche, in dem Dekret über den Ökumenismus und in dem Dekret über die katholischen Ostkirchen zugleich an, daß es Kirche Jesu Christi auch außerhalb der katholischen Kirche gibt, sofern auch in nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Elemente der Wahrheit und des Heils als der Kirche Jesu Christi eigene Gaben verwirklicht sind. Dazu bekennt sich auch der CIC/1983. In Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird ausdrücklich anerkannt, daß nicht nur die einzelnen nichtkatholischen Christen (z. B. cc. 383 § 3 und 844 § 4), sondern auch die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (vgl. cc. 463 § 3 und 844 § 3) in einer gewissen – wenn auch nicht in der vollen – Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Die Glieder der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind daher als Glieder der Kirche Christi anerkannt, sofern sie Glieder ihrer eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften sind. Die Gesetze der katholischen Kirche gelten daher nicht mehr für alle Getauften, sondern nur noch für die Katholiken (c. 11). Dieser veränderte Ausgangspunkt setzt sich in verschiedenen Einzelbestimmungen des neuen Gesetzbuchs fort:

Während der CIC/1917 allen Begegnungen zwischen katholischer Kirche und nichtkatholischen Kirchen – auch ökumenischen Bestrebungen – mißtrauisch und ablehnend gegenüberstand (vgl. c. 1325 § 3), sieht der CIC/1983 eine Verpflichtung des Bischofskollegiums und des Apostolischen Stuhls darin, die ökumenische Bewegung zu fördern, deren Ziel die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen ist, wozu die Kirche nach dem Willen Christi verpflichtet ist (c. 755 § 1). Darum wird auch den einzelnen Bischöfen und den Bischofskonferenzen aufgetragen, praktische Normen zu erlassen, welche diese Einheit fördern (c. 755 § 2; vgl. auch cc. 364 n. 6 und 383 § 3).

Das Verbot der *Gottesdienstgemeinschaft* mit Nichtkatholiken (c. 1258) und insbesondere das Verbot der Sakramentengemeinschaft (c. 731 § 1) des CIC/1917 ist schon durch das Zweite Vatikanische Konzil und die im Ökumenischen Direktorium vom 14. Mai 1967[4] dazu ergangenen Ausführungsbestimmungen erheblich modifiziert worden. Ausgangspunkt dafür war, daß das Konzil die ökumenische Gottesdienstgemeinschaft nicht mehr ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Abgrenzung gesehen hat, sondern auch als Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen. Als maßgebende Prinzipien hat das Konzil

„die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade" bezeichnet (UR Art. 8, Abs. 4).

Das Maß der Gottesdienstgemeinschaft ist daher bestimmt durch vorhandene Gemeinsamkeit zwischen den Kirchen. Das neue Gesetzbuch spricht in diesem Zusammenhang in Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von einer „communio non plena". Wenn auch nicht die volle Gemeinschaft zwischen den Kirchen besteht, so besteht doch eine echte Communio zwischen ihnen. In c. 844 gestattet der CIC/1983 eine begrenzte Sakramentengemeinschaft zwischen den Kirchen hinsichtlich der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung. Dabei wird Katholiken zugestanden, diese Sakramente in nichtkatholischen Kirchen zu empfangen, in denen sie gültig gespendet werden, sofern es überhaupt nicht oder nur schwer möglich ist, die Sakramente in der eigenen Kirche zu empfangen.

Angehörigen einer orientalischen Kirche, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche steht, sowie Gliedern anderer Kirchen, die hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Situation wie die orientalischen Kirchen stehen, dürfen diese Sakramente in der katholischen Kirche gespendet werden, wenn sie von sich aus darum bitten und in der rechten Weise dafür disponiert sind. Anderen Christen, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, dürfen diese Sakramente in der katholischen Kirche unter den gleichen Voraussetzungen nur in schweren Notfällen gespendet werden, wenn sie einen Spender ihrer eigenen Gemeinschaft nicht erreichen können und hinsichtlich der zu empfangenden Sakramente den katholischen Glauben bekunden.

Nach wie vor ist es katholischen Priestern verboten, zusammen mit Priestern oder Amtsträgern nichtkatholischer Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften die Eucharistie zu konzelebrieren (c. 908). Offen geblieben ist der häufig vorgetragene Wunsch, eine Sakramentengemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auch über Notfälle hinaus, wenigstens für besondere Fälle, zuzugestehen, wie z. B. für bekenntnisverschiedene Ehepaare oder bei ökumenischen Zusammenkünften.

Voraussetzung dafür, daß überhaupt eine Sakramentengemeinschaft, wenn auch in eng begrenztem Umfang, zugelassen wird, ist die Anerkennung der *Gültigkeit der Taufe,* die in einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft gespendet wird. Darum verzichtet der CIC/1983 ausdrücklich auf die bis zum Erscheinen des Ökumenischen Direktoriums von 1967 weithin geübte Praxis, Konvertiten bedingungsweise zu taufen (c. 869 § 2). Angehörige einer nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaft können, zusammen mit einem katholischen Taufpaten, als *Taufzeugen* zugelassen werden (c. 874 § 2). Getauften, die einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft angehören, kann ein *kirchliches Begräbnis* gewährt werden, sofern ein Amtsträger ihrer eigenen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft nicht zu erreichen ist (c. 1183 § 3).

Ein besonders wunder Punkt im Verhältnis zwischen den Kirchen ist noch ausführlicher anzusprechen: die sogenannten *Mischehen*. Auch in diesem Punkt enthält der CIC/1983 etwas Neues. Aber dieses Neue ist nicht so neu, wie es auf den ersten Blick aussehen mag. Nach früherem Recht war die Konfessionsverschiedenheit ein verbietendes Ehehindernis. Das heißt, einem Katholiken war verboten, eine Ehe mit einem nichtkatholischen Christen zu schließen. Dieses Verbot war ein einfaches Verbot, d. h. ein Verbot ohne Nichtigkeitssanktion. Dieses Verbot konnte aber durch Dispens beseitigt werden. Die Gewährung dieser Dispens ist gegenüber dem CIC/1917 durch die Neuregelung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch das Motuproprio Matrimonia Mixta vom 31. März 1970[5] erheblich erleichtert worden.

Darüber hinaus ist immer wieder gefordert worden, daß das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit aufgehoben werden solle. Dieser Forderung ist nun der CIC/1983 (scheinbar!) nachgekommen. Im CIC/1983 gibt es nämlich überhaupt keine verbietenden Ehehindernisse mehr. Die Ehe zwischen konfessionsverschiedenen Partnern ist im CIC/1983 in einem eigenen Kapital außerhalb der Ehehindernisse unter der Überschrift „Mischehen" geregelt. Dort wird bestimmt (c. 1124): Die Ehe zwischen einem Katholiken und einem nichtkatholischen Christen ist ohne ausdrückliche Erlaubnis verboten. Und im folgenden c. 1125 wird gesagt, daß der Ortsordinarius diese Erlaubnis aus gerechtem und vernünftigem Grund geben kann, wenn weitere bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind.

Ein Vergleich der Entwicklungsstufen vom CIC/1917 über das MP Matrimonia Mixta von 1970 (MM) und die Entwürfe der Neuordnung von 1975 (E 1975) und 1980 (E 1980) bis zum CIC/1983 mag die Neuregelung recht einzuordnen helfen und zeigen, wie schwer sich der Gesetzgeber bzw. die Revisionskommission bei dieser Neuordnung getan hat. Bis E 1975 erscheint die Konfessionsverschiedenheit der Partner als verbietendes Ehehindernis. Trotzdem ist die Formulierung im einzelnen unterschiedlich. Während im CIC/1917 solche Ehen „aufs strengste verboten" werden, sind sie in MM „ohne vorausgehende Dispens nicht erlaubt" und in E 1975 „ohne vorausgehende Dispens verboten". Für die Dispens werden im CIC/1917 „gerechte und schwerwiegende Gründe", in MM ein „gerechter Grund" und in E 1975 ein „gerechter und vernünftiger Grund" gefordert. In E 1980 erscheint die Konfessionsverschiedenheit erstmals nicht mehr als Ehehindernis; im übrigen aber ist die auf ein verbietendes Ehehindernis abgestellte Formulierung von E 1975 beibehalten („ohne vorausgehende Dispens verboten" und Dispens „aus gerechtem und vernünftigem Grund"). Im CIC/1983 ist demgegenüber nur geändert worden, daß solche Ehen „ohne ausdrückliche Erlaubnis verboten" sind und daß für die Erlaubnis ein „gerechter und vernünftiger Grund" gefordert wird.

Der Gesetzgeber (die Revisionskommission) hat offensichtlich versucht, das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit (Verbot solcher Ehen) dadurch zu

ersetzen, daß derartige Eheschließungen als „genehmigungspflichtige Akte" erklärt und damit der „vorgängigen Aufsicht" unterstellt werden. Daß dies nicht so recht gelungen ist, hat auch die kanonistische Lehre zu vertreten, die den Unterschied zwischen diesen verschiedenen Rechtsinstituten bisher nicht klar herausgearbeitet, ja sogar dadurch verwischt hat, daß sie gewöhnlich fälschlich von „Trauungsverboten" gesprochen hat, wo schon der CIC/1917 eine Unterstellung der Eheschließung unter die vorgängige Aufsicht gefordert hatte[6].

Der Unterschied zwischen Verbot und Unterstellung unter die vorgängige Aufsicht läßt sich am einfachsten an einem Beispiel im Vermögensrecht darstellen. Die *Veräußerung von Kirchenvermögen* ist wegen der dauernden Zweckbestimmung durch den Stifter verboten. Eine Ausnahme von diesem Verbot im Einzelfall bedarf der Dispens, die gewährt werden kann, wenn für die Veräußerung ein gerechter Grund vorliegt. Dagegen ist die *Annahme einer Stiftung* nicht verboten, wohl aber an die vorgängige Erlaubnis gebunden, um sicherzustellen, daß nicht eine Stiftung angenommen wird, deren Wert geringer ist als damit verbundene Verpflichtungen. Darum ist nicht für die Gewährung, sondern für die Verweigerung der Erlaubnis ein entsprechender Grund erforderlich[7].

Was ist also an der Neuordnung der Ehen zwischen konfessionsverschiedenen Partnern wirklich neu? Das Bestreben, das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit zu beseitigen, hat in formaler Hinsicht zu einer neuen gesetzessystematischen Einordnung dieser Ehen in einem eigenen Kapitel und zu einer Ersetzung des Wortes „Dispens" durch das Wort „Erlaubnis" geführt. Im übrigen aber hat sich der Sache nach das Bestreben nach Beibehaltung des Ehehindernisses durchgesetzt, indem solche Ehen weiterhin als verboten erklärt werden und für die Gewährung der „Erlaubnis" weiterhin ein gerechter und vernünftiger Grund verlangt wird, so daß diese „Erlaubnis" in Wirklichkeit eine Dispens von einem Verbot bleibt.

Was darüber hinaus gegenüber dem CIC/1917 neu ist, sind die aus MP Matrimonia Mixta übernommenen Bestimmungen über die weiteren Voraussetzungen für die Gewährung der Erlaubnis (c. 1125 nn. 1–3): 1. Der katholische Partner hat sich bereit zu erklären, Gefahren des Glaubensabfalls zu beseitigen, und er hat das aufrichtige Versprechen abzugeben, nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden; 2. von diesen Versprechen, die der katholische Partner abgeben muß, ist der andere Partner rechtzeitig zu unterrichten, so daß feststeht, daß er wirklich um das Versprechen und die Verpflichtung des katholischen Partners weiß; 3. beiden Partnern sind die Zwecke und die Wesenseigenschaften der Ehe darzulegen, die von keinem der beiden Eheschließenden ausgeschlossen werden dürfen. Auch hinsichtlich der Form der Eheschließung und der von den Seelsorgern zu leistenden Hilfen gelten die Bestimmungen weiter, die aus MP Matrimonia Mixta übernommen wurden.

Um dieser Voraussetzungen willen, die im Interesse der Menschen, die eine

konfessionsverschiedene Ehe schließen, erfüllt sein sollen, bedarf es nicht eines Verbots solcher Ehen, wohl aber der Unterstellung der Eheschließung unter die vorgängige Aufsicht, damit die zur Bewältigung besonderer Schwierigkeiten in solchen Ehen erforderlichen besonderen Hilfen nicht vernachlässigt werden. Der Gesetzgeber ist auf dem Weg vom Verbot zur Unterstellung unter die vorgängige Aufsicht in der Mitte stehen geblieben. Es wird gut sein, wenn die Praxis sich mehr am Ziel als am Ausgangspunkt orientiert.

Was im neuen Gesetzbuch der Kirche neu ist, vermag dem Leben der Kirche und dessen fruchtbarer Weiterentwicklung zu dienen. Ob und wieweit dies tatsächlich geschieht, hängt letztlich davon ab, ob und in welcher Weise die Neuerungen von der kirchlichen Gemeinschaft aufgenommen und verwirklicht werden.

ANMERKUNGEN

[1] C. 1099 § 2 wurde geändert durch MP v. 1. 8. 1948: AAS 40 (1948) 305 f.; c. 2319 § 1 n. 1 wurde geändert durch MP v. 25. 12. 1953: AAS 46 (1954) 88.

[2] Vorrede zum CIC/1983.

[3] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg ^{3}1977) 179–185.

[4] AAS 59 (1967) 574–592; lat. u. dt. in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 7 (Trier 1967).

[5] AAS 62 (1970) 257–263; lat. u. dt., zus. mit den Ausführungsbest. der Dt. Bischofskonferenz v. 23. 9. 1970, in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 28 (Trier 1971).

[6] Vgl. dazu M. Kaiser, Das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit in der Bundesrepublik Deutschland, in: Theologie und Glaube 64 (1974) 203–217. Im CIC/1983 sind die Fälle, in denen außer im Notfall die Eheschließung der vorgängigen Aufsicht des Ordinarius unterstellt ist, zusammengefaßt (c. 1070). Die „Mischehen" werden davon aber deutlich abgehoben.

[7] Vgl. cc. 1291, 1293 § 1 n. 1, 1304 § 1. Die in c. 1291 für die Veräußerung verlangte Licentia ist der Sache nach eine Dispens.

UMSCHAU

Neue Bücher zum neuen Kirchenrecht

Die Veröffentlichung und Inkraftsetzung des neuen kirchlichen Gesetzbuchs hat den Kanonisten eine bemerkenswerte publizistische Konjunktur beschert. Nach einer ganzen Serie von Zeitschriftenartikeln, in denen zumeist ein erschließender Überblick zum Neuen im neuen Kirchenrecht gegeben wurde, ist inzwischen die Zeit der Gesamtdarstellungen, Handbücher und Kommentare gekommen.

Von seiner Mitarbeit an der Codexreform profitierend, konnte *Hugo Schwendenwein*[1] bereits einige Monate nach der Promulgation des CIC/1983 ein breit angelegtes Kompendium in Druck geben, das Inhalt und Hintergrund aller Rechtsmaterien erläutert. Allerdings hat diese Eile dem Werk nicht nur die Aufmerksamkeit und positive Resonanz gebracht, die einer solchen Pionierleistung gebührt. Ihr dürfte es auch zuzuschreiben sein, daß der Verfasser nicht nur Ansatz und Aufbau, sondern recht ausgiebig auch die inhaltliche Substanz aus dem „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts" (hrsg. v. J. Listl, H. Müller und H. Schmitz, Regensburg 1980) übernahm. Auch haben sich hin und wieder Fehler eingeschlichen. So wird etwa ein § 2 des can. 11 kommentiert, den es in Wirklichkeit gar nicht gibt. All dies schmälert nun nicht die ungeheure Arbeitsleistung von Schwendenwein, es zeigt aber, daß ein einzelner Kanonist heute kaum mehr das ganze Gebiet des Kirchenrechts beherrschen kann.

An dieselbe Zielgruppe wie Schwendenweins Gesamtdarstellung – Pfarrer, hauptamtliche Mitarbeiter in der Pastoral, Studierende, interessierte Laien – wendet sich auch der Abriß des Freiburger Offizials *Norbert Ruf*[2]. Der positiv zu wertenden übersichtlichen Disposition und einfachen Diktion sowie der betonten Ausrichtung auf die Praxis steht allerdings eine solche Verknappung des Kommentarteils gegenüber, daß der Informationswert der Darstellung beträchtlich gemindert wird. Da oft kaum mehr als eine Paraphrase der einzelnen Canones vorgelegt und leider auch auf die Angabe weiterführender Literatur verzichtet wird, kann eine Lektüre von Rufs Überblick lediglich kirchenrechtliche Elementarkenntnisse vermitteln.

Kaum Wünsche offen läßt dagegen das Eherecht von *Josef Prader*[3], das bereits in zweiter Auflage vorliegt. Der Verfasser hat sich einen Namen gemacht als Spezialist für internationales Eherecht und als Konsultor der Päpstlichen Kommission für die Reform des ostkirchlichen Gesetzbuchs.

Das *„Handbuch des katholischen Kirchenrechts"*[4], das von *Joseph Listl, Hubert Müller* und *Heribert Schmitz* herausgegeben wurde, dürfte wohl innerhalb kürzester Zeit zum kanonistischen Standardwerk avancieren. Zu dieser Prognose berechtigt nicht allein der Umstand, daß entsprechend der Systematik des CIC sämtliche Rechtsgebiete in einer Detailfülle dargestellt und kommentiert werden, wie sie von keinem anderen Werk geboten wird. Ein wesentlicher Grund dafür dürfte auch sein, daß an dem Entstehen dieses Handbuchs 46 ausgewiesene Fachvertreter des Kirchenrechts aus dem deutschen Sprachraum beteiligt waren und in insgesamt 117 Einzelbeiträgen die neue Rechtslage umfassend aufgearbeitet haben. Breiter Raum ist dabei den Grundfragen des katholischen Kirchenrechts (I. Teil), aber auch der Verfassung und Organisationsstruktur der Kirche (II. Teil) zur Verfügung gestellt worden. An einen ausführlichen Teil über die Sendung der Kirche schließen sich die Bestimmungen zur Verwaltung ihres Vermögens, zur Geltung ihres Strafrechts und des kirchlichen Rechtsschutzes an (IV.–VI. Teil). Ein umfangreiches Sach-, Personen- und Canonesregister ermöglicht auch demjenigen, der nur an einer Einzelthematik interessiert ist, einen raschen Zugriff zur gewünschten Information; zusätzliche Querverweise und Literaturangaben für das Hintergrunds- oder Weiterstudium erweitern die in einem Handbuch

naturgemäß stark komprimierte Darstellung. Zusätzliche Berücksichtigung haben zwei Bereiche gefunden, die der CIC selbst nicht explizit anspricht: die theologische Grundlegung und historische Entwicklung des Rechts in der Kirche (I. Teil) sowie das Verhältnis von Kirche und Staat (VII. Teil).

Es dürfte kein zweites Werk geben, das so umfassend auf die Erfordernisse des Studiums, der Fort- und Weiterbildung auf dem Gebiet des kanonischen Rechts eingeht und zugleich auch die Bedürfnisse der Rechts- und Verwaltungspraxis erfüllt. Natürlich hat auch das vorliegende Handbuch *Schönheitsfehler.* Zwei dürfen wohl genannt werden. *Zum einen:* Die Autoren des Handbuchs vertreten einen strammen Rechtspositivismus, zwar nicht in der Theorie, aber in der Auslegung des CIC. Dies ist ein altes Übel der katholischen Kanonistik. Ulrich Stutz hat dies einmal so beschrieben: „Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und meint, mit ihm auszukommen. Buchstabeninterpretation und Paragraphenweisheit gelten... allein." Dieser Rechtspositivismus führt etwa in der wichtigen Frage der Zulassung zu den Sakramenten bei wiederverheirateten Geschiedenen zu der Lösung, die herkömmlich als „cohabitatio fraterna" bezeichnet wird: Die Eheleute müssen versprechen, wie Bruder und Schwester zu leben (818 f.). *Zum andern:* Autoren, die abweichende Meinungen vertreten, werden entweder totgeschwiegen (hätten die vielen Beiträge von O. v. Nell-Breuning über Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft nicht wenigstens eine Anmerkung verdient?) oder recht unwirsch und unhöflich behandelt (vgl. etwa S. 1033, A. 42; S. 1063, A. 45; S. 1067, A. 56).

Mit einem Tabu bricht die von der Deutschen Bischofskonferenz initiierte und von einer elfköpfigen Übersetzergruppe besorgte *lateinisch-deutsche Ausgabe* des Codex Iuris Canonici[5]. Durfte sein Vorgänger von 1917 ausdrücklich nicht in andere Sprachen übersetzt werden, wurde damit zugleich vielen Laien die Möglichkeit genommen, selbst zu einem vertieften und kritischen Verständnis der kirchlichen Rechtsordnung zu gelangen. Für die Erfüllung der Forderung, daß sie nicht länger die buchstäblich aparte Angelegenheit eines kleinen Expertenkreises bleibt, dürfte mit der vorliegenden zweisprachigen Textausgabe eine entscheidende Voraussetzung geschaffen sein. Zwar stellt nach wie vor allein die lateinische Version den verbindlichen Gesetzestext dar, doch darf die äußerst präzise Übersetzung ins Deutsche weit mehr beanspruchen, als nur eine Verständnishilfe für den authentischen Text anzubieten. Da sie auch sprachästhetischen Kriterien standhalten kann, dürfte eine weitere Hemmschwelle aufgehoben sein, daß interessierte Laien einen Zugang zu der im ganzen doch sehr spröden Materie des Kirchenrechts finden. Hervorzuheben ist auch der Preis des Buchs. Nicht zuletzt diesem Umstand dürfte es zuzuschreiben sein, daß die 20000 Exemplare der ersten Auflage bereits vergriffen sind.

An die unleugbare Tatsache, daß sich „mit dem Kirchenrecht unter dem Arm" bisher nicht in allen Fragen eine Lösung finden ließ, die pastoraler Notwendigkeit entspricht, erinnert *Matthäus Kaiser*[6] mit seinem Beitrag zur Beurteilung der Ehen Geschiedener, die nach staatlichem Recht wieder geheiratet haben. Die Grenzmarken, die Kaiser anzuerkennen hat, lassen auf den ersten Blick wenig Spielraum, um einerseits diesen Katholiken die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche zu ermöglichen und andererseits vorbehaltlos an der Unauflöslichkeit der Ehe und den daraus abgeleiteten kirchenrechtlichen Bestimmungen festzuhalten. Der Lösungsvorschlag, den er in verschiedenen Einzelschritten sowohl zur kanonistischen wie auch zur theologischen und ethischen Seite hin in Übereinstimmung mit in der Kirche anerkannten Grundsätzen entwickelt, scheint allerdings einen durchaus praktikablen Ansatz für eine aussichtsreiche Geschiedenenpastoral zu enthalten. Kaiser hält es für möglich, unter besonderen Umständen eine „Zweitehe", die ein Geschiedener mit einem anderen Partner eingeht, wegen des guten Glaubens der Betroffenen ausdrücklich als *Putativehe* anzuerkennen oder zumindest als eine solche zu behandeln. Diese Ehe könnte dann mit dem Datum der bürgerlichen Eheschließung in ein besonderes Verzeichnis beim Pfarramt am Wohnsitz der Partner eingetragen werden. „Durch diesen Rechtsakt wird einerseits klargestellt, daß es sich nicht um eine gültige, sondern um eine ungültige Ehe (Putativehe) handelt; andererseits wird dadurch anerkannt, daß die Eheschließung bzw. das

eheliche Leben unter diesen Umständen den Partnern nicht als schwere sittliche Schuld anzurechnen ist und sie daher zum Empfang der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zuzulassen sind" (104). Vielleicht kann Kaisers mutige und dennoch ausgewogene Arbeit vorbildhaft werden für andere Einzelstudien zum neuen Kirchenrecht, die in den nächsten Jahren auf uns zukommen werden. Nicht allein ihre gegenwarts- und problembezogene Ausrichtung, auch ihr ebenso kritischer wie konstruktiver Umgang mit den Bestimmungen des kanonischen Rechts haben zu zeigen, wo die Probiersteine für eine überzeugende Hermeneutik der kirchlichen Rechtsordnung liegen.

Reinhold Sebott SJ

[1] H. Schwendenwein: Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung. Köln: Styria 1983. 638 S. Lw. 150,–. [2] N. Ruf: Das Recht der katholischen Kirche. Nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert. Freiburg: Herder 1983. 448 S. Lw. 38,–. [3] J. Prader, Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis. Orientierungshilfe für die Ehevorbereitung und Beratung in Krisenfällen. Würzburg: Echter 1984. 176 S. Kart. 19,80. [4] Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hrsg. v. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz. Regensburg: Pustet 1983. XLIII, 1211 S. Lw. 98,–. [5] Codex des Kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Kevelaer: Butzon & Bercker 1983. LXIII, 799 S. Lw. 26,–. [6] M. Kaiser: Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. Regensburg: Pustet 1983. 112 S. Kart. 12,80.

Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute

Mit dem plötzlichen Tod von *Karl Forster* (23. November 1981) hat der deutsche Katholizismus „eine seiner profiliertesten Gestalten" verloren (Kardinal Ratzinger im Geleitwort zu den unten zitierten Bänden). Für ein Vierteljahrhundert hat es im Bereich der durch das Konzil ausgelösten Fragen bezüglich der innerkirchlichen Ordnungen sowie im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft kaum etwas von Wichtigkeit gegeben, das Forster in seinen Memoranden, Publikationen und Vorträgen nicht aufgegriffen und in dieser oder jener Weise vorangebracht hätte. Zunächst hat ihn ganz von selbst seine Stellung als Begründer und Leiter der Katholischen Akademie in Bayern (1957–1967) und noch mehr als Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz (1967–1971) sehr konkret mit den Problemen in Berührung gebracht, die sich aus den tiefgehenden Wandlungen der Zeit für die Kirche ergaben. Aber die überraschende Annahme eines Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der neu erstandenen Universität Augsburg war für ihn trotz seiner Liebe zur Wissenschaft vornehmlich doch wohl eher – von seiner Neigung und auch seinem Können her – das Sprungbrett, um „am Ball zu bleiben". Daß ihm dies gelungen ist und seine Bemühungen, seine Vorträge und Arbeiten im Nachkriegs- und nachkonziliaren Katholizismus mit meinungsbildend waren, davon zeugen seine in zwei stattlichen Bänden gesammelten Beiträge[1]. Wenn er je vorhatte, aufgrund seiner Vorlesungen einmal eine zeitgemäße Pastoraltheologie zu schreiben, so ist er de facto nicht dazu gekommen und wäre es wahrscheinlich auch in Zukunft nicht, weil ihn die aktuellen Fragen kirchlicher Strukturen und kirchlichen (christlichen) Handelns im Heute zu sehr umtrieben und weil er auch von anderen zu sehr gefordert wurde. Man brauchte ihn an verantwortlichen kirchlichen Stellen, und er ließ sich beanspruchen: aus dem Drang seiner Begabung und aus Pflichtgefühl, oder besser: aus Liebe zur Kirche.

Versuchen wir die beiden Bände näher zu skizzieren: Aufgenommen worden sind in sie nur jene Arbeiten Forsters, die ein Problem grundsätzlich und aufgrund der jeweiligen Forschungslage anpacken (das gilt selbst für Zeitungsartikel und Rundfunkvorträge). Nicht berücksichtigt wurden unmittelbar religiöse, das Leben aus dem Glauben betreffende Beiträge: Predigten, Ansprachen, Meditationen im Kirchenraum und im Rundfunk. Die Aufteilung der Themen nach innerkirchlichen Fragestellungen (Bd. 1) und nach der Sendung der Kirche in die Welt, nach ihrem Wirken in die Gesellschaft (Bd. 2) ist nicht eng zu verstehen; dafür überschneiden sich die beiden Bereiche zu oft. Die Ordnung der einzelnen Kapitel nach sachlichen Zusammenhängen bringt

außerdem den Nachteil mit sich, daß die Beiträge zu verschiedenen Zeiten verfaßt wurden. Die Spanne liegt zwischen 1967 und 1981. Zur Beurteilung eines Beitrags muß man darum jeweils nachsehen, wann er erschienen ist.

Nennen wir nun noch einige konkrete Themen, die behandelt werden: Für den ersten Band: Der Glaube in der Bewährung; Pastorale und gesellschaftliche Dimensionen der Gottesfrage; Zum Fall Küng; Autorität und Freiheit in der Kirche; Das Amt in der Kirche; Identitätskrise des priesterlichen Dienstes; Die Sendung der Laien; Frauenpastoral; für den zweiten Band: Kirche und moderne Gesellschaft; Christliches Heil und säkulare Kultur; Glaube in einer säkularisierten Welt; Klerikalismus und Eigenständigkeit des Weltdienstes; Kirchliches Wirken in der Gesellschaft zwischen Entideologisierung und Reideologisierung des Politischen; die Grundwerte in der pluralistischen Gesellschaft; Kirche und Medien.

Im Gesamt der Beiträge – ihre inhaltliche Palette ist breit – sind bevorzugte Problemstellungen des Verfassers zu erkennen (darum wiederholen sich bestimmte Gedankengänge, bis in die Literaturangaben, oftmals); dazu zählen u. a. das Verhältnis von Glaube und Institution (oder das gebrochene Verhältnis vieler Christen zur Kirche als Institution); das Ende der klassischen Aufklärung und zugleich der Beginn einer neuen Aufklärung (Ideologisierung) im Bereich des Politischen und der Sittlichkeit seit den siebziger Jahren; die Glaubenskrise im Zusammenhang einer Krise der Grundwerte in der menschlichen Gesellschaft; Volkskirche und Entscheidungschristentum; die Autonomie der weltlichen Sachgebiete und die bleibende Sündigkeit in der Welt.

In all diesen Fragen, vor allem dort, wo es um Kontroversen unter Christen geht, hat man oft gehört, Karl Forster sei ein Konservativer. Er selbst hat sich dagegen gesträubt, und im pronoucierten Wortgebrauch war er es auch nicht. Gewiß war er kein Vorwärtsdrängender, aber er war allen Fragen gegenüber offen, und er stellte sich ihnen. Er forderte von der Kirche und von den Christen – entsprechend dem Vorbild des Konzils – den allseitigen Dialog als eine besondere Aufgabe in dieser Zeit. Alle Fragen, die er selbst aufgreift, werden nicht schnell beantwortet, sondern erfahren zunächst einmal eine Erörterung vom Grundsätzlichen der jeweiligen Wissenschaft her. Schon von daher war er nie ein Mann des Trends. Er hatte seine eigene Meinung und begründete sie. Er liebte nicht die exklusiven Alternativen („hier Volkskirche – hier Entscheidungschristentum") und war kein Freund von pauschalen Forderungen („Demokratisierung der kirchlichen Strukturen"). Ihm lag mehr das Sowohl-Als-auch und die „Unterscheidung der Geister". Da seine Erörterungen aber im Grundsätzlichen bleiben, ist bisweilen die Frage, ob seine Ergebnisse auch *konkret* packen, zum Beispiel in der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten in den letzten Jahrhunderten. Wird hier die Kirche nicht doch zu apologetisch gerechtfertigt? (Bd. 2, 538ff.) Es zeigt sich, daß Forster immer auch politisch dachte und die Folgen einer These, eines Urteils, einer Forderung usw. für die Kirche im Auge hatte. Diese Seite seines Wesens hat ihm manches Mißtrauen eingetragen. In seiner klugen, zurückhaltenden Art war er darum oft einsam. Er hat darunter gelitten, aber es hat ihn nicht gebeugt. Er ist sich treu geblieben. Die beiden Bände aus seinem Nachlaß – nur ein geringer Teil – legen ein beredtes Zeugnis davon ab. Wer sich in ihnen umsieht, bekommt eine Ahnung von der Arbeit, die dahintersteht, und von dem, was der Autor in seinem kurzen Leben für die Kirche getan hat.

Friedrich Wulf SJ

[1] Karl Forster, Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute. Bd. 1–2. Würzburg: Echter 1982. 702, 682 S. Lw. 98,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

BOURS, Johannes: *Da fragte Jesus ihn.* Schritte geistlicher Einübung in die Jesusnachfolge. Freiburg: Herder 1983. 239 S. Lw. 25,80.

Die spirituellen Erwartungen, die heute von einer religiösen Grundstimmung in vielen Menschen getragen werden, suchen nach Hilfen in den Methoden, fordern Hinweise auf tragende Inhalte, hoffen auf Anregungen für den Alltag ebenso wie für die außerordentliche Stunde der Stille. Aus der Fülle der Publikationen, die sich einer solchen anspruchsvollen Herausforderung stellen, ragt das Buch von Johannes Bours heraus. Bours, seit 1952 am Priesterseminar in Münster und in der Priesterseelsorge tätig, versteht es, mit großer Sensibilität die Lebenssituation eines nach einer christlichen Lebensform strebenden Menschen zu erheben, die christliche Botschaft zu Herzen gehend auszusagen und beides dann am Ende in eine spirituell fruchtbare Begegnung zu bringen. Diese Sensibilität nimmt ihre Inhalte aus der Exegese, aus den großen Büchern der Frömmigkeitsgeschichte, aus der Literatur; sie gewinnt ihre Kompetenz aus den Erfahrungen der eigenen geistlichen Lebensgeschichte. Was dabei entsteht, ist nicht eine neue Ausgabe der modernen „Puzzle-Literatur", die die Zusammenschau der vielen bunten Details eher dem Zufall überläßt; denn Bours geht in seinem Buch in jener Zielstrebigkeit voran, die für geistliche Vorgänge charakteristisch ist. Er sucht den Beter jeweils neu auf die Begegnung mit dem Jesus hinzuführen, der anspricht und der Anspruch ist. Dabei helfen provozierende Fragen jeweils, daß sich der Beter der eigenen Lebenssituation vergewissert. Die achtzehn lang ausgeführten Meditationen eignen sich sehr gut zu einem Gang durch exerzitienähnliche Tage, sie bieten sich für Tage geistlicher Erneuerung und Reform an. Sie werden verdienterweise viele Leser finden und dadurch Christen in die Jesusnachfolge einüben. Dadurch aber würden die heutigen spirituellen Erwartungen in ihre letzte Form finden: auf dem Weg Jesu, hinein in den je größeren Dienst; denn nur jene Spiritualität ist christlich glaubwürdig, die zur Hingabe an Gott in der Weggabe an die Menschen befähigt.

R. Bleistein SJ

FELDMANN, Christian: *Träume beginnen zu leben.* Große Christen unseres Jahrhunderts. Freiburg: Herder 1983. 384 S. Kart. 26,–.

Wer nach christlichen Vorbildern aus unserer Zeit sucht, findet in dem Buch spannend geschriebene Lebensbilder von zehn Männern und drei Frauen. Wenngleich die Verehrung durch die Kirche als Heilige – wie bei Maximilian Kolbe – bei der Auswahl nicht maßgebend sein konnte, so ist zumindest als Maßstab die weltweite Anerkennung zu vermuten, wie etwa bei Teilhard de Chardin und Thomas Merton. Feldmann läßt nicht nur bereits Verstorbene als große Christen gelten, indem er Mutter Teresa vorstellt. Er huldigt auch nicht allein dem Mönchsideal, weil er außer dem ebenfalls noch lebenden brasilianischen Erzbischof Helder Câmara seinen ermordeten Amtsbruder Oscar A. Romero sowie Papst Johannes XXIII. porträtiert hat. Doch nicht nur der Klerus, auch Laien sind vertreten: Neben den unverheirateten Frauen Dorothy Day und Madeleine Delbrêl die Eheleute Follereau. Auch die konfessionelle Grenze ist überschritten, insofern der Prior von Taizé, Frère Roger, der Baptistenpfarrer Martin Luther King und Dietrich Bonhoeffer in die Sammlung aufgenommen sind.

Ob es sich bei diesem Werk um einen „neuen Buchtyp" handelt, wie der Verlag ankündigt, erscheint im Vergleich mit ähnlichen Büchern übertrieben. Sicherlich beleben die Abbildungen und die zahlreichen, besonders hervorgehobenen Originaltexte das Ganze. Aber warum fehlen öfters die Quellenangaben? Wenn das Buch auch kein wissenschaftliches Werk sein will, wäre doch für die weitere Beschäftigung mit einzelnen Persönlichkeiten ein Register der zitierten Bücher

und der Hinweis auf weitere Literatur hilfreich. Abgesehen davon sind die einzelnen Lebensbilder wie spannende Reportagen zu lesen. Die Sprache ist anschaulich, prägnant, eindringlich. Es sind kraftvolle Porträts, in denen die Motivation der Personen nicht nur in außergewöhnlichen Situationen, sondern auch in ihrem Alltag deutlich zutage tritt und die Lebenskraft des Glaubens sichtbar wird. *A. M. Dorn*

Nigg, Walter: *Der Teufel und seine Knechte.* Olten: Walter 1983. 240 S. Lw. 34,–.

Wer „die Teufelsvorstellung nur noch vom Hörensagen, nicht aber aus eigener Erfahrung" (9) kennt, wird wohl der Überzeugung sein müssen, „eine solche Frage sei dem heutigen Denken nicht mehr zumutbar" (17). Das zweifellos seltene Wahrnehmungsorgan für die surreale Realität (24) des Dämonischen und Satanischen ist auf fatale Weise mit Formulierungsproblemen und Deutungskonflikten belastet. Gleichgültig, ob man den Teufel eliminiert (17) oder ob man „alle Argumente der Kirchenlehre über Satan rekapituliert" (18): immer kapituliert man vor der Frage nach dem Woher des Bösen (26).

In der Erzähldramaturgie des alttestamentlichen Hiobbuchs ist der Satan eine „Funktion Gottes" (43) und „kein eigenständiger Widerpart zu Gott" (38). Im Neuen Testament stellt Jesus der dämonischen Zerstörung der Schöpfung seine schöpferische Zerstörung des Dämonischen entgegen (50ff.) und wird zum Widersacher des Widersachers (74). Exegetisches L'art pour L'art wird der Leser in diesen biblischen Ausführung weniger finden als prophetisches Erahnen von Dimensionen, die mit Begriffen kaum begriffen werden können, wohl aber durch Bilder erhellt: nicht mit einer rein Intellektuellen, sondern vor allem mit einer visuellen Intelligenz – wenn die dem Verfasser wichtige Gestalt des „Visionärs" so umschrieben werden darf (24).

Vor einem solchen Hintergrund erscheint das Wüten der Inquisition gegen die angeblich mit dem Teufel paktierenden Hexen (90ff.) als realer Teufelspakt und als teuflischer Zerstörungsakt, während sich der Kampf der Heiligen gegen das Wüten surrealer Dämonen (138ff.) bei näherem Zusehen als Glaubensakt erweist; das Gespür der „Seher" und der Spürsinn der Inquisitoren befinden sich in derselben gefährlichen Nähe wie Glaubensakt und Teufelspakt: dies ist wohl die eigentliche Crux der Teufelsdiskussion.

„Der Teufel und seine Knechte" will kein Diskussionsbeitrag zu einer vor Jahren oder Jahrhunderten aktuellen Frage sein, sondern nur „ein Wörtlein": „ein Wörtlein kann ihn fällen", den Teufel: dieser Überzeugung ist der Autor mit Luther (115ff.). Doch dieses „Wörtlein" spricht er nicht selbst, sondern läßt es jenen sprechen, der in seinen Augen der einzige ist, der wortgewaltig und bildmächtig über die polymorphe Gestalt des Bösen zu reden imstande ist: der Dichter. Man wird durchs Pandämonium der Weltliteratur (186ff.) geführt, nicht von einem Philologen, sondern von einem Mystagogen, denn es handelt sich hier ja um „keine wissenschaftliche Abhandlung" (20), sondern: „Es geht cum grano salis um eine surrealistische Sicht" (24).

M. Kampik SJ

Geschichte

Segesser, Philipp Anton von: *Briefwechsel.* Hrsg. v. Victor Conzemius. Bd. 1: 1840–1848. Zürich: Benziger 1983. 547 S. 96,–.

Die Personenforschung ist geeignet, die Darstellung des Katholizismus im 19. Jh. zu differenzieren und von nachwirkenden Kulturkampfklischees zu lösen. V. Conzemius, der Luxemburger Kirchenhistoriker, hat sich, seit sein Domizil Luzern ist, intensiv auch mit der schweizerischen Geschichte beschäftigt. Seine 1977 erschienene Biographie des Katholiken Philipp Anton von Segesser (1817–1888), der als einer der großen Konservativen der Eidgenossenschaft neben Jacob Burckhardt gestellt wurde, begründete den Wunsch eines Kuratoriums, die schon länger vorgesehene Herausgabe des Briefwechsels dieses höchst eingewilligen Mannes zu übernehmen.

Der Band I reicht bis zu Segessers Wahl in den Nationalrat nach der Niederlage des Sonderbunds der katholischen Kantone. Wird auch das politi-

sche Porträt dieses Mannes und seine kirchliche Position – seine kritische Schrift über die Unfehlbarkeitsdefinition des Vatikanum I sollte in Rom indiziert werden – erst in den folgenden Jahrzehnten deutlicher, so zeigt doch der bereits vorliegende Briefband, mit Unterstützung des Kantons Luzern und des „Schweizerischen Nationalfonds" musterhaft ediert und von der kundigen Schweizer Historikerin Heidi Bossard-Borner bearbeitet, in der Frage der Jesuitenberufung nach Luzern die bemerkenswerte Gesinnung Segessers.

Er bekämpfte die Berufung nicht nur aus taktischen Gründen, weil sie Wasser auf die Mühlen der von ihm leidenschaftlich bekämpften „Radikalen" lenken würde, sondern weil er überzeugt war, daß die Prinzipien des Ordens, „des scharf ausgebildeten politischen Elementes in der katholischen Kirche", die „Harmonie" der Kräfte im Luzernervolk stören würde, da die Konservativen keine ausreichende Gegenkraft darstellen könnten (214f.). Nachdem aber die Entscheidung gefallen war (im Oktober 1844 wurde die Berufung beschlossen), verhielt sich Segesser solidarisch: „daß wir mit Ehren nicht zurückgehen können" (319). Seine Hoffnung freilich, es werde „die konservative Partei auch in den protestantischen Kantonen erstarken" (339), sah er durch die „unzeitige Entscheidung" gefährdet.

Segesser war im Krieg (November 1847) als Bürochef des Generalstabs auf seiten des Sonderbundes beteiligt und verlor nach der Niederlage sein Amt als Luzerner Ratschreiber. Sein Urteil über die eidgenössischen Besetzer Luzerns ist getränkt von der Empörung des Konservativen, welcher von der Demokratie eine neue Art von Absolutismus befürchtete. Es ist zu hoffen, daß die Fortsetzung der Publikation des Briefwechsels zügig vorangeht. *O. Köhler*

Philosophie

SCHAEFFLER, Richard: *Religionsphilosophie*. Freiburg: Alber 1983. 278 S. Lw. 59,–.

Wenn alle 18 Bände des „Handbuchs Philosophie" so gekonnt und interessant ausfallen wie das Werk Schaefflers, dann kann man den Herausgebern (Elisabeth Stroker und Wolfgang Wieland) nur gratulieren. Richard Schaeffler, der im Vorwort zugesteht, kein professioneller Religionsphilosoph zu sein, wohl aber kompetent ist aufgrund religionsphilosophischer Arbeiten und Veröffentlichungen, läßt keine falschen Erwartungen aufkommen; er schreibt schon im Vorwort: „Das vorliegende Buch *ist* weder eine Religionsphilosophie noch *beschreibt* es die vielen Religionsphilosophien, die im Lauf der Geschichte vorgelegt worden sind. Es versucht, in strenger Konzentration auf die Aufgabenstellung Fragestellungen, Lösungsansätze und Methoden zu beschreiben und so einen Überblick über die Vielfalt der Möglichkeiten zu vermitteln, wie Religionsphilosophie verstanden und betrieben werden konnte und heute noch kann" (16).

Schaefflers Religionsphilosophie ist dementsprechend weder die Darstellung einer eigenen Theorie noch eine Darstellung verschiedenartigster (und dann doch notwendig unvollständiger) religiöser Rituale oder Lehren. Sie beschränkt sich darüber hinaus auf den (mittel-)europäischen Raum. Was ist dann aber, bei all den genannten Einschränkungen, Schaefflers Religionsphilosophie? Eine sprachlich und denkerisch meisterliche Leistung, die man als ein Philosophieren über das bezeichnen könnte, was Philosophen ihrerseits über Religion (und Gott) gedacht haben. Dieses Unternehmen geht Schaeffler typologisch an, das heißt, er zieht jeweils einen bestimmten Typus von Religionsphilosophie vom Altertum (wo dies möglich ist) bis in die neueste Zeit durch, so daß Zusammenhänge sichtbar werden, die eine nur chronologische Beschreibung von Religionsphilosophien nie hätte sichtbar machen können.

Der erste von Schaeffler kurz beschriebene Typus von Religionsphilosophie ist die Betrachtung der Religion als die eines „vorrationalen Bewußtseins", was natürlich direkt in die atheistische Religionskritik führt. In ähnlicher Gefahr ist der Versuch, die Grundgedanken von Religion einfach in Philosophie zu verwandeln (vgl. 42–46

u. a.). Zu Recht ausführlicher behandelt werden Kapitel III, IV und V: Religionsphilosophie auf der Basis philosophischer Theologie, die Phänomenologie der Religion sowie die „linguistische Wendung" und die Religionsphilosophie als Analyse der religiösen Sprache. Schaeffler hebt vor allem (trotz und nach Kant) zwei Versuche einer philosophischen Theologie und damit einer auf sie gegründeten Religionsphilosophie hervor: Die transzendentalphilosophische Gotteslehre und eine Theologie der Hoffnung, erstere eher im katholischen, letztere eher im evangelischen Raum angesiedelt (88–93). Das Religionsverständnis bei Kant und im Judentum betrachtet der Verfasser als eine besonders fruchtbare Begegnung (171–181). Die „linguistische Wendung" findet Schaeffler vor allem bei Gerhard Ebeling, Ingolf U. Dalferth und Geoffrey Wainwright in der Religionsphilosophie akzeptiert. Abschließend stellt Schaeffler in einem Kapitel seine Vorstellungen (und Wünsche) dar, wie es in der Religionsphilosophie weitergehen sollte.

Alles in allem ein gelungenes, sogar hervorragendes Buch. Eine Frage freilich bleibt: Sollte die Buchreihe „Handbuch Philosophie" für Studenten gedacht sein (was Schaefflers Buch nahelegt), dann kosten alle Bände zusammen auch bei Subskription 846 Mark! Welcher Student kann sich eine solche Ausgabe leisten? Ist dagegen das Handbuch für „Fachleute" gedacht, dann müßte auch Schaeffler an verschiedenen Stellen seine Aussagen besser begründen, Zusammenhänge ausführlicher aufweisen – was der Autor auch weiß. Eine Lösung des Dilemmas ist dies jedoch noch nicht. *K. H. Weger SJ*

Ricken, Friedo: *Allgemeine Ethik.* Stuttgart: Kohlhammer 1983. 171 S. (Grundkurs Philosophie. 4. Urban-Taschenbücher. 348.) Kart. 18,–.

Nicht selten wird der philosophischen Ethik im deutschsprachigen Raum vorgeworfen, sie vernachlässige über Grundlegungsfragen die drängenden Probleme unserer Zeit. Das vorliegende Buch von F. Ricken, einem Schüler von E. Tugendhat und Professor für Ethik in Frankfurt und München, konzentriert sich zwar auf die Grundlegungsfrage der Ethik schlechthin; doch durch die in zahlreichen Beispielen erfolgende Bezugnahme auf aktuelle Probleme wird zumindest in Ansätzen deutlich, wie von Grundsätzen zu Entscheidungen zu gelangen ist.

Die Darlegungen sind in fünf Teile gegliedert, die einem strengen gedanklichen Duktus folgen. In einer ersten Überlegung, die der Abgrenzung des Begriffs und der Aufgabenstellung der Ethik dient, wird diese als philosophische Disziplin bestimmt, die nach der Begründung der Moral fragt und die Begründungsmethode selbst reflektiert. Die in dieser Begriffsbestimmung implizierte These, es handle sich bei moralischen Sätzen um Urteile, die einen Begründungsanspruch erheben, wird durch metaethische Argumente, die in der Diskussion nonkognitiver und kognitiver Theorien entwickelt werden, gegen Einwände verteidigt. Übergreifendes Ziel der weiteren Darlegungen ist, die kognitive Position durch eine normative Theorie zu sichern, die die Möglichkeit und Methode der moralischen Begründung positiv aufzeigt.

Zur Beantwortung steht die kriteriologische Frage: Wann wird ein moralisches Urteil als richtig bezeichnet? Die Antwort darauf erfolgt in mehreren Einzelschritten: 1. Primärer Gegenstand moralischer Urteile sind Handlungen. Anhand handlungstheoretischer Überlegungen zeigt Ricken, daß die Frage nach der richtigen Handlung zur Frage nach den richtigen Grundsätzen weiterführt. 2. Wann ist ein Grundsatz richtig? Die Antwort hierauf wird im Gespräch mit Kant und der Universalisierungsdiskussion entwickelt. Ergebnis: Die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs gibt ein Kriterium an die Hand: Sie fordert, daß jedes vernünftige Wesen so zu behandeln ist, daß es in die Maxime seiner Behandlung einstimmen kann. Dies ist der Fall, wenn das jeweilige Handeln die Freiheit der Betroffenen fördert. 3. Da menschliches Handeln notwendig Freiheitsbeschränkungen einschließt, führt die Frage nach dem richtigen Handeln zur Frage nach der richtigen Freiheitsbeschränkung. Zu einer Antwort hierauf setzt Ricken beim Zielkonflikt an, der ein Abwägen von Zielen verlangt. Richtig handelt, wer diejenige Alternative wählt, die dem im Prinzip der Selbstzwecklichkeit formulierten vernünftigen Willen der Betroffenen am ehesten entspricht. Ricken nennt drei Gesichtspunkte, unter denen – das Prinzip der

Selbstzwecklichkeit vorausgesetzt – die Abwägung vorzunehmen ist: Die Inhalte der Fiats (= Wünsche, Bedürfnisse, Aufforderungen), soziale Bindungen und Realisierungsmöglichkeiten. Dabei unterstreicht Ricken, daß die Abwägung eine empirische Überlegung ist, der oft Wahrscheinlichkeitsurteile zugrunde gelegt werden müssen.

Imponierend an Rickens Buch ist die Art und Weise, wie in diese einheitliche Konzeption einzelne zentrale Probleme der Ethik – etwa Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, Gewissen, Verhältnis Ethik-Theologie – integriert, wie historische und zeitgenössische Ansätze – Aristoteles, Kant, die angelsächsische sprachanalytische Diskussion, Habermas, Max Weber u. a. – dargestellt, einer eingehenden Kritik unterzogen und – sei es in negativer Abhebung oder durch Aufnahme eines Ergebnisses – in den eigenen Ansatz eingebracht werden. Die geradlinig durchgeführte Anlage hat freilich auch ihre Schatten: Die handlungstheoretisch wichtige Frage nach Bedeutung und Funktion von Streben und Lust wie auch die Frage nach der Mehrzweckhaftigkeit von Prozessen bleiben ausgeklammert, die Frage nach dem Verhältnis von Glück und Sittlichkeit wird nur en passant angesprochen. Dessenungeachtet ist das Buch insbesondere aufgrund seiner logisch zwingenden Gedankenführung, der eine klare Diktion korrespondiert, aufgrund der konsequenten Systematisierung sowie der brillanten kritischen Aufarbeitung des Materials ein wesentlicher Beitrag zur ethischen Theoriediskussion einschließlich ihrer handlungstheoretischen Komponente im deutschsprachigen Raum.

K. Ph. Seif

Wirtschaft und Gesellschaft

Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie – Politische Ökonomie – Politik. Hrsg. v. Peter Koslowski, Philipp Kreuzer, Reinhard Löw. Tübingen: Mohr 1983. IX, 265 S. Kart. 38,–.

Nicht allein bei uns, sondern mehr oder weniger in allen Ländern, die ernsthaft Sozialpolitik betreiben, ist der Aufwand dafür mit dem steigenden Wohlstand nicht nur gestiegen, sondern ihm noch vorausgeeilt; seitdem der Anstieg des Wohlstands sich verlangsamt hat und viele seinen baldigen völligen Stillstand erwarten, verbreitet sich die Besorgnis, ob unsere Sozialpolitik sich auf die Dauer werde finanzieren lassen. So wird nicht nur gefordert, ihrer weiteren Ausuferung Einhalt zu gebieten; in einzelnen Bereichen hat man mit ihrem Abbau schon begonnen. Äußerst empfindliche Interessen sind davon betroffen; kein Wunder, daß an dem darüber entbrannten Streit eine Vielfalt von Wissenschaften explikativer und normativer Art beteiligt sind, angefangen von der um die letzten Gründe bemühten Sozialphilosophie über die allgemeine Gesellschafts- und Staatslehre bis hinab zu den hochspezialisierten theoretischen und praktischen Fachwissenschaften aller hier einschlagenden Sachbereiche. Unter diesen Umständen drängt es sich geradezu auf, die interdisziplinäre Zusammenarbeit aller oder doch mehrerer dieser Disziplinen zu organisieren; ein solcher Versuch war die Tagung der Vereinigung Civitas (14.–16. 10. 1982 in München), deren Referate nebst ganz kurzen Diskussionsberichten in diesem Band vorgelegt werden.

Dieser Thematik entsprechend handelt Teil I von den „sozialphilosophischen und systemtheoretisch-soziologischen Grundlagen". Der Hrsg. selbst eröffnet mit dem „Versuch einer sozialphilosophischen Kritik des gegenwärtigen Sozialstaates"; sein Beitrag wird flankiert von einem Beitrag von *N. Luhmann* „Der Wohlfahrtsstaat zwischen Evolution und Rationalität", dessen Fachsprache allerdings wohl nur den eigenen Fachgenossen das volle Verständnis erschließt. In Teil II unter der Überschrift „Sozialgeschichte – Verfassungsrecht – Rechtspolitik" bietet zunächst *D. Grimm* einen ausgezeichneten Einblick in das Werden und damit in das Verständnis unseres heutigen „Sozialstaats". Anschließend führt der Beitrag von *F. Zacher* umsichtig in schwierige Rechtsfragen ein. Zwei angelsächsische Autoren, *R. A. Musgrave* und *J. M. Buchanan*, eröffnen den zu den „politischen Problemen" überleitenden Teil III. Ersterer erörtert normativ den „richtigen" Umfang des öffentlichen Sektors; letzterer

beschreibt die politisch-soziologische Realität. Beide Beiträge sind aus dem Englischen übersetzt; namentlich der letztere wäre wahrscheinlich in der Ursprache noch genußreicher zu lesen; der deutsche Übersetzer hat sein Bestes getan, um die humorvollen englischen Anspielungen wiederzugeben, aber die eine Sprache bietet Möglichkeiten, zu denen es ein Gegenstück in der anderen Sprache nicht gibt. Zur Abwechslung ist der nächstfolgende Beitrag der beiden Schweizer *S. Frey* und *W. Pommerehne* um so trockener und nüchterner; er handelt von „Schattenwirtschaft und Schwarzarbeit als Folgen des Sozialstaates"; aus ihm kann man unmittelbar für die Praxis eine Menge lernen. Ganz prickelnd wirkt dann schon wieder die Überschrift des letzten Beitrags dieses Teils aus der Feder von *Ch. B. Blankart*, der eine „institutionelle Erklärung" für das Wachstum des Sozialstaats verspricht. Beißend ist die Ironie der „vier Strategien" (154), aber bitter ernst sind die aus den Erkenntnissen der Neuen Politischen Ökonomie abgeleiteten „Konsequenzen für den freiheitlichen, sozialen und demokratischen Rechtsstaat" (158); dieses kurze Kapitel sollte für jeden Politiker Pflichtlektüre sein.

Erst Teil IV stellt die Frage nach der künftigen Finanzierbarkeit der verschiedenen Zweige der Sozialversicherung. Je ein Einzelbeitrag behandelt die gesetzliche Krankenversicherung, die Arbeitslosenversicherung und die „dynamisierte" Rentenversicherung. Alle drei Beiträge sind Monologe qualifizierter Fachleute, aber kein Dialog untereinander und noch weniger mit den anderen Disziplinen. Nach „Alternativen zum Sozialstaat" fragt Teil V. Als eine solche erörtert *R. Hettlage* in wohlabgewogener Weise den Genossenschaftsgedanken und einige „Genossenschaftsmodelle" und *J. Huber* unter der Überschrift „Duale Sozialpolitik" die Kombination von „Fremdversorgung und Eigenbeteiligung". Sozusagen als Gäste der wissenschaftlichen Tagung entrollen zwei Politiker – *N. Blüm* für die CDU und *H.-J. Vogel* für die SPD – ihre langfristigen Vorstellungen vom Sozialstaat ohne jeden Bezug auf das, was in den Referaten oder Diskussionen der Tagung geklärt werden konnte oder offengeblieben ist.

So sollten denn wenigstens die „Schlußstatements" des letzten (15.) Kapitels Aufschluß darüber geben, zu welchen Ergebnissen die auf der Tagung versuchte interdisziplinäre Zusammenarbeit gelangt ist. Dieser Aufgabe am nächsten kommt *H. Krings* mit seinem „Versuch (sic!) eines Resümees: Wohin tendiert der Sozialstaat?", wozu *E. W. Böckenförde* eine kleine, aber interessante Ergänzung liefert. *K. Huber* versucht, einige im einführenden Referat des Herausgebers bestehende Lücken zu schließen. Ganz zum Schluß faßt *Th. Sarrazin* unter „Rückwirkung des Sozialstaats auf Wirtschaftswachstum und berufliche Anpassungsbereitschaft" das zusammen, womit „Ökonomen in der praktischen Finanzpolitik in Bonn" ungeachtet aller auf der Tagung vorgetragenen oder erarbeiteten wissenschaftlichen Erkenntnisse sich herumzuschlagen haben. Resigniert stellt er abschließend fest, „ein stabiles Sozialleistungssystem müsse unter langfristigen Gesichtspunkten ohne Wunschdenken konzipiert werden; es brauche Stetigkeit der Politik und kritische Vorsicht...; damit aber seien politische Entscheidungsabläufe in aller Regel überfordert" (257). Unbestreitbar richtig! Aber dazu bedurfte es keiner interdisziplinären Zusammenarbeit; das wußten wir aus trauriger täglicher Erfahrung ohnehin. Kurz und gut, was man glaubte berechtigterweise erwarten zu dürfen, ein dem einführenden Teil I entsprechender, die erzielten Ergebnisse offenlegender Schlußteil, fehlt.

Das sollte man jedoch weder dem Buch noch dessen Herausgeber zur Last legen; das hieße sie überfordern. Wer Belehrung über unseren bisherigen Wissenstand sucht, der findet in diesem Buch in fast lehrbuchmäßiger Ordnung und Vollständigkeit alles für ihn Wissenswerte. Vor allem aber, wer sich für die politische Praxis das Gewissen schärfen will, kann großen Gewinn aus diesem Buch ziehen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Veränderungen von Werten und Normen im ländlichen Raum. Handreichungen von Lehr- und Lernmaterialien für die ländliche Erwachsenenbildung. Hrsg. v. Sozialinstitut Katholisches Landvolk. Stuttgart: Ulmer 1983. 456 S.

Diese vom Landvolk des Bistums Rottenburg-Stuttgart erarbeiteten „Handreichungen" für die ländliche Erwachsenenbildung setzen sich zum

Ziel, die vielen, zwischen Stadt und Land, städtischer und ländlicher Bevölkerung auch nach noch so tiefgreifendem Wandel der Verhältnisse fortbestehenden gegenseitigen Vorurteile und Mißverständnisse auszuräumen. Diese Aufgabe erfüllen sie in ganz hervorragender Weise. An erster Stelle geht es um das Selbstverständnis des Landvolks selbst, das geklärt und bereinigt wird; aber auch wer in städtischen Verhältnissen aufgewachsen ist, kann großen Gewinn daraus ziehen.

Geboten werden diese „Handreichungen" in Gestalt von „Lehr- und Lern-Material" für Leiter und Teilnehmer von Wochenend- und anderen Kursen; sie lassen sich aber auch gut in anderer Weise, insbesondere auch zum Selbststudium benutzen. Gegenstand dieser originellerweise als „Bausteine" bezeichneten Kurse sind „die Landfamilie" (25f.), „die Kommunalpolitik" (80f.), „Verbände und Vereine" (158f.) und „Situation und Probleme des ländlichen Raumes" (204f.) sowie „Agrarpolitik" (284f.) und zuletzt „Entwicklungspolitik, Entwicklungshilfe" (291f.). Zu Beginn jedes Bausteins eine kurze didaktisch-methodische Einführung, anschließend die sachliche Darlegung.

Die ersten vier Bausteine sind – auch am Maßstab der katholischen Soziallehre gemessen – äußerst wohlgelungen. Weniger befriedigt der Baustein „Agrarpolitik", dessen mehrfache Bezugnahmen auf die Vorschläge, die Papst Johannes XXIII. seinen lieben Bauern machte, sogar irreführen, indem sie sie zu verbindlicher Soziallehre hochstilisieren. Dagegen hätte nachdrücklichst betont werden sollen, daß der Papst das entscheidende Gewicht auf die Selbsthilfe der Bauern legt. Der letzte Baustein bemüht sich, im Landvolk Interesse für Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe zu wecken; leider ist diesbezüglich von veränderten Werten und Normen noch nicht viel zu berichten.

Wo der Träger des verdienstvollen Werkes über sich selbst Aufschluß erteilt, findet sich leider die unsinnige Behauptung: „Personalität ist abgeleitet von der Menschenwürde" (176). Genau das Umgekehrte ist richtig! Das, was die „personalitas" des Menschen ausmacht („konstituiert"), erhebt ihn zu seiner „Würde". Durch solch wohlgemeinte, aber sinnlose Floskeln erweist man der katholischen Soziallehre keine Ehre, kann man vielmehr ihrem Ansehen nur Abtrag tun. Abschließend möchte ich jedoch die Ausführungen über das menschliche Zusammenleben und über den Einfluß, den der Wertewandel darauf ausübt (227f.), als besonders wohlgelungen rühmen. Im ganzen ein höchst empfehlenswertes Buch.

O. v. Nell-Breuning SJ

Zeitgeschichte

Schinzinger, Robert: *Japanisches Denken.* Der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan. Berlin: Schmidt 1983. (OAG-Reihe Japan modern. 5.) Kart. 28,-.

In das europäische Bewußtsein hat Japan sich eingeprägt als moderner Wirtschaftsgigant. Hinter der amerikanisierten Fassade aber schlummert weiterhin tiefes Asien. Die Meiji-Revolution von 1868 brachte das fernöstliche Land nicht allein mit der Industriezivilisation des Westens in Berührung. Auch in der japanischen Philosophie markiert dieses Jahr einen Einschnitt. Für Robert Schinzinger fand damals ein geistiger „Salto mortale" statt.

Schintoismus, Buddhismus – zumal der Zen-Buddhismus –, Konfuzianismus und Taoismus machen bis heute die eigentliche philosophisch-religiöse Basis und Substanz Japans aus. Neu an der japanischen Philosophie nach 1868 ist dagegen das Zugehen auf die Denkmethoden Europas und deren Aufnahme durch japanische Philosophen. Der Pragmatismus, der in einer einzigen Generation zur Rezeption westlicher Lebensweise führen konnte – wobei bis heute die Frage umstritten bleibt, ob und inwieweit Japan auch den dazugehörenden geistigen Hintergrund akzeptiert hat, das abendländische Menschenbild zumal –, setzte sich in der Philosophie ebenso durch wie in Wirtschafts- und Sozialverfassung. Die lange geistige Tradition Ostasiens förmlich beiseite schiebend und das Augenmerk auf das Konkrete, Notwendige, Praktische richtend, wurde – so Schinzinger, der jahrzehntelang in Japan gelehrt hat – „von der westlichen Philosophie zuerst die

Aufklärungsphilosophie und deren Weiterentwicklung zum englischen Utilitarismus und französischen Positivismus übernommen".

Schinzingers Schrift – erschienen in der Reihe „Japan modern" der in Hamburg und Tokyo ansässigen Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) – bietet eine überblickartige Hinführung in das japanische Denken und Philosophieren. Mit Bedauern muß Schinzinger feststellen, daß trotz der rapiden Anhebung des Bildungsniveaus im heutigen Japan das allgemeine Interesse für reine Philosophie spürbar nachgelassen habe. Japan ist keineswegs mehr eine Traumwelt der Ästhetik, Stille und Kontemplation. Andererseits aber kann das Japanbild Europas nicht auf die emsigen Arbeitsbienen und harten Wirtschaftskonkurrenten reduziert werden. Hierin begründet sich das Anliegen des Buchs in einer Reihe über das moderne Japan.

L. Kühnhardt

ZU DIESEM HEFT

Häufig wird Alfred Delp dem Kreis der Attentäter vom 20. Juli 1944 zugerechnet. Roman Bleistein weist anhand des vierten Bandes der „Gesammelten Schriften" nach, daß Delp am Attentat auf Hitler nicht beteiligt war: Er wurde wegen seines Glaubens und seines Engagements für die soziale Gerechtigkeit zum Tod verurteilt.

Durch die Entwicklung des modernen Staats zu einem System der Daseinsvorsorge scheinen die politischen Tugenden des Bürgers nicht mehr gefragt zu sein. Auf der anderen Seite werden heute alte ethische Grundlagen der Politik neu geschätzt, aber nicht mehr dem Staat, sondern einer künftigen Menschheit zugeordnet. Paul-Ludwig Weinacht, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Würzburg, analysiert diese Situation und nennt Aufgaben, die sich daraus ergeben.

Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, fragt nach dem Sinn des Begriffs „Erlösung" im Neuen Testament. Er will Mißverständnisse der christlichen Erlösungsbotschaft korrigieren und ihre bleibende Aktualität aufzeigen.

Ludwig Muth skizziert die Geschichte des Lesens und des Umgangs mit Büchern im Christentum. Die totale Alphabetisierung der Menschheit heute ermöglicht jedermann den unmittelbaren Zugang zur Botschaft der Bibel. Daraus müßten Konsequenzen gezogen werden. Ludwig Muth ist Verlagsbuchhändler und Vorsitzender des Ausschusses für Buchmarktforschung beim Börsenverein des Deutschen Buchhandels.

Matthäus Kaiser, Professor für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, schildert die Entstehungsgeschichte des neuen kirchlichen Rechtsbuchs und fragt im Vergleich zum bisherigen Kirchenrecht nach den wesentlichen Änderungen.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt vom Verlag Herder, Freiburg, bei.

Meinungsforum Kirchenpresse

Im Juli 1936 bestimmte die Reichspressekammer, daß künftig der Begriff „Bistumsblatt" nur für ein „kirchenamtliches", vom Bistum herausgegebenes Organ gelte und daß es in jedem Bistum nur ein solches Blatt geben dürfe. Die Bischöfe wurden aufgefordert, dieses zu benennen. Sie mußten also aus der Vielfalt der katholischen Zeitungen und Zeitschriften für jede Diözese ein Blatt herausgreifen, das nun auch institutionell an die Bistumsleitung gebunden war. Damit war der Typ der Bistumszeitung entstanden, den wir, wenn auch in weniger „kirchenamtlicher" Form, noch heute kennen.

Beim Neubeginn nach 1945 sah niemand einen Grund, diese Struktur zu ändern. Das lag nicht nur daran, daß der Status einer quasi-offiziellen Zeitung des Bistums einen beachtlichen Marktvorteil bietet. Auch die Bindung an den Bischof in den damals üblichen engen Formen wurde allgemein akzeptiert. Die Bistumszeitungen verstanden sich als publizistisches Instrument des Bischofs und seines Ordinariats. Die gängigen Formulierungen hießen: Sprachrohr des Bischofs, Organ des Lehramts, verlängerter Arm der Seelsorge, zweite Kanzel.

Das änderte sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Das Verständnis der Kirche als Volk Gottes, die Bejahung des innerkirchlichen Pluralismus, der Aufruf zum Dialog: mit diesen Grundsätzen war die bisherige Konzeption der Bistumspresse nicht mehr vereinbar. Das Ergebnis dieses Reflexionsprozesses formulierte die Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse im März 1977: Die Kirchenpresse versteht sich als „Forum einer ungehinderten und kritischen Meinungsbildung innerhalb der Kirche". Sie ist „kein kirchliches Amtsblatt, sondern muß als Zeitung offen über das kirchliche Leben berichten". Sie hat die Aufgabe, den „Informationsfluß zwischen den verschiedenen Ämtern und Gruppen im Bistum" zu ermöglichen und den „Kommunikationsprozeß im Bistum" zu fördern.

So sehr diese Vorstellung den Intentionen des Konzils und den Sachgesetzen der gesellschaftlichen Kommunikation entspricht, sie war nicht leicht zu verwirklichen. Der kirchlichen Hierarchie fällt ein Verzicht auf die Sprachrohrfunktion bis heute außerordentlich schwer. Das kirchliche Amt versteht sich traditionell als Lehr- und Leitungsamt. Es beansprucht die Autorität, den Menschen verbindlich zu sagen, was wahr und falsch ist. Die offene Auseinandersetzung der verschiedenen Meinungen hat in diesem Rahmen keinen rechten Platz. Sie wird eher als gefährlich betrachtet, als Quelle der Verwirrung und Verunsicherung der Gläubigen. Eine bestimmte Gruppe von Kirchenzeitungslesern denkt ähnlich. Dialog und geistige Auseinandersetzung sind offenbar weder für alle Herausgeber noch für alle Leser der Bistumsblätter erstrebenswerte Ziele.

Diese Schwierigkeiten betreffen nicht alle Themen im gleichen Maß. Es gibt Fragen, die sehr kontrovers behandelt werden können, ohne daß sich jemand daran stört. Geht es aber um neuralgische Punkte wie Sexualität, Geschiedenenpastoral oder Zölibat, dann erwartet man, daß entweder das Thema überhaupt nicht auftaucht oder einfach die derzeitige Position des kirchlichen Lehramts wiedergegeben wird.

Ein „Sprachrohr", das als Amtsblatt die offizielle Meinung des Herausgebers publiziert, hat eine sinnvolle, ja notwendige Funktion. Es unterscheidet sich aber grundlegend von einem Medium der sozialen Kommunikation. Die Pastoralinstruktion Papst Pauls VI. „Communio et Progressio" vom Jahr 1971 hat dies in bisher unübertroffener Deutlichkeit formuliert: Die für das Leben einer jeden Gemeinschaft unerläßliche Kommunikation kann nur gelingen, wenn die Menschen ein möglichst vollständiges und unverzerrtes Bild der Vorgänge und der verschiedenen Meinungen erhalten. Die Medien als Instrumente dieser sozialen Kommunikation haben daher die Aufgabe, als „öffentliches Forum" die Wirklichkeit allseitig zur Sprache zu bringen. Sie sollen die Rezipienten nicht indoktrinieren, indem sie bestimmte Themen verschweigen oder nur solche Meinungen wiedergeben, die sie selbst oder ihre Herausgeber für richtig halten. Die Menschen haben ein striktes Recht darauf, umfassend informiert zu werden, damit sie sich aufgrund dieses „öffentlichen Gesprächs der Gesellschaft" ein eigenständiges Urteil bilden können.

Die Pastoralinstruktion betont ausdrücklich, daß die „Meinungs- und Redefreiheit" und ein „ungehinderter Prozeß der Meinungsbildung" auch für die Kirche wesentlich sind. Die Sachgesetze der Kommunikation gelten überall. Daher muß es neben den Amtsblättern auch Kirchenzeitungen geben, die sich als „öffentliches Forum" verstehen und Kommunikation im Binnenraum der Kirche ermöglichen.

Die in den Ereignissen des Jahres 1936 gründende enge Bindung an die Diözesanleitung bringt die Bistumszeitungen nur scheinbar in ein Dilemma. Zwischen der Herausgeberschaft des Bischofs und dem Charakter der Zeitung als öffentliches Forum der gesamten Diözesankirche besteht kein Widerspruch. „Communio et Progressio" weist den kirchlichen Autoritäten die Aufgabe zu, die „Normen und Bedingungen" zu schaffen, daß sich der Austausch der Meinungen „lebendig entfaltet", daß die katholische Presse „ein Forum für Begegnung und Gedankenaustausch" ist. In ihrem Bestreben, die Bistumszeitungen als ein offenes Forum im Sinn der römischen Instruktion zu gestalten, sollten also die Redaktionen bei ihren Bischöfen Unterstützung und Ermutigung finden.

Wolfgang Seibel SJ

Karl Lehmann

Theologie aus der Leidenschaft des Glaubens

Gedanken zum Tod von Karl Rahner

Kurz vor Mitternacht ist am Freitag, dem 30. März 1984, Karl Rahner in Innsbruck verstorben. Eigentlich war er einer der ewig Jungen des Geistes, denen man das Altwerden gar nicht recht anmerkt. Ungewöhnlich sensibel nahm er bis in die letzten Wochen am Geschehen in Kirche und Theologie teil. Bald nach seinem 80. Geburtstag am 5. März wurde er – wie oft in den letzten Jahren, wenn seine Kräfte wieder einmal erschöpft waren – in die Klinik gebracht. Nun sollte er aus ihr nicht mehr in der gewohnten Lebendigkeit zurückkehren. Er ist sanft entschlafen, ohne daß ihm ein langer Leidensweg aufgegeben war.

Von sich selbst sprach er nur ungern und höchst selten. Es ist typisch, wie eine der wenigen kurzen autobiographischen Äußerungen beginnt: „In aller Reflexion und in aller Planung ist jeder der Geführte, der sich nie einholt. Und wenn ich so sage: Ich bin am 5. März 1904 in Freiburg geboren, war Sohn eines Gymnasialprofessors, wuchs in einem überzeugten, christlichen katholischen (ohne Enge) Elternhaus auf, dem eine tapfere Mutter mit sieben Kindern das Gepräge gab, empfing die übliche Schulausbildung bis zum Abitur 1922 mit gutem, aber durchaus normalem Erfolg – was weiß ich dann eigentlich selbst von meinen ‚Anfängen'? Wenig. Und das Wenige schwindet immer mehr in eine schweigende Vergangenheit hinein, verstellt von der Mühe des Alltags. 1922 trat ich in den Jesuitenorden ein. Nach 44 Jahren (im Jahre 1966 geschrieben – nun sind es schon 62 Jahre her) weiß man von diesem Anfang auch nur mehr, daß er gut war, daß er mir blieb und ich ihm treu sein durfte." Karl Rahners älterer Bruder Hugo, schon 1968 verstorben, konnte immer wieder mit tiefem Humor und köstlicher Hintergründigkeit von den herzerfrischenden Streichen der Rahner-Buben erzählen.

Hugo Rahner, schon einige Jahre früher Jesuit geworden, später ein hervorragender Kenner und Deuter der Vätertheologie, Neuentdecker des Ignatius von Loyola und feinsinniger Humanist, war sicher nicht ohne Einfluß, als Karl Rahner nach seinem Abitur im Jahre 1922 in den Jesuitenorden eintrat. Zuerst ging es im Noviziat in Tisis bei Feldkirch (Österreich) an die zweijährige geistliche Einübung in die Lebensform eines künftigen Jesuiten. Zeitlebens ist Karl Rahner von den Grundelementen ignatianischer Spiritualität geprägt: Gott suchen in allen Dingen, die Erfahrung des stets größeren Gottes („Deus semper maior"), die geistlichen Übungen des Ignatius. Von 1924 bis 1927 studierte er in Pullach bei München

Philosophie. Nach einer ordensüblichen zweijährigen Unterbrechung, in der Karl Rahner Latein und Griechisch lehrte, folgte von 1929 bis zum Jahr 1933 das Theologiestudium in Valkenburg (Holland), wo Rahner zu Füßen des späteren Kardinals Augustin Bea und so bekannter Theologen wie Hermann Lange und Karl Prümm saß. Im Juli 1932 wurde Karl Rahner in St. Michael in München zum Priester geweiht.

In den elf Jahren „ordensüblichen Studiums", wie er selbst gerne abkürzend diese Zeit nennt, erfolgte eine unermüdliche Beschäftigung mit den großen Quellen der klassischen Philosophie und Theologie. Zunächst studierte er freilich gründlich und genau wie kaum ein anderer die Philosophie und Theologie der Schule aus ihren oft sehr trockenen Handbüchern. Wenn er später gegen diese oft steril und schal gewordene „Schultheologie" polemisierte, so setzte er ihre genaue Kenntnis doch ganz „selbstverständlich" voraus, was nicht wenige Prüfungskandidaten ziemlich überraschte. Es macht nicht zuletzt sein Lebenswerk aus, daß er die verborgene Dynamik und innere Kraft aufspürte, die in der Schultheologie als einem eingetrockneten Sammelbecken ursprünglich durchaus großer Einzeltraditionen steckte. In diesen verborgenen Jahren griff Karl Rahner aber auch, wie schon erwähnt, zu den wirklichen Quellen, den Vätern, den Theologen des Mittelalters und den großen Mystikern.

Schon früh war Karl Rahner dazu bestimmt worden, in seinem Orden Geschichte der Philosophie in Pullach bei München zu lehren. Darum wurde er nach Abschluß seiner theologischen Studien mit Johannes B. Lotz in seine Heimatstadt Freiburg geschickt, wo er das Glück hatte, Martin Heidegger als anregenden Lehrer zu finden. Entscheidend dabei waren weniger zu lernende Inhalte, sondern die Einübung in das strenge Denken und nicht zuletzt auch in das Bedenken großer Texte. Neben Martin Heideggers Denken war vor allem Joseph Maréchal wichtig geworden, der belgische Jesuitenphilosoph, der in seinem großen fünfbändigen Hauptwerk eine Neubegegnung der Philosophie des Thomas von Aquin vor allem mit Kant und Fichte eröffnete. Frucht der mehrjährigen Auseinandersetzung Rahners war das 1936 abgeschlossene, erst im Jahr 1939 veröffentlichte und in viele Sprachen übersetzte Werk „Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin". Es klingt heute wie ein unglaublicher Witz, 1936 war es bittere Wahrheit, daß der damalige Inhaber des Freiburger Konkordatslehrstuhls für Philosophie, Martin Honecker, diese Arbeit nicht zuletzt wegen ihres überwiegend systematischen, zu wenig historischen Charakters der Thomas-Interpretation und auch wohl wegen der Nähe zu Heideggers Denken nicht als Doktorarbeit angenommen hat. Weniger aus diesem Grund, sondern vielmehr wegen Personalschwierigkeiten wurde Karl Rahner von seinen Ordensoberen für Lehraufgaben in der dogmatischen Theologie bestimmt und noch im selben Jahr an der Universität Innsbruck mit einer Abhandlung über die Ekklesiologie der Kirchenväter zum Doktor der Theologie promoviert. Mit Arbeiten aus der

Geschichte der patristischen Theologie, der Frömmigkeitsgeschichte und der mittelalterlichen Mystik, besonders über Bonaventura, wurde er ein Jahr später für das Fach Dogmatik habilitiert.

Von 1937 an wirkte Karl Rahner neben seinem Bruder Hugo mit den durch die Naziherrschaft und den Krieg bedingten Unterbrechungen bis 1964 als Dogmatiker an der theologischen Fakultät in Innsbruck. Hier hat er stets zu erneuten Vertiefungen angesetzt, in Seminaren mit seinen Studenten neue Wege erprobt und über das Bekannte hinausgedacht. Lange waren seine Innsbrucker dogmatischen Seminare seine theologische Werkstatt, in der mancher später veröffentlichte Gedankengang laut vorgedacht und erprobt wurde, zum Beispiel über den Tod und über das Verhältnis von Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Doch war ihm keineswegs eine kontinuierliche Arbeit vergönnt. Die Innsbrucker Theologische Fakultät wurde 1938 nach der deutschen Besetzung geschlossen. Von 1939 bis 1944 lebte Karl Rahner in Wien, wo er am Seelsorgeinstitut mitarbeitete: Predigten, Vorträge, Exerzitien, Gutachten. Nach einem kurzen Einsatz in der Seelsorge für Einheimische und Flüchtlinge in Niederbayern lehrte Karl Rahner in Pullach bei München und ab 1949 wieder in Innsbruck.

1964 geht Karl Rahner als Nachfolger Romano Guardinis an die Universität München, baut dort ein neu zu gründendes Institut auf und übernimmt den Lehrstuhl für Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung. Die Übernahme dieses Auftrags, im Rahmen einer philosophischen Fakultät den Grundsinn des christlichen Glaubens im Horizont neuzeitlichen Denkens zu vermitteln, entsprach einer tiefen Absicht seiner Auffassung von Theologie, die er eigentlich nie um der theologischen Wissenschaft allein willen betreiben wollte. Der Neubeginn und der ganze Aufenthalt in München waren von der intensiven Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil bestimmt, in gewisser Weise auch durch die starke Inanspruchnahme belastet. Schon bei Konzilsende spürte Karl Rahner, daß nun eine neue Phase theologischer Arbeit beginnen sollte. Er merkte bald, daß in einer solchen Zeit seine Wirkmöglichkeiten inmitten einer theologischen Fakultät größer waren. Darum nahm er im Frühjahr 1967 einen Ruf an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster an, die ihm drei Jahre vorher den Ehrendoktor verliehen hatte und an der er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1971 wirken sollte. Erst vor kurzem trieb es ihn wieder in die Stadt seiner großen theologischen Anfänge und des großen Erfolgs zurück, nämlich nach Innsbruck.

In der Zwischenzeit reifte ein ungeheures Werk heran. Vermutlich sind es nur wenige, die es in seiner ganzen Fülle und in allen Dimensionen überschauen können. Ein soeben anläßlich des 80. Geburtstags veröffentlichtes Verzeichnis kommt einschließlich der Übersetzungen und Teilabdrucke auf 4000 Publikationen. Die großen Bausteine von Rahners Theologie sind gesammelt in den 16 Bänden „Schriften zur Theologie", deren letzter Band zu seinem 80. Geburtstag erschien. Eine gewisse Summe seines theologischen Denkens ist im „Grundkurs

des Glaubens" gegeben, der seit dem ersten Erscheinen im Jahr 1976 in 12. Auflage vorliegt. Die großen theologischen Handbücher, die in aller Welt bekannt sind, verdanken nicht zuletzt ihre Existenz dem tatkräftigen Herausgeber Karl Rahner: Lexikon für Theologie und Kirche, Sacramentum mundi, Herders Theologisches Taschenlexikon, Handbuch der Pastoraltheologie, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Dazu kommt noch die maßgebliche Mitbegründung der internationalen Theologischen Zeitschrift „Concilium". Nicht zu vergessen ist die zusammen mit Heinrich Schlier herausgegebene Reihe „Quaestiones disputatae" (jetzt über hundert Bände).

Ausführlicher durfte von Karl Rahners Leben die Rede sein, zumal es ganz der Theologie und der Kirche sowie seinem Orden gehörte. Im folgenden sollen nun einige grundlegende und charakteristische Züge der Rahnerschen Theologie hervorgehoben werden, welche wie ein roter Faden alle seine Werke durchziehen.

An erster Stelle steht das spirituelle Element. Auch die tiefsinnigste Reflexion dieses Theologen darf nie vergessen lassen, daß er von Anfang an um die Uneinholbarkeit des konkreten Lebensvollzugs und um die Unersetzbarkeit gelebten Glaubens durch wissenschaftliche Erkenntnis weiß. In der Herzmitte dieser Spiritualität lebt eine große Leidenschaft für die Unermeßlichkeit und Unbegreiflichkeit dessen, was wir „Gott" nennen. Aus diesem stets lebendigen Quellgrund schöpft Rahners Theologie immer wieder ihre ganze Dynamik, zerbricht sie immer wieder die Krusten aller theologischen Begriffe und findet stets wieder zurück in eine sie verjüngende Unerschöpflichkeit des Denkens, der Meditation, der spirituellen und theologischen Rede. Diese fundamentale Erfahrung ist auch der Grund dafür, daß Karl Rahner die großen Themen der klassischen „Theologia negativa": das Nichtwissen Gottes und Gott als das „Geheimnis", von Anfang an – man vergleiche dafür nur das kleine Meditationsbuch „Worte ins Schweigen" – und bis in die letzten Verästelungen seines Denkens hinein als wohl entscheidendes Lebenselement seines Denkens bewahren konnte.

Dies hat jedoch nicht zur Konsequenz, daß er bei der schweigenden Ferne eines unsichtbaren Gottes stehenblieb. Es gehört für ihn gerade zur Grundaussage des christlichen Glaubens, daß das Geheimnis Gottes durch die Gnade Jesu Christi in eine radikale Nähe zum Menschen gekommen ist und diesem in seiner Not bergend und in seiner Schuld vergebend zu Hilfe kommt. Es hängt nicht nur mit Rahners philosophischem Denkansatz („Geist in Welt"), sondern zuinnerst auch mit seiner theologischen Grundeinstellung zusammen, daß die Erfahrung der Gnade sich nicht in der unanschaulichen Innerlichkeit des frommen Subjekts allein vollzieht, sondern sich in den unscheinbaren Phänomenen des Alltags bekundet. Unbedingte personale Liebe, absoluter Gehorsam gegen den Gewissensanspruch, Erfahrung der menschlichen Endlichkeit in Schuld, Leid und Tod offenbaren – sind sie einmal (freudig oder schmerzlich) angenommen – den verborgenen Anruf jener Nähe des Geheimnisses Gottes. Unverkrampft und ohne irgendeinen Anflug von Ideologie

zeigt sich, daß man Gott wirklich in allen Dingen finden kann. Vielleicht wird dies am schönsten in Karl Rahners kleinem und leicht verständlichem Bändchen „Alltägliche Dinge" offenkundig, wo die schlichten Vorgänge des Gehens, des Schlafens, des Lachens, des Sehens und zum Beispiel des Sitzens in ihrer vielschichtigen Wirklichkeit, die bis in das Leben Gottes hineinreicht, zur Sprache kommen. Dabei wird nichts vorschnell „theologisiert". So heißt es zum Beispiel: „Das erste somit, was eine Theologie der Arbeit zu sagen hat, ist gerade, daß Arbeit – Arbeit bleibt und bleiben wird: das mühsam Gleichförmige, das Entsagung seiner selbst Fordernde, das Alltägliche."

Karl Rahner liebte seine von ihm selbst so genannten „frommen Bücher": Man denke nur an „Worte des Schweigens", „Von der Not und dem Segen des Gebets", die allein im deutschen Sprachraum jeweils mehr als 15 Auflagen erfahren haben.

In diesen Meditationen und Gebeten lebt – auch wenn man in der Sprache den Abstand einiger Jahrzehnte seit ihrem Entstehen nicht überhört – ein einzigartiges Glaubenszeugnis, das in seiner Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, in seiner „nüchternen Trunkenheit" und in seiner wirklich brüderlichen Solidarität offensichtlich die Zeiten zu überdauern vermag und in seiner eigentümlichen sprachlichen Schönheit fast schon klassisch genannt werden darf. Man muß ihn dabei hören, wenn er zum Beispiel über die Hoffnung spricht: „Sie verdichtet die Lebenserfahrung in zwei Worte: Geheimnis und Tod. ‚Geheimnis' sagt die Ratlosigkeit in Hoffnung. ‚Tod' aber gebietet, diese Ratlosigkeit sich nicht zu verschleiern, sondern auszuhalten. Ich schaue auf Jesus, den Gekreuzigten, und weiß, es wird mir nichts erspart. Ich gebe mich (ich hoffe es) in seinen Schoß und hoffe so, daß der gemeinsame Tod der Aufgang des seligen Geheimnisses ist. In dieser Hoffnung aber tritt auch in aller Finsternis das Leben in seiner Schönheit hervor und alles wird Verheißung. Ich finde, Christsein ist die einfachste Aufgabe, die ganz einfache und darum so schwere leichte Last, wie im Evangelium steht. Wenn man sie trägt, trägt sie einen. Je länger man lebt, um so schwerer und leichter wird sie." Dieser Glaube erweist sich gerade darum als im besten Sinne brüderlich, weil er alle Fragen des Menschen mutig aufzugreifen bereit ist, sie auch wirklich teilt und durchträgt und keiner wirklichen Not durch Ausflüchte aus dem Weg geht.

Ein weiteres Stichwort wäre das leidenschaftliche Fragen als Grundakt der Rahnerschen Theologie. Weil die Antwort Gottes unser Fragenkönnen immer wieder übersteigt und das harte, nüchterne Bohren dem geistig wachen Christen und dem Menschen als solchem eigen sein müssen, gibt es auch keine Frageverbote und keinen falschen Stolz auf irgendeinen unantastbaren und endgültigen „Besitz" von Erkenntnissen. Nie geht es freilich um ein Denken, das sich selber sucht oder in sich kreist, um die Attitüde des Alles-in-Frage-Stellens oder um eitle Besserwisserei. Keine Frage ist zu „dumm". Alles wird nach möglichen freien Ausblicken abgetastet. Im weiten Horizont dieser Glaubenswelt scheinen überall Bezugsmomente und gegenseitige Erhellungen auf.

Eine Sache verweist ganz von selbst auf die andere. Keine Abhandlung entläßt zwar den Leser bei beruhigten Antworten, aber es gibt wohl auch keine, die sich am Ende nur in hohlen Fragen erschöpfte. Auch wenn in manchen Anläufen viel Geröll im Bergwerk der Theologie und ihrer Geschichte in Bewegung gebracht werden muß, immer sind – oft in wenigen kraftvollen Sätzen formuliert – einige Goldkörner an bleibender Einsicht und spiritueller Kraft zu finden. Manchmal muß sich eine Erkenntnis mühsam erst noch ihre Bahn brechen, was sich in langen, verzwickten und immer wieder differenzierenden Sätzen niederschlägt. „Er ist kühn, indem er stets gemessen und vorsichtig bleibt. Jede Aussage wird geschützt, abgeschirmt, eingegrenzt: um zu zeigen, daß er den Einwand schon kennt, alles vorgesehen hat, und um in diesen Eingrenzungen zu zeigen, wie vieles andere außerdem noch zu bedenken wäre, wo das jetzt zu Bedenkende dem Leser schon so viel Mühe macht. Und so blitzt es dauernd auch von verborgenem Humor: er kennt seine Pappenheimer, er ist über ihre Faulheit empört und dann doch wieder nachsichtig mit ihrer Unfähigkeit. Aber keinen Augenblick wird seine Haltung überheblich; sie ist vielmehr von der Unerheblichkeit des Gebotenen überzeugt" (Hans Urs von Balthasar). Deswegen mögen die theologischen Abhandlungen Karl Rahners – nun in den 16 Bänden „Schriften zur Theologie" gesammelt – vielen Lesern schwer verständlich vorkommen und bleiben. Ich habe jedoch noch niemand getroffen, der nicht bekennen würde, reiche Frucht geerntet zu haben, wenn er sich die Mühe des Mitdenkens abnötigt.

Der Vorwurf, Rahner sei ein „Spekulant", gibt den Anlaß für eine weitere Kennzeichnung seines Denkens: Rahners Theologie ist von einer reichen geschichtlichen Erfahrung in Theologie und Kirche gesättigt. Dies ist etwas anderes als irgendeine Form von Positivismus, der sich auf den unmittelbaren Wortlaut von Schrift und Tradition versteift und Glaubenserkenntnis nur in der unablässigen Anhäufung geronnener Daten zu finden glaubt. Rahner ist darum auch skeptisch und stutzig, wenn jemand sich allzu rasch in der Theologie auf unabänderlich vorgegebene Strukturen und Institutionen beruft. Der Umgang mit der Schultheologie hat in ihm geradezu ein Gegengift gegen jeden sterilen Positivismus wie gegen jeden leeren Formalismus erzeugt. Vielleicht gibt es auch einige wenige Beispiele, wo Rahners Denken zu viel Lust am „Spekulieren" gewinnt, sich in eine freischwebende Reflexionsdynamik hineinreißen läßt, die durch mehr Rücksicht auf „Empirie" und durch die Vermittlung mit gediegener, nicht erstarrter „Positivität" korrigiert werden muß, will sie nicht einfach eine unverbindliche „Fahrt ins Blaue" werden. Aber dies sind Ausnahmen, sie signalisieren eine Grenze.

Entscheidender bleibt, daß die theologische Reflexion Karl Rahners viel tiefer in der Bibel und in der kirchlichen Überlieferung zu Hause und verwurzelt ist, als mancher ahnt. Man darf nie vergessen, daß Karl Rahner weit über 20 Jahre lang immer wieder in die Schule der Kirchenväter gegangen ist, wie auch seine im Jahre 1973 gesammelt veröffentlichten Aufsätze zur Geschichte der altkirchlichen Buße

beweisen. „Einer, der sehr viel historisch und systematisch weiß, aber dem das Wissen höchstens als Wünschelrute dient, um nach den Quellen zu spüren. Oft ist es ein langer, langsam umkreisender Gang, scheinbar unfruchtbar; aber plötzlich zuckt sie, die Rute, und sie zuckt unfehlbar. Rahner redet nur, wenn er etwas entdeckt hat" (H. U. von Balthasar). Er kennt seinen Origines, seinen Augustinus und seinen Thomas. Auch wenn sie nicht zitiert werden, stehen sie bei vielen Gedanken Pate. Hier ist eine Theologie am Werk, die sich stets weigert, hinter geschichtlich schon Geklärtes zurückzugehen, auch wenn dies stets der kritischen Interpretation bedarf. Wer Rahner „Geschichtslosigkeit" vorwirft, erkennt nicht den heimlichen Tiefgang dieses Denkens, das durchaus etwas vom historischen Handwerk versteht.

Die bisherigen Merkmale weisen auf ein weiteres Leitwort zur Kennzeichnung dieser Theologie: sie ist zutiefst praktische Theologie. Wer Rahners Theologie kennt, weiß, daß sie auf Brüderlichkeit im Glauben und Universalität des Denkens baut. Darum mag er eine wahre Einsicht auch nicht für sich und einen elitären Kreis von „Gelehrten" behalten. Das pastorale Element gehört nicht zu den Konsequenzen oder zur nachfolgenden „Anwendung" dieser Theologie, sondern zu ihren ersten Triebkräften. Immer stärker reift in Rahners Denken die Erkenntnis, daß die jeweilige geschichtliche Situation des Christen in einer konkreten Gegenwart eine fundamentale Mitbedingung der Heilssorge darstellt. Darum kommt sein Einsatz für die praktische Theologie aus der innersten Mitte seines Denkens.

Von vielem müßte noch die Rede sein. Nicht zuletzt von der Kirchlichkeit des Theologen Karl Rahner. Diese ist ohne die Spiritualität eines Ignatius von Loyola nicht einmal denkbar. Als Ignatius von der Wahl Papst Pauls IV. hörte, zitterten ihm, wie er selbst sagt, alle Knochen im Leib. Dennoch blieb er im Gehorsam zum Petrusamt. Auch bei Karl Rahner gehört beides zusammen, was viele auseinanderreißen: höchste Freiheit und engste Bindung. „Man kann also ein Jesuit sein, der das Petrusamt wie je zu den unaufgebbaren Wirklichkeiten der Kirche zählt und der dennoch Rom gegenüber kritisch ist und das auch sagen darf." Karl Rahner hat darum seiner Kirche bis zum äußersten gedient und sich für sie verschwendet. In den letzten Jahren hat ihn manchmal und wohl immer mehr die Sorge bedrückt, die Kirche könnte sich den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils zunehmend verschließen und wieder in den alten Trott und in ein Getto zurückfallen. Leidenschaftlich kämpft er gegen alle Anzeichen einer Unbußfertigkeit der Kirche. Harte Worte fallen. Manche Veröffentlichungen sind das Dokument einer großen Klage geworden. So sind auch beinahe zornige Texte entstanden, wie man aus den jüngsten Gebeten sehen kann (vgl. Gebete des Lebens, Freiburg 1984). Es ist die Sprache eines verwundeten, aber immer noch liebenden Herzens. Ich meine, Karl Rahner, der auch manche Wunde kirchlicher Autoritäten schweigend und geduldig hingenommen hat und gerade so seine Kirche verändern konnte, hat wie kein anderer das Recht zu einer solchen Sprache. Wer will ihn richten?

Er wird künftig nicht mehr unter uns sein. Sein lebendiges Gesicht wird uns fehlen. Keiner, der ihn kennenlernen durfte, wird sein Bild vergessen: das klar geschnittene Gesicht mit der hohen, quer durchfurchten Stirn, den durchdringend-lichtvollen Augen und ihrem zurückhaltend guten Blick, freundlich-knurrige Züge, alemannische Bedächtigkeit, schelmisch-lausbübisches Wesen, Staunen wie ein Kind, aber auch Spuren der großen Melancholie des Lebens, Leiden an der Endlichkeit, Tränen über das Elend in der Welt und vor allem und über allem persönliche Schlichtheit, äußerste Anspruchslosigkeit und etwas, was niemand sich selbst geben kann: Demut.

Er hat oft über den Tod geschrieben und gesprochen. Er hat nie einen Hehl daraus gemacht, daß auch er Angst vor dem Tod hat. Aber er wußte immer aus festem Glauben, daß der Mensch am Ende bei aller Verlassenheit in die barmherzigen Hände Gottes fällt. In einem seiner letzten großen Vorträge hat er am 12. Februar 1984 in Freiburg am Ende eines Referates mit dem Titel „Erfahrungen eines katholischen Theologen" von einer letzten Erfahrung gesprochen, nämlich von der Erwartung des „Kommenden". Er hat bewußt zum 80. Geburtstag ein atemberaubendes Bekenntnis des Glaubens abgelegt.

„Ich fürchte, die radikale Unbegreiflichkeit dessen, was mit Ewigem Leben wirklich gemeint ist, wird verharmlost, und was wir unmittelbare Gottesschau in diesem Ewigen Leben nennen, wird herabgestuft zu einer erfreulichen Beschäftigung neben anderen, die dieses Leben erfüllen; die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daß die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere enge Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen. Ich gestehe, daß es mir eine quälende, nicht bewältigte Aufgabe des Theologen von heute zu sein scheint, ein besseres Vorstellungsmodell für dieses Ewige Leben zu entdecken, das diese genannten Verharmlosungen von vornherein ausschließt. Aber wie? Wenn die Engel des Todes all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes hinausgeschafft haben (obwohl natürlich die wahre Essenz der getanen Freiheit bleiben wird), wenn alle Sterne unserer Ideale, mit denen wir selber aus eigener Anmaßung den Himmel unserer Existenz drapiert hatten, verglüht und erloschen sind, wenn der Tod eine ungeheuerlich schweigende Leere errichtet hat, und wir diese glaubend und hoffend als unser wahres Wesen schweigend angenommen haben, wenn dann unser bisheriges, noch so langes Leben nur als eine einzige kurze Explosion unserer Freiheit erscheint, die uns wie in Zeitlupe gedehnt vorkam, eine Explosion, in der sich Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit umsetzte, und wenn sich dann in einem ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, daß diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen, von seinem reinen Licht und seiner alles nehmenden und alles schenkenden Liebe, und wenn uns dann auch noch aus diesem weiselosen Geheimnis doch das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten erscheint und uns anblickt, und diese Konkretheit die *göttliche Überbietung* all unserer wahren Annahme der Unbegreiflichkeit des weiselosen Gottes ist, dann, dann so ungefähr möchte ich nicht eigentlich beschreiben, was kommt, aber doch stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt. 80 Jahre sind eine lange Zeit. Für jeden aber ist die Lebenszeit, die ihm zugemessen ist, der kurze Augenblick, in dem wird, was sein soll."

Paul Roth

Die katholische Kirche und die „Neue Weltinformationsordnung"

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hat es drei Versuche gegeben, den weltweiten Informationsfluß zu verändern, die Kommunikation zwischen Staaten, Völkern und Menschen zu verbessern. Der erste Versuch wurde von den Vereinten Nationen nach Kriegsende unternommen. Sie schlugen unter anderem vor, daß überall auf der Welt Informationen frei und unbehindert gesammelt und verbreitet werden sollten. Im Artikel 19 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UN (1948) wurde dies als Menschenrecht formuliert. Dieser erste Versuch scheiterte vor allem am Widerstand sozialistischer Staaten, die den Verlust ihres Informationsmonopols befürchteten. Gleichzeitig fürchteten sie die Vorherrschaft der westlichen Weltnachrichtenagenturen, denn die sowjetische Staatsagentur TASS konnte sich erst in den fünfziger Jahren zur Weltnachrichtenagentur entwickeln.

Unvereinbare Positionen

Die Entkolonialisierung nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs brachte zahlreiche neue Staaten hervor. Fast alle rechnet man zu den Entwicklungsländern. Die Kolonialmächte hatten ihnen künstliche Grenzen hinterlassen, die verschiedene Stämme, verschiedene Kulturen umschlossen. Die neuen Machthaber standen vor der schwierigen Aufgabe, daraus Nationen mit einem eigenständigen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen System zu formen. Angesichts der wirtschaftlichen Vormachtstellung der Industriestaaten des „Nordens" forderten die Länder des „Südens" eine „Neue Weltwirtschaftsordnung" und im Zusammenhang damit eine „Neue Weltinformationsordnung". Die Formel „Neue Weltinformationsordnung" wurde auf einem Symposium blockfreier Staaten im Jahr 1976 geprägt.

Bereits in den sechziger Jahren wurde das Problem aufgegriffen; seit der Mitte der siebziger Jahre wurde es in den UN, der UNESCO und auf zahlreichen internationalen Konferenzen und Symposien erregt diskutiert. Im Lauf der Auseinandersetzungen formte sich ein Paket von Forderungen und Vorwürfen des „Südens" gegenüber dem „Norden", wobei unter dem „Norden" weitgehend die ehemaligen Kolonialmächte gemeint waren.

Auf einige Sätze zusammengedrängt, lauten diese Forderungen folgendermaßen: Der Norden muß den Entwicklungsländern helfen, eigene Mediensysteme zu schaffen. Die Entwicklungsländer müssen die Möglichkeit haben, sich am internationalen Informationsfluß angemessen zu beteiligen; die Vorherrschaft der Weltnachrichtenagenturen muß ebenso beseitigt werden wie die Desinformation über die Entwicklungsländer. Schließlich müssen die Entwicklungsländer sich gegen ein ungehemmtes Einströmen fremder Medien, fremder Kultur schützen können.

Da zahlreiche Entwicklungsländer autoritäre Herrschaftsordnungen haben, neigen sie zur Informationslenkung im Inland, zur Zensur aller Informationen und Medien, die ins Ausland gehen oder aus dem Ausland kommen. Schließlich sollen Informationen inhaltlich festgelegt werden, das heißt dem Frieden, der Entkolonialisierung usw. dienen. Unbestreitbar sind eine Reihe dieser Forderungen berechtigt. Unlogisch ist allerdings, daß im Innern zahlreicher Entwicklungsländer kein Pluralismus gewährt, dieser jedoch weltweit gefordert wird.

Die sozialistischen Staaten, besonders die Sowjetunion, treten als angebliche treue Freunde der Entwicklungsländer auf. Sie verfolgen dabei ein Hauptziel: Die staatliche Souveränität soll Vorrang vor jedem freien grenzüberschreitenden Informationsfluß haben. Dieses Hauptziel wurde eindeutig klar, als von westlicher Seite bei den KSZE-Verhandlungen eine Verbesserung der Information zwischen West und Ost gefordert wurde. Die sozialistischen Staaten unterzeichneten zwar 1975 in Helsinki die KSZE-Schlußakte und stimmten damit auch dem sogenannten Korb III (Verbesserung der Information und der menschlichen Beziehungen) zu; doch erklärten sie gleichzeitig, daß die staatliche Souveränität immer den Vorrang vor der grenzüberschreitenden Information habe. In freier Abwandlung der Formel des Augsburger Religionsfriedens (1955) kann man für die sowjetische Position formulieren: Cuius regio – eius informatio.

Die westlichen Demokratien haben in diesem Streit zwar ihre Bereitschaft erklärt, den Entwicklungsländern zu helfen, jedoch immer an dem Grundsatz festgehalten, daß überall auf der Welt frei Informationen gesammelt und verbreitet werden sollten. Wie die Auseinandersetzungen in den UN, der UNESCO und auf den KSZE-Folgekonferenzen gezeigt haben, lassen sich diese drei Grundpositionen nicht miteinander vereinigen. Kompromisse sind formuliert worden, aber in der Frage Souveränität und Informationsfreiheit ist kein Kompromiß zu erwarten. Würden zum Beispiel westliche Demokratien den Grundsatz „Cuius regio – eius informatio" akzeptieren, dann könnte es auch in den westlichen Demokratien keine Meinungs- und Informationsfreiheit mehr geben.

Der Kampf um eine „Neue Weltinformationsordnung" (NWIO) hat seine besondere Schärfe erhalten, seitdem der Nord-Süd-Konflikt mit dem Ost-West-Konflikt – vor allem durch die sozialistischen Staaten – vermengt worden ist. Vielfach wirft man sich gegenseitig vor, die „Neue Weltinformationsordnung" bzw. die Forderung nach einem „freien Informationsfluß" seien heuchlerische

Fassadenformeln, hinter denen sich rein machtpolitische Interessen verbergen würden. Die USA haben ihre Mitgliedschaft in der UNESCO unter anderem aus dem Grund für das Jahresende 1984 aufgekündigt, weil sie der UNESCO vorwerfen, eine „Neue Weltinformationsordnung" zu fördern, die deren eigenen Prinzipien widerspreche.

Das Interesse der katholischen Kirche

An den Diskussionen um eine NWIO und an Hilfsmaßnahmen für Entwicklungsländer haben sich die evangelische und die katholische Kirche, bzw. Organisationen der Kirchen, beteiligt. Die katholische Kirche konnte hierbei auf ihre Erfahrungen, ihren Beitrag zur Kommunikation zwischen den Völkern – vor allem durch ihre Missionstätigkeit – verweisen. Sie verfügt heute in fast allen Teilen der Welt über Massenmedien. Radio Vatikan strahlt Sendungen in 41 Sprachen aus, neuerdings sogar in chinesischer Sprache. Die katholische Kirche wird unterstützt von Weltorganisationen wie UCIP (Katholische Weltunion der Presse), UNDA (Internationale katholische Vereinigung für Rundfunk und Fernsehen), FIAC (Vereinigung der katholischen Nachrichtenagenturen) und OCIC (Internationales katholisches Filmbüro).

Das Schicksal der katholischen Massenmedien auf der Welt wird mit davon abhängen, wie die Diskussion über die NWIO weiter verläuft. Hier soll nur auf die Tatsache verwiesen werden, daß die Katholiken in der Sowjetunion über kein einziges Periodikum verfügen. Die Machthaber gestatten es nicht. Heimlich stellen daher Laien und Priester in Litauen die „Chronik der litauischen Kirche" her. Die sowjetischen Behörden machen Jagd auf dieses „illegale" Periodikum. Sie behaupten, es verleumde die Sowjetmacht, und verurteilen Mitarbeiter der „Chronik" zu langjährigen Freiheitsstrafen.

Die 1983 in Leningrad in der Reihe „Sowjetische Wirklichkeit und die Mythen der bürgerlichen Propaganda" erschienene Broschüre „Unter der Maske ‚christlicher Liebe'" beurteilt die religiösen Rundfunksendungen aus dem Ausland als politische Gefahr und die Gläubigen als Reaktionäre: „Man muß zugeben, daß in diesem kompromißlosen ideologischen Kampf Menschen, die eine religiöse Weltanschauung verteidigen, objektiv der bürgerlichen Propaganda helfen."[1] Würde sich der sowjetische Vorschlag für eine NWIO – Souveränität hat Vorrang – durchsetzen, dann könnten die Sendungen von Radio Vatikan als Verstoß gegen internationale Rechtsnormen angeprangert werden. Die Katholiken in Litauen wären damit einer ihrer wenigen Auslandsinformationsquellen beraubt[2].

Der untrennbare Zusammenhang zwischen Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit wurde von der Kirche anerkannt. Anfang Dezember 1983 hob Radio Vatikan in einer Sendung anläßlich des 35. Jahrestags der UN-Menschenrechtserklärung das Recht auf freie Meinungsäußerung und Religionsfreiheit hervor.

Die katholische Kirche und die Pressefreiheit

Diese Tatsachen und Hinweise könnten zu der Vermutung führen, die katholische Kirche vertrete in der Frage der NWIO nur die Position des freien Informationsflusses. Dies trifft nicht zu. Für die sehr viel differenzierteren Äußerungen der katholischen Kirche und aus der katholischen Kirche gibt es mehrere Gründe.

In der Vergangenheit war das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Medien ausschließlich bestimmt von ihrem Auftrag, die Frohbotschaft zu verkünden. Es ist kein Zufall, daß die Kongregation für Glaubensverbreitung im Jahr 1622 durch Papst Gregor XV. den Namen „Congregatio de propaganda fide" erhielt (auch wenn wir heute unter „Propaganda" etwas anderes verstehen). Bis heute untersteht dieser Kongregation das katholische Missionswesen. Das Recht darauf, grenzüberschreitend – auch ohne Zustimmung einer Regierung – die christliche Botschaft zu verkünden, wird vom göttlichen Auftrag abgeleitet.

In Anwendung eines modernes Begriffs kann man sagen, daß die Kirche vor allem „Gesinnungsjournalismus" betrieben hat und betreibt. Wenn es um die Verkündung der Wahrheit – welcher Art auch immer – geht, stellt sich für einen Christen des 20. Jahrhunderts immer die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit zur Freiheit. Die Kirche gab über Jahrhunderte hinweg der „Wahrheit" den Vorrang vor der „Freiheit". Sie bekämpfte jene Medien, die sie als gefährlich oder irreführend ansah. Für die Verbotspraxis war bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil der „Index librorum prohibitorum" ein Symbol. Er erschien seit 1559 bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts in mehr als vierzig Neuausgaben.

Unter Papst Gregor XVI. (1831–1846) begann die eigentliche Auseinandersetzung mit der modernen Presse[3]. In seinem Rundschreiben „Mirari vos" (1832) verurteilte der Papst vor allem Ansichten Lamennais', der die Trennung von Staat und Kirche, die Pressefreiheit und die Freiheit des Unterrichts verlangt hatte. Das Rundschreiben verurteilte „auch jene schändliche, nicht genug zu verabscheuende Freiheit der Presse, die einige zu fordern wagen". Die Presse wurde über Jahrzehnte hinweg als übermächtige Gefahr für die Wahrheit empfunden, während gleichzeitig die neuen Verkehrs- und Kommunikationsmittel den päpstlichen Zentralismus verstärkten. Auch Pius XI. (1922–1939) ordnete die Freiheit der Norm der Wahrheit unter und verlangte von der Presse Gehorsam. Erst unter Pius XII. (1939–1958) und vor allem unter Johannes XXIII. (1958–1963) änderte sich diese Einstellung. Pius XII. erkannte die öffentliche Meinung als Äußerung des politischen Willens der Bürger an. Zum erstenmal wurde von einem Papst die Freiheit der Meinungsäußerung als Naturrecht bezeichnet: „Die Stimme der Bürger ersticken, sie auf ein erzwungenes Stillschweigen zurückdrängen, bedeutet in den Augen aller Christen ein Attentat auf das natürliche Recht des Menschen, eine Verletzung der Weltordnung, wie sie Gott eingerichtet hat."

Die Bedeutung der Massenmedien, die nicht der Verkündigung dienen, für die Zukunft der Welt erkannte und anerkannte die katholische Kirche erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die im Text bereits zitierten Worte Papst Pius' XII., die die Freiheit der Meinungsäußerung als Naturrecht anerkennen, korrigierten die bisherige Haltung der katholischen Kirche. Sicherlich hat die Diskussion um den freien Informationsfluß, die von den UN ausging, und die Erinnerung an die Mißachtung der Menschenrechte in totalitären Regimen dazu beigetragen. Unter Papst Johannes XXIII. stellte sich die päpstliche Soziallehre auf den Boden der Menschenrechtserklärung der UN. Der Journalist Giso Deussen schreibt über diesen „optimistischen" Papst:

„Mit seiner These von der Realisierbarkeit gegenseitigen Vertrauens (vgl. Pacem in terris) glaubt der optimistische Johannes an die Verwirklichung der Wahrhaftigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Die beste Chance zur Verwirklichung dieser dynamisch verstandenen Wahrheit sieht er in einer demokratischen Öffentlichkeit, die auf der Freiheit der Meinung basiert. Hier hört die Wahrheit auf, bloß doktrinäre, hierarchische, autoritäre Weisung zu sein. Sie vollzieht sich vielmehr in der Freiheit der Menschen selbst als gesellschaftlicher Prozeß. Die Freiheitsgeschichte der Menscheit steht niemals gegen die Wahrheit, sondern das Schicksal der Wahrheit hängt stets von der Bejahung oder Verneinung der Freiheit ab. Wahrheit ist so ein zwischenmenschliches Geschehen, das in direkter Verbindung zur Freiheit des einzelnen in einem freien Gemeinwesen steht."[4]

Als die Entwürfe für das spätere Konzilsdekret über die sozialen Kommunikationsmittel „Inter Mirifica" 1962 und 1963 den Konzilvätern vorgelegt wurden, begann unter ihnen eine scharfe Auseinandersetzung, die nach der Annahme der Schlußfassung in der katholischen Öffentlichkeit fortgesetzt wurde. Das Recht auf Information und dessen Grenzen werden in dem Dekret so ausgedrückt:

„Es gibt also in der menschlichen Gesellschaft ein Recht auf Information über alle Tatsachen, die den Menschen, als einzelnen oder als Mitgliedern der Gesellschaft, je nach ihrer besonderen Situation zu wissen zukommt. Der richtige Gebrauch des Rechtes fordert aber, daß die Mitteilung inhaltlich stets der Wahrheit entspricht und bei Beachtung der durch Recht und menschliche Rücksichtnahme gezogenen Grenzen vollständig ist. Auch in der Form muß sie ethisch einwandfrei sein, d. h., beim Sammeln und Verbreiten von Nachrichten müssen die ethischen Grundsätze sowie die Rechte und Würde des Menschen beachtet werden; denn nicht alles Wissen bringt Nutzen, ‚die Liebe aber baut auf'."[5]

Auf Wunsch des Konzils errichtete Papst Paul VI. 1964 die „Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation". Sie erarbeitete die Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation „Communio et Progressio", die 1971 veröffentlicht wurde. Sie war das Ergebnis eines mehrjährigen Dialogs, an dem Fachleute, Bischofskonferenzen, Organisationen usw. teilgenommen hatten. Die Pastoralinstruktion hebt unter anderem hervor, daß Meinungsfreiheit und Informationsfreiheit gewährt werden müssen, daß die Kirche der öffentlichen Meinung bedarf, und daß auch innerhalb der Kirche ein freier Austausch von Meinungen notwendig ist.

Jede Veröffentlichung im katholischen Bereich, die sich seither mit Kommunikationsproblemen befaßt, bezieht sich auf „Communio et Progressio". Auch jene Veröffentlichungen im katholischen Bereich, die sich mit der Problematik der

NWIO befassen, berufen sich auf die Pastoralinstruktion. Man sollte allerdings nicht vergessen, daß „Communio et Progressio" veröffentlicht wurde, bevor die Formel „Neue Weltinformationsordnung" geprägt wurde.

„Communio et Progressio" und Neue Weltinformationsordnung

Die Entkolonialisierung und die damit verbundene Forderung von Entwicklungsländern nach einer NWIO haben in der katholischen Kirche die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß auch sie sich an der Diskussion um die NWIO beteiligen muß. Der eben skizzierte Prozeß war eine Voraussetzung hierfür. Dies zeigte sich in zahlreichen Maßnahmen, in Enzykliken, im Zweiten Vatikanischen Konzil usw. Der Heilige Stuhl entsandte Beobachter zu den UN und der UNESCO. Seit 1947 arbeitet in Paris das „Internationale katholische Zentrum für die UNESCO" (CCIC). Papst Paul VI. sprach 1965 – auf Einladung des Generalsekretärs der UN, U Thant – vor der Generalversammlung der UN[6]. Die Enzyklika Papst Pauls VI. „Populorum progressio" (1967) befaßte sich eingehend mit der Entwicklungshilfe.

Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" (1971) konnte noch keinen Abschnitt über eine „Neue Weltinformationsordnung" enthalten. Aber sie enthielt eine Reihe von Orientierungshilfen und Richtlinien, die direkt Bezug zur NWIO haben. Versuchen wir, dies durch einige Sätze aus der Instruktion zu belegen[7]:

1. Gemeinschaft und Fortschritt der menschlichen Gesellschaft sind die obersten Ziele der sozialen Kommunikation und ihrer Instrumente (1).
2. Jede Kommunikation muß unter dem obersten Gesetz der Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit und Wahrheit stehen (17).
3. Alle Arten von Propagandakampagnen sind nur dann erlaubt, wenn deren Ziel und Mittel der Würde des Menschen nicht widersprechen (29).
4. Meinungsfreiheit sowie das Recht, zu informieren und informiert zu werden, bedingen einander notwendig (33).
5. Ohne eine Vielzahl voneinander unabhängiger Informationsquellen wäre der Gebrauch des Informationsrechts völlig gegenstandslos (34).
6. Das Zweite Vatikanische Konzil hat erklärt, daß die menschliche Freiheit soweit als möglich respektiert werden muß und Eingriffe nur dann und insoweit zulässig sind, als das Gemeinwohl sie fordert. Eine Zensur kann es darum nur im äußersten Notfall geben (86).
7. Durch internationale Vereinbarungen muß garantiert werden, daß überall, ohne Rassendiskriminierung und angemaßte Monopolstellungen, ein ausreichendes Kommunikationswesen aufgebaut und entwickelt wird (91).
8. Unter den zahlreichen Formen internationaler Zusammenarbeit, die durch das Wesen der Kommunikationsmittel geradezu aufgedrängt wird, ist die Hilfe für Entwicklungsländer von besonderer Bedeutung (92).
9. Bei dieser Hilfe für Entwicklungsländer wird man darauf achten müssen, daß die hohen menschlichen Werte der überlieferten Kunst und Kultur, der einheimischen Sprache und Sitte bewahrt werden (94).

10. In den Ländern, in denen die Kirche am Gebrauch der Instrumente der sozialen Kommunikation gehindert ist, bleiben religiöse Sendungen im Rundfunk für die Christen der einzige Weg, um etwas über das Leben der Weltkirche zu erfahren und das Wort Gottes zu vernehmen. Christliche Solidarität legt angesichts dieser Situation Bischöfen und Gläubigen anderer Länder die schwere Verpflichtung auf, durch Hörfunk- und Fernsehsendungen, deren religiöser Gehalt auf die besonderen Bedürfnisse der Bestimmungsländer eingeht, ihren Brüdern in Christus zu helfen (157).

Diese Orientierungshilfen und Richtlinien liefern einen Rahmen, der in der katholischen Kirche beachtet wird, wenn es um Theorie und Praxis der NWIO geht. Und sie haben „nach außen" gezeigt, in welcher Richtung die katholische Kirche eine Entwicklung wünscht. Man kann sie als Aufforderung zum Mitdenken bezeichnen, die zuerst an die katholische Kirche gerichtet ist, darüber hinaus jedoch an die Weltöffentlichkeit. Die Päpste haben in ihren Äußerungen, die die Kommunikation betrafen, seit 1971 die Richtlinien und Orientierungshilfen der Pastoralinstruktion wiederholt.

Diskussion in der Kirche über die Neue Weltinformationsordnung

Diese Sätze könnten zu dem Fehlschluß verleiten, es gäbe ein ausgearbeitetes Modell der katholischen Kirche für eine NWIO. Dies gibt es nicht. Das Kirchenverständnis hat sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewandelt. Würde ein solches „Modell" aus Rom kommen, dann käme auch aus der katholischen Kirche die Frage: „Welche Sachkompetenz hat ‚Rom' hierfür – angesichts des Problemknäuels politischer, rechtlicher, wirtschaftlicher, technischer, kultureller usw. Probleme?"

Außerdem ist die Problematik der NWIO erst nach und nach bewußt geworden. Dies kann man zum Beispiel an den Themen einiger Weltkongresse der UCIP zeigen: 1954 „Die katholische Presse in der Welt, ihr Auftrag, ihre Zukunft"; 1960 „Die katholische Presse, ein Bindestrich zwischen den Völkern"; 1965 „Die Wahrheit in der Suche nach der Freiheit" (auf diesem Kongreß wurde beantragt, die katholische Presse der Entwicklungsländer zu unterstützen). Der zehnte Weltkongreß fand 1974 zum erstenmal außerhalb Europas und Nordamerikas in Buenos Aires statt. Auf dem elften Weltkongreß 1977 wurden Regionen für die Delegierten aus der Dritten Welt konstituiert und die Thematik der internationalen Neuordnung der Information aufgegriffen.

In der Kirche wird darüber diskutiert, wie eine vernünftige und gerechte Regelung des weltweiten Informationsflusses, der Kommunikation zwischen Menschen, Völkern und Staaten aussehen könnte. Die Katholiken leben auf der Welt in sehr unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Systemen. So sind auch ihre Wünsche, Vorstellungen, Forderungen für eine Änderung des Informationsflusses, für die Kommunikation sehr unterschiedlich.

Einige Beispiele sollen zeigen, daß in Ländern, in denen sich Katholiken zur

NWIO äußern können, sehr unterschiedliche Akzente gesetzt werden. Im Oktober 1982 führten die katholischen Medienorganisationen Lateinamerikas zusammen mit der lateinamerikanischen und der brasilianischen Bischofskonferenz in São Paulo eine Studientagung durch, die ganz dem Thema der Neuen Kommunikationsordnung gewidmet war[8]. Das Schlußdokument stellte fest, daß herrschende Eliten die Information und Kommunikation zur Unterdrückung einsetzen. Gefordert wurde eine Süd-Süd-Zusammenarbeit, eine Demokratisierung der Kommunikations- und Informationsquellen, eine gleichberechtigte Teilnahme der Entwicklungsländer an der internationalen Kommunikation, die Verteidigung der kulturellen Identität. Angeklagt wurde vor allem der „transnationale Kapitalismus".

Thesen der Kirchen „Zur Entwicklung der Massenmedien" gaben 1983 der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds, die Konferenz der Römisch-Katholischen Bischöfe der Schweiz und der Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz heraus[9]. In der These 9 „Neue Weltordnung der Information und Kommunikation" wird auf die Abhängigkeit der Dritten Welt von Medienstrukturen und Informationen der Industrieländer hingewiesen und die eigenständige Entwicklung von Medienwesen im jeweiligen Kulturkreis gefordert. Gleichzeitig wird jedoch „ungehinderte Informationsbeschaffung und freie Meinungsäußerung" verlangt und im Kommentar auf die Tatsache hingewiesen, „daß totalitäre und diktatorische Regime die Meinungs- und Informationsfreiheit systematisch behindern".

Ende Oktober 1983 fand in Dublin der 13. Weltkongreß der katholischen Presse statt. B. Mackiza, Chefredakteur von „La Semaine Africaine" (Brazzaville/Kongo), wies in seinem Vortrag darauf hin, daß in Ländern Afrikas die Pressefreiheit behindert ist:

„Die führenden Kreise in Afrika sind sich der Bedeutung der Medien bewußt geworden. Gleichzeitig fürchten sie die Kritik. Daher werden Zwangsmaßnahmen getroffen. Der Journalist sieht sich in seiner täglichen Arbeit mit der Zensur und anderen Zwangsmitteln konfrontiert... Dies überrascht wenig, wenn man bedenkt, daß in den meisten Ländern der Staat ausschließlicher Eigentümer der Medien ist. Die Presse ist demnach dem staatlichen Einfluß unterworfen, dies um so mehr, als der Journalist gleichzeitig ein Beamter ist."[10]

Einig sind sich die verschiedenen Richtungen in der katholischen Kirche in der Forderung, daß die Verbreitung der Frohbotschaft nicht behindert werden darf. Der Weltkongreß der katholischen Presse in Dublin hatte daher das Generalthema „Das Wort gehört allen". Auf dem Kongreß wurde auch die Tatsache herausgestellt, daß Meinungs- und Glaubensfreiheit einander bedingen.

Daß die Kirche ihren Einfluß für die Menschenrechte geltend gemacht hat, zeigte sich unter anderem in der Teilnahme des Heiligen Stuhls an der KSZE. Am 1. August 1975 erklärte der Sonderdelegierte des Papstes, Agostino Casaroli, vor Unterzeichnung der KSZE-Schlußakte, aus einer Botschaft Papst Pauls VI. zitierend:

„Es gibt Hunderte und Millionen von Männern und Frauen, alte und junge, die immer freudigere,

freiere und menschlichere Beziehungen wünschen, das heißt, in den Genuß des Friedens in Gerechtigkeit kommen wollen. Sie möchten sicherlich beruhigt sein durch die Garantie der Sicherheit jedes einzelnen Staates. Aber sie werden ermutigt durch die erneute Bekräftigung der legitimen Menschenrechte und der menschlichen Grundfreiheiten. Der Heilige Stuhl freut sich darüber, daß unter diesen Rechten insbesondere die Religionsfreiheit unterstrichen wurde."[11]

Der Papst und die Neue Weltinformationsordnung

Papst Johannes Paul II. hat mehrfach auf die Bedeutung der Information für den Weltfrieden hingewiesen[12]. Zum 17. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel (1983) hat der Papst die Botschaft „Die Medien müssen der Sache des Friedens dienen" veröffentlicht. Diese Botschaft widmet der Problematik der NWIO einen Abschnitt. Auf die Frage: „In welcher Weise kann die soziale Kommunikation dem Frieden dienen?" gibt sie folgende Antwort:

„Vor allem durch die Verwirklichung einer Kommunikationsordnung auf institutioneller Ebene, die einen korrekten, gerechten und konstruktiven Gebrauch der Information sicherstellt, indem sie Übergriffe, Mißbräuche und Diskriminierungen ausschaltet, die auf politischer, wirtschaftlicher und ideologischer Macht gründen. Es geht hier nicht in erster Linie darum, sich Gedanken über neuartige technische Verfahren zu machen, sondern vielmehr um eine Rückbesinnung auf die Grundprinzipien und Zielsetzungen der sozialen Kommunikation in einer Welt, die gleichsam zu einer großen Familie geworden ist und wo ein berechtigter Pluralismus gewährleistet sein muß auf der gemeinsamen Grundlage einer Verständigung über die wesentlichen Werte des menschlichen Zusammenlebens.

Für die einzelnen Kommunikationen wie auch für die Rezipienten ist daher eine umsichtige Bewußtseinsbildung erforderlich. Von seiten der öffentlichen Stellen, der Gesellschaft und der internationalen Institutionen werden angemessene, richtige und mutige Entscheidungen verlangt. Nur eine rechte Ordnung der sozialen Kommunikationsmittel und eine ausgewogene Beteiligung an ihrem allgemeinen Nutzen bei voller Achtung der Rechte aller erzeugen ein günstiges Klima für den Dialog, in dem sich Bürger, Nationen und die verschiedenen Kulturen gegenseitig bereichern, wogegen Ungerechtigkeiten und Unordnung in diesem Bereich Konfliktsituationen heraufbeschwören.

So stellen einseitige Informationen, die von oben oder von den Markt- und Werbegesetzen willkürlich aufgenötigt werden, Konzentrationen, die zum Monopol führen, und jede Art von Manipulation nicht bloß einen Anschlag auf die rechte Ordnung der sozialen Kommunikation dar, sondern verletzen auch die Rechte verantwortungsbewußter Information und gefährden den Frieden."[13]

Das Zitat zeigt, daß der Papst sich mit keiner der drei Grundpositionen, die gegenüber einer NWIO auf den internationalen Konferenzen vertreten wurden, identifiziert. Die Ratschläge sind so formuliert, daß sie – bei entsprechender Interpretation – von Vertretern einer jeden der drei Grundpositionen unterschrieben werden könnten. Ein konkretes Modell wurde nicht entworfen. Diese Bemerkungen sollen die Bedeutung der päpstlichen Botschaft nicht herabsetzen. Sie sollen jedoch auf die Grenzen des Heiligen Stuhls hinweisen. Der spätere Kardinal A. Casaroli hat dies in seiner Ansprache „Das Wirken des Heiligen Stuhls für den Frieden in der Welt" (26. Mai 1971) an das beim Heiligen Stuhl akkreditierte diplomatische Korps folgendermaßen ausgedrückt:

„Die Tätigkeit des Heiligen Stuhls im Dienst des Friedens ist ferner charakteristisch durch seine Verpflichtung, außerhalb und über den Zwistigkeiten der Staaten zu stehen. Das bedeutet nicht, auf diese Weise eine bequeme Position zu wählen, eine Art ‚Nichteinmischung', und noch weniger, unempfindlich zu bleiben für die gerechten Gründe, die zugunsten einer der Parteien im Verhältnis zur anderen sprechen könnten.

Aber unbeschadet der sittlichen Beurteilung, die gegebenenfalls mit aller Klugheit zu formulieren und zur rechten Zeit am rechten Ort und in angemessener Weise kundzutun ist, betrachtet der Heilige Stuhl es normalerweise als seine Pflicht, sich nicht der Möglichkeit zu berauben – vor allem nicht durch öffentliche Stellungnahmen –, von allen im Konflikt befindlichen Parteien gehört zu werden. Abgesehen von der Tatsache, daß der Heilige Vater – eben weil er ‚Vater' ist – in einem Konflikt unter Brüdern nicht Partei ergreifen darf, indem er sich offen für den einen oder den anderen erklärt, darf er doch andererseits nicht versäumen, zu untersuchen, wo sich das Recht und das Unrecht finden, und sich darum zu bemühen, daß der Konflikt zu einem Ende komme, zu einem Ende, das dem Recht und der Gerechtigkeit entspricht." [14]

Katholische Kirche und UNESCO

Internationale katholische Organisationen wie UCIP, UNDA, UCIC, das Internationale Katholische Zentrum für die UNESCO (CCIC) und Catholic Media Council haben sich in Wort und Tat für eine Verbesserung einer weltweiten Kommunikation eingesetzt. Alle kirchlichen Hilfswerke – Missio, Adveniat, Misereor – haben Kommunikationsprojekte in der Dritten Welt gefördert. In der Öffentlichkeit ist das praktisch unbekannt. Auf den UNESCO-Konferenzen hat die Problematik religiöser Publikationen keine Beachtung gefunden. Der MacBride-Bericht (1980) hat bezeichnenderweise die religiösen Medien und die kirchlichen Maßnahmen für Entwicklungsländer überhaupt nicht berücksichtigt. 1983 hat MacBride jedoch beim Treffen der Publizistischen Kommissionen der europäischen Bischofskonferenzen in Bad Schönbrunn (Schweiz) einige „Anregungen zu Schritten, die die Kirche unternehmen könnte", formuliert. Über die Kommunikationspolitik sagte MacBride:

„Die meisten Regierungen beginnen sich mit der Erarbeitung einer Kommunikations- und Informationspolitik zu befassen. Dies ist deshalb der psychologisch richtige Augenblick, den Regierungsinstanzen, die sich damit befassen, Vorschläge zu unterbreiten. Der erste Vorschlag sollte natürlich sein, daß die kirchliche Obrigkeit konsultiert wird im gesamten Verlauf der Erstellung einer neuen Kommunikationspolitik. Wo immer möglich, sollte die Kirche in den verantwortlichen Gremien von Radio, Fernsehen und Telematik vertreten sein. Die Regierungen sollten dazu gebracht werden, kulturelle Richtlinien zu geben, die die Wichtigkeit geistiger und religiöser Werte hervorheben. Offene Diskussionen über den Grund des Zusammenbruchs moralischer Werte sollten stattfinden mit den Verantwortlichen. Die Unterstützung der Regierung sollte zugesichert werden in der Annahme neuer Richtlinien, die die moralischen Werte wieder aufbauen können und die auf Glauben und Tradition Rücksicht nehmen." [15]

MacBride schlug ferner die Ausstrahlung von Gottesdiensten vor, die Zusammenarbeit mit Journalisten, die Schaffung lokaler Radiostationen „in den Händen der jungen Generation", die Verwendung von Videokassetten und Tonbandauf-

nahmen durch die kirchliche Obrigkeit, die Identifizierung der Kirche „mit den Friedens- und Umweltschutzkampagnen der Jugend", ferner vielsprachige, weltweite Rundfunksendungen (unter besonderer Erwähnung von Radio Vatikan), „die dann das Evangelium verkünden und die Kirche enger in Zusammenhang bringen mit den Bemühungen für den Weltfrieden und den Schutz der Menschenrechte und der Umwelt".

Auf der 22. Generalkonferenz der UNESCO (1983 in Paris) berief sich ein Redner auf Worte Papst Pauls VI. und Papst Johannes Pauls II.[16] Bevor die Bedeutung der NWIO in der katholischen Kirche nicht voll erkannt ist, bevor ihre Maßnahmen nicht effektiver und ihre Stellungnahmen nicht klarer sind, wird sie den Diskussionsprozeß vor den internationalen Foren jedoch kaum beeinflussen können.

Ungelöste Probleme und Chancen

Viele Probleme sind in dieser Hinsicht in der Kirche noch nicht gelöst. Die Medienpolitik der Kurie zum Beispiel wird vielfach von der alten Geheimhaltungspolitik bestimmt. Die vatikanische Tageszeitung „L'Osservatore Romano" hat kein eigenes Korrespondentennetz. Radio Vatikan besitzt zwar eine imponierende technische Anlage, aber – so urteilt der deutsche Journalist Ferdinand Oertel – dies alles bleibe „ohne großen Widerhall"[17].

In einem Bericht über den 13. Weltkongreß der katholischen Presse wird auf ein anderes Problem hingewiesen:

„‚Wahrheit', so klagten einige, würde von bischöflichen Herausgebern und Chefredakteuren allzuoft im Sinne des kirchlichen Dogmas verstanden. Daß ‚Wahrheit' aber für den Journalisten eine korrekte Wiedergabe auch innerkirchlicher Wirklichkeit – bei selbstverständlicher Respektierung von Lehraussagen – bedeuten müsse, werde nicht eingesehen. Eng mit dieser Frage hängt eine andere Schwierigkeit zusammen, die auf dem Kongreß mehrfach zur Sprache kam, jedoch nie geklärt wurde: Die Presse wird – in besonderem Maße in der Dritten Welt – von der Hierarchie oft als ein reines Instrument zur Evangelisierung verstanden. Die wichtige Aufgabe, die die ‚Druck-Medien' auf säkularem Gebiet spielen, wurde verkannt."[18]

Der niederländische Kommunikationswissenschaftler C. J. Hamelink weist darauf hin, daß das Menschenrecht der freien Information „einer Mehrzahl von Ländern und Menschen vorenthalten wird" und die Kirchen unmittelbar davon betroffen sind[19]. Er schreibt, daß die Reflexion in der Kirche über Kirche und Kommunikation „eine abstrakte Selbstbespiegelung" sei. Das kirchliche „Gebrauch-Wirkung-Modell" gehe an der Realität vorbei. Hamelink fordert ein Nachdenken über die fünf wesentlichen Komponenten im heutigen internationalen Kommunikationssystem: Struktur, Informationsfluß, Inhalte, Technologie und Einfluß. Die Kirche müsse mehr soziale Gruppen in ihre Medien hineinnehmen, für Entwicklungsländer eintreten. Er fordert von der Kirche einen Beitrag

„zur internationalen Kommunikationsdebatte, die auch die achtziger Jahre stark beherrschen wird... Ein Beitrag, der wichtig ist, weil die Kirchen einerseits eine Infrastruktur besitzen, die sehr viele Medienkonsumenten erreichen kann, und weil sie andererseits ‚eine Verkündigung' zu ihrer Verfügung haben, welche die Wirklichkeit der Medien mühelos entmythologisieren kann."

Katholische Medien interessieren sich im deutschen Sprachraum kaum für die Problematik der NWIO. Nach Kenntnis des Verfassers bildet nur die Zeitschrift „Communicatio Socialis" eine rühmliche Ausnahme. Vergeblich sucht man zum Beispiel nach einer Veröffentlichung darüber, was von katholischen Organisationen insgesamt für die Entwicklung von Medien in den Entwicklungsländern, für die weltweite Kommunikation geleistet worden ist. Wahrscheinlich war es mehr als das, was mancher Staat geleistet hat, der seine Zahlen stolz vorweist. Und die Tatsache, daß es Staaten gibt, die den kirchlichen Gruppen keine oder nur kontrollierte Medien gestatten, wird oft als mehr oder weniger unabänderlich hingenommen. Der Vorsitzende der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands, Hubert Schöne, sagte am 26. November 1983 in Ludwigshafen:

„Die eher ‚unpolitische' Rolle der katholischen Kirche und ihre weltumspannende Präsenz, die eine Identifizierung mit vordergründigen, nationalen Interessen ausschließt, gibt gerade den Kirchen in der Diskussion um eine Informationsordnung einen Vertrauensvorschuß. Der selbstlose Einsatz der Missionare und Entwicklungshelfer hat vorexerziert, wie Partnerschaft aussehen kann. Diese Ebene der kirchlichen Hilfswerke und der Mission bietet Ansatzpunkte für eine partnerschaftliche Hilfe auf dem Informationssektor, und deshalb ist die Bedeutung des kirchlichen Beitrags so groß... Das kirchliche Engagement verleiht im übrigen womöglich die beste Resistenz gegenüber Neigungen, den Informationsfluß dadurch in die Balance zu bringen, daß der von draußen kommende Informationsfluß einfach behindert wird. Für solche, von sowjetischer Propaganda beflügelte Vorstellungen gibt es eine verständliche Anfälligkeit, selbst in kirchlichen Kreisen. Das beste Argument dagegen ist hier die empirisch belegbare Erfahrung, daß Maßnahmen gegen die Pressefreiheit immer der Anfang von Maßnahmen gegen die Religionsfreiheit sind."

Ein wirkungsvolles Engagement der katholischen Kirche für eine weltweite, freie Kommunikation ist nur möglich, wenn die Bedeutung dieser Kommunikation für die Bevölkerung der Erde und für die katholische Kirche in weiten Kreisen der Kirche erkannt ist. Das Engagement kann nur Erfolg haben, wenn gleichzeitig über die Problematik „Kirche und Kommunikation" (theologische Handlungsbezüge, innerkirchliche Diskussion, Ethik des Journalismus usw.) nachgedacht wird. Theologen, Journalisten, Publizisten und Kommunikationswissenschaftler müssen ihren Beitrag leisten[20].

Journalisten sollten ausgebildet werden, die fachkundig über die Entwicklungsländer berichten können. Die katholischen Medien müßten häufiger – nicht nur in der Missionsperspektive – über die Probleme der Dritten Welt berichten. Die katholischen Nachrichtenagenturen könnten ihren Beitrag für die geforderte „Balance" des Informationsflusses leisten. Journalisten, Redakteure und Techniker aus Entwicklungsländern müssen ausgebildet werden. Weitere Hilfen wären: Vermittlung von Verlags- und Managementwissen, Patenschaften für Medien,

Bereitstellung technischer Ausrüstung und natürlich finanzielle Hilfe. Vor allem müßten die Maßnahmen koordiniert werden. Die Hilfe für Entwicklungsländer wird eine entscheidende Rolle für den weiteren Verlauf der Diskussion und für die weitere Entwicklung der Kommunikation zwischen Menschen, Völkern, Staaten spielen. Die katholische Kirche wird hierzu ihren Beitrag leisten müssen. Auf dem 13. Weltkongreß der UCIP wurde die Aufgabe der Kirche im Bereich der Kommunikation mit dem Satz beschrieben: „Servir la vérité, garder la liberté" – „Der Wahrheit dienen, die Freiheit wahren."

ANMERKUNGEN

[1] V. Burkov, Pod maskoj „christianskoj ljubvi" (Leningrad 1983) 54.
[2] Glaube in der 2. Welt, Nr. 12 (1983) 13.
[3] G. Deussen, Wahrheit und öffentliche Meinung. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar (Köln 1979).
[4] Ebd. 13.
[5] K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg 1966) 97.
[6] Zur Problematik der völkerrechtlichen Stellung: H. Köck, Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls. Dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten und internationalen Organisationen (Berlin 1975).
[7] Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" über die Instrumente der sozialen Kommunikation (Trier 1971). Die Zahlen in Klammern bezeichnen den Abschnitt der Instruktion.
[8] F. Eilers, Kirche und Neue Informationsordnung. Eine Konferenz in São Paulo, in: Communicatio Socialis 2 (1983) 141ff.
[9] Zur Entwicklung der Massenmedien. Thesen der Kirchen (Freiburg 1983) 25f.
[10] Zit. aus dem vervielfältigten Redetext (26. 10. 1983).
[11] KSZE. Beiträge und Dokumente aus dem Europa-Archiv (Bonn 1976) 319.
[12] Z. B.: Botschaft Papst Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag am 1. 1. 1982, in: Dt. Tagespost, 29. 12. 1982.
[13] L'Osservatore Romano dt., 22. 4. 1983.
[14] A. Casaroli, Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft, hrsg. v. H. Schambeck (Berlin 1981) 3ff.
[15] Aus dem vervielfältigten Redetext (19. 4. 1983).
[16] Dokument 22 C/COM IV/2 (Paris 21. 11. 1983) Part I, 15.
[17] F. Oertel, Die päpstlichen Medien, in: Das Papsttum, hrsg. v. B. Moser (München 1983) 366ff.
[18] Ch. Zauzich, Noch gehört das Wort nicht allen, in: Rheinischer Merkur, 4. 11. 1983.
[19] Zit. von J. Hosse, Kirchen und Kommunikation im ausgehenden 20. Jh., in: Com. Soc. (1980) 167ff.
[20] S. z. B. R. A. White, Christians Building a New Order of Communication. Reflections on the Contribution of the Church to the Development of the New World Information and Communication Order (Centre for the Study of Communication and Culture, London, Aug. 1983).

Walter Jaide

Berufsvorbereitung und Berufswahl

Die vielfältigen praktischen Bildungsmöglichkeiten innerhalb und außerhalb des Unterrichts über unsere Gesellschaft und speziell das Subsystem von Arbeit und Beruf – nebst Arbeitslehre, vorberuflichen Grundkursen und Praktika in Zusammenarbeit mit der Berufsberatung – erfahren heute ihre besondere Bewährungsprobe. Schüler aus Schulen mit guter Berufsvorbereitungspraxis finden leichter eine Einmündung in die Arbeitswelt als die übrigen, weil sie sich zielstrebiger und flexibler bemühen und weil die Betriebe solche Schulabgänger bevorzugen.

Diese Maßnahmen dienen auch der Überwindung von Desinformation und Pessimismus. Beides wirkt leider wechselseitig zusammen. Beides erschwert und behindert den Einstieg in betriebliche oder schulische Berufsbildung. Und beides steigert die Unruhe in den Schulen. Dazu seien vorweg einige statistische Zahlen erwähnt.

Die Zahl der besetzten Arbeitsplätze betrug (laut Mikrozensus des Statistischen Jahrbuchs 1983 für die Bundesrepublik Deutschland) für 1982 26,77 Millionen (davon 2,1 Millionen Ausländer). 1971 waren es 26,81 Millionen. Eine generelle Verknappung von Arbeit spricht sich darin nicht aus, höchstens in der Zahl der Kurzarbeiter (1982: 600 000; 1983: 400 000). Die Zahl der besetzten betrieblichen Ausbildungsstellen betrug 1982 1,7 Millionen; in der Vergangenheit lag diese Zahl um 1,2 bis 1,3 Millionen. Wenn trotzdem die aktuellen Schwierigkeiten bestehen, so liegt das in erster Linie an der Zunahme der Bewerber um Arbeits- und Ausbildungsplätze (der aktiven Erwerbsbevölkerung) während der letzten fünf bzw. zehn Jahre. Sie betrug 1982 28,3 Millionen (davon 2,4 Millionen Ausländer). Die Zahl der Jugendlichen zwischen 15 und 20 Jahren hat seit 1971 um eine volle Million zugenommen. Dazu sind rund 800 000 mehr Frauen in das Erwerbsleben eingetreten, die vorher zum inaktiven Teil der Bevölkerung gehörten. Demgegenüber war der Abstrom aus dem aktiven Erwerbsleben durch Altersrente, Invalidität, Tod oder sonstigen Rückzug relativ gering.

Zur Zeit ist also noch die gesteigerte Nachfrage das Hauptproblem und weniger die „Vernichtung" und Umsetzung von Arbeitsplätzen. Die an sich begrüßenswerten Jahrgangsstärken der Jugend machen uns Schwierigkeiten. Und die Nachwuchslücke, die fraglos durch den starken Geburtenrückgang auf beinahe die Hälfte der vorherigen Quoten eintreten wird, öffnet sich erst zögernd 1985 für die Hauptschüler, 1989 für die Gymnasien und 1995 für die Hochschulabsolventen. 1990 wird allerdings die Schulabgängerzahl nur noch 60 Prozent der heutigen

betragen. Übrigens gehen die Studentenzahlen in den übrigen EG-Ländern seit 1972 zurück, bei uns steigen sie bis etwa 1990 an.

Trotzdem war der Überhang derjenigen Schulabgänger, die im Jahr 1982 nicht untergebracht werden konnten, relativ gering, nämlich 20000–30000. Im Jahr 1983 war der Überhang etwa doppelt so stark, also 40000–50000. Das ist eine bittere Zahl. Aber man muß diese 50000 auch gegenüberstellen den 650000, die neu in Lehrstellen eintraten, den 150000–200000, die ein Fachschulstudium begannen, und den 150000 neu immatrikulierten Hochschülern. Für jene 50000 müssen Maßnahmen von seiten des Staates, der Gebietskörperschaften und der Wirtschaft ergriffen werden; ich habe Zuversicht, daß dies auch wirksam geschieht.

Allerdings muß man auch die andere Seite der Medaille beachten, obwohl das unpopulär ist. Jene 50000 Schulabgänger sind meist Schulabgänger mit geringeren Schulleistungen: etwa 15000 ohne Hauptschulabschluß, etwa 10000 Abbrecher aus Realschulen und Gymnasien, und die übrigen sind ausländische oder gesundheitlich behinderte Schüler oder wohnen in besonders strukturschwachen Gemeinden.

Die Statistik der Jugendarbeitslosigkeit zeigt seit einem Jahrzehnt ein fast gleichbleibendes Bild. Auch heute noch sind am stärksten davon betroffen Hauptschüler ohne Abschluß, Jugendliche ohne abgeschlossene Berufsausbildung sowie Lehrabbrecher oder Abbrecher aus einer Arbeitsstelle. Es gibt also zumindest bei den Jugendlichen bis zu 20 Jahren bestimmte Problemgruppen, die sich in fast gleichbleibender Quotenstärke in der Statistik durch die Jahre hindurch manifestieren. Das bedeutet ja keinesfalls, daß man sich nicht um sie besonders bemühen soll. Aber es gibt auch einen Hinweis für die Verursachung von Jugendarbeitslosigkeit und von erschwerten Einmündungen in das Berufsleben.

Was außer den Informationsmängeln zur Verwirrung beiträgt, sind Aufsätze, Bücher und Sendungen, die seit vielen Jahren relativ eingängige Thesen über die Entwicklung der Arbeitswelt und der Berufseinstellungen verbreiten, die jedoch einer eingehenden Prüfung in Praxis und Wissenschaft meist nicht standhalten. Ich denke dabei an Thesen, die in seltsamer Mischung ungeklärte und einseitige historische, sozialphilosophische und soziologische Komponenten vereinen. Die erste These betrifft den Beruf in seinem Stellenwert unter anderen Zielbereichen wie z. B. Familie oder Freizeit. Die zweite These bezweifelt den Sinn einer personalistischen Berufswahl, in der individuelle Fähigkeiten und Interessen den Ausschlag geben. Die dritte These degradiert den Fortbestand und die Notwendigkeit von beruflicher Leistungsbereitschaft. Die vierte These schließlich stellt über die Berufsarbeit andere Werte wie soziale Gerechtigkeit und Gleichheit, Kooperation und Solidarität.

Stellenwert des Berufs

Zunächst muß man fragen: Welche Stellung hat die berufliche Arbeit im Leben der jungen Generation heute? Ist sie ihr überhaupt so wichtig? Damit steht man mitten in Fragen nach einem Wertewandel, einer Veränderung in der Wertschätzung der verschiedenen Lebensbereiche wie Beruf, Familie, Freizeit, Politik. Darüber gibt es eine seit einem Jahrzehnt aus den USA stammende Lehrmeinung (Kenniston 1965, 1968; Inglehart 1971, 1973), die verkürzt besagt: Industrielle Werte wie Leistung, Erfolg, Wettbewerb, Lebensstandard, Wohlstand, Aufstieg, Sicherheit durch die Berufsarbeit sowie Wachstum, Ordnung und Besitz nehmen in ihrer Bedeutung ab, und zwar bei den Jüngeren stärker als bei den Älteren. Reziprok dazu gewinnen sogenannte postindustrielle Werte an Bedeutung: Bewahrung und Nutzung eines persönlichen Spielraums humaner, gemeinschaftlicher, kreativer Lebensgestaltung und Selbstverwirklichung, bei der Raum ist für religiöse und moralische Bindung, für innere Erfahrung, Harmonie, Zufriedenheit und Wahrhaftigkeit, für sorgfältige und fruchtbare Verbindungen zu Mitmenschen, Freunden und Partnern und nicht zuletzt doch auch Freude an der eigenen Berufsarbeit – also im Grund „alte Werte" des Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert.

Diese Behauptungen finden bei uns publizistischen Widerhall, jedoch von der Forschung her wenig Zustimmung, sondern eher Widerspruch. Vor allem wird die Gegenfrage gestellt: Worum handelt es sich bei solchen Veränderungen? Geht es um eine eher jugendtypische Kaprizierung auf Werte um die eigene Person, Entwicklung und Bezugsgruppe oder eher um bildungsspezifische Präferenzen bei der Schüler- und Studentenjugend, die vor der Beanspruchung durch die Arbeitswelt in einem langen Moratorium (prolongierte Adoleszenz) verharrt, oder handelt es sich tatsächlich um eine Veränderung in der Wertehierarchie, die für das ganze Leben dieser neuen Generation bestimmend bleiben wird?

Die Antworten aus Untersuchungen an Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland lesen sich einschränkend, relativierend und kontrovers. So finden sich in dem beachtlichen Sammelband von H. Klages und P. Kmieciak „Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel" (Frankfurt 1979) viele Untersuchungen und Ergebnisse, die eher eine jugendtypische, zeitweilige Rangminderung des Berufs bei Schülern auf den höheren Bildungslaufbahnen registrieren, aber eine generationsspezifische, alle Schichten umfassende und im weiteren Lebensalter fortbestehende Rangminderung in Abrede stellen. Man verfügt über keine Längsschnittuntersuchungen im Lebenslauf der Älteren, um zu ermitteln, ob jene in ihrer Jugend nicht ähnlich dachten wie die heutigen Jugendlichen. Und man weiß nicht, wie sich die heute befragten Jugendlichen später verändern werden.

Auch in den übrigen Umfragen (EMNID 1975, 1977, 1979, 1982; IJF 1979; Allensbach 1981) geht es den Befragten in der überwiegenden Mehrheit eher um die

Sicherung und den Ausbau des erst kürzlich Erreichten in Bildung, Ausbildung und Beruf als um eine Umstrukturierung des Wertsystems, in dem sie leben – von kleinen problembewußten Gruppen mit viel weniger problembewußten Mitläufern abgesehen. Der Mehrheit geht es darum, überhaupt einen Ausbildungs- bzw. Arbeitsplatz zu erhalten. Darauf muß sich alle Sorge konzentrieren.

In einer Untersuchung des Instituts für Jugendforschung (1979) wurde eine Polarisierung der Befragten vorgenommen nach der Wertschätzung von Tüchtigkeit, Aufstieg, Anerkennung, Fortschritt einerseits und andererseits nach einem Einstellungskomplex, den man verkürzt als „alternativ" oder postindustriell bezeichnen kann. Die Mehrzahl der repräsentativen Stichprobe ließ sich keinem dieser beiden Pole zurechnen, sondern verblieb gleichsam in der Mitte und bei der Kombination beider Grundtendenzen, mit einer besonderen Präferenz für die Familiengründung. Auch in der Shell-Studie (1981) wird ganz überwiegend die Verselbständigung durch Beruf bzw. Erwerb betont. Fast alle (außer zwei Prozent) wünschten eine Berufsausbildung; nur acht Prozent sind darin unsicher.

Ähnlich steht es übrigens auch bei der Jugend der DDR. Hierbei handelt es sich offenbar um eine langfristig gültige Grundeinstellung in modernen Industriestaaten, die sicher Schwankungen und Herausforderungen unterworfen ist, deren endgültiges Absinken für längere Zeit jedoch im Rahmen der Forschungsdaten bisher – in Deutschland – nicht festgestellt oder prognostiziert werden kann. Diese Einstellung fordert eine hohe Verantwortung von der Gesellschaft, der Wirtschaft und dem Staat in bezug auf Berufsbildung und Beschäftigung.

Persönliche Berufswahl

In diesem Bereich von Ausbildung, Beruf, Arbeit, Karriere (und bereits vorher in der Wahl der Schulbildung und der Wahlfächer) erwartet ein beachtlicher Teil der Jugend nicht nur irgendeine Einmündungsmöglichkeit, sondern einen Beruf nach eigener Wahl und im Zug persönlich-individueller Entfaltung. Seit Jahrzehnten hat sich in vielen Untersuchungen und Befragungen eine derartige Gruppe herausgestellt, die eine Berufstätigkeit sucht, die ihren individuellen Fähigkeiten und Interessen, ihrer Kontaktbereitschaft und ihren Lebensstilwünschen entspricht und ihnen durch ihre spezifischen Aufgaben Freude, Befriedigung und Anregung verschafft. Dies gilt für alle Sozial- und Bildungsschichten mit fast gleichen Quoten. Man kann diese Gruppe im Durchschnitt auf etwa 40 Prozent der Berufswähler schätzen.

Diese Präferenzen bestehen als stabile Komponenten einer industriebürgerlichen Einstellung seit etwa 60 Jahren und sind selbst unter den Schwierigkeiten der wirtschaftlichen Stagnation und der Berufseinmündung seit 1975 kaum abgesunken. Ja manche Probleme bei der Berufseinmündung stammen gerade aus dem

Festhalten an einer solchen Berufsperspektive, die zur eigenen Person paßt und Identität ermöglicht.

Bei entsprechenden Vorgaben von Mehrfachantworten haben sich folgende Quoten ergeben: „Interessante Tätigkeit nach Neigung": 55 Prozent (EMNID '77); „Neigung, Interesse, Begabung entscheidend": 52 Prozent (EMNID '77); „einen Beruf, durch den ich meine Individualität und meine Fähigkeiten entwikkeln kann": 55 Prozent (EMNID '78); „trotz Schwierigkeiten soll der Betreffende an seiner Berufswahl festhalten": 39 Prozent (Allensbach '83).

So steht es also in einer großen Zahl von Untersuchungen und Umfragen – und in einer besonders ausgeprägten Forschungsrichtung, die ihre Resultate mit dem Begriff „self concept" überschrieben hat (u. a. Super 1971). Diese Forschungsrichtung wird unterstützt durch andere Untersuchungen über die Verschiedenheit von Berufsfeldern und ihrer spezifischen Anforderungen und Befriedigungen, auf die sich entsprechende psychosoziale Typen von Berufswählern projizieren und spezialisieren. Holland (1966) unterscheidet folgende Berufsfelder oder -typen: Realistisch, intellektuell, sozial, Handel und Banken, unternehmerisch, künstlerisch. Diesen ordnet er sowohl persönlichkeitsspezifische Fähigkeiten wie auch Präferenzen bestimmter Berufsrollen (Praktiker, Lehrer, Leiter, Forscher, Berater) und Lebensziele (Schaffen eines nützlichen Produktes u. a.) zu.

Guilford (1964) unterscheidet: Künstlerisch: bewertend oder ausübend; sprachlich: bewertend oder ausübend; wissenschaftlich: experimentell oder theoretisch; mechanisch: handwerklich oder entwerfend; Betätigung im Freien: natürlich oder sportlich; geschäftlich-politische Tätigkeiten: kaufmännisch oder organisierend; soziale Tätigkeiten: überzeugungskräftig oder gesellig; Hilfsbereitschaft: persönlicher Einsatz für andere Menschen in der unmittelbaren Umgebung oder Einsatz für die soziale Wohlfahrt; Büroarbeit: Schreibarbeit oder Umgang mit Zahlen.

Die Brücke zwischen Arbeitswelt und Persönlichkeit besteht also darin, daß bestimmten profilierten Berufsfeldern analog profilierte Persönlichkeitstypen oder Persönlichkeiten gegenüberstehen, die diese Berufsfelder in Aussicht nehmen, also ein Pairing von Person und Beruf, und zwar nicht zwischen einem einzelnen Beruf und einem unvertauschbaren Individuum, sondern zwischen Berufsstypen und Persönlichkeitsstrukturen. Innerhalb dieser Berufsfelder gibt es vielerlei Stufen: vom Maschinenschlosser bis zum Diplomingenieur, vom Einzelhandelskaufmann bis zum Betriebswirt mit Universitätsdiplom, vom Justizinspektor bis zum Staatsanwalt, von der Krankengymnastin bis zur Fachärztin etc. Bedauerlich ist, daß die Jugendlichen und wohl auch ihre Lehrer zu wenig von diesen vielerlei Stufungen und Facettierungen innerhalb eines Berufsbereichs wissen.

Über diese Befunde ist in der Berufsforschung sehr viel gearbeitet und auch viel kritisiert worden. So wird gefragt nach der Richtigkeit, Gründlichkeit und Redlichkeit der Selbsteinschätzung, nach der Fetischisierung der sich erst entwikkelnden Eigenperson und ihrer Subjektivität, nach zuverlässigen Informationen

über die entsprechenden Berufe, nach ablenkenden und hinderlichen Motiven und Erfahrungen und anderem mehr. Erst recht kann man in der gegenwärtigen Konstellation argumentieren: Die Zugänge zu solchen zwar gut gewählten Berufen seien zu schmal geworden oder verstopft. Und die geplanten Berufe wandeln sich rasch, so daß sich ihre heute noch gültige Struktur womöglich bald verändert oder auflöst. Eine solche personale und professionelle Kaprizierung auf den künftigen Beruf würde also zu unfruchtbaren Fixierungen und Frustrationen führen.

Dennoch muß für diese besondere Berufsauffassung Stellung genommen werden. Nach allen Erfahrungen der Berufsberater und der entsprechenden Forschung verfügen gerade diese „intrinsischen" Berufswähler (die auf den Berufsinhalt, den Werkzweck, die Aufgaben zielen) über gute, dem Zielberuf entsprechende Vorleistungen und Vorerprobungen innerhalb und außerhalb der Schulfächer, über zeitig eingeholte Informationen bezüglich ihrer Berufe und über frühzeitig (ab dem 10. Lebensjahr etwa) sich herausstellende und meist stabil bleibende Präferenzen und entschiedene Berufsperspektiven bis zu ihrem Berufsentschluß. Dabei fehlt es ihnen nicht an Cleverness und Flexibilität, notfalls auch gezielte Ausweich- und Wartemöglichkeiten in Kauf zu nehmen. Dieser Gewinn an individuellem Profil im Berufswahlprozeß hängt auch mit anderen Reifungsprozessen positiv zusammen (im Sozialverhalten, in den moralischen, religiösen, politischen Einstellungen).

Diese „intrinsischen" Berufswähler sind nach aller Erfahrung auch später im Beruf diejenigen, die in ihrer Laufbahn bleiben wollen, die den gewünschten Beruf nochmals wählen würden, die zufrieden sind mit Arbeit, Arbeitsplatz und Betrieb und am wenigsten unter Streß leiden. Insofern erweist sich diese so personalistisch und idealistisch anmutende Berufswahleinstellung als durchaus realistisch. Ihr gelingt – aus der Koinzidenz von Beruf und Person – relativ leichter das Ertragen von Belastungen und Schwierigkeiten sowie Anerkennung, Sicherheit, Aufstieg, mitmenschliche Entfaltung zu Kooperation, Hilfsbereitschaft und Führung. In alledem sind die übrigen Berufswähler eher gefährdet. Und auch innerhalb des heutigen Gedränges auf den Ausbildungswegen können diese Jugendlichen am ehesten konkurrieren und vorübergehende Mißerfolge in Kauf nehmen.

Was außerdem für eine solche Berufseinstellung spricht: Sie kommt mit ihrem „self concept" auf eine praktische Art der starken Tendenz zur Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung der jungen Generation entgegen. Im Rahmen des gewählten Berufs läßt sich die eigene Persönlichkeit besser, glaubwürdiger und stabiler entwickeln als in Freizeit, Familie und Öffentlichkeit, und der egozentrische Subjektbezug läßt sich eher durch einen analogen Objektbezug einbinden und ausbalancieren. Hierbei kann die Hochschätzung der Individualität ausgeweitet werden in eine ehrliche Selbsterkenntnis und eine Verantwortung für das, was man selbst für sein Leben zu leisten hat. Es geht also nicht um preziöse Nabelschau, sondern eine sehr ernste Arbeit an sich selbst und mit sich selbst. Auch wenn heute

besonders viele Jugendliche versichern, sie wollten im Beruf etwas für andere Menschen leisten, so muß man sie doch um der Wahrhaftigkeit willen dazu anhalten, ihre persönlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten zum Berufsfeld der Sozialberufe selbstkritisch vorher zu bedenken und zu erproben.

Ich setze mich nicht nur aus pädagogischen, sondern auch aus politischen Gründen für diesen Teil der Jugendlichen ein. Es besteht nämlich heute die Gefahr, daß von seiten mancher Politiker und Publizisten die hier erwähnte Einstellung unterschätzt, entwertet oder als veraltet hingestellt wird. Und dies offenbar, um sich damit von den Problemen der Berufseinmündung mit ihren Frustrationen und den Aufgaben einer das gesamte Arbeitssystem betreffenden Planung und Vorsorge zu entlasten und die Jugendlichen auf Ersatzbefriedigungen in irgendeinem Beruf oder außerhalb der Berufswelt zu verweisen. Trotz der heutigen Schwierigkeiten und der künftigen Problemlagen ist dies grundfalsch. Man muß vielmehr die hier erörterten Teilgruppen von immerhin etwa 40 Prozent im pluralistischen Sinn ernst nehmen und muß bei der Um- oder Neugestaltung von Arbeitsplätzen und bei der Erhaltung von Arbeitskapazitäten gerade auf diese Elite der professionell Eingestellten besondere Rücksicht nehmen.

Selbstverständlich sind nicht irgendwelche Berufswünsche gemeint, die beiläufig entstanden sind und weder die eigene Person noch den Wunschberuf angemessen erfassen, sondern elaborierte Berufsperpektiven im Sinn des „self concept" auf dem Niveau einer Berufswahlreife. Natürlich spielen bei solchen Jugendlichen auch instrumentelle Berufsmotivationen eine Rolle wie Einkommen, Sicherheit, Altersversorgung, Aufstieg, angenehme Arbeitsbedingungen, Status, Prestige oder Freizeit. Diese instrumentellen Motivationen stehen bei den übrigen Jugendlichen auf den obersten Rangplätzen. Auch sie sind durchaus legitime Begründungen von Berufsentscheidungen für die größere Zahl von Berufsbewerbern. Und man kann sich auch in einem Beruf bewähren und glücklich werden, der dem eigenen Geschmack zunächst gar nicht entspricht, wie es vielen Biographien beim Berufswechsel oder Berufseintritt nach dem Ende des letzten Krieges zu entnehmen ist. Aber dies sollte man nicht zur Regel machen.

Gegenüber der intrinsischen Motivation wird oft das Theorem der Entberuflichung in Anschlag gebracht, das auf den Einsatz von Automaten und Mikroprozessoren Bezug nimmt. Sicher wird hiermit eine Tendenz angesprochen, mit der man zumindest in den Großbetrieben bei Fertigung und Verwaltung rechnen muß. Anders steht es jedoch in den mittleren und kleinen Betrieben, die immer noch die Mehrheit der Arbeitnehmer beschäftigen. Hier werden zwar auch spezielle und moderne Technologien verwendet, jedoch muß man mit dem Arbeitnehmer als Person an einem integrativen Arbeitsplatz rechnen, der als elastische Potenz vielseitig und abwechselnd für verschiedene Aufgaben einzusetzen ist. Man bedarf dazu gut ausgebildeter Facharbeiter oder Fachangestellter, damit sie jeweils eigene Verantwortlichkeit und Initiative entwickeln. Auch Berufswechsel macht nach wie

vor berufliche Qualifikation erforderlich. Denn nur bei einer umfänglichen, integrierten Vorbildung und Arbeitserfahrung ist es möglich, die bisherige Qualifikation als Substitutionspotential in die neue Arbeit bzw. den neuen Arbeitsplatz einzubringen. Die Hälfte der Berufswechsler hatte bisher diese Möglichkeit.

Die Veränderungen im Sinn von Entberuflichung stellen also nur eine von mehreren möglichen Entwicklungslinien dar, die sich vermutlich nur in bestimmten Berufssparten und in bestimmten Betriebsgrößen und relativ langsam abspielt – am wenigsten in den akademischen Berufen.

Berufliche Leistungsbereitschaft

Zur Berufsmotivation gehört Leistungsbereitschaft. Sie besteht auch heute (noch) in großen Teilen der Jugendbevölkerung als Basis der Existenz, des Lebenserfolgs und der Selbstverwirklichung. Und es entwertet nicht die Leistungsbereitschaft, daß man dafür entsprechend Satisfaktionen erwartet, und zwar in einem weiten, stark differenzierten Feld von Einkommen, Sicherheit und Aufstieg bis zur Lebensqualität, Selbstverwirklichung und inneren Befriedigung, was sowohl für die Jugendlichen wie für das System spricht.

Diese Erwartungen werden einerseits getrübt durch die überwiegende Meinung, der Leistungsdruck in Schule, Hochschule und Betrieb sei stark, wobei hohe Quoten der Jugendlichen diese Anforderungen allerdings für richtig und erforderlich halten und daher nicht sosehr unter Unzufriedenheit leiden. Man stehe, so geht die Meinung, den Leistungsdruck eher durch, wenn man eine individuell und objektiv angemessene Wahl bzw. eine selbst- und nicht fremdgesteuerte Wahl der Schullaufbahn, der Berufsbildung und der Bildungsabschlüsse zustande bringt.

Damit korreliert, daß in entsprechenden Umfragen die Streßgeplagtheit für die eigene Person von viel weniger Testpersonen bekundet wird als für die übrigen Zeitgenossen. In der Allensbach-Umfrage (1983, 20) erklärten die 16- bis 29jährigen sich selbst als gestreßt zu 43 Prozent (der Werktätigen) bzw. zu 28 Prozent (der Schüler). Dagegen meinten sie, daß von den anderen 60 Prozent unter Streß zu leiden hätten. Dieses Verhältnis von 1:2 wiederholt sich umgekehrt in der Frage nach der Arbeitszufriedenheit: Bei sich selbst ist die Quote viel höher als in bezug auf die anderen. Hier spürt man meßbar den Einfluß der Medien.

Damit ist schon die anderweitige Argumentation gegen Leistungsbereitschaft angesprochen. Voreilige Prognosen haben die fortdauernden Notwendigkeiten von Leistungsanforderungen bzw. ihrer Ausmaße verkannt. Immerhin ist durch diese Diskussion wieder eine Öffnung für die Vielfalt von Leistungsmöglichkeiten erfolgt. Dabei ist zu unterscheiden, ob Leistung schul- und berufsbezogen gemeint ist oder als Leistung in der Familie, in der Gesellschaft, ob sie in Kooperation mit anderen erbracht werden soll oder mehr in Konkurrenz zu ihnen, mehr im Sinn

persönlicher Durchsetzung oder sozialen Miteinanders und der Hilfe für die Schwächeren oder ob gar in der Leistung politische Zielsetzungen eine Rolle spielen wie die Solidarität, der „Generationenvertrag" oder „Brot für die Welt". Hier deuten sich qualitative Unterschiede an.

Man könnte fraglos ein Dutzend Leistungskonzepte definieren und interpretieren, um sich auf alle Möglichkeiten der Aufgabenerfüllung und des Kräfteeinsatzes einzustellen – und um jeweils für den unverwechselbar einzelnen Jugendlichen das ihn am besten motivierende und beglückende Konzept herauszufinden. Es geht also nicht um ein bloßes Mehr oder Weniger an Beanspruchung, sondern um modifizierte und individualisierte Arten der Leistung, der Ordnung, der Lebensplanung, der Einbindung in die Gesellschaft, der Beachtung der weltweiten Abhängigkeiten unseres kleinen persönlichen Daseins. Und es geht um die strikte Vermeidung von Anonymisierung und Egalisierung, die der persönlichen Eigenart, den Stärken und Schwächen des einzelnen nicht gerecht würde.

Bei Leistungen in der Arbeit, in der Zusammenarbeit und in der Arbeit für andere gewinnt der junge Mensch auch heute noch am ehesten Primärerfahrungen. Wir beklagen zum Teil mit Recht den Mangel an primärer und das Übergewicht an sekundärer, durch Kommunikation und Medien vermittelter Erfahrung. Um so dringlicher ist der Entfaltungs-, Beanspruchungs- und Bewährungsraum des persönlichen Arbeitseinsatzes.

Daß Leistung, Leistungsbewährung und Wettbewerb auch ein natürliches Bedürfnis ist, kann man fast von jedem Kind lernen. Wir brauchen auch einseitig und hochmotiviert Leistungsbereite im Rahmen unserer Gesellschaft. Wir sollten sie nicht gänzlich vernachlässigen oder gar verabscheuen. In diesem Zusammenhang muß auch beachtet werden, daß gute und beständige Leistung allemal ihren Lohn erbringt und daß in einer nicht perfekten, aber verbesserungsfähigen freiheitlichen Welt (mit freien Tarifparteien und frei gewählten Parlamentsparteien) um eine gerechtere Entsprechung von Lohn und Leistung gerungen werden kann und soll.

Gerechtigkeit und Chancengleichheit

Die vierte These stellte über die Berufsarbeit andere Werte wie soziale Gerechtigkeit und Gleichheit, Kooperation und Solidarität. Das Problem der Chancengleichheit oder der Chancengerechtigkeit ist nach allen Befunden für die Jugend weithin eine aktuelle, kritische Frage. In einer Reihe von Umfragen wird bezweifelt, ob man nur aufgrund der persönlichen Leistung jeglichen Beruf ergreifen und jeglichen Aufstieg schaffen könne. Einschränkungen durch Sozialschicht, Bildungsabschluß, Geschlecht, Betrieb, Vorgesetzte, betriebliche Einstellungsselektion, Region, Nationalität werden angeführt. Die Zweifelquoten lauten z. B. in

EMNID 1975 55 Prozent, in der IJF-Umfrage 1979 54 Prozent, in EMNID 1977 60 Prozent, bei Landsberg allerdings nur 20 Prozent. In Befragungen über den Stellenwert von aktuellen Aufgaben stehen gerechte Chancen in Schule und Beruf auf dem dritten Platz nach Sicherung der Arbeitsplätze und Umweltschutz.

Nun kann man Chancengerechtigkeit auf dreierlei Weise konzipieren: als Gleichheit oder Angleichung der Startchancen, gleichgültig wie sie von den einzelnen bzw. den Sozialschichten genutzt werden (Bedürftigkeit); als Billigkeit (Äquitas), die jeden nach seinen Leistungen belohnen soll, die also die Ungleichheit der Resultate und Satisfaktionen aus der Berufsarbeit im Lebenslauf einkalkuliert; oder abgeleitet von der verfassungsmäßigen Gleichheit als Ausgleich allzu großer sozial-beruflicher Ungleichheiten.

Von den Jugendlichen wird Chancengerechtigkeit überwiegend als kompensatorische Gerechtigkeit mittels spezieller Hilfsmaßnahmen zum Zweck fairer, ausgeglichener Startbedingungen für die Bedürftigen verstanden (Bedürftigkeit). Hierin zeigt sich die große Sensibilität der Jugend gegenüber Fragen der sozialen Gleichheit. Die Jugendlichen erleben offenbar, daß trotz formaler und weithin materialer Zugangsgleichheit und trotz der Bildungsexpansion eben doch Kinder aus der höheren Sozialschicht mit kultureller Stimulation immer noch die besseren oder zumindest die leichteren Chancen haben. Dort findet mehr Langzeitplanung und eine bessere Ausschöpfung der Begabungen statt. Somit hat sich die Streichung des Bafög für Schüler in der Meinungsbildung der Jugend affektiv wie rational sehr negativ ausgewirkt.

Faktisch ist die erreichbare Korrelation zwischen der Schicht der Herkunftsfamilie und dem Bildungs- und Ausbildungsgang der Kinder im Lauf der Jahre deutlich geringer geworden. Bei Gleichheit der Schulleistungen im gleichen Schulzweig ist sie sogar fast zu Null abgesunken. Interessanter ist es, die speziellen Milieuvariablen herauszufinden, die noch immer die Bildungs- und Lebenspläne der Kinder mitbestimmen (Jaide 1981) .

Das bedeutet im Blick auf die Schüler, ihre Sensibilität für soziale Ungleichheiten zu respektieren, aber sie zugleich mit den Tatsachen zu konfrontieren. Dabei ist gerade das Gymnasium die Stätte, in der Startchancen aus sehr unterschiedlichem Elternmilieu ausgeglichen werden können, und zwar nicht nur durch die Schulorganisation, die Lehrerpersönlichkeiten, die Bildungsberatung und die kompensatorische Förderung. Auch unter den Jugendlichen sollten gegenseitige Kooperationen stattfinden, in denen die von ihrer Herkunft bevorzugten Schüler den übrigen ganz praktisch und alltäglich helfen, ihre Benachteiligungen auszugleichen. Das setzt andererseits bei denen, die durch die Herkunft weniger privilegiert sind – und dies ist auch auf dem Gymnasium die Mehrheit –, eine entsprechende Aufgeschlossenheit und Bereitschaft voraus. Sozialer Aufstieg oder Ausgleich kann nicht nur staatlich oder tariflich verordnet und gefördert werden. Es bedarf des täglichen Miteinanders der Bürger und ihrer Kinder in allen möglichen Situationen.

Den Eingeweihten ist bekannt, daß man die Berufsaussichten nur schwer verläßlich einschätzen kann. Vieles daran ist schwer voraussehbar, auch wenn man die meisten Daten und die besten Computerprogramme zur Verfügung hat; vieles ist schwer vorauszulenken. Dazu sind die Zusammenhänge und die Wechselwirkungen der Faktoren aus Politik, Technologie, Bedarf und Nachfrage, Bevölkerungsentwicklung sowie aus dem Zuschnitt der Berufe zu unübersichtlich. Das betrifft alle Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme ziemlich gleichermaßen.

Immerhin muß man festhalten, daß die Sicherheit in den Berufsperspektiven, die die Schulabgänger zwischen 1958 und 1979 hegen konnten, wohl eine Ausnahme in der Geschichte war, die so bald nicht wiederkehrt. Deshalb darf man mit den Berufserwartungen von gestern nicht mehr heute operieren. Hier brauchen wir wirklich eine „neue" Generation, die klug und mutig registriert, was zu erkennen ist, und dem Nichterkennbaren gelassen entgegensieht.

Es hat wenig Sinn, die Jugendlichen durch wechselnde Tagesmeinungen zu verunsichern. Schule, Berufsberatung und auch die Öffentlichkeit sollen vielmehr mithelfen, daß die Schüler ihre Persönlichkeit zu einer Berufsperspektive im Sinn des „self concept" entwickeln, daß sie ihre Leistungsbereitschaft in einem demokratischen Sinn differenzieren und modifizieren, und daß sie eine realistische Chancengerechtigkeit miteinander praktizieren. Dabei soll man sie auf Schwierigkeiten, Wartezeiten, Umwege, Alternativen, Kompromisse vorbereiten und dem lähmenden, aggressiven, besserwisserischen, ja berufsmäßigen Strom von Pessimismus, der uns alle umspült, einen Realismus der Hoffnung entgegensetzen.

Literatur: Allensbacher Berichte. Institut für Demoskopie Allensbach (1981, 1983); *J. O. Crites*, Factor Analytic Definitions of Vocational, in: Journal of Applied Psychology 45 (1961) 330–337; Vocational Interest in Relation to Vocational Motivation, in: Journal of Educational Psychology 54 (1963) 277–285; Vocational Psychology (New York 1969); EMNID, The International youth survey (Bielefeld 1973); Jugend zwischen 13 und 24 (Jugendwerk der Dt. Shell, Bielefeld 1975); Jugend in Europa (Jugendwerk der Dt. Shell, Bielefeld 1977); Die Jugend der Welt und Japan (Bielefeld 1978); Aktueller Politischer Dienst 1982; *J. P. Guilford*, Persönlichkeit (Weinheim 1964); *B. Hille*, Berufs- und Lebenspläne sechzehnjähriger Schülerinnen in der BR Deutschland (Frankfurt 1976); *J. L. Holland*, The Psychology of Vocational Choice (Waltham 1966); *R. Inglehart*, The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics (Princeton 1977); Wertwandel in den westlichen Gesellschaften: Politische Konsequenzen von materialistischen und postmaterialistischen Prioritäten, in: Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel; *Institut für Jugendforschung*, Die Einstellung der jungen Generation zur Arbeitswelt und Wirtschaftsordnung (München 1979); *W. Jaide*, Die Berufswahl (München 1961); Wertewandel im Bewußtsein der Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zur gesellschaftlichen Situation der Jugend in der BR Deutschland (Koblenz 1982); Wertewandel? Grundfragen zur Diskussion (Opladen 1983); Wertewandel in der Jugend, in: Politik und Kultur 1983, 1, 61–69; Wertewandel in der Jugend. Was wissen wir davon?, ebd. 1983, 5, 9–24; Was der Jugend wert ist, in: Evang. Komm. 1983, 4, 178; Jugend '81, Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder, hrsg. v. Jugendwerk der Dt. Shell (Hamburg 1981); *G. v. Landsberg, E.-P. Müller*, Jugend und Wirtschaftsordnung (Institut der dt. Wirtschaft 8/9/1980); *E. Lange*, Berufswahl (Frankfurt 1978); *K. U. Mayer*, Klassenlage und Sozialstruktur. Empirische Untersuchung für die BR Deutschland (Frankfurt 1977); *K. H. Seifert*, Hdb. d. Berufspsychologie (Göttingen 1977); *A. H. Stiksrud*, Diagnose und Bedeutung individueller Werthierarchien (Frankfurt 1976); *M. Strobel*, Evaluation einiger moderner statistischer Analyseverfahren zur Messung von Werthaltungen, in: Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel; *D. E. Super, M. J. Bohn*, Occupational Psychology (London 1971); Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, hrsg. v. H. Klages u. P. Kmieciak (Frankfurt 1979).

Karl-Heinz Weger SJ

Theologie und Lehramt

Im Vorwort zu seinem Buch „Der nahe und der ferne Gott", das „nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert" wiedergibt, meint der in England lebende polnische Philosoph Leszek Kolakowski in der Einleitung:

„Mit gutem Recht sagt man, daß das Christentum die Sprache seiner Lehre verändern und sich den zivilisatorischen Umgestaltungen anpassen müsse. Das hat es, nicht ohne enorme Schwierigkeiten, schon mehr als einmal getan, und immer entsteht in diesen Anpassungsprozessen die Gefahr, daß auf der Suche nach neuen Formen der Inhalt vergessen wird. Es scheint mir wahr – worauf viele Menschen immer wieder hingewiesen haben –, daß die heutigen Europäer gegenüber der herkömmlichen Sprache der Theologie meistens taub sind. Daß der Thomismus in der Kulturgeschichte von riesiger Bedeutung war, braucht man nicht erst zu beweisen. Als begriffliches Netz aber, wodurch wir heute das Weltall zu erfassen vermögen, ist er erfolglos geblieben. Das Problem besteht nicht darin, daß – wie man öfters hört – die traditionelle Lehre für gegenwärtige Menschen ‚unverständlich' sei. Es gibt keine Gründe für die Meinung, wir seien plötzlich so dumm geworden, daß etwas, was für die Leute des Mittelalters verständlich war, uns unzugänglich geworden ist. Worauf es ankommt ist einfach die Distanz zwischen dem Alltag unserer Erfahrungen und dem ererbten theologischen Idiom."[1]

Mit diesen Worten Kolakowskis ist im wesentlichen schon angedeutet, was Thema der folgenden Überlegungen sein soll, besonders wenn man den Satz von der Anpassungsnotwendigkeit theologischen Sprechens und der Gefahr, damit eventuell auch den Inhalt des Glaubens preiszugeben, bedenkt.

Die neue Situation

Es sei in diesen Überlegungen vorausgesetzt, daß es dem Willen Jesu Christi entsprechend in der christlichen Kirche ein authentisches Lehramt gibt und daß das im Normalsinn des Wortes verstandene Lehramt der Kirche in einer besonderen Weise den Bischöfen in Ausübung ihrer ordentlichen oder außerordentlichen Lehraufgabe vorbehalten bleibt, wobei dem Bischof von Rom dabei noch einmal eine besondere Funktion zukommt. Theologie als solche hingegen läßt sich nicht so ohne weiterers auf einen erkennbaren Willen Jesu zurückführen. Aber es gibt aus naheliegenden Gründen, wie in praktisch allen höheren Religionen, Theologen und dementsprechend hoffentlich auch Theologie. Eine Definition allerdings der Funktion der Theologie innerhalb der Kirche, insbesondere des Verhältnisses zum Lehramt, ist demgegenüber weitaus schwerer und nicht umsonst immer wieder diskutiert. Theologen können sich im Extremfall zum Protest und Widerspruch gegen Verlautbarungen des Lehramts im Gewissen verpflichtet fühlen und Gläubi-

ge zum gleichen ermuntern. Sie können, der andere Extremfall, schlicht und einfach das vom Lehramt Verlautbarte wiederholen und unreflektiert verkündigen. So berichtet der französische Theologe C. Duquoc, von einer hohen kirchlichen Autorität gehört zu haben, Aufgabe der Theologen sei es, „die Worte der römischen Päpste weiterzusagen – bis zu solchen, die ohne Belang sind"[2]. Die praktische Arbeit und Aufgabe der Theologen liegt jedoch in der Mitte der beiden genannten Extreme und wird im Normalfall sicher auch so verstanden. Dies also ist nicht neu. Neu hingegen ist die Tatsache, daß die früher selbstverständliche Aufteilung zwischen Lehramt einerseits und Klerus andererseits in der einmal üblichen Weise nicht mehr ist, was natürlich per definitionem nicht das Lehramt betrifft, sondern die Theologie.

Früher bestand der Klerus aus Theologen, wie umgekehrt die Theologen ausschließlich aus den Reihen des Klerus kamen, oder doch zumindest aus Priestern, die einmal Theologie studiert hatten und diese dann mehr oder weniger gelungen dem „einfachen" Kirchenvolk, den „Laien", zu vermitteln hatten, das im Sinn eines Offenbarungspositivismus das so Vermittelte einfach zu glauben hatte. In der Gegenwart hingegen und in einer noch nicht absehbaren Zukunft sind nicht nur die „einfachen" Gläubigen mündiger, selbständiger in der Bildung eines eigenen Urteils auch in Fragen von Glaube und Sitte geworden; vielmehr ist die früher geschlossene Phalanx des Klerus, der automatisch die Theologie für sich usurpierte, durchbrochen. Es gibt „Ämter" in der Kirche, von Theologieprofessoren bis zu hauptamtlichen Pastoralassistenten, die von Laien (jedenfalls im traditionellen Sinn des Wortes) ausgeübt werden; und es gibt daneben eine wachsende Zahl von Männern und Frauen, die ein Theologiestudium absolviert haben, dennoch aber Theologie nicht als ihren Beruf praktizieren, sei es, weil Stellenmangel herrscht, sei es, weil sie gar kein Interesse haben, Theologie für ihren Lebensunterhalt heranzuziehen.

Das Lehramt, der einzelne Ortsbischof und der Pfarrer stehen also vor einer völlig neuen Situation. Das kirchliche Lehramt (das ja selbst Theologie betreibt und in seinen Reihen Theologen von Rang und Namen hat), der Ortsbischof, der Gemeindepfarrer können keineswegs mehr den Anspruch erheben, allein etwas von Theologie zu verstehen. Sie müssen wissen und lernen, daß es, sogar in den Reihen gewöhnlicher Pfarrmitglieder, ausgebildete Theologen gibt, deren Fachwissen keineswegs hinter dem ihren zurücksteht, ja dieses übertreffen kann, sei es in einer Spezialisierung auf einem Fachgebiet, sei es, weil es eben in jeder wissenschaftlichen Disziplin Gescheitere und weniger Gescheite gibt.

Im folgenden seien einige Schwerpunkte heutiger Theologie genannt, aus denen sich Spannungen neuerer Art zwischen Lehramt und Theologie ergeben können, Spannungen, die nicht mehr nur innerhalb des Klerus ausgehandelt werden können.

Übersetzung der Theologie

Es wird wohl kaum auf großen Widerstand stoßen, wenn die Notwendigkeit einer Übersetzung der traditionellen Theologie in die Sprache unserer Zeit als eine dringliche Aufgabe heutigen Theologisierens genannt wird. Versuche dieser Art gibt es schon seit längerem, befriedigend sind die Ergebnisse allerdings noch immer nicht. Was heißt in diesem Zusammenhang aber „Übersetzung"? Natürlich ist es leicht, und dies zu können darf man jedem Theologen zutrauen, seine dogmatische Weste sauberzuhalten, wenn man entweder die Glaubensnot unserer Zeit, gerade auch der Glaubenden, entweder nicht sehen will oder so an der Tradition festhält, daß man einfach die alten Glaubensaussagen wiederholt.

Aber es ist dennoch falsch und kurzsichtig (nach dem Motto: jedem Katholiken seinen Denzinger) zu meinen, daß wörtliche Wiederholungen lehramtlicher Aussagen das Glaubensgut des christlichen Glaubens treu bewahren würden. Schon Worte ändern im Lauf der Geschichte ihre Bedeutung; Sätze sind je nach der Situation, in der sie gesagt sind, und je nach dem Adressaten, an oder gegen den sie sich wenden, in ihrem Aussagegehalt unterschiedlich, so daß auch eine wörtliche Wiederholung tradierter Lehraussagen im Grund genommen schon eine „Übersetzung" ist. Aus dieser Feststellung entsteht ja erst die Aufgabenstellung der Theologie. Denn wenn es wahr ist, daß das über Generationen Tradierte für den heutigen Christen mißverständlich, sogar unverständlich ist, weil es in einer anderen Zeit mit ihrem anderen Weltbild und ihren anderen Problemen entstand, dann verlangt die Treue zum christlichen Glauben Übersetzung dieses Glaubens in die Sprache und damit ins Verstehen unserer Zeit.

Diese Übersetzungsarbeit sollte aber nicht mehr nur den Priestertheologen überlassen bleiben. Hier ist vielmehr auch eine spezifische Aufgabe der Laientheologen, die ihr eigenes Wissen, ihre persönlichen Erfahrungen, ihr Erleben einbringen und formulieren müssen. Wer etwa, wenn nicht der Laientheologe, der in der profanen Arbeitswelt steht, kann die Segmentierung unserer Lebensbereiche überwinden helfen? Wer etwa, wenn nicht der Laientheologe, kann die Ökumene von unten praktizieren, die einfach durch die Praxis überholt, was die Amtsträger der verschiedenen christlichen Denominationen nicht zustande bringen? Ich will hier keineswegs den Laientheologen Aufgaben zuteilen, von denen sich die Amtstheologen dann dispensiert fühlen dürften. Es ist aber jedenfalls denkbar, daß es nicht nur in den genannten Bereichen, sondern in vielen Fällen eine spezifische Aufgabe der Laientheologen gibt.

Allerdings, und dies kann zu Spannungen mit dem Lehramt qua Lehramt führen, ist das Unangenehme an Glaubensübersetzungen, daß Worte und Begriffe bestimmte Randunschärfen besitzen. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Übersetzung der traditionellen Glaubenslehren in die Sprache unserer Zeit auch zu Mißverständnissen Anlaß bieten kann, da Worte oder Sätze gerade nicht

dasselbe bedeuten müssen. Konkret: Wer etwa den Offenbarungsbegriff Karl Rahners übernimmt, wird natürlich das in der Tradition zumindest implizit schon Gesagte oder Denkbare meinen; jedoch läßt sich zusätzlich noch anderes denken, es schwingt gleichsam in neuen Worten anderes mit, das mit der Tradition nicht ohne weiteres vereinbar ist und etwa als Modernismus abqualifiziert werden kann. Und es ist dann nicht leicht, das Lehramt oder die Glaubenskongregation davon zu überzeugen, daß man das Richtige und nicht das unter Umständen Verkehrte meint.

Das Problem der Entmythologisierung

Seitdem durch Rudolf Bultmann das Problem der Entmythologisierung und der Remythologisierung in die Theologie eingebracht wurde, ist es nach wir vor aktuell. Freilich ist manches von den Theorien Bultmanns heute schon wieder vergessen oder überholt. Es sollte jedoch unbestritten bleiben, daß, wenn man schon eine zweifelhafte Einteilung der Theologen in „konservative" und „progressive" vornehmen will, diese sich an der Frage der Entmythologisierung mißt, de facto auch daran gemessen wird. Auf die Fragen und Probleme moderner Exegese soll hier nicht eingegangen werden. Tatsache aber bleibt, daß wir in unserer Zeit das Weltbild des Neuen Testaments nicht übernehmen können (hierin hatte Bultmann sicher recht) und darüber hinaus auch selbst entmythologisieren. Ob es sich um die Erzählungen über die Geburt Jesu handelt oder um die Himmelfahrt Jesu (die die meisten wahrscheinlich gerade nicht so wörtlich verstehen, wie es im Neuen Testament berichtet ist, sondern das eigentlich „Gemeinte" heraushören): Wir entmythologisieren, und zwar vielleicht häufiger und intensiver, als wir uns ausdrücklich bewußt sind. Nun ist in einem gewissen Maß Entmythologisierung, denkt man an die orientalische Mentalität, eigentlich unerläßlich. Die entscheidende Frage ist nur: Wie weit kann und darf man in dieser Entmythologisierung gehen? Wo ist die Grenze zwischen gerechtfertigter und nicht mehr rechtfertigbarer Entmythologisierung? Warum entmythologisiert man die eine Aussage, eine andere hingegen nicht?

Hier, an der Grenze des Entmythologisierbaren, ist die oben erwähnte Unterscheidung zwischen „konservativ" und „progressiv" in den Reihen der Theologen zu sehen. Doch dies eher nebenbei. Weit wichtiger ist es, daß die Theologie, gleich von wem sie getrieben wird, einen Maßstab des Entmythologisierbaren findet und diesen dann auch den Nichttheologen wissen läßt. Die Zeiten der Geheimbündelei, in denen theologische Kontroversen nur in den Kammern der Theologen selbst ausgetragen wurden, sollten ohnehin vorbei sein. So schwierig dies im einzelnen feststellbar sein wird, Maßstab möglicher oder nötiger Entmythologisierung sollte die im Zweiten Vatikanum erwähnte „Hierarchie der Wahrheiten" sein: Je

zentraler eine Glaubenslehre in den christlichen Glauben selbst gehört, desto weniger läßt sich entmythologisieren, desto weniger darf entmythologisiert werden – und umgekehrt.

Der anthropologische Ansatz

Persönliche Erfahrungen wie die daraus resultierende Überzeugung sprechen dafür, Theologie von einem anthropologischen Ansatz her zu betreiben. Über das Nebeneinander von Glaube und dem sogenannten „wirklichen" Leben jammern wir hinreichend: „Inständig baten wir Gott, daß er die Welt verlasse. Das hat er gemacht auf unser Verlangen. Ein gähnendes Loch ist geblieben. Wir beten immerfort zu diesem Loch, zum Nichts. Niemand antwortet. Wir sind wütend oder enttäuscht. Ist das ein Beweis der Nichtexistenz Gottes?"[3]

Dieses beziehungslose Nebeneinander kann nur dann überwunden werden, wenn sich der Theologe immer wieder die Frage stellt, wie denn der heutige Mensch denkt, welche Erfahrungen er macht, wo seine Glaubensnot und seine Glaubensschwierigkeiten ihre Ursache haben. Um eine etwas abgedroschene Formel zu wiederholen: Es geht darum, den Menschen dort abzuholen, wo er in Wirklichkeit steht, nicht wo wir meinen, daß er stehen müßte. So kann man sich schon hinsichtlich der Gottesfrage täuschen, indem man annimmt, der heutige Mensch müsse sich, wenn es nur geschickt genug getan wird, für die Gottesfrage interessieren. Man übersieht dabei vielleicht zu schnell, daß manche Menschen unserer Tage sich damit abgefunden haben, gerade hinsichtlich der Gottesfrage sei nichts Endgültiges auszumachen; sie leben in einem expliziten oder impliziten Agnostizismus, der sich schon weigert, die Gottesfrage ernsthaft zu bedenken.

Weiter kann man sich täuschen, wenn man auch bei Christgläubigen einfach voraussetzt, der Glaube an Jesus Christus als menschgewordenen Gott sei selbstverständlich. Auch vielen Christen genügt die Botschaft Jesu, hinter der die Person Jesu zurücktritt, ohne daß man sich des darin enthaltenen Widerspruchs zum Wesentlichen des christlichen Glaubens bewußt wäre. Gleiches gilt für bestimmte Glaubenslehren. So schreibt Karl Rahner einmal:

„Der Mensch von heute empfindet abertausend Aussagen in der Theologie als Mythologeme, die er im Ernst nicht mehr glauben zu können meint... Sehen wir uns doch die wahrhaft geistige Situation von heute nüchtern an: Wenn ein Mensch von heute, der nicht schon als Christ erzogen ist, sagen hört: ‚Jesus ist der menschgewordene Gott', dann wird er zunächst diese Erklärung ebenso als ein Mythologem ablehnen, das für ihn von vornherein nicht ernstlich in Frage komme, das gar nicht zu diskutieren sei, wie *wir* es tun, wenn wir hören, der Dalai Lama halte sich für eine Reinkarnation Buddhas. Wenn er hört, daß von zwei in gleicher Situation oder Verfassung Sterbenden der eine gleich in den Himmel kommt, weil er zufällig noch einen päpstlichen Sterbeablaß erhält, der andere viele Jahre ins Fegfeuer, weil ihm der Papst als Schlüsselträger des Himmels diesen eben nicht sofort aufgeschlossen habe, dann wird er den Ablaß, *so* dargestellt, für eine klerikale Erfindung halten, gegen die seine Gottesvorstellung radikal protestiert. Er wird nicht leicht davon zu überzeugen sein, daß Gott das Heil

aller Menschen, auch der unmündig sterbenden Kinder wolle, aber es nicht fertigbringe, auch die ungetauft sterbenden Kinder zu seiner Anschauung gelangen zu lassen, weil er über sein eigenes Gesetz der notwendigen Taufe nicht hinwegkomme." Daraus die Folgerung: „Wenn die *Tatsache* der Wortoffenbarung psychologisch so absolut zwingend einsichtig wäre, daß ein Zweifel gar nicht möglich wäre, dann könnte man deren Inhalt... positivistisch als nicht zu diskutierendes Geheimnis auferlegen. Wenn aber der Mensch von heute durch die Schuld der Theologie den *Inhalt* der Offenbarung als unglaubwürdig empfindet, wird er, nicht ganz unlogisch, sich zu verstärktem Zweifel an der Tatsache der Offenbarung für berechtigt halten."[4]

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit des anthropologischen Ansatzes der Theologie, da die Aussagen des christlichen Glaubens nur dann glaubhaft erscheinen, wenn sie in die Situation des Menschen von heute gesprochen werden und eine wirkliche Lebenshilfe sind, wenn der Zusammenhang zwischen Glaube und konkretem Leben einsichtig wird. Die Laientheologen werden es auch sein müssen, die zumindest das „Material" für diesen geforderten anthropologischen Ansatz der Theologie zu geben haben und gleichzeitig an ihrem jeweiligen Ort den Bezug zwischen Glaube und Leben für sich selbst wie für andere verdeutlichen sollten. Ein möglicher Konflikt mit dem Lehramt der Kirche wäre da denkbar, wo der Eindruck enststeht, die Theologie passe sich der Neuzeit bzw. dem Denken der Gegenwart an, während es doch umgekehrt eher so zu sein habe, daß die Glaubensinhalte unverrückbar feststehen, ein anthropologischer Ansatz der Theologie, der ja immer von der gegenwärtigen Situation des Menschen ausgehen muß, die Glaubensfähnchen hingegen nach dem jeweiligen Wind der Zeit ausrichte.

Pluralismus in der Theologie

Eine weitere Aufgabe der Theologie ist nicht nur das faktische Hinnehmen eines Pluralismus innerhalb der katholischen Theologie, sondern dessen Herbeiführung. Einheit ist nicht Einheitlichkeit, auch nicht in Glaubensfragen (zumindest dort nicht, wo es sich nicht um eindeutige, unfehlbare Aussagen handelt). Was in der Frömmigkeit der Christen längst anerkannte Selbstverständlichkeit ist, nämlich daß es unterschiedliche und dennoch legitime Weisen der Spiritualität gibt, muß und darf auch für die Glaubenslehre selbst gelten. Viele Gläubige haben leider den Eindruck, das ihnen in ihrer Schulzeit Beigebrachte sei unterschiedslos von gleicher theologischer Qualifikation. Dann kommt es natürlich dazu, daß zahlreiche Glaubensinhalte unglaubwürdig erscheinen, zumal das Glaubenswissen vieler, wie erwähnt, kaum über ein Schul- und damit ein Kinderwissen hinausreicht. Als Theologe weiß man schon, daß der Glaube in seinen Aussagen sehr unterschiedlichen theologischen Qualifikationen unterliegt, wie zudem der Spielraum des zu Glaubenden weit größer ist, als der Nichttheologe meint. Theologen wissen und erfahren immer wieder, daß viele Christen Dinge meinen glauben zu müssen, die ein Theologe keineswegs als ein Glaubensmuß betrachtet.

Vielen Menschen wäre geholfen, wenn sie nur den Unterschied zwischen fehlbaren und unfehlbaren Aussagen des Lehramts wüßten. Es wäre ihnen aber vielleicht noch mehr geholfen, wenn sie wüßten, daß der Glaube, entsprechend der „Hierarchie der Wahrheiten", vieles einem impliziten Glauben überlassen darf, auch dort noch, wo man mit Dogmen im eigentlichen Sinn nichts anfangen kann (ohne diese in einer Ausdrücklichkeit, wie sie bei Nichttheologen kaum gegeben sein dürfte, zu leugnen). Schließlich wäre es sicher eine Hilfe, wenn der gläubige Christ um den Spielraum seines Glaubens, um den Pluralismus der Theologie wüßte. Deshalb noch einmal: Es ist Aufgabe gegenwärtiger Theologie, einen Pluralismus der Theologie nicht nur zähneknirschend hinzunehmen, sondern diesen Freiraum, der mit dem Pluralismus gegeben ist, bewußt zu schaffen und bekanntzugeben. Daß ein solcher Pluralismus innerhalb der katholischen Theologie nicht immer und unbedingt auf Gegenliebe von seiten Roms stoßen wird, braucht nicht zu verwundern, ist doch die Wahrung der Einheit im Glauben eine bzw. die eigentliche Aufgabe des Petrusamts.

Wünsche an das Lehramt

Auf mögliche Spannungen zwischen Theologie und Lehramt wurde schon mehrmals hingewiesen. Solchen Spannungen braucht die Theologie nicht auszuweichen. Denn das Lehramt und die Theologie haben „eine unterschiedliche Aufgabe" und „können auch nicht aufeinander reduziert werden", wie Johannes Paul II. in seiner Ansprache vor Theologen in Altötting (18. November 1980) formulierte. Sie dienen aber „dem einen Ganzen" und müssen daher „stets miteinander im Gespräch bleiben"[5].

Dennoch gibt es Wünsche an das Lehramt. Das Lehramt, und dies meint hier oft die Glaubenskongregation, sollte die Theologie in ihrem Suchen mehr gewähren lassen. Zwar läßt sich das Modell von „trial and error" nicht ohne weiteres auf die Dogmen übertragen; dennoch gewinnt man leicht und wahrscheinlich nicht grundlos den Eindruck, das Lehramt sehe oder suche hinter vielem Neuen zu schnell die Häresie, das Abweichen vom Glauben, ohne den guten Willen oder das Anliegen zu sehen oder sehen zu wollen.

An dieser Stelle komme ich nochmals auf die Laientheologen zurück. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum nicht in jenen Fragen und Problemen, in denen gerade der Laientheologe zu Hause ist, dieser nicht öfter und ernsthafter zu Rat gezogen wird. Die Klage eines Albert Görres etwa, der einzige Laie und Psychologe bei der Bischofssynode über Versöhnung und Buße im Oktober 1983 in Rom gewesen zu sein, ist unmittelbar einleuchtend. Dies gilt aber für noch viele andere Fragen, vor allem für Fragen der Sexual- und Ehemoral, der Familien- und Bevölkerungspolitik usw. Laien- oder Nichtpriester-Theologen ersetzen die Auf-

gaben und Pflichten des Lehramts nicht. Sie werden es auch schwer haben, sich überhaupt entsprechendes Gehör zu verschaffen. Daß sie jedoch in vielen Fragen, auch in Fragen von Glaube und Sitte, kompetenter sind als das klerikale Lehramt, scheint mir sicher, so daß sich nur wünschen läßt, das Lehramt möge sich mehr als bisher den Rat und das Wissen auch der Laientheologen einholen.

Das Lehramt sollte weiterhin deutlicher machen, als dies jetzt noch der Fall ist, worin der Unterschied zwischen fehlbaren und den seltenen unfehlbaren Lehraussagen besteht. Es ist doch weithin noch immer so, daß die Gläubigen der Überzeugung sind, daß alles, was aus Rom kommt, gleiches Glaubensgewicht habe. Dies ist natürlich falsch. Man hat jedoch nicht den Eindruck, als bemühe sich Rom um eine entsprechende Klarstellung. Es gehört deshalb zu den Aufgaben der Theologie im Verhältnis zum Lehramt, die Fehlbarkeit etwa auch von Enzykliken den Gläubigen zu verdeutlichen. Näheres darüber findet sich in jenem noch immer beachtlichen und doch zu wenig beachteten „Schreiben der Deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind“[6]. Auch die „Hierarchie der Wahrheiten“ sollte im Verhältnis von Theologie und Lehramt immer mitbedacht werden. Dies geschieht sicher; die Frage wäre nur, ob es hinreichend geschieht.

Freilich ist in diesem Zusammenhang ein eigentlich noch ungelöstes Problem gleichfalls zu erwähnen, von dem ein Kenner des Konzils meint, die Konzilsväter seien diesem Problem bewußt ausgewichen. So heißt es in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“: „Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen.“ Dann wird noch hinzugefügt, daß dieser „Gehorsam des Willens und Verstandes in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten“ sei[7]. Diese Aussagen enthalten bezüglich eines einzelnen Ortsbischofs ihre Schwierigkeiten; diese Schwierigkeiten bleiben aber auch hinsichtlich eines Gehorsams „des Willens und Verstandes“ gegenüber päpstlichen Lehraussagen, insofern diese nicht den Anspruch der Unfehlbarkeit erheben. Denn die Frage ist ja gerade, wie man sich verhalten soll, wenn man einerseits um die grundsätzliche Fehlbarkeit des Papstes in der Ausübung seines authentischen Lehramts weiß, dennoch aber auch anerkennen muß, daß sich die Kirche „in ihrer Lehre und Praxis nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen“ kann, „entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen“[8]. Wie problematisch dies alles gerade für Theologen sein kann, ist durch den Hinweis auf die Verurteilungen etwa eines Teilhard de Chardin, des jetzigen Kardinals de Lubac oder Karl Rahners hinreichend verdeutlicht.

Und schließlich noch der Wunsch, das kirchliche Lehramt möge deutlicher

zwischen göttlichem Gesetz und menschlich-kirchlichem Gesetz unterscheiden. Das Argument, es ließe sich nicht ändern, was die Kirche bisher gelehrt oder verlangt hat, ist nicht zwingend. Die Kirche vergibt sich nichts, wenn sie Verordnungen, die sie selbst erlassen hat, aus gegebenem Anlaß und bei gutem Grund ändert.

Das Verhältnis von Theologie und Lehramt ist normalerweise weder spannungsgeladen noch besteht eine Art Feindschaft zwischen beiden. Die Theologie hat, von Spezialdisziplinen vielleicht abgesehen, die Aufgabe, Weisen der Glaubensvermittlung zu suchen und diese vorzubereiten, damit diese eines Tages die Gläubigen erreichen. Im letzten ist die Theologie dem authentischen Lehramt der Kirche untergeordnet, jedoch nicht so, daß sie in dieser Unterordnung die Eigenständigkeit ihres Denkens und damit auch ihres Glaubens auf- und preisgibt.

ANMERKUNGEN

[1] J. Kolakowski, Der nahe und der ferne Gott (Berlin 1981) 17f.
[2] C. Duquoc, Theologie und Spiritualität, in: Concilium 2 (1966) 698.
[3] Kolakowski, a. a. O.
[4] K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln 1967) 58–60.
[5] Johannes Paul II. in Deutschland, hrsg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1980) 173.
[6] Vgl. Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Nr. 468f.
[7] Ebd. 466.
[8] S. Anm. 6.

Siegfried Wiedenhofer

Humanismus und Reformation

Zur ökumenischen Bedeutung eines historischen Zusammenhangs

Der Titel des Beitrags soll eine *These* zum Ausdruck bringen: Die faktische historische Verbindung von Humanismus und Reformation enthält für die gegenwärtigen Versuche einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und Konfessionen, sofern sie mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts zu tun haben, einen bedeutsamen weiterführenden Hinweis.

Mit dieser These verhält es sich freilich seltsam: Auf der einen Seite ist sie weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung und Systematik geläufig und verbreitet. Auf der anderen Seite sind alle früheren Versuche, Humanismus und Reformation historisch und systematisch auch in den Grundstrukturen miteinander verknüpft zu sehen, eigentlich mit hinreichenden Gründen kritisiert und abgelehnt worden. Aufgrund dieser prekären Situation erscheint es doppelt notwendig, die These zunächst in die Genealogie und Ökologie ihrer bisherigen Gestalten hineinzustellen.

Das Verständnis von Humanismus und Reformation

Wie schon der deutsche Gelehrtenstand um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Wurzeln seiner eigenen aufgeklärten Bildung in der Wiederherstellung der Wissenschaften durch die humanistische Erneuerung der klassischen Studien gesehen hat, so hat auch der *Liberalismus* des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts aus Gründen historischer Legitimierung seiner aktuellen, vor allem auch bildungspolitischen Ziele seinen natürlichen Gegner gern mit dem finsteren Mittelalter, sich selbst aber mit Renaissance, Humanismus und der dort wiederentdeckten antiken Kultur identifiziert. Hier konnte natürlich auch die liberale protestantische Kirchengeschichtsschreibung mehr oder minder direkt anknüpfen. Denn indem hier wie dort Humanismus und Reformation als Freiheitsbewegungen interpretiert wurden, ergab sich von selbst die Möglichkeit, beide historisch sehr eng aufeinander zu beziehen und in ihnen zugleich die Ursprünge der eigenen aufgeklärten Bildung, Politik und Religiosität zu erkennen.

Dieser Position gegenüber versuchte die sogenannte *Luther-Renaissance* seit dem Ersten Weltkrieg den spezifisch religiösen Charakter der reformatorischen

Entdeckung Luthers wiederzugewinnen. Es ist nicht verwunderlich, wenn im Zug dieses theologischen Neuansatzes der Humanismus konsequent zur dunklen Folie wurde, auf der sich um so strahlender die religiöse Originalität Luthers abheben konnte. Hier fand man sich auch historisch voll bestätigt, weil man bruchlos an die scharfe Erasmuskritik Luthers anknüpfen konnte. Das Verhältnis von Humanismus und Reformation ist daher in der evangelischen reformationsgeschichtlichen Forschung bis in die 60er Jahre hinein ziemlich einhellig und nicht mehr ganz so einhellig bis in die Gegenwart herein das Verhältnis der Unvereinbarkeit von Erasmus und Luther; auf deren Theologien bezogen ist es das Verhältnis der Unvereinbarkeit von Ethik und Heilsglaube, ethischer Bildungsreligion und evangelischer Gnadenreligion, liberaler Vermittlungstheologie und Theologie aus dem unbedingten Anspruch des lebendigen Wortes Gottes heraus.

Dieser Vorgang mußte sich zwangsläufig gerade auch in der *Melanchthonforschung* niederschlagen. Denn dieser „Ziehvater der deutschen Reformation", zugleich einer der einflußreichsten deutschen Humanisten und der nach Luther wichtigste deutsche Reformator, hatte ja Humanismus und Reformation in seiner Person geradezu paradigmatisch vereinigt. Wo immer man in der Melanchthonforschung dieses Jahrhunderts auch das reformatorisch Neue gesehen hat, auf jeden Fall ist dieser reformatorische Ansatz gegen die Grundvoraussetzungen des humanistischen Denkens gerichtet gedacht, so daß entweder ein Bruch in der theologischen Entwicklung gesehen oder aufgrund einer angeblich nur partiellen Bekehrung später wieder eine Verflachung des reformatorischen Ansatzes diagnostiziert wird. Erst seit einem guten Jahrzehnt gibt es verstärkt Hinweise darauf, daß die theologische Beurteilung des Humanismus in Bewegung geraten ist und sich daher auch neue Zuordnungen von Humanismus und Reformation anbahnen.

Anders, aber nicht ohne strukturelle Parallelen, ist der Gang der Forschung in der *katholischen Theologie* verlaufen. Obwohl hier im Verlauf der Neuzeit die Versuche der Humanismus-Rezeption nie ganz abgerissen sind, ist doch bis in unser Jahrhundert herein die strikte Abwehr und Ablehnung von Humanismus und Reformation charakteristisch. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte man sich entweder gegen die liberale Identifikation von Humanismus und Wissenschaft bzw. Bildung zur Wehr gesetzt, indem man den Humanismus als bloß formale sprachliche Bildung verstand, die dann natürlich gegenüber der wissenschaftlichen Strenge und Tiefe der mittelalterlichen Scholastik als Verflachung des Denkens gewertet werden mußte (so zum Beispiel J. A. Möhler). Oder man wehrte sich gegen einen unmittelbaren Zusammenhang von Humanismus und Reformation (wo man den Gedanken der Bildung apologetisch für sich retten wollte), indem man zum Beispiel den Humanismus historisch als eine Äußerung der katholischen Kultur verstand und Luthers theologischen Aufbruch ausdrücklich daraus ausgrenzte. Die Sympathien der Humanisten für Luther hätten nur episodischen Charakter gehabt (so etwa I. Döllinger).

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erscheint dann katholischerseits die neuzeitliche Geschichte als ganze immer weniger assimilierbar. Deshalb tritt nun für das sich immer stärker im Mittelalter zentrierende katholische Geschichtsbild zur prinzipiellen Verurteilung der Reformation die prinzipielle Verwerfung jeder Opposition gegen die hierarchische Einheit der christlich-mittelalterlichen Welt. Das 14. und 15. Jahrhundert wird zur Zeit der heranreifenden doppelten Katastrophe der Renaissance und der Reformation. In beiden Bewegungen hat sich der Mensch und seine Vernunft von der göttlichen Offenbarung und ihrer kirchlichen Vermittlung losgesagt und befreit. Die einzige Rettung der Moderne besteht daher in der Erneuerung der Scholastik (Neuscholastik), in der autoritativen Papstkirche (Erstes Vatikanum) und in kirchlich gebundener Wissenschaft und Politik.

Von der neuscholastischen Kirchengeschichtsschreibung und insbesondere von Ludwig von Pastor vorbereitet gewinnt diese Sicht von Humanismus und Reformation – beide nun wie im unmittelbar bekämpften Liberalismus als enge Einheit betrachtet – zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Werken von Denifle-Weiß und Grisar ihren Höhepunkt: Die lutherische Reformation ist eine kirchenfeindliche Revolution, Luther ein Revolutionär; der Humanismus wird zum unmittelbaren Vorläufer der Aufklärung. Folgerichtig werden Erasmus und Melanchthon zu Freigeistern, die als solche gar nicht wissen konnten, worum es in der christlichen Lehre und in der religiösen Auseinandersetzung der Reformationszeit ging und die daher auch in einer seichten Vermittlungstheologie landen mußten.

Dann aber passierte hier, ähnlich wie in der evangelischen Theologie, ein bedeutsamer Umschwung und Neueinsatz. Mit Joseph Lortz kam es zur wirklichen Wende im katholischen Lutherbild: Luthers religiöse Größe wird katholischerseits neuentdeckt. Doch der Humanismuskritik bleibt Lortz treu: Erasmus sei durch sein humanistisch-moralistisches und relativistisches Bildungschristentum, das subjektivistisch, adogmatisch und vieldeutig ist, sogar eine große Gefahr für die Kirche gewesen. In der Gestalt Melanchthons sei diese humanistische Vermittlungstheologie leider auch in das Luthertum eingedrungen.

Auf dieser Stufe der Entwicklung steht unsere These vor der unangenehmen Alternative, entweder nur in einer beträchtlichen Verfremdung zu überleben oder sich als Repristination einer mit Recht überwundenen liberalen Koordination von Humanismus und Reformation zu verstehen. Im ersten Fall besteht die ökumenische Eintracht (wenn man so will) darin, daß der religiöse Charakter der Reformation neu entdeckt wird, und zwar auf der Negativfolie des Humanismus: Eine ökumenische Neuentdeckung der Reformation auch auf dem Weg gemeinsamer Kritik und Überwindung des Humanismus und seiner gegenwärtigen Nachfahren. Im zweiten Fall wäre ökumenische Eintracht nur um den Preis zu gewinnen, daß man sich der spezifischen christlichen und kirchlichen Inhalte entledigte. Wenn unsere These sich weder der einen noch der anderen Alternative anschließen kann, worin besteht sie dann und wie läßt sie sich begründen?

Einen ersten Anhaltspunkt liefert die Wende im Erasmusverständnis, die sich seit den 60er Jahren abzeichnet. Stand Erasmus bis weit in unser Jahrhundert herein im Bann der drei großen Verdikte des 16. Jahrhunderts, der Verurteilung durch die scholastische Theologie, der päpstlichen Indizierung seiner Werke und des vernichtenden Urteils Luthers, so gibt es aufgrund der Bereitstellung besserer Texte und einer veränderten geistes- und kirchengeschichtlichen Situation besonders seit etwa zehn bis zwanzig Jahren eine ganze Reihe von Untersuchungen der Theologie des Erasmus, die eine neue Zuordnung von Humanismus und Reformation erlauben. Inwiefern ist also der historische Zusammenhang von Humanismus und Reformation eine ökumenische Verheißung?

Grundphänomene im Verhältnis von Humanismus und Reformation

Bevor auf die Sachfrage selbst eingegangen wird, müssen noch zwei wichtige formale Vorfragen angesprochen werden: 1. Welches sind die Grundphänomene, die eine historische Interpretation erklären können muß, die im Verhältnis von Humanismus und Reformation mehr sehen will als einen mehr oder minder äußerlichen Zusammenhang? 2. Wie entkommt man der Gefahr, durch die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit der historischen Kennzeichnungen „Humanismus" und „Reformation" irregeführt zu werden? Oder: Was soll als „humanistisch" und „reformatorisch" aufeinander bezogen sein?

Zu den erklärungsbedürftigen Grundphänomenen gehört sicher erstens das Verhältnis von Erasmus und Luther, das sich aus anfänglichem gegenseitigem Wohlwollen zum späteren Bruch im Zusammenhang der Auseinandersetzung um die Willensfreiheit wandelte. Zu den Grundphänomenen gehört zweitens die Tatsache, daß die Humanisten der einzige geschlossene Kreis von Menschen gewesen sind, der sich schon in den ersten Jahren hinter Luther gestellt hatte und der durch seinen Öffentlichkeitseinfluß entscheidend zum Werden der Reformation beigetragen hat. Zu den Grundphänomenen gehört drittens der Sachverhalt, daß um 1530 die zehn oder zwanzig wichtigsten Führer der Reformation mit Ausnahme Luthers samt und sonders aus dem Humanismus kamen. Zu den Grundphänomenen gehört schließlich viertens, daß nach 1520 sich viele Humanisten wieder der alten Papstkirche zuwandten, oder anders gesagt, daß der Humanismus nicht zu einem dritten Weg zwischen den Konfessionen wurde.

Die Frage, wie der Humanismus zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert inhaltlich zu bestimmen ist, worin sozusagen sein eigentliches Wesen liegt, ist bekanntlich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts sehr verschiedenartig beantwortet worden: der Humanismus als Wiederbelebung des klassischen Altertums, als literarische Bewegung ohne jeden philosophischen Anspruch, als Konzeption einer praktischen Philosophie, als eine Art Ästhetizismus usw.

Mindestens ebenso vielfältig sind in der reformationsgeschichtlichen Forschung und in den konfessionellen Theologien die Antworten auf die Frage, worin der reformatorische Ansatz bzw. das Wesen des Reformatorischen besteht: im Schriftprinzip, in der forensischen Rechtfertigungslehre, im neuen Verständnis des Evangeliums oder in der Korrelation von Verheißung und Glaube? Dazu kommen hier auch noch die entsprechenden Vorfragen: Was ist für die Feststellung des Reformatorischen maßgeblich: Luther? Oder ist Luther umgekehrt nur Exponent der reformatorischen Bewegung? Wo ist das Reformatorische in seiner Reinheit zu greifen: in der Frühzeit, in der mittleren Zeit oder in der Spätzeit? Diese Schwierigkeiten haben bereits dazu geführt, daß heute teilweise die Meinung vertreten wird, die Frage nach dem Wesen des Reformatorischen sei historisch überhaupt nicht eindeutig zu beantworten; sie sei höchstens dogmatisch, das heißt aus einer existierenden kirchlichen Gestalt reformatorischer Tradition heraus zu bestimmen.

Wenn man sich aus ökumenischen Interessen heraus mit einer solchen Lösung nicht ganz zufriedengeben kann, weil ja gerade die historische Erkenntnis der Kirchenspaltung und ihrer Bedingungen die heutigen Konfessionen aufeinander zu bewegen helfen soll, bleibt nur eine Reduktion der Reichweite historischer Analyse übrig, das heißt eine Entscheidung für paradigmatische Einzeluntersuchungen, die zwar als solche das ganze Gewicht der vertretenen These noch nicht zu tragen vermögen, die dafür aber den Vorteil der Kontrollierbarkeit und Überprüfbarkeit besitzen. Eines der besten Paradigmen, die sich für eine solche Fragestellung anbieten, stellt zweifellos die Gestalt Philipp Melanchthons dar, der zugleich einer der einflußreichsten Humanisten und einer der einflußreichsten Reformatoren war, zugleich der engste Mitarbeiter Luthers, dessen Verhältnis zu Luther zwar immer wieder Spannungen aufwies, aber selbst die größten Schwierigkeiten ohne Bruch überstand.

Humanistische Theologie

Es ist bekannt, daß der Humanismus nördlich der Alpen eine eigenständige Entwicklung durchgemacht hat, und es ist auch bekannt, daß hier der Humanismus nach 1500 ein zunehmendes Interesse an religiösen und theologischen Fragen gezeigt hat, während die Humanisten sich vorher hauptsächlich mit der Reform der Grammatik, mit Rhetorik und Poetik wie auch mit der Veröffentlichung klassischer Texte beschäftigten. Nach 1500 beziehen aber viele Humanisten die scholastische Theologie in ihre Scholastikkritik ein und entwerfen dabei umgekehrt von ihren eigenen humanistischen Voraussetzungen her skizzenhaft Grundzüge einer erneuerten, eben humanistischen Theologie. Wie sieht diese humanistische Reformtheologie vor der Reformation aus?

Vergleicht man zum Beispiel die einschlägigen theologischen Äußerungen von Erasmus, Pirckheimer und Melanchthon zwischen 1516 und 1520, so ergibt sich nicht nur eine verblüffende Einheitlichkeit untereinander, sondern auch eine erstaunliche innere Konsistenz, was die Programmatik des neuen theologischen Vorhabens betrifft. Die Grundzüge dieser humanistischen Theologie zwischen 1516 und 1520 lassen sich vielleicht so zusammenfassen:

1. Die humanistische Theologie ist eine ausgesprochene Reformtheologie. Das erklärt ihren relativ unsystematischen Charakter und ihre mehr rhetorische als logisch-systematische Form.

2. Die humanistische Theologie sucht in einer Situation tatsächlicher und vermeintlicher philosophischer Überfremdung der Theologie (Scholastik, Spätscholastik) wieder nach dem spezifisch christlichen Gehalt der Theologie. Sie ist in dieser Hinsicht positive Theologie und erneuter Ausgriff nach dem Wesen des christlichen Glaubens. Es geht ihr weder um die Rationalität des Glaubens noch um seine spekulative Durchdringung, sondern um seine maßgebliche, ursprüngliche Gestalt.

3. Die zentrale reformbegründende Idee findet die humanistische Theologie in der Offenbarung-Vernunft-Differenz, die letztlich in einer strengen Christozentrik wurzelt, insofern die Antithesen Christusweisheit gegen Menschenweisheit und Christusgeist gegen Ethik systembegründenden Charakter haben.

4. Auf diese Weise ist nun die beabsichtigte Überlieferungskritik möglich: Gegenüber der herrschenden mittelalterlichen Überlieferung, die man der Vermischung von Göttlichem und Irdischem verdächtigt, weil sie sich zu weit von den spezifischen christlichen Ursprüngen entfernt habe, wird nun auf die reine Quelle der Heiligen Schrift, die man als den allein authentischen Niederschlag der Offenbarung Christi betrachtet, zurückgegriffen.

5. Humanistische Theologie ist also wesentlich Schrifttheologie. Von diesem Rückgriff auf die literarisch fixierte Gestalt der Offenbarung und von ihrem Selbstverständnis als treue Überlieferung der Offenbarung her hat sie auch selbst vornehmlich einen literarischen Charakter.

6. Insofern diese humanistische Theologie unmittelbar auf das christliche Leben und auf die Heilsfrage abzielt, ist sie nicht theoretisch, sondern praktisch. Sie versteht sich auch selbst als eine Art Verkündigung.

7. Humanistische Theologie ist eine affektive Theologie, weil sie sich vornehmlich als geistlichen Vorgang begreift, der in der Dynamik des Geistes Christi erfolgt und weil ihr Vollzug primär nicht intellektuellen, sondern affektiven Charakter trägt.

8. Humanistische Theologie ist eine existentielle Theologie, insofern in ihr die Existenz des Theologen eine konstitutive Funktion hat. Ihre Vermittlung erfolgt nämlich nicht nur in den objektiven Kategorien der Lehre, sondern wesentlicher noch in der subjektiven Form des personalen Zeugnisses.

Wie verhält sich die gerade eben skizzierte humanistische Theologie zur reformatorischen Theologie, wenn man beim Paradigma Melanchthon bleibt?

Philipp Melanchthon als Beispiel

Ich bin der Auffassung, daß alle bisherigen Versuche, die einen Bruch in der theologischen Entwicklung Melanchthons nachweisen und den Schritt von der humanistischen zur reformatorischen Theologie, von Erasmus zu Luther als Schritt einer mehr oder minder radikalen Bekehrung verstehen wollten, bereits wegen einer offensichtlich falschen Auffassung von humanistischer Theologie als gescheitert zu betrachten sind. Geht man von der wirklichen Gestalt humanistischer Theologie aus und vergleicht man sie mit dem theologischen Gesamtwerk Melanchthons, so muß man vielmehr zur umgekehrten Auffassung kommen, daß es hinsichtlich der Grundprinzipien und Grundstrukturen der Theologie (zum Beispiel hinsichtlich des Schriftprinzips, der Schriftauslegung, des Traditionsverständnisses, des Offenbarungsbegriffs, hinsichtlich der Funktion der Theologie usw.) eine weitgehende Identität zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie gibt. Ich setze dabei voraus, daß man bei Melanchthon im strengen Sinn von einer reformatorischen Theologie sprechen kann, nicht nur wegen seiner zentralen Funktion innerhalb der reformatorischen Bewegung und weil er die spätere reformatorische Tradition weitgehend bestimmt hat, sondern auch, weil Luther selbst sie als solche – ungeachtet zeitweiliger persönlicher und sachlicher Differenzen – gebilligt hat.

Auf der anderen Seite ist völlig klar, daß die humanistische und die reformatorische Theologie bei Melanchthon nicht völlig identisch sind. Wenn aber die Unterschiede nicht im Bereich der Grundprinzipien und Grundstrukturen zu finden sind, wo dann? Ich möchte hier auch die Frage der Grundinhalte noch möglichst ausgeklammert wissen. Das heißt, ich unterstelle hier, daß es eine wirkliche religiöse und theologische Originalität Luthers und der reformatorischen Bewegung gibt, in der ursprüngliche Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens in ganz neuer Weise ans Licht getreten und aktualisiert worden sind. Ich möchte diese inhaltliche Frage hier ausklammern, weil der Vorgang als solcher nicht notwendig zu einer Kirchenspaltung führen mußte und auch in der Intention Luthers nicht zur Kirchenspaltung führen sollte.

Damit läßt sich unsere Frage jetzt spezifizieren: Worin besteht das Neue der reformatorischen Theologie in formaler Hinsicht? Die Antwort ist von unserem Paradigma Melanchthon her ziemlich einfach: Der Übergang von der humanistischen zur reformatorischen Theologie besteht bei ihm im wesentlichen darin, daß er zwischen 1520 und 1521 in eine direkte inhaltliche Auseinandersetzung mit der scholastischen bzw. spätscholastischen Theologie eingetreten ist, daß er in dieser

Auseinandersetzung (offensichtlich unter dem Einfluß von Luthers reformatorischer Entdeckung) sich auf Fragen der Anthropologie und Soteriologie konzentriert und diese zugleich als zeitgemäßen Ausdruck der Frage nach dem Wesen des Christentums versteht und daß er gleichzeitig in der Frage der Kriterien und Methode dieser Auseinandersetzung den mittelalterlichen Status quaestionis und damit mittelalterliche Diskussionsbedingungen (wie z. B. bereits geläufige Alternativen) übernimmt. Oder das Ganze jetzt von Luther her formuliert: Das in formaler Hinsicht zunächst Unterscheidende von der humanistischen Theologie liegt darin, daß er unter den Bedingungen seiner eigenen nominalistischen, theologischen und philosophischen Herkunft und im Rückgriff vor allem auf die paulinische Theologie einen theologisch in vielem sehr gefährlichen Nominalismus bekämpft und niedergerungen hat.

Zwar ging es auch in der humanistischen Reformtheologie um den eigentlichen Inhalt des christlichen Glaubens (insofern ist sie eben nicht als ethizistisch oder adogmatisch abqualifizierbar), aber dieser Inhalt wurde unmittelbar auf die Reformierung der christlichen Existenz bezogen. Die scholastische Theologie wurde lediglich prinzipiell und global kritisiert und verurteilt. Die humanistischen Theologen empfanden sozusagen schon die Fragestellung scholastischer Theologie für verfehlt. Die reformatorische Theologie dagegen geht von einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit der (spät-)scholastischen Theologie aus (Luther) oder tritt sofort in sie ein (Melanchthon). Hier schiebt sich sozusagen die Reformierung der theologischen und kirchlichen Lehre als neue unaufschiebbare Aufgabe zwischen Wort Gottes und Glaube hinein. Diese Unterschiedlichkeit hängt sicher auch mit soziologischen Gegebenheiten zusammen. Die reformatorische Theologie ist wesentlich Universitätstheologie. Erasmus dagegen ist mehr oder minder freischaffender Schriftsteller, Pirckheimer ist Ratsherr, Diplomat und Soldat, Melanchthon zunächst Griechischlehrer.

Identität und Differenz von humanistischer und reformatorischer Theologie

Was hier zunächst nur an einem Paradigma, nämlich an Melanchthon, und nur in einigen Charakteristika als Identität und Differenz von humanistischer und reformatorischer Theologie aufgewiesen wurde, läßt sich durchaus noch weiter generalisieren und so für die historische Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation fruchtbar machen.

Sieht man von konkreten wechselseitigen Austauschvorgängen ab, die zwischen Humanismus und Reformation stattgefunden haben und von denen hier überhaupt nicht die Rede war, so hat sich als Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation eine eigentümliche gegenläufige Bewegung herauskristallisiert: Auf der einen Seite gibt es eine weitgehende Identität zwischen Humanismus und

Reformation (jedenfalls nördlich der Alpen und unmittelbar zu Beginn der Reformation), was die Grundprinzipien und Grundstrukturen der Theologie betrifft. Auf der anderen Seite haben wir doch auch wieder eine völlig andere Form von Theologie vor uns, was etwa auch im unterschiedlichen Verhalten zur scholastischen Theologie, das heißt in der unterschiedlichen Kritik scholastischer Theologie zum Ausdruck kommt. Diese Unterschiedlichkeit der Form hängt mit den unterschiedlichen Begründungszusammenhängen der beiden Theologien unmittelbar zusammen.

Während die reformatorische Theologie – und hier ist Luther schlechthin traditionsprägend geworden – auch noch in der fundamentalen Kritik der mittelalterlichen Theologie und Philosophie an deren Grundvoraussetzungen gebunden bleibt, insofern in der theologischen und philosophischen Herkunft eine Art des Denkens übernommen ist, die von offenen oder verdeckten Grundentscheidungen ontologischer oder metaphysischer Art her systematisch alle Inhalte und Zusammenhänge in eine bestimmte Beziehung miteinander zu bringen genötigt ist, setzt humanistische Theologie in ihrer Orientierung an der Rhetorik und ihrer Tradition eine völlig andere, nämlich ausdrücklich eklektische Denkweise fort. Die maßgebliche Perspektive bilden hier nicht mehr philosophische oder theologische Grundfragen theoretischer Art, sondern praktische Fragen. Wie in der Rhetorik die Gedanken nicht aufgrund der Logik eines bestimmten Systems, sondern nach ihrer Partei-Nützlichkeit und letztlich nach dem gewünschten ethischen Effekt der Rede ausgewählt werden, so liegt auch dem Humanismus die fundamentale Beziehung von Denken aus Sprache und Geschichte und Denken für die Praxis zugrunde, die gerade von der Logik der Theorie her ohne weiteres Platz hat für Elemente aus verschiedenen philosophischen Systemen, sofern sie nur überzeugenden Charakter im spezifischen Denkprojekt haben. Insofern stehen also Erasmus und Luther zugleich für ganz verschiedene Denkformen.

Daß diese historische Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation im Prinzip richtig ist, scheint sich auch dadurch zu bestätigen, daß von ihr aus die anfangs genannten Grundphänomene verständlicher werden.

Weil es weitreichende innere Gemeinsamkeiten zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie gibt, deshalb konnte es eine solche Unterstützung der Reformation durch den Humanismus geben, deshalb ist diese Unterstützung auch nicht ein produktives Mißverständnis gewesen, deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Reformation den Großteil ihrer Führer aus dem Humanismus bezogen hat.

Weil es zugleich eine grundlegende Differenz in der philosophisch-theologischen Denkform zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie gibt (vorhin als Unterschied zwischen systematischem und eklektischem Denken etikettiert) und diese Unterschiedlichkeit gerade auch unmittelbare Konsequenzen für das Verhältnis zur scholastischen Tradition impliziert, sind humanistische und

reformatorische Theologie eben schon auf der formalen Ebene nicht identisch, gibt es sinnvollerweise humanistisches Engagement auf allen Seiten der theologischen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts, gibt es vor allem auch keinen eigenen humanistisch-konfessionellen Weg in die Neuzeit.

Vor allem aber wird das Verhältnis zwischen *Erasmus und Luther* durchsichtiger. Denn der Bruch zwischen beiden erscheint nun auch als Ergebnis der Kommunikationsschwierigkeiten zwischen zwei verschiedenartigen Denkformen. Der Bruch vollzieht sich typischerweise ja gerade dadurch, daß die Auseinandersetzung auf die systematisch-theologische, wenn man so will, „scholastische" Ebene gehoben wird. „De libero arbitrio" 1524 und „Hyperaspistes" 1526/27 sind die beiden einzigen Schriften, in denen Erasmus einen Wechsel von der humanistischen zu einer Art scholastischen Theologie vollzogen hat. In der Linie der thomistischen Tradition glaubt er sein Anliegen noch am ehesten gewahrt. Hier hatte aber Luther bereits eine deutliche theoretische Gegenposition entwickelt. Das Gespräch mußte also auf dieser theoretischen bzw. systematischen Ebene scheitern. In seinen humanistischen Werken hatte Erasmus die Akzente unterschiedlich gesetzt, je nach Situation und konkretem Ziel. In den Einleitungsschriften zum Neuen Testament zum Beispiel gibt es Aussagen, die in ihrer Schärfe Spitzensätzen reformatorischer Rechtfertigungslehre aus der Frühzeit in nichts nachstehen. Hier sind auch die Affekte der Vernunft übergeordnet. Denn hier geht es um das Hauptziel der Theologie, um Glaube und Liebe, das heißt um die personale Verwandlung des Menschen, die der Geist Christi vermittels des biblisch bezeugten Wortes Christi in den Herzen bewirkt. Ganz anders sieht es etwa im „Enchiridion" aus. Hier übernimmt Erasmus die peripatetische Auffassung der Affekte (Überordnung der Vernunft über die Affekte), um damit die Idee der Verantwortung, das heißt die Zentralidee des Enchiridion, die Idee des geistlichen Kampfes anthropologisch zu fundieren. Denn nur wenn der Mensch nicht in jeder Hinsicht und absolut durch seine Affekte zur Sünde determiniert ist, hat es Sinn, zum Kampf gegen die Sünde aufzurufen.

Wenn diese historische Verhältnisbestimmung von Humanismus und Reformation wenigstens im Prinzip zutreffend ist, worin besteht dann die ökumenische Bedeutung des historischen Verhältnisses von Humanismus und Reformation?

Zur ökumenischen Bedeutung des historischen Zusammenhangs von Humanismus und Reformation

Eine ökumenische Bedeutung gewinnt die humanistische Theologie erst dadurch, daß sie nicht nur ein neues Phänomen in der Theologiegeschichte darstellt, sondern daß sie selbst in einen theologisch-kirchlichen Traditionsstrom eingebettet ist. Auf diesen Traditionszusammenhang verweist die humanistische Theologie

bisweilen auch aus Gründen der Legitimierung. Jedenfalls versteht sie sich zutiefst als Erneuerung der patristischen Theologie und zugleich als Ersetzung der scholastischen Theologie. Durch die Theologie der Kirchenväter ist die humanistische Theologie in Form und Inhalt tatsächlich tiefgreifend beeinflußt. Dazu kommt aber auch noch ein mittelalterlicher Traditionsstrom. Die humanistische Theologie speist sich nämlich offensichtlich auch aus der Tradition der christlichen Mystik, und zwar der praktischen und affektiven Mystik, wie sie vor allem in der monastischen Tradition des Mittelalters entwickelt und in der spätmittelalterlichen Reformtheologie sowie in der Devotio moderna wieder aufgegriffen worden war. Gerade dieser doppelte Verweischarakter, sozusagen nach hinten und nach vorne, läßt der humanistischen Theologie eine besondere ökumenische Bedeutung zukommen. Unsere These läßt sich daher folgendermaßen einschränken und zusammenfassen:

Dem historischen Zusammenhang von Humanismus und Reformation kommt insofern eine besondere ökumenische Bedeutung zu, weil der Humanismus zu Beginn der Reformation ein eigenständiges theologisches Reformprogramm aus sich heraus entwickelt hat, das einerseits eine gegen die mittelalterliche Scholastik gerichtete Aktualisierung bestimmter geschichtlicher Formen katholischer Theologietradition und andererseits eine erstaunliche Vorwegnahme zentraler formaltheologischer Grundentscheidungen reformatorischer Theologie darstellt. In Melanchthon ist diese Verbindung der beiden Theologien gewissermaßen Person geworden. Daß Luther trotz des geradezu apokalyptischen Selbstverständnisses seiner eigenen Theologie diese Verbindung letztlich gebilligt hat, bezeugt noch einmal seine Größe. Auf jeden Fall scheint in dieser Gesamtperspektive die Reformation selbst größere ökumenische Möglichkeiten zu bieten, als dies von ihrer späteren Rezeptionsgeschichte aus scheinen mag.

Der Beitrag geht auf einen Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Werden und Wirken der Reformation" an der Technischen Hochschule Darmstadt im WS 1983/84 zurück. Die Belege finden sich in den Arbeiten des Verfassers: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, 2 Bände (Bern, Frankfurt 1976); Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert, in: ZKTh 102 (1980) 425–454.

Hubert Windisch

Freiheit und Sexualität

Pastoraltheologische Anmerkungen

Entgegen allem Anschein ist die menschliche Sexualität noch immer auf der Suche nach ihrer Wahrheit. Wird nämlich Sexualität in einem umfassenden Sinn als Anlage und als Verwirklichung, als Ereignis und als Tat, als Faktum und als Norm, als Berufung und als Pflicht verstanden, dann steht für Mann und Frau auch heute noch die sexuelle Freiheit aus. Anders sind die sexuellen Nöte unserer Zeit (und die darin enthaltenen krankhaften Formen) nicht zu erklären. Trotz aller behaupteter Befreiung auf sexuellem Gebiet sind ja vielfach alte Abhängigkeiten nur durch neue Unfreiheiten ersetzt worden. Das mag daher kommen, daß zum einen Freiheit mit Freizügigkeit und zum anderen Wissen mit Wahrheit gleichgesetzt werden, das heißt also, daß zutiefst die Frage nach der befreienden Wahrheit menschlicher Sexualität aus ihrem Vollzug ausgefiltert bleibt. Wer aber nicht nach der Wahrheit fragt, der kann nicht frei werden. „Die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh 8, 32) gilt auch für den sexuellen Weg des Menschen. Ohne die Frage nach der Wahrheit wird dagegen unter dem Mäntelchen scheinbarer Freiheit um so subtilere sexuelle Unterdrückung herrschen. Das Geheimnis menschlicher Sexualität weicht dann der Verzweiflung, ihr Wunder wird zum Rätsel. Auch in sexueller Hinsicht steht eine zweite Aufklärung, eine „Aufklärung der Aufklärung", noch bevor.

Einige Widersprüche dieser Situation, die zugleich die Bedingungen für die befreiende Wahrheitssuche menschlicher Sexualität schaffen, lassen sich klar umschreiben: Die menschliche Sexualität ist an die *Öffentlichkeit* getreten. Das ganze Außenleben, alle Reklame zum Beispiel, alle Medien sind gegenwärtig mit Sexualität erfüllt. Unsere Gesellschaft lebt in einem Klima sexueller Erregung. Wir atmen, ob wir wollen oder nicht, sexualisierte Luft. Sexualität ist in die Schaubuden des Jahrmarkts eingezogen.

Dieser Allgegenwart der Sexualität entspricht aber andererseits ihre eigenartige *Tabuisierung* (bis hinein in das Sprechen über sie), ihrer Verzauberung eine ungewöhnliche Angst vor ihr. In diesem Phänomen scheint sich der Widerspruch (oder zumindest die Spannung) zwischen Beherrschbarkeit der menschlichen Sexualität, ihrer Manipulierbarkeit und ihrem entsakralisierten Charakter also, und ihrem Nichtbeherrschenkönnen, das heißt ihrem geheimnishaften Charakter, zu zeigen. So findet Sexualität heute überall Platz, da man ihr keinen besonderen Platz mehr einräumt, und doch weiß der zeitgenössische Mensch nicht, welchen

Platz er seiner Sexualität zuweisen soll. Menschliche Sexualität zeigt sich überall und öffentlich-selbstverständlich und bleibt doch so dunkel wie die Nacht. Allgegenwart korrespondiert mit Verdrängung! Wo ist das (Wahrheits-)Licht der Orientierung, wo der Ort sexueller Freiheit?

Manche sind versucht, diesen Licht-Ort in den errungenen Erkenntnissen über die menschliche Sexualität anzusiedeln, oder genauer: im *Wissen* um die menschliche Sexualität. Sicher unterscheidet dieses oft rein technische Wissen unsere Epoche von früheren Zeiten. Das sexuelle Freiheitsproblem ist damit aber noch nicht gelöst. Denn entscheidend bleibt, was wir mit dem Erkannten tun. Wissen allein ist noch nicht Wahrheit.

So ergibt sich der Widerspruch, daß dieses wissentliche Besitzergreifen, dieses Bewußtwerden der Möglichkeiten menschlicher Sexualität zum großen Teil den Umgang mit ihr bestimmt und doch gleichzeitig ein erschreckender Mangel an sexueller Kultur und echtem sexuellen Wissen festzustellen ist. Authentische menschliche Sexualität muß immer noch gelehrt und gelernt werden. Aber wo ist jemand, sie zu lehren? Bleibt nicht jeder vielfach mit seiner Sexualität ganz allein? Auch die Kirche wird ja auf sexuellem Gebiet nur noch selten gehört.

Denn die Traditionslenkung bei der Lösung sexueller Probleme ist weitgehend einer Innenlenkung gewichen [1], das heißt, bei aller Öffentlichkeit der Sexualität hat man die Normierung sexuellen Verhaltens größtenteils *privatisiert*. Dieser Fortschritt in die selbstverantwortliche Innenlenkung ist zu begrüßen, doch ist mit dem formalen Fortschritt allein noch nicht gewährleistet, daß sexuell die materialrichtige (und damit auch wahre) Sprache gesprochen wird. Mit dem formalen Fortschritt allein ist noch nicht verhindert, daß menschliche Sexualität in ortlose Belanglosigkeit abstürzt; damit allein ist die Trennung von Sexualität und Wahrheit noch nicht behoben und die sexuelle Freiheit noch nicht gefunden. Ja sogar die persönliche Überforderung durch diesen Fortschritt darf nicht übersehen werden, erlebt doch der heutige Mensch vor allem auf sexuellem Gebiet den Widerspruch von Freiheit und Norm.

Die *Kirche* hat sich in dieser Situation zu bewähren – der einzelne Gläubige ebenso wie die Kirche als Institution. Nun sind aber die Schwierigkeiten kirchlicher Verkündigung auf sexuellem Gebiet unübersehbar. Mit Fug und Recht kann von einem Autoritätsverlust des kirchlichen Lehramts bezüglich sexueller Weisung und Führung – nicht nur in der Ehe – gesprochen werden. Die Kirche lebt zur Zeit gerade innerkirchlich – der Seelsorger vor Ort wird dies bestätigen können – in der widersprüchlichen *Spannung von Anspruch und Ablehnung*. So kann man nicht bestreiten, daß die Kirche auch in sexuellen Fragen etwas zu sagen hat und doch die Mehrheit der Gläubigen (bis in das Beichtverhalten hinein) die Gestaltung der Sexualität als ihre ganz private Angelegenheit beansprucht. Sicher wäre es zu einseitig und zu kurzsichtig, als Grund für diese Erscheinung nur den „Evakomplex" einer reinen Männerkirche oder die Tatsache anzuführen, daß die

amtlichen Männer in der Kirche offiziell-persönlich nichts mit Sexualität zu tun haben dürfen und daher menschliche Sexualität gar nicht verstehen können. Könnte nicht *ein* Hauptgrund dieses Dilemmas darin liegen, daß alle sich scheuen, die Freiheit, zu der Jesus Christus befreit hat (Gal 5, 1), auch nur ansatzweise im sexuellen Reden, Denken und Tun in gläubig-kirchlichen Vollzug umzusetzen? Spricht nicht Rainer Maria Rilke auch heute noch für viele, wenn er schreibt:

„Nun gibt es, scheint mir, ein völlig Unermeßliches, an dem mit Maßstäben, Messungen und Einrichtungen sich zu vergreifen die Menschen nicht müde werden. Und hier in jener Liebe, die sie in einem unerträglichen Ineinander von Verachtung, Begierlichkeit und Neugier die ‚sinnliche' nennen, hier sind wohl die schlimmsten Wirkungen jener Herabsetzung zu suchen, die das Christentum dem Irdischen meinte bereiten zu müssen. Hier ist alles Entstellung und Verdrängung, obwohl wir doch aus diesem tiefsten Ereignis hervorgehen und selbst wieder in ihm die Mitte unserer Entzückung besitzen....Warum...ich frage Sie, wenn man uns helfen will, uns so oft Hilflosen, warum läßt man uns im Stich, dort an der Wurzel alles Erlebens? Wer uns dort beistünde, der könnte getrost sein, daß wir nichts weiter von ihm verlangten. Was setzt man uns nicht ein in unser Heimlichstes? Was müssen wir's umschleichen, und geraten schließlich hinein wie Einbrecher und Diebe in unser eigenes schönes Geschlecht, in dem wir irren und uns stoßen und straucheln, um als Ertappte wieder hinauszustürzen in das Zwielicht der Christlichkeit...Warum hat man uns das Geschlecht heimatlos gemacht, statt das Fest unserer Zuständigkeit dorthin zu verlegen?...Und warum gehören wir nicht zu Gott von dieser Stelle aus?"[2]

Der heilige Augustinus sagt einmal, daß die Liebe fleischlich sei bis in den Geist und geistig bis ins Fleisch[3]. Wenn die Theologie als das Sprechen von Gott immer auch das Sprechen von Liebe ist (1 Joh 4, 8), muß sie dann verstummen, wenn von Sexualität die Rede ist? „Freiheit und Sexualität" ist immer auch ein theologisches Anliegen. Es darf nicht nur den Biologen, Psychologen und Soziologen überlassen bleiben. So wird im folgenden versucht, unter den vielfältigen theologischen Deutungsversuchen menschlicher Sexualität[4] einige wesentliche Gegebenheiten durchaus auch in pastoraler Relevanz herauszustellen.

Sexuelles Sein als Gabe und als Aufgabe

Die menschliche Sexualität ist eine Tatsache, und zwar so sehr, daß keiner sich seine Sexualität in männlich-fraulicher Spezifizierung aussuchen kann. Jedem ist seine Sexualität immer schon gegeben, vor-gegeben. An der Tatsache menschlicher Sexualität kommt keiner vorbei, außer er wolle gegentatsächlich und somit unwirklich leben. Wenn aber mit der Tatsache des Mann- und Frauseins die Tatsache der sexuellen Spezifizierung und damit gleichzeitig der sexuellen Spannung zwischen Mann und Frau festliegt, dann ist damit eine Grundbefindlichkeit des (privaten wie auch gemeinschaftlichen) Lebens ausgesprochen. Wir sind Sexualität, auch wenn wir nicht auf Sexualität eingeschränkt werden können: ein Faktum, hinter das keiner zurückspringen kann. Letztlich ist also die männlich-frauliche Sexualität eine *unbeliebige Vor-Gegebenheit.*

Mit dieser Tatsachenfeststellung bleiben wir eingebunden in die entwicklungsmäßige Ausdifferenzierung des Lebens auf den Menschen hin, das heißt in die Biologie dieser Erde und ihre Gesetzmäßigkeiten. So gesehen fällt die menschliche Sexualität nicht vom Himmel. Sie entstammt einem langen, lebendigen Werdegang und bleibt ihm immer noch verbunden. Der Staub dieser Erde, aus dem der Mensch gemacht ist (Gen 2, 7), ist auch Material der menschlichen Sexualität. Die Sexualität ist als Trieb dieser Erde entsprossen.

Andererseits ist für den Christen (und nicht nur für ihn) eine Tatsache nie pures Faktum, sondern immer auch Aussage, also Offenbarung von Geist. In gläubiger Interpretation bleibt daher das Vorhandensein von Mann und Frau auf dieser Erde zutiefst die Tat Gottes selber, bleibt also auch die menschliche Sexualität *göttliche Schöpfungswirklichkeit.* Denn die Schöpfung des Menschen geschieht in der Existenz von Mann und Frau. Als solche sind beide Abbild Gottes, Ebenbild ihres Schöpfers. „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1, 27). Diese Abbildhaftigkeit des Menschen, diese Gottebenbildlichkeit umfaßt den ganzen Menschen. Nichts vom Menschen ist davon ausgenommen, nicht der Mann und nicht die Frau. Absolut gleichwertig, wenn auch andersartig, sind Mann und Frau, Frau und Mann in ihrem Miteinander erst das Abbild Gottes.

Wenn aber nichts am Menschen, das heißt, konkret gesprochen, nichts an Mann und Frau von der Gottebenbildlichkeit ausgenommen ist, dann auch nicht die menschliche, oder besser gesagt: die männlich-frauliche Sexualität. Die Menschen sind als Mann und Frau geschaffene, gottgewollte Sexualität. „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut" (Gen 1, 31). Mit anderen Worten: Menschliche Sexualität ist ein Gut. Dieses Gut der Sexualität läßt sich dimensionieren. Mit dem Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit vom März 1973 lassen sich *vier Dimensionen* menschlicher Sexualität unterstreichen.

Erstens prägt die Sexualität das ganze Leben. Von der Empfängnis bis zum Tod bleibt jeder Mann oder Frau und daher ganzheitlich, leib-seelisch sexuell bestimmt. Selbstverständlich hat die Sexualität Phasen ihres Ausdrucks, sie hat aber keine Phasen ihrer Gegenwart. Sie ist da vom Anfang bis zum Ende und sicherlich in einer neuen Dimension über das Ende hinaus.

Die zweite Eigenart der menschlichen Sexualität liegt in der Hinneigung zum Du, des Mannes zur Frau, der Frau zum Mann. Die Sexualität hilft somit dem Menschen, über sich selbst hinauszugehen, sich selbst zu transzendieren und liebes- und partnerschaftsfähig zu werden. Erst „weil es Mann und Frau gibt, gibt es ursprünglich Mitmenschlichkeit überhaupt"[5]. Das heißt, in der sexuellen Differenzierung des Menschen ist Kommunikation, ist Miteinander grundgelegt.

Das deuten die deutschen Bischöfe mit dem dritten Wesenszug menschlicher Sexualität an, den sie als die gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau erachten.

A priori gibt es keine Einzelexistenz; Einzelexistenzen sind immer nur a posteriori möglich. Der von Gott geschaffene Mensch ist grundsätzlich nur als Mann und Frau zum Ganzen von Glaube, Hoffnung und Liebe fähig.

Konsequenterweise erscheint als vierte Dimension menschlicher Sexualität die leibliche und geistige Fruchtbarkeit der Sexualität in der Zeugung und Erziehung der Kinder. Mann und Frau sind gerade auch in ihrer Sexualität auf Weiterleben angelegt.

Diese vier Dimensionen zeigen deutlich, welch großes Gut die menschliche Sexualität ist, ein Gut allerdings, das im Lauf des Lebens erst seinen Stellen-Wert erlangen muß, ein Gut also, das in unsere Verantwortung gegeben wird. Gut und Wert sind ja nicht automatisch deckungsgleich[6]. Das bedeutet, die Sexualität ist den Menschen übergeben, nicht die Menschen der Sexualität. Sexualität ist gegeben *und* aufgegeben. Sie ist in diesem Sinn immer Faktum und biologische Tatsache, aber sie ist Werde-Faktum und Tatsache der Freiheit. Sie ist Trieb und Geist in einem, sie ist immer auch der Umgang mit ihr. Der Mensch ist Sexualität und hat Sexualität zu sein.

Mit der Einweisung der Sexualität in Freiheit und Verantwortung fragen wir nach dem *Sinn* der Sexualität. Sinn eröffnet sich nur in Freiheit und Freiheit nur in Wahrheit. Wenn aber die Wahrheit der Sexualität im freien Umgang mit ihrer Tatsächlichkeit besteht, dann ist sexueller Sinn freies, moralisches Geschehen zwischen Mann und Frau.

Nirgendwo spüren wir so sehr, daß Moral eigentlich Moral der *Liebe* ist, als in bezug auf die Sexualität. Wir dürfen die menschliche Sexualität sogar als ein gottgegebenes, außerordentliches „Material" von Liebe bezeichnen. Liebe freilich ist immer personales Geschehen. Der Sinn menschlicher Sexualität wird demnach nur dort erreicht, wo Sexualität als personale Sexualität aufleuchtet, und ihr leiblicher Vollzug soll je entsprechender Ausdruck der personalen Bindung sein[7]. Jeder andere Umgang mit der Sexualität geht am Sinn der Sexualität vorbei.

Liebe ist wahres und wahrhaftiges Geschehen. Wenn also in der Sexualität Liebe zur Geltung kommt, dann wird darin der Wahrheit Raum gegeben. Mit Bernhard Häring können wir daher sagen, der tiefste Sinn menschlicher Sexualität sei die Mitteilung der Liebe in Wahrheit. Damit wird menschliche Sexualität zum *möglichen Ausdruck* von Liebe, zu ihrem möglichen „Sprachorgan"[8]. Im übertragenen Sinn kann somit sexuelles Geschehen durchaus als Kommunikations- und Sprachgeschehen (insofern es Sinn- und Wahrheitsgeschehen ist) bezeichnet werden, das eigenen – kulturell geprägten – Sprachregeln folgt, sich in bestimmten Sprachspielen vollzieht, sicher auch Sprach- und Sprechfehler aufweist und eine eigene Sprech- und Spracherziehung braucht. Sexualität als wahrer Ausdruck von Liebe will demnach auch (stufenweise!) gelernt sein. Es gibt deshalb eine berechtigte Sexualerziehung, die, wie jede Erziehung, Fremd- und Selbsterziehung in einem ist. Der sexuell autonome und autarke, normlose Mensch ist daher nicht möglich.

Ziel solcher (kirchlicher) Erziehung sollte die Befähigung zu freiem, wahrem, sinnvollem leiblichem Dialog sein, der auch das Moment des Schweigens nicht übergehen darf.

Durch Sprache teilt der Mensch sich selber mit. Sexualität als Sprachgeschehen ist daher zutiefst Selbstmitteilungsgeschehen. Das aber kann Wahrheit und Lüge zum Inhalt haben. Denn in der sexuellen Mitteilung offenbart sich der Mensch selbst, der sexuelle Ausdruck wird gewissermaßen zur leiblichen Gebärde des Innern, zum Körper-Symbol der Liebe oder des Egoismus. In der Sexualität ist das Selbst (und der Selbst-Stand) im Spiel und steht auf dem Spiel; nicht etwas, nicht Teile, sondern die Person.

Sexualität als ein Gut ist daher noch nicht in sich selber sinn(bzw. wert)voll. Sexualität lebt vielmehr nur durch ihren Verweis auf ein Mehr, durch ihre Transparenz und Transzendenz auf Liebe hin. Wer Sexualität von diesem Verweis abkoppelt, degradiert sie schließlich zu purer Lust oder zu reiner Fortpflanzung. Will Sexualität aber beide Aspekte, Lust und Fortpflanzung, auf Liebe hin vermitteln, dann braucht sie eine Moral. Sexualität ist ohne Moral nicht geglückt lebbar. Sexualität braucht die Moral der Liebe. Gilt nun aber die Gleichung: Wo echte Liebe, da auch Gott, denn Gott ist Liebe (1 Joh 4, 8), dann ist Gott auch im sexuellen Geschehen gegenwärtig, wenn es Ausdruck von Liebe ist[9]. Sexualität darf daher als ein christlicher Ort der Gottesbegegnung betrachtet und erlebt werden[10].

Freilich verträgt Sexualität wie alles Geschöpfliche keine Vergötzung. Sexualität will auch Nüchternheit. Da nämlich die Sexualität eine geschaffene Wirklichkeit bleibt, nimmt sie teil an der Brüchigkeit und Vergänglichkeit der Schöpfung insgesamt. Als geschöpfliches Gut kann sie daher auch in Freiheit mißbraucht werden. Ihr Sinn kann verdunkelt, ihre Wahrheit in Freiheit verfehlt werden. Wie die Liebe des Menschen überhaupt, so ist auch die sexuelle Liebe zwischen Mann und Frau ein gefährdetes Unternehmen; denn der kostbare Schatz der Liebe hat nur ein zerbrechliches Gefäß (2 Kor 4, 7).

Sexuelles Gefährdetsein und sexuelle Erlösungsbedürftigkeit

Auch das Gefährdetsein ist Tatsache, die mit dem Aufgegebensein menschlicher Sexualität Hand in Hand geht. Sie zu übergehen, käme einer Verleugnung der Wahrheit sexueller Freiheit gleich. Das moralische Problem liegt somit in der Aufgabe selbst, die Mann und Frau zu lösen haben. Ist aber menschliche Sexualität eine zu lösende Aufgabe, so bedeutet das, ihre Lösung könne möglicherweise verfehlt, ja sogar – zumindest bisher – ständig mißglückt sein. Das moralische Problem kann daher in positiver oder negativer Sicht erscheinen: negativ als Selbstentfremdung in und durch Sexualität und positiv als harmonische Erkenntnis

des Partners und seiner selbst in und durch Sexualität. Zwischen diesen beiden Polen unternimmt die Sexualität ihre Irrfahrt und Suche[11].

Auf dieser Fahrt gibt es Strömungen, die die Sexualität eindeutig zum negativen Pol hintreiben wollen. Als größte Gefährdung erscheint dabei das sexuelle Abgleiten von der Ebene des Seins zur Ebene des Habens. Denn der Stachel im Fleisch („Konkupiszenz") drängt den Menschen ständig dazu, der Sexualität habhaft zu werden. Er ist dann nicht mehr Sexualität, sondern hat sie und geht dementsprechend mit ihr um. Auch sexuell kann der Mensch habsüchtig werden, indem er seine Sexualität zum Ding deklariert. Der sexuelle Mensch erscheint dann als Objekt, das man besitzen kann. Wenn wir uns jedoch vor aller Habsucht hüten sollen (Lk 12, 15), dann bedeutet das hinsichtlich menschlicher Sexualität, sie nicht von der Personalität abzukoppeln.

Diese Gefährdung, die zutiefst eine Gefährdung der sexuellen Haltung und Einstellung ist, läßt sich doppelt auffächern (ohne an dieser Stelle ihre sozio-kulturellen Bedingungen mitzubedenken): Zum einen tritt sie uns entgegen als *Entgeistlichung*, zum anderen als *Entsinnlichung* der Sexualität. Beide Phänomene sind zwei Seiten der einen Medaille, die Habsucht heißt. Sexualität haben wollen und sie nicht haben wollen, sie also auf reine Körperlichkeit oder reine Geistigkeit zu reduzieren, führt in ein und dieselbe Gefährdung.

Ausdruck der Entgeistlichung ist der *materialistisch-technische* Umgang. Wird Sexualität zur Ware, dann blüht auch das Geschäft mit ihr. Lust und Sinnlichkeit werden kaufbare Größen, Eros und Leidenschaft zu quantifizierbarem Konsum. Gerne zahlt man als Preis dafür den vielbeklagten Verlust der Zärtlichkeit[12], die den Geist der menschlichen Sexualität ausmacht und sich nicht nur auf Genitalität eingrenzen läßt. Fatal wirkt sich dieser materialistisch-technische Umgang mit Sexualität deshalb aus, weil er – gepaart mit dem Leistungsprinzip – den Menschen in den Produktionskreislauf gemachter Sexualität einschleust, in dem er jederzeit ausgetauscht werden kann. Die austauschbare Sexualität ist nicht umsonst ein Problem unserer technisierten Industriegesellschaft.

Eine derartige Haltung läßt wohl auf die *Partialisierung*, das heißt auf die teilbare Abkoppelung der Sexualität von personaler Liebe, schließen, der letztlich nur noch an der körperlichen Funktion gelegen ist. Die *Funktionalisierung* der menschlichen Sexualität, ein Endeffekt der Entgeistlichung, kann der Sexualität aber nie und nimmer gerecht werden, selbst dort nicht, wo Sexualität in ihrer Funktion auf Fortpflanzung eingeschränkt wird. Sie macht den Menschen unfrei und unfroh. Denn letztlich kreist Sexualität dann um sich selbst. Das aber ist ein Widerspruch, wenn man bedenkt, daß es in der Sexualität immer um mehr als um sie selber geht. Sexualität ist ja zutiefst Verweis, Symbol, Sprache, Dienerin. Sie sollte Liebe ausdrücken. Dazu braucht sie aber das „Bett des Geistes".

Geglückter Sexualität wird deshalb immer eine *Spiritualität* der Sexualität zugrunde liegen, die allerdings nicht mit der erwähnten Entsinnlichung der

Sexualität verwechselt werden darf. Man kann ja auch den Geist haben wollen, indem man den Leib nicht haben will, indem man also nicht Sexualität sein will. Man verdrängt Sexualität, obwohl verdrängte Sexualität immer kompensiert wird durch die Pflege anderer Triebe. Diesbezüglich sei vor allem auf die Gefahr hingewiesen, daß sich verdrängte Sexualität leicht in Machtverhalten umformen läßt.

Eine mit der Entsinnlichung gegebene Entsexualisierung des Menschen würde schließlich zu einer unchristlichen Entleiblichung des Menschen führen, zu einer Abqualifizierung bestimmter Körperteile und zum Kampf gegen sie, im schlimmsten Fall sogar zur Gleichsetzung von Sexualität und Übel, ja von Sexualität und Sünde. Selbstverständlich kann es auf sexuellem Gebiet Sünden geben, und tatsächlich wird sexuell viel gesündigt. Das ist ja gerade die Gefährdung, die sexuelle Aufgabe in Schuld und Sünde zu verfehlen, das heißt, sie nicht richtig (also unwahr und lügnerisch) zu lösen. Aber das Gut der Sexualität darf nicht in sich mit Sünde gleichgesetzt werden. Das widerspräche dem Schöpfungs- und Erlösungswillen Gottes. Nach seinem Willen geschieht nämlich in diesem sexuellen Leib und mit diesem sexuellen Leib in dieser Zeit das Heil[13].

Letztlich sind die beiden Gefährdungen der Entsinnlichung und der Entgeistlichung der Sexualität zwei grundsätzliche *Verkürzungen* des Umgangs mit der Sexualität. Jede Art von Verkürzung führt freilich über kurz oder lang zu Fixierungen hinsichtlich der Sexualität selber, sei es in ihrer Überbetonung durch Vergötzung oder in ihrer Ablehnung durch mangelnde Bejahung.

Es gehört also unbestritten zur Wahrheit der menschlichen Sexualität, daß sie in ihrer Freiheit gefährdet ist. Wenn der Mensch sich selbst in seiner Freiheit verfehlen kann, dann wird diese Möglichkeit immer in der männlich-fraulichen Differenz vollzogen. Das heißt, der Mensch kann nicht an seiner Sexualität vorbei sein Heil erwirken.

Wenn aber der menschliche Existenzgewinn immer schon vom Existenzverlust bedroht ist, dann ist die männlich-frauliche Erlösungsfähigkeit immer schon als männlich-frauliche *Erlösungsbedürftigkeit* gegeben. Jeder Mensch – ob Mann oder Frau – braucht Erlösung, auch sexuell. Niemand – weder Mann noch Frau – kann sich selbst erlösen, auch nicht sexuell. Gnade und Freiheit hängen unlösbar zusammen, auch sexuell. Oder mit anderen Worten: Es gibt keine sexuelle Selbstrechtfertigung, vielmehr hat die Wahrheit sexueller Liebe zu tun mit dem Freisein in Jesus Christus[14].

Wahre Freiheit ist aber immer Freiheit zur Liebe; und in wahrer und freier Liebe gibt es weder Angst noch Furcht (1 Joh 4, 18). In dieser Liebe daheim zu sein ist die Sehnsucht des ganzen Menschen, von Mann und Frau. Wenn aber das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus den ganzen Menschen umfaßt, dann darf sich ein jeder eingestehen, daß er auch sexuell erlösungsbedürftig ist, dann darf ein jeder die Sehnsucht verspüren, auch sexuell daheim zu sein.

Sexuelles Befreitsein und der Glaube an Jesus Christus

Die Christen sind die ersten Freigelassenen der Schöpfung[15]. Als solche bejahen sie auch die Gabe der menschlichen Sexualität. Dementsprechend bejahen sie den Körper in allen seinen Teilen (es gibt keine unehrenhaften Teile). Sie bejahen ihr Mannsein und Frausein und die Spannung dazwischen.

Sie bejahen aber auch die Sexualität als eine Aufgabe. Über den Zwang von Triebmechanismen erhoben, hat der befreite Christ den Mut zu einer christlichen Kultur der menschlichen Sexualität. Er weiß darum, daß sein (sexuelles) Sollen einem (sexuellen) Dürfen entspringt, seine Moral der Gnade. Diese christliche Kultur wird sich zeigen in sexueller Unbefangenheit, die niemals gegen Ehrfurcht steht, die vielmehr in das Sprechen über Sexualität einfließt und auch die Sexualität als Sprachgeschehen selbst berühren soll. Mut zu einer christlichen Kultur menschlicher Sexualität zeigt sich auch in der Rückkehr zur Zärtlichkeit. In die „Kältezone sexueller Kultur“[16] darf wieder christliche Wärme fließen. Ansonsten kann man wohl von der Harmonie zwischen Mann und Frau nicht einmal träumen.

Mit dem Gesagten verbietet sich jegliche Veräußerlichung menschlicher Sexualität auch in der Moral und damit jegliche sexuelle Moralisierung der Moral bzw. der Pastoral. Das heißt, neben der Gefährdung auf sexuellem Gebiet ist in einem umfassenderen Maß die christliche Ermöglichung menschlicher Sexualität herauszustellen. Sexualität ist auf das eigene Selbst hin durchsichtig und nicht nur verfinsternd anzubieten. Der Feind, als der Sexualität immer noch gilt, ist als Freund zu gewinnen. Denn nur so kann sie zum Selbstsymbol werden – sei es durch Aktuierung oder durch Verzicht auf Aktuierung.

Erst im Glauben an Jesus Christus gewinnt der Christ diese Freiheit, die er in der Sexualität haben darf und die er gegenüber der Sexualität braucht. Freiheit in der Sexualität (und in ihrem körperlichen Ausdruck) ist ja nicht möglich ohne Freiheit gegenüber der Sexualität. Denn menschliche Sexualität lebt notwendig auch von der Dimension der Enthaltung. P. M. Zulehner würde von der „jungfräulichen“ Dimension in jedem sexuellen Leben sprechen[17]. Damit meint er wohl nichts anderes als die Freiheit des Verzichts, die sich gegen die Mechanik des Vollzugs und gegen den Zwang in der Sexualität wehrt. Es ist die Freiheit, die frei von Forderungen ist, die einen Notfall, wie zum Beispiel Trennung oder Krankheit, aushalten kann und daher letztlich die Freiheit der Treue ist. Damit ist als Sonderfall auch der mögliche Totalverzicht auf sexuelle Aktuierung gemeint.

Diese christliche Freiheit wird sich allerdings nur auf dem Weg prozeßhafter Befreiung erlangen lassen. Ist aber das männlich-frauliche Miteinander ein sterblicher Weg, dann geschieht dieser christliche Befreiungsprozeß menschlicher Sexualität letztlich im Blick auf den Tod, dem alles Geschöpfliche unterworfen ist. Die Freiheit Jesu Christi besteht gerade darin, daß der Christ gläubig sterben kann. Für ihn verliert der erste Tod – der leibliche Tod – den bedrohlichen Schrecken des

zweiten Todes – des Vernichtungstodes –, weil er von Sünde und Schuld befreit ist. Wenn er so im Glauben an Jesus Christus der Sünde und damit dem Vernichtungstod entrissen wird, kann er gelassen und erlöst dem leiblichen Tod entgegengehen. Er hält dann aber auch die vielfältigen „kleinen Tode" im Lauf seines Lebens aus, das heißt, er steht auch sexuell zur Endlichkeit und zur Brüchigkeit der Existenz.

Das heißt mit anderen Worten: Erst der Glaube ermöglicht die Freiheit sexueller Integration. Wer dagegen seine Sexualität nicht aus gläubiger Mitte heraus zu gestalten versucht, wird leicht einem sensualistischen „carpe diem" oder einer übertriebenen spiritualistischen Sexualangst verfallen – beides Haltungen nicht eingestandener Todesfurcht: Flucht und Sucht als Deckmantel der einen Furcht.

Die Wahrheit der sexuellen Freiheit führt zur Freiheit der sexuellen Wahrheit. Die Kirche darf deshalb eine freie sexuelle Sprache sprechen und soll Zwänge abbauen, mögen sie aus der Zeit stammen, dem Trieb entwachsen oder Folgen eigener kirchlicher Gehemmtheit sein. Die Kirche darf Verständnis aufbringen für die Nöte, die Schwierigkeiten und die Krankheiten sexueller Art. Sie wird dabei die vielfältigen Bedingungen berücksichtigen, unter denen sich sexuelles Leben zu gestalten hat. Den Erschwernissen wird sie die Gelassenheit entgegensetzen, daß Sexualität sinnvoll sein kann.

Die Kirche darf ferner auf ein neues Zu- und Miteinander von Mann und Frau setzten. Sie muß in dieser Hinsicht ein mutiger Vortrupp des Lebens sein. Die Wiedergewinnung (vielleicht sogar die Neuentdeckung) der fraulichen Komponente in der Kirche täte allen gut. Die Frau ist ein Kairos für die Männerkirche unserer Tage. Schließlich wird die Kirche zur persönlichen und gemeinschaftlichen Wachsamkeit mahnen. Die eschatologische Dimension soll jetzt schon zum Durchbruch kommen, so daß auch in menschlicher Sexualität ein Vorschein von Heimat aufleuchten kann.

ANMERKUNGEN

[1] Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, 165.
[2] R. M. Rilke, Brief des jungen Arbeiters: Sämtl. Werke, Bd. 6 (Frankfurt 1966) 1122ff.
[3] Entn. P. Ricoeur, Sexualität (Frankfurt 1967) 134.
[4] A. K. Ruf, E. J. Cooper, Grundkurs Sexualmoral, Bd. 1 (Freiburg 1982).
[5] Hb. d. Pastoraltheol., Bd. 2/1, 45. Vgl. Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie (Mainz 1979) 281–283.
[6] H. Windisch, Handeln in Geschichte. Ein katholischer Beitrag zum Problem des sittlichen Kompromisses (Frankfurt 1981) 58–74. [7] Hb. d. christl. Ethik, Bd. 2, 174.
[8] B. Häring, Frei in Christus, Bd. 2 (Freiburg 1980) 468, 466.
[9] H. Rotter, Fragen der Sexualität (Innsbruck 1979) 22–29.
[10] Th. Schneider, a. a. O. 26–29. [11] P. Ricoeur, a. a. O. 122.
[12] D. Mieth, Die Kunst, zärtlich zu sein (Freiburg 1982).
[13] P. M. Zulehner, Leibhaftig glauben (Freiburg 1983). [14] B. Häring, a. a. O. 464.
[15] J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München ^{2}1971).
[16] D. Mieth, a. a. O. 11. [17] P. M. Zulehner, a. a. O. 49–53.

UMSCHAU

Friedensdiskussion

So schnell wie sie kam, so schnell ist die „Friedensdiskussion" in der Bundesrepublik anscheinend auch wieder verebbt. Zwar betonen Mitglieder der Friedensbewegung allenthalben, daß sowohl die Diskussion um das Thema Frieden als auch Aktionen weitergehen sollten, doch hat mindestens die öffentliche Meinung sich inzwischen wieder anderen Themen zugewandt. Darüber hinaus ist deutlich zu sehen, daß bei vereinzelten Aktionen, die bisher im Jahr 1984 stattgefunden haben, von einer Massenbewegung wie 1983 nicht mehr gesprochen werden kann.

Die Frage, ob in der Bundesrepublik Mittelstreckenraketen stationiert werden, ist wenigstens vorerst entschieden. Damit ist das wichtigste Ziel der Friedensbewegung politisch anders geklärt, als sie es sich wünscht. Jetzt steht diese Bewegung vor der Frage: Für welche Ziele soll gestritten, mit welchen Slogans und Parolen soll demonstriert werden? Es kann kein Zweifel daran sein, daß in der Friedensbewegung das eindeutige und klare Thema, das allein in der Lage ist, Massen zu bewegen, weggefallen ist. In Zukunft kann nur noch um kompliziertere und differenziertere Fragen der Rüstung und Nachrüstung diskutiert und demonstriert werden. Eine Massenbewegung wie die Friedensbewegung kann aber nur mit einfachen Themen ihre Schubkraft erhalten. Darum spricht alles dafür, daß sie angesichts der derzeitigen Sachlage auf Dauer in dieser Breitenwirkung nicht bestehen bleiben kann.

Noch eine andere Tatsache scheint dies zu unterstreichen: Die Friedensbewegung setzte sich zusammen aus einer Fülle von einzelnen Gruppen, die alle eigene und voneinander sehr unterschiedliche Ziele haben. Diese Ziele werden und müssen sie weiterhin betreiben, in diesen Zielen haben sie jedoch keinen gemeinsamen Nenner. So ist zu erwarten, daß die Friedensbewegung sich erneut in die unterschiedlichsten Gruppierungen mit verschiedenen Zielen spalten und sich dabei in der großen Schubkraft schwächen wird.

Keineswegs ist dabei auszuschließen, daß einzelne Gruppen bei dem Thema Frieden radikaler auftreten werden, als das bisher der Fall ist. Insofern kann das Aufspalten der Friedensbewegung, die in letzter Zeit durch die moderate und zumeist friedfertige Art der Demonstration besonders auffiel, keineswegs beruhigen oder gar mit Befriedigung zur Kenntnis genommen werden.

Wenn man davon ausgeht, daß die Friedensbewegung mindestens in ihrer bisherigen Form keine Überlebenschance haben wird, so ist dennoch festzustellen, daß sie *erhebliche Wirkungen* auf das öffentliche Bewußtsein ausgeübt hat. Diese sind vor allem die folgenden:

1. Noch nie haben sich so viele Menschen in der Bundesrepublik mit der Frage der Rüstung und der Sicherung des Friedens beschäftigt. Noch nie gab es aber auch so viel konkrete Sorge, daß auch in unserem Land oder in Europa der Friede ernsthaft gefährdet sein könnte. Dies ist um so mehr überraschend, als es in der Vergangenheit schwere weltpolitische Krisen gab, bei denen die Gefahr kriegerischer weltweiter Konflikte durchaus möglich war. Hierbei ist zu denken an die Krisen vor allem um Kuba, um Berlin und den Nahen Osten. Darüber hinaus gab es in der Vergangenheit Rüstungen, die im konventionellen wie im nuklearen Bereich erheblich wichtiger waren und viel mehr an friedensbelastenden Raketen und Waffen stationierten, als dies derzeit im Bereich der Mittelstrecken in Europa geschieht. Dennoch haben solche gefährlichen Krisen und solche gewaltigen Rüstungsprogramme nicht zum Entstehen einer Friedensbewegung geführt. Darum scheint es wahrscheinlich, daß das jetzt entstandene öffentliche Bewußtsein mindestens noch eine erhebliche Zeit anhalten wird. Literatur, Film und Kunst (z. B. "The day after") und andere Mittel werden dafür sorgen, daß weiterhin in dem Bewußtsein vieler Menschen die Sorge um den Frieden einen vorrangigen Platz einnimmt.

2. Das bisherige System von Sicherheit und Abschreckung scheint in breiten Kreisen der Bevölkerung fundamental in Frage gestellt. Dies gilt sowohl für die militärische als auch für die politische Konzeption und Begründung.

In der Rede zu seiner Vereidigung faßte der amerikanische Präsident Kennedy dies 1961 präzise so zusammen: „Wenn die Stärke unserer Waffen über jeden Zweifel erhaben ist, können wir ohne Zweifel sein, daß wir sie jemals einsetzen müssen." Dieses Konzept, daß die Stärke und Entschiedenheit der Rüstung am ehesten geeignet ist, den Frieden zu sichern, findet zumindest für den Bereich der nuklearen Rüstung keine allgemeine Zustimmung mehr. Überhaupt ist ernsthaft zu fragen, ob die Fähigkeit zum nuklearen Vernichtungsschlag überhaupt ein strategisches Mittel zur Verteidigung sein kann, da die Fähigkeit nie erprobt werden darf. Dieses Konzept wird darum inzwischen auch von namhaften Politikern in Frage gestellt.

3. Bei vielen Menschen, besonders bei Jugendlichen, gibt es eine tiefgehende Existenzangst. Diese betrifft nicht nur die Fragen der Sicherung des Friedens, findet aber in ihnen zur Zeit einen besonderen Ausdruck. Die Existenz des Menschen und der Menschen in der Zukunft wird von vielen Jugendlichen grundsätzlich als bedroht angesehen. Hierbei spielen Fragen der Belastung der Umwelt, der Verplanung und Überwachung in der Gesellschaft und der Sicherung des Friedens eine Rolle.

Im Jahr 1983 haben etliche Bischofskonferenzen in der Welt *Hirtenworte* veröffentlicht zur Frage des Friedens. Diese Hirtenworte haben in der Öffentlichkeit, auch der nichtkirchlichen, erhebliches Aufsehen erregt. Besonders gilt dies für die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen der Bundesrepublik, der Vereinigten Staaten, Englands und Frankreichs. In allen Fällen scheint es so, daß die katholische Kirche mit diesen Hirtenworten zu einer glaubwürdigen Partnerin der Diskussion um die Gestaltung des Friedens geworden ist.

Dies gilt uneingeschränkt auch für die Bundesrepublik. Das Hirtenwort *„Gerechtigkeit schafft Frieden"* vom April 1983 hat in der öffentlichen Diskussion in der Bundesrepublik nahezu ausschließlich und ungeteilt Zustimmung gefunden. Mit diesem Hirtenwort hat die katholische Kirche ein Vertrauenskapital errungen, das es ihr möglich macht, weiterhin glaubwürdig und mit erheblichem Einfluß von einer ethischen Perspektive her zu grundsätzlichen Fragen der Sicherung des Friedens mitzudiskutieren. Dabei wird die Diskussion in der Zeit nach der Nachrüstung im Sinn der drei Monita des Kapitels 4 dieses Hirtenworts politischer und konkreter sein müssen, wenn der Grundgedanke dieses Hirtenworts aufrechterhalten werden soll, daß Rüstung und Nachrüstung wirklich nur zu verantworten sind, solange nachweislich Schritte zur Abrüstung und zur Gestaltung des Friedens auf dieser Basis unternommen werden.

Auffallend ist andererseits, daß bei den öffentlichen Diskussionen im Jahr 1983 das Hirtenwort der deutschen Bischöfe in seinem Kerngedanken und in seinem Anspruch in weiten Kreisen der Bevölkerung zu oberflächlich zur Kenntnis genommen wurde. Der Begriff Hochrüstung, der kritisch im vierten Kapitel in bezug auf die jetzige Situation gebraucht wird, der moralische Appell, daß die derzeitigen Ausgaben für die Rüstung unvereinbar sind mit der Verpflichtung des Menschen, Gerechtigkeit im Norden und Süden dieser Welt zu schaffen, der Anspruch, konkrete Schritte zur Abrüstung müßten nachweisbar sein, dies alles ist als dezidierte Forderung zu schnell in der öffentlichen Diskussion ad acta gelegt worden. Aus all diesen Überlegungen scheint es notwendig, daß die Bischofskonferenz an der Friedensdiskussion weiterhin aktiv teilnimmt. Dies könnte eine Fortschreibung der Friedensdiskussion bedeuten. Diese Fortschreibung könnte folgende Fragen umfassen:

1. Im Hirtenbrief von 1983 ist kein Wort gesagt zur Nachrüstung im Mittelstreckenbereich. Dies war richtig. Ohne Zweifel ist die Nachrüstung für den Fall, daß sie ein unvermeidlicher Schritt zur weiteren Abrüstung wäre, mit der Grundlinie des Hirtenbriefs vereinbar. Eine Nachrüstung, die ohne intensive flankierende Maßnahme zur Stärkung des Vertrauens zwischen Ost und West, zur Fortführung der Verhandlungen um Abrüstung und zu konkreten Abrüstungsschritten in der Bundesrepublik begonnen würde, etwa in der politischen Absicht, daß vor allem mehr Mittelstreckenraketen auf

seiten des Westens stationiert werden, diese Nachrüstung wäre jedoch nicht vereinbar mit dem Grundgedanken des Hirtenbriefs. Es wäre sinnvoll, wenn die Deutsche Bischofskonferenz in dieser Hinsicht ihre Forderung angesichts der im Augenblick im Gang befindlichen Nachrüstung präzisierte: Nachrüstung allein genügt nicht, es müssen politische und strategische Schritte nachweislich unternommen werden, damit diese Nachrüstung ein Schritt zur Abrüstung wird. Solche Schritte könnte man anregen.

2. Die Politik muß mehr Phantasie aufbringen, um Verhandlungen, die zur Abrüstung führen sollen, zu gestalten im Sinn des Dialogbegriffs, der im ersten Kapitel des Hirtenbriefs entfaltet wird. Abrüstungsverhandlungen können nur eingebettet sein in dezidierte Maßnahmen, die politische, psychologische und strategische Signale ebenso umfassen wie vertrauensbildende Maßnahmen, die das Wagnis des Dialogs ebenso entschieden unternehmen wie sie die Bereitschaft zeigen, in wichtigen Fragen Zugeständnisse zu machen. Eine Fortschreibung des Hirtenworts sollte ermutigen und konkrete Hinweise geben zu Verhandlungen, die von dem Dialogbegriff ausgehen, den dieses Hirtenwort präzise beschreibt.

3. Eine Fortschreibung des Hirtenbriefs sollte die Frage des Mutes zu einer gestalteten Zukunft ansprechen. Die Angst weiter Kreise in der Bundesrepublik ist zu einer Existenzangst geworden. Hier müßte die Aktion der katholischen Kirche „Wähle das Leben" auch Mut machen zu rationaler Politik, zu vernünftiger Diskussion und zu bescheidener, aber präziser Gestaltung der Zukunft.

4. Die Diskussion um die Friedenspädagogik in der Bundesrepublik ist so sehr zerstritten, daß die Kultusministerkonferenz sich nicht auf ein einheitliches Konzept einigen konnte. Vom Grundgedanken des Hirtenworts ließen sich wertvolle Anstöße formulieren zu einer Friedenspädagogik, die Erziehung des ganzen Menschen hin zum „Friedensmenschen" bedeuten würde. Damit ist nicht behauptet, daß die katholische Kirche in der Friedenserziehung den Stein der Weisen gefunden hätte; es ist allerdings möglich, von den Überlegungen der Friedensethik her wertvolle Anregungen zu geben zu einer Friedenspädagogik, die mehr Zustimmung finden könnte.

Die Fortschreibung des Hirtenworts in den eben genannten Gesichtspunkten, denen weitere hinzuzufügen wären, ließe sich verstehen als ein Dienst der katholischen Kirche an einer Gesellschaft, die um das Thema Frieden tiefgreifend polarisiert ist. Es wäre ein Dienst der Einigung, der Anregung und der Versöhnung. In diesem Sinn könnte die Fortschreibung des Hirtenbriefs das Signal geben, daß nach dem Verfall der Friedensbewegung die Kirche auf behutsamere und vielleicht wirksamere Weise die Aufgabe übernimmt, das öffentliche Gewissen im Hinblick auf eine Gestaltung des Friedens zu schärfen.

Heinz-Wilhelm Brockmann

Unterwegs zum neuen Super-„Ueberweg"

Es gab einen „*Eisler*", und dieses nach seinem Verfasser benannte philosophische Wörterbuch (1899 in einem, zuletzt 1927–1930 in vier Bänden erschienen) fand 1971 einen Nachfolger im „Historischen Wörterbuch der Philosophie", das es seither, bis zur Mitte des Buchstabens M, auf fünf stattliche Bände brachte (darüber in dieser Zschr. 190, 1972, 129–132; 195, 1977, 357; 200, 1982, 719). Es hatte schon vorher einen „*Ueberweg*" gegeben: Der „*Grundriß der Geschichte der Philosophie* von Thales bis zur Gegenwart" des Königsberger Professors Friedrich Ueberweg (1826–1871) war 1863–1866 in drei Bänden erschienen. Gleichzeitig brachte der späte Hegelianer Johann Eduard Erdmann ein Parallelwerk heraus, das ziemlich brillant, fast genialisch geschrieben war. Dennoch machte das Rennen der „Ueberweg", an dem schon die ersten Besprechungen Materialfülle, Gründlichkeit, Ausgewogenheit, Unparteilichkeit und dergleichen mehr gelobt hatten. Erdmann selber übers Konkurrenzunternehmen: „hübsch gleichmäßig ausgearbeitet". Als *das* repräsentative Handbuch der Philosophiegeschichte ist der mehrfach überar-

beitete „Ueberweg", der seiner kritischen, historisch-philologischen Orientierung treu blieb, mit vier von seinen schließlich insgesamt fünf Bänden 1928 bei der 12. Auflage angelangt. Dann folgten Reprints.

Die Vorgeschichte der Neuausgabe, deren erster Band nun vorliegt[1], reicht fast drei Jahrzehnte zurück. Der immense Stoff ließ es angezeigt erscheinen, sich zunächst auf einzelne Epochen zu konzentrieren. Dafür sind ausersehen die Philosophie der Antike und die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Für die *Antike* im vorchristlichen Zeitraum allein sind vier Bände geplant. Band 1 wird umfassen: Vorsokratiker und Sophistik; Band 2: Sokrates (nebst Sokratiker) und Platon. Der 667seitige *Band 3* ist gewidmet der älteren platonischen *Akademie*, dem *Aristoteles* und dessen Schule, dem *Peripatos*, bis zur römischen Kaiserzeit. Band 4 hat die weiteren Geschicke der Akademie, Skepsis, Stoa, Epikureer und die römische Philosophie des 1. Jahrhunderts v. Chr. zu behandeln.

Der Herausgeber des Antike-Bandes Nr. 3, *Hellmut Flashar* (München), zeichnet speziell für die *Aristoteles*-Darstellung. An ihren fast 300 Seiten (175–457) läßt sich die Anlage des Gesamtwerks vorstellen.

1. Aus dem Bericht über den heutigen *Stand der Aristoteles-Forschung* (177–189) sticht hervor, daß die seit W. Jaeger (1923) beherrschende Theorie, Aristoteles habe sich vom Platoniker über den Metaphysiker zum Empiriker entwickelt, seit einem bahnbrechenden 10-Seiten-Aufsatz von F. Dirlmeier (1950) weithin aufgegeben wurde zugunsten stärkerer Betonung seiner Eigenständigkeit von früh an. „Im übrigen ist wohl noch nie so vielfältig und weltweit über Aristoteles gearbeitet worden wie gegenwärtig" (185). Ein gutes Zeichen für unsere oft als philosophieunfreundlich verschrieene Gegenwart, hört man den – gern von Heidegger zitierten – Hegel-Satz[2]: „Wenn es mit der Philosophie Ernst wäre, so wäre der beste Anfang, über Aristoteles jahrelang Vorlesungen zu halten!"

2. Die *Überlieferungsgeschichte der Schriften* des Aristoteles, laut antiken Verzeichnissen nahezu 200, ist ein Mini-Paragraph für sich (190–194): Die von Aristoteles selbst publizierten, sogenannten exoterischen Schriften gingen verloren; die esoterischen, aus dem Schulbetrieb erwachsenen Manuskripte blieben erhalten, aber auch sie waren nach 288 v. Chr. für 200 Jahre verschollen, bis Andronikos von Rhodos sie zum „Corpus Aristotelicum" zusammenstellte: als Grundlage von Kommentatoren- und Editionstätigkeit in aufeinanderfolgenden Schüben...

3. Die *Primärbibliographie* (195–228) verzeichnet die wichtigen Gesamt- und Einzelausgaben von 31 echten Schriften, auch alte und moderne Übersetzungen, Sammlungen von Fragmenten der „Exoterica" u. a., unechte Schriften und antike Kommentare. Die *Sekundär*literatur, vor allem seit dem letzten Ueberweg-Praechter-Band über die Antike (1926), ist den anderen Paragraphen jeweils beigegeben. Gelegentliche knappe Beurteilungen der Literatur verdienen besonderen Dank.

4. Das *Leben* des Aristoteles wird kürzestens skizziert (229–235), nicht ohne Korrektur von Legendarischem oder gelehrter Vermutung.

5. Die *Werkbeschreibung* (236–321) gibt, zu Recht in kleinerem Druck, für das unterm Namen des Aristoteles Erhaltene nach einer Kurzcharakteristik jeweils eine detaillierte Inhaltsangabe, zumeist in Gestalt der Kapitelüberschriften.

6. Das Hauptgewicht des Ganzen liegt auf der *Doxographie*, der Darstellung der Lehre (322–447), in der sich nun im einzelnen der heutige Forschungsstand durch ständigen Rückbezug auf die Sekundärliteratur reflektiert zu kritisch-systematischen Überblicken über die Hauptgebiete von Aristoteles' Philosophieren: Logik und Sprache, Praktische Philosophie, Theologie/Ontologie, Naturphilosophie usw. Gewiß eine „Heidenarbeit", die es einfach nicht jedermann rechtmachen *kann*.

So fragt sich der Rezensent etwa, ob nicht zugunsten von weniger Philosophischem, das breiter gewürdigt wird, gerade Positionen des Aristoteles, die über Jahrhunderte das Denken in Atem hielten, etwas unterbelichtet bleiben. Das gilt m. E. für die knapp 1½ Seiten über den Geist in De anima III 4–5 (416f.); denn daß diese Kapitel bei Aristoteles, der den Übernamen „ho nūs" (der Geist) hatte (231), ebenso kompliziert wie kontrovers sind, sollte ja wohl eigentlich zu *mehr*, nicht zu weniger interpretatorischer Intensität veranlassen. „Die Dinge, die Materie haben,

sind ‚der Möglichkeit nach' Denkgegenstände. Kraft ihrer eigenen ‚Wirklichkeit' [?] treffen sie auf den Intellekt, der nun im Denken seine Objekte von der Materie abtrennt und in verwirklichte [?] Denkgegenstände verwandelt" (417). Und ebenso „schräg" soll dann auch der „Intellekt, der alles wirkt" nichts anderes sein als „ein gemeinsamer Gesichtspunkt des aktuell und potentiell (das Intelligible) erkennenden Intellektes" (ebd.).

Auch zur Trennung von Werkbeschreibung und Doxographie (sowie der jeweiligen Sekundärliteratur: 294–321 bzw. 426–457) sei ein pauschales Bedenken angemeldet. Die ersten Literaturgruppen 426–428 wären wohl, aber nur zum Teil, dem letzten doxographischen Abschnitt 419–425 zuzuordnen; es scheint hier ein kleines doxographisches Defizit zu bleiben.

7. Der allzu dürftig ausschauende Paragraph *„Nachwirkung"* (448–457) wird dadurch ergänzt, daß in der Darstellung der Lehre den einzelnen Abschnitten entsprechende Ausführungen beigefügt sind.

Die am Aristoteles-Teil exemplifizierte Gliederung des neuen Philosophiegeschichtswerks vereinfacht sich für die beiden anderen Teile über die *Ältere Akademie* von *Hans Joachim Krämer* (1–174) und über den vorkaiserzeitlichen *Peripatos* von *Fritz Wehrli* (460–599). Auf eine allgemeine Übersicht über die jeweilige Institution und die Grundzüge ihrer Lehre folgen Einzeldarstellungen oder Sammelkapitel. Dabei wird für die wichtigeren Gestalten der Akademie und des Peripatos (der nach der Wandelhalle benannt ist, in der die Aristoteles-Schule lehrte), für Speusipp und Theophrast, die unmittelbaren Nachfolger der „Schulhäupter" (22–43 bzw. 474–522), für die Platoniker Xenokrates, Eudoxos u. a., der beschriebene Aufbau zum Teil beibehalten. Der Peripatos, der sich bald auf Sammlertätigkeit und Symposien konzentrierte, erfuhr mehr als die Akademie einen Niedergang (464) – trotz der Vielzahl seiner Vertreter, für die zumeist zwei bis fünf Druckseiten genügen. Das hat für den Nicht-Fachmann nicht viel Interesse. Andererseits bieten diese Teile über Ältere Akademie und Peripatos, die im „Ueberweg" früher nur ganz knapp berücksichtigt wurden, die ausführlichste Darstellung, die es überhaupt gibt (in ihnen wurde auch Literatur vor 1926 stärker dokumentiert). Sie bilden die ersten Brückenpfeiler einer doch vorherrschenden geistigen Kontinuität von Platon und Aristoteles im 4. Jahrhundert v. Chr. über mehr als ein halbes Jahrtausend zum Neuplatonismus.

In der Tat verwirklicht dieser erste Band „Antike 3" das Programm, zu dem sich sein Herausgeber (S. XXII) bekennt, nach seiner positiven Seite (und wohl auch ein wenig mit den damit kaum vermeidbar gegebenen Schwächen): „Der neue ‚Ueberweg' will das größtmögliche Maß an übersichtlicher Information bieten." Da, um nochmals Hegel[3] zu zitieren, Platon und Aristoteles, „diese Lehrer des Menschengeschlechtes", „mehr Zutrauen als unsere Gedanken verdienen", wird man mit einiger freudiger Spannung erwarten, was die nächsten Bände bringen werden über Heraklit und Parmenides, Platon und Sokrates und über die erste Internationale der Vernunft, die Stoa. Übrigens: Hegel selber konnte „die Ausführlichkeit, die Aristoteles verdient, ... ihm leider nicht gewähren". *Walter Kern SJ*

[1] Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begr. v. Friedrich Ueberweg. Völlig neubearb. Ausgabe: Die Philosophie der Antike. Bd. 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Hrsg. v. Hellmut Flashar. Basel: Schwabe 1983. XXII, 654 S. Lw. 148,–.

[2] Hier nach Vorlesungsnachschrift von 1823/24 (R. Hube); vgl. Hegel-Ausgabe Glockner XVIII 314.

[3] WW Glockner XVIII 298 und Brief v. 22. 1. 1808 (Briefe I, 1952, 209).

BESPRECHUNGEN

Theologie

Pesch, Otto Hermann: *Frei sein aus Gnade.* Theologische Anthropologie. Freiburg: Herder 1983. 472 S. Lw. 58,-.

Seit einigen Jahren scheint das Interesse an anthropologischen Fragen spürbar stärker zu werden; in der Theologie dokumentiert sich das durch die aktuelle Diskussion wie durch eine größere Zahl entsprechender Veröffentlichungen. Ob das eine Folge der Herausforderung durch die Humanwissenschaften ist, sei dahingestellt. Jedenfalls versucht der Verfasser das Thema des christlichen Menschen nicht nur auf dem Hintergrund dieser Herausforderung anzugehen, sondern es auch unter dem Eindruck der dort formulierten Anfragen zu entfalten und dabei die Wahrheit der ständigen Lehre des Christentums darzulegen und verständlich zu machen.

Nach Eingangsbemerkungen zu Denkweg und Methode (23–46) ist der Stoff in neun Fragenkreise gegliedert, deren Abfolge den Aufbau des Gedankenganges andeutet. Da wird zuerst über „Horizonte theologischer Anthropologie" (47–101) an Hand der Stichworte Selbsterkenntnis, Gnade und Rechtfertigung gehandelt, dann „Der Mensch im Widerstand gegen Gott" (102–189), also unter der Sünde beschrieben und darauf „Die Rechtfertigung des Sünders" (190–218) entwickelt. Es folgt „Der verantwortliche Mensch oder: Rechtfertigung aus Glauben allein" (219–249) (Rolle des Glaubens) und „Gottes Gnade und die menschliche Freiheit" (250–328), wo dem Titel des Buches entsprechend die Mitte des Gedankengangs vorgelegt wird. Anschließend finden sich „Heilsgewißheit und Erfahrung der Gnade" (329–354), „Gottesglaube und Ethos" (355–381), „Gnade und Zukunft" (382–415) und schließlich „Rückblicke" (416–440), die sich noch einmal ausdrücklich auf das Verhältnis von theologischer und humanwissenschaftlicher Anthropologie richten. Angehängt sind Verzeichnisse für Abkürzungen, Literatur, Personennamen und Sachen.

Beurteilen läßt sich diese umfassende Darstellung in einer knappen Vorstellung nicht. Einige Hinweise müssen genügen, um die Empfehlung zu rechtfertigen. Wichtig ist der Ansatz beim Menschen unter Sünde und Unheil. Darin kommt nicht zuletzt die Verpflichtung dieses Versuchs auf die Gnadenlehre des Thomas von Aquin zum Ausdruck, wenn auch entscheidende Eigenheiten der thomistischen Tradition in dieser Frage aufgegeben wurden. Ein zweiter Aspekt dieser Anthropologie besteht in der Behandlung Martin Luthers und der Reformation, die vom ständigen Bemühen getragen ist, das eine gemeinsame Wort der Überlieferung herauszuarbeiten. Dazu gehört auch die umsichtige Beachtung der entscheidenden Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die sich hier in den Texten der Synode von Orange und des Konzils von Trient verdichten. Als dritter Aspekt sei hervorgehoben der durchgängige Rückbezug auf die biblischen Grundzeugnisse: Paulus und der alttestamentliche Hintergrund.

Das Buch ist eingängig geschrieben und angenehm zu lesen (leider blieben eine Reihe von Druckfehlern stehen); gerade wegen seiner klaren Position regt es zu Fragen an, deren Austrag für die Sache der theologischen Anthropologie, aber auch für die Diskussion über die eigenen Zäune hinaus manches verspricht. Es bietet breite Information und erinnert in guter Weise an die Überlieferung der Kirche, die nicht selten nur noch wenig beachtet wird oder in zu vereinfachter Weise zur Geltung kommt. Dem Band ist eine breite Aufnahme und eingehende Beachtung zu wünschen. *K. H. Neufeld SJ*

Maier, Eugen: *Einigung der Welt in Gott.* Das Katholische bei Henri de Lubac. Einsiedeln: Johannes 1983. 264 S. (Sammlung Horizonte. 22.) Kart. 55,-.

Wer H. de Lubacs Werk schätzt und seine Kenntnis im deutschen Sprachraum wünscht, muß sich freuen, daß neuerdings theologische

Dissertationen Aspekte seiner Theologie untersuchen und herausheben wollen. Im vorliegenden Band geschieht das nach sehr knapper Einleitung in fünf Kapiteln und einem Ausblick. Der Aufbau ist systematisch-konstruierend, ausgehend vom Mysterium crucis als Offenbarung des Katholischen. Ansatzpunkt und Perspektive sind aber aus dem Werk de Lubacs nicht zu rechtfertigen. Leider wird weder zu der eigenwillig behauptenden, kaum dagegen erklärenden und begründenden Sprache noch zur Methode dieser Arbeit dem Leser eine plausible Hilfe geboten. H. de Lubac arbeitet fast ausschließlich historisch; der historische Ort seiner einzelnen Bücher ist in jedem Fall für deren Verständnis ausschlaggebend, bevor eine Systematisierung versucht werden kann. Doch diese Faktoren sind hier gänzlich außer Betracht geblieben. Zwar wird der französische Theologe ausgiebig zitiert, doch ist kaum je eine Aussage in ihrem Kontext angeführt. Auf die wirklichen Anreger für de Lubac ist nicht eingegangen (23); sein Denken soll mit Hilfe von Impulsen Balthasars und Ratzingers interpretiert werden (30, Anm. 22). Man kann fragen, ob – mit de Lubac gesprochen – hier nicht der Boden unter den Füßen verloren ist (vgl. 103). Bisweilen muß selbst der Verfasser feststellen, daß sich diese oder jene seiner Thesen aus de Lubacs Werk nur schwer bestätigen lasse (131); manche dieser Aussagen erscheint zudem in fragwürdiger Formulierung.

In dieser kurzen Anzeige kann es nur darum gehen, deutlich zu sagen, daß nach Kenntnis des de Lubacschen Werks der in dieser Dissertation gebotene Integralismus mit dem Katholischen bei Henri de Lubac nichts zu tun hat. Die Beurteilung der spekulativen Leistung wird von diesem Ergebnis zunächst nicht berührt, das einzig die Berufung auf de Lubac in Frage stellt. Indes ließen sich zwei Überzeugungen des französischen Theologen in Form von Fragen gegen diesen Versuch geltend machen; beide werden als Zitat bzw. als Verweis auf M. Blondel, dem H. de Lubac soviel verdankt, auch in dieser Arbeit selbst genannt. Ist in dieser Darstellung wirklich etwas gesagt, was auch bei Ungläubigen zählen könnte (vgl. 248)? und: Liegt hier nicht ein wenig jene Anmaßung vor, die sakrilegisch in das göttliche Geheimnis einzudringen sucht (vgl. 252)?

K. H. Neufeld SJ

Pädagogik

Rutschky, Katharina: *Deutsche Kinderchronik.* Wunsch- und Schreckensbilder aus vier Jahrhunderten. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1983. 824 S. Lw. 78,–.

Je weniger Kinder es gibt, um so mehr wird das Kind ein Gegenstand der Forschung werden. Das gilt nicht nur für Psychologie und Soziologie; es trifft vor allem für die Geschichte des Kindes bzw. der Kindheit zu. Zu diesem Thema hat Katharina Rutschky bereits 1977 einen Band vorgelegt: „Schwarze Pädagogik. Quellen der Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung". In gleicher Machart und ideologischer Optik enthält der neue, umfangreiche Band eine „Deutsche Kinderchronik". Rutschky wählt aus Autobiographien besonders treffende Stücke aus, ordnet sie thematisch in Kapiteln (etwa: Der Speisezettel, Präsenz des Todes, Religion im Alltag, Arm sein, Aufsteiger, Anstrengungen des Eros usw.) und setzt an die Spitze der einzelnen Kapitel einen eher sozialgeschichtlichen Kommentar, der durchwegs sachlich zu den folgenden Texten hinführt. In einer langen Einleitung rechtfertigt Rutschky ihre Edition und die Kriterien ihrer selektiven Wahrnehmung. Sie bezeichnet ihr Werk als ein „montiertes Panorama", votiert gegen die Abschaffung der Geschichte (auch als „historische Sozialisationsforschung") und nimmt für sich eine Solidarität mit den Kindern in Anspruch, nicht aus Mitleid oder Rechthaberei, sondern „aus dem Bewußtsein der eigenen Gefahr". Die Erfahrungen der Autorin werden am Ende als „Ergebnis einer subjektiven und leidenschaftlichen Lektüre" bezeichnet. Sie hätten den Blick geschärft für die Bedeutung des Materiellen, hätten „praktisch illusionslos gemacht gegenüber religiösen Tröstungen und sozialen Mythen aller Art, mit denen in ruhigeren Zeiten Kinder so einfach zu lenken

sind", und hätten sie gelehrt, in der Vergangenheit ein „Stück Utopie zu erkennen: die Tatkraft, Tapferkeit, kurz Lebensmut, den nicht zuletzt Kinder bewiesen haben". Inwiefern eine Utopie?

Der Leser der Texte fragt nach der Repräsentativität der Auswahl und nach der Suggestivwirkung der Überschriften. Er wird ferner das Problem haben, ob das Kind überhaupt so aus seiner Umwelt herausgelöst werden kann, wie es gerade in Autobiographien geschieht. Vermutlich wird auch dieser Band – wie bereits „Schwarze Pädagogik" – nicht nur eine lehrreiche Illustration vergangener Zeiten sein; er wird vor allem zur Rechtfertigung moderner erziehungswissenschaftlicher Theorien (von Antiautorität bis Antipädagogik) dienen. Damit aber werden Vorurteile verstärkt, werden gerade keine Lehren aus der Geschichte gezogen, wird das Kind (vermutlich) sich überlassen und allein gelassen. Wie wird die „Kinderchronik" aussehen, die einmal Kinderschicksale im Schatten von emanzipatorischer, antiautoritärer und „antipädagogischer" Erziehung aufzeichnet? *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 30. März 1984 ist Karl Rahner gestorben. Karl Lehmann, Bischof von Mainz, würdigt Leben und Werk dieses großen Theologen, der auch Mitarbeiter dieser Zeitschrift gewesen ist.

Seit Mitte der siebziger Jahre fordern vor allem die Entwicklungsländer eine neue Weltinformationsordnung. Paul Roth, Professor für Politikwissenschaft und Publizistik an der Hochschule der Bundeswehr in München, fragt nach der Bedeutung dieses Themas für die Kirche und zeigt, welchen Beitrag sie leisten kann.

Im Blick auf die Diskussion um die Eingliederung Jugendlicher ins Berufsleben und die Jugendarbeitslosigkeit macht Walter Jaide, Leiter der Forschungsstelle für Jugendfragen in Hannover, auf wichtige Voraussetzungen einer Berufsfindung aufmerksam: Berufswahl nach persönlichen Fähigkeiten und Interessen, Leistungsbereitschaft und Wille zur Chancengerechtigkeit.

Die Theologie ist heute kein Privileg des Klerus mehr. Das Lehramt steht daher vor einer veränderten Situation. Karl-Heinz Weger, Professor für Grundlegung der Theologie an der Hochschule für Philosophie in München, nennt einige Schwerpunkte heutiger Theologie, bei denen sich Spannungen neuer Art mit dem Lehramt ergeben können.

In der ökumenischen Arbeit befaßt man sich intensiv mit der Reformation, aber kaum mit dem Humanismus, obwohl beide in enger historischer Verbindung stehen. Siegfried Wiedenhofer, Professor für systematische Theologie an der Universität Frankfurt, untersucht diesen Zusammenhang und hebt hervor, welche Bedeutung ihm für die Wiedervereinigung der Christen zukommt.

Hubert Windisch befaßt sich aus pastoraltheologischer Sicht mit der Rolle der Sexualität im Leben des Christen. Von den vielfältigen theologischen Deutungsversuchen stellt er einige wesentliche Gegebenheiten heraus und deutet sie im Licht des christlichen Menschenbilds.

Was ist eine neue soziale Bewegung?

Seit das Dritte Reich zeitlich in die Ferne gerückt ist, ist der Begriff der Bewegung wieder akzeptabel; denn zuvor war er mit argen Erinnerungen an „die" Bewegung der NSDAP belastet. Inzwischen ist der Begriff zu einer Legitimationsvokabel für vielerlei Ansprüche geworden: für Aktualität und Charisma, für Spontaneität und Effizienz, für die Heraufkunft einer besseren Welt schlechthin. Es hängt ihm der Duft einer von vielen Begeisterten getragenen Modernität an.

Hat der Begriff der Bewegung schon die Aura des Besonderen, so werden durch die Eigenschaften „neu" und „sozial" weitere Vorzüge hervorgehoben. Die soziale Bewegung wird von einer künstlerischen abgesetzt, obgleich sie manches an Kreativität und Phantasie mit jener gemeinsam hat. Eine neue soziale Bewegung wird in Gegensatz zu einer alten sozialen Bewegung – etwa des letzten Jahrhunderts – gebracht, wenngleich sie den Protest und die Romantik mit ihr teilt. „Neu" mögen die Bewegungen insoweit sein, als sie sich auf eine „Krise der Modernität" zurückführen, „auf die spezifischen Problemlagen und Widersprüche..., die durch den forcierten Industrialisierungs- und Bürokratisierungsprozeß der Nachkriegsjahrzehnte hervorgerufen wurden" (Karl-Werner Brand).

Neue soziale Bewegungen sind die Ökologiebewegung, die Alternativbewegung, die Friedensbewegung. Alle drei greifen Grundstimmungen, zumal bei Jugendlichen und Intellektuellen, auf und machen sich – weithin im Protest gegen die Politik einer repräsentativen Demokratie – zum Fürsprecher von Zukunft und Überleben schlechthin; sie sind in der Rolle der Kassandra und des Messias, sie drohen mit Unheil und sichern Heil zu. Damit sind zwei Charakteristiken von Bewegungen genannt: ihre emotionale Wertigkeit und ihr Hang zu Totalität. Wahrscheinlich hängt beides eng zusammen; denn je totaler ein Anspruch ist, um so emotional-irrationaler muß er gelebt werden: „Betroffenheit" als Lebensstil.

Die entscheidenden Lebensfragen werden also in der neuen sozialen Bewegung aufgegriffen, meist in unmittelbar einleuchtende Programme und in kantige Schlagworte umgesetzt, oft von Persönlichkeiten verantwortet, die wie Garanten ihrer Durchsetzbarkeit auftreten, die ihre Autorität nicht zuletzt von einer großen Suggestivkraft herleiten. Je mächtiger ein solcher „Führer" in Erscheinung tritt, um so enger schließt sich auch der Zusammenhalt in der Bewegung. Er verantwortet auch die Harmonie, die vom einzelnen „Teilnehmer" (nicht „Mitglied") gesucht wird. Ein drittes Charakteristikum: Bewegungen ruhen in der Harmonie und neigen zu Feindbildern.

Führende Persönlichkeiten werden deshalb zu Gewährsleuten des Überlebens einer Bewegung, weil diese ja auf Spontaneität und Freiwilligkeit setzt und

Organisation und Bürokratie weit von sich weist. Allein der Wille, sich im Horizont letzter Entscheidungen zu engagieren, trägt die Bewegung; der Puls, der alle durchdringt, hat Qualitäten des Religiösen, ja des Heiligen. Momente des Messianischen, der Erlösung sind zuweilen in Sprache wie in Gestik auszumachen.

Die Bewegungen verstehen sich als radikal demokratisch und optieren durchweg für Emanzipation. Beide Zielsetzungen distanzieren sie von der alltäglich-mühevollen Politik einer repräsentativen Demokratie, die ihnen zu schwerfällig, zu undurchsichtig, zu ineffizient ist. Bewegungen dagegen sind bürgernah, wirksam und vital; sie sehen sich schon durch den elitären Anspruch, eine Bewegung (des Protests) zu sein, gerechtfertigt und empfohlen. So liegt die Definition nahe: „Von einer sozialen Bewegung läßt sich sprechen, sobald protestierende Gruppen a) durch die Herausbildung einer gemeinsamen Deutung der Problemlage und durch gemeinsame Zielvorstellungen, b) durch ein Minimum an organisatorischem Zusammenhang eine kollektive Identität entwickelt haben und über eine breite mobilisierbare Basis verfügen" (Karl-Werner Brand).

Neue soziale Bewegungen sind also unübersehbare Signale für den Willen zu einer anderen politischen Verantwortung. Wo sie sich als Korrektur politischer Mißstände in die Gesamtpolitik einbringen, sind sie richtig und wichtig. Wo sie sich absolut setzen, eigene politische Maßstäbe erfinden (man vergleiche den Problemkreis der Gewalt) und sich über die legitime Ordnung hinwegsetzen, zeigen sich in ihnen anarchistische Ansätze, die offensichtlich die Kultur des Politischen verderben. Von einer Krise des politischen Systems kann deshalb noch keine Rede sein. Doch sollten sich Staat und Gesellschaft herausgefordert sehen und sich selbst „in Bewegung setzen" – hin auf den Bürger und vor allem hin auf den jungen Bürger; denn gerade seine Utopien wollen durch Bewegungen Gestalt gewinnen. Warum eigentlich nicht im Dialog mit den dem Gemeinwohl verantwortlichen Demokraten?

Ob die neuen sozialen Bewegungen eine große Zukunft haben werden, scheint einstweilen ungewiß. Sie müssen trotzdem wie Seismographen gewerten werden: Sie deuten auf tiefere Verschiebungen und Erschütterungen hin, etwa im Wertverständnis, in Prioritäten von Lebenszielen, in Grundlagen eines menschlichen Selbstverständnisses, in der Bewertung von Gemeinschaft und Gesellschaft. Insoweit sind sie Zeichen der Zeit. Daß sie gerade in der Bundesrepublik Deutschland so deutlich ins Bewußtsein und an die Öffentlichkeit treten, beweist erneut jenen deutschen Hang, alles „gründlich" zu machen, in den Ängsten wie in den Träumen.

Roman Bleistein SJ

Josef Fuchs SJ

Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns

Es geht in diesem Beitrag um Probleme der rechten Weltgestaltung. Natürlich hat diese Problematik mit Gott zu tun, soweit wir die Welt des Menschen als eine von ihm kommende Gabe und Aufgabe verstehen. Die Richtigkeit der Gestaltung der Welt des Menschen ist zweifellos der Wille ihres Schöpfers und Erlösers. Die Frage ist, *wie* Gott wollend, fordernd und wirkend in die Weltgestaltung durch den Menschen eingreift. Offensichtlich hängt hier vieles von unserem Gottesbild ab.

Theologisch gesehen ist die Weltgestaltung die dem Menschen durch seine Menschenwelt als Gabe aufgetragene Aufgabe. Es muß darum als theologisch verdächtig gelten, wenn Gott *neben* dem Menschen – also kategorial – irgendwie innerhalb der Frage nach der richtigen Weltgestaltung, das heißt dem richtigen Verhalten des Menschen in seiner Welt, auftaucht, zum Beispiel durch Auferlegung von Geboten, durch Einforderung partikulärer Rechte, durch gesondertes Eingreifen in das geschichtliche Werden und Gestaltetwerden dieser Welt. Sicherlich, Gott fordert – in seiner Transzendenz – die jeweils *richtige* Weltgestaltung; sie ist sein Wille. Aber dieser Wille und seine Ermöglichung sind in den Menschen und in seine Welt eingestiftet. Steht nicht hinter manchen Versuchen, ein kategoriales Hineinreichen von Gottes Hand in die Weltgestaltung anzunehmen, im Grund ein extrem anthropomorphes Gottesbild?

Zwar ist alles menschliche Reden von Gott notwendig irgendwie anthropomorph. Will man jedoch bei solchem Reden zu theologischen oder ethischen Begründungen oder Folgerungen hinsichtlich menschlichen Verhaltens in dieser Welt kommen, ist unbedingt darauf zu achten, daß nicht ein spezifisch menschliches Element unseres Sprechens von Gott unbemerkt auch in Gott hineinprojiziert wird. Andernfalls kann es zur Konkurrenz zwischen den Rechten und Interessen des sich zur Weltgestaltung beauftragt erfahrenden Menschen und den Rechten und Interessen des gleichsam kategorial in dieser Welt wirkenden Gottes kommen. Es könnte zu Forderungen an den die Weltgestaltung betreibenden Menschen kommen, die sich aus der zu gestaltenden menschlichen Wirklichkeit selbst nicht ergeben, die darum auch Christen trotz großzügiger Bereitwilligkeit zu verantwortlicher Wirklichkeitsgestaltung vor ihrem Schöpfer und Erlöser nicht zu verstehen vermögen. Und es ist allzu offensichtlich, daß Nichtchristen und Nichttheisten ihre christlichen Mitarbeiter in der Weltgestaltung vor Probleme gestellt sehen, die ihnen unverständlich sind und die ihre Mitarbeit mit Christen erschweren.

Solche von einem überanthropomorphen Gottesbild stammenden Probleme gibt es zweifellos innerhalb der katholischen Moraltheologie. Wenn auch die Entwicklung der Theologie ein eindeutiges Abrücken von den angedeuteten Auffassungen aufweist, so darf es uns doch nicht wundern, daß Spuren solchen Denkens sich auch in kirchenamtlich vertretenen Auffassungen fanden und heute noch finden. Mit dieser Möglichkeit ist zu rechnen; sie kann und darf nicht beunruhigen und ein weiteres Bemühen um die Erhellung der anstehenden Fragen hindern. Das soll im folgenden im Bereich mehrerer konkreter heutiger Fragestellungen geschehen.

Es sei noch eigens bemerkt, daß die ganze Problematik, wie anfangs gesagt, nur die Frage der sachlichen (und daher sittlich verpflichtenden) *Richtigkeit* menschlicher Weltgestaltung – Kultur, Erziehung, Technik, Staat, Ehe, Geschlechtlichkeit usw. – betrifft, nicht also die Frage der personalen *Gutheit* des Menschen – Gewissenstreue, liebender Glaube, Wille zu echter Selbstgestaltung, Bereitschaft zu richtiger Weltgestaltung, Hingabe an Gott und seinen Willen usw. Es ist ja wohl klar, daß auch der persönlich sittlich gute Mensch nicht immer das an sich *richtige* Tun und Handeln in dieser Welt weiß, während auch der „böse" Mensch vieles zur richtigen Gestaltung der Menschenwelt beitragen kann.

Auf zwei extrem anthropomorphe Gottesbilder und ihren Einfluß auf ethische Überlegungen und Begründungen soll im folgenden abgestellt werden: das Bild des Gebieter-Gottes und das Bild des Herrscher-Gottes. In einem dritten Teil soll kurz, aber grundsätzlich auf die Problematik „Gottesbild und Menschenbild" im Bereich moraltheologischer Überlegungen zum innerweltlichen Verhalten des Menschen reflektiert werden.

I. Ein Gebieter-Gott?

Die Formulierung Gebieter-Gott soll besagen, daß Gott in dem Sinn als Herr verstanden wird, daß er gleichsam von außerhalb der Welt her Gebote in die kategoriale Welt hineinreicht und den Menschen verpflichtet, seine Wirklichkeit gemäß eben diesen ihm zugereichten Geboten zu gestalten und zur Entfaltung zu bringen: Der Mensch nimmt die Gebote entgegen und führt sie in gewissenhaftem und liebendem Gehorsam aus. Es gibt verschiedene Weisen und Auswirkungen dieser Gottesauffassung.

1. Grundentscheidung und kategoriales Weltverhalten

Bei der letzten Bischofsynode in Rom (1983) tauchte bei der Behandlung der Themen „Sünde" und „Beichte" wie selbstverständlich der Begriff „Grundentscheidung" (optio fundamentalis) auf. Selbstverständlich war dies insofern, als

einerseits dieser Begriff seit vielen Jahren in der Theologie (Dogmatik, Fundamentaltheologie, Moraltheologie) Verwendung findet und andererseits die Erklärung „Persona humana" der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen sexualethischen Fragen (1975) in Nr. 10 zum ersten Mal, wenn auch eher zurückhaltend und apologetisch, sich zum Thema „Grundentscheidung und Sünde" geäußert hat. Aus diesem Grund scheint es angebracht, die hier zu behandelnde Thematik weniger an Hand theologischer Veröffentlichungen zu reflektieren als vielmehr unter Berücksichtigung der vatikanischen Erklärung. Übrigens zeigte es sich auf der Synode, daß vielen Synodenmitgliedern das Problem „Grundentscheidung und Sünde" nicht geläufig war.

Die vielen Theologen, die mit dem Begriff „Grundentscheidung" arbeiten, verstehen darunter die in der innersten Mitte der Person (und darum letztlich athematisch und begrifflich nicht voll reflektierbar) vollzogene *Selbst*verfügung der menschlichen Person als solcher (das heißt als ganzer) vor einem im tiefsten erfahrenen Absoluten (*wir* sagen: Gott, Christus)[1]. Auf diese Begriffsfassung kann hier natürlich nicht näher eingegangen werden. Jene Theologen, die der Kongregation für die Glaubenslehre ihre Erklärung zugearbeitet haben, meinen dagegen irrtümlich, daß die Grundentscheidung als „unmittelbare und formelle" Gewährung oder Ablehnung der Liebe zu Gott (und zum Nächsten) verstanden werde. Immerhin wird ausdrücklich zugestanden: „In der Tat, es ist die Grundentscheidung, die letztlich die sittliche Verfassung des Menschen bestimmt." Es wird auch richtig betont, daß die personale (Tod-)Sünde – sie ist das Problem in Nr. 10 der Erklärung – als der sich in sich selbst verschließende Rückzug der menschlichen Person in sich selbst (Gegensatz: liebendes Sich-Öffnen der Person), also als Verweigerung der Liebe zu verstehen ist.

Aber es wird, wie schon bemerkt, von den Theologen der Erklärung die wahre Persontiefe, die in der Lehre von der Grundentscheidung gemeint ist, nicht wirklich begriffen. Dennoch wird ausdrücklich und richtig betont, daß die Verweigerung der sich öffnenden Liebe im konkreten Handeln nicht notwendig in ausdrücklicher Weise geschehen muß (wogegen tatsächlich zeitweilig unter einigen Seelsorgern die Meinung bestand, nur eine „unmittelbare und formelle" Verweigerung der Liebe könne ein sittlich unrichtiges Handeln zur Todsünde machen). Dieser Formulierung der Erklärung geht es offensichtlich um die Verteidigung einer bestimmten, in vielen Lehrbüchern der Moraltheologie einer nicht fernen Vergangenheit sich findenden Auffassung über das Ineinander des unrichtigen konkreten *Handelns* und der die sündhafte *Bosheit* konstituierenden Verweigerung der sich öffnenden Liebe.

Hier taucht nun das Problem auf, das die Fragestellung unserer Überlegungen angeht. In der römischen Erklärung wird defensiv und apologetisch betont, daß nicht nur die „formale und direkte Ablehnung des Gebotes der Liebe" eine Todsünde begründet, sondern auch die in jeder Verletzung der sittlichen Ordnung

in einer wichtigen Sache *implizierte* Verweigerung der Liebe. Dies wird unter Berufung auf die Worte Jesu an den jungen Mann „Halte die Gebote" (des Dekalogs) gesagt. Es wird hinzugefügt, daß es auch der Barmherzigkeit eines Seelsorgers nicht gestattet ist, „die *Gebote Gottes* auszuhöhlen" oder „Abstriche an der heilsamen *Lehre Christi*" zu machen. Allerdings wird nicht darüber reflektiert, *in welchem Sinn* überhaupt im Dekalog uns die (nur zehn) „Gebote Gottes" erreichen (dazu müßten unter anderem die Bibelwissenschaften befragt werden) und ebenso *inwieweit* „die Lehre Christi" konkrete Gebote für die rechte Weltgestaltung, zum Beispiel im Bereich der Geschlechtlichkeit, dem Thema der vatikanischen Erklärung, enthält (sie tut es nämlich in äußerst geringem Maß und wohl gar nicht zu den in der Erklärung behandelten Fragen).

Kurz, die Übersetzung von „sittliche Ordnung" durch „Gebote Gottes" oder „Gebote Christi" muß den Eindruck erwecken, daß die einzelnen Verfehlungen in der Gestaltung der Welt des Menschen den *von Gott gegebenen Geboten* zuwiderlaufen und *eben darum* – wenigstens implizit – Verweigerung der Liebe zu Gott sind. Die hinlänglich bekannte Einschränkung, „insofern sich die Gebote auf eine wichtige Sache beziehen", bestätigt eher diesen Eindruck; impliziert sie doch, daß ein Zuwiderhandeln gegen Gottes Gebote nicht notwendig – obwohl gegen Gottes Gebote – als Widerspruch zur Liebe Gottes verstanden ist: Gott selbst unterscheidet demnach zwischen Geboten und Geboten – obwohl sie alle *seine* Gebote sind.

Es ist zu befürchten, daß hinter diesen Formulierungen die Idee eines „von oben" (also von außerhalb unserer Welt) uns Gebote hereinreichenden Gott-Gebieters steht, dessen mannigfache Gebote (die gesamte Gestaltung der Welt des Menschen betreffend) Gehorsam fordern und daß eben darum der je einzelne Ungehorsam (in wichtiger Sache) sich *direkt gegen Gott* richtet und sich somit als Verweigerung der Liebe zum Gott dieses Gebots erweist. Von daher versteht sich die Skepsis, mit welcher in der römischen Erklärung die theologische Lehre von der Grundentscheidung der Person betrachtet wird; es wird nahegelegt, doch lieber auf die einzelnen, den „Geboten Gottes" widersprechenden Handlungen des personalen Menschen zu reflektieren.

Würde dagegen die Welt des Menschen als Gabe und Auftrag an den Menschen – und nicht so sehr als Welt des Menschen „unter Gottes Geboten" – gesehen, ergäbe sich ein anderes Verständnis. Der Mensch wäre dann jemand, der (sicherlich: christlich begnadet und „im Lichte des Evangeliums"[2]) gewissenhaft herauszufinden hat, wie Gottes Menschenwelt – entsprechend dem durch die Schöpfung selbst vermittelten Auftrag – zum besten des Menschen gestaltet werden sollte. Der sich selbst öffnende, das heißt der liebende Mensch würde suchen und ausführen, was der Gestaltung und Entfaltung dieser Welt am besten entspricht. Wo er sich dieser Aufgabe in schwerwiegender Weise versagt, wird er im tiefsten seines Selbst erfahren können, daß sein Verhalten einem zutiefst gebrochenen Verhältnis zum Absoluten (zu Gott, Christus) entspringt, das heißt einer negativen Grundent-

scheidung. In diesem Fall wird Gott offensichtlich die Liebe verweigert; man erinnere sich des Wortes des Thomas von Aquin, daß Gott nur durch ein Handeln beleidigt wird, durch das der Mensch gegen sein eigenes Wohl verstößt[3]. Wie anders klingt das als die Formulierung von der Verweigerung der Liebe durch den Ungehorsam gegen ein von Gott gegebenes Gebot!

Es soll nicht geleugnet werden, daß man mit einiger Mühe die beiden dargelegten Auffassungen irgendwie zur Deckung bringen könnte. Doch läßt sich nicht übersehen, daß den beiden Auffassungen ein teilweise verschiedenes Gottesbild zugrunde liegt.

Es sei bemerkt, daß die Sprache des ersten Teils der vatikanischen Erklärung von 1975 (nicht notwendig vom gleichen Theologen wie Nr. 10 zubereitet) teilweise anders klingt. Dort ist weniger von „Gottes Geboten" die Rede als von einem „Gesetz", das der Mensch in seinem Gewissen entdeckt, das er also „nicht sich selbst gegeben" hat. Vielmehr hat Gott es – gemäß Röm. 2 – „in sein Herz" geschrieben; der Mensch muß ihm gehorchen. Es heißt, daß dieses „Gesetz" im „ewigen, objektiven und universalen göttlichen Gesetz" gründet; der Mensch kann es erkennen. Inhaltlich entspricht es der wesentlichen Ordnung der Natur des Menschen; eben von ihr her kann es erkannt werden. Viele Prinzipien dieser Ordnung werden als universal und unveränderlich und infolgedessen unabhängig von zeitbedingten und kulturellen Faktoren angesehen. Als solche Prinzipien gelten in der römischen Erklärung nicht nur die allgemeinsten sittlichen Aussagen, zum Beispiel daß man gewissenhaft, treu, gerecht, keusch usw. sein soll, sondern auch konkrete Handlungsnormen, wie zum Beispiel die in der Erklärung behandelten (außerehelicher Verkehr, homosexuelles Verhalten, Masturbation). Es ist also die Rede von einem von Gott ausgehenden und darum absolut geltenden „Gesetz", das sich im Gewissen und in der Natur des Menschen äußert. Die Idee des Gott-Gebieters – auch hinsichtlich sehr konkreter (zum Beispiel sexualethischer) Normen – fehlt nicht, ist aber verbunden mit der Idee des Schöpfergottes, aus dessen Schöpfung (Gewissen und Natur des Menschen) sittliche Prinzipien und Normen erfahren werden können; doch kommt es nicht zu einer ausgeglichenen Formulierung (man vgl. die Nr. 3–5). – Die beigefügte Aussage: „Unter dem Beistand des Heiligen Geistes bewahrt sie (die Kirche) ununterbrochen und übermittelt sie ohne Irrtum die Wahrheiten der sittlichen Ordnung" klingt – in geschichtlicher Sicht – nicht nur undifferenziert und triumphalistisch, sondern impliziert wohl auch stark den Charakter des „Gegebenseins" des sittlichen „Gesetzes". Es wird suggeriert, daß in diesem Sinn auch jede „authentische Interpretation" des Sittengesetzes verstanden werden muß, wobei diese Interpretation sowohl das „geoffenbarte positive Gesetz" umfaßt wie auch „die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen hervorgehen und die volle Entfaltung (sic! so also zum Beispiel die in der Erklärung behandelten Fragen der Sexualmoral) und die Heiligung des Menschen betreffen" (Nr. 4).

2. Gesetz der Gradualität und Gradualität des Gesetzes

Noch deutlicher als in den Überlegungen zu Grundentscheidung und Gottes Gebot scheint sich die vorhin erarbeitete Auffassung von „Gebot Gottes" herauszustellen in einer seit der Bischofssynode von 1980 (Thema: Ehe und Familie) langsam sich wiederholenden Aussage, die sich gegen eine „Gradualität des Gesetzes" wendet. Diese Aussage war kurz formuliert in der Ansprache des

Papstes am Ende der Synode und wurde wiederholt sowohl in dem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" vom 22. November 1981 (Nr. 34) wie auch in der Ansprache des Papstes an ein Eheseminar am 17. September 1983[4]. D. Tettamanzi ist der Autor einer präzisen Darlegung und Verteidigung einer Absage an jede „Gradualität des Gesetzes". Der Beitrag Tettamanzis[5] sei den folgenden Überlegungen zugrunde gelegt.

Anlaß für die Diskussion auf der Synode war die Problematik einer offensichtlich bestehenden und deutlich ausgesprochenen Diskrepanz zwischen einer offiziellen kirchlichen Ehelehre (Enzyklika „Humanae vitae") und der gelebten Ehepraxis nicht weniger Christen. Die Problematik des Gesetzes der Gradualität war also auf einen bestimmten Fall angewandt, obwohl es von sich aus von allgemeiner Bedeutung ist. Einige Synodenmitglieder erinnerten sich dieses Gesetzes als einer – zumal von den Missionen her bekannten – Weise der pastoral klugen Hinführung der Christen zur Fülle christlicher Lebensführung. Sie glaubten, daß eine echte Anerkennung und Berücksichtigung solcher „Gradualität" die de facto weithin gegebene innerkirchliche Situation einigermaßen verstehen lasse und es vermeide, sie als eine Katastrophe zu werten. Auch Tettamanzi bejaht in seinem Beitrag das Gesetz der Gradualität: Der Mensch sei als geschichtliches Wesen halt Tag für Tag „auf dem Weg" und kenne auf diesem Weg zum Guten hin Stufen des Fortschreitens. Allerdings setze das voraus, daß er das Ziel des Weges bejahe und erstrebe und sich um die Bedingungen eines erfolgreichen Hinschreitens zum Ziel sorge. Dieser Bejahung des Gesetzes der Gradualität fügt der Verfasser jedoch die Warnung bei, das Gesetz der Gradualität nicht in eine „Gradualität des Gesetzes" umzudeuten. Darauf soll nun hier eingegangen werden – und zwar ohne die Einengung der Problematik auf die besondere Fragestellung der Synode (Eheproblematik).

Unter „Gradualität" des Gesetzes wird die Auffassung verstanden, das man im „göttlichen Gesetz" verschiedene Grade und verschiedene Gebotsformen für verschiedene Menschen und verschiedene Lebenssituationen annehmen müsse. Dagegen wendet nun Tettamanzi ein, daß in einer solchen Auffassung das „göttliche Gesetz" im Grund nicht an Gott, sondern am Menschen sein Maß nehme. Damit aber stehe nicht im Einklang, daß doch gerade das „göttliche Gesetz" die Erfordernisse der Wahrheit der menschlichen Person zum Ausdruck bringe. Woraus sich ergebe, daß alle konkret auftauchenden Schwierigkeiten in der menschlichen Wirklichkeitsgestaltung vom „Gesetz Gottes" her ihre Lösung finden müssen – eben weil sie die Wahrheit und nur die Wahrheit gelten lassen dürfen. Wer anders denke, sehe entweder im „göttlichen Gesetz" nur ein reines Ideal statt eines echten Befehls (dem zu gehorchen Christus uns auffordert) oder versuche es durch eine vom „göttlichen Gesetz" verschiedene menschliche Ordnung zu ersetzen.

Die von Tettamanzi gegebene Darstellung könnte irgendwie überzeugen.

Insofern es sich nämlich wirklich um ein „göttliches Gesetz" handelt, wird darin die Wahrheit des Menschen in sittlicher Hinsicht definiert. Weil *Gesetz*, kann es sich nicht nur um ein notwendig irreales und unrealisierbares reines Ideal handeln, sondern um eine echte Forderung. Weil von *Gott* stammende Forderung, kann es weder verschiedenen Erfüllungsgraden noch verschiedenen Erfüllungsweisen offenstehen. Weil Definition der *Wahrheit des Menschen*, muß die menschliche Wirklichkeitsgestaltung ihm unbedingt entsprechen.

Und doch scheint hinter der Darlegung des Autors ein eher schwieriges Problem, nämlich eine bestimmte unzureichende und verdächtige Gottesvorstellung verborgen zu sein. Die eigentliche Frage lautet, was das so selbstverständlich in die Diskussion eingeführte „göttliche Gesetz" eigentlich ist und wo es sich finden läßt.

Wie ist also das vom Verfasser so oft zitierte „Gesetz Gottes" von ihm verstanden? Wohl kaum (oder doch nur für eher seltene Fälle) als ein positiv gegebenes und geoffenbartes Gottesgebot; denn solche Gebote – für die unbegrenzte Vielfalt der Probleme menschlicher Wirklichkeitsgestaltung – gibt es nicht. Darum scheidet unter dieser Rücksicht die Auffassung eines Gott-Gebieters aus. Als „göttliches Gesetz" kann also nur jene sittliche Ordnung gemeint sein, die Gott als „Gesetz" in Herz und Natur des Menschen eingeschrieben hat – auch sittliches Naturgesetz genannt. Tettamanzi setzt nun durchgehend voraus, daß wir die Inhalte dieser sittlichen Ordnung in ihrer nicht begrenzbaren Vielfalt – als von Gott stammendes Gesetz – zweifellos kennen und wohl formuliert „haben" – ähnlich wie man ein positiv gegebenes Gesetz „hat". Liegt hier nicht im Grund ein im geheimen positivistisches Verständnis des natürlichen Sittengesetzes als „Gesetz Gottes" vor, wobei der Gott-Gebieter stillschweigend mitgedacht ist? Oder wird – wovon aber nirgends gesprochen wird – ein „kirchliches Haben" oder eine kirchliche „Positivierung" naturgesetzlicher Ordnungen vorausgesetzt? (Obwohl ein solches „Haben" und eine solche „Positivierung" erstens nur einen sehr geringen Teil naturrechtlicher Wahrheiten betreffen können, zweitens solche „Gesetze" ohne eine spezielle Offenbarung – wenn auch nicht ohne „das Licht des Evangeliums" – von den Menschen, die die Kirche und das kirchliche Lehramt ausmachen, „autonom" [in „theonomer" Autonomie] erkannt werden müssen, drittens solche sittlichen Erkenntisse und Urteile notwendig mit menschlichen und zeitgebundenen Ungenauigkeiten rechnen müssen.)

Sind aber die „Gesetze Gottes", die wir haben, menschlicher Erkenntnis, Wertung und Beurteilung zu verdanken, so ergeben sich nicht wenige Probleme. Es ist ja doch möglich und auch sehr wahrscheinlich, daß manche unserer „göttlichen Gesetze" von uns Menschen sehr unscharf formuliert worden sind, also die *wirklichen* „göttlichen Gesetze" als die sittliche Wahrheit der menschlichen Person nur ungenügend zum Ausdruck bringen. Man darf befürchten, daß in manchen solchen (von Menschen stammenden) Formulierungen einseitig („deon-

tologisch") *ein einzelnes* Element einer komplexeren konkreten menschlichen Wirklichkeit berücksichtigt und verabsolutiert wird; das aber heißt, daß verboten wird, die verschiedenartigen konkreten Verwirklichungsweisen des einen Elements in Personen und Situationen in die – „objektiv" sein sollende – konkrete sittliche Beurteilung einzubeziehen. (Es ist klar, was das für die Eheproblematik der Bischofssynode bedeutete.) Ein so verstandenes „Gesetz Gottes" würde der erforderlichen Objektivität und darum echter „Göttlichkeit" ermangeln.

Eine andere Methode sittlicher Beurteilungen („Teleologie") würde darum meinen – zwecks größerer Objektivität, das heißt Berücksichtigung auch der objektiven Verschiedenheiten in der Verwirklichung bestimmter menschlicher Gegebenheiten –, daß die Erfordernisse der Wahrheit der menschlichen Person unter Umständen eine größere Vielzahl objektiver „göttlicher Gesetze" bedingen, als Tettamanzi anzunehmen bereit ist. Solche zahlreichere und detailliertere „Gesetze Gottes" würden von ihrem Wesen her die Idee der „Gradualität des Gesetzes" nicht so leicht aufkommen lassen. Wenn manche der allzu präzisen und eben darum zu wenig präzisen „Gesetze Gottes" im geheimen einen (positiven) Gott-Gebieter vermuten lassen, so kann diese geheime Vermutung in der vorgeschlagenen Lösung des Problems entfallen. Nicht der oft undifferenzierte Buchstabe des „Gesetzes Gottes", sondern der differenziertere Sinn (Geist) des undifferenziert formulierten Gesetzes bedingen echte Wahrheit und Radikalität des Handelns.

Geht man jedoch – mit dem Autor Tettamanzi – auf die eben angestellten Überlegungen nicht ein, so sind weitere Folgerungen zu befürchten. Erstens sind die „göttlichen Gesetze", die man vor der „Gradualität des Gesetzes" zu schützen sucht, im Grund vielleicht doch nur „reine Ideale", der Konkretisierung menschlicher Wirklichkeit entzogen, darum aber irreal, nicht realisierbar[6] und eben infolgedessen der Gefahr einer „Gradualität des Gesetzes" ausgesetzt.

Zweitens: Wo das einzelne „Gesetz Gottes" sehr global verstanden und die Anerkennung verschiedener Nuancierungen abgelehnt wird, besteht die Gefahr, der innerhalb der lutherischen Ethik weitgehend angenommenen Lehre hinsichtlich der Lösung von Konfliktsituationen verfallen zu müssen. Diese Lehre wurde vor allem von H. Thielicke in seiner Theologischen Ethik vertreten. R. Mayer faßt sie in seinem Büchlein „Moral und christliche Ethik" kurz so zusammen: „Eine Konfliktsituation ist ... gegeben, wenn das Gebot Gottes keine eindeutige Entscheidung mehr zuläßt, indem das Befolgen des einen Gebotes zum Verstoß gegen das andere führt und Passivität erst recht schuldig werden läßt."[7] Insofern nun „das Gebot Gottes" (und alle „Gebote Gottes") eindeutig ist und infolgedessen einen – unmöglichen – Gehorsam verlangt – so heißt es –, kann es vom Menschen her kein rechtes und kein gerechtfertigtes Handeln geben, nur Gott kann den Menschen (nicht seine Tat) von außen her rechtfertigen. Daß es als „göttliche Gebote" formulierbare ethische Forderungen gibt, die in concreto

miteinander inkompatibel sind, ist in den letzten Jahrzehnten auch unter Katholiken wiederholt betont worden. Die oft vertretene Lösung, die *nur einem* der im Konflikt befindlichen „Gesetze" („deontologisch") absolute, den anderen aber bloß relative Bedeutung beimessen will, läßt sich theoretisch wohl nicht vertreten, wenn man die den „Gesetzen" zugrunde liegenden Werte beachtet.

Es ist in diesen Jahren von der Moraltheologie her immer wieder darauf aufmerksam gemacht worden, daß die von uns Menschen – also nicht von Gott – formulierten „Gesetze" oft ungenau formuliert und gar nicht so absolut sind, wie ihre Formulierung sagen möchte (Tettamanzi: „intrinsece malum"), daß also das *wirkliche* „Gesetz Gottes" gar nicht so eindeutig und „stufenfrei" ist, wie es zunächst scheinen möchte. Wer die von uns Menschen so gut als möglich erkannten und formulierten „Gesetze Gottes" so sieht, braucht nicht dem lutherischen Lösungsversuch für die sogenannten Konflikte zu verfallen. Eine der grundlegenden Schwächen dieses Versuchs liegt gerade darin, daß manche absolute „Gesetze Gottes" angenommen werden, deren Herkunft und absolute Geltung im Grund gar nicht aufgewiesen wird und aufgewiesen werden kann. Den in solcher Lehre vorausgesetzten Gott-Gebieter gibt es nicht.

Um die gemeinte Problematik des „Gesetzes Gottes" eines Gott-Gebieters deutlicher zu machen, sei folgende Frage gestellt: Wird die Verwerfung der „Gradualität des Gesetzes" in der von Tettamanzi vorgenommenen Weise in den konkreten Überlegungen zur Sexualethik das „Gesetz der Gradualität" oder die „Gradualität des Gesetzes" am Werk sehen? Die deutschen Bischöfe machten in ihrem Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit (1973) darauf aufmerksam, daß voreheliche Beziehungen Verlobter zwar nicht in Ordnung sind, sich aber wesentlich von unpersönlichen und bindungslosen Sexualbeziehungen unterscheiden; nur die letzteren seien die eigentliche Form der Unzucht. Entgegen dieser Differenzierung und Graduierung kennt die Erklärung „Persona humana" (1975) nur das eine undifferenzierte „Gesetz Gottes": Geschlechtliche Beziehungen sind nur innerhalb der Ehe berechtigt. Gibt es zwischen den Partnern auf dem Weg zur Ehe eine Hinführung zur Ehe oder nur eine globale und undifferenzierte Einweisung jeglicher geschlechtlichen Erfahrung in die Ehe? Gibt es eine der phasenhaften Entwicklung der Geschlechtlichkeit je entsprechende differenzierte Sexualethik oder nur ein globales und uniformes „Gesetz Gottes"? Untersteht die Masturbation, in den verschiedenen Lebensstadien oder zu verschiedenen Zwecken provoziert, einem einzigen undifferenzierten „Gesetz Gottes" (so „Persona humana")?

3. Moraltheologie und evolutionistisches Menschenbild

Die Rede von „Gottes Gebot" und „Gottes Gesetz" hat zweifellos einen guten Sinn. Denn Gott erschafft und trägt ohne Unterlaß die menschliche Wirklichkeit, ihre Sinnhaftigkeit und somit auch den Grund für richtiges Verhalten in dieser Wirklichkeit und für sie. Das „richtige Tun" ist somit Gottes Wille – in diesem Sinn „Gebot Gottes", „Gesetz Gottes". Aber die Formulierung „Gebot Gottes", „Gesetz Gottes" sagt nicht nur aus, daß Gott in seiner ewigen Weisheit – das „ewige Gesetz" – sowohl allgemeinste Prinzipien wie auch die konkreten (auch von

zeit- und situationsbedingten Wirklichkeiten her begründeten) sittliche Normen und ebenso den Grund aller wahren konkreten sittlichen Forderungen in sich trägt. Vielmehr läßt diese Formulierung auch verstehen, daß Gott die „Gebote", „Gesetze" – in welcher Weise auch immer – „gegeben" hat. So verstehen es doch wohl die Hörer solcher Formulierungen – und täuschen sich nicht wenig in diesem Verständnis. Es steht zu befürchten, daß auch manche von denen, die diese Formulierungen gebrauchen und dem christlichen Volk vortragen, kaum merken, daß sie diesem Verständnis unbemerkt anhangen. Daraufhin befragt, werden sie es vielleicht leugnen und sich zum durchaus menschlichen Entdecken und Finden – in Gnade und im „Licht des Evangeliums" – sittlicher Normen menschlichen Verhaltens in dieser Welt bekennen. Aber möglicherweise bemerken sie nicht, daß menschliche Einsicht und Erkenntnis nicht nur zu sehr undifferenzierten und globalen sittlichen „Geboten", „Gesetzen" findet, sondern zu einem überaus differenzierten Reichtum sittlicher Normen und Urteile.

Schon ein echtes, das heißt nicht-statisches Naturrechtsverständnis begründet diese Überlegungen. Überdies gibt es „evolutionsorientierte" Tendenzen, die ein häufiges Sprechen von (uns gegebenen) „Geboten Gottes", „Gesetzen Gottes" nicht gerade empfehlen. In den diskussionsreichen Jahren während des Konzils, nach dem Konzil und vor „Humanae vitae" war es unter anderen der niederländische Naturphilosoph van Melsen, der die naturrechtlich argumentierenden Ethiker immer wieder mahnte: Gibt es denn eine *so* uns von Gott „gegebene" Natur, durch die Gott uns Wege menschlichen Verhaltens und Wirkens geben will, oder ist die tatsächliche „menschliche Natur" nicht weitgehend ein (zum Teil zufälliges) Evolutionsprodukt? Ist es demnach angebracht, stets von „Gottes Gebot", „Gottes Gesetz" zu reden? (van Melsen sprach dabei weder von der „geistigen" Hominisation noch leugnete er die alle Entwicklung wissende und tragende Gegenwart Gottes.)

Hinsichtlich einer eher als global und statisch beurteilten „Wesensnorm" einer überkommenen Sexualethik wird heute – wie schon angedeutet – häufig auf die große menschliche Verschiedenheit von materiell gleichartigen sexuellen Verhaltensweisen hingewiesen und dies vor allem aufgrund der allgemein zu beobachtenden geschlechtlichen Entwicklungsphasen, aber auch aufgrund feststellbarer individueller Entwicklungen menschlicher Sexualität. Die Frage, die gestellt wird, möchte wissen, ob diese vielfache Wirklichkeit von einigen „Wesensgesetzen" – „Gottes Geboten", „Gottes Gesetzen" – genügend beurteilt wird.

Man spricht mit gutem Grund vom sittlich verpflichtenden Schutz menschlichen Lebens. Nun entfaltet sich menschliches Leben evolutiv, nicht nur als Hominisation in der Naturgeschichte, sondern auch im Werden und Vergehen individuellen Menschenlebens. Aber das Wort „Menschenleben" muß mit einem durchaus analogen Gebrauch rechnen. Sollte auch die befruchtete Eizelle schon alle in Zukunft sich entfaltenden Möglichkeiten eines künftigen Menschen in sich tragen,

so ist damit noch nicht festgestellt, daß es sich dabei nicht nur um potentielles, sondern schon um aktuelles Leben einer individuellen Person handelt. Man kann es ja als problematisch ansehen, eine befruchtete Eizelle als individuellen „Menschen" zu betrachten, solange diese sich durch Teilung (in 2 – 4 – 8 – 16 Zellen) selbst auflösen und danach auch wieder zu einer nicht mehr teilbaren Einheit – also zu einem Individuum – sich entwickeln kann; daß dem so ist, lehrt die heutige Biologie. Auch die Erklärung der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre von 1974 zu Fragen des Schwangerschaftsabbruchs weigerte sich, zu dieser Frage eindeutig Stellung zu beziehen; so ausdrücklich in der Fußnote 19. Diese Überlegung hat eine Parallele in einer in der christlichen Kirche durch Jahrhunderte vertretenen, auf speziellen biologischen und philosophischen Voraussetzungen beruhenden Lehrmeinung über die „Beseelung" des Menschen. In einer gewissen Analogie wird heute hinsichtlich des Lebensendes weitgehend angenommen, daß der feststellbare Hirntod als Zeichen des Endes individuell-personalen Lebens eines Menschen angesehen werden kann, obwohl noch einige Lebensfunktionen – also „Menschenleben" – vorhanden sein mögen. Der analoge Gebrauch des Wortes „Menschenleben", begründet im evolutiven Wesen des Menschen, dürfte ein eher undifferenziertes Sprechen von „Gottes Gebot", „Gottes Gesetz" weniger angebracht erscheinen lassen.

Bei einem internationalen Symposion von erstrangigen Biologen und Medizinern mit katholischen Philosophen und Moraltheologen wurde vor kurzem von einem katholischen Genetiker (der auch Theologe ist) die Vermutung geäußert, daß die Theologie der evolutiven und prozeßhaften Wirklichkeit des Menschen noch nicht genügend Rechnung trägt und allzu statisch und infolgedessen an statisch verstandene Gebote, Gesetze denkt. Es wurde hypothetisch der Formulierung der Vorzug gegeben: Welche Stufen des Entwicklungsprozesses menschlichen Lebens erfordern – und in welchem Grad – menschlichen Schutz? Diese Formulierung darf als Herausforderung gelten. Wer eine einigermaßen zu berücksichtigende Antwort – wie immer sie auch lauten mag – geben will, darf sicherlich nicht einfach mit „Gottes Gebot", „Gottes Gesetz" kommen; denn es geht ja gerade darum, diese zu präzisieren.

II. Ein Herrscher-Gott?

Die Formulierung Herrscher-Gott will besagen, daß Gott oft in dem Sinn als Herr verstanden wird, daß er – obwohl transzendent – in die kategoriale Welt der Menschen hineingreift und in dieser Welt durch Forderung und Wirksamwerden sich partikuläre Rechte innerhalb unserer Menschenwelt reserviert oder auch sie uns Menschen delegiert. Auf zwei Weisen solchen – behaupteten – Herrseins Gottes soll hier hingewiesen werden.

1. Gottes Herrschaft und menschliche Selbstverfügung

Eine der Weisen des Hineingreifens Gottes in unsere Menschenwelt wird in einer langen theologischen Tradition und auch heute immer wieder angenommen. Im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über Euthanasie (1975) wird zum Beispiel die Unerlaubtheit der Euthanasie damit begründet, daß nicht der Mensch Herr über Leben und Tod ist, sondern Gott allein. Das Verbot der Euthanasie wird als „Gottes Gebot" bezeichnet und auf das – theologisch völlig unkritisch verstandene – fünfte Gebot „Du sollst nicht töten" des Dekalogs zurückgeführt. Ebenso sieht die entsprechende Erklärung der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre (1980) in Euthanasie und Freitod eine „Zurückweisung der Oberherrschaft Gottes" und eine „Verletzung eines göttlichen Gesetzes" (offenbar des fünften Gebotes des Dekalogs).

Mit Recht hat Bruno Schüller schon vor Jahren (1973) festgestellt[8], die genannte Formulierung der beiden Dokumente sage im Grund nur, daß der Mensch nicht Gott und infolgedessen auch nicht Herr seines Lebens sei in dem Sinn, in dem Gott Herr dieses Lebens ist. Ist doch Gott der „transzendente" Herr über menschliches Leben und menschliche Existenz. Nun ist aber Gott in dieser Weise Herr nicht nur über menschliches Leben, sondern ebenso über die gesamte geschaffene Wirklichkeit. Wer in *irgendeinem* Wirklichkeitsbereich willkürlich handelt und so die dem Menschen anvertraute Schöpfung – entgegen ihrem Sinn und somit entgegen dem Wohl des Menschen – mißbraucht, handelt demnach gegen Gott und verletzt die „Rechte" des „transzendenten" Herrn seiner Schöpfung. Er tut das also nicht nur durch mißbräuchliche Verfügung über irdische menschliche Existenz.

Das aber bedeutet: Die spezifische Rede von Gott als dem alleinigen Herrn gerade über menschliches Leben – menschliche Existenz – wird oft anders verstanden als Gottes „transzendentes" Herrsein über alle Schöpfung. Diese Rede meint somit nicht nur mißbräuchliches Verfügen über menschliches Leben – wie über jegliche Kreatur – und damit Widerspruch zu Gottes transzendentem Herrsein. Vielmehr will sie sagen, daß Gott als hoher Souverän und als *innerhalb* unserer Menschenwelt (kategorial) „auftretend" betrachtet wird, der im innerweltlichen Tätigkeits- und Rechtsbereich sich selbst bestimmte Rechte (nämlich die Verfügung über menschliches Leben und menschliche Existenz) reserviert. Entsprechend spricht man da, wo menschliches Tötungsrecht teilweise angenommen wird – zum Beispiel Todesstrafe, Tötung im „gerechten" Krieg (Verteidigung) und in Notwehr, „indirekte" Tötung –, von einer „Delegation" des Rechtes Gottes an den Menschen. Wobei man wenig darüber reflektiert, wie und wann diese Delegation innerhalb unserer Menschenwelt erfolgt.

Offensichtlich handelt es sich hier um ein äußerst anthropomorphes und gleichzeitig irgendwie voluntaristisches Gottesbild. Der Hinweis auf das „Gebot Gottes" (wie schon gesagt: in einem theologisch unkritischen Verständnis des

fünften Gebots des Dekalogs) soll wohl die äußerst anthropomorphe Auffassung von Gott als dem einzigen Herrn – in dieser Welt – über Leben und Tod (im Unterschied zum allumfassenden transzendenten Herrsein über die geschaffene Wirklichkeit) bestätigen.

Die Rede von Gott als dem Herrn jeder menschlichen Existenz ist mehrdeutig. Sie kann Gottes transzendentes Herrsein über alle Schöpfung meinen. Sie kann aber auch – fälschlich – einen super-anthropomorph verstandenen und überragenden „Rechtsstatus" des transzendenten Gottes *innerhalb* der Menschenwelt besagen sollen. Die beiden Weisen, von Gott als dem Herrn menschlichen Lebens zu reden, sind demnach wohl zu unterscheiden. Es ist Gewicht darauf zu legen, daß richtiges und irriges Reden von Gottes Herrsein über menschliche Existenz auseinandergehalten werden.

Die genannte Unterscheidung muß praktische Folgerungen für die sittliche Beurteilung menschlichen Verfügens über menschliches Leben zeitigen. Wenn man nämlich nicht auf ein spezifisches reserviertes „Recht Gottes" und ein entsprechendes uns „gegebenes" „Gebot Gottes" rekurrieren kann, muß die *sittliche Erlaubtheit* oder Unerlaubtheit tatsächlichen Gebrauchs des menschlichen Verfügen*könnens* über menschliches Leben von unserer wertenden Reflexion (christlich: „im Lichte des Evangeliums") über die Würde menschlichen Lebens und das innerweltliche Recht menschlicher Existenz her gefunden bzw. beurteilt werden, und zwar im Vergleich mit anderen konkurrierenden irdischen Werten und Gütern. Nur auf diese Weise kann die Gesellschaft und in ihr der einzelne zu einem Urteil kommen, ob *unter Umständen* Selbstverteidigung durch Tötung, Todesstrafe, Töten im „gerechten" Krieg (Verteidigung), Schwangerschaftsabbruch, Selbsttötung des Trägers eines nationalen Geheimnisses, Euthanasie usw. *sittlich* berechtigt bzw. unberechtigt sind. Ein solches Urteil erfolgt, insofern wir unter dem „transzendenten Herrsein" des uns Menschen stets „tragenden" Schöpfers stehen. Eine undifferenzierte Berufung auf „Gottes Gebot" und auf ein spezifisches „alleiniges Herrsein Gottes über menschliches Leben" ist dagegen theologisch nicht zu vertreten.

Die Rede von Gottes alleinigem Herrsein über Leben und Tod, obwohl theologisch nicht einfachhin falsch und doch theologisch so oft völlig falsch verstanden, hat ihre Folgen nicht nur in der normativen Moral, sondern auch im täglichen Glauben und Sprechen vieler Christen, Priester und Laien, über die Not des Sterbens in so verschiedenartiger Weise. Volker Eid hat darauf in seinem Buch über Euthanasie sehr deutlich hingewiesen[9]. Er erhebt Einspruch gegen „die m. E. bei vielen Menschen anzutreffende naive Vorstellung, Gott stehe konkret handelnd hinter jedem Sterben; er bestimme faktisch, ob einer in jugendlichem oder vorgerücktem Alter, durch einen Verkehrsunfall, im Krieg, ob einer durch Krebs oder durch Herzschlag, ob einer mit langem oder kurzem Sterbensleiden aus dem Leben gehe. Hier wird Gott infolge eines anthropomorph und unkritisch gefaßten

theologischen Arguments die Rolle eines Vollstreckungsbeamten zugeschrieben." Der Verfasser fügt hinzu, daß die Rede von der Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses oder der Prüfung durch Gott zwar theologisch nicht einfachhin falsch sei und in einem Augenblick seelischer Not auch als eine Art „Hilfsbrücke" dienen könne. Aber letztlich fungiere eine solche Rede doch eher als eine „Übertünchung der rätselvollen und angstbewirkenden Dimension der menschlichen Existenz". Und wer darauf aufmerksam mache, daß Gott ja nur innerweltliche Wirklichkeiten als „Zweitursachen" benütze, müsse doch hinzufügen, daß es dann konkret doch immer Gott selbst sei, der als Herr über Leben und Tod einen sinnlosen Verkehrsunfall, eine Hungerkatastrophe oder einen totalen Krieg „benütze".

2. Gottes Transzendenz und menschliche Selbsttranszendenz

Ein weiteres Beispiel für ein überanthropomorphes Gottesverständnis mit entsprechenden Folgerungen für sittlich richtiges menschliches Verhalten in dieser Welt findet sich in einem neueren Versuch einer Beweisführung für die Hauptthese der Enzyklika „Humanae vitae" vom Verbot empfängnisverhütender Mittel. Während der römischen Bischofssynode von 1980 und danach hatten Bischöfe und Papst die Theologen aufgefordert, nach neuen und einsichtigeren Argumenten, besonders biblischer und anthropologischer Art, für diese These zu suchen. Anstelle eines biblischen ist inzwischen der Versuch eines theologischen Arguments erarbeitet worden. Der Papst selbst trug dieses Argument im September 1983 vor einer Studiengruppe (Ehefragen) vor[10]. Der italienische Moraltheologe C. Caffarra hat es in einem Beitrag unternommen, den theologischen Sinn dieser Argumentation darzulegen[11]. Der hier folgenden Reflexion sei dieser – soweit zu sehen bisher ausführlichste – Beitrag Caffarras zugrunde gelegt. Es wird sich zeigen, daß in ihm ein typisches extrem anthropomorphes Gottesbild als Grundlage sittlicher Überlegungen sichtbar wird.

Der Ausgangspunkt der Überlegungen des Verfassers ist die in der kirchlichen Lehre allgemein vertretene Auffassung, daß das (geistige) Personsein (dies ist die Formulierung des Zweiten Vatikanums, während man sonst von „Seele" zu sprechen pflegte) eines Menschen nicht direkt Produkt des menschlich-biologischen Zeugungsakts sein kann, sondern unmittelbar auf Gottes Schöpfertätigkeit zurückgeführt werden muß. Daraus folgert der Verfasser, ein neuer Mensch entstehe – als Person – nur dadurch, daß im Zeugungsakt nicht nur die Eltern, sondern auch die schöpferische Tätigkeit Gottes selbst – ko-operativ – am Werke sind. Jedoch setze diese Ko-Operation voraus, daß die beiden menschlichen Partner im Zeugungsakt biologisch zeugungsfähig sind. In diesem Fall allerdings, so interpretiert der Autor, wolle Gott als Schöpfer neuen personalen Lebens ko-operativ wirksam sein. Infolgedessen würde in diesem Fall Empfängnisverhütung

einen *Eingriff in die Rechte Gottes* bedeuten. Der Grund dafür wird darin gesehen, daß nicht die Eltern – weil als solche unfähig, personales Leben zu wecken –, sondern Gott selbst über das Werden neuen personalen Lebens zu entscheiden hat. Wer durch Empfängnisverhütung Gott an seiner aktiven Präsenz im Zeugungsakt hindere, verstehe menschliche Zeugung offensichtlich als eine rein menschliche Möglichkeit und hindere Gott daran, „Gott zu sein", das heißt seinen Platz als Schöpfergott beim geschlechtlichen Vollzug der menschlichen Partner einzunehmen und so zu seinem Recht und seinem schöpferischen Wirken zu kommen. Caffarra hält dafür, daß diese seine Überlegung grundsätzlich, wenn auch weniger ausdrücklich, schon immer in der kirchlichen Tradition gegenwärtig war (wohl in der Lehre, daß allein Gott Schöpfer der menschlichen Seele sei) und daß sie die Wahrheit ist. Er fordert darum sehr kategorisch: „Und jeder ist gezwungen, ‚seine Karten aufzudecken'; denn die Wahrheit ist entweder einfachhin anzunehmen oder abzulehnen; ein Drittes gibt es nicht."

Caffarra setzt als Adressaten offensichtlich Theisten voraus; doch interessiert das hier nicht. Für die Problematik dieses Beitrags ist es auch unwichtig, ob Caffarras Argument unter seinen eigenen theologischen Voraussetzungen schlüssig ist. Ebenso sei hier nicht gefragt, warum die hier vorgelegte Interpretation des göttlichen Schöpferwillens nicht auch für die systematische (dauernde oder vorübergehende) Hinderung des göttlichen Schöpferwillens hinsichtlich des ehelichen geschlechtlichen Lebens durch (begründete oder unbegründete) Zeitwahl gelten soll, wenn auch Caffarra selbst ausdrücklich diese Parallele zu negieren versucht. Ebenso interessiert hier nicht die Frage, ob aufgrund der vorgelegten Interpretation man nicht sagen muß, daß bei tatsächlichem, aber aus wichtigen Gründen nicht sein sollendem ehelichen Vollzug, bei außer- und vorehelichem Geschlechtsverkehr sowie schließlich bei (unberechtigter) Befruchtung der menschlichen Eizelle außerhalb des geschlechtlichen Vollzugs Gott „widerrechtlich" zu schöpferischer Tätigkeit „gezwungen" wird.

Hier interessieren vielmehr grundsätzliche Überlegungen zum Beitrag von Caffarra: Welches ist das zugrunde liegende Gottesbild und inwieweit bedingt dieses sittliche Normen für innerweltliches Verhalten? Der Autor hat mit Recht die durch Jahrhunderte gebrauchte Rede von der Erschaffung der menschlichen Geistseele aufgegeben zugunsten der Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils, indem er vom Wirksamwerden Gottes beim Werden eines personalen Menschenlebens spricht. Er geht mit vollem Recht davon aus, daß ein personaler Mensch weder durch Abspaltung vom geistigen Prinzip der Eltern noch als Produkt eines menschlich-biologischen Aktes entstehen kann. Somit ist ein spezifisches Wirksamwerden Gottes gefordert. Allerdings wäre es besser gewesen, nicht von einem Wirksamwerden Gottes *im* elterlichen Zeugungsakt selbst zu sprechen als vielmehr – wie Karl Rahner es tut – „im Zusammenhang mit dem biologischen Werden des Menschen" [12]; war doch die Frage, wann das Personsein der Frucht des Zeugungsaktes (also die „Beseelung") stattfindet, in früheren Jahrhunderten und ist heute noch (wenn auch aus anderen Überlegungen heraus) in Diskussion und wird als diskutierbar auch von der Kongregation für die Glaubens-

lehre angesehen (1974)[13]; die Frage würde sich überdies in anderer Hinsicht im Fall künstlicher Befruchtung außerhalb der geschlechtlichen Begegnung stellen.

Caffarra stellt sich im Grund offenbar in die lange Tradition des Kreatianismus, das heißt der Lehre von der „Erschaffung der menschlichen Seele unmittelbar durch Gott". Die Ko-Operation der zeugenden Eltern mit Gottes kreativem Wirken scheint in dem Sinn verstanden zu sein, daß Gott die Ursache des Personseins, die Eltern dagegen die Ursache des biologischen Substrats sind. So wäre das Wirken Gottes innerweltliche (also kategoriale) Ursache *neben* der (kategorialen) Ursächlichkeit der Eltern. Bei diesem Verständnis sind allerdings Konkurrenz und Konflikt zwischen den beiden (innerweltlichen) Wirkursachen nicht ausgeschlossen und kann man durchaus von (innerweltlichen) Rechten Gottes sprechen, die von den wirkenden Menschen verletzt werden können. Aber hier wird doch wohl nicht genügend die Eigenart göttlichen Wirkens von geschöpflicher Ursächlichkeit unterschieden; die ganze Konstruktion erhält den „Anstrich des Mirakulösen"[14].

Man hat in der Theologie schon seit einiger Zeit die von Caffarra nicht genügend aufgearbeitete Problematik des Kreatianismus gespürt. Vor allem hat Karl Rahner (vielleicht als erster) im Zusammenhang mit der theologischen Erklärung der Evolution eine neue Interpretation vorgeschlagen, die inzwischen weithin Anklang zu finden scheint. Darin ist grundlegend die metaphysisch zwingende Unterscheidung zwischen *geschöpflicher Ursächlichkeit* in dieser Welt und der Wirksamkeit Gottes als dem *transzendenten Grund* aller geschaffenen Wirklichkeit (die also kein innerweltliches ursächliches Wirken ist). Gott als transzendenter Grund ist dennoch kein deistischer Gott; aber er ist innerweltliche Ursache nur *durch geschaffene Zweitursachen*, wie heutige Theologie gemeinhin annimmt. Wenn demnach personales Menschsein nur durch Gott werden kann, so muß er Grund dieses Werdens durch geschöpfliche Ursachen sein, das heißt durch die Eltern.

Damit ist gegeben, daß das elterliche Tun Ursache *personalen Seins* durch echte Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung (das heißt echten Seinszuwachs) ist. Ermöglichung dieser Tatsache ist nicht die eigentlich menschlich-biologische elterliche Ursächlichkeit als solche, sondern die von *Gott* selbst – als bleibendem und stets aktuellem transzendentem Grund geschöpflichen Seins – den Eltern als Zweitursache über ihre eigene elterliche Wirklichkeit hinaus eingestiftete *Ermächtigung* zur Selbstüberbietung.

Wenn „göttliche Aktivität und menschliche Welt*entwicklung* sich innerlich bedingen, müssen transzendente und immanente Ursächlichkeiten dort zusammentreffen, wo die Welt sich in sich als sie selber schlechthin übersteigt. Die Selbsttranszendenz läßt sich als Schöpfung der Seele beschreiben"[15]. Die bei Caffarra sich ergebende Möglichkeit von Konflikt- und Konkurrenzsituationen bei geforderter Ko-Operation entfällt auf diese Weise, darum aber auch als Grundlage des moraltheologischen Arguments. „Gott und Geschöpflichkeit sind

nicht zwei Größen, die sich in die Arbeit teilen. Gott befähigt vielmehr das Geschöpf, über sich selbst hinauszuwachsen. Was auf diese Art wird, ist ganz der Initiative Gottes zu verdanken, aber es wird so verwirklicht, daß es ganz aus dem Geschöpf selber kommt."[16]

III. Gottesbild und Menschenbild

Ein bestimmtes Gottesbild, wie es in den wenigen behandelten Beispielen moraltheologischer Aussagen zum Ausdruck kommt, scheint vorauszusetzen, daß wir Gott sehr gut kennen: seine Gesetze und Gebote, seine Rechte und sein innerweltliches Intervenieren. Ist dieser Anschein begründet?

1. Gott – das transzendente Geheimnis

Wir wissen um das uns gründende und uns tragende Geheimnis – wir nennen es Gott. Wir kennen weit besser unsere menschliche Weltwirklichkeit – aber als deren bleibenden und stets aktuellen Grund eben dieses Geheimnis. Zwar ist uns auch diese Welt und vor allem der Mensch ein reichlich unbekanntes Geheimnis, aber doch Geheimnis in einem ganz anderen Sinn als das transzendente Geheimnis, das wir Gott zu nennen pflegen.

Auch die göttliche Offenbarung und unser Glaube sprechen über Gott und Mensch bzw. über das dialogische Verhältnis Gott–Mensch. Zwar ist darin vieles ausgesagt und vieles impliziert über Gott und das Gott-Mensch-Verhältnis. Aber auch die Rede der uns geschenkten Offenbarung ergeht an uns in *menschlicher* Sprache und Vorstellung, ja sogar in der Sprache und Vorstellung einer bestimmten Epoche und Kultur der Menschheit – also nicht in einer überzeitlichen Sprache.

Alles Sprechen von Gott ist – weil es *unser* Sprechen ist – notwendig anthropomorph und entsprechend symbolhaft. Wir müssen zwar über Gott und das Verhältnis Gott–Mensch sprechen und können es doch nur in gebrochener, anthropomorpher und symbolhafter Weise. Unsere Rede dieser Art kann wahr sein, ohne jedoch die ganze Wahrheit auch nur einigermaßen zu sagen und ohne je Gott, sein Wirken, sein Gebieten, sein Herrschen, seine Rechte, sein Intervenieren direkt als Gegenstand unseres Erkennens haben zu können.

Der geschichtliche Hintergrund unseres heutigen Sprechens vom göttlichen Geheimnis ist ein extrem anthropomorphes und mythologisierendes Sprechen von Gott. Es kommt sehr stark vom Alten Testament her, in dessen tief religiöser Sprache Gott fortwährend im Weltgeschehen „dabei" ist, interveniert, wirkt, spricht, urteilt, lobt und straft. Diese Denk- und Sprechweise setzt sich teilweise im Neuen Testament und durch manche christliche Jahrhunderte fort.

In der christlichen Morallehre hat der naturrechtliche Einfluß vergangener Jahrhunderte in einem gewissen Grad die Rede von „Gottes Geboten, Gesetzen" und von „Gottes intervenierender Präsenz" im Weltgeschehen in seiner Relevanz reduziert. Dagegen hat die naturrechtliche Renaissance des 19. Jahrhunderts eine starke Gegentendenz (im Gegensatz zu Thomas v. Aquin) gezeugt. Nicht nur das letztlich und zweifellos auf Gott als Urgrund zurückgehende *Gelten* sittlicher Normen und Urteile wird gelehrt, sondern es werden auch die zahllosen konkreten Normaussagen, obwohl *menschlicher Einsicht* entstammend, ohne eingehende Reflexion als „Gottes Gebot, Gesetz" ausgegeben und verkündigt. Die gläubigen Christen sehen sich persönlich und ihre Realisierung des Menschen und seiner Welt mit „göttlichem" Gebot, Gesetz, Recht, „göttlichem" Wirken und „göttlicher" Intervention konfrontiert. Gott wird – mehr oder weniger – als der zwar transzendent *über* (oder *in*) allem Seienden und doch als solcher *neben* uns in dieser kategorialen Welt Stehende erlebt. Ist das nicht eigentlich der Gott, den Nietzsche in der Vorstellung mancher Christen entdecken und eben darum als Konkurrenten des Menschen ablehnen zu müssen glaubte? Sicher ist es das Gottesbild, das auch heute vielfach Katechese, Predigt, frommes Schrifttum, manche Theologie und auch kirchenamtliche Intervention einimpft. Allerdings ist zuzugestehen, daß es nicht ganz leicht ist, von Gott (und Mensch) anthropomorph sprechen zu müssen, ohne ein falsches Gottesbild zu fördern.

Wichtiger ist es, daß ein solches Gottesbild und ein entsprechendes Reden von Gott (und Mensch) nicht die theologische – moraltheologische – Reflexion und Aussage bestimmt und so unter dem Schein von Wissenschaftlichkeit zu nicht begründeten Aussagen kommt. Volker Eid hat in seinem Beitrag „Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie" (1975) die entscheidende Frage so formuliert: „Die Frage ist, ob das jeweils praktisch leitende Gottesbild sittlich *entfremdende* Wirkung ausübt oder ob es den Menschen *befreiend* zu sich selbst und über sich hinausführt und ihn so bei der Entwicklung realistisch-reifer Sittlichkeit fördert."[17] Unter dieser Rücksicht ist das Gottesbild und das entsprechende Menschenbild der oben überprüften moraltheologischen Aussagen zu reflektieren.

2. Ein überanthropomorphes Gottesbild

Trotz des ausdrücklichen Bekenntnisses zu „naturrechtlichem" Denken in christlich-gläubigem Kontext zeugen die oben reflektierten moraltheologischen Formulierungen letztlich vom Bild eines Gottes, der recht starr äußerst globale „göttliche Gebote, Gesetze" vertritt und sich um die sachliche (menschliche) Verschiedenheit und Differenziertheit nicht kümmert, der auf ihm (Gott) vorgehaltenen Rechten innerhalb der kategorialen Welt besteht, der allein und jeweils

direkt über das Werden neuen Menschenlebens entscheiden will. Dieser Gott wird zweifellos als ein transzendenter Gott anerkannt. Aber er wird nicht so sehr gesehen als ein Gott, *in* dem wir leben und wirken und der als innerster Grund unser Leben und unser Wirken trägt, sondern vielmehr als ein Gott, der in unserer kategorialen Welt immer und entschieden *neben* uns steht und uns fordert. Es handelt sich darum um das Bild eines Gottes, der in sittlicher Hinsicht im Grund nur eines fordert: Gehorsam; alle anderen sittlichen Werte und möglichen menschlichen Wertungen sind demgegenüber relativiert. Es ist weniger menschliche verantwortliche Mitwirkung mit ihm als transzendentem Schöpfer gefordert als vielmehr Gehorsam. Darum nennt man „Sünde" jeden ungenügenden Gehorsam gegenüber dem, was als „Gesetz Gottes" und darum als „Wahrheit über den Menschen" ausgegeben wird. Es sei wiederholt: Theoretisch wird menschliche Findung sittlicher Normen („Naturgesetz") nicht geleugnet; aber die Weise der Darbietung der naturrechtlichen Inhalte hat sehr stark den Charakter eines positivistischen und voluntaristischen Verständnisses von Naturrecht. So aber ist es nicht das vom Schöpfergott durch die Schöpfung selbst begründete Naturrecht und die entsprechende sittliche Ordnung des Menschen. Wir sehen uns also eher mit dem Bild eines Gottes konfrontiert, der sich im Menschen nicht eigentlich einen irdischen ebenbildlichen Partner und Mitarbeiter geschaffen hat.

3. Ein „nicht gottebenbildliches" Menschenbild

Im vorausgehenden ist somit auch Entscheidendes über das Menschenbild der oben gesichteten moraltheologischen Interpretationen gesagt. Gemäß dem gezeichneten Gottesbild erscheint der Mensch nicht als der dialogierende und kooperative Partner – in seinem Unterschiedensein von der übrigen geschaffenen Welt – gemäß dem ersten Buch des Alten Testaments. Er erscheint nicht als der wirkliche je *innerweltliche* Herr, sondern vielmehr „als ferngesteuerter Agent eines lebensfern und abstrakt gemachten ‚göttlichen Gesetzes'", während er doch in Wirklichkeit vom Schöpfer gesetzt ist als „Herr seiner selbst und (es bleibt) durch sein ganzes Dasein hindurch, weil die Herrschaft Gottes eine transzendente Herrschaft ist; Gott wirkt nicht in steter Intervention in die menschliche Geschichte hinein. Vielmehr hat er den Menschen für die ganze Dauer der Geschichte freigesetzt."[19] Dazu sei noch einmal Thomas v. Aquin zitiert: „Gott wird nur dann vom Menschen durch sein Handeln beleidigt, wenn der Mensch gegen sein eigenes Wohl handelt."[20] Dazu paßt nicht, daß (zum Beispiel beim Gut des menschlichen Lebens) der Mensch nur als Verwalter im Vergleich zum göttlichen Souverän als dem Eigentümer gesehen wird; dazu paßt nicht die mysteriöse Rede von göttlicher „Autorisierung" oder „Delegation" dort, wo menschliche Verfügung über menschliches Leben bejaht wird (während bei lebenserhaltender oder -verlängern-

der oder die Sterilität überwindender menschlicher Intervention von solcher Autorisierung oder Delegation nicht gesprochen wird).

Ist der Mensch vom Schöpfer als dialogierender und kooperativer Partner und somit innerweltlicher Herr bestellt, dann haben weder solche Reden noch die wiederholte Berufung auf Gottes Gesetze und Rechte einen genügend begründeten Platz. Wie menschliche Autorität nicht dadurch wahre Autorität ist, daß Gott selbst menschlichen „autoritativen" Verfügungen wahren Gesetzescharakter beifügt, sondern selbst wahre innerweltliche Autorität ist als geschaffene Teilhabe an Gottes transzendenter Autorität[21], so hat auch menschliches Suchen und Finden sittlich richtigen Verhaltens und Wirkens in dieser Welt den Charakter sittlicher Normen auf Grund göttlicher Einsetzung in irdisches Herrsein, und zwar nicht nur hinsichtlich einiger globaler Gebote, sondern auch durch ins Detail gehende und damit sehr differenzierte „Einsichten". Das wird noch leichter begreifen, wer versteht, daß es in concreto richtig sein kann, von „originärer Identität von Norm und Gewissen" zu sprechen, so daß in diesem Sinne die – durchaus sinnhafte – Rede von der Anwendung „göttlicher Gesetze" auf menschliche Einzelsituationen an Bedeutung verliert[22].

ANMERKUNGEN

[1] Vor allem spricht K. Rahner in seinen Schriften immer wieder über die Grundentscheidung als der „Selbstverfügung der Person über sich selbst als ganzer". [2] Vaticanum II, Gaudium et spes, Nr. 46 und 43.
[3] Thomas v. Aquin, S. c. g., 3, 122. [4] L'Osservatore Romano, 18. 9. 1983.
[5] D. Tettamanzi, Verità ed ethos (Wahrheit und Ethos), in: L'Osservatore Romano, 28. 9. 1983. Tettamanzi ist Professor für Moraltheologie am Mailänder Priesterseminar.
[6] Vgl. dazu A. Molinaro im ersten Band des von T. Goffi und G. Piana herausgegebenen „Corso di teologia morale" (Brescia 1983) 461. [7] R. Mayer, Moral und christliche Ethik (Stuttgart 1976) 58.
[8] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973) 182–198. Schüllers Werk liegt inzwischen in zweiter erweiterter Auflage vor (1980).
[9] Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?, hrsg. v. V. Eid (Mainz 1975) 82f.
[10] L'Osservatore Romano, 18. 9. 1983.
[11] C. Caffarra, Diritti di Dio e bene dell'uomo (Rechte Gottes und Wohl des Menschen), in: L'Osservatore Romano, 1. 10. 1983. Der Autor ist Direktor des von Johannes Paul II. begründeten Instituts für Ehe- und Familienfragen an der päpstlichen Lateranuniversität. Seine These findet sich in kurzer Form schon in einem Vortrag von 1982: Demographic Policies from a Christian View Point, hrsg. v. F. Biffi (Rom 1984) 41f.
[12] K. Rahner, in: P. Overhage – K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg 1961) 80.
[13] So in der Fußnote 19 der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über die Schwangerschaftsunterbrechung, 1974. [14] K. Rahner, a. a. O. 81.
[15] E. Klinger, Seele, in: Herders Theol. Wörterbuch 6 (Freiburg 1973) 397.
[16] H. Vorgrimler, Wir werden auferstehen (Freiburg 1981) 30f.
[17] V. Eid, Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie, in: Th. Qu. 155 (1975) 117–131, hier 117.
[18] D. Seeber, Personalismus: Der Papst und „Humanae vitae", in: Herder-Korresp. 37 (1983) 492–494, hier 494.
[19] A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: A. Auer, H. Menzel, A. Eser, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht (Köln 1977) 1–51, hier 32. [20] S. Anm. 3.
[21] Vgl. J. Fuchs, Menschliche Autorität – zwischen Sakralität und Säkularität, in: Gregorianum 64 (1983) H. 4.
[22] So z. B. A. Molinaro (s. Anm. 6), 453.

Herbert Walz

Islam und Abendland

Toleranz und Doktrin in der Reconquista am Beispiel christlicher Ependichtung des 12. Jahrhunderts

Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß die Welt des Islams trotz einer jahrhundertelangen gemeinsamen Geschichte den Europäern weitgehend verschlossen geblieben ist. Die Rezeption fernöstlicher Kulturen im Abendland war intensiver und fruchtbarer als die Auseinandersetzung mit dem in unmittelbarer Nachbarschaft liegenden Kulturkreis des Islams, dessen Religion dem Christentum in vielem nähersteht als die anderen östlichen Religionen. Der für die kulturelle Entwicklung Europas entscheidende Einfluß arabischer Wissenschaft oder die Vermittlung griechischen Denkens durch arabische Gelehrte wurden im westlichen Bewußtsein weitgehend verdrängt.

Das Sich-Abschließen des Abendlandes gegenüber der islamischen Welt hat eine lange Traditon. Eine frühe Ausnahme bildet das mittelalterliche Spanien, wo die jahrhundertelange Reconquista Formen der Convivencia, des Zusammenlebens von Mauren und Christen, zeitigte, die eine Kultursymbiose einleiteten.

Wie erklärt sich die Abkapselung des Westens gegenüber seinem östlichen Nachbarn? In einer von Radio Bern Ende der fünfziger Jahre ausgestrahlten Vortragsfolge unter dem Titel „Islam und Abendland – Begegnung zweier Welten", die sich die Wiederaufnahme und Intensivierung des Dialogs zum Ziel gesetzt hatte, stellte der arabische Gesprächspartner fest: Der Grund für das Mißverständnis oder sogar Unverständnis des Abendlands dem Islam gegenüber sei in den Kreuzzügen zu suchen. Von Anfang an sei die Begegnung unter dem Zeichen kriegerischer Auseinandersetzung gestanden. „Das war Europas Kindheitstrauma, das die Europäer viele Jahrhunderte hindurch veranlaßte, die Welt des Islams als etwas Feindseliges anzusehen: als etwas, an das man nur mit der größten Vorsicht herantreten kann und gegen das man sich immerwährend schützen muß."[1]

Als das christliche Ritterheer, die Militia Dei, zur Offensive überging, war die kirchliche Doktrin vom „heiligen" Krieg, die sich auf Augustinus' Begriff vom „gerechten" Krieg, dem Bellum iustum, berief, unbestritten. Der Tod im Kampf gegen die „Ungläubigen" galt als Martyrium, das die Pforten zur Seligkeit öffnete. Dazu gesellte sich die seit Konstantin dem Großen aufkommende Vorstellung von der heilsgeschichtlichen Sendung des Imperiums, die die Verbreitung des Glaubens

nach außen, das heißt den Gedanken des Heidenkriegs, in sich trug. Die um die Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzende geistige Auseinandersetzung mit dem Islam, wie etwa die von Petrus Venerabilis veranlaßte Koranübersetzung (1143) durch den englischen Gelehrten Robert von Ketton, sollte die Lehren Mohammeds widerlegen helfen. Ziel dieser Koranstudien war also nicht die Erkenntnis, sondern Polemik im Dienst der kirchlichen Doktrin.

Auch der Koran kennt den Begriff des „heiligen" Krieges, des Dschihâd, welcher im Abendland zu der Vorstellung einer Zwangsbekehrung durch Feuer und Schwert führte. Aber der Koran selbst ist ein Werk der Toleranz. Das Wort des Propheten aus der zweiten Sure bezeugt dies: „In der Religion gibt es keinen Zwang (das heißt man kann niemand zum [rechten] Glauben zwingen)."[2] Dschihâd bedeutet Verteidigungskrieg und nicht Angriffskrieg. In der 22. Sure heißt es dazu: „Denjenigen, die (gegen die Ungläubigen) kämpfen (so nach einer abweichenden Lesart; im Text: die bekämpft werden), ist die Erlaubnis (zum Kämpfen) erteilt worden, weil ihnen (vorher) Unrecht geschehen ist." Der Ausspruch „In der Religion gibt es keinen Zwang" galt allerdings nicht für Götzendiener, wohl aber für die Anhänger einer Buchreligion, also für Christen, Juden oder Zoroastrier. Wer den Islam nicht annahm, mußte eine Kopfsteuer entrichten, er unterlag gewissen Einschränkungen, auch sozialen Diskriminierungen, konnte aber weiterhin seine Religion, wenngleich nicht öffentlich, ausüben. Die von religiösem Fanatismus getragenen und von Gewalt begleiteten Invasionen der berberischen Almoraviden (1086) und der Almohaden (1145) im Al-Andalus standen im Widerspruch zu dem im Koran verankerten Toleranzgedanken, hoben ihn aber ebensowenig auf, wie die 1099 von christlichen Kreuzrittern in Jerusalem verübten Greueltaten das von Jesus gepredigte Gebot der Feindesliebe aufhoben.

Den Überlegungen zu Toleranz und Doktrin in der Reconquista lege ich drei christliche Epen des 12. Jahrhunderts zugrunde: die französische *„Chanson de Roland"* (um 1100)[3], den spanischen *„Cantar de Mío Cid"* (um 1140)[4] und das deutsche *„Rolandslied"* (um 1170)[5]. Der Begriff Reconquista ist insofern berechtigt, als alle drei Epen von Kämpfen auf der Pyrenäenhalbinsel handeln. Andererseits ist das deutsche Rolandslied wie keine zweite deutsche Dichtung des 12. Jahrhunderts ganz von der Aufbruchsstimmung ins Heilige Land erfüllt, was sich in dieser Eindeutigkeit von der Chanson nicht behaupten läßt. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Abschnitte: Sie stellt zuerst die Aussagen der drei Texte zum Phänomen Toleranz und Doktrin vergleichend gegenüber und versucht dann, die Gründe für die den Epen immanente Geisteshaltung zu erörtern. Daß dabei der Begriff Toleranz ausschließlich in seiner mittelalterlichen Bedeutung verwendet wird, der dem modernen Toleranzgedanken nicht vergleichbar ist, versteht sich von selbst.

Die Chanson de Roland

Die *Chanson* berichtet, Karl der Große habe in sieben Jahren ganz Spanien erobert, außer Saragossa, über das der Sarazenenkönig Marsilie herrscht. Dieser will sich zum Schein unterwerfen und bekehren, um so Karl zum Abzug zu bewegen. Ganelon, Karls Unterhändler bei den Heiden, wird zum Verräter. Sein Plan, die von Roland angeführte Karlische Nachhut in einen Hinterhalt zu locken, gelingt. Bei Roncevaux (spanisch Roncesvalles) erliegen Roland, sein Freund Olivier, der streitbare Erzbischof Turpin und alle Getreuen der sarazenischen Übermacht. Der sterbende Roland bläst sein Horn Olifant und ruft das über die Pyrenäen vorausgeeilte Hauptheer zurück. Kaiser Karl verfolgt die Heiden bis vor Saragossa. Der zur Hilfe herbeigeeilte Baligant, Herrscher über alle nichtchristlichen Völker, wird vernichtend geschlagen. Die Rückkehr Karls nach Aachen, der Prozeß und die Bestrafung Ganelons beschließen das Epos.

In der Chanson wechseln Beratungsszenen und Kampfszenen einander ab. Die Reizreden, die den Zweikämpfen vorausgehen, sind für unser Thema besonders aufschlußreich. In Rolands Worten, die er vor der Schlacht seinen Mitstreitern zuruft, ist der streng dualistische Charakter der Chanson auf die knappste Form gebracht: „Die Heiden haben unrecht und die Christen recht" (1015). Die getöteten Heiden fallen dem Reich des Teufels anheim, die Seelen der gefallenen christlichen Ritter werden von Engeln ins Paradies geleitet. Immer wieder hebt der Dichter den Zusammenhang von Strafe und heidnischem Hochmut bzw. Lohn und christlicher Demut hervor. Es ist die Superbia, die blind macht für die wahre Gotteserkenntnis; sie verführt die Heiden zur Vielgötterei: Mohammed, Apollin und Tervagant haben sie Götzenbilder errichtet.

Breiten Raum nimmt die Phantastik ein. Es wird von Männern mit dicken Köpfen berichtet, die auf dem Rückgrat borstig wie Schweine sind, andere brüllen und wiehern oder kläffen wie Hunde. Rassische Vorurteile steigern den Glaubenshaß: Der Oheim des Königs Marsilie befehligt ein Volk von schwarzen Kriegern aus einem verfluchten Land; sie haben große Nasen und breite Ohren, sind schwärzer als Tinte, weiß sind nur ihre Zähne. In der 78. Laisse wird ein ganzes Land zum Abbild der Hölle: „In jenem Land... scheint keine Sonne, kein Korn kann dort gedeihen, kein Regen fällt, kein Tau schlägt sich nieder und keinen Stein gibt es, der nicht vollkommen schwarz wäre. Einige sagen, daß dort Teufel hausen" (979–983). Die heidnischen Völker und Länder sind von Natur aus verderbt, eine Art Anti-Schöpfung Lucifers, die Civitas diaboli.

Die Trennungslinie verläuft nicht im Sinn augustinischer Geschichtsauffassung quer durch die Reiche, sondern folgt exakt den ethnographisch-politischen Grenzen, die Heidentum und Christentum trennen. Einzige Ausnahme ist Ganelon, der an Kaiser und Gott zum Verräter wird. Einige Sarazenenfürsten heben sich durch positive Eigenschaften, wie Schönheit, Tapferkeit, Klugheit und Ritterlich-

keit, von der Masse der Heiden ab. Alle aber übertrifft Baligant, der Gegenspieler Karls: „Das Gesicht ist stolz und sein Haupt gelockt und ganz weiß wie eine Blume im Sommer. Seine Tapferkeit war oft erprobt worden. Gott, welch ein Ritter, wenn er nur das Christentum gehabt hätte!" (3161–3164). Der Dichter vereinigt auf ihn die Eigenschaften und Tugenden, die auch einen christlichen Ritter auszeichnen. Der unüberbrückbare Gegensatz im Glauben bleibt davon jedoch unberührt. Ritterliche Tugenden sind ohne christliche Tugenden wertlos. Dennoch kündigt sich in der Chanson ein zumindest innerweltlich-ritterliches Gemeinschaftsgefühl von Heiden und Christen an.

Das Rolandslied

Das mittelhochdeutsche *Rolandslied* ist eine Übersetzung aus dem Französischen. Es ist unbekannt, welche Fassung der Chanson de geste der Pfaffe Konrad benutzt hat. Mit seinen über 9000 Versen übertrifft es die Chanson um mehr als das Doppelte an Umfang. Die Aufschwellung ist unter anderem durch die wortreichen Ansprachen Karls, Rolands und Turpins bedingt, die den Kreuzreden eines Bernhard von Clairvaux nachempfunden sind. Der Glaubenseifer, von dem das Rolandslied erfüllt ist, gipfelt in Turpins Ausspruch: „swaz ir der haiden hiute můget erslan, daz setze ich iu ce bůze" („Soviel Heiden wie möglich zu töten soll eure Buße sein", 3934–3935). Zwar zeichnen sich manche Ungläubige durch Tapferkeit, Klugheit und Schönheit aus; sie werden als „wigant" (Held) vorgestellt; kurz vor dem Ende der Schlacht schwingt sogar eine Regung von Mitleid mit: „da uiel manic haidenischer man, manc furste edele" („Viel einfache Heiden fielen und viele edle Fürsten", 3953–3954).

Jedoch aufs Ganze gesehen tritt in der Verschärfung der Gegensätze der Glaubenshaß ungleich stärker hervor als in der Chanson. Sinnlich wahrnehmbare Zeichen heidnischer Maßlosigkeit sind das Berge und Täler erfüllende Feldgeschrei, das die Vögel tot herabfallen läßt, oder der Lärm von 7000 Hörnern, der die Erde erschüttert. Wie sehr der Pfaffe Konrad auf eine Eskalation bedacht war, zeigt die Vielzahl abwertender Beiwörter, die in ihrer Mannigfaltigkeit die Chanson weit hinter sich läßt. Schwarz, häßlich, schrecklich, wild, mordwütig, gottverflucht, teuflisch – Konrads Vorrat ist schier unerschöpflich. Die Ungläubigen werden „sam daz uihe" („wie Vieh", 5421) hingeschlachtet und „sam di hunte" („wie Hunde", 5423) vom Schlachtfeld getrieben. Der auf kirchlicher Tradition beruhende Vergleich der Heiden mit Hunden wird auch in dem Gebet des Kaisers vor der Paligan-Schlacht als Paraphrase der Vaterunser-Bitte aufgegriffen: „erlose uns uon den hunden" (8420). Die Chanson kennt solche Vergleiche nicht.

Im Kampf steigern sich die christlichen Ritter in einen Blutrausch: Sie können den Weg nicht mehr sehen, weil sie bis zu den Knien im Blut waten, der Ebro färbt

sich rot, ein Meer von Blut verschlingt die Heiden und selbst ihre Götterbilder werden vom Blut hinweggespült. In ihrem zum Fanatismus gesteigerten Glaubenseifer kennen die Kreuzritter nur ein Ziel: die völlige Vernichtung ihres Gegners. Ihr Haß verfolgt die Heiden bis über den Tod hinaus. Roland nennt die Ungläubigen die „fulen asen" („geistlich Tote", 3889), ihre Leichname will er den Raben zum Fraß vorwerfen. Das für die deutsche Fassung typische Prinzip der Übersteigerung gilt ebenso für die kultische Vorstellung. Neben die in der Chanson genannten Mohammed, Apollin und Tervagant treten Mars, Jovinus, Saturn und ein Heer von 700 (!) Abgöttern.

Der Cantar de Mío Cid

Auf Menéndez Pidal geht die Einteilung des *Cantar de Mío Cid* in drei Gesänge zurück: Verbannung des Cid, Vermählung der Töchter des Cid und der Affront von Corpes. Der aufgrund falscher Anschuldigungen von König Alfons VI. von Kastilien verbannte Held, Ruy Díaz de Vivar, unternimmt erfolgreiche Feldzüge gegen die Mauren, aber auch gegen den christlichen Grafen von Barcelona. Höhepunkt seiner kriegerischen Unternehmungen ist die Eroberung des maurischen Königreiches Valencia. Die Christen geben ihm den Beinamen „el Campeador" (der Kämpfer), die Mauren nennen ihn „sayyid" (Herr), hispanisiert „Cid". Als treuer Vasall immer darauf bedacht, die Gunst seines Königs zurückzugewinnen, macht er ihm reiche Geschenke aus seiner Beute. Es kommt zur Versöhnung. Die Infanten von Carrión vermählen sich zum Schein mit den Töchtern des Cid, um in den Besitz der stattlichen Mitgift zu gelangen. Nach der Heirat mißhandeln und verstoßen sie ihre Frauen. In einem Gottesgericht vor dem König wird die Schmach des Cid an den Infanten gesühnt. Die erneute Vermählung der Cid-Töchter mit den Prinzen von Navarra und Aragonien erhöht das Ansehen des Helden: Sein Blut verbindet sich mit dem der spanischen Könige.

Das Heidenbild des Cid-Epos unterscheidet sich in eklatanter Weise von dem der Chanson und des deutschen Rolandslieds. Auch die Martyriumsehnsucht der christlichen Ritter spielt nur eine mehr beiläufige Rolle. Zwar berichtet auch der Dichter des Cantar von blutigen Kämpfen, aber die Maßlosigkeit der Rolandsdichtungen ist ihm fremd. In ganz kurzer Zeit tötet Roland 400 Mann (6459–6460), und Turpin, von vier Speeren getroffen, teilt „wohl mehr als tausend Schläge" aus; an die 400 Sarazenen bleiben auf der Walstatt (2083–2093). Mit diesen Fabelwesen kann sich der Cid nicht messen. Bei der Einnahme von Castejón erschlägt er 15 Mauren, weil sie ihm den Zugang zur Stadt verwehren, nicht aber aus Glaubenshaß. Gewiß, auch er zieht als christlicher Ritter in den Kampf; von vorrangiger Bedeutung aber ist die Beute, die ihm dabei zufällt. Er plündert und brandschatzt nicht nur die Ländereien der Mauren, sondern auch die des christlichen Grafen von

Barcelona, in dessen Heer Christen und Mauren dienen. Hier spiegeln sich realpolitische Konstellationen aus der Zeit der Reconquista, die der idealen Vorstellungswelt der Rolandsdichtung wesensfremd sind.

Das Ziel, das sich der Cid setzt, ist der Sieg, nicht die totale Vernichtung des Gegners. Er verschont die Besiegten, auch wenn sie sich nicht bekehren; er macht mit ihnen Geschäfte und schließt Verträge, vielen Gefangenen schenkt er die Freiheit. Die innige Freundschaft, die ihn mit Abengalbón, dem maurischen Alcalden von Molind, verbindet, widerlegt die jüngst vorgetragene These, der Cid verhalte sich nur dann tolerant, wenn er aus taktischen Erwägungen heraus sich dazu genötigt sehe. Abengalbón ist nicht nur ein Verbündeter, er ist persönlicher Freund des Cid Campeador. Nächst dem Helden wird er am meisten gerühmt. Die Religion also hindert den Cid nicht daran, Freunde auf beiden Seiten zu haben.

Realitätsbezug und Realitätsverlust

Chanson und Rolandslied unterscheiden sich hinsichtlich des Phänomens Doktrin und Toleranz nur graduell; beide unterscheiden sich aber wesentlich vom Cantar. Als nächstliegende Erklärung bietet sich die zeitliche und räumliche Nähe bzw. Ferne vom tatsächlichen Ort des Geschehens an. Der Cantar zeichnet sich bekanntermaßen durch seine Geschichtstreue aus. Die politischen und militärischen Ereignisse der Jahre 1081 – Verbannung des Cid – bis 1094 – Eroberung von Valencia und Verteidigung gegen die Almoraviden – bilden die stoffliche Grundlage des Cid-Epos. Sein Held ist eine historische Persönlichkeit, sein maßgeblicher Einfluß auf das politische Kräftespiel seiner Zeit belegt. Selbst Nebenpersonen sind in den Geschichtsquellen nachweisbar. Mit minutiöser Genauigkeit beschreibt der Dichter Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens um 1140. Eine gereimte Chronik ist der Cantar freilich nicht. Die Verbindung von historischer Wirklichkeit und fiktivem Erzählgut, die in ihrer ästhetischen Ausformung die Besonderheit der spanischen Heldenepik ausmacht, kennzeichnet auch das Cid-Epos.

In Hinsicht auf die Geschichtstreue gelten für die Chanson und das Rolandslied andere Maßstäbe. Beide beziehen sich bekanntlich auf Ereignisse aus dem Jahr 778, als die Karlische Nachhut in einen baskischen Hinterhalt geriet und aufgerieben wurde. Die erzählte Wirklichkeit weicht erheblich von den historischen Fakten ab. An die Stelle der Basken treten die Mauren, das Ausmaß der Schlacht von Roncesvalles wird übertrieben, und einen Sieg Karls über die von Baligant angeführte Gesamtheit der heidnischen Völker hat es nie gegeben. Der Zerfall der historischen Realität ist im Rolandslied so weit fortgeschritten, daß man es als Märtyrerlegende verstanden wissen wollte. Fiktiv sind fast alle Figuren der Chanson und seiner deutschen Nachdichtung. Die wenigen historisch nachweisbaren Persönlichkeiten werden der legendären Gesamtkonzeption angepaßt: Kaiser

Karl zählt über 200 Jahre, und Roland, in der Dichtung ein Neffe Karls, wird zum Hauptthelden stilisiert. In diesem der Gattung Legende gemäßen Bereich konnte sich die Phantastik, etwa in der monströsen Schilderung heidnischer Völker, voll entfalten. Eine Überprüfung der geographischen und topographischen Angaben kommt zu dem gleichen Ergebnis. Alle Orte, die der Dichter des Cantar aufführt, existierten oder existieren noch. Die Geographie der Chanson dagegen ist unwirklich, Saragossa zum Beispiel wird auf einen Hügel verlegt.

Der Cantar, nur wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Helden verbreitet, handelt in einem Land, von dem er erzählt. Diese Tatsache beeinflußte zwangsläufig die Erzählhaltung, das heißt, der Dichter orientierte sich an der Wirklichkeit. Die in Nordfrankreich und im normannischen England kursierende Erzählung von Roland mußte hinsichtlich der tatsächlichen Begebenheiten im Jahr 778 keine Rücksicht auf das Publikum nehmen. Und 400 Jahre nach diesem Ereignis, 70 Jahre nach dem Entstehen der Chanson, weitab vom Schlachtfeld von Roncesvalles, konnte der im Osten des Reiches wirkende Pfaffe Konrad das negative Heidenbild seiner Vorlage noch überbieten. Die Kreuzzugspathetik mit ihrem Haß gegen alles Nichtchristliche hielt nun ihren Einzug in das von Realitätsbezügen entleerte Rolandslied. Der Cid gehört als eine Gestalt der jüngsten Vergangenheit dem Erfahrungsbereich der Zuhörer an, Roland dagegen ist zu einer rein literarischen Figur geworden. Die Wechselbeziehung Dichter–Publikum spielt also eine nicht zu unterschätzende Rolle beim Entstehungsprozeß der hier betrachteten Epen und der daraus sich ergebenden toleranten bzw. doktrinären Geisteshaltungen.

Von der Doktrin zur Toleranz

In diesem durch Realitätsbezug und Realitätsverlust bedingten Zusammenhang findet auch die unterschiedliche Auffassung vom Heidenkrieg eine Erklärung. Nach dem Verständnis des Cid-Epos müssen die Mauren vor allem deshalb bekämpft werden, weil sie ein Land besetzt halten, das rechtmäßig den Christen gehört, nicht jedoch wegen ihrer Religion. Eben diesen Standpunkt vertritt um 1330 der Infant Don Juan Manuel in seinem Ständebuch: „Es besteht Krieg zwischen Christen und Mauren, und es wird Krieg bestehen, bis die Christen das Land zurückerhalten, das ihnen die Mauren gewaltsam entrissen; weder wegen des Gesetzes noch wegen der Sekte, der sie angehören, gibt es Krieg zwischen beiden; denn Christus befahl uns niemals, Menschen zu töten oder zu belohnen, damit sie seinem Gesetze folgten; denn er will keinen erzwungenen Dienst, sondern einen solchen, der willig und frei geleistet wird.“[6] Dieser Grundsatz, der mit der Koranstelle „In der Religion gibt es keinen Zwang“ übereinstimmt, läßt sich in der christlichen Theologie über Thomas von Aquin bis zu Augustinus zurückverfolgen. In der französischen und deutschen Rolandsdichtung wird er ausgespart.

Der auf eine jenseitige Wirklichkeit vertrauenden Kreuzzugsideologie der Rolandsdichtung steht im Cantar eine auf diesseitige Erfahrung gründende Wirklichkeit gegenüber. Teil dieser Wirklichkeit ist die Convivencia, das Zusammenleben von Juden, Mauren und Christen, ohne das die Entstehung des Toleranzgedankens nicht vorstellbar ist. Über das Ausmaß der Arabisierung der christlichen Bevölkerung als Folge der Convivencia gehen die Meinungen der spanischen Historiker auseinander. So stellt Sánchez-Albornoz in seiner Kontroverse mit Américo Castro den arabischen Einfluß zwar nicht in Abrede, mißt ihm aber im Vergleich mit der römischen und westgotischen Tradition eine nur bescheidene Rolle zu. Américo Castro vertrat die Ansicht, die tolerante Haltung eines Alfons des Weisen, Don Juan Manuel oder eines Raimundus Lullus gründe auf dem Koran. Zwar hätten die im ausgehenden 11. Jahrhundert aus Afrika kommenden Almoraviden und Almohaden die Nachgiebigkeit durch Strenge ersetzt, jedoch „während der ersten vierhundert Jahre der maurischen Herrschaft mangelte es weder an Zeit noch an Gelegenheiten, um die islamische Toleranz auf der Halbinsel einzuführen und zu festigen". Für Castro war die spanische Toleranz „der Ausdruck eines Modus vivendi und nicht einer Theologie"[7]. Das Cid-Epos bietet eine Fülle von Beispielen für diesen Modus vivendi. Ob man nun die von den spanischen Christen geübte Toleranz direkt auf den Koran oder auf die eigene Tradition zurückführt, so kann nicht bezweifelt werden, daß sie erst durch die Convivencia zu einem das gesellschaftliche Leben entscheidenden Faktor wurde.

Der Prozeß, der von der Doktrin zur Toleranz führte, vollzog sich auf der Pyrenäenhalbinsel früher als in anderen europäischen Ländern, der Anstoß dazu jedoch war jeweils der gleiche: das Erlebnis der Convivencia. Um 1170 konnte in einer Dichtung wie dem deutschen Rolandslied ein solches Erlebnis noch nicht zum Tragen kommen. Der erste Kreuzzug (1096–1099), an dem sich namentlich Normannen, Provenzalen und Nordfranzosen beteiligten, hatte im Deutschen Reich nur wenig Widerhall gefunden. Erst 1147 und 1189 folgte auch die deutsche Ritterschaft dem Aufruf zum Kreuzzug. Hans Szklenar hat darauf hingewiesen, daß es in der deutschsprachigen Literatur des 12. Jahrhunderts kein Beispiel gibt, das aus der lebendigen Anschauung des Ostens und der persönlichen Teilnahme am heroischen Geschehen der Kreuzzüge schöpft[8]. Für eine vorurteilslose Betrachtung und objektive Würdigung der morgenländischen Kultur fehlte dem Dichter des Rolandslieds jegliche Voraussetzung. Erst das Erlebnis der arabischen Kultur, die sich der eigenen als durchaus ebenbürtig, ja sogar als überlegen erwies, veränderte an der Wende des 12. Jahrhunderts das Heidenbild in der deutschen Dichtung. In Wolfram von Eschenbachs Willehalm ruft Gyburg, die getaufte Heidin, in der berühmten Toleranzrede die christlichen Ritter zur Barmherzigkeit im Heidenkampf auf. Und in dem Religionsgespräch mit ihrem Vater versucht sie durch Worte, nicht durch Gewalt zu überzeugen. Treffend bemerkt Hans Szklenar, man könne den Willehalm geradezu als Anti-Roland lesen.

Die Kultursymbiose zwischen Orient und Okzident, die im 12. Jahrhundert so hoffnungsvoll begonnen hatte, konnte sich in der Folgezeit nicht weiter entfalten. In Spanien verlor der Toleranzgedanke seine Ausstrahlungskraft mit der zunehmenden politisch-militärischen Überlegenheit der christlichen Königreiche; er ging völlig unter, als die Massen gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Juden zu verfolgen begannen. In der deutschen Dichtung ist seit etwa 1230 von Toleranz kaum noch die Rede. „Das Laterankonzil von 1215, die Ketzerverfolgung in Südfrankreich, die Inquisition und der Niedergang der Macht der Staufer haben eine allgemeine Situation verursacht, in der für Weltweite und Weltoffenheit gar kein Raum mehr war. Die Publizistik der damaligen Zeit zeigt das in ihrem Sprachgebrauch: Heiden, Juden, Ketzer werden in einem Atem genannt und verurteilt... Man kehrt zu den Vorstellungen, die das Rolandslied zeigt, zurück."[9] Europas Kindheitstrauma von den Kreuzzügen bestimmte wieder die islamisch-christlichen Beziehungen.

ANMERKUNGEN

[1] Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten, hrsg. v. M. Asad und H. Zbinden (Freiburg 1960) 17.
[2] Der Koran. Übers. v. R. Paret (Stuttgart [2]1980) 38.
[3] La Chanson de Roland, übers. v. H. W. Klein (München 1963).
[4] El Cantar de Mío Cid, übers. u. eingel. v. H.-J. Neuschäfer (München 1964).
[5] Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hrsg. v. D. Kartschoke (Frankfurt 1970).
[6] Zit. nach A. Castro, Spanien. Vision und Wirklichkeit (Köln 1957) 220 f.
[7] Ebd. 222 f.
[8] H. Szklenar, Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen (Göttingen 1966) 24.
[9] W. J. Schröder, Der Toleranzgedanke und der Begriff der „Gotteskindschaft" in Wolframs „Willehalm", in: Festschrift für Karl Bischof (Köln 1975) 414.

Josse van der Rest SJ

Wohnungen für die Armen in der Dritten Welt

Gegenwärtig lebt mehr als ein Drittel der Weltbevölkerung unter Bedingungen weit unter dem menschlichen Minimum; diese Situation wird sich in den nächsten Jahren kaum bessern. Bereits um 1970 zählten in Lateinamerika mehr als 40 Prozent der Bevölkerung zu den Armen; 19 Prozent lebten in Elend. Zu dieser Zeit besaßen also ungefähr 113 Millionen nicht die nötigen Mittel, um ihre grundlegendsten Lebensbedürfnisse (Nahrung, Kleidung und Wohnung) zu erfüllen. Die Einkommensverteilung ist sehr ungleich und ungerecht. 1977 erreichte in Lateinamerika das Brutto-Einkommen pro Kopf der Bevölkerung nach dem Wert von 1970 866 US-Dollar. Das war noch ungefähr das Fünffache des für das gleiche Jahr für die Armen geschätzten Betrags.

Die Weltbevölkerung von etwa 4,7 Milliarden lebt zu 39 Prozent in der Stadt und zu 61 Prozent auf dem Land. Um das Jahr 2000 rechnet man mit 6,5 Milliarden, von denen mehr als die Hälfte in Städten wohnen werden. Die Stadtbevölkerung in den Entwicklungsländern wird ungefähr doppelt so groß sein wie in den reichen Ländern; die Gesamtbevölkerung der Entwicklungsländer wird die der Industrieländer um das Zweieinhalbfache übertreffen.

Um 1977 betrug die Bevölkerung Lateinamerikas fast 340 Millionen; sie war von 1950 an jährlich um durchschnittlich 2,8 Prozent gewachsen. Von 1970–1977 belief sich das jährliche Wachstum noch immer auf 2,7 Prozent. Nach den Vorausberechnungen von CELADE (Centro Latinoamericano de Demografía) wird die Wachstumsrate der Bevölkerung bis zum Ende des Jahrhunderts hoch bleiben; für die Zeit von 1995 bis 2000 rechnet man immer noch mit 2,4 Prozent. So wird sich die Bevölkerung Lateinamerikas in den nächsten 20 oder 25 Jahren verdoppeln. Die Landflucht wird – wenn auch in geringerem Maß – weitergehen und auf den Städten lasten, mit allen Problemen, die dies für die Infrastrukturen mit sich bringt. Bei der gegenwärtigen Wachstumsrate werden São Paulo und Mexiko zu Beginn des nächsten Jahrtausends je etwa 30 Millionen Einwohner haben.

So wird das Wohnungsproblem zu einer der schwersten Herausforderungen für die nahe Zukunft. Man schätzt, daß in Afrika, Asien und Lateinamerika innerhalb von 20 Jahren etwa 800 Millionen Wohnungen gebaut werden müßten[1].

Ein Kennzeichen des Bevölkerungsproblems in den Ländern der Dritten Welt und insbesondere Lateinamerikas in den letzten Jahrzehnten ist auch, daß sich die Elendsviertel außerhalb aller staatlichen Kontrolle oder gar Stadtplanung ausbreiten. In den letzten Jahren hat dieses Phänomen bedrohliche Ausmaße angenom-

men. Ungefähr 40 Prozent der Bevölkerung in den Großstädten Lateinamerikas leben in solchen Gebieten. Wenn es bei der gegenwärtigen Wachstumsrate dieser Elendsviertel bleibt – sie beträgt heute jährlich mehr als 10 Prozent –, dann wird um das Jahr 2000 wenigstens die Hälfte der Großstadtbewohner dort leben.

Haupthindernisse für die Armen, eine Wohnung zu erlangen

Die folgenden Hinweise gehen hauptsächlich von der Situation der Armen in Lateinamerika aus:

1. Die professionell mit der Analyse der Wohnungsprobleme in den großen Städten der armen Länder Befaßten empfehlen Heilmittel, die den Patienten umbringen. Ein Haus für 4000 Dollar zu bauen, macht es unmöglich, 20 Familien eine Lösung zu bieten, bei der sie sich selbst ein Haus für 200 Dollar bauen können. Das Drama unserer armen Länder wird von in- und ausländischen „Fachleuten" verschlimmert, die immer nur an einen „way of life" und an Häuser denken, wie man es in Europa oder Nordamerika gewohnt ist. Wie will man einem Architekten den Begriff eines „provisorischen Hauses" beibringen? Während der Notleidende nur sein Lager vor Regen schützen will, denkt der Architekt an Heizung mit Flüssiggas.

2. Die traditionelle Architektur sieht Häuser vor, die 100 Jahre lang stehen sollen – deshalb sind sie auch so teuer –, statt Wohnungen für eine Generation, also für 25 Jahre, zu planen. Warum Familien zwingen, zu hungern und sich zu verausgaben, um ein Haus zu bauen, das drei Generationen lang stehen soll? Auch die Nachwachsenden sollen dafür arbeiten, um wohnen zu können. Im übrigen ist ja bekannt, was es kostet, ein für hundert Jahre gebautes Haus abzureißen, wenn sich die Stadtplanung ändert.

3. Hat es je im Bauwesen eine wirklich sensationelle Erfindung gegeben? Dank einer unerhört komplizierten Technik sind wir in der Lage, uns auf dem Mond zu bewegen. Aber im Häuserbau befinden wir uns noch fast im Mittelalter. Fehlt es den Fachleuten an praktischer Vorstellungskraft? Oder sollte die Tatsache, daß sie an einem teuren Haus mehr verdienen, die Erfindung eines nichtbrennbaren Plastikhauses, das man auf dem Supermarkt kaufen kann, verhindern?

4. Daß die Planer wenig Kontakt zur Wirklichkeit haben, wirkt sich natürlich auf das Ergebnis aus. Sie sind in ähnlicher Weise Spezialisten wie der Lungenspezialist, dessen Medizin dem Magen schadet. Der reine Wirtschaftswissenschaftler behauptet, man solle nicht mehr als vier Prozent des Bruttonationalprodukts in das Wohnen investieren. In unserem Fall bedarf es eines guten Landarztes, der den Spezialisten anhört, aber doch selbst den Patienten ungleich besser kennt. Es gibt eine Dringlichkeitsreihenfolge, die Fachleute ignorieren, weil sie alles von oben nach unten bestimmen. Gewiß kann man auch über die Qualität von Materialien

streiten; aber unmittelbar geht es doch darum, daß dieses Ehepaar noch heute vier Wände braucht, um seine Streitigkeiten „unter sich" auszutragen und sich „zusammenzuraufen". Warum Häuser bauen, bei deren bloßer Planung schon fünf Jahre vergehen? Während dieser Zeit ist die Familie, die unmittelbar ein eigenes Dach gebraucht hätte, schon längst in die Brüche gegangen. In unseren armen Ländern leben oft zwei oder drei Familien in ein und demselben Raum.

5. Wenn von „Wohnungen für alle" die Rede ist, denken die Regierungen fast immer an schlüsselfertige Häuser und bauen zu Preisen, die niemand zahlen kann. Was ihnen fehlt, ist der reale Kontakt mit den vielen Armen; durch Selbstbau könnten diese das fehlende Geld ersetzen. Aber die Regierungen bauen gewöhnlich Betonsärge, die die Einwohner im Elend einschließen.

6. Die Elendswohnungen abschaffen setzt voraus, daß man den Allerärmsten Kredit zu geben bereit ist. Aber wo gibt es einen echten Kredit für Arme? Es ist sprichwörtlich, daß Geld nur zum Geld fließt. Die Sparkassen und Hypothekenbanken der armen Länder haben nicht selten Millionen Dollar für Sozialkredite zur Verfügung, aber sie ziehen es immer vor, einer einzigen Familie 3000 Dollar zu leihen als drei Familien nur je 1000 Dollar. Nur ein Beispiel: Die kolumbianische Bodenkreditanstalt, von Staats wegen mit dem Wohnungsbau für die einfache Bevölkerung befaßt, stellte bis vor kurzem bei Bewerbern die Bedingung, daß sie über ein Monatsgehalt von 1000 kolumbianischen Pesos verfügten; soviel verdient nur eine sehr kleine Minderheit der Arbeiter.

7. Ein anderes Hindernis für Wohnungen für die Armen liegt in der mangelnden Kontrolle der Bodenpreise in den Städten, die der Spekulation freien Lauf läßt. In fast allen lateinamerikanischen Ländern gibt es genug Boden, der sich für die Ausweitung der Städte eignet. Dennoch steht nur ein geringer Teil davon tatsächlich zur Urbanisierung zur Verfügung. Eine rasche Steigerung der Bodenpreise ist die Folge. Absurderweise ist oft der Boden genauso teuer wie der Hausbau selbst.

Das Problem des städtischen Bodens ist nach Ländern und Regierungspolitik verschieden. Aber aufs Ganze gesehen bestimmen die folgenden Bedingungen die hohen Bodenpreise:

a) Übermäßige Besitzkonzentration. In Lateinamerika wie in anderen von Spanien kolonisierten Gebieten ist die Besitzkonzentration solcherart, daß geradezu ein „Land-Monopol" entstanden ist; die Besitzer üben auf die Preise eine despotische Macht aus.

b) Straßen- und Wegebau und andere Verbesserungen der Infrastruktur durch die öffentliche Hand mit dem Steuergeld aller werden zum Profit für einige wenige. Die Landbesitzer eignen sich den Mehrwert an, und die Armen zahlen dafür beinahe doppelt, indem sie zuerst die Verbesserungen mit ihren Steuern bezahlen und dann noch einmal den daraufhin künstlich erhöhten Bodenpreis.

c) Der Staat scheut davor zurück, legal das für Wohnungen geeignete Land

einzufordern. Die Behörden bleiben für den Bodenerwerb auf freiwillige Landverkäufe angewiesen. Normalerweise haben die mit dem Wohnungsbau befaßten staatlichen Stellen an sich die legale Macht, um Eigentümer zu zwingen, ihr Land zu einem angemessenen Preis zu verkaufen oder den Bau von Wohnungen für die Armen zu niedrigem Preis zuzulassen; aber diese Macht wird fast nie in Anspruch genommen. So bleiben die Preise des städtischen Bodens extrem hoch, weil nur wenige Eigentümer von selber verkaufen wollen.

8. Schließlich sollte der Geist des Christentums sich bemerkbar machen, wo es um die Not der Obdachlosen geht. Viele christliche Vereinigungen mit sozialer Zielsetzung leisten tatsächlich Hilfe. Aber von der Überzahl der Armen erschreckt, wählen sie sich ihre Hilfsbedürftigen aus, nämlich die „Verantwortlicheren", letztlich diejenigen, die auch mehr verdienen. Und die noch Ärmeren bleiben wieder ohne Hilfe. Ergebnis ist neue Ungerechtigkeit. Man hilft tausend bürgerlichen Familien, die dafür Dank erweisen und das Prestige der betreffenden Vereinigung erhöhen, anstatt möglichst vielen Familien wenigstens etwas, wenn auch noch so unvollkommen zu helfen. Letztere werden zwar sicher nicht danke sagen; aber die Zahl der mit provisorischen Häusern bedeckten Quadratmeter könnte dazu beitragen, daß die Armen auf den Staat Druck ausüben können, damit er sich um sie kümmert; denn keine private Organisation würde genügend Geld besitzen, um selber eine vollständige Urbanisierung durchführen zu können.

Die genannten acht Gründe, die sich auf die Spezialisten, den Kredit und die Institutionen beziehen, dürften immerhin zeigen, daß man bei „Wohnungen für die Armen" große Hindernisse wird überwinden müssen.

Etappen auf dem Weg zu einer Lösung

In diesem zweiten Teil sollen ohne hohen Anspruch Etappen für eine Lösung des beängstigenden Wohnungsmangels in der Dritten Welt aufgezeigt werden. Den Hintergrund bildet die Maxime: Das Realisierbare ist stets dem nur wünschbaren Ideal vorzuziehen.

Es soll jetzt nur von den Elendsvierteln in Städten mit mehr als 20000 Einwohnern die Rede sein. Denn offenbar ist das Wohnungsproblem auf dem Land nicht so schlimm wie in der Stadt, dies vor allem aus zwei Gründen: Zum einen findet der Campesino leicht ein Stück Erde, wo er ohne Promiskuität leben kann, und er baut sich sein Haus aus Balken, Brettern, Ziegeln und Steinen, wie sie ihm ohne sonderliche Ausgaben zur Verfügung stehen. Und wenn wir zum anderen eine Prioritätenliste seiner dringendsten Bedürfnisse aufzustellen hätten, käme vermutlich die Wohnung erst an vierter Stelle nach der Ausbildung in Agrartechniken, Kreditmöglichkeit und Gemeinschaftsveranstaltungen.

Ganz im Gegensatz dazu sind in den Städten Promiskuität, fehlende Hygiene,

Kriminalität usw. der Grund für die Priorität der Suche nach einer besseren Wohnung. Was an menschlichen Werten in den Elendsvierteln zerstört wird, darüber ist noch nie eine Statistik aufgestellt worden.

Es soll hier auch nicht das Pro und Kontra der Rückkehr der Stadtbewohner auf das Land diskutiert werden. Es lassen sich nur sehr wenige erfolgreiche Erfahrungen in dieser Hinsicht namhaft machen. Eine davon sind die erstaunlichen Ergebnisse, die in Kontinentalchina erzielt wurden[2]. John F. C. Turner beschreibt ein anderes Beispiel aus Manila: 4000 Familien wurden in 37 km Entfernung von der Stadt angesiedelt, und 2900 davon blieben auf Dauer[3].

Wir wollen auch keinem Pessimismus in bezug auf die Zukunft der großen Städte das Wort reden. Städte bieten große Vorteile. Um einige davon zu nennen: Die Ausbildung der Armen zu einem politischen Bewußtsein kann beginnen. Die Erziehung in bezug auf Geburtenregelung ist leichter: die Geburtenrate in Rio beträgt 2,4 Prozent, während sie sich im Umland auf 4,1 Prozent beläuft[4]. In den Städten gibt es unerwartete Möglichkeiten, seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Neue Statistiken der Weltbank weisen aus, daß eine Vermehrung des Bruttosozialprodukts pro Kopf der Bevölkerung dem prozentualen Wachstum der Stadtbevölkerung entspricht: Höhere Urbanisierung – größerer Wohlstand.

Trotz der Verringerung der Wachstumsrate der Bevölkerung in den letzten Jahren wachsen die Städte der Dritten Welt jährlich um ca. 5 Prozent. Was tun wir, um dieses Wachstum in etwa zu regeln und der großen Mehrheit, die nur einen Dollar täglich verdient, eine Wohnung zu ermöglichen? Die Notleidenden müssen selber zurechtkommen; sie bauen ihre Elendshütten über Überschwemmungsgebieten, auf Abfallbergen oder Bahndämmen, oder sie leben auf Booten; und von den Behörden werden sie vertrieben. Als nur ein Beispiel sei Bogotá genannt. Eine Studie aus dem Jahr 1971[5] besagt, daß von den damals 2585300 Bewohnern 1268050 auf Boden lebten, den sie von Leuten erworben hatten, die zum Verkauf gar kein Recht hatten; diese Piraten machten sich die verzweifelte Situation der Allerärmsten zunutze, um sie noch ihres wenigen Geldes, das sie verdienten, zu berauben. Leider hatten nur etwa 30000 von diesen Armen den Mut, einen Platz zum Wohnen direkt zu besetzen, ohne die Hilfe betrügerischer „Vermittler" in Anspruch zu nehmen. Warum haben die anderen nicht das gleiche getan? Das wäre gerechter gewesen, als sich so betrügen zu lassen.

Wenn man das gegenwärtige Tempo des Häuserbaus im Großraum Kalkutta zugrunde legt, braucht man etwa 100 Jahre, um die gegenwärtigen Bewohner der „bustees" und die „street dwellers", die auf der Straße kampieren, unterzubringen; dabei ist das normale Bevölkerungswachstum in diesen 100 Jahren noch gar nicht mitgerechnet[6].

Es ist verständlich, daß die Regierungen angesichts der Bevölkerungsbewegung und des demographischen Drucks in den Städten ratlos sind und in ihrer Politik schwanken. Daß Land besetzt wird, erscheint normal und wird tatsächlich

zugelassen; aber danach bleibt die Notwendigkeit, diese Gebiete zu ordnen und zu sanieren. Das ist sehr viel teurer, als wenn man planmäßig in leicht urbanisierbarem Gelände eine geordnete Besetzung vorbereitet hätte. Allerdings muß die Lösung mit allen Beteiligten lange durchdacht worden sein, wenn man nicht zu den allgemein bekannten Beispielen von gescheiterten Sanierungen und Umsiedlungen weitere hinzufügen will.

Für die Staaten besteht die Versuchung, traditionelle Häuser zu bauen, um der Öffentlichkeit eine schöne Lösung vorzuführen. Jedoch sind diese Häuser entweder für die Mehrheit der Antragsteller zu teuer, oder aber sie werden aus Gründen politischer Demagogie verschenkt, was wiederum Ungerechtigkeit zugunsten einer kleinen Gruppe bedeutet.

Operation „Boden und Infrastruktur"

Es ist bereits viel gesagt und geschrieben worden über die verschiedenen Formen, für Boden und Infrastruktur zu sorgen, die in manchen Ländern praktiziert werden, um das schwere Problem der Wohnungsnot der ärmsten Bevölkerungsteile anzugehen. Viele qualifizieren das als Herstellung neuer Slum-Gebiete und fordern ihre definitive Abschaffung. Andere dagegen unterstützen diese Unternehmungen und meinen – unter der Voraussetzung, daß sie gut geplant und durchgeführt werden –, sie seien eine der wenigen Möglichkeiten, um für die allerärmste Bevölkerung tatsächlich das Wohnungsproblem zu lösen.

1. Die Praxis der Beseitigung von Slumgebieten, die normalerweise mit einer Umsiedlung der Bewohner verbunden ist, hat sich als sehr teuer erwiesen. Sie bedeutet die Zerstörung des Wohnbestands, in den die Bewohner persönliche Mühe investiert hatten. Auch was guten Willen und Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen den betroffenen Armen und den Regierungen angeht, sind die „Kosten" überaus hoch.

2. Bei der Operation „Boden und Infrastruktur" hat sich erwiesen: Um Obdach für die Armen zu beschaffen, ist das wichtigste Element gar nicht das Haus selbst, sondern der Boden und die Dienstleistungen und Erschließungen, die für das Leben in der Stadt notwendig sind. Angesichts der Tatsache, daß der Boden noch immer einen der Hauptkostenfaktoren darstellt, ist es notwendig, nach Alternativen zu suchen, die zu erträglicheren Kosten führen.

Dafür ist es absolut erforderlich, daß die jeweilige Regierung und/oder die örtlichen Behörden unmittelbar eingreifen. Sie müssen die wirklichen Bodenpreise festlegen und kontrollieren und dürfen sie nicht dem Spiel des „freien Wettbewerbs" überlassen. Es ist nicht einzusehen, daß der „Mehrwert" des Bodens, der durch die staatlichen Maßnahmen zur Schaffung einer Infrastruktur entsteht, dessen Besitzern zugute kommen soll. Denn diese Maßnahmen wurden mit dem

Geld aller Steuerzahler und nicht nur der Besitzer des städtischen Bodens bezahlt. Auf diese Weise läßt sich die Epidemie der Grundstücksspekulation verhindern, und der Boden kann Einwohnern mit niedrigem Einkommen zugeteilt werden, die sonst niemals Zugang dazu hätten.

3. Es ist nur selten im erhofften Maß gelungen, die Energien und Eigeninitiativen der bei diesen Operationen angesprochenen Personen mit sehr geringem Einkommen zu wecken. Wo es doch gelang, war es schwierig, sie auch zu Aktivitäten in größeren Gemeinschaften zu bewegen. Es war ebenfalls schwierig, die Mitbestimmung dabei zu institutionalisieren, vor allem in denjenigen Entwicklungsländern, wo zwischen der armen Bevölkerung und den Regierungen jahrelange Gegnerschaft bestanden hatte.

4. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß diese Projekte „Boden und Infrastruktur" auf Kapital angewiesen sind, um den Armen Wohnungen zu verschaffen. Die Summe mag mehr oder weniger hoch sein; aber das Einkommen und die Wirtschaftsdaten der verschiedensten Länder zeigen nur, daß eigentliches Bauen und die Ausstattung der Häuser für einen großen Teil der städtischen Bevölkerung immer mehr außer Reichweite geraten.

Das Vorangehende sei erläutert anhand einer Studie von Antonio Labadía; er war in Chile Planungschef im Wohnungsministerium unter der Regierung von Eduardo Frei[7].

Da die Zahl der Allerärmsten in einem Entwicklungsland stets sehr groß ist, verfügt keine Regierung über genügend Geld, um die erforderlichen Wohnungen zu bauen. Ihre Aufgabe kann deshalb nur darin bestehen, die künftige Ausweitung einer wachsenden Stadt vorauszuplanen, die erforderlichen Sanierungen vorzunehmen und für Wasser und Elektrizität zu sorgen; sie wird auch die öffentlichen Räume erstellen (Schule, Polizei, Krankenhaus, Markt usw.); dann wird sie an die einzelnen Bewerber ein Stück Boden, je nach der Familiensituation zwischen 80 und 200 qm, verkaufen. Der Anteil der Regierung besteht also darin, einigermaßen die Unordnung zu ordnen, ohne Vollkommenheit anzustreben. Der Käufer wird auf diesem Boden ein provisorisches Haus mit 20 qm Grundfläche bauen, das er für 200 Dollar bei der Stiftung Viviendas Hogar de Cristo erwerben kann; von dieser Stiftung soll weiter unten noch ausführlicher berichtet werden. Am Samstag kann er dann in der Zeit, in der ein Nordamerikaner Rasen mähen würde, in aller Ruhe sein definitives Haus bauen: mit oder ohne zweiten Stock auf einer Grundfläche von 40 bis 80 qm, wobei ihm seine Familie und seine Freunde helfen. So weiß er, wohin es geht, und hat keine zusätzliche Miete zu zahlen. Man verlangt von ihm einen Dollar im Monat, um den Boden zu bezahlen. In den ersten Jahren muß er ein Loch von etwa 5 Meter Tiefe graben, das als Latrine dient, bis die Kanalisation kommt. Am Anfang wird es nur eine einzige Wasserleitung für 20 Familien geben; die Straßen werden noch aus Sand oder Kies bestehen, bis sie später asphaltiert werden.

In dieser Weise wurden bis vor Ende 1970 110000 Grundstücke verteilt. Der Staat subventioniert einen Teil des Grundstückspreises, hat jedoch innerhalb von zwei oder drei Jahren nur die Hälfte der Kosten der traditionellen Lösung; davon entfallen 60 Prozent auf Sanierung, Straßenbau und Leitungsverlegung und nur 40 Prozent auf öffentliche Dienstleistungen. Die Leute selbst können wenigstens drei Jahre früher ihr Grundstück in Besitz nehmen. Die gleiche Lösung wurde von der Stadt Kinshasa übernommen; diese Stadt hatte 1948 erst 300000 Einwohner und 1969 bereits 1200000.

Die Aufgabe des Staates besteht darin, geeignete Grundstücke ausfindig zu machen und vorauszuplanen. Durch Enteignung kann er der Spekulation von Grundbesitzern ein Ende machen. Manchmal bedeuten organisierte Landnahmen, die stillschweigend geduldet werden, eine Hilfe für den Staat; denn die Furcht vor Besetzungen läßt zuweilen die Preise bis auf ein Viertel fallen.

Die Lösung der Stiftung „Hogar de Cristo"

Nun soll von dem „provisorischen Haus" die Rede sein, wie es von der Stiftung „Viviendas Hogar de Cristo" entworfen und hergestellt wird. „Hogar de Cristo" (Heim Christi) wurde 1944 von P. Alberto Hurtado († 1952), dessen Seligsprechungsprozeß eröffnet ist, gegründet. Diese private Institution hat Zufluchtshäuser für Nichtseßhafte, Hospize, Familienheime für Straßenkinder, Institute für kostenlose Bestattung und schließlich das Unternehmen für provisorische Häuser gegründet, von dem hier die Rede ist. Sie hat Filialen in allen großen Städten von Chile und Ekuador. Von einem Rat aus ehrenamtlich arbeitenden Laien geleitet, hat sie etwa tausend bezahlte Angestellte. „Hogar de Cristo" ist aus einem ursprünglich paternalistischen Wohltätigkeitsverein zu einem Dienst an der Gemeinschaft geworden, wie die Sektion „Wohnungen" es beweist. Die Finanzierung kommt aus Gaben von Chilenen aus allen Bevölkerungsschichten. Etwa 18000 Spender geben monatlich ca. 100000 Dollar.

Im Lauf von 25 Jahren hat die Stiftung in einigen der wichtigsten Städte des Landes (Santiago, Chillán, Copiapó und Antofagasta) insgesamt 2311000 qm an Holzhäusern hergestellt. Gegenwärtig können 200 Häuser à 20 qm täglich gebaut werden. Die Technik der Stiftung saniert, verbessert und verbilligt die traditionelle Holzhütte des armen Chilenen. Es wird Kiefernholz benutzt (pinus insignis), das in Chile nur ein Viertel von dem kostet, was dafür in anderen Ländern verlangt wird. Die chilenische Kiefer gibt in 20 Jahren ebensoviel Festmeter Holz wie in anderen Ländern in 60 Jahren. Die vorfabrizierten Wände von 3,20 m Höhe und 3,50 m Breite lassen sich in zwei Stunden auf dem einfachen Boden als provisorisches Haus zusammensetzen. Man kann also eine Wohnung praktisch über Nacht und unverzüglich aufbauen. Der äußerst geringe Preis wird dadurch ermöglicht,

daß aller Zwischenhandel ausgeschaltet bleibt. Die vorfabrizierten Häuser kosten zwischen 100 und 1000 Dollar, entsprechend den wirtschaftlichen Möglichkeiten des Bewerbers. Die Häuser sind entweder provisorisch[8] oder definitiv; sie benötigen eine Fläche von 10 bis 56 qm.

Besonders interessant an dieser Formel ist, daß die Stiftung im Jahr für etwa 20000 Familien einen Kredit von 100 Dollar geben kann und ihn innerhalb von 12 Monaten mit einem Verlust von nur 4 Prozent zurückbekommt (wenigstens unter normalen wirtschaftlichen Umständen; bei der gegenwärtigen Inflation und Arbeitslosigkeit gehen 20 Prozent verloren). Ohne auf viele Einzelheiten einzugehen, sei erwähnt, daß es in der Welt wenige Beispiele eines so eindeutig für die Armen bestimmten Kredits geben dürfte. Am schwierigsten an dieser Arbeit ist der Sozialdienst: Man muß sich ein Urteil über die Dringlichkeit eines Antrags und die wirtschaftlichen Möglichkeiten des Bewerbers bilden. Man ist immer entweder zu wohlwollend oder zu streng. Es wird jedoch niemandem nein gesagt; ob er Geld hat oder nicht, es läßt sich immer eine Lösung finden. Auch wenn einmal ein Haus verschenkt werden muß, wird die Stiftung daran nicht zugrunde gehen; solche Schenkungen machen 4 Prozent des Budgets aus. Die Anstrengung, die von den Leuten verlangt wird, darf nicht zu groß und nicht zu klein sein; als Grundregel gelten 10 qm für drei Personen mit ungehobeltem Holz; wer mehr haben möchte, bekommt keinen Kredit und muß den Aufpreis (für dickeres Holz, weitere Bearbeitung, mehr Bodenfläche usw.) in bar bezahlen.

Von 1958 bis heute (1983) konnte die Stiftung trotz Schwierigkeiten mit allen vier aufeinander folgenden Regierungen (der Rechten, der Mitte, der Linken und mit der gegenwärtigen) zusammenarbeiten, besonders in Erdbebensituationen (im Jahr 1965 wurde sechs Monate lang mit 1000 Arbeitern 24 Stunden am Tag gearbeitet). Seit 1958 konnte 690000 Menschen geholfen werden. Besonders wichtig ist dabei, daß die Bevölkerungsschichten mit dem geringsten Einkommen durch die Sichtbarkeit einer solchen Menge von provisorischen Häusern die Möglichkeit gewinnen, auf die Regierung Druck auszuüben. Gewiß verspürt keiner der Begünstigten gegenüber der Stiftung übertriebene Dankbarkeit. Sie pflegen zu sagen: „Da habe ich mir diesen Mist von Billighaus zugelegt." Aber die gute Organisation des Dienstes hat es erlaubt, die chilenischen Regierungen in Richtung auf eine Politik zu beeinflussen, wie sie Antonio Labadía am genannten Artikel erläutert hat. Die Philosophie der Stiftung heißt: „Besser ein schlechtes Haus heute als ein gutes erst in fünf Jahren."

Vier Motive stützen das System von „Hogar de Cristo", heute viele schlechte, provisorische Häuser zu bauen und so auf den Staat einzuwirken, seinerseits für den Boden und wenigstens Straßenführung, Wasser und Elektrizität zu sorgen:

1. Es lohnt nicht, bereits jetzt teurere Häuser zu bauen; denn wahrscheinlich werden neue Baumethoden erfunden und andere Materialien entwickelt werden, die die Kosten erheblich senken könnten.

2. Das provisorische Haus erlaubt es, daß die Familie unmittelbar dorthin umzieht, wo sie sich ihr definitives Haus bauen wird. Dadurch, daß sie im gleichen Gebiet zusammenwohnen, können sich viele Familien leicht zu Kooperativen für den Selbstbau zusammentun und ihre freien Stunden nach der sonstigen Arbeit sowie Feiertage und Betriebsferien dafür verwenden. Im übrigen ersparen sie zugunsten des definitiven Baues auch die Mietkosten.

3. Dank dem provisorischen Haus lassen sich die grundlegenden Werte der Familie schützen, während man schon am definitiven Haus baut.

4. Es nutzt nicht viel, große Pläne zu machen und – wie ich dies oft getan habe – Staatspräsidenten von Entwicklungsländern zu besuchen. Diese sind so mit allen möglichen Problemen beschäftigt, daß sie nur etwas unternehmen, wenn man sie ständig belästigt und Druck auf sie ausübt. Mit Hilfe ihrer Häuser erreicht die Stiftung, daß sich „pressure groups" bilden, die die Regierungen nötigen, sich mit ihnen zu befassen.

Als Frucht dieser und anderer Erfahrungen auf dem Gebiet des sozialen Wohnungsbaus wurde 1971 der „Servicio Latinoamericano y Asiático de Vivienda Popular" (SELAVIP; Lateinamerikanischer und Asiatischer Dienst für Volkswohnungen) gegründet. Die Erfahrung der Stiftung „Hogar de Cristo" wurde von verschiedenen privaten Organisationen in anderen Ländern übernommen: in Peru, Ekuador, Kolumbien, Costa Rica, Honduras, El Salvador, Guatemala, Mexiko, Indien, Indonesien, Philippinen, Sri Lanka, Pakistan, Thailand, Südkorea usw.

Es war notwendig, die mögliche Ausübung politischen Drucks (friedliche Landnahme), die Materialien, das System des Kredits für die Ärmsten usw. der Situation des jeweiligen Landes anzupassen.

In Cordoba (Argentinien) besteht das Material für das provisorische Haus aus mit Lehm verbundenen Ziegeln; später, wenn man das Geld dafür zusammen hat, kauft man Zement und benutzt die gleichen Ziegel erneut für das definitive Haus. In Guayaquil (Ekuador) arbeitet man mit Bambus und baut über dem Wasser. In Davao (Philippinen) benutzt man die Abfälle einer Preßholz-Fabrik. In Arequipa (Peru) sowie in Kolumbien und El Salvador stellen die Leute selbst Betonbauteile her. In Indonesien genügt es, für 20 qm Dach Kredit zu geben. In Medellín (Kolumbien) haben 250 Familien ein Terrain besetzt; sie zahlen jede Woche einen Dollar, und alle vierzehn Tage wird das Material für ein Haus zugeteilt (600 Ziegel, ein Lastwagen Sand, acht Säcke Zement; das Ganze für 45 Dollar). Überall wird dafür gesorgt, Zwischenhandel auszuschalten, der die Armen bei der Besorgung von Baumaterialien ausbeuten könnte.

Übrigens hat die Stiftung in ihrem Archiv jeweils für die verschiedenen Länder eine Studie für ein provisorisches Haus zu einem Quadratmeterpreis von ca. zehn Dollar. Alles basiert natürlich auf sehr einfachem Selbstbau. Solche Häuser ließen sich, wenn gewünscht, auch in Brüssel oder Rom bauen.

Dieser Plan für provisorische Häuser setzt eine staatliche Beteiligung voraus:

Enteignung von Boden, dessen Verteilung, Urbanisierung, Sanierung, Bau öffentlicher Räume usw. Die Behörden dürfen es nicht zulassen, daß außerhalb aller Kontrolle spontan Land besetzt und „wild" urbanisiert wird, um dann nur nachträglich und zu sehr hohen Kosten die entstandene Situation zu sanieren. Sie müssen vielmehr die Initiative ergreifen und soweit wie möglich das Geschehen in geordnete Bahnen lenken, indem sie geeignete Gebiete suchen und auf wirtschaftliche Weise sanieren. Gewiß wird man diejenigen Staaten, die sich energisch auf diesen Weg begeben, kritisieren; sie geraten damit in Gegensatz zu den großen Bauunternehmen und den traditionellen Statistiken, die nur eigentliche Gebäude kennen, auch zu den ausgeschalteten Zwischenhändlern usw. Man wird sagen, damit würden die Elendsvorstädte institutionalisiert.

Wie ist auf diesen Einwand zu antworten? Das Wachstum der Städte wird so oder so durch diese Etappe der Elendshütten gehen. Aber die Kosten nachträglicher Sanierung an oft unmöglichen Bauplätzen dürften um ein Vielfaches teurer sein, als jeder Familie ein für künftige Urbanisierung geeignetes Stück Boden zu schenken. Das System der Stiftung mobilisiert außerdem in geordneter Form die Arbeitskraft und den Sparwillen der Leute. Die Armen haben kein Geld; aber hat man schon einmal in Dollar berechnet, welche Arbeitskraft hinter den spontanen und illegalen „Bauten" steckt? Außerdem wird es, wenn der Staat den neuen Familien in der Stadt keinen Boden verschafft, so wie in Bogotá gehen: Die Hälfte der Urbanisierung wird mit kriminellen Machenschaften verbunden sein, die den Leuten noch das wenige Geld rauben, über das sie verfügen.

ANMERKUNGEN

[1] S. Chamecki, Habitacão para todos por autoconstrucão financiada (Curitiba, Brasilien, Nov. 1981) 7.

[2] Pi-Chao-Chen, La „ruralisation" des cadres en Chine, in: Developpement et Civilisation, Nr. 47–48, 145–155.

[3] J. F. C. Turner, Incontrolled Urban Settlement, in: International Social Development Review, Nr. 1 (1968).

[4] M. Santos, Les villes du tiers monde (Ed. M. Th. Genin, 1971).

[5] G. Vernez, La vivienda popular de desarrollo progresivo (Bogotá 1971).

[6] C. Rosser, Housing for the Lowest Income Groups: The Calcutta Experience, in: Ekistics, Nr. 183 (1971) 127.

[7] A. Labadía, La operación sitio: una solución habitacional de desarrollo progresivo, in: Mensaje, Nr. 192 (1970).

[8] Der Begriff „provisorisch" ist relativ. Denn es hat sich erwiesen, daß viele der Bewohner ihre Häuser mit der Zeit erweitert und verbessert haben und sie so „definitiv" gemacht haben. Dies ist das Ergebnis einer hervorragenden neueren Studie der Architekten Joan MacDonald und Luis Miguel, La mediagua, un refugio mejorable (Das Holzhaus – verbesserungsfähige Zuflucht) (Santiago 1982).

Erich E. Geißler

Christliche Erziehung in der katholischen freien Schule

Den Ausgangspunkt dieser Überlegungen bilden drei Thesen. Die erste lautet: „Christliches Erziehungsdenken geschieht nicht jenseits der wissenschaftlichen Pädagogik, sondern ist damit partiell deckungsgleich, geht allerdings in anthropologischen Positionen darüber hinaus und grenzt sich deshalb dann auch an verschiedenen Punkten deutlich ab." Betrifft diese erste These das prinzipielle Verhältnis von christlichem Erziehungsdenken und wissenschaftlicher Pädagogik, so sollen in den folgenden erste Unterscheidungen angesprochen werden. Sie lauten: „Christliches Erziehungsdenken hat es in verschiedener Hinsicht leichter als Erziehungswissenschaft: Das vom Glauben gestützte Wissen um den Menschen hält es (teilweise!) von Ideologien ab" und: „Christliches Erziehungsdenken hat es in mancher Hinsicht schwerer als Erziehungswissenschaft: Es kann sich nicht so leicht bei partiellen Problemen beruhigen."

Zur ersten These: Friedrich Dessauer, der Physiker und Religionsphilosoph, hat es eine der großen Tragödien in der Geschichte der Kirche genannt, daß seit Galilei Wissenschaft auf der einen Seite und Kirche und Glaube auf der anderen auseinandergelaufen sind[1]. In der Folge hat sich die Meinung verbreitet, als könne aufgeklärtes wissenschaftliches Denken aus wissenschaftlicher Redlichkeit heraus nichts mit Glauben zu tun haben, und demgegenüber, als müsse der Gläubige vor der Wissenschaft prinzipiell auf der Hut sein. Zwar muß man heute in der Tat Vorsicht walten lassen, da sich unter dem Anspruch von Aufklärung Vorurteile verstärkt haben, die nicht einfach durch guten Willen ausgeräumt werden können. Aber das ist nicht grundsätzlich so und das ist auch nicht gut so. Christliche Pädagogik ist nicht etwas, was prinzipiell anders wäre als das, was wissenschaftliche Pädagogik entwickelt. Auch die christliche Schule ist keine „ganz andere". Sie ist aber eine, die darauf achtet, daß Vernunft nicht im Vordergründigen hängen bleibt. Insofern schließt christliche Pädagogik wissenschaftliche Pädagogik ein, übersteigt sie indes durch das, was der Glaube an Einsichten hinzuzufügen hat.

Zur zweiten These: Christliches Erziehungsdenken hat es leichter. Durch das auf Glauben gestützte Wissen kann sie sich von Ideologien freihalten. Um zu zeigen, was damit im einzelnen gemeint wird, ein kurzer Blick in die Geschichte europäischer Aufklärung[2], die ja entgegen ihrem Anspruch keineswegs nur aufklärte, sondern wiederholt in Einseitigkeiten abdrängte. Dies wird deutlich, wenn man die verschiedenen Formen näher betrachtet, in denen sich im geschichtlichen Verlauf Aufklärung je zeigte.

Eine erste Phase ist geprägt von einem allgemeinen Optimismus, einem Glauben an eine substantielle menschliche Vernunft, die, gegen christliche Erbsündenlehre gerichtet, die Meinung artikulierte, der Mensch könne, von Vorurteilen befreit, gar nicht anders als richtig denken und gut handeln. Dies ist eine Aufklärungskonzeption, in der Bildung und Wissenschaft zu synonymen Begriffen werden, so wie dies noch im „Strukturplan" von 1969 zu finden ist.

Dagegen wendet sich eine andere Form der Aufklärung, die seit der Französischen Revolution an Gewicht gewinnt, der Schopenhauer die Begriffe lieferte und die das gesamte neunzehnte Jahrhundert ausfüllte. Es ist eine pessimistisch eingestellte Philosophie, die nicht nur davon spricht, daß der Mensch auch böse sein kann, sondern die das Sein insgesamt unter pessimistischen Vorzeichen betrachtet, nicht als Schöpfung eines gütigen Gottes, sondern als ein satanisches Werk. In einer solchen Philosophie ist Hedonismus das letzte Wort, denn Lustgewinn ist das einzige, was dann noch als Sinn übrig bleibt. Pessimismus scheint aber keine Philosophie zu sein, in der man ewig leben kann.

Deshalb richtet sich gegen diese zweite Form von Aufklärung eine dritte mit ihrem Geschichtsbild des Panevolutionismus, wonach die Welt, so wie sie ist, zwar im argen liege, indes durch menschliche Tat, Veränderung, Fortschritt zu sich selber gebracht werden könne, sofern nur der Mensch diese Entwicklung zur „vollkommenen Gesellschaft" als seine historische Aufgabe begreife.

Christliches Denken wurde zwar von jeder dieser drei Aufklärungsformen belächelt. Schon auf der nächsten Stufe zeigte sich indes deutlich, daß die vorsichtige Zurückhaltung gegenüber dieser wie jener Form von Aufklärung profunder gewesen ist, als dies der jeweils „Aufgeklärte" von sich selber annahm. Christliches Denken, auch christliches Erziehungsdenken, ist deshalb kein Refugium, keine „Klause", sondern zeigt sich, weil ideologiefreier, zugleich auch der Wahrheit näher.

Dritte These: Christliches Erziehungsdenken hat es schwerer. Wir kennen aus den bildungspolitischen Entwicklungen der letzten zwanzig Jahre die außerordentlich vielfältigen, einander geradezu jagenden Wellen von sogenannten Reformen: bildungsökonomische Überlegungen, Bürgerrecht auf Bildung, die Rede von gleichen Bildungschancen, Curriculumdebatte, das Thema Schulangst, die Sorge um Leistungsdruck, das alles in unterschiedlicher bildungspolitischer Aufmachung. Erziehungswissenschaft ist solchen Vorgaben allzu häufig allzu willig gefolgt. Christliche Pädagogik dagegen kann nicht einfach bei solchen Positionen stehenbleiben. Ihr auf Glauben gestütztes Wissen drängt sie stets über Vereinzelungen hinaus. Christliche Pädagogik ist immer „vis-à-vis de l'univers" und weil ganzheitlich zugleich auch schwerer.

Nach dieser im gewissen Sinn allgemein-wissenschaftstheoretischen Präambel nun zum eigentlichen Beitrag, der sich in vier Teile aufteilt: Orientierung über Bildung und Erziehung im Licht der Erziehungswissenschaft mit jeweiligen

Hinweisen auf Positionen christlicher Pädagogik, Bildung und Erziehung in der Wertekrise der Gegenwart und was der Glaube dazu zu sagen hat, Dimensionen einer „humanen Schule", das Spezifikum: Christliche Schule und das Ethos ihrer Lehrer. Natürlich können diese umfangreichen Themen an dieser Stelle nur durch stellenweise scharfe Verkürzung und holzschnittartige Abbreviaturen behandelt werden.

Bildung und Erziehung in verschiedenen Versionen[3]

Zunächst ist auf die bedauerliche Randlosigkeit der Begriffe Bildung und Erziehung hinzuweisen, die Gefahr der Verschleifung, die durch synonymen Wortgebrauch besteht und die Meinung einiger Pädagogen, die Trennung wäre ohnedies nur ein Problem der deutschen Sprache, denn andere Hochsprachen kennten diese Differenzierung nicht. Hier zeigt sich, daß gerade die Tradition christlichen Glaubens die Differenzierung als wichtig ausweist. Denn christlich orientierte Anthropologie war es, die immer wieder aspekthaft zwischen dem wissenden und urteilenden Menschen auf der einen Seite und dem wollenden und handelnden auf der anderen unterschieden hat. Natürlich sind beide Aspekte Seiten ein und derselben Sache. Es ist aber schon sinnvoll und nötig, zwischen einer Bildung zu unterscheiden, die sich vornehmlich um den wissenden und urteilenden Menschen kümmert, und einer Erziehung, die in besonderer Weise den wollenden und handelnden Menschen in den Blick nimmt.

An dieser Stelle ist es nötig, einen Überblick über wichtige Bildungskonzepte zu geben. Der neuere, pragmatisch orientierte Bildungsboom hat verdeckt, daß Bildung niemals nur in Zweckrationalität aufgeht, daß Bildung vielmehr einem „An sich" zugeordnet ist. Was das bedeutet, wurde lange Zeit nicht mehr verstanden. In der Ratio der Bildung spricht sich der Ordo der Welt aus, und Bildung heißt in Form eines Mikrokosmos erfahren, was der Makrokosmos der Welt darstellt.

Der Einbruch des Historismus im neunzehnten Jahrhundert führte zur Frage, was morgen noch gültig sein wird, so daß es heute zu lernen sei. Im Anschluß an dieses Problem hat sich das Konzept formaler Bildung entwickelt, das von der Annahme ausgeht, Kräftebildung des Subjekts sei wichtiger als eine an Wissensinhalten orientierte Bildung. Heute spricht man in diesem Zusammenhang gern von „Kompetenzen", und die beliebten Schlagwörter wie Intelligenztraining, Kreativitätstraining oder auch die Formel „Erlernen des Lernens" zeigen, daß die Konzeption formaler Bildung lebendig geblieben ist. Wir werden von unserem Standpunkt aus dazu anzumerken haben, daß formale Bildung sicherlich ihre große Bedeutung hat, vor allem dann, wenn sie sich auf die Positionen „methodische Bildung" (Kerschensteiner und Gaudig) und „exemplarische Lehre" (Wagen-

schein) bezieht. Christliche Pädagogik hat es aber nicht nötig, den Historismus extremer Art mitzumachen. Es gibt, bei aller Veränderung wissenschaftlicher Positionen, eine Menge inhaltlich formierten Wissens, das überzeitlichen Charakter hat und das in einen Bildungskanon christlich geprägter Schulen aufzunehmen ist.

Ähnlich ist es mit dem vorhin schon genannten Pragmatismus in der Bildung bestellt, der sich als Bildungsökonomie, als Rede von notwendigen „Bildungsinvestitionen" eine Zeitlang bildungspolitisch außerordentlich breit machte und der Devise folgte, Bildungswachstum und Wirtschaftswachstum hingen ursächlich zusammen. Heute, nachdem diese Hoffnung mehr und mehr schwindet, bildet sich im Gegensatz dazu tiefe Resignation aus. Viele finden offensichtlich keinen Sinn mehr darin, an der ehedem vehement geforderten Bildungsexpansion noch festzuhalten. Hier gilt für christliches Denken, was eingangs ausgeführt worden ist: Ein richtiges Verhältnis zwischen den Angelegenheiten des Tages und übergreifenden Wahrheiten gibt zwar zweifellos wirtschaftlichen Belangen ihr Recht, kann indes Bildung nicht an solchen Fragen allein oder auch nur vornehmlich festmachen.

Der Fall der eine Zeitlang favorisierten szientifischen Bildung, vor allem im Strukturplan von 1969 grundgelegt, ist ähnlich gelagert. Ihr Kernsatz ist nicht nur, daß alle Inhalte der Bildung wissenschaftlich geprüft werden sollen, sondern daß wissenschaftliche Bildung Werterziehung und Normvermittlung überflüssig mache, weil der an Wissenschaft, vor allem an ihrer Methode, Gebildete jederzeit und überall in der Lage sein soll, selbst zu entscheiden, was richtig und falsch und damit auch gut und schlecht sei. Wissenschaft wird hier zum Werteersatz und damit der Wissenschaft betreibende Mensch zum Maß aller Dinge. Dieser letzte Satz zeigt bereits, wie weit christliches Denken diesem Anspruch folgen kann, von wo ab es dagegen Kritik anmelden muß.

Auch die letzte Bildungskonzeption der neueren Gegenwart, die sogenannte emanzipatorische, gesellschaftskritische Pädagogik ist von einer nötigen Differenzierung aus zu bewerten. Grundsatz dieser Konzeption waren die Lehren von Marx (Entfremdung) und von Freud (Verdrängung). Von ihnen wurde intensiv Institutionskritik betrieben und damit auch Kritik jeder Tradition, weil man Institution und Tradition vorwarf, sie würden Herrschaftsverhältnisse etablieren und konservieren, dadurch verhindern, daß Menschen „zu sich selber" kämen. Emanzipatorische Pädagogik konzentrierte sich deshalb auf „Kritikfähigkeit": Auflösung des bestehenden „Unzulänglichen" als Voraussetzung für die Entwicklung besserer Zustände. Auch in diesem Fall muß christliche Pädagogik unterscheiden. Sofern die Idee der Gerechtigkeit Veränderung bestehender Zustände fordert, ist Kritik angemessen. Aber diese darf nicht die Menschen von heute zu Mitteln des Fortschritts für morgen machen und sie dadurch in ihrer Individualität mißachten. Fortschritt darf nicht säkularisierte Eschatologie sein und das Jenseits der Voll-

kommenheit in das Diesseits der Gesellschaft holen wollen. Hier differenziert christliche Pädagogik zwischen Pflicht und Hybris und wird vor allem vor der grenzenlosen Überforderung warnen, die junge Menschen bedroht, wenn man sie von dem Erfahrungsschatz abschneidet, der immer nur durch Tradition vermittelt werden kann.

Abschließend in diesem Kapitel sollen im folgenden nun einige systematische Hinweise zum Thema Bildung und Erziehung gegeben werden. Entgegen der gerügten eindimensional-pragmatischen Konzeption bildungspolitischer Modelle der letzten Zeit bringt christliche Pädagogik mit der Mehrdimensionalität der Welt auch die Mehrdimensionalität pädagogischer Zieldimensionen wieder in Erinnerung. Bildung hat es immer mit dem Spannungsverhältnis zu tun, daß die verantwortliche Person der Welt gegenübersteht, in die sie handelnd hineinwirken soll. Diese „Welt" ist in sich mehrteilig, vielfältig, nicht eindimensional zu sehen, nicht nur mit Beruf zu identifizieren, sondern von mehreren anderen Aufgaben besetzt. Man bekommt einen guten Überblick, wenn man sich diese Mehrteiligkeit als ein „Geviert" vorstellt mit den Positionen Familie und soziales Umfeld hier und Beruf dort, Gemeinwesen, Staat, Gesellschaft einerseits und Weltanschauung – Werte, Normen, Moralität, Sinnfragen – andererseits.

Dieser Welt als Aufgabe ist die Person[4] als Entscheidungszentrum zugeordnet. Person heißt Substanz in besonderer Ausprägung, Substanz wiederum etwas, was in sich selber stehen kann: „Sein im Selbstand". Person ist als Substanz solches „Sein im Selbstand", mit der Fähigkeit ausgestattet, sich auf sich selber zu beziehen (zu reflektieren) und ihr Handeln unter Verantwortung zu stellen, das heißt die entfernteren Folgen des jetzigen Tuns rechtzeitig in Rechnung zu stellen. Diese Qualität der Person in Reflexion und Verantwortung entsteht aber erst durch die soziale Hilfe anderer. Wenn wir den Menschen ein Ens sociale nennen, dann heißt dies nicht nur, daß er sich als sozial verantwortlich begreift, sondern daß er sich selber als ein Wesen erfährt, das seine Qualität von der sozialen Hilfe anderer her hat. Bildung und Erziehung sind jene anthropologischen Kategorien sozialer Hilfe, durch die der Mensch Mensch werden kann, und sind insofern dem Zentrum christlichen Denkens zugehörig.

Es ist deshalb solider, das oberste Bildungsziel „Selbständigkeit"[5] zu nennen (Substanz – Selbstand – Selbständigkeit) als von der beliebten neueren Formel der „Selbstbestimmung" zu sprechen. Der Mensch ist weder von seinem Ursprung her „selbstbestimmt" (denn er kann sich nicht wie Münchhausen selber an seinen Haaren in die Höhe ziehen) noch ist er es von seiner moralischen Position. Er findet Gesetze vor, die nicht von ihm abhängen, sondern von denen er selber abhängt. Selbständigkeit bedeutet im Rahmen dieser vorgegebenen, über Bildung einzusehenden Gesetzlichkeiten Entscheidungsdimensionen gewinnen, begründet ja oder nein sagen können und sich dabei selber als verantwortlich begreifen. Dazu ist Bildungswissen notwendig, und dieses Bildungswissen darf nicht zufällig sein,

von irgendwelchen subjektiven Wahlprozeduren abhängig. Nicht der einseitige Spezialist ist gebildet, sondern der, der einen notwendigen Überblick besitzt, aus dem heraus erst wirklich Entscheidungen begründet getroffen werden können.

Bildung und Erziehung in der Wertekrise der Gegenwart

Sicherlich verfehlt, allerdings im gegebenen Rahmen auch kaum möglich, wäre der Versuch einer umfassenden Analyse der heutigen Krisendiskussion; vielmehr sollen einige zentrale Fragen angesprochen werden. Es handelt sich dabei um das, was man als Pluralismusproblem bezeichnen muß. Der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts galt Pluralismus als die große liberale Befreiung, die den Menschen endlich in die Lage versetze, nach seiner eigenen Überzeugung leben zu können. Dem Pluralismus hängt aber eine innere Dynamik zu einer fortgesetzten Relativierung an. Nietzsche war der erste, der die darin liegende Gefahr erkannt hat, daß fortschreitender Relativismus letztlich in den Nihilismus münden müsse. Sein Satz: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt."[6] zeigt diese Gefahr deutlich.

Dadurch bedingt, entwickeln sich Gefahren in zweierlei Hinsicht: Wenn Recht nicht mehr in der Einsicht der Pflicht aufgehoben ist, kann gesellschaftliche Ordnung nur noch durch den Zwang des Staates aufrechterhalten werden. Weiter noch reicht eine andere Gefahr: Im absoluten Relativismus gibt es keine Fixpunkte der Ordnung mehr, an denen sich der einzelne, vor allem der sich entwickelnde junge Mensch, orientieren könnte. Jeder ist dann gehalten, für sich selber Sinnfragen zu lösen. In solchen Situationen entwickelt sich Angst als Reaktion auf eine zu weit getriebene Freiheit. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn heute immer mehr junge Menschen erfahrene Freiheit völliger Disponibilität aller Werte nicht als Entlastung, sondern als Belastung begreifen, Selbsterfahrungsgruppen suchen, Intimgruppen mit einem hohen Konformitätsdruck, den sie als neue Form eines Freiheitserlebnisses betrachten. Gerade in einer solchen Situation der Wertekrise[7] wäre die alte Aufgabe des Glaubens zu artikulieren: dem Unbehausten in einer problematisch gewordenen Welt neue Hoffnung zu geben.

Ähnlich ist es mit einer anderen Gefahr, die man nennen kann: die sich selber aufzehrende Aufklärung. Die alte Meinung früher Aufklärung war: Wissen ist Macht und je mehr Wissen, desto mehr Macht. Aus diesem Grund ist ja didaktisch Unterricht seit längerer Zeit als „Information" und „Instruktion" bezeichnet worden. Dabei stimmt die genannte aufklärerische These schon längst nicht mehr. Der exponentielle Wissenszuwachs bedeutet, daß die Welt desto undurchsichtiger wird, je mehr Wissen aufgehäuft ist. Futurologien sollen dieser Entwicklung entgegenwirken. Aber gerade die Tatsache, daß man sie nötig zu haben glaubt, weist darauf hin, daß Menschen offensichtlich ohne die Dimension von Hoffnung und Gewißheit nicht leben können. Hier ist an die alte christliche Weisheit zu

erinnern, daß das aus dem Glauben gespeiste Wissen sich als „vis iudicativa", das heißt als die Kraft erweist, die dem Menschen Sicherheit auch im permanenten Wandel der Umstände verleihen kann.

Christliche Bildung muß deshalb festhalten an den drei großen Dimensionen, die mit den Weisheitsspekulationen der Väter[8] immer verbunden waren: „sapientis est ordinare": die Dinge in die richtige Ordnung bringen, der „geordnete Gedankenkreis"; „sapientis est considerare finem": die entfernteren Folgen des jetzigen Tuns rechtzeitig in Rechnung stellen können; „sapientis est causas altissimas considerare": Bildung muß den Menschen dazu bringen, daß er die letzten Zwecke des Seins und damit sich selber richtig betrachten lernt.

In diesem Zusammenhang ist auf das Buch hinzuweisen, das Guardini 1950 unter dem Titel „Ende der Neuzeit" geschrieben hat, dessen weitausgreifender Gehalt offensichtlich seiner Zeit voraus war. Es wurde zum Zeitpunkt des Erscheinens nicht richtig gewürdigt. Was in diesem Buch ausgeführt wird, ist einer der wichtigsten Aspekte in der Veränderung des gegenwärtigen Zeitgeistes. Nach dem lange vorherrschenden Panevolutionismus, der von der Vorstellung regiert gewesen ist, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, wird heute mit der Grenze der Machbarkeit zugleich auch ein neues Verhältnis zur Welt sichtbar, beispielhaft zu bemerken an einem neuen Verhältnis zur „Natur". Bislang wurde sie zumeist als amorphes Material zur beliebigen menschlichen Verfügung angesehen. Jetzt wird deutlich, daß Natur sich als zerstörbar erweist und insofern mit eigenen Gesetzen ausgestattet ist, die nicht von uns abhängen, die vielmehr zu respektieren unsere Pflicht ist. Mit dieser Erkenntnis der Grenze der Machbarkeit drückt sich notwendig auch ein neues Verständnis von Demut, von Respekt, von Achtung, damit zugleich auch von Abhängigkeit aus: das Wissen, daß es Größeres gibt als den Menschen.

So ist es nicht verwunderlich, daß neuerdings die Diskussion um „moralische Erziehung"[9] wiederkehrt. Hier hat christliche Pädagogik den wichtigen Auftrag, dafür zu sorgen, daß dieses Thema nicht nur unter politischen Vorzeichen abgehandelt wird, als willkommene Hilfe bei der Etablierung in Frage gestellter staatlicher Ordnung. Aufgabe christlicher Schulen wäre es, den Ansatz „moralische Erziehung" weiterzuführen, als dies in aller Regel geschieht, und zwar wiederum in zweierlei Hinsicht: Einmal ist es der personale Aspekt: Christliche Pädagogik kann besser als jede andere zum Verständnis bringen, daß Tugend[10] keine Einschränkung bedeutet, sondern vielmehr das „ultimum potentiae" der Person: daß sie als tugendhaft richtig „ist" und sich nicht nur richtig „verhält". Dazu kommt der ontologische Aspekt, der in der gegenwärtigen Moraldiskussion überhaupt noch fehlt. Im scholastischen Denken ist entwickelt worden, daß Moralität die Weiterführung der allgemeinen ontologischen Ordnung in die menschliche Seinsstufe bedeutet. Damit ist folgendes gemeint. Ordnung gibt es in verschiedener Weise. In der anorganischen Natur zeigt sie sich in der Form der

Kausalität, in der organischen Natur in der Form von Finalität (Entelechie) und in der menschlichen Welt als Moralität, das heißt zugleich mit dem Maßstab von Freiheit verbunden. Menschliche Ordnung ist keine von außen zwingende, sondern eine auf den freien Willen gegründete Ordnung. Freilich zeigt sich hier sofort die Rückseite des Spiegels; denn wenn menschliche, moralische Ordnung auf Freiheit aufruht, dann gehört ihr immer auch die Möglichkeit des Scheiterns an, das „mysterium iniquitatis", das Schuldig-werden-Können.

Dimensionen einer humanen Schule[11]

Bildungswissen, wurde gesagt, dürfe nichts Zufälliges sein, sondern müsse sich als „geordneter Gedankenkreis" repräsentieren. Das fordert gerade von christlichen Schulen, die engeren Differenzierungen der fachwissenschaftlichen Bereiche zu transzendieren durch jene Aspekte ganzheitlichen Denkens, die unter dem alten Begriff von Weisheit gefaßt worden sind.

So wichtig solides Wissen ist, so ist noch wichtiger eine angemessene Interessenbildung. Interesse – inter-esse heißt „dabei-sein" – ist jener fruchtbare Moment im Bildungsprozeß, der etwas zum „Aufleuchten", zur „Einsicht" bringt, der „geistiges Schauen" anheben läßt, durch den „Augen eingesetzt werden". Sapientia kommt von sapere. Das hat etwas mit der alten Appetitus-Lehre zu tun, der Begierde nach Wissen und Weisheit. Unter diesen Vorzeichen betrachtet, kann es weniger die Aufgabe der Schule sein, die Schüler mit Wissen „satt zu machen", als vielmehr sie „hungrig zu machen", indem ihnen „vielseitiges Interesse" (Herbart) vermittelt wird.

Eben wurde darauf hingewiesen, daß Sapientia etwas mit sapere zu tun hat und daß dies mit „schmecken" übersetzt werden muß. „Geschmack finden an" heißt Dilectio, nämlich „Neigung haben für etwas". Dies deutet darauf hin, daß unsere kognitiven Prozesse des Erkennens, Begreifens, Denkens auf einer emotionalen Komponente aufruhen und Kognition desto besser ablaufen wird, je mehr auf die zugehörige emotionale Basis geachtet wird. Themen wie Schulklima, Schulatmosphäre, Schulleben, Unterrichtsstil bedeuten deshalb keine Randthemen pädagogischen Denkens und keine falsche Zärtelei, sondern verweisen auf die unabdingbaren Voraussetzungen, damit über „deutliche und klare Begriffe" die Voraussetzungen angemessener Bildung zustande kommen.

Erziehung in der fachunterrichtlich ausgerichteten Schule ist nur dann möglich, wenn diese funktional in den Unterricht eingebaut wird, das heißt auf dem Rücken von Unterricht, mit Unterricht verbunden, abläuft. „Erziehender Unterricht"[12] macht erforderlich, daß der Lehrer die Mehrteiligkeit des Unterrichtsgeschehens richtig in den Blick nimmt und sieht, daß es die unterschiedliche methodische Gestaltung des Unterrichts ist, von der aus Möglichkeiten erzieherischer Einwir-

kung in die Schule einfließen: daß Schüler die Möglichkeit erhalten, soziale Haltungen auszubilden (durch Paararbeiten, durch soziale Helfersysteme, durch Gruppenarbeit), daß Schüler die Möglichkeit erhalten, Arbeitstugenden zu stabilisieren: Sachlichkeit, Konzentration, Genauigkeit, dazu die methodischen Fähigkeiten selbständiger Informationsbeschaffung, -übernahme und -kontrolle, dazu auch der angemessenen kritischen Informationsprüfung, daß Schüler lernen, mit ihrem eigenen Ich zu leben: ihre Affekte unter Kontrolle zu halten, Erfolge wie Mißerfolge richtig einzuordnen, Frustrationstoleranz zu üben.

Damit ein solcher mehrteiliger Unterricht im Sinn eines „erziehenden Unterrichts" zustande kommt, ist der Lehrer darauf hinzuweisen, daß seine Aufgabe ebenfalls mehrteilig zu betrachten ist[13]: Als Fachlehrer ist er sowohl Informator als auch Examinator, als Erzieher sowohl Partner und Berater des Schülers als auch Vermittler von Normen. Seiner Aufgabe als fachdidaktischer Organisator von Unterricht hier steht die des Arrangeurs eines „erziehenden Unterrichts" dort gegenüber.

Christliche Schule und das Ethos ihrer Lehrer

Private Schulen sind heutzutage allgemein im Aufwind. Man wird indes kritisch genug sein müssen zu sehen, daß dies nicht selten weniger von der Qualität der Privatschulen abhängt als vielmehr von der Fragwürdigkeit des öffentlichen Schulwesens. Deshalb fällt auch privaten Schulen die Aufgabe zu, ständig nach Verbesserungen zu sehen.

Als wichtiger Aspekt christlicher Schulen scheint mir folgender Gedanke: Christlicher Glaube lehrt, daß der Mensch „bei seinem Namen ins Dasein gerufen" worden ist. Als Individualität und als individuelle Person ist er einmalig, unteilbar, unverwechselbar und unwiederholbar. Diese Einmaligkeit der Person muß auch im Zentrum christlicher Pädagogik stehen. Man darf den Schüler deshalb nicht nur auf allgemeine Normen bezogen betrachten und danach als „gut" oder „schlecht" einstufen, sondern muß zuerst bemüht sein, ihn seine Bildung in der Form von „Jemeinigkeit" erfahren zu lassen.

Deshalb ist die Pflicht zum personalen Bezug Grundbestandteil christlicher Pädagogik, nicht der Ehrgeiz äußerer Leistungsvergleiche. Worauf es ankommt, ist, die Schule so als Lebensraum des Kindes aufzubauen, daß es als Person sich entwickeln und Selbständigkeit gewinnen kann. Dies muß oberstes Bildungsziel sein. Christliche Pädagogik wird Wissen sicherlich nicht gering achten, indes nicht am Wissen hängenbleiben. Wissen ist für sie Durchgang zur Weisheit, der „consideratio veritatis", in der der Mensch Halt gewinnt, in der Nähe zur Welt und zugleich in Distanz zu ihr.

ANMERKUNGEN

[1] F. Dessauer, Der Fall Galilei und wir (1947).
[2] E. E. Geißler, Emanzipation oder Aufklärung? in: Aufklärung heute, hrsg. v. M. Zöller (Zürich 1980) 78–98.
[3] Ders., Allgemeine Didaktik. Grundlegung eines erziehenden Unterrichts (Stuttgart 1981) 18–55.
[4] Ders., Allgemeinbildung in einer freien Gesellschaft (Düsseldorf 1977) 46ff.
[5] Ders., Allgemeine Didaktik, 97ff.
[6] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Ges. Werke (Musarionausg.) Bd. 13, 345.
[7] E. E. Geißler, Bildung in der Wertekrise, in: Wirtschaftl. Entwicklungslinien und gesellschaftl. Wandel (Köln 1983).
[8] Vgl. Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, Hugo v. St. Victor und vor allem Nikolaus von Cues, De venatione sapientiae, in: Schriften, hrsg. v. L. Gabriel (Wien 1964).
[9] J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kind (Frankfurt 1972); L. Kohlberg, E. Turiel, Moralische Entwicklung und Moralerziehung, in: Sozialisation und Moral, hrsg. v. G. Portele (Weinheim 1978) 13–80; Ch. Rülcker, T. Rülcker, Soziale Normen und schulische Erziehung (Heidelberg 1978); F. Schweitzer, Moral, Verantwortung und Ich-Entwicklung, in: ZfPäd. 26 (1980) 931–942.
[10] E. E. Geißler, Erziehung zu neuen Tugenden? Ethik und dynamische Gesellschaft, in: Elite. Zukunftsorientierung in der Demokratie (Köln 1982) 55–80.
[11] Bildung und Erziehung – notwendige Korrekturen im Schulverständnis?, hrsg. v. E. E. Geißler (Köln 1982).
[12] E. E. Geißler, Herbarts Lehre vom erziehenden Unterricht (Heidelberg 1970); ders., Allgemeine Didaktik, 43ff.
[13] Ebd. 241.

Heinz-Jürgen Görtz

Christlich sprechen lernen

Eine Rückbesinnung auf das Bekenntnis „Unsere Hoffnung"

Auf dem Düsseldorfer Katholikentag 1982 hielt Johann Baptist Metz unter dem Titel: „Aufstand der Hoffnung. Das Synodendokument ‚Unsere Hoffnung' als Aufruf zur messianischen Erneuerung der Kirche"[1] ein kontroverses, aber mit viel Zustimmung, vor allem jugendlicher Hörer, aufgenommenes Referat. Er brachte damit ein Dokument in Erinnerung, das viel von seiner ursprünglichen Strahlkraft eingebüßt zu haben schien. Innerhalb der Theologie wurde es zudem von Anfang an verdächtigt, die fragwürdige Synodalisierung eines doch sehr speziellen theologischen Ansatzes und einer sehr individuell geprägten Sprache abzugeben. Statt unmittelbar mit ihm setzte man sich daher lieber mit der „politischen Theologie" Metzscher Prägung und ihren Wandlungen auseinander. Allenfalls im Denken von Metz selbst hat das Synodendokument eine größere Rolle gespielt. Es fragt sich aber, ob man sowohl seiner Sache wie seines Charakters als „Bekenntnis" der Kirche in der Bundesrepublik „zum Glauben in dieser Zeit" gerecht wird, wenn die Geschichte seiner Wirkung und Interpretation lediglich einem in der Tat speziellen theologischen Denken überlassen wird. Es ist Zeit für eine breitere und vertiefte Rückbesinnung auf dieses Synodendokument. Eine solche Rückbesinnung hätte sich nicht zuletzt zu fragen, worin denn diese eigentümliche Wirkungsgeschichte des Textes begründet ist, ja in welchem Sinn es schließlich an „Unsere Hoffnung" (UH) selbst liegt, daß es eine solche zwiespältige Reaktion hervorruft. Ist auf diese Frage eine Antwort möglich, könnte es auch gelingen, das Anliegen von UH zurückzugewinnen.

Ein Dokument des Übergangs

Schon auf der Synode hat „Unsere Hoffnung" als ein mutiges und offenes Dokument beeindruckt. In ihm sollte Ernst gemacht werden mit dem Versuch, in unserer Zeit und lebensweltlichen Situation kirchliches Sprechen aus dem Glauben und um des Glaubens willen neu zu lernen. Es versteht sich daher weder als offizieller Lehr- noch als ebensolcher Bekenntnistext, wohl aber als Text, der die Lehre neu erschließen und das Bekenntnis neu ermöglichen will. Das bedeutet einerseits: „Wir müssen versuchen, uns und den Menschen, mit denen wir leben,

‚Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist' (vgl. 1 Petr 3, 15)", und andererseits: „Wir müssen zusehen, daß... nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Frage nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt" (UH Einleitung). Wenn die Synode so ihre Aufgabe bestimmt, trägt sie der gewandelten Situation heutiger Glaubensverantwortung Rechnung.

Das Auseinandertreten von Religion und Gesellschaft und die vom einzelnen kaum zu bewältigende Strukturierung seines Lebensvollzugs durch den Pluralismus religionskritischer lebensweltlicher „Selbstverständlichkeiten" (UH I) erfordern die Verantwortung der Hoffnung des Glaubens vor den Gläubigen selbst. Die Frage nach der „Gegenwartsverantwortung" und „Gegenwartsbedeutung" der Gläubigen ist deshalb „die gleiche wie jene nach unserer christlichen Identität" (UH II 2). Nur wo wir den Glauben gegenüber unserer Mitwelt verantworten, geraten wir selbst tiefer in seine Wirklichkeit hinein[2]. Den Glauben solchermaßen verantworten heißt ihn in unsere Lebenswelt übersetzen, ihn dahinein übersetzen heißt hinwiederum die Fragen dieser Lebenswelt und die Aporien ihrer „Selbstverständlichkeiten" bis zum Glauben vortreiben. Indem „Unsere Hoffnung" sich auf diese Weise und mit dieser Intention in die „Selbstverständlichkeiten" der Lebenswelt einlassen will, um aus ihnen auf das Selbstverständnis des Glaubens zurückzukommen, hat das Dokument selbst Anteil an dem von ihm so bestimmten Charakter dieser lebensweltlichen Situation als „Übergangssituation" (UH II 4). Es selbst muß daher als ein Dokument des Übergangs gelesen werden.

Der Übergangscharakter scheint inhaltlich in der verwirrenden Themenvielfalt und formal in der Uneinheitlichkeit der Textgestalt und der Theologie greifbar. Versuche, die vier Teile des Dokuments zu charakterisieren, haben etwa dazu geführt, daß vom „theologisch grundlegenden" Teil I („Zeugnis der Hoffnung in unserer Gesellschaft"), vom „ekklesiologischen" Teil II („Das eine Zeugnis und die vielen Träger der Hoffnung"), vom „moraltheologischen" Teil III („Wege in die Nachfolge") und vom „sozialethischen" Teil IV („Sendungen für Gesamtkirche und Gesamtgesellschaft") gesprochen wurde[3]. Sucht man angesichts dieses Befundes nach der inneren Klammer, so kommt diese am ehesten von der *Sprechsituation* des Textes her in den Blick. „Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?" – diese Frage zieht sich wie ein roter Faden durch das Dokument. In ihr artikuliert sich das *leitende Interesse*. Die Frage impliziert die Erfahrung des Auseinanderklaffens von Bekenntnis und von dessen „ernsten, lebensprägenden Gebrauch" (UH Einleitung).

Solchermaßen lebensprägend sind dagegen um so mehr die „Selbstverständlichkeiten" der gesellschaftlichen Lebenswelt. Sie vor allem sind es, so die Synode, die es besonders schwer machen, „die Botschaft dieser Hoffnung und die Erfahrungen unserer Lebenswelt zusammenzuführen, und sie verstärken in vielen den Eindruck, als wären sie von dieser Botschaft nicht mehr inmitten ihrer Lebenssituation

getroffen und gedeutet, getröstet und angespornt" (UH I). „Unsere Hoffnung" bringt diese gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten auf den Begriff der „Hoffnungslosigkeit", und so löst sich denn hier ein, weshalb die Synode ausdrücklich von der „Hoffnung unseres Glaubens" Rechenschaft ablegen will. Angesichts ihrer „Ängste" und „Konflikte", der in ihr „mühsam verdeckten Sinnlosigkeit unseres sterblichen Lebens und unserer öffentlichen und individuellen Leidensgeschichte" (UH Einleitung) brauche und suche die Welt – „wenn überhaupt", schränkt der Text vorsichtig ein – „das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung" (UH II 2).

Das Programm und seine Durchführung

Soviel ist damit vom Programm des Dokuments deutlich: Es geht um die Vermittlung von christlichem Glauben und gesellschaftlicher Lebenswelt. Diese Vermittlung ist für den Glauben notwendig, denn ohne sie droht er seine Identität in dieser Zeit zu verlieren. Diese Vermittlung kann für die Lebenswelt nicht im selben Sinn notwendig sein wie für den Glauben, und doch – dies ist der Impuls, mit dem „Unsere Hoffnung" das ganze kritische Potential der christlichen Botschaft zur Geltung bringen will, ihre „tröstende" und „provozierende Kraft" (vgl. UH Einleitung) – kann solche Vermittlung dazu ermutigen, die mannigfache Not der Hoffnungslosigkeit in den Blick zu nehmen und zu „wenden". „Elitäre Selbstabschließung in einer religiösen Sonderwelt" einerseits und „Überanpassung" an die Lebenswelt andererseits weichen der Vermittlung aus. Diese geschieht vielmehr nur dort, wo zum einen die Spannung des Selbstverständnisses des Glaubens und des Selbstverständnisses der Lebenswelt „inmitten der Lebenswelt" ausgetragen wird, wo aber zum anderen auch der Glaube sich ganz und aus seiner eigenen Mitte einbringt (UH II). Um dem gerecht zu werden, bezieht sich „Unsere Hoffnung" in seinem grundlegenden theologischen Teil auf das Credo als seine „Grundlage" (vgl. UH I): Am Credo entzündet sich die Spannung von Glaube und Lebenswelt, am Credo soll sie auch ausgetragen werden.

Aus diesem Programm ergeben sich für die Artikulation der Glaubensartikel des Credo in Teil I konsequent die einzelnen Schritte seiner Durchführung. Ein *erster Schritt* schlägt das Thema an – meist in den Worten der Schrift, vor allem des Neuen Testaments. Er benennt so gleichsam die Situation, die der Glaube selbst schafft. Ein *zweiter Schritt* macht die gesellschaftliche „Selbstverständlichkeit" und Gegenstimmung als Kontrasterfahrung namhaft. Hier wird der Glaube in die andere Situation seiner lebensweltlichen Krisis gestellt. Ein *dritter Schritt* spricht jeweils davon, wie sich die Hoffnung des Glaubens dem lebensweltlichen Selbstverständnis widersetzt und darin zugleich gesellschaftliche „Tabus" (UH I 3) aufdeckt, die das Menschenbild auf ein „geheimnisleeres Bild vom Menschen" und das der Welt

auf „verkleinerte Maßstäbe" einer „Bedürfniswelt" (UH I 1) verkürzen. Hier soll der Glaube seine gesellschaftskritische Kraft der Enttabuisierung entfalten. Ein *vierter Schritt* trägt dem Rechnung, daß es der Synode „nicht um unbelehrbare Selbstverteidigung, sondern um stets auch kritische Selbstdarstellung" geht (UH I). Er spricht vom „Credo als dem ‚Gericht der Hoffnung' des Christen selbst" und unternimmt eine „offensive Gewissenserforschung" (UH II 3); denn die Botschaft Jesu wendet sich „sofort und immer auch gegen uns selbst" (UH I 2). Hindurchgegangen durch das „Gericht der Hoffnung", will ein *fünfter Schritt* den jeweiligen Glaubensartikel des Credo neu zur Sprache bringen und die Hoffnung des Glaubens als Lebensinteresse des Menschen selbst in seiner lebensweltlichen Situation ins Gespräch bringen: Wenn wir Christen daher jetzt im Credo unsere Hoffnung bekennen, dann machen wir nicht nur bestimmte Glaubensaussagen, sondern wirken zugleich im Hörer – und Sprecher – unseres Bekenntnisses auf jene Voraussetzungen hin, die ihn das Credo als „Einladung zur Hoffnung" (UH I) verstehen lassen können.

In Stichworten auch einmal inhaltlich an der Rede vom „Reich Gottes" (UH I 6) durchgespielt, lauten diese fünf Schritte: 1. Das Thema vom Reich Gottes wird in alttestamentlichen und neutestamentlichen „Bildern und Gleichnissen" vorgestellt. 2. Diese „Verheißungen" des Reiches Gottes „brechen und verdeutlichen sich" an den in der „geheimnisleeren Sprache unserer Begriffe und Argumentationen" verlautenden lebensweltlichen Gegenstimmen der Verheißungen des Fortschritts „von Aufklärung und technologischer Zivilisation", die „eine geglückte Vollendung der Menschheit als Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Kämpfe und Prozesse erwarten und anzielen". 3. Demgegenüber läßt die „Verheißungskraft" christlicher Hoffnung die „Fragwürdigkeit und geheime Verheißungslosigkeit" jener „sozialen und politischen Utopien" vom „neuen Menschen" und der „neuen Erde" spüren. 4. Daß aber zugleich „die Verheißungen des Reiches Gottes... nicht gleichgültig (sind) gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit" und „nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen", leitet zur „Gewissenserforschung" an, ob wir Christen diese „gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung" „in der Geschichte unseres kirchlichen und christlichen Lebens" nicht zu „wenig praktiziert haben". 5. Das „christliche Hoffnungsbild" vom Reich Gottes als der „Zukunft der Menschheit" kann auf neue Weise mitten in die lebensweltlichen „Zukunftspläne und Utopien" eingebracht werden, denn es ist „von einem nüchternen Realismus über den Menschen und seine geschichtliche Selbstvollendung geprägt", es „zeigt den Menschen, der immer ein Fragender und Leidender bleibt", und erwartet eine „Vollendung der Menschheit aus der verwandelnden Macht Gottes."

Das Beispiel des Glaubensartikels vom „Reich Gottes" ist hier nicht unbedacht gewählt. Es fällt nämlich ins Auge, daß „Unsere Hoffnung" mit ihm einen Glaubensartikel anführt, den es im Credo gar nicht gibt, und daß der Text ihn an jener Stelle in der Reihe seiner Glaubensartikel nennt, die im Credo der Artikel vom „Heiligen Geist" einnimmt. Kommt darin vielleicht gerade der eigentümliche theologische Akzent zum Ausdruck? Und hat dieser dann auch mit der zwiespältigen Wirkung des Dokuments zu tun? Wird also hier greifbar, daß „Unsere Hoffnung", indem es so sehr betont, daß Glauben auf Kosten der Vermittlung mit der Lebenswelt nicht „geht", eine solche Vermittlung unterläuft, die ihrerseits nun auf Kosten einer einseitigen Akzentuierung des christlichen Glaubens geschieht?

Die „Verheißung des Reiches Gottes"

Stellen wir diese Fragen zunächst an die Rede vom „Reich Gottes", so sind vier Beobachtungen zu machen: 1. „Unsere Hoffnung" spricht vom Reich Gottes fast durchweg im Kontext von „Verheißung". Schon in I 2 heißt es, daß „wir Christen von jenem Glück und jener Freude, von jener Freiheit und jenem Frieden sprechen (können), die der Sohn uns in seiner Botschaft vom ‚Vater' und vom ‚Reich Gottes' verheißen hat". Das Reich Gottes ist für die Zukunft verheißen, in der jene Erneuerung der Welt und des Menschen geschieht, die zugleich erst ihre Vollendung und als solche „Glück", „Freude", „Freiheit" und „Frieden" bringt.

2. Selbst dort, wo die „Gegenwart" des Reiches erwähnt wird, da es „durch Jesus unter uns unwiderruflich angebrochen und in der Gemeinschaft der Kirche wirksam ist" (UH I 6), hat „Unsere Hoffnung" nicht die eigene Heilsgewißheit christlichen Glaubens im Blick, sondern gerade noch einmal die Erfahrung der Heilsdifferenz im Ausstehen der Zukunft des Heils: Die Kirche ist eben „nicht selbst das Reich Gottes" (UH I 8), und christliche Heilsgewißheit tritt vornehmlich als zukünftige Heilserwartung – wie es bezeichnenderweiße heißt – mitten in den „je eigenen Zukunftsplänen und Utopien" (UH I 6) der Lebenswelt auf.

3. Die „Verheißung des Reiches Gottes" setzt daher in ein kritisch-„realistisches" Verhältnis zur Gegenwart und zum Gegenwärtigen. Das zielt zum einen auf unsere Gegenwart als Christen und Kirche: „Unsere Hoffnung" beklagt unsere „Anpassungsschwierigkeiten" gegenüber „Jesus Christus mit seiner Botschaft vom ‚Reich Gottes'" (UH II 3); und in der „Hoffnungsgemeinschaft" der Kirche muß das „Gedächtnis des Herrn" „immer wieder zur gefährlichen Erinnerung unserer Vorläufigkeit werden" (UH I 8). Das zielt zum anderen auf unsere lebensweltliche Gegenwart: auf deren „Grauen und Terror", „Ungerechtigkeit und Unfreiheit", auf ihre „Welthandelspreise" und auf ihr „individuelles und gesellschaftliches Leid".

4. Dieses kritisch-realistische Verhältnis wird zum ebensolchen Verhalten: Die „Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes", die „eine gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung" in uns „weckt" und von uns „fordert", wird „gewagt" als deren „praktische Verantwortung" mitten in „den Kämpfen unserer menschlichen Geschichte". Denn dies ist der „Realismus unseres Reich-Gottes-Gedankens", daß er „unser Interesse am konkreten individuellen und gesellschaftlichen Leiden" nicht „lähmt" (UH I 6). „Gottes Reich zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst" (UH I 8).

In dieser Rede vom Reich Gottes spiegelt sich eine das ganze Dokument beherrschende Sicht auf den christlichen Glauben, die auch durch andere Beobachtungen bestätigt werden kann. Da fällt etwa auf, daß es vor allem bei *negativ geprägten Erfahrungen* in unserer Lebenswelt ansetzt, „um im ‚Schrei aus der Tiefe' christliche Erfahrung zu erläutern". Metz hat als Berichterstatter der

Sachkommission selbst auf diese „Einseitigkeit" hingewiesen und sie aus dem Bemühen begründet, „die rettende Kraft der Gottesbotschaft gerade im Angesicht unserer Ängste anzurufen und sichtbar zu machen"[4].

Weiterhin bleibt trotz der Aussage, daß die in Teil I ausgewählten Glaubensartikel „durchlässig auf die ganze Fülle des kirchlichen Credo" seien (UH I), die Tatsache bestehen, daß hier eine *Auswahl* getroffen wurde. Denn aus der „Fülle des kirchlichen Credo" fehlen die „Allmacht" Gottes, die „Geistempfängnis" und die „Jungfrauengeburt" Jesu Christi und seine „Himmelfahrt" ganz; einige Aussagen des Credos kehren nur auf dem Umweg der anderen Kontexte wieder: So wird vom „Sohn" im Zusammenhang des „Lebens und Sterbens Jesu Christi" und in Teil II im Zusammenhang des „Kreuzesgehorsams" gesprochen, von seiner „Auferstehung" unmittelbar im Kontext der „Auferweckung der Toten", von seiner „Erhöhung" im Kontext des „Gerichts", vom „Geist" nur im Kontext der „Kirche", vom „ewigen Leben" nur indirekt im Zusammenhang des „Reiches Gottes"; und die „Heiligen" treten erst in Teil III unter dem Vorzeichen der „Bewährung christlicher Freude" (UH III 4) auf.

Schließlich wird an ungewohnter Stelle, nämlich erst zwischen „Reich Gottes" und „Kirche", von der Schöpfung gesprochen. Das ist zweifach begründet worden: Zum einen wolle „Unsere Hoffnung" damit „wieder ins Bewußtsein rufen, wie in der Glaubenserfahrung des Alten Bundes (und parallel auch in der Christologie des Neuen Testaments) die Erkenntnis des Schöpfergottes aus der vorgängigen Erfahrung seines Heilshandelns herauswächst"; zum anderen wolle es „Ernst machen mit der Erfahrung, daß gerade heute die Zustimmung zur tatsächlichen Welt als Schöpfung Gottes kaum begründet werden kann, ohne zugleich und vorgängig ihre ‚Neuschöpfung' und die Verheißung ihrer Vollendung ansichtig gemacht zu haben"[5].

Der Vorrang der Zukunft

Die hier angemerkten Einseitigkeiten fügen sich in das Bild, das „Unsere Hoffnung" vom „Reich Gottes" zeichnet. Als gemeinsamer Nenner aller einzelnen Beobachtungen läßt sich ein Ungleichgewicht der Zeitlichkeitsdimensionen festhalten. Das Schwergewicht der Aussagen liegt auf der Zukunft. Die anderen Zeitlichkeitsdimensionen sind ihr nachgeordnet und werden von ihr her gedacht. Die christlichen Glaubensinhalte selbst werden dadurch in einem christlich nicht näher begründeten Sinn „eschatologisiert". Deshalb treten jene Inhalte zurück, die eher auf das schon gewirkte Heil und seine Wirklichkeit zielen; deshalb erfolgt das Bekenntnis der Auferstehung Jesu im Kontext der „Auferweckung der Toten"; deshalb wird die „Schöpfung" über den Gedanken ihrer Neuschöpfung und die Verheißung ihrer Vollendung eingeführt. Solches Überspringen der Gegenwarts-

bezogenheit christlicher Hoffnung rückt diese in die Nähe anderer Traditionen. Metz hat in Düsseldorf nicht unbedacht die Hoffnung, von der das Dokument spricht, eine „messianische Hoffnung" genannt.

Nur die Kehrseite dieses Vorrangs der Zukunft ist die Kritik des Gegenwärtigen, sowohl des gegenwärtigen christlichen und kirchlichen Lebens wie der Lebenswelt und ihrer „Selbstverständlichkeiten". Nicht zuletzt daher rührt es, daß die negativ geprägten Erfahrungen den Ausschlag geben. „Umkehr" ist denn auch nach Metz das „Zwillingswort der Hoffnung", und diese Umkehr hat für ihn heute eine „praktisch-politische Intention"[6]. Als „gefährlich erinnerte" dient dieser Intention auch noch die Vergangenheit, das „Gedächtnis des Herrn". Und die Perspektive der Zukunft herrscht hier nicht weniger: In dem Maß, in dem die Erinnerung die unbewältigten Konflikte und unerfüllten Erwartungen und Hoffnungen der Vergangenheit wachruft, wird diese „gefährlich"; sie wird so überhaupt als uneingelöste Zukunft verstanden.

Die Frage, wie denn vom spezifisch Christlichen her das Gleichgewicht wiederhergestellt werden könnte, lenkt zum zweiten Teil der Ausgangsfeststellung zurück, daß nämlich „Unsere Hoffnung" mit dem „Reich Gottes" nicht nur einen Glaubensartikel anführt, den das altkirchliche Credo als solchen nicht kennt, sondern daß es diesen Glaubensartikel zugleich an jener Stelle des Credo einfügt, den im Credo der Artikel vom „Heiligen Geist" einnimmt. Was geschieht damit, daß das „Reich Gottes" an die Stelle des „Geistes" tritt? Auf dem Spiel steht hier ein christliches Verständnis der Geschichte des Reiches Gottes in dieser Zeit bis an deren Ende. Wenn „Unsere Hoffnung" von der Botschaft Jesu vom Reich Gottes unmittelbar den Bogen zum messianisch-eschatologischen Reich Gottes schlägt, dann ist das unterscheidend Christliche in dieses Sprechen noch nicht eingegangen. Geschichtliche Kontinuität gibt es hier nur in der Form der „Verheißung" des Reiches Gottes, und selbst ihre Erfüllung im „unwiderruflichen" Angebrochensein „durch Jesus unter uns" dient der Bestätigung der Verheißung als einer solchen. Was für eine geschichtliche Kontinuität aber ist das? Wird nicht durch dieses Schwergewicht der Zukunft die Zeit zwischen Ostern und der Wiederkunft Christi zum leeren und gleichgültigen Geschichtsverlauf?

Es ist gleichermaßen signifikant für die herrschende theologische Einsicht von „Unsere Hoffnung" wie erhellend für das unterscheidend Christliche selbst, daß eine spezifisch christliche Vermittlung des „Reiches Gottes" zu jenem „Geist" hinführen müßte, an dessen Stelle das „Reich Gottes" steht. Daß dem so ist, bedürfte einer eigenen Reflexion. Hier sei nur angemerkt, daß etwa eine biblisch-theologische Besinnung auf den in der lukanischen Theologie am Anfang der Apostelgeschichte thematisierten Zusammenhang von Reich Gottes und Geist zur Vertiefung des Gedankens hätte beitragen können. Am Anfang der Apostelgeschichte geht es nämlich gerade um eine Neubestimmung des Verständnisses vom Reich Gottes um seiner heilsgeschichtlichen Kontinuität willen. Und zum unmit-

telbaren Kontext dieser Neubestimmung gehört die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu. Apg 1, 3 bringt zunächst die Botschaft Jesu auf den Begriff des „Reiches Gottes". Von dieser Gottesreichverkündigung ist für die Apostelgeschichte die Geschichte Jesu Christi nicht zu trennen; sie gehört zu ihrem Inhalt (Apg 28, 31). Wie diese aber nun nach Ostern aufzufassen ist, diese Neubestimmung wird von der Frage der Jünger herausgefordert: „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?" (Apg 1, 6). In seiner Antwort macht Jesus klar, daß nicht schon jetzt die Zeit solch endzeitlicher „Wiederherstellung" gekommen ist, die vielmehr „der Vater in seiner Macht festgesetzt hat" (Apg 1, 7). Hier ist nichts vorwegzunehmen, keine Zeit zu überspringen. „Diese Zeit" erhält hingegen einen neuen Ernst durch den „Geist", dessen „Kraft" die Jünger empfangen werden und der sie so zu „Zeugen" Jesu Christi macht. Auf diese Weise trifft der Auferstandene Vorkehrungen für die Zeit bis zu seiner Wiederkunft, die Apg 1, 8 heilsgeschichtlich periodisiert.

So steht die Apostelgeschichte zwar unter dem Zeichen des „Reiches Gottes", doch wird in ihr darüber hinaus der jetzigen Zeit ihre heilsgeschichtliche Dimension eröffnet. Wie die Herrschaft Gottes in dieser Zeit die Erde verwandeln möchte, gerade das kann in diesem Kontext die Himmelfahrtserzählung lehren. Statt daß Gottes Reich unmittelbar anbricht oder nur aufs neue verheißen wird, „kommt der Geist und läßt von innen her die Sendung und Geschichte Jesu zur Sendung und Geschichte der Kirche, in ihr aber zum Heilsweg Gottes für die Völker, für die Menschheit werden. Durch seinen Geist ist es der erhöhte Herr, der seiner Kirche nahe bleibt und in sie eingreift (vgl. Apg 7, 55f.; 9, 1-19; 23, 11)."[7]

Die Macht der Gesprächspartner

Solche Überlegungen sind in „Unsere Hoffnung" ausgeblendet. Die biblisch-theologische Reflexion wird ersetzt durch griffige Formeln aus anderer Quelle. Leitende Motive wie etwa die „Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit", die „dunkle Prophetie dieses Leidens", die „Gerechtigkeit für alle, für die Lebenden und die Toten, die Kommenden und Gewesenen", die Fortschritts- und Emanzipationskritik, die „gefährliche Erinnerung", daß „kein Glück der Enkel das Leid der Väter" wiedergutmacht, lassen unschwer die Gesprächspartner der politischen Theologie, die Metz im Umkreis der Frankfurter Schule gefunden hat, als diese Quelle ausmachen. Bis in die Sprache hinein ist auch die lebensweltliche Artikulation der Glaubensinhalte von diesen Gesprächspartnern beeindruckt.

Das gilt zumal für den großen Anreger der Kritischen Theorie: *Walter Benjamin*. Unsere Beobachtungen an der Rede vom Reich Gottes führen ebenfalls auf die Spur Walter Benjamins. Sowohl der messianisch-eschatologische Zug dieser Rede wie auch die in ihr angeschlagene Dialektik der Reich-Gottes-Verheißung und der

profanen Verheißungen von Wissenschaft und Technik, von sozialen und politischen Utopien scheinen sich im Faszinationskreis seines Denkens aufzuhalten. In Benjamins „Theologisch-politischem Fragment", dessen Schlüsselcharakter für Benjamins Denken unbestritten ist, heißt es: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende." Zugleich denkt Benjamin die „Beziehung" der „Ordnung des Profanen" und der des „Messianischen" als das Spiel zweier entgegengesetzter Kräfte, in dem „wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Weg zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, ihres leisesten Nahens."[8]

Daß hier für den Theologen eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem jüdischen Element dieses Denkens, sei es theologisch oder säkularisiert zu verstehen, gefordert ist, wird nur noch dringender angesichts des Selbstverständnisses, das Benjamin im „Passagen-Werk" äußert: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben."[9] Kriterium der Beurteilung des Synodendokuments wird jedenfalls sein müssen, ob es die von Benjamin übernommene Sprache bloß unkritisch fortsetzt oder sich zugleich kritisch gegen sie wendet.

Der Eindruck bleibt, daß in „Unsere Hoffnung" der christliche Glaube seine eigene Sprache noch nicht gefunden hat. Das Beispiel der Rede vom Reich Gottes zeigt, daß dessen Verheißungen weder mit der Botschaft Jesu vom Reich Gottes noch mit Jesus selbst als deren vollmächtigen Verkünder, in dessen Leben, Tod und Auferstehung das Reich schon anbricht, ausreichend vermittelt sind. Die christlichen Glaubensinhalte scheinen eher als Vorzeichen vor der Klammer der Auseinandersetzung mit dem lebensweltlichen Selbstverständnis zu stehen, die ihre eigene gesellschaftskritische Kraft noch gar nicht haben voll entfalten können. Die Kritik der Lebenswelt leisten vielmehr formale Figuren und Kategorien, die als solche nicht schon unter christlichem Vorzeichen gelesen werden dürfen. Wenn sich aber dennoch eine ganze Aussagenreihe im Text findet, die von der gegenwartsbezogenen und zukunftseröffnenden Gottesherrschaft spricht, die zu einer neuen Freiheit befreit und zu einem neuen Leben im Geist, dann fügt sich diese nicht ohne weiteres in den herausgestellten Duktus. Hier wird deutlich, daß die „Theologie" von „Unsere Hoffnung" nicht einheitlich ist. Das macht die Spannung im Text aus. Das begründet aber auch, weshalb „Unsere Hoffnung" nicht schlechterdings als ein Dokument der politischen Theologie gelesen werden darf.

Umkehr in die Nachfolge

Die eher jüdisch, nämlich messianisch-eschatologisch akzentuierte Reich-Gottes-Theologie wird von einer anderen, genuin christlichen Theologie unterlaufen, die in der Rede von der „Nachfolge" angezeigt ist. Zunächst sucht die „Theologie des Reiches Gottes" auch noch auf die Nachfolge überzugreifen, wenn es in I 6 heißt: „Indem wir uns unter das ‚Gesetz Christi' (Gal 6, 2) stellen und in seiner Nachfolge leben, werden wir auch mitten in unserer Lebenswelt zu Zeugen der verwandelnden Macht Gottes: als Friedensstifter und Barmherzige, als Menschen der Lauterkeit und Armut des Herzens, als Trauernde und Streitende, im unbesieglichen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit (vgl. Mt 5, 3ff.)." Aber wenn wir, wie der Vorspann zu diesem Text erläutert, Christus zugehören, in ihn „eingepflanzt", durch die Taufe „hineingetaucht" sind „in sein neues Leben" und „in der Mahlgemeinschaft mit ihm ‚das Pfand der kommenden Herrlichkeit'" empfangen, dann sind wir in seiner Nachfolge nicht nur Zeugen der endzeitlichen verwandelnden Macht Gottes, sondern dann leben wir schon aus ihrem Ereignis und verwandeln wir jetzt unsere Lebenswelt aus ihrem Geist und ihrer Kraft. Messianische Erwartung wird so mit gläubiger Hoffnung vermittelt: Nachfolge geht den Weg dessen, der schon vorausgegangen ist und dessen Wiederkunft noch erst erwartet wird. In den Worten von „Unsere Hoffnung": „Diese Hoffnung kommt nicht aus dem Ungewissen und treibt nicht ins Ungefähre. Sie wurzelt in Christus, und sie klagt auch bei uns Christen des späten 20. Jahrhunderts die Erwartung seiner Wiederkunft ein" (UH IV 4). Gottesherrschaft ist in der Herrschaft Christi aufgerichtet und zugesagt. Der christliche Reich-Gottes-Glaube lebt nicht bloß aus der Verheißung einer Erfüllung, sondern aufgrund der erfüllten Verheißung und der verheißenen Erfüllung.

Diese Rede von der Nachfolge verklammert noch einmal auf eigene Weise die Teile miteinander und holt insbesondere die Teile II–IV in ihrer theologischen Bedeutung für das ganze Dokument ein, so daß sie durchaus nicht bloß als „ekklesiologische" Legitimierung des innerkirchlichen Pluralismus (II), als „moraltheologische" (III) oder „sozialethische" Anwendung (IV) nachhängen. Auch der Begriff der „Sendung" von Teil IV erhält von hierher über seine historisch-soziologische Fassung hinaus seine theologische Voraussetzung. Metz selbst hat an anderer Stelle den Text interpretiert und dabei auf die „richtige Einschätzung des Umfangs der christologischen Aussagen im Synodentext" größten Wert gelegt: „In diesem Teil sind die Aussagen zum Christusbekenntnis ja nicht auf den Teil I (und womöglich gar auf den ausdrücklich vom ‚Leben und Sterben Jesu Christi' handelnden Abschnitt I, 2) beschränkt, sie durchziehen in gleitender Funktion alle Teile. So ist vor allem der Teil III über die Nachfolge nicht nur Anwendungsteil für das kirchliche Leben, der sich von den christologischen Aussagen folgenlos abtrennen ließe; er ist integrierender Bestandteil des im Synodentext entfalteten

Christusbekenntnisses." Metz betont daher, wie sehr in seinen Augen „diese Rede von der Nachfolge nicht ‚nur' ein pastorales, sondern im strengen Sinn ein dogmatisches Thema ist, oder anders ausgedrückt, wie sehr Nachfolge und Christologie zusammengehören"[10]. Vor allem an Teil III fällt gegenüber dem doch eigentlich grundlegenden theologischen Teil I die Orientierung an der Person Jesu Christi auf, die Grundlegung der Nachfolge in seinem „Gehorsam" (UH III 1).

Der „Preis der Orthodoxie"

Dort wird auch der theologische Charakter der praktischen Verantwortung unserer Hoffnung in der Nachfolge ausdrücklich gemacht: „Das Bekenntnis zu Jesus Christus weist uns in seine Nachfolge. Sie nennt den Preis unserer Verbundenheit mit ihm, den Preis unserer Orthodoxie" (UH III). Noch in Düsseldorf hat Metz die Nachfolge als jenes Wort hervorgehoben, „in dem ‚die Hoffnung, die in uns ist' und die ‚Rechenschaft', die wir von ihr abzulegen haben, in eins zusammengeschlossen sind"[11]. Es mag an der Überbetonung der unmittelbaren gesellschaftlichen Praxis dieser Verantwortung liegen, daß im theologischen Teil I der „Preis der Orthodoxie" nicht stärker in der Anstrengung der theologischen Begriffsarbeit entrichtet wurde. Dies hätte zu einem anderen, ausgeglicheneren Verhältnis der Zeitlichkeitsdimensionen geführt und das eigene Geschehen der Umkehrung weltlicher Verhältnisse in der Nachfolge in den Blick gebracht.

Romano Guardini hat in seinem „Wesen des Christentums" die Schwierigkeit spezifisch christlicher Kategorien angesichts der Tatsache problematisiert, daß in allem, was christlich sein soll, Jesus Christus selbst mitgegeben sein muß: „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt. Das ist ein Paradox."[12] Aus diesem Problembewußtsein heraus hat Klaus Hemmerle „die Logik der Nachfolge eine paradoxe Logik" genannt, dementsprechend „paradox auch die Logik der Theologie sein" müsse: „Es genügt nämlich nicht, im moralischen Appell und in der geistigen Übung das Paradox der Nachfolge zu betonen, die Inhalte des Evangeliums aber so abzuhandeln, als ob sie subsumierbar wären unter eine geradlinige, ‚allgemeine' Logik." Deshalb ist für Hemmerle der „Ort der Theologie notwendigerweise die Nachfolge selbst, Nachfolge freilich, die das Denken *als* Denken in Gehorsam nimmt, so aber in die Theologie hinein integriert. Theologie ist dort Theologie, wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird. Ohne solch ärgerliche Unterscheidung des Theologischen löst dieses sich auf, ohne Integration des Denkens in der Nachfolge aber verengt sich diese, unterbietet sie ihr Maß."[13] Wenn die Synode daher apodiktisch sagt: „Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und Ideologien. Nachfolge

genügt" (UH III 1), so ist diese einfache Formel nur dann mehr als ein vereinfachendes Schlagwort, das sich als solches gerade fremden Programmen und Ideologien auslieferte, wenn nicht dieses Einfachste in der theologischen Reflexion zugleich als das Schwerste begriffen wird.

ANMERKUNGEN

[1] Herder-Korrespondenz 36 (1982) 503–508.
[2] Vgl. J. B. Metz, Art. Apologetik, in: Sacramentum mundi I 267.
[3] Vgl. R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre (Darmstadt 1979) 236–242.
[4] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg ^{3}1976) 80.
[5] Ebd. 74 f. [6] HK 36 (1982) 505.
[7] K. Hemmerle, Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums (Freiburg 1978) 112f.
[8] W. Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1 (Frankfurt 1977) 203f.
[9] Ebd. Bd. 5, 1 (1982) 588.
[10] J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg 1977) 40.
[11] HK 36 (1982) 504.
[12] R. Guardini, Das Wesen des Christentums (Würzburg 1938) 68.
[13] K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute (Freiburg 1975) 63, 28f.

UMSCHAU

„Probleme, die uns heute in Atem halten"

Das Werk des Kirchenhistorikers Roger Aubert

Am 10. Mai dieses Jahres fand in der katholischen Universität Löwen die Emeritierungsfeier für Roger Aubert und zwei seiner Kollegen (L. Genicot und A. van der Essen) statt, die sich durch einen nachahmenswerten Einfall der verdienstreichen Gelehrten auszeichnete: Sie verzichteten auf die übliche Festschrift zugunsten der Gründung eines Fonds für die historische Bibliothek ihrer Fakultät und aktualisierten die „Tabula gratulatoria" mit der Einladung, sich an Spenden zu beteiligen.

Zwar spricht das Lebenswerk des Kirchenhistorikers Roger Aubert längst für sich, und niemand, der sich mit der Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert beschäftigt, kann es außer acht lassen. Aber schwerlich ist zu behaupten, das europäische Bewußtsein sei unter Katholiken besonders gut entwickelt. Die Theologische Fakultät in Tübingen bezeugte ihre hervorragende kirchenhistoriographische Tradition, als sie dem Belgier die Würde eines Ehrendoktors verlieh. Doch der 70. Geburtstag (am 16. Januar dieses Jahres) des Mannes, der seit 1952 mehr als 30 Jahre lang als Ordinarius der Faculté de Philosophie et Lettres in Löwen lehrte, Ehrendoktor auch der katholischen Universität Nimwegen und der Università cattolica del Sacro Cuore in Mailand, Mitglied mehrerer wissenschaftlicher Institute in Belgien und Italien, ging hierzulande in der allgemeinen Publizistik ziemlich lautlos vorüber, selbst in Organen, die sich auf ihren Literaturteil etwas zugute halten.

Nun gehört Roger Aubert, 1938 in der Diözese Mecheln zum Priester geweiht, nicht zu den Theologen, die zu Schlagzeilen fragwürdigen Interesses Anlaß geben. Aber er steht in der ersten Reihe jener katholischen Kirchenhistoriker, die seit der Mitte dieses Jahrhunderts mit aller Entschiedenheit die hagiographischen Übermalungen abtrugen, die noch immer mehr oder weniger das geschichtliche Kirchenbild bestimmten, wie es aus der Zeit der Reaktion gegen die Französische Revolution und des Zentralismus im Geist des Ersten Vatikanums hervorgegangen war. Gewiß hatte sich die „Historische Theologie und ihre Methode" (Albert Ehrhard, 1922) längst gegen die manchmal verdächtigende Abwertung der kirchlichen Historiographie zur bloßen Hilfswissenschaft durchgesetzt (immerhin wurde erst 1934 eine eigene Fakultät an der Gregoriana in Rom errichtet) und hatten sich, nicht zuletzt unter protestantischem Einfluß, seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bedeutende kritische Darstellungen der Kirchengeschichte gemehrt. Doch die katholische kirchliche Historiographie der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zeichnet sich zunehmend durch jene Unbefangenheit und Souveränität aus, die auch das Werk von Roger Aubert charakterisiert.

Dieser Kirchenhistoriker, promoviert zum Dr. phil. und Dr. theol., weiß sich in aller Selbstverständlichkeit als katholischer Theologe und hat auch systematische Arbeiten vorgelegt, 1945 „Das Problem des Glaubensaktes", 1953 „Die katholische Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts". Doch die theologische Eigenart seiner historischen Werke äußert sich nicht in Reflexionen, sondern im sicheren Blick auf die geschichtliche Identität der katholischen Kirche, auf die hin er die einzelnen Erscheinungen ortet, ohne Scheu auch jene, in denen sich ein hybrides Bewußtsein von Orthodoxie äußert. Er zeigt die Aussichtslosigkeit einer antirevolutionären „Globalkonzeption der Welt,... bei der alles unabänderlich im voraus festgelegt ist", und ebenso deutlich die Ambivalenz des „katholischen Liberalismus", der sich gegen die „erstickende Protektion" wehrte, „in welche die Einheit von Thron und Altar häufig ausartete", aber auch so weit gehen konnte, das liberal-demokratische Ideal als „Verwirklichung der Botschaft des Evangeliums" schlechthin zu bewerten. Aubert zeigt nachdrücklich die strangulierenden Wirkungen des Ultramontanis-

mus, zugleich aber auch seine Bedeutung für die Überwindung des kirchlichen Nationalismus, der die Autonomie gegenüber Rom mit Abhängigkeit vom Staat bezahlte.

Das erste größere Geschichtswerk Auberts galt dem Pontifikat Pius' IX., 1952 (^{2}1964) erschienen als Band 21 der von A. Fliche und V. Martin geleiteten „Histoire de l'Eglise". Das Buch erregte einigen Wirbel in jenen römischen Kreisen, die nach der Seligsprechung Pius' X. (1951, Heiligsprechung 1954) den gleichen Akt für Pius' IX. erstrebten. Doch die wissenschaftlichen Urteile waren durchweg positiv, und schließlich wurde Aubert zum Mitglied der „Päpstlichen Kommission zur Vorbereitung einer Biographie Pius' IX." berufen. Seine Darstellung dieses Pontifikats zeichnet sich durch eine entschiedene Abstinenz von Schwarzweißmalerei aus, so deutlich auch die verhängnisvollen Auswirkungen einer apokalyptischen Weltsicht gemacht werden, die eine nüchterne Analyse der Zeitumstände verhinderten.

Es war ein Glück, daß Roger Aubert – Verfasser vieler Einzelstudien, eifriger Rezensent und Mitarbeiter an namhaften Lexika, Direktor der angesehenen „Revue d'histoire ecclésiastique" und des „Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques" – sich bewegen ließ, tragende Abschnitte in den Bänden VI/1 und VI/2 (Verlag Herder, 1971 und 1973) des von Hubert Jedin herausgegebenen „Handbuchs der Kirchengeschichte" zu verfassen. Man darf vielleicht sagen, daß er damit sein reifstes Werk vorgelegt hat. In der von ihm mitherausgegebenen „Geschichte der Kirche" hat Aubert als Autor des Bandes V (Verlag Benziger, 1976) die bewegte Epoche von 1848 bis zum Zweiten Vatikanum in kühner Überschau dargestellt.

Seine persönlichen Forschungen mit einer umfassenden Kenntnis der internationalen Literatur verbindend, hat Roger Aubert sein universalhistorisches Bild von den politischen, intellektuellen und spirituellen Problemen entworfen, mit denen sich die katholische Kirche auf ihrem Weg in die nachrevolutionäre Welt auseinanderzusetzen hatte. Der Leser kann sich erfreuen an der überaus sorgfältigen Differenzierung, die sich abhebt von modischen Pauschalisierungen und ressentimentgeladener Lust zum „Niedriger-Hängen". In aller Diskretion wird die Liebe zur Kirche erkennbar, ohne daß je die Gebote einer unbestechlichen Kritik verletzt werden.

Manchmal wird bei allem historischem Verständnis eine gewisse Reserve gegenüber sehr deutschen Eigentümlichkeiten spürbar, und es liegt wohl nicht nur an dem Umstand, daß die neuere französische Geschichte Auberts Spezialgebiet ist, wenn seine Vorliebe für die „Clarté" durchschimmert. Französischer Tradition auch entspricht die nachdrückliche Beachtung sozialgeschichtlicher Momente, die jedoch keineswegs auf eine „Kirchengeschichte von unten" hinausläuft.

Hubert Jedin hat in seinem Vorwort zum Band VI/2 des Handbuchs vermerkt, daß hier von Problemen die Rede ist, „die uns heute in Atem halten". Dieser Hinweis gilt nicht zuletzt für den „Modernismus", den Aubert in ruhiger Abwägung der komplexen Erscheinung behandelt hat. Ob man aus der Geschichte lernen kann oder nicht: Jedenfalls ist zu lernen aus der Art, in welcher der belgische Historiker mit der Geschichte der Kirche umgegangen ist, zum Nutzen in den Nöten der Gegenwart. *Oskar Köhler*

Aktualität eines Kardinalats

Als vor über einem Jahr Papst Johannes Paul II. den damals 86jährigen französischen Jesuiten Henri de Lubac überraschend zum Kardinal ernannte, war das für viele eine nicht mehr erwartete Erinnerung an diesen Erneuerer katholischer Theologie. Angesichts des Alters, das der Gelehrte inzwischen erreicht hatte, schien die Frage nicht abwegig, wie diese Ernennung zu verstehen und zu deuten sei. Offensichtlich galt sie aber dem Theologen, dem Priester und dem Ordensmann, der durch ein Leben in Treue unter vielfach bedrückenden Schwierigkeiten seiner Kirche gedient hat. Manche Erfahrung wurde so in ein neues Licht gestellt. H. de Lubac seinerseits verkannte die eigenen Fähigkeiten und Kräfte nicht und bat deswegen den Papst, ihm den

Empfang der Bischofsweihe zu ersparen. So blieb er auch als Kardinal betont, was er immer war: Theologe, Priester, Ordensmann.

Die größte Freude für de Lubac selbst war ein neuerwachtes Interesse, das sich in der Folge seinem Werk zuwandte. Nicht die persönlichen Ehrungen schienen ihm wichtig. Der Pariser Verlag du Cerf legte in diesem Sinn in rascher Folge vier Bücher des jetzt zum Kardinal Erhobenen neu vor; es sind wichtige Titel, die gerade zusammen in guter Weise den Autor, die Absicht seiner theologischen Bemühungen und ihre Mitte kennzeichnen. Da die in deutscher Sprache zur Zeit erhältlichen Veröffentlichungen de Lubacs ein etwas anderes Bild vermitteln, hat der Hinweis auf die französischen Neuauflagen einen besonderen Sinn. Wenn zugleich deren aktuelle Bedeutung herausgestellt werden kann, mag das den Eindruck ergänzen, den man hierzulande von dem Theologen hat.

Denn in der Regel wird fast ganz übersehen, daß de Lubac von Haus aus Fundamentaltheologe ist, ein Mann also, der sich vornehmlich mit allem befaßt und auseinandersetzt, was den Zugang zum christlichen Glauben ermöglicht oder hindert, der sein Augenmerk besonders auf Voraussetzungen und Bedingungen konzentriert, die auch in der aktuellen Situation und Krise des Christentums das Nachdenken und Suchen der Theologie prägen müssen. Gerade diese Tatsache kommt in den vier neu aufgelegten Büchern wieder deutlich ans Licht.

Zunächst sei *Le drame de l'humanisme athée* (deutsch: die Tragödie des Humanismus ohne Gott, 1950) genannt. In diesem Buch geht es um die geistige Mentalität, die in den Philosophien des vorigen Jahrhunderts greifbar Gestalt gewann und die sich dann – vielfach vergröbert – immer mehr zum Geist, oder besser: Ungeist der Zeit entwickelte, die wir selbst erleben. Bestimmender Zug ist der Kampf gegen Gott im Namen des Menschen. Henri de Lubac beschreibt nicht nur; er sucht immer auch den positiven Anliegen in all diesen letztlich tragisch verfehlten Versuchen auf die Spur zu kommen, die Gruppen und einzelne in ihren Bann schlugen. So deckt er die inneren Widersprüche, die Gründe des Scheiterns und der Verzweiflung auf, das heißt, das Drama, das sich hier immer wieder neu abspielt.

Das Buch ist während des Zweiten Weltkriegs im besetzten Frankreich entstanden. Nachher wurde es zu einem der größten Erfolge seines Autors; die jetzt vorliegende Auflage ist die siebte, nicht gerechnet eine Ausgabe in einer weit verbreiteten Taschenbuchreihe. Mindestens sechs Übersetzungen um 1950 sind hinzuzurechnen. Die Erfahrung des Ungeistes spiegelt sich hier so, daß die Menschen der Nachkriegszeit in dieser Erhellung echte Hilfe spürten. Dem Verfasser waren die Grenzen seiner Arbeit deutlich bewußt, gleichwohl erkannte die Öffentlichkeit hier ihre eigene geistige Lage und deren Aporien wieder. Seither ist die Zeit um eine Generation weitergegangen. Ist das Buch noch aktuell? Ist es überholt? Vermutlich hat solch ein Eindruck diese Arbeit mehr oder minder vergessen lassen. Wer sich heute darauf einläßt, findet dennoch schon nach wenigen Seiten, daß ihm dieses Buch etwas zu sagen hat; denn die Auseinandersetzung, um die es hier geht, bedrängt auch heute noch trotz mancher Wandlungen.

Auf diesem Hintergrund der geistigen Situation der Zeit folgt unter den Neuauflagen konsequent de Lubacs weiterer Versuch *Sur les chemins de Dieu* (deutsch: Über die Wege Gottes, 1958; [2]1959; [3]1960). Die ersten Teile dieses Beitrags stammen ebenfalls aus den Kriegsjahren, sie erschienen jedoch erst danach und wurden bis 1956 mehrfach ergänzt und umgearbeitet. Auch von diesem Titel gibt es eine französische Taschenbuchausgabe (1966), so daß er jetzt zum wiederholten Mal vorliegt. Thema ist der Gottesgedanke und sein Geschick in der modernen Welt. Woher kommt dieser Gedanke? Was bedeutet seine Behauptung? Welcher Sinn ist den sogenannten Gottesbeweisen beizulegen? Was ist Erkenntnis Gottes? Wie wirkt sich die Unsagbarkeit Gottes aus? Was meint für den Menschen die Suche nach Gott? Schließlich: Wieso ist dieser Gott aktuell? Diese Fragen sprechen für sich. Wer wollte behaupten, sie hätten in den Nachkriegsjahren Aktualität besessen, seien hingegen in unserer Zeit überholt? Sind sie nicht im Gegenteil noch brennender geworden?

Als Theologe muß es de Lubac natürlich vor allem um die Tatsache gehen, daß dieser Gott, auf dessen Wegen der Mensch sich befindet, mit dem Menschen gehandelt hat. Aber bevor davon dem

Zeitgenossen gesprochen werden kann, ist es dem Fundamentaltheologen ein Anliegen, zunächst zu erklären, wie das überhaupt möglich sein könnte, welche Dimensionen anzusetzen sind, damit man die Tatsache nicht von vornherein falsch auffaßt. Gott geht mit dem Menschen katholisch um. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme* (deutsch jetzt: Glauben aus der Liebe [1943]; [2]1970) bietet sich in der siebten französischen Auflage. Offensichtlich ist es der einzige der hier vorzustellenden Texte, der auch in deutscher Sprache noch zu haben ist.

Dieses erste Buch de Lubacs behandelt gleichfalls ein fundamentaltheologisches Thema. Wer es als Entwurf einer Systematik nähme, hätte es gründlich mißverstanden. Allerdings handelt es sich um Fundamentaltheologie im Sinn des Autors (vgl. dazu: Apologetik und Theologie, in: ZkTh 98, 1976, 258–270). Was das meint, erhellt vor allem aus dem dritten Teil: Die gegenwärtige Lage, Person und Gemeinschaft, Transzendenz. Diese Titel nennen Aspekte, die auch in „Le Drame de l'humanisme athée" und „Sur les chemins de Dieu" ihre Rolle spielen. Die innere Verbindung liegt auf der Hand. Diese letzten Kapitel von „Catholicisme" bildeten zusammen mit dem ersten Teil des Buches – Dogma, Kirche, Sakramente und Ewiges Leben – ursprünglich eine Einheit.

Henri de Lubac trug diese Überlegungen 1936 auf der Sozialen Woche der französischen Katholiken unter dem Titel „Le caractère social du dogme chrétien" vor. Daraus wurde dann der für das rechte Verständnis von „Catholicisme" unverzichtbare Untertitel „Les aspects sociaux du dogme". In einem äußerst aktuellen Kontext (Volksfrontregierung) und gegen den gängigen Vorwurf an die Adresse des Christentums, eine privatistische Einstellung zu fördern, sollten die sozialen Dimensionen des Dogmas herausgestellt werden.

Heute mag man fragen, ob in einer Zeit anhaltender Diskussion über „politische Theologien" und über „Theologien der Befreiung" dieser Beitrag wirklich überholt ist. Damit sind die seither erfolgten Wandlungen keineswegs überspielt. Berücksichtigt man die Umstände des ursprünglichen Kontextes, dann weitet sich das Verständnis dieser Gedanken unschwer ins Grundsätzliche und bekommt von daher eine unvermutete neue Aktualität.

Am Schluß stehe das vierte Buch *La Révélation divine,* das jetzt wie die erwähnten in der Reihe „Traditions chrétiennes" veröffentlicht ist. In deutscher Sprache gibt es diesen Text bislang überhaupt nicht, obgleich er in Frankreich durchaus nicht ohne Erfolg war. Es handelt sich auf den ersten Blick um einen Kommentar und Bemerkungen zur dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Offenbarung; de Lubac war an der Ausarbeitung dieses Konzilstextes beteiligt. Nicht nur zeitlich folgt die erläuternde Darstellung der Konzilserklärung den früher genannten Werken; sachlich markiert das hier aufgegriffene Thema genau das Ziel des fundamentaltheologischen Weges, dessen Etappen die früheren Titel verdeutlichten: dem Menschen den rechten Zugang zur göttlichen Offenbarung erschließen, seine Vorurteile auflösen, Begriffe bestimmen, Vorstellungen unterscheiden helfen. Dies alles dazu, damit das Wort verstanden und aufgenommen werden kann, das Gott in Jesus Christus hat Fleisch werden lassen.

Die Frage nach der Aktualität bedarf hier keiner besonderen Erörterung; Fülle und Reichtum des vom Zweiten Vatikanum beschriebenen Offenbarungsgedankens sind eigentlich noch zu entdecken. In der Interpretation des Konzils spielten andere Aspekte in den vergangenen Jahren oft eine bestimmendere Rolle, was nicht selten zu Mißverständnissen führte, die die Möglichkeiten für die Aufnahme der Offenbarungskonstitution eher verstellten. In diesem Sinn hat de Lubac wiederholt Berufungen auf das Konzil kritisiert und sich damit den Ruf eingehandelt, konservativ geworden zu sein. Ihm indes ging es darum, auf der seit Jahren verfolgten Linie die verschiedenen untergeordneten Punkte an die Offenbarung und ihre Wirklichkeit zurückzubinden. Wer ihn wirklich liest, muß sich rasch überzeugen, wie sehr er sich treu geblieben ist, oder besser: der Aufgabe, der er sich von Anfang an verpflichtet wußte. Auch das wieder erkennen zu lassen, bieten die Neuausgaben eine gute Möglichkeit. Niemand braucht grundsätzlich beim Reden über de Lubac stehenzubleiben.

Gerade darum aber muß der Wunsch geäußert werden, daß auch jene Bände in deutscher Spra-

che (wieder) allgemein zugänglich werden, die vergriffen oder noch gar nicht übersetzt sind. Dann ließen sich leichter wenig begründete Berufungen auf das Werk de Lubacs erkennen als das, was sie sind. Und es könnte nicht länger der typische Doppelcharakter dieses Denkens übersehen werden, an dem sich der Fundamentaltheologe erweist, der nicht nur den Zugang zum Glauben freilegt, sondern umgekehrt auch den möglichen Beitrag des Christentums zur Lösung anstehender gesellschaftlicher und kultureller Probleme wenigstens als ernst zu nehmendes Angebot verdeutlicht. Typisch ist nämlich einerseits der Umgang de Lubacs mit der Geschichte, der sich in all seinem Bemühen wiederfindet, und typisch ist andererseits die Sorge um eine adäquate philosophisch-denkerische Erfassung der Wirklichkeit. Für de Lubac verbindet sich letztere vor allem mit den Namen Maurice Blondel und Gaston Fessard, aber auch mit denen anderer wie Henri Bouillard und Henri Rondet.

Die Reihenfolge der Bände in diesem Beitrag entspricht im übrigen dem Plan, der für die Gesamtausgabe von de Lubacs Schriften in Italienisch entwickelt wurde. Dieser Plan sieht 32 Bände vor, von denen der Mailänder Verlag Jaca Book seit 1978 etwa ein Drittel veröffentlicht hat. Hier finden sich auch Texte, die so in französischer Sprache nicht vorliegen. Aber auf dieses ungewöhnliche Unternehmen ist hier nicht näher einzugehen, mag es auch die These von der Aktualität des Werks von de Lubac von ganz anderer Seite her unterstreichen. Nach diesem Plan gehören die beiden zuerst angeführten Titel unter die erste Gruppe – wenngleich in umgekehrter Reihenfolge – „Der Mensch vor Gott". Sie eröffnen sogar die Sammlung. „Catholicisme" findet sich als erster Titel der dritten Gruppe über die Kirche, und der Band über die Offenbarung beschließt die vierte Gruppe unter der Überschrift „Übernatürlich".

Der Theologe, der Kardinal wurde, lebt als Zeuge dessen, was er in Auseinandersetzung mit verschiedenen Problemen als seine Stellungnahme erarbeitete. Die entscheidenden Herausforderungen wirken weiter und sind keineswegs ausgestanden. Deswegen kommt dem Wort de Lubacs nach wie vor Aktualität zu. Denn dieses Wort spricht so, daß es über den konkreten Anlaß hinaus bedeutsam bleibt, weil es sich nicht mit dem Vordergründigen aufhält, sondern die Fragen in ihrer Tiefe aufgreift, ohne über die Vordergründigkeiten einfach hinwegzugehen. Die Not des Augenblicks wird so vertieft, daß zugleich die Not eines anderen Augenblicks mit aufgenommen ist. Daß dafür erneut Interesse wach wurde, das scheint der Sinn der Aktualität dieses Kardinalats.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

Opaschowski, Horst W.: *Arbeit. Freizeit. Lebenssinn?* Orientierung für eine Zukunft, die längst begonnen hat. Leverkusen: Leske 1983. 198 Seiten. Kart.

Die zunehmende freie Zeit wurde bislang schon immer als „Problem" bezeichnet. Dieses Urteil spiegelte edle Maßstäbe der Kulturkritik oder wies Einsichten in Notsituationen auf, wie sie etwa Sozialarbeiter und Sozialethiker hatten. Inzwischen wurde die Freizeit zu einer Herausforderung, sei es, weil die 35-Stunden-Woche auf uns zukommt, sei es, weil die Arbeitslosigkeit eine, wenn auch negativ getönte, freie Zeit mit sich bringt. Opaschowski, ein in Freizeitfragen kundiger Autor, legt in dieser Publikation – wie es scheint – eine Sammlung von Beiträgen vor (der früheste von 1977), die sich zu einem Ganzen fügen. Allen Texten ist gemeinsam: eine Fundierung in Daten der empirischen Freizeitsoziologie, eine große Phantasie bezüglich Möglichkeiten, Freizeitnotstände zu beheben, ein sozialpolitisches Engagement. Leider bleiben viele Anregungen im Appellatorischen; es wird nicht aufgewiesen, inwieweit diese Appelle sozialpsychologisch begründet oder auch in der Praxis erprobt sind. Dies gibt vielen Äußerungen den etwas vagen futurologischen Charakter. Auch fallen Ungenauigkeiten auf; so ist die Analyse von freizeitpolitischen Texten (Parteien, Verbände, Kirchen) grafisch umgesetzt; die Texte aber, die dieser Analyse zugrunde liegen, werden nirgends genannt (148). Was den Titel des Buches angeht, vermißt man eine größere Bemühung um den Begriff, wenn von „Lebenssinn" die Rede ist. Der Begriff bleibt im Zweckhaften hängen, verfehlt damit aber die eigentliche Not der freien Zeit. Langeweile hat etwas mit mangelnder Erfahrung von Transzendenz zu tun, so daß mit schlichter Animation nicht geholfen ist. Offenbart sich in dieser Aussage eine „Berührungsangst mit dem Religiösen"? Ferner hätte man sich gewünscht, daß die Sozialpflichtigkeit der freien Zeit noch mehr unterstrichen wird, das heißt die Pflicht zu ehrenamtlichem Dienst in Gesellschaft und Politik, Nachbarschaftshilfe und kirchlicher Gemeinde. Angesichts der bekannten Bücher von Gert Eichler, Alfons Auer und anderen hätte man sich einen größeren philosophischen Tiefgang gewünscht. Dann hätte sich auch die Frage, wo und ob es eine „Philosophie der Muße" gebe, erübrigt (179). „Muße und Kult" wurde bereits 1948 von Josef Pieper veröffentlicht. Demnach: ein Buch nur erster Information über die Freizeitproblematik.

R. Bleistein SJ

Menschenerweckende Erwachsenenbildung. Festschrift für Ignaz Zangerle. Hrsg. v. Karl Garnitschnig. München: Herold 1984. 489 S. Kart. 48,-.

Dieses Standardwerk will nicht nur Prof. Dr. Ignaz Zangerle – den großen Mentor der katholischen Erwachsenenbildung in Österreich und den Präsidenten der Europäischen Föderation für katholische Erwachsenenbildung – ehren, sondern zugleich mit Beiträgen von 30 namhaften Autoren aus dem deutschsprachigen Raum das Selbstverständnis der christlichen Erwachsenenbildung darlegen und weiter entfalten. Der Titel „Menschenerweckende Erwachsenenbildung" dient als Leitidee im Sinn von I. Zangerle für ein christliches Verständnis von Bildung, in der nicht eine utilitaristische Wissensvermittlung im Zentrum steht, sondern das Bemühen, „Menschen durch Glaube, Hoffnung und Liebe zu befreien" und so zu wahrhaft menschlichem Zusammenleben zu animieren. Es geht um eine die Person und alle menschlichen Dimensionen selbstverantwortlich entfaltende, pluriforme Erwachsenenbildung, die sich letztlich an Jesus und seinem Evangelium orientiert.

Die in dem Sammelband behandelten Themenkreise umfassen: Entwürfe zukunftsorientierter Bildung, das Spezifikum und der weltoffene Auf-

trag christlicher Erwachsenenbildung, plurale Ausformungen katholischer Erwachsenenbildung, Dialog und Toleranz, Selbstbestimmung und Sinnfrage, Herausforderungen unserer Zeit (Arbeitslosigkeit und Umweltproblematik), Mitarbeiterausbildung, Praxisberichte. Die drei folgenden letzten Beiträge bieten ein interessantes Bild der „andragogischen Spiritualität" des Jubilars. Am Schluß des Buchs findet man ein aktuelles, umfangreiches Literaturverzeichnis zur christlichen Erwachsenenbildung und schließlich Kurzbiographien der Autoren.

In seinem einleitenden Artikel erklärt K. Garnitschnig, der für das Konzept und die redaktionelle Leitung Verantwortliche, dieses Arbeitsbuch wolle Theorie und Praxis christlicher Erwachsenenbildung zukunftsorientiert weiterentwickeln. Dieses Vorhaben ist ihm und seinen Mitarbeitern gut gelungen – mit der einen Ausnahme, daß die so wichtige Zukunftsaufgabe Frieden nicht behandelt wird. In einer Anmerkung dazu bemerkt K. Garnitschnig (443): „Ein Beitrag zum Thema ‚Frieden' hätte nicht fehlen dürfen. Geplant war sowohl ein theoretischer Beitrag als auch ein Praxisbericht. Leider mußten die Autoren kurzfristig aus persönlichen Gründen absagen."

Die relativ kurzen Beiträge (etwa 10–20 Seiten) sind sachlich gut fundiert, fassen die Anliegen ihrer Autoren jeweils prägnant zusammen, sind nicht mit unnötigen Fremdwörtern oder Fachausdrücken überladen und daher auch für Mitarbeiter in der Praxis der Erwachsenenbildung anregend und leicht zu lesen. Als Ganzes gesehen eine sehr interessante Festschrift – und eine unentbehrliche Quelle für alle, die sich für christliche Erwachsenenbildung interessieren. *B. Hipler SJ*

Oswald, Julius: *Revolutionäre Praxis.* Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift „Praxis" unter besonderer Berücksichtigung ihrer Religionskritik. Düsseldorf: Patmos 1982. 294 S. (Themen und Thesen der Theologie.) Kart. 36,–.

Während vor allem in der Sowjetunion an der strengen marxistisch-leninistischen Doktrin nach wie vor festgehalten wird, versuchten in den letzten Jahrzehnten verschiedene neomarxistische Schulen den Weg eines „schöpferischen Marxismus" zu gehen. Einen solchen Weg ging die sogenannte „Praxis"-Gruppe in Jugoslawien. Ihr Sprachrohr war die zwischen 1964 und 1975 erschienene Zeitschrift „Praxis", die das jugoslawische Modell der sozialistischen Selbstverwaltung philosophisch untermauerte. Gegründet wurde sie durch Hochschullehrer des philosophischen Seminars der Universität Zagreb; ihr Ende war u. a. besiegelt mit der vom Bund der Kommunisten betriebenen Druckweigerung seitens der Druckereien (es gab kein offizielles Verbot!) und dem Räumen von acht Lehrstühlen von Mitgliedern der „Praxis"-Gruppe in Belgrad im Jahr 1975.

Oswald unternimmt den – von einer Ausnahme abgesehen – bisher ersten Versuch im deutschen Sprachraum, die Geschichte dieser Zeitschrift darzustellen und zu beurteilen, sowie den philosophischen Standpunkt der Gründer der Zeitschrift zu befragen. Weil die sieben vom Autor vorgestellten wichtigsten Zagreber Repräsentanten der „Praxis"-Gruppe „keine geschlossene Schule harmonisierbarer Theoretiker" bilden, bietet sich keine andere Lösung an, als „die zentralen, von allen ‚Praxis'-Gründern als wesentlich erachteten Themen" (12) anzugehen.

Der gemeinsame Nenner der Philosphie(n) der Gründer lautet etwa so: Der Mensch als geschichtliches Wesen ist ein Wesen der Möglichkeit und damit der Praxis, d. h. des freien schöpferischen Tuns auf Zukunft hin. Wo das nicht gegeben ist, steht der Mensch in der Entfremdung, die sich in Arbeit, Staat und Religion zeigt. Sie kann nur aufgehoben werden durch revolutionäre Praxis. Da die Zukunft zu immer neuen Möglichkeiten ruft, ist alles Bestehende rücksichtslos zu kritisieren (Marx), ist die Selbstverwirklichung nie abgeschlossen. Für die „Praxis"-Philosophen bleibt revolutionäre Praxis nicht theoretisch; sie besagt konkret Selbstverwirklichung durch Selbstverwaltung der Arbeiter und der Gesellschaft. Revolutionäre Praxis macht Platz für mehr Freiheit und Humanität. Religiöse Entfremdung wird überflüssig, wenn der Mensch ein freies, schöpferisches Wesen ist.

Der Verfasser referiert die marxistische Religionskritik an Hand von B. Bosnjak und unterzieht sie anschließend einer christlichen Kritik, die er nicht als Apologie verstanden wissen möch-

te, vielmehr als Anstoß, „den abgebrochenen Dialog zwischen Marxisten und Christen wiederaufzunehmen" (12). Zunächst wird das „positive Anliegen der marxistischen Religionskritik" (228) hervorgehoben, um dann dem prometheischen Menschenbild das an K. Rahner und J. B. Metz orientierte christliche entgegenzustellen und auf der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu insistieren.

Es wäre interessant gewesen, etwas, wenn auch nebenbei, über die Belgrader Philosophen zu erfahren. Andererseits erleichtert die Beschränkung auf die Zagreber Philosophen die Konzentration auf das Wesentliche. Rekapitulation und Zitate beim Referat der Gründerpositionen stören nicht, vor allem wenn berücksichtigt wird, daß die meisten Leser wohl nicht in der Lage sind, die entsprechenden Arbeiten im Original (besonders das Serbische) zu lesen. Damit ist schon ein wesentliches Plus dieser Arbeit genannt: Ohne die Sprachkenntnis des Autors wären viele Texte unzugänglich geblieben. Neben ungeheurem Fleiß ermöglicht sie es, die zerstreuten und nur schwer zugänglichen Arbeiten der „Praxis"-Gründer von 1952–1974 in einer Bio-Bibliographie zusammenzustellen; allein schon deswegen ist Oswalds Arbeit nützlich und unentbehrlich.

K. Bossong

ZU DIESEM HEFT

In der Frage nach dem rechten Verhalten des Christen wird häufig, auch in kirchenamtlichen Dokumenten, so von Geboten und Rechten Gottes gesprochen, als ob Gott direkt in die Welt eingriffe und gewisse Bereiche gleichsam für sich reservierte. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, sieht in solchen Auffassungen ein extrem anthropomorphes Gottesbild und macht auf ihre Defizite aufmerksam.

Im Verhältnis des Abendlands zum Islam stehen sich seit dem frühen Mittelalter zwei Haltungen gegenüber: die Toleranz, etwa in der Kultursymbiose des mittelalterlichen Spaniens, und die Konfrontation, für die die Kreuzzüge beispielhaft stehen. Herbert Walz macht deutlich, wie sich dies in christlichen Epen des 12. Jahrhunderts spiegelt.

Josse van der Rest untersucht die Ursachen des Wohnungsmangels in der Dritten Welt und zeigt Wege zu einer Lösung dieses Problems, wie sie vor allem von der Stiftung „Hogar de Cristo" (Heim Christi) in Chile und Ecuador angeboten werden. Josse van der Rest ist Präsident des 1971 gegründeten „Lateinamerikanischen und asiatischen Dienstes für Volkswohnungen" (SELAVIP).

Erich E. Geissler Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Bonn, erörtert einige Grundfragen christlicher Erziehung in ihrem Verhältnis zur wissenschaftlichen Pädagogik. Auf diesem Hintergrund fragt er nach dem Spezifikum der christlichen Schule.

Das Dokument „Unsere Hoffnung" wurde von der Gemeinsamen Synode der Deutschen Bistümer im Jahr 1975 als eine Art Grundlagentext der Synode verabschiedet. Heinz-Jürgen Görtz geht der Wirkungsgeschichte des Textes nach und sucht von daher sein Anliegen zu erfassen.

Die kirchengeschichtlichen Aufsätze, die Otto Pfülf SJ 1889–1914 in dieser Zeitschrift veröffentlichte, erscheinen in einem Neudruck unter dem Titel: Von den Herrlichkeiten der Kirchengeschichte, hrsg. v. Rhaban Haacke, 2 Bde., ca. 1800 S., Subskription bis zum 1. 7. 1984 140,– DM, bei Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 5200 Siegburg.

Lebensqualität

„Alles ist gut, insoweit es ist", lautet ein Grundsatz der scholastischen Philosophie. Auf den Einwand, daß die Qual, die jemand erduldet, oder die menschliche Bosheit doch offenkundig sehr wirklich und dennoch nicht gut seien, entgegnete sie, trotzdem liege das Übel auch hier im Nichtsein, daß nämlich etwas nicht so sei, wie es sollte. Auf die Hamlet-Behauptung: „Sein oder Nichtsein? – das ist hier die Frage" erwiderte sie, es sei unzweifelhaft besser zu sein als nicht zu sein. Für den Menschen wie jedes Lebewesen hieße das, es sei besser zu leben als nicht zu leben. Leben also sei in sich ein Wert.

Mit dieser Feststellung befinden wir uns mitten in einer gegenwärtigen Auseinandersetzung, die mehr ist als ein scholastischer Disput oder ein entlegener Gelehrtenstreit, schon weil oft eher Emotionen als Gedanken aufeinanderprallen. Es ist ein Kampf – sehr wörtlich – auf Leben und Tod. Verwirrend scheint dabei weniger, daß da häufig ein Gemengsel von Gefühlen und Argumenten ununterschieden in die Debatte geworfen wird. Es wäre vielmehr unmenschlich, wollte man derartige den Menschen im Kern betreffende Fragen ohne Gemütsbeteiligung erörtern, wie man etwa Schach zum Zeitvertrieb spielen mag. (Das heißt nicht, daß in einer verständlicherweise aufwühlenden Diskussion Empörung oder Begeisterung die Beweiskraft der vorgetragenen Gründe zu ersetzen vermöchten.)

Verwirrender ist es jedoch, daß in dieser geistigen Fehde die Fronten selbst verworren sind. Da steht nicht etwa das geschlossene Lager der Lebensbejahenden denen gegenüber, die einhellig der Meinung wären, Leben allein stelle noch keinen Wert dar. Sondern da kann Albert Schweitzer, gerade weil er uneingeschränkte Ehrfurcht vor dem Leben gefordert hat, etwa bei den gleichen Leuten fast als Idol gelten, die es als selbstverständlich ansehen, daß ein Kind, das voraussichtlich behindert geboren würde, rechtzeitig abzutreiben ist. Wohingegen entschiedene Verfechter der Todesstrafe ebenso entschieden die Meinung ablehnen, man dürfe einem schwer und aussichtslos Leidenden Gift zu seinem Selbstmord beschaffen. Andere wieder setzen sich leidenschaftlich für jede bedrohte Tierart ein, ohne im geringsten davor zurückzuscheuen, von lebensunwertem Leben zu sprechen.

Weil in ethischen Fragen – ernsthaft ausgefochten – der eigene Lebensentwurf zur Debatte steht, wird hier ohnehin nicht selten das erstbeste – und das ist häufig das erstschlechte – Argument zur Verteidigung des eigenen Standpunkts ergriffen, ohne daß hinreichend geprüft wird, wie das mit anderen Ansichten zusammenpaßt, die man sonst vertritt – oder vielleicht nur gewohnheitsmäßig kundgibt. Dennoch dürfte dieser Mangel an Folgerichtigkeit nicht ausreichen, die besondere Verworrenheit zu erklären, die sich zeigt, wenn darüber gestritten wird, welcher

Wert dem Leben zuzuerkennen sei, ein Streit, der vielen aktuellen Auseinandersetzungen zugrunde liegt, ob es sich um Friedenssicherung, um Abtreibung oder um Sterbehilfe handelt, um nur einige Zuspitzungen zu nennen. Vielmehr ist der Gang der Diskussion hier noch zusätzlich verdreht und labyrinthisch, weil der Begriff „Leben", um den es geht, selbst ungeklärt und verworren ist.

So kann die Frage, ob Leben allein schon ein Wert sei, vielleicht der höchste, oder ob ihm – wie das Wort „Lebensqualität" nahelegt – zuvor besondere Eigenschaften zukommen müssen, damit es lebenswert wird, gar nicht beantwortet werden, ohne daß zunächst bestimmt wird, was da unter „Leben" verstanden wird.

Auch eine Flechte lebt ja oder ein Wurm. Und im Menschen laufen ähnliche vegetative und animalische Lebensprozesse ab wie bei derartigen Pflanzen und Tieren, wenn auch in der Regel unlöslich eingebunden in das gesamtmenschliche Leben. Daß Naturschützer nun für die Erhaltung, zwar nicht jeder einzelnen Flechte und jedes einzelnen Wurmes, aber doch dieser Art eintreten, zeigt, daß sie diese Lebensformen für wertvoll halten – und wohl mit Recht. Man kann diese Einstellung teilen und dennoch ohne Selbstwiderspruch der Meinung sein, ein Mensch, dessen Existenz unumkehrbar auf die Stufe des bloßen Vegetierens reduziert ist, weil etwa bei zerstörtem Großhirn nur noch maschinell dafür gesorgt ist, daß sein Kreislauf, die Atmung und vielleicht auch die Verdauung weiter funktionieren, der müsse nicht am Leben gehalten werden. Denn das sei eben kein menschliches Leben.

Nur steht man dann vor der Frage, welche Qualität dann das menschliche Leben auszeichne, wenn es nicht genügt, organisch zu überleben. Und daran scheiden sich die Geister – oder sie sollten sich scheiden. Da sollte etwa die eine Partei bekennen, daß für sie Lebensqualität in ungestörter Behaglichkeit liegt, wie es die Formel andeutet, einer verstehe zu leben, weil er kultiviert zu genießen und sich die Mittel dazu zu beschaffen weiß.

Dem müßte jedoch entgegengehalten werden, daß das Leben der menschlichen Person in ihrer Ausrichtung auf Freiheit besteht. Darin liegt die dem Menschen eigene Lebensqualität, der für ihn höchste Lebenswert. Nur von einem Leben, das von dieser Auszeichnung abgerückt ist, gilt der Schillersatz: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld." Schuld freilich wäre hier auch nicht zu verstehen als quälende Bedrücktheit durch vergangene Fehler und Versäumnisse, sondern als die selbstgewollte gegenwärtige Unfreiheit. Ein Leben jedoch, das in freier Verantwortung geführt wird, und das heißt bei genauerem Durchdenken, in dem der Mensch sich einsetzt für die Freiheit auch des Mitmenschen – oder christlich gesprochen: ein Leben, das vor Gott in der Liebe zum Nächsten besteht –, von einem solchen Leben kann und muß gesagt werden: Es ist der Güter höchstes für den Menschen, sein unantastbarer Wert schlechthin.

Albert Keller SJ

Johannes Reiter

Ethische Implikationen der Gen-Forschung

Durch die Molekularbiologie und Gentechnologie ist die Tür zur molekularen Analyse der Lebensprozesse weit aufgestoßen. Es ist nunmehr möglich, Erbmaterie von Menschen, Tieren, Pflanzen, Pilzen, Bakterien und Viren zu isolieren, zu entschlüsseln, zu verändern und untereinander auszutauschen. Neben der eminenten Bedeutung für die Grundlagenforschung erwartet man von der Gentechnologie auch eine allen zu Nutzen kommende praktische Anwendung, wie etwa die Herstellung seltener Naturstoffe (z. B. Interferon) oder die Konstruktion von Organismen mit verstärkt nutzbaren Eigenschaften (z. B. Stickstoffdüngung unabhängiger Kulturpflanzen). Zu den Risiken der Gentechnologie zählt man vornehmlich die ungewollte Entstehung von Organismen, insbesondere von Mikroorganismen mit gefährlichen, unkontrollierbaren Eigenschaften für Mensch und Umwelt, und vor allem die genetische Manipulation am menschlichen Erbgut.

Während die Allgemeinheit die bisherige Entwicklung in der Biologie kaum verfolgt hat, haben Berichte über den Transfer neuer Gene in Mäuse und über Versuche, durch Gentransfer Erbleiden des Menschen zu heilen oder zu lindern, die Öffentlichkeit aufhorchen lassen.

Wie oft bei der Entdeckung und Entwicklung neuer Technologien wird auch bei der Gentechnologie die Diskussion auf zwei Ebenen geführt: Die eine ist die Ebene der innerwissenschaftlichen Fachdiskussion, die andere die der öffentlichen, allgemeinen, welche den technischen Fortschritt kritisch reflektiert und zuweilen auch hinterfragt. Die nachfolgenden Ausführungen sind auf dieser zweiten Ebene angesiedelt, denn die weitere Entwicklung der Gentechnologie soll nicht allein dem innerwissenschaftlichen Selbstlauf und dem Einfluß wirtschaftlicher Interessen überlassen bleiben, sondern sie bedarf auch der ethischen Beurteilung, ob all das, was technisch möglich ist, auch realisiert werden darf.

I. Zur Dringlichkeit des ethischen Problems[1]

Vor nahezu 35 Jahren, als die Gentechnologie noch völlig unbekannt war, formulierte der Philosoph Karl Jaspers im Hinblick auf die Technik im allgemeinen einen Satz, der heute wie damals nichts von seiner Aktualität verloren hat: „Wegen der Größe der Frage, was damit aus den Menschen werden kann, ist die Technik heute vielleicht das Hauptthema für die Auffassung unserer Lage. Man kann den

Einbruch der modernen Technik und ihrer Folgen für schlechthin alle Lebensfragen gar nicht überschätzen."[2] Das, was im technischen Zeitalter den Menschen betrifft, hat der Mainzer Industriechemiker Hans Sachsse, der sich nach einer Karriere als Naturwissenschaftler und nach Spitzenfunktionen in der Industrie der Naturphilosophie zuwandte, auf einen Nenner gebracht, indem er den schon fast prophetisch klingenden Satz prägte: „Nicht die Lösung der technischen, sondern die der ethischen Probleme wird unsere Zukunft bestimmen."[3]

Was früher nur schattenhaft erahnt werden konnte, stellt sich heute als ein fundamentales Thema dar: die ethische Problematik im Zusammenhang mit der ausgedehnten Verfügungsgewalt des Menschen über die Natur, konkretisiert vor allem durch die neuartigen Manipulations- und Eingriffsmöglichkeiten in bezug auf das Leben im allgemeinen und das menschliche Leben im besonderen.

Der Brisanz der ethischen Problematik und vor allem aber deren Lösung steht der Göttinger Atomphysiker Max Born im ganzen gesehen pessimistisch gegenüber: Er erblickt die „wirkliche Krankheit" unseres technischen Zeitalters „im Zusammenbruch aller ethischen Grundsätze", in der „Auflösung der überlieferten Ethik durch die Technik". Die Abwertung der Ethik sieht Born vor allem als „Folge der Länge und Kompliziertheit des Weges zwischen einer menschlichen Betätigung und ihrem Endeffekt", also der Trennung von Tätigkeit und Wirkung[4]. Gerade heute angesichts des Mißtrauens gegenüber der Technik und Wissenschaft allgemein und insbesondere gegenüber dem, was einzelne Forscher betreiben, findet die Auffassung Borns in weiten Kreisen deutliche Zustimmung. Dennoch wird diese Meinung nicht von allen geteilt, und wie ich meine zu Recht.

So stimmt zum Beispiel der Karlsruher Philosoph Hans Lenk dem Grundanliegen Borns zwar zu, kann aber dessen pessimistische Sicht nicht teilen. Lenk sieht den von Born konstatierten Zusammenbruch aller ethischen Grundsätze nicht gegeben, wohl aber stellt er eine relative Wirkungslosigkeit dieser ethischen Grundsätze fest[5].

Wie lassen sich neue Orientierungen gewinnen, die unsere moralischen Überzeugungen in einer technisierten Welt angemessen erscheinen lassen, gerade auch im Hinblick auf die Gentechnologie mit ihren Aktionsspielräumen und komplexen Wirkungsstrukturen mit unübersehbaren Nebeneffekten? Ja mehr noch: Brauchen wir vielleicht sogar eine „neue Ethik", eine „Gen-Ethik"?[6] Vorweg sei darauf hingewiesen, daß diese neue ethische Dimension der Probleme in der Gentechnologie gerade erst ins Blickfeld der ethisch-wissenschaftlichen Aufarbeitung getreten ist[7], so daß es mehr als vermessen wäre, schon endgültige Lösungen oder gar anwendbare Rezepte zu erwarten.

Im Gegensatz zu den naturwissenschaftlichen Disziplinen – wie etwa Mathematik, Physik oder Biologie – ist die Ethik als geisteswissenschaftliche Disziplin weniger ein materiales Ergebnisfach, sondern vielmehr ein Problemfach, dessen Materialobjekt keine quantifizierbare Größe ist wie in den Naturwissenschaften,

sondern die materiale Grundlage ist das ethische Handeln des Menschen selbst. Darum versucht sie, Fragen, Perspektiven und Lösungsmöglichkeiten nach begrifflicher Analyse und normativer Abwägung aufzubereiten. Wohl kann sie hierbei normative Entscheidungen sondieren und vorbereiten, aber sie bietet keinen Ersatz für die Durchsetzung verantwortungsvoller Mündigkeit, das heißt, sie ist kein Transformator für die jeweilige Gewissensentscheidung. Aufgabe des Ethikers wird es vornehmlich sein, den technologischen Entwicklungsprozeß kritisch zu begleiten und sich dabei permanent zum Anwalt des Menschen, seiner Würde, seiner Rechte, aber auch seiner Pflichten zu machen.

Zur Lösung der mit der Gentechnologie verbundenen ethischen Problematik – darin stimmen die signifikanten Vertreter überein – bedarf es keiner Sonderethik, also keiner eigenen „Gen-Ethik"[8]. Eine solche Ethik wäre geradezu fatal, würde sie ihren biomedizinischen Zielsetzungen und ihren von der allgemeinen Ethik abgelösten Gesetzmäßigkeiten folgen. Der philosophischen und theologischen Ethik ist dagegen die Aufgabe gestellt, ihre (obersten) Prinzipien auf die je besondere gentechnische Problemsituation anzuwenden und so zu normativen Lösungsmöglichkeiten und Entscheidungen zu kommen.

So stellt sich die „biomedizinische" und „gentechnologische Ethik" unter systematischer Perspektive als Vermittlung zweier Bereiche dar: des Bereichs der allgemeinen Ethik, die formale Prinzipien und Kriterien einer sittlich verantwortbaren Praxis begründet, und des Bereichs der biomedizinischen und gentechnologischen Forschung – inklusive ihres ökologischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Umfelds –, die die unterschiedlichsten Anwendungsfragen evoziert.

Otfried Höffe warnt in diesem Zusammenhang vor einem „normativistischen Fehlschluß" in dem Sinn, daß man allein aus normativen Überlegungen heraus genaue Vorschriften ableiten könne. Rein normative Reflexionen führten lediglich zu allgemeinen Beurteilungsmaßstäben, die dann noch mit den spezifischen Gesetzlichkeiten der jeweiligen Sachbereiche und mit den konkreten Situationsfaktoren zu vermitteln seien. So könne der Ethiker zwar begründen, daß Kranken und Hungernden zu helfen sei; aber schon die Frage nach dem Vorhandensein von Hunger und Krankheit setzt Tatsachenkenntnisse voraus, für die die Philosophie methodisch nicht kompetent sei. Noch weniger wird die Philosophie die Ursachen bestimmen können und in der Lage sein festzustellen, ob neue gentechnologische Erkenntnisse fähig sind, hier Abhilfe zu schaffen.

Daraus ergibt sich, daß der Aufweis und die Begründung normativer biomedizinischer und gentechnologischer Entscheidungen in konzertierter Aktion nur von der Einsicht in die allgemeinen sittlichen Grundsätze und von detaillierten Fachkenntnissen über die einschlägigen naturwissenschaftlichen Sachverhalte her möglich sind[9].

II. Instrumentarien der Ehtik

Zur ethischen Legitimation konkreter Normen stellen die verschiedenen Ethiken eine Reihe von Überprüfungskriterien und Prinzipien bereit. Der Erfolg und die Praktikabilität solcher Kriterien werden jedoch im wesentlichen von ihrer allgemeinen Akzeptanz abhängen.

1. Prinzip der Verallgemeinerung[10]

Mit der Außerkraftsetzung der generellen Verbindlichkeit christlicher Werte durch die Säkularisierung und die plurale Gesellschaft war die neuzeitliche Ethik gezwungen, neue und allgemeinverbindliche Kriterien zu suchen. Das Ergebnis dieser Suche sind Prinzipien, die ihre Allgemeinverbindlichkeit nicht durch den Glauben legitimieren, sondern durch ihre rationale Einsehbarkeit. Hier wäre als erstes und grundlegendes Prinzip das der Verallgemeinerung beziehungsweise Universalisierbarkeit zu nennen. Nach diesem Prinzip sind normativ gentechnologische Entscheidungen daraufhin zu überprüfen, ob alle moralisch Relevanten ihnen beipflichten können. Im Sinn einer solchen Verallgemeinerung versteht Otfried Höffe etwa die „Goldene Regel", jedoch weniger in ihrer negativen Formulierung: „Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu", sondern positiv gewendet: „Wie du willst, daß man deine Bedürfnisse und Interessen berücksichtigt, so berücksichtige auch du die Bedürfnisse und Interessen der anderen."[11] Konkret auf die Gentechnologie angewandt bedeutet das: Das Wohl der Betroffenen ist genauso zu fördern wie das Wohl des Forschers, welches durch gute Forschungsergebnisse, durch Ruhm, Ansehen und Geld gefördert wird. Die von der Gentechnologie Betroffenen sind wegen deren ausgeweiteter Aktionsspielräume und Wirkungsvernetzungen nicht nur Forscher, Versuchspersonen und Kranke, sondern betroffen ist die ganze Gesellschaft.

2. Das Prinzip der Fairneß[12]

Grundidee dieses von John Rawls proklamierten Prinzips ist die Gerechtigkeit als Fairneß. Das heißt, daß Handlungsweisen oder institutionelle Ordnungen nur dann gerecht beziehungsweise sittlich gut sind, wenn alle Betroffenen sowohl an den Vorteilen als auch an den Lasten beteiligt sind, und wenn die Beteiligten alle gleichermaßen erfaßt werden. Unter gleichen Umständen müßte entweder jedermann gleich behandelt werden, oder man müßte zumindest selbst bereit sein, die Rolle eines jeden an dem Handlungszusammenhang beteiligten Individuums zu übernehmen.

Für Otfried Höffe wäre aufgrund dieses Prinzips ein Forschungsexperiment sittlich unzulässig, „das wissenschaftliches Prestige bringt, darüber hinaus dem wissenschaftlichen Fortschritt dient, vielleicht sogar neue Therapieformen eröffnet, das aber den betroffenen Patienten beziehungsweise Versuchspersonen (fast) nur Nachteile, nämlich die Risiken des Experiments, aufbürdet"[13].

3. Menschenwürde

Insofern hinter dem Begriff Menschenwürde der Appell an die Mitglieder der Gesellschaft steht, jeden Menschen als seinesgleichen zu achten, ist er eng mit den beiden schon genannten Begriffen verbunden. Näherhin ist unter Menschenwürde der innere und zugleich der soziale Wert- und Achtungsanspruch zu verstehen, der dem Menschen als Träger höchster geistiger und sittlicher Werte zukommt.

Die Formulierung einzelner Menschenrechte ist der Versuch, das, was für den Menschen „würdig" und gut ist, zu konkretisieren. Durch die verschiedenen Menschenrechte erhält somit das „Menschenwürdige" seine inhaltliche Füllung. Im Hinblick auf die Gentechnologie sind dies der Gleichheitsgrundsatz, die Bewahrung der menschlichen Identität mit dem Anspruch auf Wohlergehen und körperliche Unversehrtheit.

4. Prinzip Verantwortung

Ein Prinzip, das sich heute großer Zustimmung sicher ist, ist das der Verantwortung. Heinrich Klomps rechnet die Verantwortung zu den Tugenden des modernen Menschen[14]. Und Johannes Schwartländer zählt die Verantwortung zu den neuen Grundworten unserer Sprache, weil sich darin echte Welt- und Lebenserfahrung aussprächen[15]. Denn jeder Mensch hat bei all seinen Handlungen in freier Selbstbestimmung das unüberwindliche Bewußtsein, deren personaler Grund zu sein: Er weiß sich verantwortlich. Die ethische Kategorie der Verantwortung wurde insbesondere thematisiert von dem Münchener Soziologen Max Weber (1864–1920), der auf der Suche nach einem tragfähigen Neuansatz für eine politische Ethik zu diesem Begriff gefunden hat[16]. Besonders im politischen Leben, wo es um das Wohl der vielen geht, stellt sich die ethische Frage in besonderer Zuspitzung; denn gerade dort müssen Lösungen gefunden werden, die der Komplexität miteinander konkurrierender Güter und Werte, Interessen und Zumutungen gerecht werden. Dies scheint für Weber aber nur verantwortungsethisch möglich zu sein.

In unseren Tagen ist der Begriff Verantwortung vor allem verbunden mit dem Namen Hans Jonas, der als deutscher Jude Deutschland 1933 verlassen mußte und in die USA emigrierte. In seinem 1979 erschienenen Buch „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation"[17] hebt Jonas insbesondere die Abhängigkeit der Verantwortung von der technischen Macht hervor. Jonas meint, daß angesichts der ins Unermeßliche wachsenden technologischen Macht des Menschen eine sittliche Erweiterung des Verantwortungskonzepts besonders geboten sei. Traditionell war ethisches Handeln am „Nahkreis des Handelns" (23) orientiert; ethische Verantwortung bezog sich nur „auf den gegenwärtigen Umgang von Mensch mit Mensch". Insofern war Ethik eine „Ethik der Gleichzeitigkeit" (34). Durch Technik und technisches Handeln haben diese beiden Dimensionen starke Veränderung erfahren, weil die Größenordnungen sich

wandelten und das Handeln eine früher nicht gekannte Zukunftsbedeutung gewann. Für Jonas zeigt sich die veränderte Größenordnung beispielsweise darin, daß früher die Natur im wesentlichen außerhalb des Bereichs ethischen Handelns lag. Das neue technische Handeln vermag aber derart massiv in die Natur einzugreifen, daß es durch seine weitreichenden Vernetzungen und Folgewirkungen ethisch relevant wird. Mit der Natur ist zunehmend der Mensch selber – so auch durch die Technik der Genmanipulation – zum Objekt des technischen Handelns geworden.

Diesem neuen technischen Typus des menschlichen Handelns entspricht ein neuer ethischer Imperativ, der inhaltlich auf die zukünftige Existenz der Menschheit und die „zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand" des Wollens ausgerichtet sein muß. Jonas formuliert diesen ethischen Imperativ folgendermaßen: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden", oder negativ: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens"; oder einfach: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden"; oder wieder positiv: „Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein" (36).

Jonas fordert also eine erweiterte Verantwortung, eine hegende Treuhänderverantwortung des Menschen für ökologische Systeme, für Natur und Leben allgemein, die die traditionelle Verantwortung für voraussehbare Folgen des eigenen Handelns weit übersteigt. Bei der von Jonas konstruierten erweiterten Verantwortung steht der Mensch also nicht mehr sich selbst oder seinesgleichen gegenüber, sondern auch anderen Selbstzwecken, schließlich auch der Natur und ihren Systemen.

Im Anschluß an Hans Jonas formuliert der Bonner Mediziner und Theologe Ulrich Eibach: „Handle so, daß die Folgen deiner Handlung nicht die Möglichkeit menschlichen Lebens und seiner Umwelt in Gegenwart und Zukunft zerstören oder auch nur gefährden oder mindern können."[18] Für den Inhalt ethischer Richtlinien, zum Beispiel wie das „Wohlsein" im Einzelfall bzw. allgemein definiert werden kann, ist die gesamte Öffentlichkeit zuständig und verantwortlich, da genetische Techniken und Versuche die ganze Gesellschaft betreffen können (Unfall).

5. Wertpräferenz aufgrund religiöser Bestimmtheit

Außer den bisher genannten allgemein-formalen Prinzipien verfügt jeder Mensch über verschiedene Wertpräferenzen, die aus religiösen, weltanschaulichen, politischen oder anderen Bindungen und Bestimmtheiten resultieren. So wird ein Christ, zumal ein Theologe, sich an den jeweiligen kirchlichen Verlautbarungen orientieren. Diese haben, soweit es sich um Fragen der konkreten sittlichen

Lebensführung handelt, im Gegensatz zu den eigentlichen Glaubenswahrheiten keinen unfehlbaren Charakter. Im folgenden sollen die wichtigsten neueren und für unsere Thematik relevanten lehramtlichen Stellungnahmen der Päpste kurz vorgestellt werden.

Zur Genetik allgemein äußerte sich bereits *Pius XII.* in seiner Ansprache an die Vererbungswissenschaftler vom 7. September 1953 grundsätzlich positiv: „Die Grundtendenz der Genetik und Eugenik, den Erbgang zu beeinflussen, um das Gute zu fördern und das Schädliche auszuschalten – dieses Bestreben ist vom sittlichen Standpunkt aus einwandfrei." Als unsittlich lehnt der Papst in diesem Zusammenhang folgende Anwendungsbereiche der Genetik ab: Rassismus und eugenische Sterilisation (Utz-Groner I, 1137f.). In der gleichen Ansprache heißt es weiter:

„Die praktischen Ziele, welche die Genetik verfolgt, sind edel, aller Anerkennung und Förderung würdig. Nur möge sie sich bei der Wertung der Mittel und Wege zu jenen Zielen immer des grundlegenden Unterschieds zwischen der Pflanzen- und Tierwelt einerseits und dem Menschen andererseits bewußt bleiben. Dort stehen ihr die Mittel und Wege zur Veredelung der Arten und Rassen vollkommen frei. Hier hingegen, in der Welt des Menschen, hat sie immer persönliche Einzelwesen vor sich mit unantastbaren Rechten, Einzelwesen, die ihrerseits wieder, um in der Betätigung der Anlage neues Leben zu wecken, an unantastbare sittliche Normen gebunden sind. Damit werden im ethischen Raum vom Schöpfer selbst Schranken gezogen, die wegzuräumen keiner menschlichen Macht zusteht" (UG I, 1143).

Die Äußerungen des Papstes im Hinblick auf die Unantastbarkeit der menschlichen Person werden auch heute noch ungeteilte Zustimmung erfahren. Ob diese Zustimmung jedoch auch die Äußerungen des Papstes zur Manipulation der Pflanzen- und Tierwelt betrifft, wird von der inzwischen erwachten Umweltproblematik her zumindest fragwürdig erscheinen.

Schließlich weist der Papst in dieser Ansprache auch auf die Grenzen der Genetik für die Definition des Menschen hin. Die Genetik bedarf zu ihrer Ergänzung weiterer anthropologischer Wissenschaften. Es heißt dort:

„Wenn ... die Erblehre, gestützt auf die Kenntnis der Struktur des Zellkerns – und neuerlich auch auf die Struktur des Zytoplasmas – sowie auf die Kenntnis der immanenten Gesetze des Erbganges, fähig ist zu sagen, warum in einem Menschen bestimmte Merkmale in Erscheinung treten, so ist sie darum noch nicht befähigt, alles Leben dieses Menschen zu erklären." In Verbindung mit der Genetik – nicht im Gegensatz zu ihr – muß hier die „Psychologie und die Metaphysik oder Seinslehre einsetzen" (UG I, 1130).

Fragen der Biologie und der Genetik werden ausdrücklich thematisiert von *Johannes Paul II.* In seiner Ansprache vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 23. Oktober 1982[19] stimmt er solchen Forschungen und Experimenten zu, die die Würde des Menschen respektieren und verwirklichen. Biologische Experimente, welche die menschliche Person achten und zum Gesamtwohl der Menschen beitragen, sind erlaubt. Im Hinblick auf die Gentechnologie äußert der Papst sich wie folgt:

Man darf hoffen, „daß die neuen Techniken zur Abänderung des Genkodex in besonderen Fällen von

Gen- und Chromosomenerkrankungen für die Mehrheit der von solchen Krankheiten befallenen Menschen einen Grund zur Hoffnung darstellen. Es ist auch daran zu denken, daß durch Genverpflanzungen spezifische Krankheiten geheilt werden können, wie z. B. die sogenannte Sichelzellen-Anämie, die in vielen Ländern Personen derselben ethnischen Herkunft befällt. Ebenso muß daran erinnert werden, daß sich manche Erbkrankheiten durch den Fortschritt in biologischen Versuchen vermeiden lassen. Die Forschung der modernen Biologie gibt Anlaß zur Hoffnung, daß die Verpflanzung und Veränderung von Genen den Zustand derjenigen zu verbessern vermag, die von Chromosomenerkrankungen betroffen sind; auf diese Weise können die kleinsten und schwächsten menschlichen Wesen noch im Mutterleib oder unmittelbar nach der Geburt behandelt werden."

Es ist also vorwiegend eine therapeutische Zielsetzung, unter der der Papst die Gentechnologie sieht. Diesen therapeutischen Aspekt betont er auch in einer neuerlichen Ansprache vom 29. Oktober 1983 an die Mitglieder der Generalversammlung des Weltärztebunds[20]:

„Ein ausschließlich therapeutischer Eingriff, dessen Zweck die Heilung verschiedener Krankheiten ist – wie etwa jener, die auf Mißbildungen der Chromosomen zurückzuführen sind –, kann grundsätzlich als wünschenswert betrachtet werden, vorausgesetzt, daß er auf eine Förderung des persönlichen Wohles des Menschen abzielt, ohne seine Integrität zu verletzen oder seine Lebensbedingungen zu verschlechtern."

In dieser Ansprache fragt der Papst aber auch nach der moralischen Zulässigkeit von Versuchen, bei denen die Grenzen der Therapie überschritten werden, zum Beispiel solcher, die eine biologische Verbesserung des Menschen zum Ziel haben. Die Legitimation solcher Eingriffe macht der Papst von bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen abhängig.

Primäre Voraussetzung aller Eingriffe muß nach seiner Ansicht die Bewahrung der menschlichen Identität sein. „Eingriffe solcher Art dürfen nicht die Quellen des genetischen Lebens berühren." Manipulationen sind zu vermeiden, „deren Ziel eine Änderung des menschlichen Erbes und die Schaffung andersartiger Menschengruppen ist, womit man Gefahr läuft, in der Gesellschaft neue Randgruppen hervorzubringen". Die Eingriffe dürfen auch nicht „einer rassistischen und materialistischen Mentalität entspringen, die auf ein in Wirklichkeit einschränkendes menschliches Wohl hingeordnet ist". Weiterhin darf der Mensch durch die genetische Manipulation nicht „zum Objekt herabgemindert" werden, indem er nach „Kriterien behandelt" wird, „die nicht auf der Gesamtwirklichkeit der menschlichen Person beruhen und die Gefahr mit sich bringen, deren Würde zu verletzen".

Und schließlich ein Letztes: „Der wissenschaftliche und technische Fortschritt, wie immer er auch geartet sei, muß... den moralischen Werten, die einen Schutz für die Würde der menschlichen Person darstellen, größten Respekt entgegenbringen. Und weil in der medizinischen Wertordnung das Leben das höchste und radikalste Gut des Menschen darstellt, ist ein grundlegendes Prinzip erforderlich: zuerst muß jede Schädigung vermieden werden, dann kann man forschen und nach dem Guten streben."

6. Ärztliche Moralkodizes

Schließlich bieten auch die verschiedenen Moralkodizes (zumindest solche von den Medizinern anerkannte) Prinzipien als Entscheidungshilfen an, wenn sie auf die gentechnologische Fragestellung variiert werden. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die Anwendung gentechnologischer Methoden am Menschen.

Zu diesen Moralkodizes zählen unter anderen: Der „Nürnberger Code" (Regeln über die Experimente an Menschen, formuliert aus Anlaß der Nürnberger Prozesse

1947); das „Genfer Ärztegelöbnis" (angenommen in der Generalversammlung des Weltärztebunds vom September 1948); „Richtlinien für Forschungsuntersuchungen am Menschen" (veröffentlicht von der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften am 1. Dezember 1970, in der Fassung vom 17. November 1981); „Revidierte Deklaration von Helsinki: Empfehlungen für Ärzte, die in der biomedizinischen Forschung am Menschen tätig sind" (beschlossen von der XXIX. Generalversammlung des Weltärztebunds am 10. Oktober 1975 in Tokio). Diese nach dem Zweiten Weltkrieg formulierten Deklarationen medizinisch-ethischen Inhalts gehen vor allem von den Grundrechten des menschlichen Lebens, der Freiheit und Sicherheit der Person aus[21].

Bevor abschließend anhand der aufgewiesenen ethischen Instrumentarien Konsequenzen aufgezeigt werden, seien noch zwei Problemfelder abgesteckt, über die sich der Ethiker noch vor jeglicher konkreten Normierung Klarheit verschafft haben sollte.

III. Gentechnologie als Eingriff in die Natur

Eine grundsätzliche Frage, die dem Ethiker immer wieder gestellt wird, lautet: Darf der Mensch überhaupt so weitgehend in die Natur eingreifen, wie ihm dies durch die Gentechnologie ermöglicht wird?

Unter den Naturwissenschaftlern selbst gibt es eine Reihe – zum Beispiel den Biochemiker Robert L. Sinsheimer und seinen Kollegen und Nobelpreisträger George Wald –, die einen solchen Eingriff in die Natur ablehnen. Dabei verfechten sie ein Konzept, ähnlich dem der griechischen Philosophen Platon, Aristoteles und der Stoiker, wonach die Natur „Lehrmeisterin und Norm" ist. Aufgabe des Menschen sei es, die Weisheit der Natur zu erforschen, sich ihrer Harmonie einzuordnen und ihr in seinem Handeln zu entsprechen. Auch weisen einige Forscher im Anschluß an Albert Schweitzer auf die Verletzbarkeit der Natur durch technische Eingriffe hin, die nicht ungestraft bleiben könnten.

Andere Forscher, zum Beispiel der Physiologe Bernard D. Davis, rechtfertigen das Eingreifen in die Natur aus dem Naturverständnis der Neuzeit heraus, wonach die Natur nicht mehr als „Lehrmeisterin und Norm", sondern als „Grundstoff und Möglichkeitsfeld für veränderndes Handeln" verstanden wird. Forschung und Experiment dienen dazu, die Natur dem Menschen verfügbar zu machen.

Die Frage nach verändernden Eingriffen in die Natur wird man heute nicht nur aus naturwissenschaftlichen, sondern auch aus theologischen Gründen bejahen können[22]. Neben dem recht verstandenen biblischen Schöpfungsauftrag „Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28) ist ein weiterer Grund der, daß sich menschliches Eingreifen oft als lebensnotwendig erwiesen hat. Denn die Natur ist ja auch eine „gefallene", in der nicht nur Gottes Weisheit, sondern auch das Böse

am Werk ist, und zwar vor allem durch die sich in der Natur entladenden negativen Kräfte, durch Zerstörerisches und durch Katastrophen. Von dieser Sichtweise her scheint der Eingriff in die Natur legitimiert, vor allem dann, wenn er auf Minderung des Zerstörerischen abzielt und aus treuhänderischer „Heger-Verantwortung" des Menschen heraus geschieht.

Zur Frage steht heute also weniger das „ob", sondern mehr das „wie" des Eingriffs in die Natur, näherhin die Zielsetzung und die Mittel. Hierbei fällt, wie oben bereits aufgezeigt, ein besonderes Gewicht auf die Abschätzung der möglichen Folgen für die Gegenwart und die Zukunft der Natur und der Menschheit. Die möglichen Folgen dürfen das Leben der Menschen weder zerstören noch gefährden, noch in seiner Qualität mindern. Die Festlegung dessen, was menschliches Leben ausmacht, was ihm dienlich und förderlich ist, steht nicht (allein) in der Kompetenz der Naturwissenschaften, sondern hier haben auch die Humanwissenschaften und insbesondere die Theologie einen unverzichtbaren Beitrag zu leisten.

Die angesprochene Zielsetzung der Gentechnologie könnte man unter ethischem Aspekt als eine im weitesten Sinn therapeutische beschreiben, deren Zweck auch in einem Zugewinn allgemeiner Humanität zu sehen ist. Dazu gehören Vermehrung und Verbesserung von Nahrung und Lebensqualität ebenso wie die Heilung von Krankheiten und der Schutz des Lebens. Auch bei dieser therapeutischen Zielsetzung müssen wiederum die Folgen bedacht werden. Ulrich Eibach hält es dabei für wichtig, „daß die durch die genetische Forschung in Aussicht gestellten therapeutischen Erfolge nicht nur die (möglichen) negativen Nebenfolgen aufwiegen, sondern ihnen wertmäßig mit Sicherheit weit überlegen sein müssen".

IV. Gentechnologie und Forschungsfreiheit

Durch die therapeutische Zielsetzung der Gentechnologie könnte sich allerdings der Wissenschaftler in seiner Forschungsfreiheit eingeschränkt sehen, die ihm im Art. 5 des Grundgesetzes garantiert wird. Und sind denn nicht auch die Heilungschancen und -möglichkeiten um so größer, je intensiver die Forschung voranschreitet? Man wird bedenken müssen, daß Forschungsfreiheit kein „Spiel ohne Grenzen" ist. Das Zeitalter des „placet experiri", also das Experimentieren ohne Ansehung der Folgen, das den Beginn unseres Jahrhunderts kennzeichnete, ist vorbei. Umfang und Art der Einschränkung der Forschungsfreiheit hängen ab von der Art und dem Ausmaß des Risikos gentechnologischer Experimente.

Andere, ebenfalls im Grundgesetz verankerte Grundrechte, wie etwa die Menschenwürde, das Recht auf Leben oder die Unversehrtheit der Person (Art. 2 GG), können berührt werden. Die Freiheit der Forschung hat somit ihre Grenze am Wohl der Menschheit.

V. Ethische Rahmenempfehlungen zum Umgang mit der Gentechnologie[23]
„Zehn Gebote" für Gentechnologen

Es zeigt sich, daß die Diskussion über die Gentechnologie noch lange nicht abgeschlossen ist. Deshalb sollen hier zum Schluß in Form von *„Zehn Geboten" für Gentechnologen* einige Rahmenempfehlungen formuliert werden, die als Ausschnitt von Verhaltensmöglichkeiten zu verstehen sind. Sie sollen normative Entscheidungen auf dem Gebiet der Gentechnologie erleichtern, indem sie Orientierungshilfen bieten. Verantwortlich entscheiden müssen wir – als einzelne und als soziale Gemeinschaft – selbst. Die hier formulierten „Zehn Gebote" sind keine ein für allemal unveränderlich festgeschriebene Sätze, sondern sie bedürfen in vielen Fällen der Anpassung, das heißt der je konkreten Angleichung an die jeweils individuelle Situation. Diese Anpassung oder Angleichung ist aber nicht im Sinn eines „automatischen" Anpassungsmechanismus zu verstehen, der darin besteht, daß er lediglich den neuen Verhaltensmöglichkeiten unkritisch folgt. Deshalb müssen diese „Zehn Gebote" im Lichte der neu zu interpretierenden ethischen Grundwerte gesehen werden; so stellen sich die „Zehn Gebote" vor dem Hintergrund voraussehbarer und eigens wieder zu beurteilender Konsequenzen in einer ebenso pragmatischen wie auch detailliert kritischen Auseinandersetzung dar.

1. Eingriffe in die Natur sind ethisch erlaubt. Sie sollen aber im Sinn einer erweiterten Verantwortung gebunden sein an die Abschätzung der möglichen Folgen für die Gegenwart und die Zukunft von Natur und Menschheit.

2. Die Freiheit der Forschung ist nicht absolut: Sie hat ihre Grenze am Wohl der Menschheit. Gentechnologische Forschung unterscheidet sich grundsätzlich nicht von anderer Forschung. Sie ist, obwohl sie Gefahren und Risiken einschließt, ethisch vertretbar, solange sie die Grenze wahrt, die jeder Forschung gesetzt ist. (Die Möglichkeit des Mißbrauchs schließt einen sinnvollen Gebrauch nicht aus.)

3. Die Arbeit des Gentechnikers darf nicht der Exklusivität der „Wissenden" überlassen bleiben. Sie muß in Öffentlichkeit geschehen, damit der Öffentlichkeit die Möglichkeit gegeben ist, die Forschungsergebnisse zu reflektieren und zu kritisieren.

4. Der Gentechniker trägt die Alleinverantwortung für seine Forschung und eine Mitverantwortung für das, was andere daraus machen. Chancen und Risiken sind in einer ständigen Technologie-Folgenabschätzung zu prüfen.

5. Die Ziele der Gentechnologie sollen therapeutisch ausgerichtet sein im weitesten Sinn; sie sollen einen zusätzlichen Gewinn an Humanität intendieren und durch allgemein akzeptierte Gründe ausgewiesen sein.

6. Der Gentechnologie am Menschen sind grundsätzlich Grenzen gesetzt. Sie darf nicht zur Herrschaft des Menschen über Menschen führen. Genetische Experimente dürfen Leben, Gesundheit und personale Integrität des Menschen – auch des ungeborenen – weder verletzen noch ernsthaft gefährden.

7. Wenn es um Menschen geht, tritt dem Genetiker als Forschungs-„Objekt" ein menschliches Subjekt gegenüber, das aufgrund der Menschenwürde niemals als Mittel, zu welchem Zweck auch immer, gebraucht werden darf. Die mit dem Subjektsein des Menschen aufgewiesenen Grenzen vereiteln nicht die gentherapeutische Zielsetzung.

8. Genomanalyse (Erstellung individueller Genkarten) darf nur auf der Basis der Freiwilligkeit und zum Wohl des Individuums, nicht aber zu einer eventuellen Diskriminierung (etwa am Arbeitsplatz) vorgenommen werden; dies würde einen Eingriff in die Grundrechte der Person bedeuten, insbesondere würde dadurch der Gleichheitsgrundsatz verletzt.

9. Gentherapie ist – solange es zu keiner Änderung der psychosomatischen (geistigen und körperlichen) Struktur des Menschen kommt – ethisch erlaubt. Sie ist ähnlich zu beurteilen wie die Organtransplantation. Da die Risiken nicht unerheblich sind, sollte sie nur nach deren genauer Abwägung in Frage kommen. Auch dort, wo Gentechnologie mit therapeutischer Zielsetzung durchgeführt wird, ist die Gefahr unangemessener Verfügung und Manipulation menschlichen Lebens nicht von vorneherein ausgeschlossen.

10. Vom Prinzip der Menschenwürde (und vom „Recht eines jeden, Produkt eines Zufalls zu sein" – Jost Herbig –) her sind Züchtung und Klonierung optimierter Menschen grundsätzlich auszuschließen, weil damit in die Unverfügbarkeit der Individualität des Menschen eingegriffen würde.

ANMERKUNGEN

[1] Zu einer Ethik der technologischen Gesellschaft vgl. etwa H. Lenk, Zur Sozialphilosophie der Technik (Frankfurt 1982), hier vor allem: Herausforderung der Ethik durch technologische Macht. Zur moralischen Problematik des technischen Fortschritts, 198–248. Zur Thematik vgl. ferner A. Auer, Darf der Mensch, was er kann?, in: A. J. Buch, J. Splett, Wissenschaft – Technik – Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik (Frankfurt 1982) 11–35.

[2] K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München 1949) 98.

[3] H. Sachsse, Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter (Freiburg 1972) 122.

[4] Vgl. M. Born, Die Zerstörung der Ethik durch die Naturwissenschaften. Überlegungen eines Physikers, in: Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz, hrsg. v. H. Kreuzer (Stuttgart 1969) 179–184, hier 180f.

[5] Vgl. H. Lenk, 200.

[6] Vgl. J. Reiter, Gen-Technologie und Moral. Brauchen wir eine Gen-Ethik?, in dieser Zschr. 200 (1982) 570f.

[7] In diesem Zusammenhang veranstaltete der Bundesminister für Forschung und Technologie vom 19. bis 21.9.1979 eine erste Anhörung; dokumentiert in: Chancen und Gefahren der Genforschung, hrsg. v. J. Scharioth u. R. Gizycki (München 1980). Die Diskussion wurde fortgeführt durch ein interdisziplinäres Fachgespräch zum Thema „Ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer und gentechnologischer Methoden am Menschen" am 14. und 15.9.1983. Vgl. dazu: Gen-Ängste im öffentlichen Dialog aufarbeiten. Ein Gespräch mit Bundesforschungsminister Dr. Heinz Riesenhuber, in: Bild der Wissenschaft 4/1984, 122–128.

[8] So die These von P. H. Hofschneider, Eingriffe in die Erbsubstanz. Aspekte, Fakten, Thesen, in: Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie, hrsg. v. P. Koslowski u.a. (Stuttgart 1983) 13–19, hier 18. Die These findet u.a. Zustimmung von R. Löw, Gen und Ethik. Philosophische Überlegungen

zum Umgang mit dem menschlichen Erbgut, ebd. 34–48, hier 48; ebenso von W. Wickler bei dem interdisziplinären Fachgespräch des BMFT am 14. und 15.9.1983.

[9] Vgl. O. Höffe, Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik (Frankfurt 1981) 186f.

[10] Im Sinn des Kantischen kategorischen Imperativs: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." Eine gewisse Fortentwicklung der Ethik Kants ist die Ethik der „konsensualen Kommunikation" von J. Habermas (Theorie und Praxis, Frankfurt 1971) und K. O. Apel (Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: Transformation der Philosophie, Frankfurt 1976, II, 358–435.)

[11] O. Höffe, 66.

[12] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1975); ders., Gerechtigkeit als Fairneß (Freiburg 1977). Zur internationalen Diskussion vgl.: Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, hrsg. v. O. Höffe (Frankfurt 1977).

[13] O. Höffe, Sittlich-politische Diskurse 188.

[14] H. Klomps, Tugenden des modernen Menschen (Regensburg ^{4}1976).

[15] J. Schwartländer, Art. Verantwortung, in: Hb. philos. Grundbegr., Bd. 6, 1577–1588.

[16] M. Weber, Politik als Beruf (Berlin ^{6}1977).

[17] Frankfurt ^{3}1982. Vgl. dazu diese Zschr. 201 (1983) 664–676.

[18] U. Eibach, Grenzen und Ziele der Gen-Technologie aus theologisch-ethischer Sicht, in: Genforschung im Widerstreit, hrsg. v. W. Klingmüller (Stuttgart 1980) 117–143, hier 123.

[19] Der Apostolische Stuhl 1982 (Köln 1984) 1392–1396.

[20] L'Osservatore Romano Nr. 5, 3.2.1984, S. 8.

[21] Diese Kodizes sind u.a. abgedruckt in: Ärztliche Entscheidungskonflikte, hrsg. v. J. v. Troschke u. H. Schmidt (Stuttgart 1983).

[22] Vgl. dazu: Ökologie und Ethik, hrsg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1980).

[23] Zur ethischen Beurteilung vgl. auch A. Auer, Gentechnologie – eine Herausforderung an die Ethik, in: ThQ 162 (1982) 261f.; F. Böckle, A. W. v. Eiff, Wissenschaft und Ethos, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 20 (Freiburg 1982) 119–147.

Bernhard Rupprecht

Prozeß und kein Ende

Nachgedanken zur Ausstellung von Picassos Plastik

Die Ausstellung „Picasso – Das plastische Werk" von Oktober 1983 bis Anfang Februar 1984 in Berlin und dann Düsseldorf ermöglichte eine Übersicht eines Schaffensbereichs bei Picasso, wie sie zuvor noch nie gegeben war und so schnell auch nicht wieder zustande kommen dürfte. Es erhob sich die Frage, ob mit diesem großen Querschnitt ein anderer Picasso sich zeigen, ein substantieller Zuwachs zum malerischen und graphischen Oeuvre beigebracht werde. Ohne Zögern ist jetzt zuzugeben, daß zur Kenntnis Picassos die dreidimensionalen Werke hinzugenommen werden müssen – auch wenn die sehr engen Bezüge zu seiner Flächenkunst meist zutage liegen. Schon deshalb konnte mit dieser Ausstellung ein qualitativ „neuer Picasso" nicht vorgestellt werden. Unübersehbar ist jedoch, daß an Picassos Plastik einige prinzipielle und spezifische Momente seines Schaffens sich deutlicher als anderswo anschaulich machen.

Prozeß des Werkens

Picasso war als gereifter Künstler nicht der Mann, der sich beim Plagiat ertappen lassen wollte. Wenn er 1942 ready-mades wie Fahrradsattel und Lenkstange aus der alltäglichen Sphäre des Gebrauchs isoliert, dann ist das nicht eine Replik von Marcel Duchamps Verfremdungen – dreißig Jahre zuvor. Bei Picasso bleibt es nicht beim Gag, nicht beim Zusammenprall von Banalität und „Kunst". Er schickt sein Publikum auf den Weg zu Bildern und zu Kunst – alles Dinge und Begriffe, die eingebracht werden müssen aus dem gigantischen Musée imaginaire, auf dessen Anwesenheit Picasso bei seinen Adressaten spekuliert. Picasso stößt über Verfremdung und vordergründig witzige Kombinatorik die Tür zu einem Weg auf, in dessen Verlauf sich ikonische Integration ereignen kann, falls der Betrachter aktivierbar ist, seinem Drang „Bilder" zu sehen nachgibt und mitspielt. Wer „icon" nicht schon mitbringt und wer nicht bereit oder fähig ist, seine internalisierten Schätze assoziativ zu aktualisieren, dem bleiben Sattel und Lenkstange.

Picasso stochert nicht im Abfallhaufen, um wie Altvater Duchamp mit den Trouvaillen die bürgerlichen Kunstvorstellungen eben dem Müll zuzugesellen; Picasso nähert sich dem Wegschmiß mit der Absicht der imaginativen Impulsge-

bung. Nichts liegt ihm ferner als die zu seinen Lebzeiten so oft proklamierte wechselseitige Diskriminierung von „Wirklichkeit" und „Kunst". Picasso soll geäußert haben, daß keine vorgängige Absicht hinter seinen Werken stünde, daß er nicht suche, sondern finde. Mag sein, daß der Blick auf das Ausrangierte den Concetto auslöst – aber dieser und nur dieser ist für die Wahl bestimmend. In Bildideen rasten die Fundstücke ein, für solche werden sie ausgewählt, und letztlich ist Picasso nicht ein absichtsloser Finder, sondern ein sorgfältig wählender Sucher. Er denkt nicht daran, alles und jedes für fähig zu halten, um auf den Weg zu Bildern einzuladen. Und wenn er nichts findet, so wird eben geordert – der Topf, das Sieb, das fehlende Paar Schuhe.

Wozu fehlend? Zur Einleitung des Prozesses, mit dem der nach „Bild" und „Kunst" Suchende beschäftigt wird. Freilich ist solches Tun ohne verdinglichtes Ende, der Weg führt notwendig auch zum Ausgangspunkt, zu den Impulsgebern rückwärts, wo Picasso lächelnd steht und zu Recht feststellt, daß „Stierschädel" offensichtlich das Bedürfnis der Leute sei, er jedoch habe hier lediglich Sattel und Lenkstange. Nicht unabsichtlich, aber eben doch nicht mehr. Auf die Frage der Gilot, warum er unter den Totenschädel in einem Stilleben statt der gekreuzten Knochen Lauchstengel gemalt habe, antwortet Picasso, daß man derzeit ebensowenig noch einen Schädel mit gekreuzten Knochen malen, wie man „amour" auf „toujours" reimen könne. „Also bringst du statt dessen die Lauchstangen herein und erreichst damit dein Ziel" – nämlich den Betrachter zu veranlassen, sich zu erinnern, sein Bild- und Bildungswissen gegenzuhalten, von der entstehenden Friktion beschäftigt zu sein.

Auf traditionelle Kunst spekulieren, ohne sie zu machen – Picasso war der Großmeister dieses Erfolgsrezepts, und deswegen konnte er auch nicht in der Abstraktion landen. Picasso kann nicht völlig abstrahieren, weil er von den beim Betrachter eingespeicherten Bildbegriffen und Kunstvorräten zehrt. Aber auch von der diametral entgegengesetzten Möglichkeit, mit Plastiken an ein traditionelles Thema samt zugehöriger Form nicht nur zu erinnern, sondern in Mimesis von Natur und Kunstgut weitere Kunst definitiv zu realisieren, muß Picasso sich fernhalten. Er begäbe sich dann seiner Macht, sein Publikum zu aktivieren. „Kunst" stünde quasi schon fertig da. Mit dem 1943 in Vallauris entstandenen Lammträger hat sich Picasso diesem Punkt angenähert; für den Betrachter gibt es da nicht mehr viel zu tun, das Auge wird mit Oberflächenreizen abgefunden. Je mehr er sich in Form und Thema dem final gestalteten Kunstwerk nähert, desto weniger ist er Picasso. Gerade mit „fertigen" Kunstwerken entläßt er sein Publikum aus der spannungsvollen Mitwirkung. Denn es hängt am Begriff des unvollendbaren Werks, daß uns Picasso auf den Weg zu Bildvorstellungen und Kunsterwartungen schicken kann; Picassos Kunst erscheint in der Offenheit, ja Unabschließbarkeit des Tuns im Feld der Kunst. Dies eine Lehre, die mehr, viel mehr von der Plastik denn von den Flächenkünsten vermittelt wird.

Schon die frühesten Arbeiten, noch an Rodin und seinen Nachfolgern orientiert, suchen definierten Werkformen wie Maske, Büste, Statuette auszuweichen. So gut wie immer wird ein Rest, oft auch mehr, des Werkstoffs vorgezeigt, aus dem Picasso die plastische Schöpfung hat entstehen lassen. So ist das Thema des Kopfes „Fernande" von 1906 in seiner unterschiedlichen Modellierung und der ungestalteten Basispartie weniger Porträtbüste als vielmehr die Darstellung unterschiedlicher Möglichkeiten des Werkens aus dem gefügigen Material heraus. Und an dem „kubistischen" Kopf von 1909, ohne Zweifel eines der plastischen Hauptwerke des 20. Jahrhunderts, ist dann die antragende Gestaltung aus plastischen Elementen mit der Aktivierung der Intervalle der eigentliche Inhalt.

Das Werken selbst ist vor jeglicher anderen Bestimmung die Ikonographie der Plastik Picassos, und das muß bei ihm spätestens Ende der 20er Jahre in obere Schichten des Bewußtseins aufgestiegen sein. Mit unübersehbarem Eigensinn wird bei den sonst so subtil ausgewogenen und (von Gonzalez) in äußerster Präzision erstellten Draht-„Figuren" von 1928 als Indiz der Mache das Hartlot an der Rundscheibe patzig und unbefeilt stehengelassen; bei einigen der monumentalen Frauenköpfe, 1931 in Gips modelliert, wird die Holzsubstruktion samt Drahtverbindung in die Bronze hineingenommen, und noch die Blechplastik der frühen 60er Jahre zeigt in ihrer lässigen Art der Bemalung und der absichtsvoll daneben getropften Farbe sowohl das Malmaterial als solches, die Struktur des Werkzeugs und die Dynamik des Werkens selbst. Aufmerksam geworden entdeckt man dergleichen schon beim berühmten Absinthglas von 1914. All das ist nur konsequent: Traditionelle Bildvorstellungen sind unentbehrlich, werden aber nicht realisiert; analog ist Werk nicht auf einen letztgültigen, unveränderbaren Zustand hingearbeitet, es ist nur Station in einem unabschließbaren Prozeß des Werkens, das weitaus mehr als die Werke selbst nun als „Kunst" auftritt.

Nicht Gestalt, sondern Indiz des Gestalters

Mit dem Werken als eigentlichem Inhalt der Objekte ändert sich auch der Gehalt des Oeuvres. Kunstwerke, in sich gerundet und zu finaler Gestalt gebracht, mögen noch so sehr auf den Künstler verweisen: Letztlich sind sie eben als „fertige" von ihm abgenabelt, leben ihr eigenes Leben. Die Ausstellung in Berlin und Düsseldorf hat besonders eindringlich gezeigt, daß es vor allem die Plastiken Picassos sind, die sich der personalen Gegenüberstellung verweigern müssen. Sehr oft zeigen sie noch den ungestalteten Urstoff und die Technik der Herstellung mit vor; Unpräzises der Formgebung, scheinbare Unachtsamkeit oder gar Defektes von Oberflächen sind weder Hinweis auf gewaltsam anstürmenden Drang nach Gestaltung noch auf souveräne Überlegenheit gegenüber technischer Perfektion. Vielmehr zielen die meisten Werke mehr auf Gestaltung als auf Gestalt selbst.

Was vor Augen steht, ist eine Durchgangsstufe, ein mehr oder minder deutlich gemachter Artikulationsgrad in einem Prozeß, der zwar mit amorph gezeigtem Material seinen Ausgangspunkt, mit den Spuren des Werkens seine Dynamik zeigt, aber grundsätzlich und tatsächlich keinen notwendigen Endzustand andeutet. Somit ist die Plastik in den meisten Fällen eben nicht Gestalt, sondern Indiz des Gestalters, nicht in sich geschlossene Schöpfung, sondern Ausweis der Potenz, Kraft und Dynamik des Schöpfers. Erhellend war in dieser Hinsicht der in der Ausstellung mögliche Vergleich zwischen originaler Assemblage und Bronze-Umsetzung (Frau mit Schlüssel, 1954/57). Die Pseudo-Statue aus Metall verdeckt, worauf es bei Picasso ankommt, wovon seine Gestaltungen leben: Der imaginative Concetto ist so offen, daß jede definitive Gestalt ihn verarmt, korrumpiert. Deshalb der Reiz des Unverbundenen der Stücke gebrannten Tons, die Zufälligkeit, das Unexakte, das Angebot, an der Bildintegration spielerisch mitzuwirken und auch die Möglichkeit, es auszuschlagen – um dann mit Ziegelscherben und Backsteinrest wieder zu beginnen.

Die großen Assemblagen der 50er Jahre sind Verdichtung und Bestätigung dessen, was bei Picasso überhaupt Werk sein kann, nämlich einer der möglichen Punkte des Gestaltungswegs zu einer jedoch schon utopisch gesetzten Kunst. Und gerade die Assemblage zeigt, daß Picasso durchaus auch den Rückwärtsgang, die Dekomposition, den Absturz zu banalen, zuhandenen Gebrauchsgegenständen keineswegs ausschließt (schon deswegen sind die Umsetzungen in Bronze verfälschend, weil sie den imaginativen Fluß in jedwede Richtung blockieren). Es ist dieser Werk- oder besser der Nicht-Werkcharakter der Arbeiten Picassos, der verständlich und entschuldbar macht, daß die Befassung mit Picasso seit Apollinaires Zeiten sehr schnell von den „Werken" zur Verherrlichung seiner Kreativität übergegangen ist.

Natürlich stellt sich nicht selten vor Picassos Plastiken die Frage nach dem non finito, dem Unvollendeten, denn nur allzu deutlich zeigt das Werkstück den Abbruch des werkenden Prozesses. Da aber eben Prozesse und nicht thematische und materiale Finalisierungen den Gehalt von Picassos Tun ausmachen, erledigt sich solches Fragen von selbst: ohne finito auch kein non finito.

Avanciert jedoch plastisch-prozessuales Geschehen selbst zur „Kunst", so ergeben sich Affinitäten zu Materialien. Diese müssen in der Gestaltung sowohl den eben erfolgten Zu- und Eingriff zeigen, das Spontane, mitunter sogar das fast Zufällige – ebenso aber auch die Möglichkeiten der Korrektur, der Veränderung in nahezu beliebiger Richtung, der Überholbarkeit des erreichten Zustands. Also absolut gefügige Materialien, kern-, knochen- und strukturlos.

Und Picasso greift mit Vorliebe eben zu solchen, die möglichst keinen Widerstand leisten, die keine Forderung oder gar Bedingung an die gestaltende Hand stellen: Wachs, Plastilin, Ton, Gips, leichtes Blech und schließlich noch Papier und Pappe. Schon bei Holz, das selbst etwas „darstellt", das Einfühlung und Mitgehen

verlangt, hat Picasso Schwierigkeiten, auch wenn er bei den frühen „Idolen" von 1907 versucht, die Vergewaltigung des Materials und die ungelenke Technik als inhaltlich „Primitives" anzubieten. Mit grobem Werkzeug widerspenstigem Material etwas abzutrotzen, ist nicht Picassos Sache. Die Eisenkonstrukte läßt er von Gonzalez ausführen und noch die späten Blechgestaltungen müssen von Handwerkern minutiös nach den Papier- oder Pappmodellen zurechtgeschnitten werden. Und wenn Gonzalez bewundernd festgestellt haben soll, daß Picasso mit dem Eisen „wie mit Butter" umging, so steckt in diesem Diktum mehr Richtiges, als sein Autor ahnte.

Denn Picassos letztendliches Werkzeug ist seine Hand, und sein Stoff das Amorphe schlechthin. In unmittelbarem Kontakt mit der botmäßig-formlosen Masse gelingt die unabschließbare Metamorphose, innerhalb deren jedes Werk nur das Anhalten eines Moments ist, das Vorzeigen des Ephemeren, weil die den Prozeß bewegende Gestaltungskraft sich eben dadurch manifestiert, daß sie über jede Station und jede Verdinglichung hinaus kann und ist. Sicher beruht darauf das gesamte Schaffen Picassos, aber die Ausstellung in Berlin und Düsseldorf hat gelehrt, daß sich das Verhältnis von gestalterischer Potenz, Prozeß und Werk besonders deutlich in seinen plastischen Werken darstellt.

Plastiker im extremen Sinn des Wortes

Picasso ist heute ein historisches Phänomen; die großen Revolutionen, die er heraufgeführt hat oder an denen er maßgeblich beteiligt war, liegen ein dreiviertel Jahrhundert zurück. Eine so umfassende Ausstellung eines wichtigen Werksektors ist auch Retrospektive, und die Notwendigkeit, für Picasso nach einem historischen Ort zu suchen, drängt sich geradezu auf. Zuerst wäre ein solcher Ort zu suchen innerhalb der Kunstgeschichte von Plastik, Skulptur und „Objekten" des 20. Jahrhunderts. Von der Literatur ist da wenig zu erwarten; statt historischer Arbeit neigt sie bei Picasso nach wie vor mehr zu einer Art Hagiographie fern von Begriff und Methode – das Originalgenie muß auch gegen historische Befunde gefeiert werden. Daß Picassos früheste plastische Arbeiten an den Impressionismus anknüpfen, ist bekannt. Aber die Erhebung der modellierenden Artikulation aus amorpher Masse – für Picasso bis in reife Zeiten konstituierend –, das hat bereits der 23 Jahre ältere Medardo Rosso vorgeführt. Oder wer dächte bei den überdimensionalen Frauenköpfen von 1931 nicht an Carràs Bild „L'amante dell'ingegnere" von 1921? Dem Absinthglas von 1914 und allerlei (angeblichen) Analysen von Gitarren und Violinen geht immerhin Boccionis „Entwicklung einer Flasche im Raum" von 1912/13 voraus. Bei der ganz auf massige Volumina setzenden Gipsplastik um 1930 wird man den seit 1924 in Paris ansässigen Otto Freundlich als Anreger kaum außer Betracht lassen können. Solche Hinweise ließen sich vermeh-

ren, und mit Sicherheit kann angenommen werden, daß die genetische Klärung der Plastik Picassos seinem historischen Profil dienlicher sein wird als die perpetuierte Beweihräucherung.

Schon jetzt läßt sich sagen, daß aus einer in der Durchzeichnung noch zu leistenden historischen Ortung Picassos als Plastiker der Typus des Künstlers im Feld des Dreidimensionalen sich abzeichnen wird. Denn unabweisbar, vor allem für den Besucher, dessen Augen die Bronze-„Verewigungen" durchdringen konnten, ist die Einsicht, daß Picasso kein Bildhauer war. Diese hängt nicht allein an der Tatsache, daß er sich nie mit Hammer und Meißel vor dem Block gewachsenen und harten Materials um die Befreiung der darin sitzenden Statue gemüht hat.

Es liegt nicht am Technischen und am Werkstoff, wenn Picasso nicht um die Befreiung ringt: Ein solches Ziel existiert für ihn nicht, weil das Material für ihn keine Imago-Dimension enthält. Er kennt keine in Kern und Kontur umrissene Bildvorstellung, die es zu befreien, freizulegen gälte. Der Bildhauer liebt und haßt sein Material, weil es das Bild birgt und verweigert, er muß darum kämpfen. Er muß ausgrenzen, fixieren, hinstellen. Sein Lohn ist das Bestimmte, das Tektonische – die Statue. Picassos Material, der Kübel mit Gips, der Bottich mit Ton, der Wachsklumpen, ist amorph, nicht gestaltschwanger, denn erst die Schöpferhand Picassos verhilft dem trägen Element zur Formung. Der Bildhauer ist die Hebamme der in der Schöpfung auf Befreiung wartenden Imagines, für Picasso jedoch hat die Materie keine Dignität, weil die Schöpferpotenz von ihm reklamiert wird – wenn auch nicht ohne Bezug auf die zu Recht als allgegenwärtig angenommene Kunstgeschichte.

Picasso ist Plastiker im extremen Sinn des Wortes; aus blindem, in absoluter Gefügigkeit der formenden Hand harrenden Material setzt er den Gestaltungsprozeß in Gang. Er trägt an, er kumuliert – denn beim Wegnehmen bliebe nichts außer dem zur Erde zurückkehrenden Schlamm übrig. Ebensowenig wie das Kunstwerk als notwendig abgeschlossene Form Ziel ist, sowenig wird das Material als solches zum Bestandteil der künstlerischen Gestaltung. Der Gips bleibt als solcher stumpf, der Ton in der Gefahr der Haltlosigkeit (was bei der Modellierung des Lammträgers hart an der Katastrophe vorbeiging). Gerade bei der profiliertesten Phase des Modelleurs Picasso – im Schloß Boisgeloup um 1930 – zeigt sich, daß das Material außer den kompakten Volumina der Plastik nichts zu liefern hat. Hinter dieser Darstellungsunwürdigkeit des plastischen Materials lauert dann nicht selten der Maler Picasso. Vom Absinthglas (1914) bis zu den letzten „Klappskulpturen" (W. Spies) gibt das Material Bronze bzw. Blech zwar Volumina, Raum und Gestaltung vor, das Materielle selbst verschwindet unter der Hand des Be-Malers. Und schließlich handelt es sich bei manchen Objekten zwischen 1914 und 1925 mehr um materialisierte spätkubistische Malerei denn um „Plastik" – ein Verfahren, das die Collage angebahnt hatte.

Bildorte der Plastiken

Auch für die Frage der Ikonographie bei Picasso könnte die Plastik-Ausstellung manches Klärende beisteuern. Unübersehbar durchzieht die sieben Jahrzehnte des Schaffens eine anthropomorphe Achse, auch in der äußersten Entfernung verliert sie ihre Maßgabe ebensowenig, wie sie je völlig mit dem Werken zur Identität gelangt. Schon die Zentralität dieses Themas verbietet es, Picasso in die Ecke derer zu stellen, bei denen Gegenständliches nur als „Anlaß" fungiert. Es geht um etwas bei diesen Plastiken; der von den gelungenen Gestaltungen ausgehenden ikonischen Betroffenheit sich zu entziehen, ist nicht möglich.

Aber darüber läßt sich doch die Frage nach den Bildorten der Plastiken nicht unterdrücken, ja sie wird gerade von der Betroffenheit aufgerührt. Denn das Anthropomorphe hat die absoluten Maßstäbe nicht in der Gewalt. Der Besucher der Ausstellungssäle wurde von heftigen Differenzen der Größen bedrängt. Die Gasvenus, kaum eine Spanne hoch, hat genau das richtige Format für die luzide Kombinatorik, für den Gag, der von der Banalität her die Perspektive auf Bild stellt. Solches ist in die Vitrine der Moderne abzuschieben (Picasso hat das Absinthglas zusammen mit allerlei Kram in einer Ateliervitrine aufbewahrt), weil eben der Witz nur beim ersten Mal zündet, „Bild" dagegen zur Vertiefung auffordert. Aber wohin mit den Kolossalköpfen der Marie-Thérèse? Picasso hat sie jahrelang in seinen Ateliers aufbewahrt, ebenso wie das Gipszwischenmodell des Lammträgers. Eine Kolossalfigur aus Gips hat vor ihrer Desintegration die Werkstatt in Boisgeloup nie verlassen, und die meisten der eigenwilligen Reliefs vom Anfang der dreißiger Jahre verweigern schon wegen ihrer unregelmäßigen Formate eine Symbiose in architektonischen Zusammenhängen.

Picassos lebenslängliches Desinteresse an Architektur und die Absenz tektonischer Prinzipien in der Plastik sind Indizien für einen Kunstort außerhalb konkreter sozialer und politischer Verhältnisse. Seine Kunst kennt keine operative Dimension. Die wenigen Versuche politischen Wirkens wie Francos Traum und Lüge und das Korea-Bild ließen gestalterisches Profil vermissen, „Guernica" wurde und wird interpretativ vereinnahmt; bezeichnenderweise erwog die rotspanische Regierung, das Bild aus der Weltausstellung von 1937 wegen einer dem Sozialismus nicht adäquaten Kunstgesinnung zu entfernen.

An den großen Assemblagen der Spätzeit wird dann die Ferne zu jedem konkreten Bildort vollends manifest. Nicht einmal der Fußboden von Picassos Atelier garantiert einen unveränderten und unveränderbaren „Originalzustand". Die dort mittels Fragmenten aus „Realität" ausgestellten Wechsel auf Bild hat dann ein durch traditionelle Kunstbegriffe konstituiertes Publikum einzulösen.

Bernhard Sutor

Das Politische in den Friedenserklärungen katholischer Bischofskonferenzen

Eine vergleichende Analyse

Das Jahr 1983 war nicht nur öffentlich-politisch, sondern auch innerkirchlich weitgehend beherrscht von der Auseinandersetzung um den Frieden, um die Wege zu seiner Sicherung und Förderung angesichts der Massenvernichtungswaffen. Insgesamt zwölf katholische Bischofskonferenzen haben sich im Lauf des Jahres, teils in umfangreichen Dokumenten, teils in kürzeren Erklärungen und Aufrufen, zu dem Thema geäußert. Der Tatbestand allein schon fordert den Vergleich der Texte heraus[1]. Jeder Vergleich erfolgt unter bestimmten Aspekten, er kann nicht das Ganze der Texte in den Blick nehmen. Wenn ich im folgenden unter politiktheoretischem Aspekt kritische Aussagen zu den Bischofserklärungen mache, dann möge man dies nicht mißverstehen. Insgesamt halte ich das Bemühen der Träger des kirchlichen Lehramts um die zeitgemäße Weiterentwicklung der kirchlichen Friedensethik für sehr positiv, und das meiste, was in den im vorigen Jahr veröffentlichten Bischofserklärungen zu lesen ist, findet meine volle Zustimmung. Gerade weil mir daran liegt, daß die kirchliche Friedenslehre auf Politik hin handlungsleitend wird, soll im folgenden an den vorliegenden Texten ein strukturelles Problem herausgearbeitet werden. Es soll gefragt werden nach dem Ort und dem Verständnis von Politik in den Texten der Bischofskonferenzen, woraus sich für die weitere Diskussion und für die Konkretisierung der kirchlichen Friedenslehre wichtige Fragen ergeben[2].

Es ist eine nicht zu übersehende Eigenart und ein Grundproblem der gesamten Friedensdiskussion der letzten Jahre, daß sie sich bewegt auf den Ebenen einerseits der Moral, andererseits der Militärstrategie und Waffentechnik und dabei die Politik fast gänzlich ausspart. Dieses Faktum ist um so bemerkenswerter, als es sich bei dem Konflikt, in welchem die Waffenarsenale der beiden Lager seit Jahrzehnten einander gegenübergestellt werden, um einen fundamentalen politischen Ordnungskonflikt handelt; die Waffen selbst und besonders die Atomwaffen werden in diesem Konflikt ausdrücklich als „politische Waffen" deklariert und spielen bisher auch diese Rolle: Sie machen den Krieg zwischen beiden Lagern „unmöglich", freilich erweitern sie zugleich den Konflikt um eine militärstrategische und militärtechnische Dimension und erschweren seinen politischen Abbau[3]. Unsere Frage an die Texte der Bischöfe lautet, ob in ihnen das Politische in seiner

Bedeutung für die Behandlung des Konflikts, für Friedenssicherung und Friedensförderung hinlänglich deutlich wird.

Nun hat die kirchliche Friedenslehre selbstverständlich ihren Schwerpunkt in Theologie und Ethik, und sie kulminiert legitimerweise im prophetisch formulierten moralischen Appell an die Verantwortlichen und an die Staatsbürger. Dennoch ist es notwendig, auch an sie die Frage zu richten, wo und wie sie Politik verortet und versteht, da sie ja für politisches Handeln relevant werden will. Um eine generelle Antwort vorwegzunehmen: Man kann nicht sagen, Politik werde in unseren Texten ausgespart oder übersprungen. Es wird vielmehr durchweg sichtbar, daß die Kunst der Politik heute in einem unerhörten Maß gefordert ist. Mein Zweifel geht dahin, ob dies für den Durchschnittsleser und für die über den Frieden streitende Öffentlichkeit genügend deutlich wird. Ich meine, das Politikverständnis und die politische Aufgabe der Friedenssicherung bleibe in den Texten relativ unscharf. Wenn dies zutrifft, dann muß man aber fürchten, in der Rezeption und Verarbeitung der Texte werde die Bedeutung der Politik für den Frieden weiterhin verkannt. Es mag sein, daß wir damit an eine prinzipielle Grenze lehramtlicher kirchlicher Aussagen zur Politik stoßen, die nur um den Preis einer wenig wünschenswerten Politisierung des kirchlichen Amtes überschritten werden kann. Um so dringlicher wird dann aber die Frage, wie es mit der kirchlichen Friedenslehre und mit ihrer Umsetzung in politische Handlungsstrategien nach den Bischofsworten weitergehen soll.

1. Unterschiedliche Textsorten und nationale Spezifika

Ein unter übergreifender Fragestellung durchzuführender systematischer Textvergleich findet eine gewichtige Grenze in dem unterschiedlichen literarischen Genus, in Anspruch und Zielsetzung der Dokumente. Der amerikanische „Pastoralbrief", das „Wort" der Deutschen Bischofskonferenz, der „Brief" der Niederländischen Bischofskonferenz ragen schon äußerlich durch ihren Umfang aus den übrigen Texten heraus; sie und auch das „Dokument" der Französischen Bischofskonferenz weichen ferner am stärksten von der herkömmlichen Form des Hirtenbriefs ab, die man in der DDR, in Ungarn und in Japan gewählt hat. Der argumentativen Auseinandersetzung in den vier genannten Texten stehen am nächsten die als „Erklärung" bezeichneten Worte aus Irland und Belgien, während die österreichischen Bischöfe einen „Appell" formuliert haben, der in Verbindung mit der Aufforderung zur Unterschrift einer politischen Initiative gleichkommt. Die Schweizer Bischofskonferenz hat sich den Text der Deutschen Bischofskonferenz zu eigen gemacht und dazu lediglich ein „Beiwort" formuliert, die Bischofskonferenz von England und Wales hat eine kurze „Erklärung" zur Situation nach Beginn der sogenannten Nachrüstung veröffentlicht.

Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit in der Form heißt nicht in jeder Hinsicht Gemeinsamkeit im Inhalt. Die Deutsche Bischofskonferenz argumentiert eher prinzipiell und lehrhaft, die amerikanische läßt sich stärker auf die konkrete politisch-militärische Situation und auf entsprechende Streitfragen ein. Der niederländische Brief grenzt schon in der Überschrift seine Thematik ein auf Atomrüstung, wenngleich er auch die Grundworte Friede und Gerechtigkeit im Titel mitführt. Das französische Dokument arbeitet in knapperer Diktion das ethisch-politische Dilemma und auch den politischen Ost-West-Gegensatz heraus.

Ganz gewiß gehört zum situativen Kontext der meisten Erklärungen der Tatbestand, daß manche Bischofskonferenzen aus dem Gang der öffentlichen Diskussion in ihrem Land auch einen innerkirchlichen Druck verspürten, sich zur Friedensproblematik zu äußern und dabei auch um mögliche Einigungsformeln zu ringen[4]. Dieser allgemeine Tatbestand ist freilich jeweils national spezifisch ausgeprägt, was einer eigenen vergleichenden Untersuchung wert wäre. Dies soll hier nicht geschehen, zumal es dazu des genauen Einblicks in die innere Situation der jeweiligen Länder und Völker und ihrer Kirchen bedürfte. Nachstehend soll nur kurz einiges an landesspezifischer und nationaler Perspektive registriert werden, was sich auch ohne den Einblick in die internen Verhältnisse unmittelbar aus den Texten ergibt.

Der Pastoralbrief der amerikanischen Bischöfe läßt an vielen Stellen erkennen, daß hier gesprochen wird unter der Last der Mitverantwortung für die Politik einer der beiden großen Atommächte der Welt; der Großmacht zudem, die als einzige bisher Atomwaffen eingesetzt hat (vgl. 17f., 110). Der Text enthält zahlreiche Bezüge zur inneramerikanischen Auseinandersetzung, etwa über Vietnam und über Wehrdienstverweigerung (36), über die Machtbefugnis des Präsidenten (45), über die Frage der Wiedereinführung allgemeiner Wehrpflicht (90). Der Hauptunterschied zu den anderen Texten liegt jedoch in der intensiven Auseinandersetzung mit Theorie und Strategie der Abschreckung, wobei die Kritik an Vorstellungen von einem führbaren oder gar gewinnbaren Atomkrieg einerseits (60), die Stellungnahme gegen einen Ersteinsatz nuklearer Waffen und für die Entwicklung nichtnuklearer Verteidigungsstrategien (63f.) herausragen. In diesem Zusammenhang ist für Stil und Inhalt bemerkenswert, daß die Verpflichtung der USA, Westeuropa auch gegen einen konventionellen Angriff zu schützen, ausdrücklich anerkannt wird (67f.); daß ferner die Auseinandersetzung geführt wird auch auf der Basis der Befragung von Experten und Politikern. Insgesamt ist der Pastoralbrief ein Zeichen für das hohe Selbstbewußtsein, das die amerikanische katholische Kirche inzwischen gewonnen hat hinsichtlich ihrer Bedeutung und damit auch Verpflichtung für die nationale politische Willensbildung.

Der niederländische Brief ist stark auf die Thematik atomarer Waffen eingeengt und führt eine schon früher begonnene Diskussion weiter, indem er ausdrücklich auch auf frühere Dokumente hinweist und sie im Anhang aufnimmt. In der Erklärung der Bischöfe Belgiens fällt der Hinweis auf, auch kleinere Länder müßten in den notwendigen Verhandlungen gehört werden und ggf. Vermittlung versuchen (218f.). Ferner wird hier, wie sonst nur noch im Wort der deutschen Bischöfe (71), die Einigung bzw. Versöhnung in Westeuropa als Stütze und Zeugnis für den Frieden gekennzeichnet (222).

Die Texte aus Österreich und aus der Schweiz spielen ausdrücklich auf die Neutralität ihrer Länder an. Der österreichische Text weist in diesem Zusammenhang jedoch den Gedanken einer politischen Äquidistanz zu den beiden Lagern zurück (188f.), was in seiner Bedeutung noch verständlicher wird, wenn man weiß, daß der Appell formuliert wurde als eine Art Gegeninitiative gegen den in Österreich als linkslastig empfundenen Linzer Appell.

Die Texte aus der DDR und aus Ungarn verleugnen ihre Herkunft aus dem kommunistischen Machtbereich nicht, indem sie sich konzentrieren auf unanfechtbare moralische Grundpositionen und auf sittliche Prinzipien; was die Bischöfe der DDR nicht daran hindert, deutliche Forderungen hinsichtlich der Anerkennung von Wehrdienstverweigerern und Kritik am Wehrkundeunterricht zu formulieren (180f.). Der Brief der ungarischen Bischöfe legt den Akzent auf den näheren sozialen Frieden gegen seine materiellen und moralischen Gefährdungen und versucht, das prinzipielle Ja zum Staat mit Distanz zum „Sozialismus" zu verbinden. Zur Würdigung solcher Texte muß man realisieren, daß schon die Wahrnehmung eines Freiraums für religiös-moralische Verkündigung unabhängig von der Politik in Staaten des Ostblocks auch ein Tatbestand von politischer Bedeutung ist.

Daß der Brief der japanischen Bischofskonferenz mehrfach Bezug nimmt auf Hiroshima und Nagasaki, kann nicht überraschen; ausdrücklich spricht er aber auch von japanischer Kriegsschuld und von der heutigen Verantwortung Japans als ostasiatischer Industriegroßmacht.

Das Dokument der Französischen Bischofskonferenz enthält insofern eine typisch nationale Perspektive, als es zweimal den Tatbestand der Abschreckung des Schwachen gegen den Starken anspricht, wie sie durch die atomaren Waffen möglich geworden ist; dies geschieht zunächst wertneutral (10), später dann mit ausdrücklichem Hinweis auf das moralische Dilemma, welches die damit verbundene Strategie der Städtevernichtung enthält (13). Schließlich spricht der gesamte Schlußteil des französischen Dokuments die Frage nach der Glaubenskraft der französischen Christen an.

2. Das hier gemeinte Politikverständnis und sein Ort in den Texten

Unter Politik verstehen wir hier einen spezifischen Modus sozialen Handelns, der bestimmt ist durch Bezug auf gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit, sowohl auf ihr Zustandekommen als auch auf ihre Sicherung und Vertretung in und zwischen Gesellschaften. Dieser Begriff von Politik ist nicht wertfrei zu verstehen. Sein normatives Element ist in dem Moment der Verbindlichkeit enthalten, was besagt, daß menschliches Zusammenleben sowohl in Kooperation als auch besonders in Konflikten der Orientierung an einem durchsetzbaren Allgemeininteresse bedarf, welches in der Tradition der christlichen Gesellschaftslehre als Gemeinwohl bezeichnet wird. Gemeinwohl ist jedoch menschlichem Erkennen und Handeln nicht vorgegeben, sondern aufgegeben. Papst Johannes Paul II. nennt in einer treffenden Kurzformel Politik „kluges Bemühen um das Gemeinwohl" (Laborem exercens Nr. 20).

Dieses Politikverständnis enthält eine Reihe von konstitutiven Bezügen, die man sich vergegenwärtigen muß: den Bezug auf die jeweilige Situation und Machtkonstellation zwischen Großgruppen und politischen Verbänden; den Bezug auf Interessenkonflikte und auf die Gefahr ihrer gewaltsamen Austragung; den Bezug auf konstitutionelle und normativ-institutionelle Vorkehrungen, auf Ordnungen und Regelungen, die Gewalt verhindern, Recht durchsetzbar, Interessenausgleich möglich machen sollen. Statt dies hier weiter zu entfalten, möchten wir uns der Kürze halber einer im angelsächsischen Sprachraum üblichen Differenzierung des Politikbegriffs bedienen, die uns für die vergleichende Analyse unserer Texte hilfreich zu sein scheint. Die englische Sprache unterscheidet drei Dimensionen des

Politischen, nämlich „polity" (Form, Ordnungsrahmen, Verfassung, Institutionen), „policy" (Ziele, Aufgaben, Inhalte, Werte) und „politics" (Prozeß, Kampf, Konflikthandeln). Sie dienen uns in den folgenden Abschnitten als formales Gliederungsschema. Zuvor jedoch ist nach dem systematisch-methodischen Ort dessen in unseren Texten zu fragen, was wir hier als Politik umschrieben haben.

Die Frage des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und Politik sowie von sittlichen Prinzipien und politischem Klugheitsurteil ist in mehreren unserer Texte angesprochen und im Sinn der Unterscheidungen beantwortet, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil formuliert hat (vgl. Gaudium et Spes Nr. 33ff.). So unterscheiden die amerikanischen Bischöfe ausdrücklich zwischen ihrer Autorität in moralischen Fragen und dem Klugheitsurteil in Anwendung moralischer Prinzipien auf bestimmte Fälle, worin sie das Gewissen der Gläubigen nicht binden wollen (125). Sie wollen als Hirten, nicht als Politiker sprechen (118), sie wollen nicht eine Fachdebatte oder einen politischen Streit entscheiden, sondern in beides die moralische Dimension einbringen (85); dementsprechend sprechen sie dort, wo sie sich auf die Auseinandersetzung mit politischen und militärstrategischen Fragen einlassen, immer ausdrücklich von Empfehlungen (vgl. 75ff.).

Ähnlich sprechen die deutschen Bischöfe von dem Recht der Kirche, politische Fragen einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, ohne damit verbindliche Einzelaussagen über Mittel und Wege ableiten zu wollen (vgl. 8f.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang im deutschen Dokument die Unterscheidung von Friedenssicherung und Friedensförderung, auf die wir später zurückkommen müssen. Hier ist nur festzuhalten, daß die deutschen Bischöfe der Kirche in Fragen der Friedensförderung, etwa im Eintreten für Recht und Gerechtigkeit, eine eher unmittelbare Verantwortung zuschreiben, während die Friedenssicherung zu den Pflichten staatlicher Politik gehört, die in eigener Sachkompetenz, wenngleich nicht unabhängig von moralischen Normen, wahrgenommen werden müssen. Die französischen Bischöfe berufen sich in dieser Problematik ausdrücklich auf die Denktradition der praktischen Philosophie, indem sie vor zwei Extremen warnen, nämlich einerseits praktische Fragen allein einer technischen Logik zu überlassen, andererseits sie deduktiv aus moralischen Prinzipien beantworten zu wollen (vgl. 11; vgl. auch die niederländischen Bischöfe 148). Mit solchen Aussagen ist der Handlungsspielraum der verantwortlichen Politiker ebenso respektiert wie deren Aufgabe, über die Möglichkeiten der je gegebenen Situation ein verantwortbares Klugheitsurteil zu gewinnen.

In keinem Text wird ferner die alte Kriegsethik kasuistisch weitergeführt, auch dort nicht, wo ausdrücklich mit den Elementen der überlieferten Lehre vom gerechten Krieg gearbeitet wird, wie im Pastoralbrief der amerikanischen Bischöfe und im Text der irischen Bischöfe. Vielmehr ist das grundlegend Gemeinsame und Weiterführende der Erklärungen darin zu sehen, daß man versucht, wegzukommen vom Nachdenken über den Grenzfall Krieg und hin zum Nachdenken

darüber, wie der Friede heute gesichert und langfristig auf neue Grundlagen gestellt werden könne. Der politisch zu sichernde und zu gestaltende irdische Friede wird durchweg als ein Prozeß verstanden, in welchem die Aufgabe der Politik darin besteht, heutige Friedenssicherung schrittweise in eine neue Ordnung des Friedens auf anderen Grundlagen zu überführen (vgl. den amerikanischen Text 81 ff. über Rüstungskontrolle und Abrüstung; Deutsche Bischofskonferenz 6 und 36 f. über den Wegcharakter der Aussagen zum Frieden, 48 über Zwischenlösungen; den niederländischen Text 144 über die Überwindung des Abschreckungssystems als „vorsichtig geführten Prozeß"; das französische Dokument 19 über das „langwierige Unternehmen").

Daß hier nicht biblischer Fundamentalismus regiert, sondern der Versuch, verantwortungsethisch auf die heutige Situation einzugehen, wird in mehreren Texten deutlich durch die ausdrückliche Unterscheidung von göttlichem und irdischem, von dem in der Bibel verheißenen endgültigen und dem immer gefährdeten politischen Frieden. Unterscheidung heißt nicht Trennung; vielmehr muß der Christ, wenn biblische Verheißungen nicht leere Worte bleiben sollen, auch nach Zuordnung fragen. Die Grundaussage dazu lautet immer, die Heilsgabe des göttlichen Friedens verpflichte den Christen zum Engagement für den irdischen Frieden; dieser könne so ein Zeichen, ein Vorschein des göttlichen Friedens in unserer Zeit werden, er bleibe jedoch immer gefährdet und könne den endgültigen Frieden nicht vorwegnehmen (vgl. amerikanischen Text 23 ff., 34 ff.; Dt. Bischofskonferenz 10 ff., 39 f.; niederländischen Text 134; DDR-Text 177 f.).

In diesen Zusammenhang gehört die heute viel diskutierte Frage nach der Bedeutung der Bergpredigt bzw. des Evangeliums insgesamt für politisches Handeln und speziell nach der Bedeutung der vom Evangelium geforderten Gewaltlosigkeit. Die deutschen Bischöfe legen in einer eindringlichen Interpretation die Bergpredigt aus als Weisung und Herausforderung in allen Lebensbereichen, die jedoch nicht gesetzlich verstanden werden könne und das Urteil von Vernunft und Klugheit nicht ersetze (16 ff.). Dichter an die politische Grundproblematik gehen die Bischöfe Belgiens heran mit ihrer Aussage, das Evangelium fordere einerseits, bedrohte und unterdrückte Mitmenschen zu verteidigen, aber andererseits auch, keine tödliche Gewalt anzuwenden (211 f.). Entsprechend heißt es später, die Kirche müsse konkrete Wege suchen zwischen prophetischer Gewaltlosigkeit und dem Realismus der Selbstverteidigung, der Christ müsse Überzeugung und Sinn für konkrete Verantwortung in Übereinstimmung bringen (215). Ähnlich zugespitzt formulieren die französischen Bischöfe das Grunddilemma, in welchem alle Politik für den Frieden steht, indem sie die Gewaltlosigkeit Christi und die Pflicht des Staates zum Schutz seiner Bürger gegenüberstellen (9); indem sie zugleich in der Gewaltlosigkeit ein prophetisches Zeugnis, eine Erinnerung an die Gefährlichkeit des Mittels Gewalt und an heute mögliche Veränderungen sehen (15 f.).

Dies alles ist grundlegend wichtig und hilfreich für die weitere Diskussion als Orientierung für solche, die bereit sind, Orientierungshilfen zu benutzen; als Hilfe auch, um pseudoreligiöse Friedensschwärmerei einerseits, Resignation andererseits zu vermeiden. Dennoch bleibt mein Gesamteindruck aus allen diesen Passagen, daß die Eigenart des irdisch-politischen Friedens und die Schwierigkeiten seiner Sicherung nicht deutlich genug gekennzeichnet werden. Im Kontext religiös-prophetischer Rede wird die politische Aufgabe der Friedenssicherung zwar immer wieder angesprochen, aber sie bleibt als politische unterbelichtet. Dies wird deutlicher, wenn wir uns nunmehr mit Hilfe unserer oben getroffenen Unterscheidungen der Dimensionen des Politischen den entsprechenden Einzelfragen zuwenden.

3. Polity – Politik als Ordnungsaufgabe

Eine politisch zu gestaltende Rechtsordnung ist Bedingung des Friedens innerwie zwischenstaatlich. Dies wird in unseren Texten durchweg gesehen, in einigen ausdrücklich hervorgehoben. Von der Bedeutung der innerstaatlichen Rechtsordnung für den Frieden sprechen allerdings nur der amerikanische und der westdeutsche, ganz knapp auch der französische Text. Die amerikanischen Bischöfe heben den realen, aber relativen Wert des souveränen Staates hervor (91), die deutschen Bischöfe sprechen von der Pflicht staatlicher Politik, die Rechtsordnung und die Existenz des Volkes zu sichern (9), und beschreiben ferner den demokratischen Rechtsstaat ausdrücklich als eine Friedensordnung (43 f.). Die französischen Bischöfe nennen die institutionell gesicherte sittliche Ordnung, den „état policé", eine Friedensgarantie für die Bürger (9). Insgesamt geben unsere Texte für den Zusammenhang zwischen innerer Ordnung und zwischenstaatlichem Frieden nicht allzu viel her.

Die aus zahlreichen kirchlichen Verlautbarungen bekannte Forderung nach der Entwicklung einer Weltfriedensordnung wird im amerikanischen, im westdeutschen, im niederländischen und im französischen Text aufgenommen und zum Teil erläutert. Die niederländischen Bischöfe nennen Struktur und Organisation der heutigen Welt unzureichend und fordern eine weltumspannende Autorität (150). Die Deutsche Bischofskonferenz macht deutlicher, daß eine Weltfriedensordnung nach den Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität gestaltet werden müßte und Zwischenlösungen auf dem Weg zu diesem Ziel möglich sind (47 f.). Die amerikanischen Bischöfe verbinden das Ziel der Ächtung des Krieges mit der Notwendigkeit einer anerkannten Weltautorität (39), fordern ein moralisches und politisches Konzept eines internationalen Gemeinwohls (91 ff.), äußern konkret ihr Bedauern, daß die UNO nicht genügend als erste Möglichkeit einer Weltordnung des Friedens gewürdigt werde (47) und mahnen ihre eigene Regierung, in den

Vereinten Nationen wieder stärker eine in diesem Sinne helfende Führungsrolle zu übernehmen (100 und 120).

Angesichts der in vielfältigen Variationen in katholischen Dokumenten wiederholten Forderung nach der Entwicklung einer solchen Weltfriedensordnung bleibt zu fragen, ob nicht inzwischen konkretere Ausführungen und Handlungsstrategien dringend nötig wären. Die Begründung der Notwendigkeit einer Weltföderation der Staaten aus einem Weltgemeinwohl ist ebenso einleuchtend wie ihr Aufbau und ihre Durchsetzung heute fast unvorstellbar. Es handelt sich beinahe um die Quadratur des Kreises, wenn man bedenkt, daß eine Weltautorität einerseits so viel Macht haben müßte, jeden möglichen Aggressor in die Schranken weisen zu können; aber zugleich andererseits nicht soviel Macht haben dürfte, daß die Selbständigkeit der Einzelstaaten in einer Weltdiktatur unterginge. Nun kann man zur Lösung dieses Problems von den Bischöfen nicht gut Vorschläge erwarten. Aber da die Bischöfe in Übereinstimmung mit den Päpsten unserer Zeit im Aufbau einer Weltfriedensordnung, verbunden mit vertraglich gesicherter Abrüstung, *die* Lösung des Friedensproblems überhaupt erblicken, bleibt die Beschränkung auf die abstrakte Forderung unbefriedigend und kann wie eine unpolitische Ausflucht wirken. Wenigstens bedarf es künftig darüber eines ebenso intensiven Gesprächs mit Fachleuten und Politikern wie über heutige Strategiefragen. Dabei wäre auch zu fragen, ob nicht die weltumspannende katholische Kirche viel mehr an Impulsen, an Erfahrungen und an Kräften in die geforderte Entwicklung einbringen kann, als sie es zur Zeit tut.

Das grundlegende Dilemma heutiger unbefriedigender Friedenssicherung durch die Einzelstaaten und ihre Bündnisse wird in fast allen Texten mit ziemlicher Übereinstimmung herausgearbeitet. Lediglich kurze Verlautbarungen wie die aus Österreich und der Schweiz, der ungarische und der japanische Brief sowie die Erklärung der Bischofskonferenz von England und Wales äußern sich darüber nicht. In allen anderen wird, zum Teil in Aufarbeitung der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg, das Recht und die Pflicht zu sittlich erlaubter Verteidigung mit dem durch die modernen Massenvernichtungswaffen neu geschaffenen Tatbestand konfrontiert, daß heute bereitgehaltene Verteidigungsmittel nicht angewendet werden dürfen. Auf die Aporie zwischen notwendiger abschreckender Drohung mit dem Einsatz und wahrscheinlicher Unerlaubtheit des Einsatzes selbst müssen wir unten zurückkommen; sie vorläufig auszuhalten, scheint Bedingung heutiger politischer Friedenssicherung.

Unter ordnungspolitischem Aspekt soll hier eine andere Frage erörtert werden. Es fällt auf, daß etwa die amerikanischen und die irischen Bischöfe einerseits deutlicher als die Deutsche Bischofskonferenz von der Fortgeltung der Lehre vom gerechten Krieg ausgehen und mit dem in ihr überlieferten ethischen Instrumentarium argumentieren, andererseits jedoch die Entwicklung gewaltfreier Methoden der Konfliktlösung fordern, wobei „soziale Verteidigung" ausdrücklich als Alter-

native in Betracht gezogen werden soll (Irland 202, USA 87f.). Die Rede von der Alternative ist jedoch höchst mißverständlich. Nur bei sehr genauer Lektüre des amerikanischen Textes wird erkennbar, daß für die in staatlicher Verantwortung zu planende Verteidigung die „soziale Verteidigung" nur als Ergänzung und gerade nicht als Alternative empfohlen wird. Deutlicher kommt dies im deutschen und im französischen Text zum Ausdruck. Die deutschen Bischöfe sprechen von der Notwendigkeit, dem Unrecht zu wehren, Recht und Gerechtigkeit zu verteidigen, und weisen darauf hin, daß ein einseitig erklärter Verzicht auf diesen Schutz und auf Widerstand als Schwäche und als Einladung zu politischer Erpressung verstanden werden könne (40). Die französischen Bischöfe zitieren dies zustimmend und ergänzen, schlecht abgegrenzte Gewaltlosigkeit könne Kettenreaktionen unerklärlicher Gewalt entfesseln (8). Diese Position wird dann aber im Licht der biblischen Herausforderung zum Zeugnis der Gewaltlosigkeit relativiert, wenn es abschließend heißt, kurz- und mittelfristig gedacht scheine die gewaltlose Alternative noch recht unsicher zu sein (10).

Diese schwierigen und heute viel diskutierten Fragen müßten differenzierter bearbeitet werden. Mir scheint die Spannung zwischen prophetischer Rede und politischer Ethik in unseren Texten, gerade bei den Themen Gewaltlosigkeit und „soziale Verteidigung", nicht ganz bewältigt. Wenn die Texte, wie wir noch sehen werden, vom verantwortlichen Politiker die Kunst der Diplomatie, der Verhandlung und des Kompromisses fordern, dann setzt dies heute noch Verteidigungsfähigkeit des Staates voraus. Dazu genügt aber „soziale Verteidigung" nicht, weil sie eine Art Widerstand nach dem bereits erfolgten Angriff darstellt. Unter den Bedingungen einer künftigen Weltfriedensordnung mag sie für den Einzelstaat genügen; dann wäre aber vorausgesetzt, daß die vorbeugende Verhinderung von Gewalt durch Androhung von Gewalt auf die Weltautorität übergegangen ist. Kirchliche Friedenslehre darf das Recht, welches sie ständig als Bedingung des Friedens in Erinnerung ruft, nicht moralisierend oder in prophetischer Rede so sehr von der Wirklichkeit abheben, daß die Notwendigkeit seiner Erzwingbarkeit, die Vis coactiva, verschwindet.

Unter dem Polity-Aspekt ist ferner zu fragen, ob und wie die Texte sich mit der ideologisch-ordnungspolitischen Grundfrage des Ost-West-Konflikts befassen. Insgesamt bleiben sie dabei sehr im Grundsätzlichen, indem sie durchweg die doppelte Aufgabe bezeichnen, einerseits Krieg zu verhüten, andererseits Freiheiten und Menschenrechte zu sichern und für mehr Gerechtigkeit zu sorgen. Im Vordergrund steht die Erörterung der Problematik moderner Waffen, nicht die Frage der politischen Ordnung. Nun wird man durchaus sagen können, daß auf katholischer Seite in den meisten Ländern, aus denen Bischofsworte vorliegen, ein Nachholbedarf an Ehtik der Kriegsverhütung und der Abrüstung angesichts der modernen Waffen bestand. Unverkennbar geht jedoch in einigen Texten mit diesem Nachholen eine Scheu einher, in der Frage der politischen Ordnung, das

heißt zum Kern des Ost-West-Konflikts, Farbe zu bekennen. Es äußern sich dazu überhaupt nur die amerikanischen, die deutschen, die niederländischen und die französischen Bischöfe.

Die niederländischen Bischöfe sprechen auffallend neutral von der Existenz entgegengesetzter Machtblöcke (153) und fordern im Zusammenhang mit dem KSZE-Prozeß dazu auf, „die ganz anderen Verhältnisse... in osteuropäischen Ländern" zu berücksichtigen (149). Dagegen bekennen sich die amerikanischen Bischöfe, wenn auch mit kritischen Zwischentönen, zu den Freiheiten der USA und betonen den Unterschied zwischen der eigenen Gesellschaft und totalitären Herrschaften, verweisen auf ihren Hirtenbrief zum Marxismus und konstatieren ausdrücklich, sowjetisches Vormachtstreben und Bedrohung seien nicht zu leugnen (94ff.). Auch plädieren sie gegen Naivität für kühlen Realismus im Verhandeln um Entspannung (96f.), nachdem sie zuvor schon im Zusammenhang mit Abschreckung von dem „anderen Gesichtspunkt" gesprochen haben, in einem Gleichgewicht der Kräfte die Unabhängigkeit und Freiheit der Staaten und Völker zu schützen.

Deutlicher noch ist der Text der Deutschen Bischofskonferenz. Gleich zu Beginn wird die Spannung zwischen dem ideologischen Anspruch des kommunistischen Systems und freiheitlicher Rechts- und Sozialordnung eine der Hauptursachen des Ost-West-Konflikts genannt (6). Das marxistisch-leninistische Friedensverständnis wird als friedensgefährdend dargestellt (31f.), und später ist von den zwei Gefahren die Rede, von der Kriegsgefahr und von der totalitären Bedrohung, denen beiden gleichzeitig, und zwar vor allem mit politischen Mitteln zu begegnen sei (49). Die deutlichste Sprache spricht in dieser Hinsicht in seiner Prägnanz, aber auch in seiner Gliederung und Gedankenführung, das französische Dokument. Kapitel I ist überschrieben „Zwischen Krieg und Erpressung". Nachdem dort zunächst ausdrücklich dargelegt ist, ein großer ABC-Krieg sei in keiner Weise zu rechtfertigen, wird die andere Seite des Dilemmas scharf beleuchtet: Es wird hingewiesen auf die erpresserische Strategie Hitlers gegen die nachgiebigen westlichen Demokratien; es wird ausdrücklich gesagt, frühere Demokratien würden mit Gewalt im Ostblock gehalten und auf westliche Demokratien werde ständig Druck ausgeübt. Man wolle damit die Welt nicht manichäisch in Gut und Böse einteilen, auch die westliche Welt sei krank, aber es wäre ungerecht, alle gleich zu behandeln und die Augen vor dem aggressiven Charakter der marxistisch-leninistischen Ideologie zu verschließen (7).

Man würde sich wünschen, daß in den Texten im gleichen Zusammenhang die Frage erörtert würde, wie man mit einem solchen Gegner politisch umgehen muß, um heute den Krieg zu verhindern und für morgen oder übermorgen in ihm den Vertragspartner in einem anders zu sichernden Frieden zu gewinnen. Dazu enthalten manche Texte an anderen Stellen einiges, vor allem unter dem Stichwort Dialog, was wir später noch einmal aufgreifen müssen. Man muß sich jedoch fragen, ob der Durchschnittsleser hinlänglich weiß, was gemeint ist, wenn zum Beispiel die deutschen Bischöfe sagen, man müsse beiden Gefahren, der Kriegsgefahr und der totalitären Bedrohung, mit *politischen* Mitteln begegnen. Was heißt politische Bewältigung, Kontrolle und allmählicher Abbau des Ost-West-Konflikts? Dies ist eine der Fragen, von denen man durchaus sagen kann, ihre Beantwortung sei nicht Sache des kirchlichen Lehramts. Aber die Bischöfe müssen Sorge dafür tragen, daß verstanden wird, welch vielfältigen und differenzierten Aufgaben sich hier sowohl für den verantwortlichen Politiker als auch für den einfachen Staatsbürger ergeben; und daß es eines sehr langen Atems bedarf, sollen diese Aufgaben bewältigt werden.

Zu diesem langen Atem gehören die Fähigkeit und die Bereitschaft der rechts-

staatlichen Demokratien zur Selbstbehauptung. Unter dem ordnungspolitischen Aspekt kann man durchaus der Meinung sein, die Bischöfe hätten diese Selbstbehauptung ausdrücklich auch als Bedingung einer künftigen Weltfriedensordnung ansprechen sollen. Es wäre dies nur die Konsequenz aus vielem, was in allgemeinen Wendungen in einschlägigen kirchlichen Dokumenten und auch in unseren Texten immer wieder gesagt wird, daß nämlich die Respektierung von Freiheit und Menschenrechten und die Mehrung sozialer Gerechtigkeit Voraussetzungen dauerhaften Friedens sind. Sicher kranken die freien westlichen Gesellschaften an vielen Mängeln, insbesondere an praktischem Materialismus und an Großgruppenegoismus, und auch solche Phänomene wirken indirekt friedensgefährdend. Aber der demokratische Rechtsstaat ist das bisher einzige leidlich funktionierende Konzept friedlicher Konfliktregelung in und zwischen pluralistischen Gesellschaften unter Respektierung von Menschenrechten. Deshalb sollte auch kirchliche Friedenslehre dies, und zwar gerade um des Friedens willen, sagen. Mir scheint dies um so notwendiger, als es in zunehmendem Maß Gruppen von insbesondere jungen Christen gibt, die meinen, in der vorpolitischen Situation der neutestamentlichen Gemeinde zu leben oder leben zu sollen, in der eine radikale Übereignung an Gott und eine ebenso radikale Nachfolge Jesu ihnen die Distanzierung vom eigenen freiheitlichen Rechtsstaat, ja die „Entrüstung" gegen ihn befehle. Bei allem Respekt vor dem individuellen Glaubenszeugnis, die Distanzierung der gläubigen Christen von unserem heutigen Staat wäre katastrophal nicht nur für unsere Gesellschaftsordnung und unsere Freiheit, sondern mit aller Wahrscheinlichkeit auch für den Frieden.

4. Policy – politische Programm- und Zielvorstellungen

In einer gewissen Spannung zu der eben festgestellten Zurückhaltung in bezug auf die ideologische und besonders auf die ordnungspolitische Seite des Ost-West-Konflikts steht die in allen Texten teils vorausgesetzte, teils explizierte umfassende Friedensvorstellung. Von der in kirchlichen Texten selbstverständlichen Betonung der religiösen Dimension des Friedens war schon die Rede. Aber auch der davon zu unterscheidende irdische Friede wird nicht eingegrenzt auf die gewaltlose zwischenstaatliche Konfliktregelung, er wird vielmehr an Grundwerte wie Freiheit, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit geknüpft. Dies ist alteuropäische und zumal biblische und christliche Tradition; es ist insofern plausibel, ist aber zugleich problematisch. Nach allgemeiner Überzeugung kann Friede ohne Recht und Gerechtigkeit nicht dauerhaft sein; andererseits enthält ein entgrenzter Friedensbegriff die Gefahr, gewaltlose Konfliktregelung zwischen Staaten zusätzlich zu erschweren. Die Betonung gegensätzlicher Wertvorstellungen in der Politik ist geeignet, ohnehin vorhandene Gegensätze ideologisch aufzuladen. In den Bi-

schofsworten, die den umfassenderen Friedensbegriff ausdrücklich entwickeln oder zumindest ansprechen, wird diesem Problem in unterschiedlicher Weise Rechnung getragen.

Die österreichischen Bischöfe tun dies situationsbezogen, wenn sie sagen, Friede sei mehr als Abrüstung und strategische Modifikation; aber die jetzige sehr bedenkliche Situation rechtfertige es, zuerst die brennendsten Gefahren in den Blick zu nehmen, was nicht ausschließe, daß man sich zugleich den Menschenrechten, den Ideen der Freiheit und Gerechtigkeit verpflichtet wisse (189). Die amerikanischen Bischöfe bekennen sich ausdrücklich zu einem „positiven" Verständnis von Frieden, der auf den zentralen menschlichen Werten Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe errichtet werden müsse (37f.). Auch die französischen Bischöfe bewegen sich in dieser Hinsicht in den Bahnen von Pacem in terris mit den vier Grundwerten als Bedingung künftigen Friedens (19f.). Zuvor schon findet sich im amerikanischen Text die wichtige, freilich nur beiläufige Bemerkung, Gerechtigkeit und Frieden gerieten in der Geschichte auch in ein Spannungsverhältnis; der Kampf um Gerechtigkeit könne bestimmte Formen des Friedens gefährden; zu den Ursachen von Kriegen gehörten nicht nur sündige Formen von Herrschaft, sondern auch Konflikte von Werten und Interessen (35). Die Deutsche Bischofskonferenz versucht dem Problem gerecht zu werden durch die Unterscheidung von Friedenssicherung und Friedensförderung. Erstere besteht in dem notwendigen defensiven Schutz grundlegender Rechtsgüter des Gemeinwesens, letztere versucht, zwischenstaatlichen Frieden künftig stärker auf die Achtung der Menschenrechte, auf die Anerkennung des menschheitlichen Gemeinwohls in Freiheit und Gerechtigkeit zu gründen (37). Beide Aufgaben werden dann nacheinander im zentralen Kapitel IV des Textes entfaltet. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Friedensförderung auch unmittelbar kirchliches Wirken ermöglicht und erfordert.

Nun müssen programmatische Zielvorstellungen, wenn sie politisch wirksam werden sollen, auf die gegebene politische Konstellation und auf in ihr enthaltene Möglichkeiten bezogen werden. Darin bleiben die Texte durchweg zurückhaltend bis schwach, jedenfalls was die zentralen Gehalte eines positiven Friedensbegriffs, also Menschenrechte und Gerechtigkeit betrifft. Hier öffnet sich ein weites Feld möglichen christlichen Friedenshandelns. Konkreter sind die Texte zum Problem der Abrüstung, was verständlich und positiv zu werten ist, weil eine zwischen Ost und West gelingende Abrüstung das mögliche Bindeglied sein könnte zwischen Friedenssicherung und Friedensförderung, zwischen heutiger Kriegsverhütung und künftiger Weltfriedensordnung. Allerdings ist Abrüstung politisch nur realisierbar bei gleichzeitiger Minderung des politischen Grundkonflikts, was in einigen Texten gesehen ist.

Allgemeine Aussagen zur gegenwärtigen politischen Konstellation findet man über das hinaus, was oben schon zum Ost-West-Konflikt gesagt wurde, nur in vager Form und in pauschalen Begriffen wie Machtblöcke und Rüstungswettlauf (vgl. japanische Bischöfe 225f.; DDR-Bischöfe 179; niederländische Bischöfe 136f.). Bei letzteren heißt es zur Situation ferner, in Europa sei die Gefahr militärischer Konfrontation besonders groß (142), eine Aussage, die die geschichtliche Erfahrung seit 1945 nicht gerade auf ihrer Seite hat.

Am schärfsten wird, wie schon zur Ideologieproblematik ausgeführt, die politische Konstellation von den französischen Bischöfen gekennzeichnet unter dem Stichwort möglicher Erpressung. Am meisten in die Einzelheiten geht der amerikanische Text. Er bezeichnet die Konstellation anfangs als eine Welt souveräner Staaten ohne Zentralgewalt mit zahlreichen Konflikten (23), spricht später von der Interdependenz der Staaten und der lokalen Konflikte, besonders wenn an ihnen die Atommächte beteiligt sind, woraus eine besondere Verantwortung der Groß- und Supermächte abgeleitet wird

(48f.). Später finden sich Hinweise auf die geschichtliche Entwicklung der heutigen Weltlage mit Andeutung von Kritik an früheren politischen Entscheidungen (58), und schließlich wird Abschreckung als Kern der gegenwärtigen Beziehungen zwischen USA und Sowjetunion gezeichnet, wobei eine Reihe hier nicht darzulegender strategisch-militärfachlicher Unterscheidungen eingeführt werden (67f.). Die besondere Verantwortung der beiden Supermächte für den Weltfrieden wird mehrfach betont, an einer Stelle auch mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Verpflichtung der beiden Mächte aus dem Atomwaffensperrvertrag (83).

Konkreteres zur politischen Konstellation enthalten auch andere Texte, und zwar vor allem dort, wo sie sich mit der atomaren Gefahr und mit der Strategie der Abschreckung befassen. Es wird die Paradoxie der Situation gekennzeichnet (Niederlande 143ff.); es wird von vorläufiger Notordnung und Notlösung gesprochen (deutsche Bischöfe 57, belgische Bischöfe 216f.), von der Logik der Verzweiflung und von Gratwanderung (französische Bischöfe 13). In der prinzipiellen moralischen Bewertung der Abschreckung stimmen die Texte überein, indem sie, teils unter Berufung auf Johannes Paul II. mit seiner Aussage vom Juni 1982, eine bedingungsweise Duldung aussprechen unter der Prämisse, daß es um Kriegsverhütung geht (Belgien und Niederlande ebd., Irland 204ff., England/Wales 26, Bundesrepublik 51ff., dort 52 das Papstzitat, Frankreich 13f., 12 das Papstzitat).

Eine bei der heutigen Konstellation ansetzende Erörterung politisch realisierbarer Schritte aus der Sackgasse heraus findet nur ansatzweise statt. Die niederländischen Bischöfe sprechen mit großer Vorsicht davon, unter bestimmten Bedingungen sei eine verstärkte konventionelle Rüstung vielleicht annehmbar (141f.). Dagegen verknüpft die Deutsche Bischofskonferenz die Vermeidung beider Formen des Krieges eng miteinander (50f.) und liefert mit ihren bekannten Kriterien zur Beurteilung von Abschreckungsmitteln möglicherweise eine auch politisch wirksame Orientierungshilfe. Die französischen Bischöfe fassen ganz ähnlich solche Kriterien kurz zusammen (13f.) und warnen im übrigen ebenfalls, die Gefahr des konventionellen Krieges zu übersehen (6).

Am weitesten wagen sich die amerikanischen Bischöfe auf das politisch-militärstrategische Feld vor. Die breite und auf die inneramerikanische Diskussion bezogene Erörterung des Einsatzes von Atomwaffen sowie der Theorie und Praxis der Abschreckung in den Abschnitten C und D des Kapitels II kann hier nicht nachgezeichnet werden. Herausgehoben werden soll nur die Position gegen den Ersteinsatz von Nuklearwaffen und für die Entwicklung nichtnuklearer Strategie (63f.), wobei entgegenstehende Argumente, bekanntlich auch aus Europa vorgetragen, berücksichtigt werden; ferner die schweren Bedenken gegen die Vorstellung von einem „begrenzten Nuklearkrieg" (65ff.); schließlich die als Empfehlung bezeichneten sechs Vorschläge zur Begrenzung, zur Kontrolle und zum schrittweisen Abbau der atomaren Arsenale beider Supermächte (77).

Alle Texte, soweit sie von Abrüstung sprechen, stellen sich diese als einen schrittweisen Prozeß vor, als kontrollierten, vertraglich gesicherten Abbau von Potentialen. Auch wo eine Ermutigung zu ersten Schritten der einen Seite und zu gewissen Vorleistungen ausgesprochen wird, wird die Notwendigkeit der Risikokalkulation eingeräumt (vgl. USA 81f.; Deutsche Bischofskonferenz 54f.; Niederlande 144/146ff.; Belgien 218). Politisch realisierbare Möglichkeiten sind damit freilich nicht aufgezeigt. Zu ihnen würde man erst vorstoßen, wenn die ethisch wie politiktheoretisch unanfechtbare Forderung nach gleichgewichtiger und kontrollierter Abrüstung verknüpft würde mit der Analyse der heutigen Konstellation und ihrer Vorgeschichte, wie dies die amerikanischen Bischöfe im Ansatz versuchen. Man kann aber füglich bezweifeln, daß dies noch Aufgabe bischöflicher Erklärungen sei. Die amerikanischen Bischöfe sind sich der Problematik voll bewußt, indem sie hier nur noch Empfehlungen aussprechen, für die sie keinesfalls die Verbind-

lichkeit lehramtlicher Aussagen beanspruchen. Aber Bischöfe genießen nun einmal, zumindest innerkirchlich, Autorität, und so können sie nicht verhindern, daß ihre Empfehlungen politischer Art auch zu Waffen im politischen Tageskampf werden. Andererseits sind die allgemeiner und prinzipieller gehaltenen Aussagen in Gefahr, überhört zu werden oder politisch steril und folgenlos zu bleiben. Mir will scheinen, im Bereich programmatischer politischer Forderungen und Empfehlungen sollten sich die Bischöfe eher in den Grenzen halten, die sich die Deutsche Bischofskonferenz auferlegt hat. Aber auch eine im Bereich der Friedensethik bleibende kirchliche Friedensverkündigung muß den Handlungsbedingungen des Politischen gerecht werden. Dies ist im Zusammenhang mit Abrüstung insofern der Fall, als in den Texten Gleichgewichtigkeit, Gegenseitigkeit und Kontrolle als unabdingbar erscheinen. Nur bleibt das damit vorausgesetzte Politikverständnis verschlüsselt, es wird nicht in einer für den Nichtfachmann verständlichen Weise eigens entfaltet, wie im nächsten Abschnitt belegt werden soll.

5. Politics – Politik als spezifischer Handlungsmodus

Wir haben oben schon gesehen (Abschnitt 2), daß in den ausführlicheren Texten das Politische als spezifischer Handlungsmodus durchaus verortet ist, das heißt, es wird sichtbar, wo in der kirchlichen Friedenslehre Politik ihren systematischen Ort und inwiefern sie einen legitimen Handlungsraum hat. In bezug auf Friedenssicherung wird dies in den Texten sehr deutlich, wenn an die Kunst der Diplomatie und der Kompromißsuche appelliert wird (USA 87, deutsche Bischöfe 41f. und 55, 58f.; Niederlande 146, Frankreich 18 mit dem eindrucksvollen Vergleich, der Dialog zwischen Schwerhörigen sei ein Fortschritt gegenüber dem Dialog zwischen Tauben). Im Text der Deutschen Bischofskonferenz ist dabei ausdrücklich die Rede von Politik nach der „Goldenen Regel" (41f.), was an späterer Stelle erläutert wird durch das Erfordernis politischer Kommunikation, das Interesse und die Perspektive der anderen Seite verstehen zu wollen (50 und 53 speziell betreffs Rüstungsmaßnahmen). Im amerikanischen Pastoralbrief wird an früherer Stelle schon ausdrücklich eingeräumt, es sei wenig klar, wie das prinzipielle Nein zum Atomkrieg in politische Entscheidungen und in staatliche Politik umgesetzt werden könne (58).

Die gleiche Einsicht in den Wegcharakter des Friedens und damit in die Notwendigkeit ständigen politischen Handelns zu seiner Sicherung ergibt sich aus dem vielfach teils ausgesprochenen, teils vorausgesetzten Gedanken, Friede sei nicht Konfliktlosigkeit, sondern gewaltlose Konfliktregelung, welche ständigen Dialog und Kompromißsuche nach gegenseitig anerkannten Regeln erfordere (USA 35, Österreich 189/192, Belgien 218, Bundesrepublik 19, Frankreich 17f.). Der amerikanische Text enthält darüber hinaus die vom Zweiten Vatikanischen

Konzil (Gaudium et spes Nr. 77) übernommene tiefere Einsicht, Friede sei nicht so sehr erreichbares Ziel als vielmehr Bedingung menschlicher Weltgestaltung (36).

Leider wird dieser ganz entscheidende Gedanke nicht unmittelbar, sondern nur auf Umwegen für das Verständnis von Friedenspolitik fruchtbar gemacht. Denn einfach ausgedrückt heißt dies doch wohl, daß Friede, anders als es heute verbreitete emotional grundierte „Friedensaktionen" wahrhaben wollen, nicht an den Problemen und Konflikten der Staaten und Völker vorbei gleichsam als in sich stehendes Gut erreichbar oder gar machbar ist; daß er vielmehr eine Art und Weise des Umgangs mit den Problemen und Konflikten darstellt. Darin steckt eine gewichtige Korrektur des positiven, des entgrenzten Friedensbegriffs, dem in ihrer Weise, wie oben dargestellt, auch die Bischofsworte anhängen; eine notwendige Korrektur, aber leider, wie ich finde, für politisch praktikable Friedensethik in unseren Texten nicht ausformuliert. Was bedeutet etwa Friede als Modus der Behandlung des Ost-West-Konflikts, unbeschadet seiner ideologisch-ordnungspolitischen und programmatischen Seite, von der oben die Rede war? Gibt es tragfähige Regeln friedlicher Koexistenz der in ihren Grundüberzeugungen unvereinbaren Systeme, deren Beachtung etwa auch schrittweise Abrüstung möglich machen würde?

Solche Fragen machen deutlich, daß praxisrelevante Friedensethik sich nicht damit begnügen darf, den Raum für politisches Handeln abzustecken, daß sie vielmehr auch dieses Handeln selbst, insbesondere als Konflikthandeln und als Machthandeln, reflektieren muß. Dies ist in der bisherigen kirchlichen Friedenslehre zu wenig geschehen und geschieht auch in den Bischofsworten zu wenig. Wohl tragen diese, wie gezeigt, der Notwendigkeit eines gewissen Machtgleichgewichts Rechnung. Die deutschen Bischöfe wenden sich, worin ihnen die französischen zustimmen, darüber hinaus ausdrücklich gegen einseitig erklärten Verzicht auf Schutz und Widerstand, weil dies als Einladung zur politischen Erpressung verstanden werden könnte (40). In bezug auf Rüstungspolitik formulieren sie das Prinzip der Gegenseitigkeit (53). Die Bischöfe der DDR unterscheiden zwischen einem Gleichgewicht der Kräfte und einem Gleichgewicht des Schreckens (179), womit ersterem offenbar eine positive Funktion beigemessen wird. Aber eine prinzipielle und ethisch fundierte Auseinandersetzung mit dem Phänomen der politischen Macht sucht man in den Texten vergebens.

Im Text der japanischen Bischöfe, mit dem man im übrigen, was sein Politikverständnis betrifft, am wenigsten zufrieden sein kann, findet sich die interessante Bemerkung, „daß Streitigkeiten erst dann beginnen, wenn Menschen sich zusammentun und Gruppen bilden" (232). Der Gedanke wird aber nicht weitergeführt und ausgewertet.

Man müßte sich doch etwa folgender Überlegung stellen: Großgruppen und politische Verbände sind nur dadurch, daß sie mächtig sind, das heißt, daß ihre Führungsorgane in der Lage sind, Rechte und Interessen der von ihnen Repräsen-

tierten in den Kontext der Auseinandersetzung mit anderen Großgruppen einzubringen. Dies können sie nur, wenn andere sie nicht zur Unterwerfung zwingen können. Im Inneren dies zu verhindern ist Grundfunktion staatlich gesetzter Rechtsordnung. In den internationalen Beziehungen gibt es bis heute als äußerste Möglichkeit, sich der Erpressung und Unterwerfung zu entziehen, die Verteidigung mit Waffen. Ob dieser Zustand überwunden werden kann, ist, wie oben dargestellt, das Grundproblem einer künftigen Weltfriedensordnung. Jedenfalls ist ein durch staatliche Gewalt gesicherter Rechtsschutz oder Verfügung über eigene Gewalt zwar nicht der Kern, nicht das Wesen, aber die Bedingung von Machthandeln zwischen Großgruppen und politischen Verbänden. Unterwerfung beseitigt nicht die Macht, sondern gibt fremder Macht Raum.

Gewiß entspringen aus dem damit unvermeidlichen Ringen von Mächten friedensgefährdende Praktiken wie Vormacht-, Übermacht- und Unterwerfungsstreben ebenso wie Angst, Abgrenzung und Feindseligkeit. Auch legitime Gewalt ist ein gefährliches Mittel (französische Bischöfe 15). Aber die in kirchlichen Verlautbarungen vorherrschende moralisierende Rede von Macht übersieht, daß nur in einem gewissen Machtgleichgewicht erträgliche, auf Prinzipien wie Gegenseitigkeit und Zumutbarkeit beruhende soziale Zustände erreichbar sind. An diesen Bedingungen politischen Friedens haben auch die modernen Waffen nichts geändert. Insofern ist Politik als Machthandeln auch unter ethischem Aspekt eine hohe Aufgabe und Kunst, und sie ist gerade wegen der modernen Waffenentwicklung aufs höchste gefordert.

Man kann nicht behaupten, dies sei in unseren Texten nicht gesehen. Aber wer dem Problem politischer Friedenssicherung gerecht werden will, muß es deutlicher sagen, als dies durchweg geschieht. Friedensethik ist Ethik des Machtgebrauchs. Es gibt allerdings in der christlichen Gesellschaftslehre katholischer Prägung bisher kein genügend entfaltetes begrifflich-theoretisches Instrumentarium zur Beschreibung und Bewertung von Politik. Gerade die Friedensproblematik zwingt dazu, es zu entwickeln, und die bisherigen päpstlichen Aussagen zur Friedensproblematik sind ebenso Schritte auf diesem Weg wie die hier zu untersuchenden bischöflichen Texte.

In letzteren wird ein gewisses politisches Defizit auch bemerkbar, wo das Verhältnis von atomarer Abschreckung und konventioneller Bewaffnung angesprochen wird. Die in der öffentlichen Diskussion und in offizieller Politik übliche Kennzeichnung der Massenvernichtungswaffen als politische Waffen erscheint in unseren Texten unter moralischem Aspekt bekanntlich als Forderung, diese Waffen dürften jedenfalls nur der Kriegsverhütung dienen; eben darin liegt ihre politische Funktion. Daß sie diese nur erfüllen, wenn die Bereitschaft zum Einsatz glaubhaft angedroht wird, ist eine derzeit unauflösbare Aporie. Die französischen Bischöfe führen aus, Drohung bedeute nicht Einsatz (13 f.). Selbst die amerikanischen und die niederländischen Bischöfe, die stärksten Kritiker des Abschrek-

kungskonzepts, respektieren die in dieser Frage für Politik notwendige Unklarheit (ambiguity) als Bedingung der abschreckenden Wirkung. Dennoch scheint mir, das Risiko der Abschreckung und die Gefahr der atomaren Katastrophe stünden im Vergleich zur politischen Funktion der Waffen allzusehr im Vordergrund.

Gewiß muß man den Bischöfen das Recht zubilligen, ja die Pflicht zuschreiben, die Paradoxie atomarer Abschreckung moralisch zu bewerten und nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Grenzsituation der Menschheit den Politikern die Pflicht auferlegt, Wege zu suchen, die aus der Gefahr herausführen und die Friedenssicherung mit anderen Mitteln möglich machen. Aber eben diese Politik ist geknüpft an die Bedingung heutiger Kriegsverhütung. Deshalb muß Friedensethik darauf achten, daß sie nicht ihrerseits die Bedingungen ihrer künftigen Verwirklichung aufhebt. Schon melden sich innerkirchlich Stimmen, die unter Berufung auf Konzil und Bischofsworte erklären, die „Frist" der Duldung atomarer Abschreckung sei abgelaufen. Damit ist die neue Aufgabe, vor der Politik heute und auf absehbare Zeit steht, prinzipiell verkannt. Wer die „Frist" zeitlich fixiert, fordert die andere Seite geradezu auf, abzuwarten, bis wir sie für beendet erklären und uns durch Verzicht auf Abschreckung preisgeben. Die atomaren Waffen wären damit übrigens nicht aus der Welt. Auf die moralische Verurteilung der atomaren Abschreckung, die mit zunehmendem Druck auch von Bischöfen gefordert wird, wird der Politiker antworten müssen, daß jede andere Machtkonstellation, wenn sie den Krieg wahrscheinlicher machen würde, weniger zu verantworten wäre als die jetzige. Andererseits muß man den Politikern nachdrücklich sagen, daß wir die moralische und politische Kraft und Klugheit aufbringen müssen, die heutige Situation durch Friedensförderung umzuwandeln; ohne diesen Versuch verlieren wir das Recht, uns durch atomare Abschreckung zu sichern.

Der Hinweis auf dieses Grundproblem sollte verdeutlichen, warum sich an der Bestimmung des Verhältnisses von atomarer und konventioneller Friedenssicherung in unseren Texten ablesen läßt, wieweit sie dem politischen Charakter der Atomwaffen Rechnung tragen. Hierin gibt es nur teilweise Übereinstimmung.

Während die deutschen und die französischen Bischöfe ausdrücklich davor warnen, über dem Problem der atomaren Waffen die Gefahr des konventionellen Krieges zu übersehen (Deutsche Bischofskonferenz 50f., französische 6), stehen für die amerikanischen und die niederländischen Bischöfe Risiko und Schrecken der Atomwaffen im Vordergrund der Erörterung. Beide sind unter Umständen bereit, eine Stärkung der konventionellen Verteidigung zu akzeptieren, wenn das Atomkriegsrisiko dadurch gemindert wird (USA 85; Niederlande 141f.). Auch die belgischen Bischöfe stellen zumindest diese Frage (219). Der amerikanische Pastoralbrief weist aber doch schon zu Beginn des entsprechenden Abschnitts auf die Gefahr hin, die bloße Reduktion von Kernwaffen könne den konventionellen Krieg wahrscheinlicher machen (83); und gegen Ende der eindringlichen Erörterung des Problems formuliert er die Erkenntnis, Minderung der atomaren Waffen habe Erfolgsaussichten nur zusammen mit Spannungsminderung und Reduzierung auch der konventionellen Rüstung.

Dies ist nichts anderes als die Definition des Konflikts als eines politischen und nur politisch zu lösenden, in welchem Konflikt atomare Waffen heute die Funktion

haben, seine politische Behandlung überhaupt erst zu ermöglichen, nämlich durch Verhinderung der kriegerischen Austragung. Ohne diese Waffen wäre der Konflikt höchstwahrscheinlich längst militärisch ausgetragen worden. Ich habe nicht den Eindruck, daß dies dem Durchschnittsleser unserer Texte hinlänglich klar wird, auch nicht im amerikanischen Text; zumal da dieser seine konkreteren Forderungen ganz auf den Abbau des atomaren Arsenals konzentriert hat (77).

Politisch am gründlichsten durchdacht scheint mir die in dem knappen österreichischen Text vorgeschlagene und begründete Reihenfolge von Abrüstungsmaßnahmen: Zuerst die sogenannten Grauzonen- bzw. Mittelstreckenwaffen, dann konventionelle, dann strategisch-atomare Waffen (190f.). Dieser Vorschlag resultiert aus der Erkenntnis, daß die Grauzonenwaffen, was auch der Begriff ausdrückt, am wenigsten von den bisherigen beiderseitigen Bemühungen um politische Rüstungskontrolle erfaßt sind, daß sie zur Abschreckung am wenigsten notwendig sind und sich daher am ehesten zu politischer Erpressung eignen. Der konventionellen Rüstungsminderung wird eine Schlüsselfunktion auch für die Minderung der Atomkriegsgefahr zugesprochen; denn die Stationierung von Atomwaffen in Europa wurde und wird vom Westen mit seiner konventionellen Unterlegenheit begründet. Der Abbau der atomar-strategischen Arsenale wird an dritter Stelle und schrittweise gefordert in Respektierung ihrer offenbar zur Zeit nicht ersetzbaren kriegsverhütenden Funktion.

So zeigen diese „Erläuterungen" zum Friedensappell der österreichischen Bischöfe das Bemühen, Friedensethik als auf die Situation bezogene politische Ethik zu konkretisieren, das heißt, nicht nur Militärstrategie und Waffen im Licht moralischer Prinzipien zu beurteilen, sondern auch im Kontext ihrer politischen Funktion in einer bestimmten Konstellation, und moralische Forderungen auch auf ihre politischen Folgen hin zu bedenken. Ich behaupte nicht, dieses Bemühen werde nicht auch in den anderen Texten sichtbar. Das Ringen um die Begründung von Kriterien zur Beurteilung atomarer Abschreckung in den Texten der amerikanischen, der niederländischen, der französischen und der deutschen Bischöfe zeigt vielmehr, daß man den Zielkonflikten nicht ausgewichen ist. Dennoch bleibt der in unserer Untersuchung an vielen Beispielen belegte Gesamteindruck, unter der gewiß bedrückenden Perspektive einer möglichen atomaren Katastrophe seien von den Bischöfen die Handlungsprobleme politischer Friedenssicherung weniger bedacht worden als die moralische Beurteilung von Strategien und Waffen.

6. Abschlußüberlegungen

Friedensethik muß, wenn sie politisch wirksam werden soll, Ethik des Politischen sein; das heißt, sie muß sich auf die spezifischen Bedingungen der Ordnung und Sicherung menschlichen Zusammenlebens in und zwischen politischen Ver-

bänden einlassen. Dies heißt nicht, Ethik solle sich abfinden mit einem naturalistischen Politikverständnis, mit der oft wölfischen Faktizität des politischen Kampfes. Wohl aber muß sie sich auseinandersetzen mit der Unvermeidbarkeit von Konflikten, mit der Notwendigkeit von Machtdisposition zwischen Großgruppen und politischen Verbänden als Bedingung korrespondierender Sozialverhältnisse und mit der Notwendigkeit von Zwangsgewalt als Bedingung für die Durchsetzbarkeit von Recht und für die Sicherung von Frieden. Ethik des Politischen darf nicht als moralischer Überbau über diesen Tatbeständen und den damit gegebenen Problemen schweben, sondern muß sie durchdringen. Über Zielvorstellungen und Ordnungsfragen hinaus muß sie deshalb auch Fragen des politischen Handelns als Konflikthandeln, als Interessenwahrnehmung und als Kompromißsuche sowie als Disposition von Macht erörtern. Macht läßt sich nicht durch moralische Anstrengung beseitigen, sie muß vielmehr moralisch-politisch durchdrungen und kontrolliert werden. Friedensethik als Ethik des Politischen muß viel mehr, als dies bisher geschehen ist, als eine Ethik des Machtgebrauchs entwickelt werden.

Wenn ich sage, die vorliegenden Bischofsworte zur Friedensproblematik würden diesen Erfordernissen nur teilweise gerecht, dann ist das weniger eine Kritik als vielmehr Hinweis auf den derzeitigen Entwicklungsstand kirchlicher Friedenslehre. Zielvorstellungen werden in unseren Texten relativ breit und grundsätzlich behandelt, Ordnungsfragen schon etwas knapper und nur teilweise. Im Vordergrund steht die Entwicklung moralischer Kriterien zur Beurteilung heutiger Politik der Kriegsverhütung im Abschreckungssystem. Ich muß offenlassen, ob diese Akzentsetzung erfolgte, um einen gewiß vorhandenen Nachholbedarf zu befriedigen, und wieweit ein auch innerkirchlich vorhandener öffentlicher Meinungsdruck seine Wirkung getan hat. Jedenfalls werden in den Texten die Handlungsprobleme politischer Friedenssicherung gleichsam nur als Randbedingungen angesprochen. Für den Kenner der Materie sind sie in einigen unserer Texte durchaus andeutungsweise auch systematisch verortet, für den Durchschnittsleser werden sie als die bleibenden Aufgaben der Friedenspolitik nicht deutlich.

Gewiß kann man entgegnen, diese Überlegungen enthielten eine Überforderung des kirchlichen Lehramts, sei es hinsichtlich seiner personellen und sachlichen Möglichkeiten, sei es hinsichtlich seiner Kompetenz. Vieles von dem, was hier als Defizit in den Texten vermerkt wurde, mag nicht mehr Sache der Bischöfe sein. Es wäre sicher keine gute Entwicklung, wenn die Friedensthematik innerkirchlich vom Lehramt monopolisiert würde. Für die weitere Diskussion muß deshalb zweierlei jedenfalls beachtet werden:

Erstens sind in der Rezeption und Erörterung der Bischofsworte in Öffentlichkeit und Politik Ergänzungen und Konkretisierungen nötig. Insbesondere muß, wenn die Worte politisch wirksam werden sollen, dafür Sorge getragen werden, daß nicht kurzschlüssige Übernahme und das Zitieren einzelner Passagen die Notwendigkeit und die Schwierigkeiten politischer Erörterung und Entscheidung

überspringt. Allzuoft wird heute in der innerkirchlichen wie in der öffentlichen Friedensdiskussion Politik zwischen Moral und Katastrophenangst ausgeblendet. Dem vornehmlich politisch Argumentierenden wird ständig die moralische bzw. religiöse Begründung seiner Position abverlangt, während die vornehmlich Moralisierenden sich häufig weigern, die politischen Konsequenzen ihrer moralischen Forderungen zu bedenken.

Zweitens scheint mir für die Weiterentwicklung der kirchlichen Friedenslehre eine enge und intensive Kooperation der Träger des Lehramts nicht nur mit Theologen und Ethikern, sondern auch mit politisch Verantwortlichen sowie mit sozialwissenschaftlichen Fachleuten dringend erforderlich. In den meisten der hier untersuchten Bischofsworte sind im Anmerkungsteil nur kirchliche Dokumente zitiert. Der französische Text nennt am Rande einige profane Literatur, nur der amerikanische Pastoralbrief beruht in manchen Passagen neben den auch hier breit ausgewerteten und zitierten kirchlichen Verlautbarungen auf der Auseinandersetzung mit Fachliteratur sowie mit politischen Positionen und Dokumenten. Das Grundproblem, vor dem die Kirche hier steht, nämlich wie sie ihre Botschaft in weltlichen Problembereichen wirksam machen kann ohne falschen biblischen Fundamentalismus einerseits, ohne politisch abgezweckte Ideologisierung der Botschaft andererseits, dieses Problem kann nur gelöst werden in enger Kooperation zwischen Bischöfen, Theologen und den in den weltlichen Sachbereichen verantwortlich tätigen Laienchristen.

ANMERKUNGEN

[1] Die hier vorgelegte Untersuchung verdankt ihre Entstehung einem Symposium, das das Institut für Theologie und Frieden (Ernst-J. Nagel, Hamburg-Barsbüttel) und die Wissenschaftliche Kommission des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden im Dezember 1983 in Bonn unter der Thematik „Katholische Bischofskonferenzen zum Thema Frieden" veranstalteten. Es handelt sich um die überarbeitete Fassung eines dort vorgetragenen Referats.

[2] Die Texte werden im folgenden immer zitiert nach Heft 19 der Reihe „Stimmen der Weltkirche": Bischöfe zum Frieden, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1983), der Text der Franz. Bischofskonferenz und der von England und Wales im Ergänzungsheft 19 A; der Text der Dt. Bischofskonferenz wird zitiert nach der amtlichen Ausgabe vom 18.4.1983: Gerechtigkeit schafft Frieden.

[3] Vgl. E.-O. Czempiel, Nachrüstung und Systemwandel, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament", Nr. 5/1982.

[4] Diese Ausführungen stützen sich zum Teil auf Aussagen, die auf der in Anm. 1 genannten Konferenz von Repräsentanten der verschiedenen Länder gemacht wurden.

Heinz Hürten

Katholischer Widerstand gegen Hitler aus deutscher und französischer Perspektive

Die Diskussionen um die begriffliche Fassung des Phänomens „Widerstand" zur NS-Zeit, welche die deutsche Zeitgeschichtsforschung bewegen, dürften weit weniger ein Anzeichen sein, daß der im Innern Deutschlands gegen Hitler geführte Kampf einen festen Platz in unserem öffentlichen Bewußtsein gewonnen hat, als dafür, daß es uns noch nicht gelungen ist, ihn in seiner Komplexität zu begreifen und als Element unserer nationalen und gesellschaftlichen Tradition anzunehmen. So liegt schon in der heutigen Beliebtheit des Terminus „Widerstand" eine bemerkenswerte Verschiebung des heutigen Sprachgebrauchs gegenüber dem der Betroffenen und Beteiligten. Das Wort „Widerstand" war im Munde der deutschen Gegner Hitlers so selten, wie es heute zur Kennzeichnung ihres Verhaltens beliebt geworden ist. Da die militante Opposition gegen den Nationalsozialismus im besetzten Europa sich wie die französische Résistance auch selbst als „Widerstandsbewegung" bezeichnete, werden mit dem Wort „Widerstand" verschiedenartige Vorgänge unterschiedslos belegt, und mit dem deutschen Widerstand werden auf diese Weise nur zu leicht Vorstellungen verbunden, die im tatsächlichen Geschehen kaum eine Grundlage haben.

Kein anderer als Eugen Gerstenmaier, der selbst am Kreisauer Kreis und am Aufstand im Bendlerblock am 20. Juli 1944 beteiligt war, hat kürzlich gemeint, vor dem Irrtum warnen zu müssen, der den Kampf gegen Hitler als ein Unternehmen ansieht, „wie es sich der kleine Moritz heutzutage vielleicht vorstellt. Eine Art freiwilliger Feuerwehr mit Mitgliederlisten und Versammlungen, wie sie jeder rechtschaffene Bürgerverein oder eine Friedensdemo heutzutage abhält", und er hat in diesem Zusammenhang erneut auf den Zwiespalt verwiesen, der zwischen dem Selbstverständnis der damals Handelnden und manchen gegenwärtigen Auffassungen besteht und sich gerade in dem unterschiedlichen Kurswert des Wortes „Widerstand" greifen läßt: „In meinem Freundeskreis war nicht einmal das Wort Widerstand geschätzt, und ich habe es auch nicht bei Goerdeler oder Graf Stauffenberg gehört."[1] Der Gebrauch der Bezeichnung „Widerstand" hat sich jedoch so fest eingebürgert, daß es kaum aussichtsreich sein dürfte, das Wort durch ein anderes zu ersetzen, zumal es dafür sogar an geeigneten Alternativen fehlt. Um so notwendiger ist es darum, begriffliche Präzisierungen anzubringen, die geeignet sind, unsere Vorstellungen von diesem Bereich unserer Vergangenheit vom realen Geschehen der Zeit nicht abdriften zu lassen.

Resistenz und Widerstand

In der Zunft der Historiker ist die Erörterung um einen sachgemäßen Widerstandsbegriff in den letzten Jahren vor allem durch die Planung und Durchführung des großen Projekts „Bayern in der NS-Zeit" belebt worden. Nachdem schon seit langen Jahren von anderen Forschern und Institutionen mit einer Vorstellung von Widerstand operiert worden war, die nicht nur die auf den Sturz des Regimes durch gewaltsame Aktion zielende „Fundamentalopposition" berücksichtigte, sondern auch die zähe Widersetzlichkeit von Gruppen und Persönlichkeiten gegen den totalitären Gleichschaltungswillen von Ideologie und Herrschaftsapparat der Nationalsozialisten als Faktor von moralischem und politischem Gewicht würdigte, ist im Zusammenhang mit diesem großen, vom Institut für Zeitgeschichte geleiteten Unternehmen eine Differenzierung des Widerstandsbegriffs vertreten worden, welche die vermeintliche frühere „Monumentalisierung", seine Festlegung auf die ethisch hochrangige Tat von einzelnen auflösen soll. Neben solcher „Fundamentalopposition" wurden von den Mitarbeitern dieses Forschungsprojekts als „Widerstand" auch alle Tendenzen verstanden, die der faktischen Durchsetzung des nationalsozialistischen Machtanspruchs entgegenstanden und darum nicht notwendig aus der subjektiven Zielsetzung des einzelnen Handelnden, sondern aus der realen Gegenwirkung auf das nationalsozialistische Herrschaftssystem zu begreifen sind. Für diese Form des Widerstands, die sich von der des aktiven, auf Beseitigung der nationalsozialistischen Macht gerichteten durch ihre geringere Reichweite und begrenztere Zielsetzung unterscheidet, ist die Bezeichnung „Resistenz" vorgeschlagen worden, weil ihr ein Verhalten zugrunde liegt, demgegenüber sich die vom Nationalsozialismus ausgehenden Einflüsse als wirkungslos erwiesen, das also sich mit einem aus der Medizin entnommenen Bild als „resistent" oder „immun" zeigte. Diese Abwehrkraft gegen die nationalsozialistische Ideologie oder die vom System ausgehenden Verlockungen beruhte auf Vorgegebenheiten, war darum weniger politisch planvoll beabsichtigtes Handeln als Beharrung, Festhalten an überkommenen Mustern und Normen, die um ihrer selbst willen, nicht eigentlich als Gegenkräfte gegen den Nationalsozialismus, erhalten bleiben sollten. Durch solche Kontinuitäten vornationalsozialistischer Denkmodelle und Verhaltensmuster kam das Unterfangen, die Gesellschaft im nationalsozialistischen Sinn gleichzuschalten, in einem beträchtlichen Umfang um seinen angestrebten Erfolg[2]. In der gegenwärtigen Forschung werden solche „Widerstände" im Vergleich zum aktiven Widerstand „als kaum weniger beunruhigend für das Regime" beschrieben, zumal wenn sie durch die Stimmung eines breiten Publikums gestützt waren[3].

Diese Form des Widerstands war gesellschaftlicher Natur. Richard Löwenthal, der „Resistenz" in der gemeinten Bedeutung für unübersetzbar hält, nennt sie „gesellschaftliche Verweigerung". Sie ist somit nicht Tat heroischer einzelner,

sondern gruppenspezifisches Handeln von präexistenten, nicht ad hoc entstandenen Formationen, und sie beruhte in der Breite des Phänomens „viel weniger auf prinzipieller, politischer engagierter Gegnerschaft als auf der Verteidigung überlieferter sozialer und kultureller Lebensformen und bloßer Interessenwahrung“[4]. Gerade in diesem Sachverhalt zeigt sich der „Konflikt zwischen Herrschaft und Gesellschaft“ im nationalsozialistischen Deutschland[5]. Die Gesellschaft war nicht vollständig gleichzuschalten, sondern widersetzte sich in beachtlichen Segmenten dem Anspruch der neuen Machthaber. „Gesellschaftliche Verweigerung“ ist zugleich „Teilwiderstand“, der nicht gegen das Ganze und die Existenz des Systems gerichtet ist, aber seinem Einfluß gleichwohl Grenzen setzt. Widerstand vorgegebener gesellschaftlicher Teileinheiten ist vor allem „institutioneller Widerstand“, „institutionelle Verweigerung“[6].

Der Selbstbehauptungswille von Institutionen der Gesellschaft wird in dieser Sicht zu einer Form des Widerstands, und als der vom Regime am wenigsten in ihrer Handlungsfreiheit zu beeinträchtigenden gesellschaftlichen Großgruppe kommt bei dieser Form des Widerstands der Kirche eine besondere Bedeutung zu, deren Haltung geradezu als Typus der „institutionellen Verweigerung“ gilt und ihre Rolle als faktische Gegenmacht auch jenseits allen politisch intentionalen Handelns erkennen läßt: „Auch dann, wenn die Kirche kein Faktor des gewollten Widerstands gegen den Nationalsozialismus war, blieb sie überwiegend ein Faktor der Entfremdung von seinem Geist.“[7]

Die politische Wirkung eines vom Handelnden selbst nicht als politisch verstandenen Verhaltens von Nichtanpassung oder „Resistenz“ ist unbezweifelbar von den Sicherheitsorganen des nationalsozialistischen Systems als politisch gefährliche Opposition registriert worden. Es kann also keine Rede davon sein, daß auf diese Weise der Widerstandsbegriff unzulässig ausgedehnt würde, etwa um möglichst viele oder eine bestimmte einzelne Gruppe mit der Auszeichnung zu belegen, Widerstand geleistet zu haben. So nannte das Geheime Staatspolizeiamt Karlsruhe im April 1934 „das Treiben des katholischen Klerus [...] weit gefährlicher in ihrer [!] Wirkung als die Neuorganisation der KPD, die keine Massen hinter sich bringen kann, solange es gelingt, die wirtschaftliche Lage zu bessern“[8].

Die von einem derartigen Widerstandsbegriff schärfer in den Blick kommende „Volksoppostion“[9] ermöglicht auch neue Einsichten in das Verhältnis von Nationalsozialismus und Milieukatholizismus, das gelegentlich als das einer immanenten Affinität bezeichnet wurde, allerdings eher von publizistischer als von geschichtswissenschaftlicher Seite. So hat Walter Dirks 1931 gemeint, die Prognose stellen zu können, daß der deutsche Katholizismus sich zwar gegen Neuheidentum und Nationalkirche, die der Nationalsozialismus in seinem Gepäck mitführte, aber nicht gegen „gewisse weniger plumpe Formen der faschistischen Ideologie“ als resistent erweisen werde. „Ideologische Nachbarschaften“ zum Nationalsozialismus stammten nach der Meinung von Dirks „aus tieferen katholischen Gegeben-

heiten religiöser und geschichtlicher Art", und hier läge „die schwache Stelle des politischen Katholizismus" [10]. Solche Voraussagen als empirisch gesicherte Tatsachenfeststellungen nehmend, ist noch vor einiger Zeit behauptet worden, der Gegensatz der Kirche zum Nationalsozialismus sei erst in den letzten Kriegsjahren entstanden, als die militärische Niederlage vorauszusehen und der nationalsozialistische Terror grenzenlos geworden sei.

Die Ausweitung der Widerstandsforschung, wie sie neuerdings mit großer Intensität im Rahmen des Projekts „Bayern in der NS-Zeit" betrieben wurde, hat die Haltlosigkeit solcher Meinungen hinreichend dargetan. Nach den im Zusammenhang damit zutage getretenen Ergebnissen sind es gerade „katholisch-provinzielle Gebiete mit traditionell kirchenfrommer Bevölkerung", also jene, die im besonderen Maß unter dem Milieuverdacht stehen, denen „ein kontinuierliches und größeres Resistenzpotential gegenüber dem Nationalsozialismus" als vergleichbaren evangelischen Regionen zugesprochen wird und das sogar „sicheren Schutz auch für politische Widerstandskräfte gewährleistete, wenn es auch keineswegs fugenlos dicht war und in gewissen Bereichen Neigungen zur Anpassungsbereitschaft zeigte" [11]. Das katholische Milieu sympathisierte also nicht, wie ihm gern unterstellt wurde, mit dem Nationalsozialismus, sondern widerstand ihm besser als andere Segmente der Gesellschaft.

Die Orientierung von Widerstandsbegriff und Widerstandsforschung an den politischen Wirkungen anstelle der persönlichen Motivation ist zweifellos geeignet, der „Monumentalisierung" eines jeglichen Konflikts deutscher Bürger mit der nationalsozialistischen Herrschaft, einer falschen Heldenverehrung entgegenzuwirken. Indem sie auf die gesellschaftliche Bedingtheit und Vorgegebenheit mancher Spannungssituationen abhebt, vermag die moderne Forschung auch „Widerstand" in diesem Sinn nicht mehr ohne weiteres und in jedem Fall als moralisches Vorbild zu qualifizieren, wie es einer weitverbreiteten Auffassung entspricht, sondern deutet ihn in seinem sozialen Kontext. Zum Ausgleich der hieraus möglicherweise entstehenden Ungleichgewichtigkeiten und Mißdeutungen jener Formen des Widerstands, die nicht bis zu Attentat und Staatsstreich ausgriffen, wird es in Zukunft vermehrter Bemühung um die biographische Würdigung solcher Haltungen bedürfen, damit sie nicht zu einem sozialen Funktionalismus von Angehörigen nicht oder – aus NS-Sicht – unzureichend angepaßter Gesellschaftsgruppen verschwimmen.

Abweichung vom gewünschten Normalverhalten

Ein anderer Ansatz zur Differenzierung des Widerstandsbegriffs geht vom totalitären Machtanspruch des nationalsozialistischen Systems als dessen wichtigster Rahmenbedingung aus [12]. Demnach besaß bereits Oppositions-, wenn man so

will: Widerstandscharakter, was nur der Versuch war, der totalen Erfassung durch die nationalsozialistische Ideologie zu entgehen oder sich ihr zu entziehen. Die Urheber dieses Modells nehmen als „Grundkriterium" ihres Widerstandsbegriffs das Risiko, mit dem ein bestimmtes Verhalten unter den Bedingungen des Regimes verbunden war, und sie sehen dieses in einer weiten Skala, die durch vier „Stufen" markiert ist. Widerstand ist nach dieser Auffassung als gefahrbringende Abweichung von gewünschtem Normalverhalten a) bereits eine punktuelle Unzufriedenheit, die zu öffentlichem Ausdruck gelangt, b) die Ablehnung der Anpassung an die nationalsozialistischen Normen und das ihr zugrunde liegende Streben nach Bewahrung der eigenen Identität, c) öffentlich erhobener oder mit der Androhung der Veröffentlichung eingelegter Protest, eine Widerstandsform, mit der die Wendung von der Verweigerung zu aktiver Gegenwirkung vollzogen wurde und, wenn der Protest auf den Kern oder das Ganze des nationalsozialischen Systems gerichtet war, das Ende der bei den vorstehend genannten Stufen des Widerstands noch innegehaltenen Loyalität bedeutete, und somit d) auf den aktiven Widerstand hinführte, der die generelle Verweigerung der nationalsozialistischen Herrschaft voraussetzte und in der Folge deren Beseitigung zum Ziel hatte.

Diese Differenzierung möglicher Widerstandshaltungen vermag zu erklären, daß die von der neueren Forschung vornehmlich betonten „Widerstände" gegen die reale Durchsetzung nationalsozialistischer Zielsetzungen mit ungebrochener Loyalität gegenüber dem bestehenden Regime einhergehen konnten. „Widerstand" konnte sich gegen bestimmte Erscheinungsformen der nationalsozialistischen Herrschaft richten, ohne diese selbst in Frage zu stellen. Aber auch dort, wo er die Schranken der Loyalität noch wahrte, erzeugte er Effekte, die dem Regime nachteilig, wenn nicht gefährlich waren. Sie lassen sich am Beispiel des kirchlichen Widerstands besonders eindrucksvoll vorstellen.

a) Es blieb ein nicht angepaßtes Milieu erhalten, das tendenziell antinationalsozialistisch war. Schon die aktive Kirchenmitgliedschaft, die Praxis des sonntäglichen Kirchgangs galt geradezu als Indiz für oppositionelle Neigungen, und aus der Gemeinsamkeit der wenigstens sektoralen Nichtangepaßtheit erwuchs bei den praktizierenden Katholiken ein Bewußtsein gemeinsamer Distanz zum System. Walter Dirks hat davon berichtet, daß er 1944 von einem katholischen Verlag aufgefordert worden ist, Vorschläge für die literarische Produktion nach dem Ende des Krieges zu machen, was unter den damaligen Umständen einem hochverräterischen Unternehmen gleichkam. Daß man ein solches Ansinnen an ihn herantrug, obwohl man ihn persönlich nicht kannte, deutet er als ein Zeichen dafür, „wie selbstverständlich man im Kreise von Katholiken, die man nicht kannte, aber als seriös und anständig einschätzte, auf die Opposition gegen den Nazismus und auf Verschwiegenheit rechnen konnte" [13].

b) Die Wirkung nationalsozialistischer Propagandaparolen blieb beschränkt, die Vorbereitung bestimmter Maßnahmen, die ohne die Zustimmung oder bereit-

willige Hinnahme durch die Bevölkerung nicht durchgeführt werden konnten, wurden erschwert, die Verbindlichkeit der ungeschriebenen nationalsozialistischen Regeln und Normen beeinträchtigt. Unfolgsamkeit gegenüber den Parteiparolen bedeutete eine Minderung der Chancen zur Erreichung der nationalsozialistischen Ziele.

c) Begrenzter Widerstand schuf auch dort, wo die Ablehnung nicht auf das Ganze bezogen war und darum zum aktiven Widerstand tendierte, Distanz zum System und ein Potential weitergehender Konflikte. So hat die Auseinandersetzung mit neuheidnischen Verunglimpfungen des Christentums den unbeirrt an seiner staatsbürgerlichen Loyalität festhaltenden Münsterschen Bischof Graf v. Galen zu der öffentlich ausgesprochenen Konsequenz geführt: „Wenn das die nationalsozialistische Weltanschauung ist, dann lehnen wir die nationalsozialistische Weltanschauung ab."[14] Auch von der Gegenseite ist diese Problematik erkannt worden. Der HJ-Autor Martin Hieronimi hat in einem Aufsatz vom September 1935 die religiöse Regeneration beschrieben, die sich unter dem Druck der Verfolgung in den katholischen Jugendorganisationen zeigte, und vorhergesagt, daß in dem von ihm für „naturnotwendig" gehaltenen Konflikt zwischen dem nationalsozialistischen Deutschland und der universalen Kirche die Haltung dieser Jugend nicht zweifelhaft sein werde: „Sie ist zu großen Teilen entschlossen, im äußersten Falle für die Kirche und gegen das Vaterland zu optieren."[15] Wenn dieser „äußerste Fall" auch nicht so eingetreten ist, wie Hieronimi ihn sich damals vorgestellt haben mag, und der Schritt zum aktiven Widerstand für den Katholiken vielfach weniger eindeutig vorgezeichnet und darum schwieriger zu vollziehen war, so wird aus dieser Reflexion von nationalsozialistischer Seite doch deutlich, daß ein auf Selbstbehauptung, „Resistenz" gerichteter Widerstand eine Eigendynamik besitzen konnte, die über das Festhalten am überkommenen Status quo in der Gesellschaft hinaustrug.

d) Der aktive, zum letzten Wagnis entschlossene Widerstand konnte somit Konsequenz aus anfänglich nur begrenzter Verweigerung sein, wie gerade die Bildung der Widerstandsgruppen um Goerdeler und Graf Stauffenberg deutlich macht.

Widerstand und Zeugnis der Kirche

Die beiden im Voranstehenden erläuterten Modelle rücken auch die Haltung der Kirche in den Komplex „Widerstand". Der kirchliche Widerstand erscheint bei Löwenthal geradezu als der Archetypus der gesellschaftlichen Resistenz, der „institutionellen Verweigerung", die auch bei anderen Institutionen der Gesellschaft möglich und anzutreffen war. Das Verhalten von Kirche und Christen wird in diesem Modell von Widerstand zum Teil des „Konflikts zwischen Herrschaft

und Gesellschaft" im nationalsozialistischen Staat, der nicht wesentlich zu unterscheiden ist von dem Anteil anderer gesellschaftlicher Gebilde am Widerstand wie Armee, Beamtenschaft, Gewerkschaften, Parteien, Verbände. Für die Geschichtswissenschaft dürfte kaum eine andere Betrachtungsweise dieses Sachverhalts möglich sein, weil ihr die Kirche nur als gesellschaftliche Größe begegnet.

Gleichwohl bleibt die Frage für den, der als Christ das Wesen der Kirche in ihrer Existenz als innergesellschaftliche Größe nicht erschöpft sieht, ob die hier vorgestellten neuen Widerstandsbegriffe der historischen Forschung ausreichen, um Auftrag und Funktion der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland zu erfassen. Unzweifelhaft ist die Kirche wegen ihrer „Leibhaftigkeit" und Sinnenfälligkeit Gesellschaft und Teil der sie umgebenden Gesellschaft. Wenn sie mit den Mitteln der Soziologie zureichend beschrieben werden kann, reicht auch der soziologisch bestimmte Widerstandsbegriff der neuen Forschung aus, um die kirchliche Haltung vollständig zu beschreiben. Wenn aber die Kirche ihre soziologisch faßbare, innergesellschaftliche Existenz transzendiert und infolgedessen in hinreichender Weise nur theologisch definiert werden kann, können Verhalten und Leistung der Kirche im NS-Staat nicht ohne theologische Kriterien beschrieben werden[16]. Für die Bekennende Kirche ist von einem ihrer prominentesten Sprecher betont worden, daß die politische Kategorie „Widerstand" nicht geeignet sei, das Verhalten der Kirche zu beschreiben, als Wilhelm Niemöller 1956 erklärte: „Die Bekennende Kirche hat niemals, weder im Hitler-Reich noch später, Wert darauf gelegt, als ‚Widerstandsbewegung' [...] verstanden zu werden. Sie wollte das eine Wort Gottes in unserer Welt und Zeit bezeugen."[17]

Die kaum zu entscheidende Streitfrage nach dem „Versagen" der Kirche im „Dritten Reich", die dem Historiker immer wieder gestellt wird, kann nur dann einer Lösung nähergebracht werden, wenn geklärt wird, was die eigentliche Aufgabe der Kirche in dieser Zeit gewesen ist. Aber dies hängt nicht zuletzt davon ab, ob ihr Dasein in dem einer gesellschaftlichen Großgruppe aufgeht oder nicht. Ist letzteres der Fall, dann trifft die historische Aussage, die sich an einem innerweltlichen, soziologisch bestimmten Widerstandsbegriff orientieren muß, nicht das Ganze, dann wäre zugleich die Frage gestellt, ob „Widerstand" als politische Kategorie überhaupt zur Interpretation des kirchlichen Verhaltens in Betracht kommt, wenn nämlich die Kirche mehr ist als politische Gesellschaft.

Aber unabhängig davon bleibt festzustellen, daß der Begriff „Widerstand" auf die Breite des Phänomens nur aus der Sicht des totalitären Systems oder der die Funktionsweise dieses Systems erforschenden Wissenschaft anwendbar erscheint, nicht nach dem Selbstverständnis der „Widerstand" Leistenden. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Selbstbezeichnung „Widerstand" in den zu Attentat und Staatsstreich entschlossenen Kreisen selten war. Andere dürften es nicht nur nicht gebraucht, sondern eine Anwendung auf ihr Tun sogar abgelehnt haben. In vielen Äußerungen kirchlicher Würdenträger während der nationalsozialistischen

Zeit fällt die Betonung der staatsbürgerlichen Loyalität auf, die mit den Protesten gegen Maßnahmen der Nationalsozialisten einhergeht. „Wir Christen machen keine Revolution", sagte Bischof Galen noch in einer seiner heftigsten Anklagereden gegen die nationalsozialistische Herrschaft[18].

Wenn somit der kirchliche Widerstand nicht von seinem Selbstverständnis, sondern lediglich von seinen Wirkungen als politisch verstanden werden kann, stellt sich die Frage nach den leitenden Gesichtspunkten, nach denen die Christen ihr Verhalten orientierten. Die historische Suche nach dafür aufschlußreichen Quellen stößt jedoch auf enge Grenzen, weil es in Deutschland unter den Bedingungen des totalitären Machtstaats unmöglich war, darüber öffentlich zu diskutieren, und nicht einmal in privater Korrespondenz dergleichen ohne Gefahr für Absender und Empfänger erörtert werden konnte. Aber trotz der daraus resultierenden Beschränkung des Quellenmaterials läßt sich mit hinreichender Deutlichkeit ermitteln, daß der kirchliche Widerstand im letzten und entscheidenden religiös begründet war.

Nicht „Widerstand", sondern „Zeugnis" war der Begriff, auf den sich eine Vielzahl kirchlicher Verhaltensweisen zurückführt. Anders als „Widerstand" war „Zeugnis" eine in der kirchlichen Tradition vorgegebene Norm christlichen Verhaltens gegenüber einem unrecht handelnden Staat, offenes Bekenntnis zu Christus und geduldige Hinnahme der um seinetwillen erlittenen Schmach. Bischof Galen hat die Kirche, auch die seiner Zeit, mit deutlicher Betonung „Kirche der Märtyrer" genannt[19]. Er hat schon im Mai 1935 davon gesprochen, daß für einen Katholiken die „Opfer an Gut und Blut" nicht zählen dürften, die ein offener Kampf des Nationalsozialismus gegen das Christentum von ihm verlangen würde, weil er schließlich der „Kirche der Märtyrer" angehöre[20]; im Februar 1936 hat er die am 30. Juni 1934 erschossenen Katholiken Männer genannt, „die das katholische Volk für Märtyrer des Glaubens hält"[21], bei anderer Gelegenheit gesagt, daß er wie einer seiner Vorgänger vielleicht „gewürdigt werde, für den Namen Jesu Schmach zu erleiden"[22]. Die Wahrung von Rechtspositionen, die Verteidigung moralischer Prinzipien und gesellschaftlicher Grundwerte ist hier überwölbt von dem Bewußtsein, Zeugnis für Christus, äußerstenfalls in dessen höchster Form, des durch den Einsatz des eigenen Lebens für das Zeugnis besiegelnden Martyriums, ablegen zu müssen.

Auch für die katholische Jugend, deren Kern ohne alle Aussicht auf Besserung ihrer Situation einen erstaunlichen Zusammenhalt und überraschende Festigkeit an den Tag legte, läßt sich nachweisen, daß sie weit stärker von der Überzeugung geleitet war, um Christus und seiner Kirche willen ausharren zu müssen als wegen des Fortbestands ihrer Organisationen oder gar wegen einer möglichen Beeinträchtigung des nationalsozialistischen Herrschaftsapparats. Der Generalpräses des Katholischen Jungmännerverbands, Ludwig Wolker, hat 1935 den deutschen Bischöfen vorgetragen, daß nichts anderes als das Bewußtsein, nach Willen und

Auftrag der Kirche zu handeln, die angegriffenen Verbände und ihre Mitglieder aufrechterhalte. Dieser Gedanke allein stärke die Verfolgten, lasse sie „Unrecht und Mißhandlung" ertragen. Die religiöse Grundlegung dieser Widerstandshaltung und ihre Deutung als Funktion der Kirche kommt unübertroffen zum Ausdruck in den knappen Sätzen dieser Denkschrift Wolkers: „Was wir als Mitglieder der Verbände leiden, ist ein Leiden der Kirche und als Kirche. Was uns unmöglich ist, das ist das Martyrium ohne Auftrag."[23] Nicht Sieg in der Abwehr des Nationalsozialismus ist somit das motivierende Ziel dieses Widerstands, sondern Treue zu dem, was aus religiösen Gründen geboten erscheint. So interpretierte auch ein Ostergruß des Jugendhauses Düsseldorf 1936 die Aufgabe der katholischen Jugend unzweideutig als Nachfolge Christi in der Passion, welche die Hoffnung auf die Osterherrlichkeit in sich schließt[24].

So reicht die Kategorie „Widerstand" wohl nicht hin, um die Haltung der Kirche im nationalsozialistischen Staat sachgerecht zu deuten. Als politische Kategorie reduziert sie das Handeln der Kirche auf Politik und blendet die ihm zugrunde liegenden Antriebskräfte aus. So gewiß die Haltung der Kirche und der Christen politische Konsequenzen hatte für das System, dessen Durchsetzung dadurch beeinträchtigt wurde, wie für die einzelnen, die zum aktiven Widerstand fanden, so waren diese Konsequenzen nicht das erste Ziel und erschöpften sich nicht darin. Daß der kirchliche Widerstand heute vornehmlich als politischer Faktor gesehen wird, dürfte nicht zuletzt im Selbstverständnis des gegenwärtigen Katholizismus begründet sein.

Selbstverständnis des katholischen Widerstands in Frankreich

Da die Diskussion der Katholiken in Deutschland über ihre Pflicht dem zur Macht gelangten Nationalsozialismus gegenüber quellenmäßig nur unzureichend greifbar ist, legt es sich nahe, den Beobachtungsraum auszuweiten auf jene Länder, in denen die Katholiken, wenn auch unter national unterschiedlichen Umständen, mit derselben Frage konfrontiert waren. Während es im nationalsozialistischen Deutschland kein Medium gab, in dem eine solche Erörterung hätte stattfinden können, gab es im besetzten Frankreich eine Presse des Untergrunds, die wesentlichen Anteil an der Bildung der Widerstandsbewegung besaß. Um die Möglichkeit zu prüfen, ob ein die Defizite des bisherigen Widerstandsbegriffs ausgleichender neuer Ansatz zur Interpretation und Kritik des kirchlichen Verhaltens unter dem Nationalsozialismus gewonnen werden kann, sei im folgenden auf das Selbstverständnis katholischen Widerstands verwiesen, wie er in dem Organ „Témoignage Chrétien" zum Ausdruck kam.

„Témoignage Chrétien" war eine seit November 1941 in Frankreich geheim verbreitete Schriftenreihe („Cahiers du Témoignage Chrétien"), die später um ein

zeitungsartiges Blatt („Courriers Français du Témoignage Chrétien" mit dem Untertitel „Lien du Front de Résistance Spirituelle") erweitert wurde. Ihr intellektueller Rang ergab sich aus der Mitarbeit bedeutender Theologen aus den Kreisen Lyoner Jesuiten (P. Fessard, P. de Lubac, P. de Montcheuil) und von Publizisten wie dem bekannten Deutschlandkenner Graf Robert d'Harcourt. Auch der Urheber und Organisator von „Témoignage Chrétien" war Jesuit, P. Pierre Chaillet[25]. Wenn auch alle Autoren und Mitarbeiter von „Témoignage Chrétien" als französische Patrioten dachten und handelten, hoben sie ihr Organ doch mit voller Absicht über eine politische Zielsetzung hinaus, und in dieser Eigenart ist der besondere Beitrag begründet, den es zur französischen Résistance geleistet hat.

„Témoignage Chrétien" wollte unmittelbar auf seine Leser und ihr politisches Handeln wirken, aber dies von einem Standpunkt her, der jenseits der vordergründig politischen Positionen lag und von der Reflexion über die Aufgabe des Christen in der durch die deutsche Besatzung gegebenen Situation Frankreichs bestimmt war. Unbeschadet seiner ausdrücklichen Zugehörigkeit zur Résistance suchte dieses Organ seinen Ort über den Organen und Parteiungen der französischen Widerstandsbewegung. Es wollte nicht politische, sondern religiöse Opposition verkörpern und wahrte darum seine politische Unabhängigkeit. „Sein Feld war das des geistlichen Widerstands gegen die nationalsozialistische Eroberung", sagte P. Chaillet 1946 im Rückblick[26].

„Témoignage Chrétien" begann mit einer von P. Fessard verfaßten Flugschrift „France, prends garde de perdre ton âme". Gegenüber der Gefahr, daß sich auf dem Umweg über das wenigstens anfänglich von den meisten Katholiken unterstützte Regime in Vichy die nationalsozialistische Ideologie auch in Frankreich ausbreite, wurden hier die Christen zum Widerstand aufgerufen, einem Widerstand in Form des Zeugnises für die wahren Werte: „Kein Opportunismus, keine irdische Furcht kann sie von diesem Zeugnis dispensieren, mit dem sie sich der Karikatur entgegenstellen müssen, zu der Gerechtigkeit, Wahrheit und Ehre verzerrt sind."[27] Dieser Gesichtspunkt wurde konsequent festgehalten: „Unsere Cahiers und unsere Courriers haben nur das eine Ziel: Zeugnis für die Wahrheit in einer Zeit, da sie verhöhnt wird, da Heuchelei und Lüge ihre Verheerungen anrichten", hieß es im Oktober 1943[28]. Durch dieses Zeugnisgeben wurde „Témoignage Chrétien" nach seinem Selbstverständnis Glied der Résistance, Teil der „großen Front des geistlichen Widerstands gegen die Diktatur Hitlers, einer unsichtbaren und unbesiegbaren Front der Seelen"[29]. So flossen Christen- und Patriotenpflicht ineinander, da das Ziel feststand, Klarheit über die Ziele des Regimes zu verbreiten: „Wir werden nicht aufhören, uns dem Triumph der nazistischen Prinzipien entgegenzustellen."[30]

In diesem Widerstand gegen den Nationalsozialismus wurde die religiöse Linie konsequent eingehalten. „Témoignage Chrétien" verbreitete nicht die Aufrufe politischer Führer des französischen Widerstands, sondern die Stimmen von Papst

und Bischöfen. So lief ein erster Appell darauf hinaus, sich an den Sendungen von Radio Vatikan zu orientieren (die Verbreitung von Mitschriften seiner Sendungen führte zur Bildung der ersten katholischen Widerstandsgruppen in Frankreich), und immer wieder wurden ausführlich Verlautbarungen ausländischer Bischöfe und Theologen wiedergegeben, „um unsern Entschluß zum Kampf zu stärken und zu entflammen"[31]. Der deutsche Leser, der durch die Kritik der vorangegangenen Jahre geneigt ist, sich die damaligen Hirtenworte der deutschen Bischöfe in kräftigeren Tönen gehalten zu wünschen, stellt mit einiger Überraschung fest, daß gerade diese in „Témoignage Chrétien" aufmerksam registriert und weiterverbreitet wurden. Sie galten als Zeugnis „de l'héroique résistance de l'Eglise catholique d'Allemagne"[32] und wurden zu Zehntausenden verteilt[33].

Christliches Zeugnis war nach der in diesen Blättern vertretenen Auffassung nicht allein die ungeschmälerte Verkündung der christlichen Lehre, sondern nicht minder das Leiden der Verfolgten. Das geschundene Polen gibt ebenso ein schweigendes Zeugnis wie diejenigen, „die in Nazideutschland und den besetzten Ländern an Leib und Seele für Wahrheit und Gerechtigkeit leiden"[34]. In seinem Widerstand gegen den Nationalsozialismus war der Kreis um „Témoignage Chrétien" überzeugt, eine christliche und zugleich patriotische Pflicht zu erfüllen, aber er ließ diese doppelten Pflichten nicht ineinander verschwimmen. Als Christen meinten die Angehörigen dieser Widerstandsgruppe auf einer anderen Ebene zu kämpfen als die übrigen Gruppen der Résistance und für ihre Botschaft einen höheren Rang beanspruchen zu müssen, als er denen des politischen Widerstands zukam. Sie kämpften wie diese gegen Hitler, aber nicht als den „boche", die Verkörperung des Erbfeindes, oder den falschen Sozialisten, sondern als Träger einer falschen Lehre. Der Kampf galt unmittelbar und ausschließlich dem Nationalsozialismus als Ideologie. So waren sie Gegner des Nationalsozialismus, weil sie Christen waren, und gerade darum sahen sie sich als seine härtesten und konsequentesten Widersacher. Denn „vor dem brutalen Faktum der Besetzung und dem Plan Hitlers, unsere Seele umzugestalten, erwiesen sich die christlichen Beweggründe für eine Verweigerung als diejenigen, die am stärksten indiskutabel und am wenigsten den politischen Fluktuationen unterworfen waren; sie stärkten die gebieterischen Forderungen des Gemeinwohls aus der Tiefe"[35]. Diese Art des Widerstands verstand sich als ein Kern aller Formen des möglichen Widerstands. So findet sich in „Témoignage Chrétien" die hinreißendste Formulierung, in der sich das Selbstbewußtsein der französischen Widerstandsbewegung ausdrückte: „Résistance, schönes Wort des Stolzes, das in unserer Sprache einen ganz neuen Platz eingenommen hat, einen neuen Rang und auch einen neuen Inhalt. Résistance, das war gestern eine Haltung, heute ist es eine Armee."[36]

Aber für „Témoignage Chrétien" blieb der Widerstand geistlich begründet und darum eine Pflicht des Christen. Der Widerstand, den dieses Organ der Résistance formulierte, war vom Wesen der Kirche hergeleitet, nicht von ihrer gesellschaftli-

chen Funktion und ihrem Besitzstand; er war somit auch nicht „institutionelle Verweigerung", „Resistenz" oder Immunität; er stellte keine der unteren Stufen in der Skala möglicher Widerstandsmodi dar, sondern beanspruchte seine höchste Form zu sein, weil er von politischen Schwankungen unberührt den Nationalsozialismus in seinem Kern, in seiner Weltanschauung bekämpfte; der Gegensatz zu ihm war prinzipiell und darum unüberwindbar.

Ein Widerstandsbegriff, welcher der faktischen Rolle wie dem Selbstverständnis der Kirche unter dem Druck des Nationalsozialismus gerecht werden will, wird die geistliche Dimension umgreifen müssen, wie sie in „Témoignage Chrétien" Ausdruck gefunden hat.

ANMERKUNGEN

[1] E. Gerstenmaier bei der Vorstellung des Buchs „Hans Filbinger – ein Mann in unserer Zeit" am 19.1.1984.
[2] M. Broszat, Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojekts, in: Bayern in der NS-Zeit. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt. T. C, hrsg. v. M. Broszat, E. Fröhlich u. A. Großmann (München 1981) 691–709.
[3] E. Fröhlich, H. Mehringer, Der Schrei der Ohnmächtigen. Widerstand gegen das NS-Regime: Konfliktszenen aus dem lokalen Milieu, in: Süddt. Zeitung Nr. 214, 17./18.9.1983, 129f.
[4] E. Fröhlich, Gegenwärtige Forschungen zur Herrschafts- und Verhaltensgeschichte in der NS-Zeit: Das Projekt „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933–1945" des Instituts für Zeitgeschichte, in: Gegner des Nationalsozialismus. Wissenschaftler und Widerstandskämpfer auf der Suche nach der historischen Wirklichkeit, hrsg. v. Chr. Kleßmann u. F. Pingel (Frankfurt 1981) 31f. [5] Broszat, 694.
[6] R. Löwenthal, Widerstand im totalen Staat, in: Nationalsozialistische Diktatur 1933–1945. Eine Bilanz, hrsg. v. M. Funke u. H.-A. Jacobsen (Bonn 1983) 621f. [7] Löwenthal, 627.
[8] Verfolgung und Widerstand unter dem Nationalsozialismus in Baden. Die Lageberichte der Gestapo und des Generalstaatsanwalts Karlsruhe 1933–1940, hrsg. v. J. Schadt (Stuttgart 1976).
[9] B. Vollmer, Volksopposition im Polizeistaat. Gestapo- und Regierungsberichte 1934–36 (Stuttgart 1957).
[10] W. Dirks, Katholizismus und Nationalsozialismus, jetzt in: FH 18 (1963) 515–522, 520. [11] Fröhlich, 31.
[12] K. Gotto, H. G. Hockerts, K. Repgen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: Die Katholiken und das Dritte Reich, hrsg. v. K. Gotto u. K. Repgen (Mainz [2]1983) 122–125.
[13] W. Dirks, Katholiken zwischen Anpassung und Widerstand, in: Widerstand und Verweigerung in Deutschland 1933 bis 1945, hrsg. v. R. Löwenthal u. P. v. zur Mühlen (Bonn 1982) 142.
[14] H. Portmann, Bischof Graf von Galen spricht! Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall (Freiburg 1946) 42.
[15] M. Hieronimi, Die religiöse Lage der deutschen Jugend, in: Volk im Werden 3 (1935) 359f.
[16] Vgl. hierzu H. Hürten, Zeugnis und Widerstand im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache, in dieser Zschr. 201 (1983) 363–373.
[17] W. Niemöller, Die Ev. Kirche im Dt. Reich. Hb. d. Kirchenkampfes (Bielefeld 1956) 396. [18] Portmann, 57.
[19] M. Bierbaum, Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten (Münster 1966) 227.
[20] Entwurf einer Denkschrift Galens an Hitler vom Mai 1935, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, hrsg. v. B. Stasiewski, Bd. 2 (Mainz 1976) 438. [21] Bierbaum, 227. [22] Ebd. 225f.
[23] Denkschrift Wolkers vom August 1935, in: Stasiewski, Bd. 2, 247, 249.
[24] Beschreibung und Interpretation dieses Ostergrußes in der Emigrationszeitschrift Deutsche Briefe. Vgl. Deutsche Briefe. 1934–1938. Ein Blatt der katholischen Emigration, hrsg. v. H. Hürten (Mainz 1969) Bd. 2, 167f.
[25] R. Bédarida, Les Armes de l'Esprit. Témoignage Chrétien (1941–1944) (Paris 1977).
[26] Ebd. 9. [27] Ebd. 56f. [28] Ebd. 190. [29] Ebd. 62. [30] Ebd. 311. [31] Ebd. 314. [32] Ebd. 325.
[33] Eglises et Chrétiens dans la IIe Guerre mondiale. La Région Rhône-Alpes. Actes du Colloque de Grenoble 1976 publiés sous la dir. de X. de Montclos, M. Luirard, F. Delpech, P. Bolle (Lyon 1978) 214. [34] Bédarida, 115.
[35] Cahiers et Courriers clandestins du Témoignage Chrétien 1941–1944. Réédition intégrale en fac-similé (Paris 1980) Bd. 2, 18. [36] Bédarida, 207.

Wolfgang Knauft

Erich Klausener (1885–1934)

Zum 50. Jahrestag der Ermordung des Berliner Katholikenführers

„Ein Waschlappen, ein Mann, der am liebsten auf drei Schultern trägt, wird niemals geachtet sein. Ein Bekenner wird auch vom Gegner geachtet." So Dr. Erich Klausener, Ministerialdirektor im preußischen Verkehrsministerium und Leiter der Katholischen Aktion im Bistum Berlin, am 26. März 1933 zu Jugendlichen bei einer Schulentlassungsfeier. Drei Tage zuvor hatte die Mehrheit des Reichstags einschließlich der Zentrumsfraktion dem „Ermächtigungsgesetz" zugestimmt und damit Hitlers Griff nach der Alleinherrschaft den Mantel einer verhängnisvollen Scheinlegalität umgehängt. Spielte Erich Klausener mit seiner Bemerkung auf diese unselige parlamentarische Selbstentmachtung an? Oder war es eine rein unpolitische, allgemeingültige Lebenserfahrung, die der drastische Formulierungen ebenso wie flammendes Pathos liebende katholische Laienführer jungen Christen mit auf den Weg geben wollte? Möglich wäre beides. Jedenfalls gehört dieses Bekenntnis – wie manches andere geschriebene und gesprochene Wort – zum Psychogramm jener großen katholischen Laienpersönlichkeit, die durch die Mordaktion vom 30. Juni 1934 zum ersten Blutzeugen des Bistums Berlin geworden ist.

Nach 1945 wurde das Persönlichkeitsbild Klauseners verständlicherweise vorwiegend von seiner Ermordung her gezeichnet und sein Leben in die Reihe jener Männer und Frauen gestellt, die während der NS-Herrschaft für Glaubens- und Gewissensfreiheit starben. Dabei neigte man zu einer heroisierenden, auf weite Strecken unkritischen Würdigung. Sein erster Biograph Walter Adolph[1], einst enger Mitarbeiter Klauseners, hat dessen Verdienste um den Berliner Katholizismus zunächst in diesem Sinn akzentuiert[2]. Aber ausgerechnet in Adolphs posthum veröffentlichten Aufzeichnungen[3] finden sich auch Passagen, die die Konturen des engagierten Laienführers Erich Klausener wesentlich kontrastreicher, realistischer und ohne unangemessene Verklärung beleuchten. Manche dieser Äußerungen ergänzen und korrigieren das in den fünfziger Jahren entworfene Charakterbild.

Von Düsseldorf nach Berlin

Erich Klausener wurde am 25. Januar 1885 in Düsseldorf geboren. Es war die Zeit, in der sich im katholischen Raum langsam das Verständnis für die Problema-

tik der sozialen Frage durchsetzte. Erst 1891 hatte sich Papst Leo XIII. mit der Enzyklika „Rerum novarum" dem außerhalb der Kirche längst aufgegriffenen Fragenkreis gestellt. Im Elternhaus Klauseners gab es sicher das, was man sich unter gutbürgerlicher Atmosphäre rheinischer Provenienz vorstellt. Trotzdem kam der Gymnasiast durch seinen Vater, Geheimrat Peter Klausener, dem die Sozialabteilung in der Landesverwaltung Rheinprovinz unterstand, wohl mehr als mancher andere mit sozialen Problemen in Berührung. In seiner späteren Arbeit als Landrat in Adenau 1917 und zwei Jahre später als Landrat im größten preußischen Kreis Recklinghausen wurde Erich Klausener nicht von ungefähr der „Rote Landrat" genannt. Theoretisches Wissen hatte er zuvor u.a. durch seine 1911 abgeschlossene Promotion über „Das Koalitionsrecht des Arbeiters" gewonnen.

Um die geistige Position eines katholischen Laien und die damit verbundenen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts verständlich zu machen, muß an die damals „unbewältigte Vergangenheit" des Kulturkampfs erinnert werden. An der Zentrumspartei, der Klausener früh beitrat, blieben die Spuren dieses militanten Konflikts zwischen Bismarck und der katholischen Kirche jahrzehntelang hängen. Sie galt bei vielen als „Partei der Reichsfeinde". Das Wort vom „Politischen Katholizismus" wurde eine beliebte Waffe in den Händen von Kirchengegnern, besonders später in der NS-Zeit. Andererseits sind manche für unsere Ohren heute stark national oder nationalistisch klingende Töne aus katholischem Mund während des Kaiserreichs und der Weimarer Republik – auch bei Erich Klausener – wesentlich damit zu erklären, daß sich deutsche Katholiken damals durch den Liberalismus geistig und gesellschaftlich isoliert fühlten und aus einer Defensivhaltung heraus bemüht waren, nationale Zuverlässigkeit zu unterstreichen.

Die Würfel über den Berufsweg waren für Erich Klausener relativ früh gefallen. Nach dem Abitur 1903 wählte er das Jurastudium, nachdem die Berufsrichtungen Theologie und Medizin nach reiflicher Überlegung ausgeschieden waren. 1913 trat er ins preußische Handelsministerium ein. Unmittelbar nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs heiratete er Hedwig Kny, die Tochter eines Berliner Professors. Sie ist 1971 in West-Berlin gestorben. Diese Ehe war für Erich Klausener, einen Mann ohne andere lebenslängliche, tief verbindende Freundschaften, eine menschliche Erfüllung, die mit dem Wort „glücklich" nur oberflächlich gekennzeichnet ist. Die Erfahrungen als Offizier im Ersten Weltkrieg haben nach Klauseners eigener Aussage sein Verständnis für das Denken des einfachen Mannes gefördert, was später seiner Menschenführung zugute kam. Hier liegt aber auch die Abkehr begründet vom liberalen Stil eines rheinländischen Traditionskatholizismus mit dem obligatorischen sonntäglichen Kirchgang und einem davon weit entfernten säkularisierten Alltag und die Hinkehr zu einer Lebensgestaltung nach den Maßstäben des Evangeliums und den Weisungen der Kirche. Der Vorwurf aus seiner eigenen Familie, er sei „fanatisch katholisch", datiert aus jener Zeit.

Nach Ende des Ersten Weltkriegs geriet Klausener zeitweise in Konflikt mit der belgischen Besatzungsmacht und wurde zu zwei Monaten Gefängnis verurteilt. In den Augen der Siegermacht hatte er sich dadurch verdächtig gemacht, daß er sich schützend vor preußische Polizeibeamte stellte. Sicher war Klausener kein engherziger Bürokrat, dem Akten jemals wichtiger gewesen wären als Menschen. Trotzdem gehörte er jederzeit zu jenen zuverlässig-korrekten, pflichtbewußten Beamten, die ihren Diensteid ernstnehmen. Robert M. W. Kempner[4], der spätere amerikanische stellvertretende Hauptankläger der Nürnberger Prozesse, erinnert sich noch nach über fünf Jahrzehnten an einen typischen Ausspruch seines ehemaligen Chefs Klausener: „Vergessen Sie nie, daß Sie Tag und Nacht im Amt sind; und sagen Sie nicht, das habe ich in einer privaten Gesellschaft besprochen."

An der Spitze der Katholischen Aktion

Mitten in den „Goldenen zwanziger Jahren" kam Erich Klausener als Ministerialdirektor nach Berlin und arbeitete zunächst im preußischen Wohlfahrtsministerium in der Abteilung Jugend- und Erwerbslosenfürsorge. 1926 verlangte die Zentrumspartei gemäß dem Parteienproporz den Führungsposten der preußischen Polizeiabteilung. Dem damals 41jährigen Klausener wurde diese Schlüsselstellung übertragen, mit der im Parteienkampf der Weimarer Republik eine hohe Verantwortung verbunden war.

Auf dem 67. Deutschen Katholikentag in Magdeburg 1928 legte der damalige Nuntius Erzbischof Eugenio Pacelli, der spätere Pius XII., das Programm der Katholischen Aktion dar, wie es Papst Pius XI. formuliert hatte. Es sollte ein „tätiges und kraftvolles Apostolat der Laien" sein, „entsprechend ihrem Stand und Können, also vor allem Apostolat jener, die durch ihre Bildung und Stellung die Sache Christi und der Kirche besonders zu fördern vermögen". Diese Laien waren also nicht gewünscht als kopfnickende Hilfstruppen des Pfarrers, als Vereine von Befehlsempfängern und Zettelausträgern, als unkritische Jasager. Wenige Tage nach dieser Ansprache des Apostolischen Nuntius in Magdeburg ließ Weihbischof Josef Deitmer[5] bei Klausener anfragen, ob er den Vorsitz der Katholischen Aktion im damaligen Delegaturbezirk Berlin übernehmen wolle. Der „Weltstadtapostel" Carl Sonnenschein[6] hatte den Beamten im preußischen Innenministerium mitempfohlen, obwohl er in seiner charismatischen Spontaneität ein konträrer Charakter zu Klausener war und nie eine besondere Beziehung zwischen beiden Persönlichkeiten bestand. Klausener sagte nach einer Bedenkzeit zu und übernahm das Amt. Zum Vorstand gehörte damals unter anderem Stadtbaurat Leonhard Adler[7], der Architekt des Flughafens Tempelhof.

Der Aufgabenkatalog der Katholischen Aktion, besonders in Groß-Berlin mit damals rund 400000 Katholiken, war umfangreich. Natürlich konnte der Vor-

stand, in dem übrigens keine einzige Frau vertreten war, nicht selbst auf allen Ebenen tätig werden. Er wollte vielmehr die vorhandenen, zumeist von katholischen Vereinen und Standesorganisationen getragenen Aktivitäten fördern und koordinieren. Erich Klausener war der geborene Organisator. Adolph rückte ihn in die Reihe jener, „die durch die Kraft des berechnenden, organisierenden, planenden Intellekts wesentlich die Schlacht für die Kirche zu gewinnen hofften“[8]. Damit geriet der Laienführer verständlicherweise in das Kreuzfeuer der Kritik, besonders aus dem eigenen Lager. Man warf Klausener übertriebenen Ehrgeiz vor, ein schroffes, manchmal brüskierendes Wesen, den Hang zur Selbstdarstellung und ein persönliches Durchsetzungsvermögen bis an die Grenze der Rücksichtslosigkeit. Mit einem Wort: Manche sahen in ihm den typischen Vertreter eines „Konjunktur-Katholizismus“. Sicher war Klausener nicht frei von persönlichem Ehrgeiz und Karriere-Ambitionen. Aber diese Triebkräfte verführten ihn nicht zu unverantwortlichen, selbstherrlichen Alleingängen. Dazu Adolph: „Klausener besaß in seltenem Maß die innere Großzügigkeit und Ehrlichkeit, seinen Mitarbeitern weiteste Initiative einzuräumen, ihren Rat und ihr Wort anzuhören und, wenn es ihn eines besseren belehrte, anzunehmen. So hat er sich nie gescheut, vor großen Veranstaltungen mir den Text seiner konzipierten Rede zur Durchsicht und Kritik zu überlassen.“[9]

Als eine Herausforderung für die katholische Kirche in Berlin empfand Klausener die Aktivitäten des deutschen Freidenkerverbands, der in der damaligen Reichshauptstadt eine seiner Hochburgen hatte. Die Agitationszüge der Freidenker, die mit ihren auf LKWs montierten Plakaten quer durch Groß-Berlin fuhren, erfüllten für viele nicht selten den Straftatbestand der Blasphemie. Als Klausener einmal den damaligen Berliner Polizeipräsidenten Albert Grzesinski darauf ansprach, erhielt er die Antwort: „Wissen Sie, mir sind Pfaffen aller Konfessionen, auch die der Freidenker, unsympathisch. In 50 Jahren spricht kein Mensch mehr von den Pfaffen, da hat der Sozialismus vollkommen gesiegt.“ Durch eine Arbeitsgemeinschaft von Vertrauensleuten versuchte Klausener hieb- und stichfestes Informationsmaterial über alle Provokationen der Freidenker zu erhalten. Wenn der Straftatbestand der Gotteslästerung erfüllt schien, wurde der Staatsanwalt angerufen. Auf diese Weise gelang es, wenigstens die allergröbsten Auswüchse der Gottlosenpropaganda zu beschneiden.

Auch die Welle von Schmutz und Schund, die das Berlin der zwanziger Jahre überschwemmte, gedachte Klausener nicht widerspruchslos zu tolerieren. Er war sich darüber klar, einerseits in den Geruch puritanischer Engstirnigkeit zu geraten und andererseits höchstens einige Exzesse verhindern zu können, die das sittliche Empfinden der damaligen Zeit verletzten. Am 19. März 1931 richtete er an den preußischen Innenminister Carl Severing[10], also an seinen unmittelbaren Dienstvorgesetzten, eine Eingabe, in der er als Vorsitzender der Katholischen Aktion im neugegründeten Bistum Berlin wirksame Maßnahmen gegen die Unsittlichkeit in

Gaststätten und in öffentlich zugänglichen Örtlichkeiten forderte. Zur Begründung führte er unter anderem an: „Die Inhaber einzelner Gaststätten, insbesondere von Vergnügungsetablissements, die an den Hauptverkehrsadern gelegen sind, glauben mit hemmungslosem Erwerbstrieb die niedrigsten Instinkte ihrer Gäste ausbeuten zu sollen." Diese Eingabe wurde in den katholischen Tageszeitungen „Germania" und „Märkische Volkszeitung" sowie im „Katholischen Kirchenblatt des Bistums Berlin" abgedruckt.

Die Klausener-Eingabe provozierte einen Sturm der Entrüstung in liberalen und „roten" Kreisen Berlins. Die „Berliner Morgenzeitung" titulierte Klausener als „Minister-Rüffler", weil er die Eingabe an seinen eigenen Minister adressiert hatte. Auch aus der Zentrumspartei gab es kritische Kommentare. Man warf dem Ministerialdirektor Kompetenzüberschreitung vor, eine wohl typische Reaktion. Wer als katholischer Laie Initiativen ergreift, kann leicht zwischen alle Fronten geraten. Der SPD-Innenminister erließ übrigens nach dieser Eingabe einen Runderlaß an alle Polizeibehörden, in dem er zur Bekämpfung anstößiger Auslagen und Reklamen aufforderte.

Immer wieder hat der Vorsitzende der Katholischen Aktion die Notwendigkeit des Presseapostolats unterstrichen, zumal der Rundfunk noch nicht seine spätere Bedeutung als Kommunikationsmittel besaß. Die „Märkische Volkszeitung" war als katholische Berliner Tageszeitung Sprachrohr der Katholiken in der Öffentlichkeit. Daneben hatte das „Katholische Kirchenblatt" im 1930 gegründeten Berliner Bistum von Rügen bis Jüterbog und von Frankfurt an der Oder bis Wittenberge an der Elbe einen großen Leserkreis. Der damalige Pfarrer der Schöneberger St.-Matthias-Gemeinde, Albert Coppenrath[11], berichtete über sein Gemeindemitglied: „Klausener war es, der keine Ruhe gab, bis eine in mühsamer Kleinarbeit aufgebaute musterhafte Boten-Organisation seit Anfang 1933 das Katholische Kirchenblatt für das Bistum Berlin allwöchentlich in die Familien brachte, während es bis dahin nur in den Schriftenständen im Vorraum der Kirche zum Verkauf ausgelegen hatte. Infolgedessen stieg in St. Matthias die Zahl der Bezieher im Jahre 1933 von 1500 auf 2300 und in den folgenden Jahren auf rund 3000."

Um die Erfahrungen ausländischer Redaktionen in die Pressearbeit des Bistums Berlin einzubringen, organisierte Klausener 1932 eine Informationsreise nach Rotterdam und besuchte die dortige Tageszeitung „Maasbode", die sich durch die Unterstützung holländischer Katholiken von einem kleinen Provinzblatt zu einer über die Grenzen des Landes angesehenen Zeitung entwickelt hatte. Auch die Bedeutung aktueller Kleinschriften für eine geistige Auseinandersetzung hatte er erkannt. Er ließ verschiedene Broschüren für den kirchlichen Schriftenstand produzieren. „Ludendorff gegen Rom", eine kritische Auseinandersetzung mit der Gottlosenbewegung, fand reißenden Absatz, so daß in einer Woche 25000 Exemplare verkauft wurden.

Zusammen mit einem Hirtenbrief des Diözesanbischofs schrieb Klausener für

den Pressesonntag 1931 einen Aufruf der Katholischen Aktion. Darin hieß es: „Das Kirchenblatt soll sein: Sprachrohr unserer katholischen Weltanschauung – Führer und Wegweiser im Kampf um unsere Glaubens- und Sittenlehre – Apostel und Missionar in den Kreisen der Lauen und Abseitsstehenden. Ob es das ist und wird, liegt allein in unserer Hand. Darum: Stärkt das Presseapostolat."

Viel Energie verwendete Klausener auf Großveranstaltungen wie die Märkischen Katholikentage oder die traditionellen jährlichen Papstkrönungsfeiern. „Kundgebungen sind die Visitenkarte, die die Berliner Katholiken an die Öffentlichkeit abgeben", erklärte der Vorsitzende der Katholischen Aktion. Auch hier fehlte es nicht an kritischen Stimmen. Es gab Berliner Pfarrer, die in alledem die Gefahr religiöser Veräußerlichung sahen. Natürlich war es ein Wagnis, Christian Schreiber[12], den designierten ersten Bischof von Berlin, am 20. November 1929 mit einer Großveranstaltung ausgerechnet im damaligen Sportpalast, dem Ort diverser Sport- und Unterhaltungsveranstaltungen, festlich zu begrüßen. Aber es kamen 12000 Katholiken, und sie erfuhren in dieser Feierstunde, musikalisch umrahmt vom Berliner Philharmonischen Orchester, inmitten der anonymen Diaspora-Weltstadt etwas von der stärkenden Gemeinschaft des Glaubens. Bischof Schreiber stand ganz hinter den Intentionen seines Laienmitarbeiters Klausener, weil er selbst glanzvolles Auftreten in der Öffentlichkeit für die Repräsentanz einer Minderheitskirche als geboten ansah und deshalb den Beinamen „Christian der Prächtige" gern in Kauf nahm.

Ermutigt durch die Einstellung seines Bischofs, organisierte Klausener den 28. Märkischen Katholikentag, der am 29. Juni 1930 im Grunewald-Stadion unter dem Leitwort „Das Kreuz – unser Sieg" stattfand, noch eindrucksvoller. 34 Kirchenchöre mit 1500 Chormitgliedern, ein Kinderchor mit 2000 Jungen und Mädchen und ein Kinderbewegungschor von 2500 Kindern wirkten bei dieser Feier mit. Die Einstimmung für die Katholikentagsteilnehmer formulierte Klausener selbst und schrieb darin: „Unser Volk ist krank. Materielle Not jeder Art ergreift weiteste Kreise in nie gekanntem Ausmaß. Furchtbarer ist die geistige Not: die Verflachung unseres Lebensstiles, die Entseelung unserer Arbeit, der Tiefstand des kulturellen Lebens, die Vergötzung des Materiellen und des Trieblebens. Die Welt schreit nach Reformen. Alles Reformieren hilft nichts, wenn die Seelenhaltung des Volkes sich nicht ändert."

Bei den Märkischen Katholikentagen 1933 und 1934 setzte Klausener seine Auffassung durch, an die anwesenden Gläubigen die heilige Kommunion auszuteilen. Meßfeiern in diesem Maßstab, heute eine Selbstverständlichkeit, waren für den deutschen Katholizismus ein ungewohntes Ereignis. Sofort gab es scharfe Kritik von prominenter theologischer Seite. So wandte sich Johannes Pinsk[13] heftig gegen diese „Massenkommunion", weil dabei nicht die gebührende Ehrfurcht gewahrt werden könne.

Im Vorfeld des 30. Juni 1934

Als die Schatten der Weimarer Republik immer länger wurden und Papens Staatsstreich vom 20. Juli 1932 in Preußen widerstandslos und ohne sonderliche Komplikationen gelungen war, stellte sich die Frage, ob Ministerialdirektor Klausener auf die Linie des vom Reichspräsidenten ernannten Reichskommissars für Preußen, Franz von Papen, eingeschwenkt sei. Als Chef der preußischen Polizei hätte er ohne Zweifel noch genügend Einfluß besessen, um die Entmachtung der preußischen Regierung zu verhindern. Voraussetzung wäre aber ein entschiedenes, risikobereites Verhalten seines Vorgesetzten, des Innenministers Carl Severing, gewesen. Klausener charakterisierte ihn jedoch in den Julitagen 1932 in vertraulichen Gesprächen als einen „müden Mann, der jede Initiative und Entschlußkraft verloren habe“[14]. Er habe Klauseners Warnungen vor Papens späteren „Preußenschlag“ immer als unbegründet abgelehnt. Im übrigen war der Zentrumspolitiker nur nach Rücksprache mit seinen Parteifreunden Heinrich Krone und Heinrich Vockel und auf deren Rat nach dem 20. Juli 1932 im Amt geblieben. Unangefochten blieb seine Stellung indessen nicht, da Reichskanzler von Papen der Meinung war, Ministerialdirektor Klausener sei „ein ganz linksstehender Mann“[15], der aus Berlin verschwinden müsse. So äußerte sich der „Herrenreiter“ jedenfalls in einem Gespräch mit dem Berliner Bischof Christian Schreiber, der für ein Verbleiben Klauseners im Amt persönlich eingetreten war.

Der 30. Januar 1933, die von Papen vorbereitete Übertragung der Reichskanzlerschaft an den „böhmischen Gefreiten“, weckte bei Klausener – ebenso wie bei vielen Zentrumspolitikern – ambivalente Reaktionen. Einerseits lehnte er die braune Rasse-Blut-und-Boden-Ideologie mit ihrer antichristlichen Komponente entschieden ab und verurteilte den Terror der SA-Schlägertrupps gegen Andersdenkende. Andererseits schufen die Verheißungen eines nationalen Wiederaufstiegs, der Kampf gegen Arbeitslosigkeit, atheistischen Bolschewismus und öffentliche Unsittlichkeit gewisse Sympathien für die neue „gottgegebene“ Obrigkeit.

Doch schon am 13. Februar 1933 machte Klausener die persönliche Erfahrung, wer im neuen Staat das Sagen hatte. In einem Gespräch unter vier Augen teilte ihm der preußische Ministerpräsident Hermann Göring offiziell die bereits beschlossene Versetzung vom Innenministerium in die Abteilung Schiffahrt des Reichsverkehrsministeriums mit. Dank seiner geistigen Flexibilität konnte sich Klausener schnell in das völlig fremde Sachgebiet hineinfinden. Seine Mitarbeiter staunten, wie sachkundig er beispielsweise bald darauf die damalige Bauplanung des Rhein-Main-Donau-Kanals in Angriff nahm. In der Öffentlichkeit vermied der Vorsitzende der Katholischen Aktion alles, was einem Staatsbeamten als Illoyalität hätte angelastet werden können. Er setzte in manchen Äußerungen vielmehr nationale Akzente, die als Bekenntnis zum neuen Staat zumindest mißverstanden werden konnten.

Auf Hitlers Austritt aus dem Völkerbund reagierte die Katholische Aktion im Bistum Berlin mit einem Grußtelegramm, unterschrieben vom damaligen Kapitelsvikar Steinmann und von Klausener. Es hatte folgenden Wortlaut: „In den Schicksalsstunden der Nation treten die Katholiken des Bistums Berlin in unerschütterlicher Liebe zu Volk und Vaterland geschlossen hinter den Führer und Kanzler in seinem Kampf für die Gleichberechtigung und die Ehre der Nation und die Wiederherstellung eines gerechten Friedens unter den Völkern."[16] In der Gedenkrede für den verstorbenen Bischof Schreiber am 22. November 1933 im Sportpalast forderte Klausener die Berliner Katholiken geradezu zur Mitarbeit beim Aufbau des neuen Staates auf: „Packt mit an! Helft mit! Es geht um eure Freiheit, um Friede, Arbeit, Brot, es geht um die Gemeinschaft und Einheit des Volkes."

Wieweit Klausener bei alledem vom Apostolischen Nuntius Erzbischof Cesare Orsenigo[17] mitbeeinflußt war, läßt sich schwer ermessen. Bekannt waren jedenfalls die unverhohlenen Sympathien des päpstlichen Diplomaten für manche Ideen des NS-Staats. Adolph spricht in seinen Aufzeichnungen immerhin von einem „geistigen Einfluß des Berliner Nuntius" auf Klausener „in weitgehendem Maß"[18].

Bereits Mitte 1933 war Klausener zum erstenmal öffentlich zur Zielscheibe von NS-Polemik geworden. Auf dem 31. Märkischen Katholikentag am 25. Juni rief der katholische Laienführer seine Mitchristen auf, ihre Ideen und Anliegen im neuen Staat durchzusetzen. Dabei stellte er sich schützend vor die von „Gleichschaltung" bedrohten konfessionellen Arbeitervereine. Daraufhin polemisierte eine kleine katholische Außenseitergruppe, die sich „national-sozialistisch gesinnt" nannte, heftig gegen den Redner, der sich „zu keinem Hoch auf unseren Volkskanzler Adolf Hitler und die Regierung der nationalen Erhebung veranlaßt sah"[19]. Noch massiver reagierte der Reichsleiter Alfred Rosenberg im NS-Zentralorgan „Völkischer Beobachter" vom 27. Juni. Dort hieß es u.a.: „Der Zentrumsmann Dr. Klausener sieht also den 14jährigen Kampf Adolf Hitlers und die große Erhebung unseres Volkes... als eine von noch nicht genügend innerer Geistigkeit getriebene Bewegung an... Und wenn jetzt ein bald vergessener Ministerialrat Klausener kommt und über den Mangel an Geist jammert, dann zeigen er und alle seine Anhänger, daß sie von diesem staatlichen Willen Deutschlands, trotz stärkster symbolischer Akte in diesen Monaten, noch nichts begriffen haben."

In den folgenden Monaten dürfte sich in NS-Kreisen die Ablehnung Klauseners gesteigert haben, zumal die Gestapo-Spitzel von allen öffentlichen Auftritten des Ministerialdirektors und dem Echo der Zuhörerschaft getreulich berichteten. 14000 Katholiken applaudierten ihm am 14. Februar 1934 demonstrativ bei der weltlichen Begrüßung des neuen Berliner Bischofs Nikolaus Bares[20] im Sportpalast. Am 24. Juni strömten rund 60000 Gläubige zum 32. Märkischen Katholikentag auf die Rennbahn Hoppegarten im heutigen Ost-Berlin. Obwohl Klausener als

Redner nicht vorgesehen war, sprach er spontan aus der Stimmung der Glaubensfeier heraus ein zündendes Schlußwort. An Hitler ging ein von Klausener mitunterzeichnetes Grußtelegramm, in dem das „feierliche Gelöbnis treuester Arbeit für Volk und Vaterland" abgelegt wurde. Seiner besorgten Mutter, die ihren Sohn gebeten hatte, sich nicht zu exponieren, telegraphierte er nach Düsseldorf: „Glänzender Verlauf ohne jeden Mißklang, nur zum Frieden und zur Liebe geredet."

Innenpolitisch hatten sich in Deutschland inzwischen düstere Gewitterwolken gebildet. Die „Garanten der Revolution", die militanten SA-Einheiten unter Führung von Ernst Röhm, fühlten sich bei der Vergabe von Posten und Ämtern benachteiligt und forderten immer stärker eine „zweite Revolution". Hitler sah am 30. Juni 1934 den Zeitpunkt gekommen, den für ihn noch keineswegs bedrohlichen Unruhefaktor gewaltsam zu beseitigen. Die Führungsspitze der SA wurde verhaftet und erschossen. Während Hitler in Süddeutschland die Mordaktion selbst übernahm, lag sie in Berlin in den Händen von Hermann Göring. Er hat später bei Vernehmungen während des Nürnberger Kriegsverbrecherprozesses zugegeben, den Namen Erich Klausener zusätzlich mit anderen „Konservativen" auf die Erschießungsliste gesetzt zu haben. Wie in einem späteren Berliner Schwurgerichtsprozeß 1951 gegen einen früheren SS-Obersturmführer festgestellt wurde, hat dieser mit einem SS-Kommando Klausener befehlsgemäß in seinem Dienstzimmer erschossen und einen Selbstmord vorgetäuscht. SS-Führer Reinhard Heydrich hatte ihm zuvor – wie es in der Urteilsschrift heißt – befohlen: „Sie übernehmen den Fall Klausener, der von Ihnen persönlich zu exekutieren ist. Er gab hierzu unter Hinweis auf einen größeren Stapel von Akten kurze Erklärungen dem Sinne nach derart, daß Klausener ein bekannter und gefährlicher Katholikenführer sei, der mit Röhm gegen Hitler konspiriere."

Die Familienangehörigen durften die Leiche Klauseners nicht sehen. Auf Anweisung des Propaganda-Ministeriums durften keine Todesanzeigen der Ermordeten oder „auf der Flucht Erschossenen" veröffentlicht werden. Durch schnelles Handeln konnte dennoch in sieben deutschen Tageszeitungen eine Anzeige erscheinen, in der es unter anderem hieß: Erich Klausener „wurde uns nach einem Leben der Liebe und des Opfers für Familie, Kirche und Vaterland am 30. Juni 1934 plötzlich entrissen". Am 7. Juli wurde die Asche Klauseners auf dem St.-Matthias-Friedhof in Berlin-Mariendorf in Anwesenheit des Bischofs und des Domkapitels beigesetzt. Die für den 15. Juli vorgesehene Klausener-Gedächtnis-Ausgabe des Berliner Kirchenblatts wurde zunächst von der Gestapo beschlagnahmt, dann aber doch ohne Angabe von Gründen freigegeben. Bischof Nikolaus Bares hatte selbst den Nachruf auf den erschossenen Vorsitzenden der Katholischen Aktion geschrieben, der „seinen Namen mit goldenen Lettern in die Geschichte der Berliner Katholiken eingetragen" habe. „Die furchtbare Tragik, die das Lebensende dieses treu-katholischen und kerndeutschen Mannes umgibt",

laste „wie mit Atmosphärendruck auf allen, die ihn kannten, auf uns vor allem, die unmittelbare Zeugen seines Schaffens waren und die zu unauslöschlichem Dank ihm verpflichtet" bleiben.

Drei Tage vorher, am 12. Juli, hatte der Berliner Bischof bereits in einem Brief an Hitler betont, weiteste Kreise des Volkes seien der Ansicht, „daß der so jäh Dahingeraffte weder eines Selbstmordes noch einer hochverräterischen oder auch nur irgendwie illegitimen Handlung gegen die bestehende Staatsordnung fähig" gewesen sei. Immer größer würden die Unruhe und immer stürmischer das Verlangen nach rückhaltloser Aufklärung. Einen Monat später kam eine knappe, nichtssagende Antwort, bei der die verlogene Hochverratsthese wiederholt wurde. Einen zweiten Brief von Bischof Bares mit Datum vom 21. November 1934 beantwortete Hitler überhaupt nicht mehr.

1963 wurden die sterblichen Überreste Erich Klauseners in der Krypta der neuerrichteten Gedenkkirche Maria Regina Martyrum in Berlin-Charlottenburg-Nord beigesetzt. Das Gotteshaus war zum Gedächtnis aller Opfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit während der NS-Zeit aus den Spenden aller deutschen Katholiken erbaut worden.

ANMERKUNGEN

[1] Walter Adolph (1902–1975), 1927 Priesterweihe, 1930 geistlicher Sekretär der Katholischen Aktion im Bistum Berlin, 1932 Schriftleitung des Berliner Kirchenblatts, 1945 Domkapitular, 1961–1969 Generalvikar des Bistums Berlin. [2] W. Adolph, Erich Klausener (Berlin 1955).

[3] W. Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943, bearb. v. U. v. Hehl (Mainz 1979). [4] R. M. W. Kempner, Ankläger einer Epoche. Lebenserinnerungen (Frankfurt 1983).

[5] Josef Deitmer (1865–1929), 1887 Priesterweihe in Münster, 1893 Kuratus in Steglitz, 1920 Propst von St. Hedwig, 1923 Weihbischof der Diözese Breslau mit Sitz in Berlin.

[6] Dr. Carl Sonnenschein (1876–1929), 1900 Priesterweihe in Rom, 1906 Volksverein für das Katholische Deutschland, 1918 Seelsorge in Berlin, 1924 Leitung des Berliner Kirchenblatts.

[7] Dr. Leonhard Adler (1882–1965), 1918 als Jude in die Kirche aufgenommen, 1933 Emigration, 1956 als Franziskanermönch zum Priester geweiht. [8] W. Adolph, Geheime Aufzeichnungen, 18. [9] Ebd. 17.

[10] Carl Severing (1875–1952), SPD-Politiker, 1920–1932/33 Preußischer Innenminister, 1928–1930 Reichsinnenminister.

[11] Albert Coppenrath (1883–1960), 1908 Priesterweihe in Münster, 1929–1945 Pfarrer von St. Matthias, 1941 Aufenthaltsverbot für Berlin aus politischen Gründen

[12] Dr. Christian Schreiber (1872–1933), 1898 Priesterweihe in Rom, 1907 Regens des Fuldaer Priesterseminars, 1921 Bischof von Meißen, 1930 Bischof von Berlin.

[13] Dr. Johannes Pinsk (1891–1957), 1915 Priesterweihe, 1929–1939 Studentenseelsorger in Berlin, 1939–1954 Pfarrer in Berlin-Lankwitz, 1954–1957 Professor für katholische Theologie an der FU Berlin.

[14] Adolph, Geheime Aufzeichnungen, 33. [15] Ebd. 34. [16] Germania Nr. 288, 19.10.1933.

[17] Cesare Orsenigo (1873–1946), 1896 Priesterweihe in Mailand, 1922 Internuntius in den Niederlanden, 1925 Nuntius in Ungarn, 1930 Nuntius in Deutschland. [18] Adolph, Geheime Aufzeichnungen, 27.

[19] Ulrich Schoe in: Miterbauer im Bistum Berlin, hrsg. von W. Knauft (Berlin 1979).

[20] Dr. Nikolaus Bares (1871–1935), 1895 Priesterweihe in Trier, 1918 Regens des Priesterseminars Trier, 1929 Bischof von Hildesheim, 1934 Bischof von Berlin.

UMSCHAU

Sowjetische Bücher und Broschüren zum Thema Atheismus

Zahlen und Schwerpunkte

Ziel dieser Untersuchung sollte sein, festzustellen, wie viele Bücher und Broschüren mit atheistischem Inhalt in der Sowjetunion angeboten werden. Dabei sollte versucht werden, Tendenzen und Schwerpunkte herauszufinden. Sehr bald stellte sich heraus, daß die Art sowjetischer Statistiken bestenfalls einen Einblick, aber keinen Überblick möglich macht. Zwar gibt es in dem alljährlich erscheinenden Band „Die Druckerzeugnisse der UdSSR" eine Rubrik „Atheismus, Religion", aber sie erfaßt nicht alle Veröffentlichungen in Buch- oder Broschürenform, die einen atheistischen Inhalt haben. In der allwöchentlich in russischer Sprache erscheinenden Schrift „Neue Bücher", die auf Bücher und Broschüren hinweist, die demnächst in sowjetischen Verlagen herauskommen, findet man Bücher und Broschüren mit atheistischem Inhalt unter ganz verschiedenen Rubriken.

Bücher oder Broschüren mit religiösem Inhalt erscheinen in der Sowjetunion in lächerlich niedrigen Auflagen unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Die sowjetische Verfassung läßt in der Öffentlichkeit zwar atheistische Propaganda zu, jedoch keine religiöse. Ein religiöses Buchangebot in der Öffentlichkeit wäre bereits ein Verstoß gegen die Verfassung. So ist es auch nicht erstaunlich, daß die sowjetischen Behörden die „illegale" Einfuhr von Bibeln in die Sowjetunion als Gesetzesverstoß ansehen.

Aus einem internen, nicht zur Veröffentlichung bestimmten Bericht des stellvertretenden Vorsitzenden des Rats für Religionsangelegenheiten, W. Furow, über den „Stand der russisch-orthodoxen Kirche" konnte man ein paar Angaben darüber entnehmen, was das Moskauer Patriarchat im Jahr 1975 an Büchern und Broschüren für mehr als 30 Millionen orthodoxe Christen drucken durfte. Angegeben waren: Die Broschüre „Orthodoxer Kirchenkalender" (50000 Exemplare), die Oster- und Weihnachtsbotschaft des Patriarchen (10000), ein bis zwei Sammelbände „Theologische Abhandlungen" (3000), ein Ritual für den Gottesdienst (10000), ein Handbuch für den Geistlichen (20000). Wieviel davon in die Hände von Gläubigen kommt, ist nicht feststellbar, da die Druckereien oft weniger Exemplare druckten, als bestellt waren, und ein Teil zu Propagandazwecken ins Ausland geschickt wird. Alle diese Veröffentlichungen sind eng auf Liturgie und Theologie beschränkt. Irgendeine Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen oder politischen Problemen ist untersagt, es sei denn, der Patriarch wiederholt Friedensvorschläge der sowjetischen Regierung.

Selten darf in der Sowjetunion die Heilige Schrift gedruckt werden. So teilte der Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten (Moskau) mit, daß für 1984 der Druck von 20000 Neuen Testamenten, 10000 Bibelkonkordanzen und 10000 Liederbüchern geplant ist. 1984 feiern die Baptisten in der Sowjetunion ihr 100jähriges Jubiläum. Ob diese Auflagen gedruckt werden und wie viele Exemplare in die Hand der Gläubigen gelangen, ist nicht überprüfbar.

Alle in der Öffentlichkeit erscheinenden Bücher gehen vom Materialismus aus. Die schöne Literatur bildet hierbei eine Ausnahme. Jene Bücher und Broschüren, die zu den Rubriken „Marxismus-Leninismus", „Gesellschaftswissenschaften", „Philosophie, Soziologie, Psychologie" gehören, stehen auf dem Boden des Atheismus. Diejenigen, die zur Rubrik „Atheismus, Religion" gehören, sind antitheistisch bzw. „kämpferisch" atheistisch, mit Ausnahme jener, die für das Ausland bestimmt sind.

Versuchen wir, aus der offiziellen Statistik über das Jahr 1981 (Pečat' SSSR v 1981 godu, Moskau 1982) einige Anhaltspunkte zu entnehmen. Insgesamt erschienen 1981 in der UdSSR 83007 Bücher

und Broschüren mit einer Auflage von insgesamt 1898,7 Millionen Exemplaren. Davon waren 17764 (106,9 Mill. Ex.) nicht zum Verkauf bestimmt, sie wurden kostenlos verbreitet. Von den erwähnten 83007 Büchern und Broschüren gehören 2022 (44,6 Mill. Ex.) zu den Rubriken „Marxismus-Leninismus", „Gesellschaftswissenschaften", „Philosophie, Soziologie, Psychologie". 227 Bücher und Broschüren gehörten zur Rubrik „Atheismus, Religion" (5,5 Mill. Ex.). Die Durchschnittsauflage dieser Bücher und Broschüren des kämpferischen Atheismus betrug 24100 Exemplare, 224 davon erschienen in Sprachen der Völker der Sowjetunion. Angaben über die antireligiösen Plakate enthält der statistische Band nicht.

Das Gesamtbild ändert sich, wenn man die einzelnen Verlage durchgeht. Dort stößt man auf den Verlag „Wissen" (Znanie). Dieser Verlag ist eine Institution jener Gesellschaft, die 1947 unter dem Namen „Gesellschaft zur Verbreitung politischer und wissenschaftlicher Kenntnisse" an die Stelle des zu Kriegsbeginn aufgelösten Gottlosenverbands trat und 1963 in „Wissen" umbenannt wurde. Dieser Verlag bringt auch die wichtigste atheistische Zeitschrift der Sowjetunion „Wissenschaft und Religion" heraus. 1981 veröffentlichte der Verlag „Wissen" 631 Bücher und Broschüren (44,4 Mill. Ex.). Hier ist also ein Zusatzangebot zum Thema Atheismus zu finden, das vor allem die „Unwissenschaftlichkeit" aller Religionen „beweist".

Die Anzahl und Auflage der Bücher und Broschüren unter der Rubrik „Atheismus, Religion" ist erstaunlich niedrig. Die Bevölkerung der UdSSR betrug 1981 knapp 265 Millionen Bürger, die KPdSU hatte rund 17 Millionen Mitglieder. Eine Erklärung dafür könnte sein, daß der Atheismus sowieso überall verbreitet und gelehrt wird und keine religiöse Schrift ihm in der Öffentlichkeit entgegentreten kann. Eine andere Erklärung liegt wohl bei der mangelnden Nachfrage. Es ist ein offenes Geheimnis, daß Bücher mit prononciert atheistischem Inhalt kein Geschäft sind, die Regale der Magazine verstopfen und für andere Buchveröffentlichungen das Papier wegnehmen. Die Verlage sind also nicht gerade interessiert an Veröffentlichungen dieser Art. Und in regelmäßigen Abständen klagt die Partei über das niedrige Niveau dieser Publikationen. In der Sowjetrepublik Tadschikistan erschien z. B. im Jahr 1981 nur ein einziges Buch (5000 Exemplare) aus der Rubrik „Atheismus, Religion" für eine Bevölkerung von 3,9 Millionen Bürgern.

Wie schwierig eine Beurteilung der Wirkung von Veröffentlichungen dieser Art ist, soll an einem Beispiel erklärt werden. 1968 veröffentlichte der Moskauer Verlag für Politische Literatur die Übersetzung eines in Polen erschienenen Buchs „Biblische Geschichten" in einer Auflage von 200000 Exemplaren (Z. Kosidovskij, Bibljskie skazanija). Das Buch verkaufte sich gut. Zahlreiche Gläubige kauften es, nicht um die biblischen „Mythen" zu entschleiern, wie es die Herausgeber hofften, sondern um das Alte Testament in irgendeiner Form kennenzulernen.

Versuchen wir nun, mit Hilfe des bereits erwähnten sowjetischen Periodikums „Neue Bücher" Schwerpunkte, Tendenzen der sowjetischen atheistischen Propaganda herauszufinden. Ausgewertet wurden alle Hefte des Jahres 1983. „Neue Bücher" erwähnen nur einen Teil der zu erwartenden Publikationen. Jedoch wird die Auswahl aus Verlagen aller Sowjetrepubliken getroffen. Jeder angekündigte Titel wird in einem Kurztext vorgestellt. Für unser Vorhaben wurden aus den Heften von „Neue Bücher" alle Neuangebote für 1983 und 1984 herausgezogen, die sich mit Religion und Atheismus befassen.

Im Periodikum „Neue Bücher" wurden zur Thematik Atheismus und Religion (nicht zu verwechseln mit der Rubrik „Atheismus, Religion") von 19 sowjetischen Verlagen für 1983 und 1984 63 Bücher und Broschüren für Leser in der Sowjetunion angekündigt (3,7 Millionen Ex.). Aus dieser Zahl geht bereits hervor, daß es sich um eine Auswahl handelt. Auch gibt sie keine Auskunft über jene Publikationen, die in früheren Jahren für 1983 angekündigt wurden bzw. 1983 erschienen. Für 1983 kündigten in „Neue Bücher" (1983) acht Verlage aus sieben Sowjetrepubliken 13 Titel zum Thema mit einer Gesamtauflage von 431000 Exemplaren an. Das heißt, es wurden nicht einmal aus allen 15 Sowjetrepubliken Publikationen angekündigt. 12 der 13 Publikationen wurden in russischer Sprache angekündigt, eine Broschüre wurde in Kasachstan für 1983 (3000 Ex.) in deutscher Sprache angekün-

digt. Es handelte sich um eine Artikelsammlung zweier deutscher Autoren gegen das „religiöse Sektierertum", also gegen jene kleineren Glaubensgruppen, in denen sich Sowjetdeutsche zusammengefunden haben. Von den 431 000 Exemplaren entfielen auf ein einziges Buch des Moskauer Polit-Verlags 250 000, auf ein einziges Buch des Moskauer Verlags „Junge Garde" 100 000. Die Schlußfolgerung ist zulässig, daß die Mehrheit der sowjetischen Verlage – es sind mehr als 200 – nicht an der Veröffentlichung atheistischer Literatur interessiert sind.

Für 1984 kündigten „Neue Bücher" (1983) 50 Titel zur Thematik Atheismus und Religion von 15 Verlagen mit einer Gesamtauflage von 3,3 Millionen Exemplaren für sowjetische Leser an. Die Ankündigungen kamen aus vier Republiken. Allein der Moskauer Polit-Verlag kündigte 17 Publikationen mit einer Gesamtauflage von 2,3 Millionen Exemplaren an. Auch die Ankündigungen für 1984 zeigen, daß die zahlreichen sowjetischen Verlage an atheistischen Publikationen nicht sonderlich interessiert sind. Mit Ausnahme des Polit-Verlags bot in „Neue Bücher" kein Verlag mehr als drei Publikationen zum Thema an.

Fassen wir die für 1983 und 1984 angekündigten Titel zusammen (insgesamt 63 mit einer Gesamtauflage von 3,7 Millionen Ex.), um Schwerpunkte zu finden. Es ergeben sich fünf Gruppen.

Die meisten Titel, nämlich 17, befaßten sich mit der *atheistischen Erziehung der Bevölkerung* (Gesamtauflage 761 000 Ex.). Dazu kam eine bisher nicht erwähnte Dia-Reihe des Moskauer Verlags „Plakat" (30 000 Ex.). Diese Publikationen waren ausdrücklich für Lehrer, Erzieher und Propagandisten bestimmt. Die durchschnittliche Auflagenhöhe betrug 44 700 Exemplare.

Es fällt auf, daß drei Publikationen (mit zusammen 300 000 Ex.) nur die atheistische Erziehungsarbeit der Partei betrafen. Die Publikation mit der höchsten Auflage in der Rubrik „Atheistische Erziehung" befaßt sich mit der atheistischen Erziehung von Schülern (150 000 Ex.). Andere Publikationen befassen sich mit der atheistischen Erziehungsarbeit unter Jugendlichen, der bäuerlichen Bevölkerung, den Frauen in Turkmenistan (1000 Ex.). Einige Publikationen behandeln speziell die Frage, wie man im Mathematikunterricht und mit Hilfe von Filmen atheistische Erziehung betreiben kann. Interessant ist auch eine Publikation, die Hinweise gibt, wie man russische Kunstdenkmäler, Kirchen, Ikonen usw. so erklärt und deutet, daß die religiöse Problematik durch eine nichtreligiöse Interpretation zugedeckt und ersetzt wird.

Nach der Anzahl der Publikationen, nämlich 14 Bücher und Broschüren, folgt an zweiter Stelle die Gruppe *Atheismus, Wissenschaft, Religion, Aberglaube*. In der Gesamtauflage (1 595 000 Ex.) und in der Durchschnittsauflage (114 000 Ex.) steht sie allerdings an erster Stelle. Diese Publikationen sind sowohl für die „Ideologie-Arbeiter" wie für einen größeren Leserkreis und den Massenleser bestimmt. Zwei sind ausdrücklich für jugendliche Leser vorgesehen. Der Moskauer Polit-Verlag hat – dies ist die höchste Auflage unter allen Publikationen zum Gesamtthema Atheismus und Religion – das „Atheistische Wörterbuch" mit 300 000 Exemplaren, die Fortsetzungen Nr. 13 (250 000) und Nr. 14 (200 000) von „Atheistische Lesungen" angekündigt.

Welche Probleme den Atheisten vor allem Schwierigkeiten bereiten, geht aus den angekündigten Publikationen hevor: Schöpfung, Entstehung der Menschheit, Sinn des Lebens, das Weiterleben nach dem Tod bzw. die Existenz einer unsterblichen Seele. Allein dem Problem der unsterblichen Seele gelten vier Publikationen (zusammen haben sie eine Auflage von 270 000 Ex.).

Nach der Anzahl der Publikationen, insgesamt 13, folgt unsere Rubrik *Kirchen und Religionen*. In der Gesamtauflage (194 500 Ex.) und in der Durchschnittsauflage (15 000 Ex.) rangiert sie allerdings an letzter Stelle. Allein fünf Publikationen sind dem Islam gewidmet, von denen drei ganz offensichtlich historisch-referierend sind. Eine ist eindeutig polemisch. Die drei Publikationen, die sich mit der russisch-orthodoxen Kirche befassen, sind polemisch, prangern ihre reaktionäre Vergangenheit an und die „Fälschung" der Darstellung der „Taufe Rußlands" vor 1000 Jahren.

Die beiden Schriften gegen die katholische Kirche sind polemisch; eine enthüllt die „volksfeindliche Tätigkeit" der unierten Kirche, die andere ist ein „Bekehrungsbericht" eines ehemaligen Katholiken, der Atheist geworden ist. Zwei Schrif-

ten über den Buddhismus sind historisierend. Aus den Anmerkungen geht hervor, daß diese Publikationen für ein breites Publikum und den Massenleser bestimmt sind.

Zum Thema *Atheismus und Religion im Kampf der Ideen* sind zwar nur acht Publikationen angekündigt. Sie haben jedoch eine recht hohe Gesamtauflage (723000 Ex.) und die zweithöchste Durchschnittsauflage (90000 Ex.). Auch hier empfehlen „Neue Bücher" diese Publikationen einerseits Lehrern und Propagandisten, andererseits dem Massenleser. Hier findet sich eine Schrift aus der Reihe „Argumente", die 1984 im Polit-Verlag erscheinen soll, die durch ihre Auflage herausragt (200000 Ex.). Das Thema dieser Schrift ist die antikommunistische Aktivität religiöser Zentren im kapitalistischen Westen. Zählt man die Auflagen verschiedener Publikationen zusammen, die diese Thematik variieren (Diversion, Weckung von Mißtrauen unter der Bevölkerung sozialistischer Staaten usw.), so kommt man auf eine Auflage von 360000 Exemplaren. Der Hauptgegner ist offensichtlich die katholische Kirche. Insgesamt wird „bewiesen", daß zwischen Kapitalismus und Religion eine enge Bindung besteht. E. Parnov hebt in seinem Buch „Der Thron Luzifers" (Polit-Verlag, 150000 Ex.) den Zusammenhang zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und deren moderner Zuneigung zu „Mystizismus, Aberglauben usw." hervor.

Im Zusammenhang mit der eben behandelten Gruppe muß man auch die folgende Gruppe sehen, die dem Sowjetbürger den *Atheismus als Voraussetzung für ein erfülltes Leben* vorstellt. Es sind nur sechs Publikationen (Gesamtauflage 221000 Ex.). Diese Bücher und Broschüren sind ausdrücklich für den breiten Leserkreis geschrieben, obwohl die Durchschnittsauflage (knapp 37000 Ex.) kein großes Leserinteresse erwarten läßt. Die Religion wird als Ursache seelischer und geistiger Verkümmerung hingestellt. Ihr wird das Leben auf atheistischer Grundlage, mit atheistischer Moral, mit areligiösen Feiern und Ritualen entgegengestellt.

Unter *„Sonstiges"* haben sich fünf Publikationen ergeben (Gesamtauflage 213000 Ex.). Da wäre zum Beispiel die in zweiter Auflage erscheinende Schrift des Vorsitzenden des Rats für religiöse Angelegenheiten, V. Kurojedov „Religion und Kirche in der sowjetischen Gesellschaft" (Polit-Verlag, 100000 Ex.), die für „Ideologiearbeiter" bestimmt ist. Kurojedov stellt die Beziehungen Staat–Kirche in der Sowjetunion dar, das „leninische Prinzip" der Gewissensfreiheit, gleichzeitig polemisiert er gegen „bürgerlich-klerikale Fälscher", die die religiöse Situation in der Sowjetunion „verfälscht" darstellen.

Versucht man aus diesen, wie mehrfach gesagt, unvollständigen Angaben von „Neue Bücher" ein Fazit zu ziehen, so ergibt sich: 1. Ganz eindeutig gehört die atheistische Literatur in der Sowjetunion nicht zur gefragten, sondern zur verordneten Literatur. 2. Im Rahmen der krampfhaften Bemühungen um eine Belebung des Marxismus-Leninismus wird im Kampf gegen die Religion weniger mit dem Hinweis auf die Klassiker des Marxismus-Leninismus (Marx, Engels, Lenin usw.) argumentiert als vielmehr mit der angeblichen Unwissenschaftlichkeit der Religion. 3. Im Rahmen der Abwehr von Informationen aus der westlichen Welt wird die Religion als Verbündeter des Kapitalismus dargestellt. 4. Besondere Schwierigkeiten haben die atheistischen Propagandisten offensichtlich mit folgenden Problemen: Schöpfung, Sinn des Lebens, Tod, Seele. 5. Die atheistische Erziehungsarbeit soll erheblich verstärkt werden.

Eine von „Neue Bücher" angebotene Gruppe von Publikationen, die sich mit Religionen befassen, ist noch nicht erwähnt worden. Es handelt sich um Bücher und Broschüren in Auslandssprachen. Für 1984 haben vier sowjetische Verlage 17 Publikationen (Gesamtauflage 206000 Ex.) angekündigt. Sie verteilen sich auf neun Sprachen, d. h. es handelt sich um acht unterschiedliche Texte.

Auch diese Ankündigungen sind unvollständig. Polemische Äußerungen gegen die Religion werden nur erhoben, wenn sie als Gehilfe des Kapitals dargestellt wird (z. B. USA). Das heißt, diese Veröffentlichungen für das Ausland unterscheiden sich grundsätzlich von denen für die Sowjetbürger. Gerade in der Sowjetunion, so wird argumentiert, sei die wahre Gewissensfreiheit verwirklicht. Hier richten sich die Ankündigungen als Hauptzielgruppe an die Muslime. Von der Gesamtauflage von 206000 Exemplaren sind für Muslime eindeutig 153000 Exemplare bestimmt.

Paul Roth

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

HENGSBACH, Friedhelm: *Die sympathische Gesellschaft*. Eine politische Auslegung des Evangeliums. Würzburg: Echter 1984. 152 S. Kart. 19,80.

Das Büchlein enthält Kanzelansprachen, die dem Hörer helfen wollen, seinen christlichen Glauben nicht nur am Sonntag als erhebend und beglückend zu erleben, sondern ihn im Alltag, im bürgerlich-weltlichen Leben zu üben und so „unsere Gesellschaft, die ursprünglich vom brutalen Kampf ums Dasein geprägt war, schrittweise in eine Gesellschaft mit sympathischen Zügen umzugestalten" (7). Demnach geht es nicht um soziale, ökonomische oder politische Reformen, sondern darum, daß der einzelne Christ, jeder an seiner Stelle und in der Umgebung, in der er lebt und webt, in seinem Handel und Wandel den Anforderungen der Lehre und des Beispiels Christi nachkommt. Das ist keine „politische Auslegung des Evangeliums", wie der Untertitel des Buchs vorgibt, am allerwenigsten im Sinn einer „politischen Theologie"; es ist vielmehr eine aktuelle Auslegung in Gestalt handfester praktischer Anwendungen dessen, was in der Heiligen Schrift von Gottes Taten erzählt wird und vom Beispiel und von der Lehre des menschgewordenen Sohnes Gottes aufgezeichnet ist, auf uns, auf unsere heutige Zeit und heutige Welt. Dabei sind die kleinen Aufgaben des persönlichen Umgangs und des familiären Alltags ganz ebenso bedacht wie die großen und weltumspannenden, unsere Einstellung und Verhaltensweisen gegenüber den Arbeitslosen, den ausländischen Arbeitern und den entwicklungsrückständigen Ländern.

Es sind „Kanzelansprachen", denn sie wurden von der Kanzel herab an die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde gerichtet. Der Verfasser selbst nennt sie „Predigten" (7) und rollt damit die Frage auf, ob diese Bezeichnung zutrifft, oder von der Sache her gesehen, ob die hier behandelten Themen „Predigt-Themen" sind. Verstehen wir unter „Predigt" die Verkündung von Gottes Wort, wozu die Kirche das allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht als ausreichende Qualifikation anerkennt, die sie vielmehr dem geweihten Priester und Diakon vorbehält, dann kann man zweifeln, denn hier vernehmen wir in weitestem Umfang nicht Gottes Wort, sondern die persönliche Meinung des Sprechers, der ich zwar in der großen Mehrzahl der Fälle beipflichte, für die aber weder er noch ich kirchenamtliche oder erst gar göttliche Autorität in Anspruch nehmen können. Wie weit soll oder darf, namentlich bei der Feier des Gottesdienstes, der Mann auf der Kanzel über das hinausgehen, was er mit gutem Gewissen seinen Hörern als „Wort Gottes", wie die Kirche es versteht, anbieten kann? Zweifellos soll er im Namen Gottes und der Kirche, die ihn sendet, seinen Hörern die Probleme stellen. Er kann sie ihnen aber gar nicht anders stellen als so, wie er sie sieht. Unvermeidlich führt diese seine Sicht auch schon zu einer entsprechenden Lösung und schließt andere Lösungen aus. Ganz ohne Andeutung einer oder mehrerer denkbarer Lösungen darf er seine Hörer aber auch wieder nicht lassen, denn dann belastet oder verwirrt er sie mehr als er sie fördert.

Als Beispiel möge das Thema „Die Kirche und das liebe Geld" (44–49) dienen. Anknüpfend an den Einbruch in die Schatzkammer des Kölner Doms erörtert Hengsbach, ob die Kirche nicht zu viel aufwendigen Prunk treibt, ob sie nicht andere Prioritäten für die Verwendung ihres Geldes setzen sollte, ob sie nicht besser täte, die Gebefreudigkeit ihrer Gläubigen weniger zu strapazieren. Das sind Fragen, über die bestimmt viele Gläubige sich Gedanken machen und denen die Kirche sich unbedingt stellen muß. Schon die Apostel haben so gefragt, als ihrer Meinung nach Maria von Bethanien die kostbare Salbe an Jesus verschwendete. Auch sie haben schon die Frage falsch gestellt, und Jesus mußte sie berichtigen. Die Alternative war nicht, die Salbe für Jesus oder für die Armen zu verwenden, sondern ob Maria

sie vorwegnehmend für Jesu Begräbnis oder ein reicher Lebemann sie dazu verwendet, um seiner Mätresse damit eine Huldigung zu erweisen. Den Bedürfnissen der Armen abzuhelfen war die Salbe überhaupt nicht geeignet; der Duft der Salbe macht keinen Hungernden satt. – Das Büchlein bietet eine Menge reizvoller Beispiele dieser Art.

Die Predigt kann Fragen immer nur an die Hörer herantragen; die Rückmeldung fehlt. Die einwegige Belehrung genügt jedoch nicht. Fragen dieser Art erfordern unbedingt die Zwiesprache; wir müssen sie mit den interessierten oder erst zu interessierenden Gläubigen offen und ehrlich durchdenken. Sie in der Predigt zu behandeln kann nur ein Notbehelf sein für den Fall, daß es keine Möglichkeit des Gedankenaustauschs gäbe, oder als Ersatzmaßnahme, wenn die bestehenden Möglichkeiten nicht genutzt werden. Unsere Kirchenpresse sollte Fragen dieser Art sachkundig und offenherzig anpacken. In Druck gelegt und in diesem hübsch aufgemachten Bändchen zusammengefaßt haben denn auch diese „Kanzelansprachen" ihren rechten Ort gefunden; man kann ihnen nur recht viele aufmerksame Leser wünschen, je kritischere, um so besser.

O. v. Nell-Breuning SJ

Jugend

Bopp, Jörg: *Jugend.* Stuttgart. Kreuz 1983. 157 S. (Stufen des Lebens. 10.) Kart. 19,80.

Über die Situation der heutigen Jugend liegen viele Veröffentlichungen vor. Sie entstehen aufgrund der unterschiedlichen Aspekte der Wahrnehmung und der zugrunde liegenden jugendsoziologischen Theorien; sie sind auch das Ergebnis der rasch aufeinanderfolgenden Generationen. Bopp wählt gemäß seinem Beruf (Psychotherapeut) einen psychoanalytischen Ansatz. Er beschreibt mit großem Einfühlungsvermögen innere und äußere Prozesse in der Entwicklung junger Menschen; er weckt dadurch beim Leser gewiß Betroffenheit. Diese Aussagen sind theoretisch durch die Psychoanalyse, praktisch durch die Berufserfahrung abgedeckt. Die Grenze dieser Beschreibungen wird dort greifbar, wo jenseits der Schilderung nach Wertungen, jenseits der formalen Betrachtung nach Inhalten, jenseits der Anschaulichkeit nach Kriterien der Auseinandersetzung gefragt wird. Trotz großer Zurückhaltung in diesen (Wert-)Fragen bringt der Verfasser dann andernorts massive Werturteile, etwa diese, daß „Konservative" einen „uralten Argwohn" hätten, daß „Freiheit die Menschen verderbe" (93). Hier zeigt sich Bopp als engagierter Linksliberaler, wie ebenso in der (allerdings unbewiesenen) Aussage, daß „die" Jugend „gleichzeitig Träger von Reformpolitik und Sozialfall" (108) sei. Bereits eine schichtenspezifische Aussage hätte zu einer differenzierteren Beurteilung der heutigen Situation geführt, als diese Wiederaufnahme von Maximen, wie sie einst in „Jugendberichten" zu lesen waren. Leider werden – gemäß der Entstehung des Buches aus einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks – Zitate nicht ausgewiesen. So bleibt abschließend das Urteil getrübt: Der Versuch, Jugend zu beschreiben, ohne sich in Wertprobleme „verwickeln" zu wollen, muß gleichzeitig diese „Jugend" aus dem Blick verlieren.

R. Bleistein SJ

Schöpping, Horst Günther: *Beratung von Mitarbeitern in der kirchlichen Jugendarbeit.* Vom Praxisgespräch zur Praxisbegleitung. München: Pfeiffer 1983. 157 S. Kart. 32,-.

Die Professionalisierung der kirchlichen Jugendarbeit ist der eine Grund, weshalb Beratung in ihr eine große Bedeutung gewann; denn die Sozialpädagogen und Jugendpfleger, die weithin die kirchliche Jugendarbeit verantworten, wollen gemäß ihrer sozialpädagogischen Theorie ihre Arbeit planen, kritisieren, kontrollieren, verbessern. Ein weiterer Grund für die Beratung wäre auch der theoretische Ansatz für kirchliche Jugendarbeit, wie er im bekannten Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" enthalten ist. Dort wird ein modifiziertes gruppendynamisches Modell in der „reflektierten Gruppe" vorgelegt und werden wichtige Qualifikationen der Mitarbeiter herausgehoben. Beides

macht Beratung nötig. Diesen Bedürfnissen trägt das Buch von Schöpping Rechnung. Es ist aus der Praxis entstanden und enthält, bis ins Detail entfaltet, das Instrumentarium der Praxisbegleitung – für alle, denen dieses Thema Probleme bringt und ein Anliegen ist, ein wichtiges Buch. Trotz des empfehlenden Nachworts von Hermann Steinkamp, in dem inhaltliche Fragen allzu leicht beiseite geschoben werden, sollen die Fragen gestellt werden: Werden Methoden nicht auch durch Inhalte modifiziert? Und kann eine Fixierung auf Methoden nicht gerade eine wünschenswerte Innovation verhindern? Diese Fragen machen auf eine Lücke aufmerksam, durch die heute manche Konflikte in die kirchliche Jugendarbeit einziehen. *R. Bleistein SJ*

Philosophie

Schöndorf, Harald: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes.* München: Berchmans 1982. 256 S. Kart. 64,–.

Angesichts der Bedeutung, ja der Apotheose der Leiblichkeit, wie sie das heutige Lebensgefühl weitgehend bestimmt, ist es hilfreich, einen Blick in die Geschichte der wechselvollen und spannungsreichen Zuordnung von Geist und Körper zu tun. Die Arbeit von Schöndorf führt an eine Schaltstelle dieser Geschichte. Hatte Descartes den neuzeitlichen Rationalismus mit seiner strengen Trennung von Geist (res cogitans) und Körper (res extensa) eingeleitet, so führte der Höhepunkt der Geistphilosophie im Deutschen Idealismus durch seine integrale Sicht der Wirklichkeit und des Menschen aus der Geistperspektive zu einer viel engeren Zuordnung der beiden Bereiche. Dies wird besonders bei Fichte deutlich. Nach ihm verschafft sich das Ich in der Körperlichkeit seines Leibes den ihm gemäßen Ausdruck. Der Leib ist die „Artikulation" der individuellen Freiheit (41 ff.). Der Leib ist ist so verstanden Medium der Kommunikation und Grundlage der Interpersonalität. Er ist die Äußerung der Freiheit. Fichtes Beschreibungen weisen weit voraus auf die moderne Anthropologie. Die Bildsamkeit und Offenheit des Menschen wird an seinem Leib sichtbar, nämlich an der durch den aufrechten Gang bedingten freien Verfügung der Hände und an der Ausdrucksfähigkeit des Gesichts, in welchem das Auge die „sichtbare Seele" ist (52 f.). „Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit" (52). Aus dieser Sicht ergibt sich die Unantastbarkeit des menschlichen Leibes: „Menschengestalt ist dem Menschen notwendig heilig" (53), und außerdem wird damit die generelle Aufgabe für das Weltverhältnis des Menschen vorgezeichnet: „Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist" (101). Alle konkreten Rechtsverhältnisse, angefangen von der Eigentumsordnung (Eigentum als erweiterte Leiblichkeit, 100), sind danach auszurichten.

Auch bei dem großen Antipoden des Deutschen Idealismus Schopenhauer scheint der Geist zunächst die Priorität zu haben. Der erste Satz seines großen Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung" lautet: „Die Welt ist meine Vorstellung" (192). Aber gleich darauf wird die radikale Subjektbezogenheit der Objekte ins Leibhafte gewendet, da der Mensch „keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt" (195). Gegenüber den so vermittelten Erkenntnisobjekten ist der Leib selbst das „unmittelbare Objekt" (Schöndorf gelingt der Nachweis, daß dieser für Schopenhauer zentrale Ausdruck von Schelling stammt; 31 f.). So gesehen gewinnt der Leib für die Erkenntnis transzendental-apriorische Bedeutung (230), da er in seiner vermittelnden Funktion selbst unmittelbar bleibt. Umgekehrt muß das Ich leibhaft verstanden werden und darf nicht als „geflügelter Engelskopf" gelten, wie Schopenhauer spöttisch das transzendentale Ich Kants nennt (202). Der von Descartes eingeleitete Rückgang auf das Subjekt bleibt also auch für Schopenhauer maßgebend. Aber für ihn wird der Leib das Wahrheitskriterium der Erkenntnis (231). Die Subjektivität ist nur noch die Innenseite des Leibes, ist die Stelle,

wo der Leib ganz bei sich ist, und dies ist der Wille. Schopenhauer glaubt hier den Schlüssel zur Wirklichkeit gefunden zu haben, das, was „hinter" den Vorstellungen liegt bzw. ihr eigentliches Substrat ist. Der Wille ist für ihn „das Ding an sich" (200). Im Leib tritt der Wille in Erscheinung. Er ist die „Objektität" des Willens, wie es in eigenwilliger Terminologie heißt. In zeitlicher Nachbarschaft und in gedanklicher Kontinuität ist hiermit der äußerste Gegensatz zum idealistischen Denken erreicht. Der Leib wird nicht mehr von der Freiheit, vom Ich her als dessen Artikulation bestimmt, sondern umgekehrt wird das Ich vom Leib her gedacht als dessen Innenseite, als der zur Selbstmanifestation drängende Lebenswille. Die Konsequenzen dieses Denkens zeigen sich in den späteren Teilen des Hauptwerks als immer stärker hervortretender Sensualismus und Materialismus.

Schöndorf gelingt es in seiner Arbeit, die hier nur in einigen Hauptthesen wiedergegeben werden konnte, den folgenreichen Schritt Schopenhauers durch den Rückbezug auf Fichte in seiner Konsequenz, aber auch in seiner Fragwürdigkeit deutlich zu machen und damit der heutigen Philosophie eine noch keineswegs erledigte Aufgabe in Erinnerung zu rufen.

J. Schmidt SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Gentechnologie bringt eine bisher unbekannte Verfügungsgewalt über die Natur mit sich, vor allem durch die neuartigen Möglichkeiten, in das Leben einzugreifen und es zu steuern. Johannes Reiter, Privatdozent für Moraltheologie und Sozialethik an der Universität Mainz, nennt die ethischen Probleme, die sich hier stellen, und skizziert Grundsätze für einen verantwortlichen Umgang mit diesen Techniken.

Bernhard Rupprecht, Professor für Kunstgeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg, befaßt sich mit dem plastischen Werk Picassos, das in Berlin und Düsseldorf ausgestellt war. Er zeigt, wie hier einige wesentliche Momente des Schaffens Picassos deutlicher als anderswo sichtbar werden.

Das Jahr 1983 war auch in der Kirche weitgehend beherrscht von der Auseinandersetzung um den Frieden. Zwölf katholische Bischofskonferenzen haben sich im Lauf des Jahres zu diesem Thema geäußert. Bernhard Sutor, Professor für Didaktik der politischen Bildung und Sozialkunde an der katholischen Universität Eichstätt, fragt in einer vergleichenden Analyse der Texte, ob das Politische in seiner Bedeutung für Friedenssicherung und Friedensförderung genügend deutlich wird.

Die Diskussionen der deutschen Zeitgeschichtsforschung um die begriffliche Fassung des Phänomens „Widerstand" in der NS-Zeit haben zu einer Differenzierung des Widerstandsbegriffs geführt. Heinz Hürten, Professor für neuere und neueste Geschichte an der katholischen Universität Eichstätt, zeigt im Blick auf das Selbstverständnis der „Résistance" der französischen Katholiken, daß dies besonders für die Kirche und ihr Verhalten gilt.

Vor 50 Jahren, am 30. Juni 1934, wurde der Ministerialdirektor im preußischen Verkehrsministerium und Vorsitzende der Katholischen Aktion im Bistum Berlin Erich Klausener im Zusammenhang mit dem sogenannten „Röhm-Putsch" erschossen. Wolfgang Knauft würdigt sein Leben und sein Werk.

Einheit der Kirchen

In der ökumenischen Diskussion hat sich immer stärker die Überzeugung durchgesetzt, daß die angestrebte Einheit nicht als uniformierte Einheitskirche verstanden werden darf. So heißt es neuestens in dem Bericht der Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Thema „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament", Ziel der Ökumene sei „nicht die Absorption der einen Kirche durch die andere, nicht notwendig Verschmelzung, sondern wechselseitige Anerkennung auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens, die die wechselseitige Anerkennung nicht nur der Taufe, sondern auch der eucharistischen Feier und des Amtes einschließt". Die Kirchen sollen ihre Traditionen bewahren, sollen „Kirchen bleiben und *eine* Kirche werden", wie es Heinrich Fries und Karl Rahner in ihrem vor einem Jahr erschienenen Buch „Einheit der Kirchen – Reale Möglichkeit" treffend formulierten: Kirche nicht als monolithischer Block, sondern als „versöhnte Verschiedenheit", mit Kanzel- und Altargemeinschaft.

Die Frage bleibt, welche Bedingungen für diese Einheit erfüllt sein müssen. Die präzisesten Aussagen dazu enthält das Buch von Fries und Rahner: Alle müßten den Grundwahrheiten des Christentums zustimmen, wie sie in der Heiligen Schrift und in den Glaubensbekenntnissen der ersten Konzilien formuliert sind. Ferner dürfe keine Teilkirche einen Satz als irrgläubig verwerfen, den eine andere Teilkirche als verpflichtendes Dogma anerkennt. Darüber hinaus sei kein ausdrückliches und positives Bekenntnis einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert. Über das Papsttum, den eigentlich neuralgischen Punkt, sei eine Verständigung denkbar, wenn alle Sinn und Recht des Petrusdienstes des Papstes als konkreten Garanten der Einheit anerkennten und wenn der Papst sich verpflichte, die Eigenständigkeit der Teilkirchen zu achten. Diese Bedingungen könnten alle Kirchen, auch die römisch-katholische, annehmen, und daher – das war die erregende These des Buchs – könne die Einheit der Christen schon bald erreicht werden.

Die beiden Theologen richteten diesen Appell nicht allein an die Kirchenleitungen. Sie wollten einen Anstoß geben, der nicht in bloßen Diskussionen endet, sondern zum Handeln führt. Es ging ihnen nicht in erster Linie darum, daß gerade ihre Thesen übernommen werden, sondern daß die Ökumene vorankommt und die Einheit der Christen näherrückt: Dem „Ökumenismus der beschwörenden Worte" müßten endlich Taten folgen. Die Einheit der Christen sei eine so radikale Verpflichtung, daß alle Bedenken zurücktreten müßten, die nicht eindeutig von der Glaubensüberzeugung gefordert sind.

Der Wille zur Einheit ist bei allen Beteiligten unbestreitbar vorhanden. Papst und Bischöfe heben immer wieder hervor, ein wie großer Skandal die Spaltung der Christen ist und welche zentrale Bedeutung die ökumenische Arbeit hat. Eines der jüngsten Beispiele ist der Besuch Johannes Pauls II. beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf im Juni dieses Jahres. Er betonte dort, „daß die Mitarbeit der katholischen Kirche in der ökumenischen Bewegung unwiderruflich und die Suche nach der Einheit eine ihrer pastoralen Prioritäten ist". Er verwies auch auf die institutionalisierten Formen der Zusammenarbeit wie etwa die gemeinsame Arbeitsgruppe der katholischen Kirche und des Weltkirchenrats. In diesem Bereich wurde in den letzten Jahren in der Tat Erhebliches geleistet, wie die zahlreichen gemeinsamen Erklärungen verschiedenster Kommissionen beweisen.

Inzwischen wächst jedoch die Überzeugung, daß dies nicht mehr genügt. Schon vor zwei Jahren sprach Kardinal Jan Willebrands, der Präsident des römischen Einheitssekretariats, von der Notwendigkeit konkreter Beschlüsse. Nach jahrelangen Konsultationen und Gesprächen habe man ein „neues Stadium" erreicht, das praktische Schritte im Blick auf eine „echte kirchliche Gemeinschaft" verlange; sonst müsse man befürchten, daß die Dynamik der Ökumene einschlafe. Fragt man daraufhin, was bisher geschehen ist, dann gilt noch heute die Feststellung von Fries und Rahner: „In der Frage nach der konkreten Einheit handeln alle Kirchen mit zuviel taktischer Vorsicht."

Wenn aber die Trennung der Christen ein so großer Skandal ist, wie von allen Beteiligten betont wird, dann sind Angst und Vorsicht fehl am Platz. Es steht ja nichts Geringeres auf dem Spiel als die Glaubwürdigkeit des Christentums überhaupt. Alle bekennen sich zu Jesus Christus, bauen ihr Leben auf ihn und sein Wort, beten in ihm zu dem einen Gott. Alle leben in der Überzeugung, daß nur in Jesus Christus das Heil ist. Können sie dann noch behaupten, sie seien im Glauben uneins? Können sie sich auf das Evangelium berufen, um ihre Spaltung zu rechtfertigen, wo doch das Evangelium eine Botschaft der Versöhnung, der Gemeinschaft und der Liebe ist? Immer deutlicher wird sichtbar, daß die Unterschiede der christlichen Kirchen nicht so tief reichen, daß sie diese fundamentale Einheit des Glaubens in Frage stellten.

Daher ist es an der Zeit, daß die Christenheit nicht nur über die Einheit redet, sondern sie verwirklicht. Heinrich Fries und Karl Rahner haben dargelegt, daß alle Voraussetzungen gegeben sind, und haben einen gangbaren Weg gezeigt. Es kommt nicht darauf an, daß es gerade dieser Weg ist; vielleicht gibt es noch andere. Aber es sollte endlich der Skandal verschwinden, daß die Wirklichkeit der Christenheit dem widerspricht, was ihr Glaube bekennt. *Wolfgang Seibel SJ*

Johannes Müller SJ

Die Zukunft der Weltbevölkerung

Sozialethische Überlegungen zur Bevölkerungspolitik

Die vom 6. bis 13. August 1984 in Mexiko-Stadt stattfindende Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen wird die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit wieder einmal auf das drängende und vielschichtige Problem des Bevölkerungswachstums in unserer Welt lenken. Dabei wird wie immer die Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt im Mittelpunkt stehen. Aufgabe dieser Konferenz wird es zum einen sein, kritisch Bilanz zu ziehen, inwieweit das Aktionsprogramm der Weltbevölkerungskonferenz von Bukarest 1974 erfolgreich war. Zum anderen wird sie sich bemühen, auf der Basis der gesammelten Erfahrungen neue bevölkerungspolitische Vorschläge und Programme zu erarbeiten.

Vor allem die Diskussion um die künftige Bevölkerungspolitik und Familienplanung wird zweifellos wieder sehr kontrovers verlaufen, werden die politischen Maßnahmen und Programme in diesem Bereich doch häufig sehr unterschiedlich bewertet. Dies ist nicht sehr verwunderlich; denn hier geht es um Fragen, die das Leben der Menschen zutiefst berühren und weitreichende ethisch-moralische Implikationen haben. Freilich sind manche Stellungnahmen und Bewertungen, die unter einem hohen ethisch-moralischen Anspruch stehen, vorsichtig gesagt wenig hilfreich, insofern sie fast jeden Bezug zum demographischen Datenmaterial und bevölkerungssoziologischen Tatbestand vermissen lassen und damit im Grund genommen die Menschen besonders in den Entwicklungsländern mit ihren Problemen allein lassen.

Dieses Anliegen will dieser Artikel aufgreifen, wenn er versucht, sozialethische Überlegungen zum Problembereich der Bevölkerungspolitik vorzulegen. In einem kurzen ersten Teil soll das Entwicklungsverständnis skizziert werden, das als Grundlage für die weiteren Überlegungen dienen wird. Der zweite und Hauptteil wird dann in acht Thesen sozialethische Imperative zur Bevölkerungspolitik entfalten, wobei jeweils Ergebnisse der heutigen Bevölkerungssoziologie als Ausgangspunkt dienen werden. Um diese Ergebnisse etwas zu veranschaulichen, wird an einigen Stellen auf Indonesien als Fallbeispiel Bezug genommen. Dies empfiehlt sich insofern, als dieses Land mit seiner Bevölkerung von gut 155 Millionen Menschen nach der VR China und Indien das drittgrößte Entwicklungsland der Welt und in vieler Hinsicht durchaus charakteristisch für die gegenwärtige Bevölkerungsproblematik ist[1].

Entwicklungsverständnis und Grundprämissen

Bevölkerungspolitik in der Dritten Welt wird und muß immer im Kontext der viel umfassenderen Entwicklungspolitik dieser Länder geschehen. Damit stellt sich unvermeidlich die Frage nach dem Ziel der Entwicklungspolitik beziehungsweise nach dem Entwicklungsverständnis, von dem ausgegangen werden soll. Die folgenden Überlegungen betrachten es als das Ziel jeder Entwicklungspolitik, „das menschliche Leid in all seinen Formen und Dimensionen zu überwinden bzw. zumindest so weit als möglich in Grenzen zu halten"[2]. Fundamentale Formen solchen Leides wären zum Beispiel Hunger, Krankheit, Armut, Folter oder Unterdrückung. All dies sind menschliche Erfahrungen, die wohl (kulturunabhängig) für niemand einfach hinnehmbar sind, sondern gewissermaßen aus sich selbst heraus nach ihrer Überwindung schreien.

„Menschliches Leid" als grundlegendes Kriterium in dieser Definition darf freilich nicht zu eng verstanden werden, so als ob es nur physischer Natur wäre. Es kann nämlich auch kognitive, psychische, soziale und andere Züge annehmen. So leiden etwa viele Menschen in den Entwicklungsländern sehr darunter, daß sie lediglich als Objekte von Politik und Entwicklung behandelt werden. Und vielleicht noch schlimmer ist es, wenn sie mehr oder weniger ersatzlos ihrer Kultur beraubt werden, das heißt jenes fundamentalen Orientierungsrahmens, der ihrem Leben Sinn verleiht und ihrem Handeln die Richtung weist.

Daraus läßt sich als erste grundlegende Schlußfolgerung ableiten, daß auch jede bevölkerungspolitische Maßnahme an diesem Kriterium zu messen ist. Auch die Bevölkerungspolitik sollte also zur Befreiung des Menschen von Leid beitragen, und zwar auf eine Art und Weise, die nicht gleichzeitig neues menschliches Leid in anderer Form schafft.

Selbstverständlich ist diese Grundprämisse allein nicht ausreichend. Soll sie politisch relevant und wirksam werden, so bedarf sie der Hilfe der bevölkerungssoziologischen Analyse im entwicklungspolitischen Kontext. Es wird notwendig sein, die vielfältigen Zusammenhänge und Ursachengefüge zu untersuchen, die zwischen der Bevölkerungssituation einerseits und dem Leid der Menschen andererseits bestehen, um von hierher nach möglichen Lösungen zu suchen. Dabei kommt der soziokulturellen Dimension, also dem Wertesystem, der Mentalität, der Sozialstruktur sowie den Institutionen einer Gesellschaft eine Schlüsselrolle zu.

Auf diesem Hintergrund lassen sich einige weitere Prämissen nennen, die im Grund nichts anderes als Merkmale bzw. Implikationen dieses Entwicklungsverständnisses sind und denen gerade im Hinblick auf die Bevölkerungspolitik große Bedeutung zukommt. Eine Entwicklungspolitik, die die eben genannte Zielrichtung hat, muß immer von der konkreten Situation der Menschen und ihrer Gesellschaft ausgehen. Dem sind alle anderen Ziele unterzuordnen, wie erhaben

und großartig sie auch an sich sein mögen. Mit anderen Worten, Entwicklung muß immer „Entwicklung von unten" sein, was nicht nur eine ethische Forderung, sondern ebensosehr unabdingbare Voraussetzung jeder erfolgreichen Entwicklungspolitik ist. Das aber bedeutet zuallererst ein Ernstnehmen der jeweiligen Kultur, dabei wohl wissend, daß jede Kultur ambivalent und dementsprechend korrekturbedürftig ist. Es verlangt weiter echte und aktive Partizipation der betroffenen Menschen, nicht nur bei der Durchführung von politischen Maßnahmen, sondern auch schon beim Prozeß der Entscheidungsfindung. Schließlich muß eine Entwicklungspolitik in diesem Sinn immer auch armutsorientiert sein, sind es doch gerade die Armen und Unterprivilegierten, die am meisten zu leiden haben.

Ein solches Entwicklungsverständnis entspricht wohl auch dem Grundverständnis vom Menschen in allen großen Religionen universellen Charakters. Sie alle betrachten den Menschen in irgendeiner Weise als Gipfel der Schöpfung und halten es folgerichtig für unerlaubt, ihn einfach für andere Ziele zu opfern. Sie alle kennen auch die ethische Forderung, das Leid der Mitmenschen zu lindern. Ganz sicher gilt dies für die christlichen Kirchen, die heute übereinstimmend von der Befreiung des Menschen in einem umfassenden Sinn sprechen, ja häufig sogar für eine besondere „Option für die Armen" eintreten. Auch vom Evangelium her ließe sich diese Sicht mühelos begründen. Damit ist in keiner Weise bestritten, daß die christlichen Kirchen in ihrer Praxis diesem Anspruch leider oft nur sehr ungenügend gerecht wurden und werden.

Acht Thesen zur Bevölkerungspolitik und Familienplanung[3]

1. Eine weltweite Analyse der gegenwärtigen Bevölkerungsentwicklung zeigt, daß zumindest längerfristig eine tendenziell nicht zunehmende Bevölkerung nötig ist, sollen alle Menschen, auch künftige Generationen, unter menschenwürdigen Umständen leben können. Diese Erkenntnis bietet gleichwohl bestenfalls einen sehr allgemeinen Rahmen für die praktische Bevölkerungspolitik.

Unsere Erde kann zweifellos nur einer begrenzten Anzahl von Menschen den notwendigen Lebensraum und Lebensunterhalt bieten, auch wenn wir zugegebenermaßen nicht genau wissen, wo diese Grenze liegt. Berücksichtigt man die Interessen künftiger Generationen, so wäre es in jedem Fall unverantwortlich, sich diesen Grenzen allzu schnell zu nähern. Hinzu kommt, daß schon jetzt eine Verbesserung der Lebensverhältnisse einer Großzahl von Menschen durch das Ausmaß des Bevölkerungswachstums zumindest sehr erschwert wird.

All das zeigt, daß zwar nicht kurzfristig (was sowieso nicht möglich wäre), aber in jedem Fall längerfristig ein Zeitpunkt erreicht werden dürfte, wo sich die Zahl der Weltbevölkerung auf einen mehr oder weniger gleichbleibenden (stationären) Stand einpendeln muß, sollen alle Menschen ihre Grundbedürfnisse befriedigen

können. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Weltbevölkerung von gegenwärtig etwa 4,8 Milliarden Menschen auf jeden Fall, wenn keine globale Katastrophe eintritt, bis zum Jahr 2000 auf mindestens 6 Milliarden Menschen anwachsen wird. Das Problem ist also bereits sehr drängend[4].

Da allerdings die bevölkerungspolitisch relevanten Entscheidungen nicht auf Weltebene getroffen werden können, ja die tatsächliche Bevölkerungsentwicklung sogar von mehr oder weniger individuellen Entscheidungen abhängt, ist diese globale Sicht zwar theoretisch richtig und notwendig, läßt sich aber dennoch nicht unmittelbar in praktische bevölkerungspolitische Entscheidungen umsetzen.

2. Eine historische Analyse der Bevölkerungsentwicklung zeigt, daß es keine gewissermaßen naturgesetzlich festen Bevölkerungsgesetze, sondern lediglich historisch-gesellschaftlich bedingte Bevölkerungsentwicklungen gibt. Dies macht eine bewußte und aktive Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsplanung notwendig, soll das in der ersten These genannte Ziel erreicht werden.

Eine genauere und vergleichende Analyse der bisherigen Bevölkerungsentwicklung in den Industrie- wie den Entwicklungsländern zeigt deutlich, daß der Verlauf des Bevölkerungswachstums immer von einer Vielzahl von spezifischen historischen und soziokulturellen Bedingungen abhängig und geprägt war. Dabei weisen die Entwicklungsländer eine Reihe von Merkmalen auf, die es nur höchst bedingt erlauben, sie mit den Industrieländern zu vergleichen. So verläuft etwa ihr Bevölkerungswachstum sehr viel schneller, da die Sterberate in einem viel kürzeren Zeitraum gesenkt werden konnte. Dies wiederum hat eine größere Zunahme der Bevölkerung zur Folge, zumal die absoluten Ausgangszahlen häufig schon sehr hoch liegen. Auch haben die Entwicklungsländer meist keine Auswanderungsmöglichkeiten, ein Ventil, das Europa fast ein Jahrhundert lang außerordentlich entlastete.

Grundlegender Faktor und zugleich Hauptursache dieser historisch einmaligen Bevölkerungsexplosion in der Dritten Welt ist jedoch die Tatsache, daß das Sinken der Sterblichkeit in diesen Ländern einen autonomen Prozeß darstellt, der durch äußere Einflüsse ausgelöst wurde, nämlich den Transfer der medizinisch-hygienischen Technologie des Westens. Nicht mitübertragen wurden dagegen die Wurzeln dieser Technologie, die in jenem Prozeß der Aufklärung und Rationalität zu suchen sind, der das wissenschaftlich-technische Zeitalter in Europa eingeläutet hat, was längerfristig auch die Geburtenrate sinken ließ. Dies hatte in den Entwicklungsländern eine Desintegration der Bevölkerungsentwicklung von der gesellschaftlichen Entwicklung im allgemeinen zur Folge.

All das läßt nicht begründeterweise erwarten, daß die Fruchtbarkeit bzw. Geburtenrate in den Entwicklungsländern sozusagen automatisch nach dem Modell der Industrieländer allmählich zurückgehen und damit auch das Bevölkerungswachstum in einer Art von Selbstregelungsmechanismus zum Stillstand

kommen wird. Folglich dürfte nur eine bewußte und intensive Bevölkerungspolitik direkter Art dazu imstande sein, die rapide Bevölkerungszunahme so weit zu bremsen, daß das in der ersten These genannte Ziel einer tendenziell stationären Weltbevölkerung erreicht werden kann[5].

Diese Notwendigkeit wird auch dadurch unterstrichen, daß bevölkerungspolitische Maßnahmen immer erst mittel- bis längerfristig greifen und Erfolge zeitigen. Man kann also nicht warten, was sich möglicherweise automatisch ereignen wird, denn es könnte dann bereits zu spät sein. Da die gegenwärtige Bevölkerungssituation schon genügend Anlaß zur Sorge gibt und ein massives weiteres Anwachsen der Weltbevölkerung in den kommenden Jahrzehnten sowieso kaum zu verhindern ist, scheint der Zeitpunkt für eine bewußte, aktive und langfristig angelegte Bevölkerungspolitik auf jeden Fall gekommen zu sein.

3. Die demographische Situation der Entwicklungsländer stellt sich länder- und nicht selten sogar regionalspezifisch sehr verschieden dar. Dies gilt ganz besonders im Hinblick auf eine Vielzahl von Bezugsfaktoren, die eine demographische Situation erst zum Problem machen. Ebenso sind die gesellschaftlichen Faktoren, die das generative Verhalten bestimmen, kulturspezifisch sehr unterschiedlich. Daher muß auch die praktische Bevölkerungspolitik bzw. Familienplanung immer spezifisch sein.

Wie komplex und spezifisch die demographische Situation in vielen Entwicklungsländern ist, läßt sich eindrucksvoll am Beispiel Indonesiens aufzeigen[6]. Die Volkszählung im Jahr 1980 erbrachte das Ergebnis, daß die Bevölkerung seit 1971 jährlich um durchschnittlich 2,32 Prozent zugenommen hatte, und das trotz intensiver und relativ erfolgreicher Familienplanung. Dies war ein ziemlicher Schock, hatte man doch nur mit gut zwei Prozent gerechnet. Damit wuchs die Bevölkerung in diesem Zeitraum um fast 30 Millionen von 119,2 auf 147,4 Millionen Menschen. Die damit gegebene Bevölkerungsdichte von 73 Einwohnern pro qkm mag auf den ersten Blick nicht besonders besorgniserregend erscheinen, vergleicht man sie etwa mit den 248 Einwohnern pro qkm in der Bundesrepublik Deutschland.

Das eigentliche Problem Indonesiens ist aber seine völlig ungleiche Bevölkerungsverteilung. 91,3 Millionen Menschen und damit knapp 62 Prozent der Bevölkerung lebten 1980 auf der zentralen Insel Java, obwohl diese nur knapp sieben Prozent der Gesamtfläche Indonesiens umfaßt (etwa die Hälfte der Fläche der Bundesrepublik Deutschland). Damit wies diese Insel eine Bevölkerungsdichte von 678 Einwohnern pro qkm auf. Eine derart hohe Bevölkerungsdichte eines so großen Gebiets ist auf jeden Fall sehr besorgniserregend, was ganz besonders für die Großräume Jakarta und Yogyakarta gilt. Umgekehrt beträgt die Bevölkerungsdichte der sehr viel größeren Inseln Sumatra nur 52, Celebes 46, Borneo zwölf und Westneuguinea vier Einwohner pro qkm. Ähnlich unterschiedlich sieht es bei der

Bevölkerungszuwachsrate aus, die zwischen 1,09 Prozent für die Provinz Yogyakarta und 5,82 Prozent für die Provinz Lampung (Südsumatra) lag. Für Gesamtjava belief sie sich auf 2,04 Prozent.

Noch mehr Sorgen bereiten freilich die weiteren Perspektiven. Selbst wenn man von einer Zuwachsrate der Bevölkerung von nur zwei Prozent ausgeht, bedeutet das, daß die Bevölkerung Indonesiens in den vergangenen drei Jahren jährlich um weitere drei Millionen gewachsen ist und Ende 1983 156,4 Millionen Menschen zählte. Es ist zu erwarten, daß sie bis zum Jahr 2000 auf annähernd 210 Millionen zunehmen wird. Die Bevölkerung Javas allein ist in den vergangenen drei Jahren (bei einer angenommenen Zuwachsrate von 1,9 Prozent) von 91,3 auf 96,6 Millionen gewachsen und wird im Jahr 2000 voraussichtlich mindestens 125 Millionen Menschen umfassen. Dies bedeutet, daß die Bevölkerungsdichte Javas in nur drei Jahren von 678 auf 717 Einwohner pro qkm zugenommen hat und im Jahr 2000 bei etwa 925 liegen wird.

Schon diese wenigen Zahlen, die sich natürlich beliebig weiter auffächern ließen, sollten deutlich gemacht haben, daß es keine „Überbevölkerung" als solche gibt, so man überhaupt diesen etwas problematischen Begriff verwenden will. Von einem Bevölkerungsproblem läßt sich vielmehr immer nur in bezug auf eine Vielzahl von Rahmenfaktoren sprechen, wie zum Beispiel den natürlichen Lebensraum, die vorhandenen Ressourcen, den Nahrungsspielraum, den Energiebedarf, die ökologische Belastbarkeit, den ökonomischen Entwicklungsstand, die wirtschaftliche Leistungskraft oder die soziale Dichte. Dabei ist jeweils im einzelnen genau festzustellen, im Hinblick auf welchen oder welche dieser Faktoren dem Bevölkerungswachstum Grenzen gesetzt sind. So ist Java etwa im Hinblick auf fast alle dieser Faktoren als total „überbevölkert" zu bezeichnen. Die großen anderen Inseln Indonesiens dagegen sind eher „unterbevölkert", was freilich insofern einzuschränken ist, als sie teilweise Java mitversorgen müssen und sich immer mehr der Grenze ihrer ökologischen Belastbarkeit nähern, etwa was das Abholzen der tropischen Regenwälder betrifft. Der Situation Javas vergleichbar ist wohl allein Bangladesh, etwa von derselben Ausdehnung wie Java, das gegenwärtig gut 95 Millionen Einwohner bei einer durchschnittlichen jährlichen Zuwachsrate von 2,8 Prozent zählt und eine Bevölkerungsdichte von etwa 650 Bewohnern pro qkm aufweist. Da Bangladesh aber kein „Hinterland" besitzt, das es mitversorgen könnte, und von seiner natürlichen Ausstattung her extrem arm ist, gibt sein Bevölkerungsproblem noch mehr Anlaß zu größter Sorge[7].

Ähnlich unterschiedlich sind meist die jeweiligen soziokulturellen Bedingungen, die das generative Verhalten in einer Gesellschaft beeinflussen und prägen. So trifft man etwa allein in Indonesien schon Hunderte von Völkern, Kulturen und Sprachen sowie eine Vielzahl von Religionen. Entsprechend vielfältig sind auch die jeweiligen Wertordnungen und Sozialstrukturen, etwa im Hinblick auf die Zahl der gewünschten Kinder oder die Stellung der Frau, sowie andere gesellschaftliche

Faktoren, welche sich auf das Fortpflanzungsverhalten der Menschen auswirken[8].

Es ist daher schon aus sachlichen Gründen geboten, daß auch die praktische Bevölkerungspolitik bzw. Familienplanung immer spezifisch ist, das heißt, sie muß auf die jeweils spezifischen Verhältnisse ausgerichtet und ihnen angepaßt sein. Dafür spricht darüber hinaus auch der Grundsatz einer „Entwicklung von unten". Gerade die indonesische Situation zeigt, wie schon innerhalb eines einzigen Landes einerseits bevölkerungspolitische Maßnahmen von höchster Dringlichkeit sind, es andererseits aber Regionen gibt, in denen eine höhere Bevölkerungszahl durchaus wünschenswert sein könnte.

4. Die makrosoziologische Sicht der Bevölkerungsprobleme ist nur eine Teilsicht. Mindestens ebenso wichtig ist die Perspektive der betroffenen Menschen selbst, die in ihren generativen Entscheidungen sehr wohl rational handeln. Folglich ist eine Bevölkerungspolitik nur dann erfolgversprechend und ethisch verantwortbar, wenn sie erstens bei der Sicht der Betroffenen ansetzt und sie durch positive Werte zur Familienplanung motiviert, zweitens den lokalen Verhältnissen angepaßt ist und drittens auf direkte Zwangsmittel verzichtet.

Eine rein makrosoziologische Betrachtung der Bevölkerungsproblematik, so notwendig sie ist und so richtig sie sein mag, bietet immer nur eine Teilsicht und ist daher nie ausreichend. Erfolg und Scheitern jeder Familienplanung werden letztlich davon abhängen, ob es gelingt, die Menschen positiv für sie zu motivieren, das heißt, ihnen deutlich zu machen, daß eine geringere Kinderzahl in ihrem eigenen Interesse liegt. Dies setzt voraus, daß man von den Bedürfnissen und Nöten wie auch Werten dieser Menschen ausgeht. Auf jeden Fall ist ihr Wunsch nach vielen Kindern zu berücksichtigen und ernst zu nehmen, denn er ist unter den gegebenen Umständen und auf dem Erfahrungshorizont dieser Menschen meist höchst rational, auch wenn er in offensichtlichem Widerspruch zu den Zielen der Bevölkerungspolitik steht. Eine große Kinderzahl bedeutet für sie nämlich tatsächlich Glück, Gemeinschaftserfahrung, persönliche Erfüllung, wirtschaftlichen Nutzen, Sicherheit für das Alter, soziale Wertschätzung, religiöse Sinnerfahrung und anderes mehr. Dabei wägen sie im allgemeinen sehr wohl zwischen den Vor- und Nachteilen eines weiteren Kindes ab. Individuelles und soziales Bevölkerungsoptimum sind eben nun einmal nicht identisch.

Unter makrosoziologischer Rücksicht stellen diese Wertungen und Einstellungen freilich nicht selten Hindernisse dar. Diese lassen sich nur dann überwinden, wenn die betroffenen Menschen nicht nur über die Familienplanung informiert werden, sondern auch konkret erfahren können, daß eine begrenzte Kinderzahl im Interesse ihres eigenen Wohls wie des ihrer Kinder liegt. Aus diesem Grund ist es immer falsch und schädlich, Familienplanung einfach mit dem Gebrauch von Verhütungsmitteln oder gar Sterilisation gleichzusetzen.

Solch eine positive Motivierung kann nur dann gelingen, wenn die Familienplanung lokal ausgerichtet ist, denn nur auf dieser Ebene ist ein wirkliches und echtes Eingehen auf die Situation der Menschen möglich. Und nur hier in ihren alltäglichen Lebensumständen vor Ort können sie die notwendigen positiven Erfahrungen mit der Familienplanung machen. Das schließt eine zentrale Rahmenplanung selbstverständlich keineswegs aus. Umgekehrt wird jeder derartige Motivierungsversuch fehlschlagen und sich als reine Propaganda herausstellen, wenn er durch offensichtlich negative Erfahrungen der betroffenen Menschen widerlegt wird.

Von diesen Überlegungen her verbietet es sich wohl von selbst, physische oder sonstige direkte Zwangsmittel (im Unterschied zu indirekten Anreizen) zur Begrenzung des Bevölkerungswachstums einzusetzen. Abgesehen davon wirkt sich ein zwangsweises Vorgehen auf längere Sicht sowieso meistens gegenteilig aus, bewirkt es doch einen auf lange Zeit unüberwindbaren Haß gegen jegliche Familienplanung, ganz zu schweigen davon, daß ein so tief in die Privatsphäre eingreifender Zwang sich nur schwerlich ethisch rechtfertigen läßt, verursacht er doch tiefes Leid für die betroffenen Menschen. Gerade wenn man solchen Zwang unter allen Umständen vermeiden will, ist es aber um so wichtiger, eine sinnvolle Familienplanung *jetzt und heute* zu fördern, damit nicht irgendwann einmal der Zeitpunkt eintritt, an dem es keine Alternative zu Zwangsmaßnahmen mehr gibt, sollen noch schlimmere Übel vermieden werden.

5. Übergeordnetes Ziel jeder Entwicklungspolitik und folglich auch Bevölkerungspolitik ist es, das Wohl der Menschen zu fördern und menschenunwürdige Verhältnisse zu überwinden. Das Bevölkerungswachstum ist nun keineswegs die einzige, sondern nur eine von vielen Ursachen für das Leid der Menschen in den Entwicklungsländern. Bevölkerungspolitik und Familienplanungsprogramme sind daher nur dann rechtfertigbar und sinnvoll, wenn sie in ein umfassendes armutsorientiertes Entwicklungsprogramm integriert sind.

In dieser These geht es um die richtige Reihenfolge, wie sie im zu Beginn skizzierten Entwicklungsverständnis grundgelegt ist. So notwendig eine Abnahme des Bevölkerungswachstums in den meisten Entwicklungsländern ist, so wenig ist sie eine hinreichende Bedingung für die Erreichung der gesteckten Entwicklungsziele. Faktoren wie die völlig ungleiche Verteilung auf internationaler wie nationaler Ebene sowie die Machtverhältnisse und politischen Maßnahmen, die für diesen Zustand verantwortlich sind und ihn aufrechterhalten, sind mindestens ebenso ursächlich für die weitverbreitete Armut und Not in diesen Ländern wie das rapide Bevölkerungswachstum. Diese Tatsache wird in der bevölkerungspolitischen Diskussion leider nur allzuoft vernachlässigt. Dies macht auch den Vorwurf vieler Entwicklungsländer verständlich, bei der Propaganda für Familienplanungsprogramme in ihren Ländern handle es sich nur um kulturimperialistische Manöver

der reichen Industrieländer, um von den wirklichen Verteilungsproblemen abzulenken.

Es ist daher aus ethischen, sachlichen wie auch psychologischen Gründen erforderlich, daß Bevölkerungspolitik und Familienplanung immer als integraler Teil eines umfassenden Entwicklungsprogramms betrieben werden. Ein solches Entwicklungsprogramm müßte besonders auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse, eine gerechtere Einkommensverteilung, integrierte Dorfentwicklung, Ausbreitung des Bildungswesens, mehr soziale und politische Mitspracherechte und ähnliches mehr ausgerichtet sein. Es würde damit gerade im Hinblick auf das generative Verhalten eine wichtige und zukunftsorientierte Funktion ausüben. So gibt zum Beispiel eine bessere Befriedigung der Grundbedürfnisse eher das nötige Vertrauen, daß die künftige wirtschaftliche Sicherheit nicht allein von der Zahl der Kinder abhängt. Mehr und bessere Bildung machen es leichter, Kenntnisse über die Familienplanung zu vermitteln, umfassendere Perspektiven zu eröffnen und das Interesse am qualitativen Weiterkommen der Kinder zu fördern. Auch in diesem Zusammenhang ist es allerdings wichtig, daß diese Programme lokal ausgerichtet und erfahrbar sind, denn nur vor Ort können sich die Menschen davon überzeugen, daß sich ihre Lebensverhältnisse tatsächlich bessern.

Noch ein Wort zu den Umsiedlungsprogrammen, die in einigen Ländern mit der Zielsetzung einer günstigeren Bevölkerungsverteilung betrieben werden. So gibt es zum Beispiel in Indonesien schon seit vielen Jahren großangelegte sogenannte Transmigrationsprogramme, durch die vor allem Familien und ganze Dörfer vom „überbevölkerten" Java auf die bevölkerungsarmen anderen Inseln umgesiedelt werden. Derartige Maßnahmen, die sich fast von selbst zu empfehlen scheinen, sind sicher sinnvoll und können auch zu einer gewissen Entlastung beitragen. Dabei ist allerdings immer zu berücksichtigen, daß sie schon aus finanziellen und organisatorischen Gründen nur sehr schwer durchführbar sind und daher immer nur einen sehr begrenzten quantitativen bevölkerungspolitischen Effekt haben, ganz zu schweigen davon, daß sie häufig ernste ethnische und soziokulturelle Konflikte auslösen. Sie können daher auf keinen Fall eine direkte Familienplanung ersetzen[9].

6. Zwischen Familienplanung und Gesundheitspolitik besteht ein besonders enger Zusammenhang. Aus diesem Grund ist die Integration der Familienplanung in ein umfassenderes Programm zur Verbesserung der gesundheitlichen Verhältnisse besonders wichtig.

Es besteht eine Vielzahl von Wechselbeziehungen zwischen Gesundheit und generativem Verhalten. So hat etwa hohe Kindersterblichkeit im allgemeinen eine hohe Geburtenzahl zur Folge. Umgekehrt verringert eine Abnahme der Geburtenhäufigkeit der Frauen und der Kinderzahl die Säuglings- und Müttersterblichkeit. Auch schlechte Gesundheit und unzureichende Wohnverhältnisse sowie die damit

gegebene Armut fördern den Wunsch nach mehr Kindern zur ökonomischen Sicherung. Weiter ist zu berücksichtigen, daß die Mittel der Familienplanung von den Menschen meist als medizinische Maßnahmen erfahren werden. Nicht selten haben sie auch gesundheitliche Folgen, welche medizinische Hilfe, Beratung und Betreuung notwendig machen[10].

Aus diesen Gründen scheint es besonders wichtig, Maßnahmen der Familienplanung nur in Verbindung mit umfassenden Gesundheitsprogrammen durchzuführen, wobei diese vor allem auf die primäre Gesundheitsversorgung ausgerichtet sein sollten. Diese Verbindung ist zum einen aus sachlichen Gründen wünschenswert. Obwohl nämlich verbesserte Gesundheitsverhältnisse kurzfristig eher die Sterblichkeit senken und damit das Bevölkerungswachstum fördern, dürften sie doch mittel- und langfristig zu einem günstigeren generativen Verhalten beitragen. Zum anderen dürfte ohne einen derartigen Rahmen die Bevölkerung kaum zu aktiver Familienplanung zu motivieren sein. Die Gesundheit der Kinder und der Familie hat nämlich in jedem Fall einen hohen Motivationswert. Wenn die Menschen nun die positive Erfahrung besserer Gesundheit machen, wird eine Vertrauensbasis zum medizinischen Personal entstehen, die sich auch auf deren Ratschläge bezüglich Familienplanung günstig auswirken wird. Man darf nicht vergessen, daß in vielen Kulturen der Dritten Welt gerade derartige Entscheidungen hauptsächlich auf personalistischer Basis getroffen werden, weniger auf Grund von sachlich-objektiven Argumenten. Auch hier wiederum ist ein auf die Bedürfnisse der Menschen vor Ort ausgerichtetes Vorgehen unerläßliche Vorbedingung.

7. Die bei der Familienplanung eingesetzten Methoden müssen nicht nur medizinisch-ethisch verantwortbar, sondern auch – wenigstens in ihrer Gesamtheit – für alle sozialen Schichten zugänglich sein. Besonders wichtig ist dabei das Angebot von Mitteln, die auch für die arme und marginale Bevölkerung verständlich und anwendbar sind.

Selbstverständlich müssen die verschiedenen Methoden, die im Rahmen der Familienplanung angeboten werden, medizinisch unbedenklich und möglichst sicher sowie ethisch verantwortbar sein. Bei der diesbezüglichen Urteilsfindung kommt der medizinischen Kompetenz zweifellos besondere Verantwortung zu. Einen Hinweis darauf, daß in dieser Hinsicht nicht alles zum Besten bestellt ist, findet man in jüngsten Berichten etwa der Weltgesundheitsorganisation (WHO), nach denen die empfängnisverhütende sogenannte Drei-Monats-Spritze, die in vielen Entwicklungsländern wie zum Beispiel Indonesien seit Jahren viel benutzt wird, medizinisch als höchst bedenklich gilt. Die Tatsache, daß diese Methode in einigen Industrieländern sogar verboten ist, legt zumindest den Verdacht eines leichtfertigen Einsatzes in den Entwicklungsländern nahe.

Gewichtige Gründe sprechen in jedem Fall gegen Schwangerschaftsabbruch als Mittel der Bevölkerungskontrolle. Einmal ist er mit viel zuviel Risiken verbunden,

gerade unter den unzureichenden gesundheitlichen Bedingungen in den Entwicklungsländern. Zweitens ist der Schwangerschaftsabbruch den Wertordnungen und religiösen Moralvorstellungen der meisten Entwicklungsgesellschaften diametral entgegengesetzt. Schließlich geht er auf Kosten ungeborenen Lebens und widerspricht damit jedem Entwicklungsverständnis, das sich die Erhaltung allen Lebens unter möglichst menschenwürdigen Bedingungen zum Ziel setzt, ganz zu schweigen davon, daß gerade jüngste Forschungsergebnisse dafür sprechen, daß dieses Mittel mit großem menschlichen Leid für die Betroffenen verbunden ist. Schwangerschaftsabbruch läßt sich daher sicher nicht als eine Methode der Bevölkerungsplanung rechtfertigen.

Großes Gewicht bei der Beurteilung der Methoden der Familienplanung verdient aber auch die Forderung, daß diese prinzipiell, das heißt wenigstens in ihrer Gesamtheit, für alle Bevölkerungsschichten und -gruppen zugänglich sein sollten. Hierfür lassen sich vor allem zwei Argumente anführen. Zum einen ist jede Bevölkerungspolitik zum Scheitern verurteilt, wenn sie nicht die breite Mehrheit gerade auch der ärmeren Bevölkerung erreicht. Zum anderen haben alle Menschen, auch die auf Grund ihrer Armut in fast jeder Hinsicht marginalisierten Gruppen, das Recht auf eine Methode der Familienplanung, von der vernünftigerweise angenommen werden kann, daß sie für sie verständlich und damit auch durchführbar ist. Diesem Kriterium werden aber, berücksichtigt man Lebensweise und Bildungsstand der Armen, im allgemeinen nur solche Mittel der Empfängsnisverhütung gerecht, die billig, leicht erhältlich und möglichst einfach anwendbar sind. Die Tatsache, daß gerade unter diesen Menschen die Zahl der gewünschten Kinder meist kleiner ist als die tatsächliche Kinderzahl, spricht dafür, daß in dieser Hinsicht erhebliche Mängel bestehen. Die Bereitschaft zu weniger Kindern ist jedenfalls durchaus oft gegeben.

Die Erfahrung in Entwicklungsländern wie etwa Indonesien hat nun aber gezeigt, daß im allgemeinen weder die „natürliche Familienplanung" noch die „Pille" diesen Ansprüchen gerecht werden. Beide Methoden setzen einen Bildungsstand wie eine Lebensweise voraus, die sie unter normalen Umständen nur für die Ober- und Mittelschicht erreichbar machen. In den armen Bevölkerungsschichten lassen sie sich nur dann mit einiger Aussicht auf Erfolg einsetzen, wenn die entsprechenden Programme außerordentlich personalintensiv durchgeführt werden, was erfahrungsgemäß nur in einigen wenigen Ausnahmefällen möglich ist. Jedenfalls wäre es völlig unrealistisch, eine nationale Familienplanung in bevölkerungsreichen Ländern auf dieser Grundlage konzipieren zu wollen.

Selbstverständlich ändert das nichts am Grundsatz, daß die Menschen nicht nur in ihrer generativen Entscheidung, sondern auch in der Wahl der Mittel der Familienplanung frei sein sollen. Ganz im Gegenteil, denn die Armen haben nur dann wirklich eine Wahl, wenn ihnen überhaupt realistische Möglichkeiten angeboten werden.

Gerade die Frage der *sozial*-ethischen Verantwortbarkeit der verschiedenen Methoden der Familienplanung kann wohl nur in interdisziplinärem Gespräch und interdisziplinärer Zusammenarbeit weiter geklärt werden. Dabei wird es sehr darauf ankommen, die spezifischen Vor- und Nachteile der jeweiligen Methoden unter all den hier genannten Rücksichten abzuwägen. Ganz besonders muß aber darauf geachtet werden, daß ethisch-moralische Urteile nicht implizit und vielleicht ungewollt eine soziale Diskriminierung enthalten und damit dem Gebot der sozialen Gerechtigkeit widersprechen, indem sie den Armen die Familienplanung faktisch verwehren bzw. unmöglich machen. Mancher Stellungnahme von seiten der großen Religionen, die christlichen Kirchen eingeschlossen, kann man leider nicht den Vorwurf ersparen, diese zentrale Problematik völlig außer acht zu lassen.

8. Familienplanung wird in den Entwicklungsländern wohl nur dann erfolgreich sein, wenn bewußt und aktiv für sie geworben und über sie informiert wird, und zwar sowohl was das Ziel als auch was die Methoden angeht. Es ist in diesem Zusammenhang weder hilfreich noch sozial vertretbar, wenn man einerseits die Ziele der Familienplanung unterstützt, andererseits aber keine realistischerweise einsetzbaren Mittel anbietet.

Diese These schließt unmittelbar an die vorangegangene an und betrifft erneut die Tatsache, daß in den Entwicklungsländern die große Mehrheit der Bevölkerung in sehr bescheidenen und oft ärmlichen Verhältnissen lebt. In ihrer großen Mehrzahl werden diese Menschen kaum von sich aus eine regelmäßige Familienplanung beginnen, sondern sie werden erst über sie informiert und für sie gewonnen werden müssen. Dabei wird es nicht genug sein, nur für die Ziele der Familienplanung zu werben, ohne auch relativ klar aufzuzeigen, welche Möglichkeiten dafür sinnvollerweise in Frage kommen. Der Verweis auf die eigene Gewissensentscheidung, so richtig er an sich ist, mag unter den Lebensbedingungen der Industrieländer ausreichend sein, stellt aber für die arme Bevölkerung in der Dritten Welt nur höchst bedingt eine Hilfe dar, da diese Menschen meist nur über einen sehr begrenzten Bildungs- und Informationsstand verfügen und im Kontext traditioneller Gesellschaften mit überkommenen Autoritätsmustern leben. Natürlich darf dies nicht als eine Aufforderung zur Entmündigung der Armen mißverstanden werden, was die vierte These hinreichend deutlich gemacht haben sollte. Umgekehrt wäre es aber naiv und wohl auch unverantwortlich, ihnen jene Entscheidungshilfen zu verweigern, ohne die sie im Grund mit ihren Problemen allein gelassen wären.

Damit ist ein zweiter kritischer Punkt angesprochen, der für die großen Religionen einschließlich der christlichen Kirchen, vor allem aber für ihre Vertreter in den Entwicklungsländern selbst, eine sehr praktische Herausforderung darstellt, der sie sich nicht entziehen können und dürfen. Zumindest im Hinblick auf so bevölkerungsreiche Länder wie Indonesien oder Bangladesh gilt, daß sie sich

einerseits kaum der Notwendigkeit der Familienplanung verschließen können. Andererseits aber scheuen sie – wenigstens offiziell – häufig davor zurück, die notwendige konkrete Hilfe zu leisten. Besonders fragwürdig und befremdend wirkt es in diesem Zusammenhang, wenn Vertreter der Kirchen in den Industrieländern Vorschriften zu diesen Fragen erlassen, die faktisch undurchführbar sind beziehungsweise einmal mehr auf Kosten der Ärmsten der Armen gehen[11]. Welche Folgen dies hat, kann wohl nur der wirklich ermessen, der selbst einmal die Lebensverhältnisse in städtischen Slumsiedlungen oder ländlichen Elendsgebieten erlebt hat.

Absicht dieser Überlegungen war es, die Notwendigkeit eines interdisziplinären Dialogs, besonders zwischen Bevölkerungssoziologie einerseits und Ethik beziehungsweise Moraltheologie andererseits, deutlich zu machen sowie das Gespräch über diesen sehr komplexen Themenkreis ein wenig anzuregen. Dabei sollte immer der Einsatz für den Schutz des Lebens und für menschenwürdige Lebensbedingungen zentrales Anliegen sein. Wie vielfältige Nöte dabei zu berücksichtigen sind, mag man daraus ermessen, daß beispielsweise in den armen Bergdörfern Javas nicht selten weit über 50 Prozent vorzeitige Fehlgeburten zu verzeichnen sind, aus dem einfachen Grund, weil die schwangeren Frauen unterernährt sind und zu hart arbeiten müssen. Diese und ähnliche Tatsachen lassen noch viel Umdenken in der Einstellung zur Entwicklungs-, aber auch Bevölkerungspolitik notwendig erscheinen.

ANMERKUNGEN

[1] Es kommt hinzu, daß der Verfasser lange Jahre in Indonesien gelebt und gearbeitet hat und von daher die Probleme auch aus eigener Anschauung kennt. Dies hat die hier dargelegte Position wesentlich beeinflußt. Auf Literaturverweise in indonesischer Sprache, auch des Verfassers, wird allerdings verzichtet, da dies nur für sehr wenige Leser von Nutzen sein dürfte. – Dieser Artikel ist die überarbeitete Fassung eines Referats, das der Verfasser am 26. 2. 1984 in der Ev. Akademie Tutzing gehalten hat. Anlaß war eine gemeinsame Tagung der Akademie mit der Dt. Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Landesverband Bayern, zum Thema der Weltbevölkerung. Ein Tagungsbericht von U. Ruh ist zu finden in: Herderkorrespondenz 38 (1984) 180–183.

[2] J. Müller, Entwicklung zwischen „Kulturverlust" und Modernisierung. Überlegungen zu einer politischen Ethik der Entwicklung, in: Tutzinger Blätter Nr. 2 (1982) 6–10. Dort wird dieses Entwicklungsverständnis auch näher begründet und entfaltet.

[3] Zur Bevölkerungssoziologie generell sowie zur Bevölkerungsproblematik in den Entwicklungsländern vgl. u. a.: J. A. Hauser, Bevölkerungsprobleme der Dritten Welt (Bern, Stuttgart 1974); G. Myrdal, Asiatisches Drama. Eine Untersuchung über die Armut der Nationen, Kurzfassung von S. S. King (Frankfurt 1973) Kap. 21; ders., Politisches Manifest über die Armut in der Welt (Frankfurt 1970) Kap. 5; J. Schmid, Einführung in die Bevölkerungssoziologie (Reinbek 1976); ders., Das Weltbevölkerungsproblem, in: Weltprobleme, hrsg. von P. J. Opitz (München ^{2}1982) 31–75; ders., Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, in: Handbuch der Dritten Welt, hrsg. von D. Nohlen und F. Nuscheler, Bd. 1 (Hamburg ^{2}1982) 183–194; M. P. Todaro, Economics for a Developing World (London 1977) Kap. 11 und 12.

[4] Vgl. Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten (Frankfurt 1980) bes. 39–45, 143–189. Aktuelle demographische Länderdaten findet man in: Weltentwicklungsbericht 1983, hrsg. von der Weltbank (Washington 1983) 174f., 210–213.

[5] Diese These betrifft die „Theorie des demographischen Übergangs" und die Fragwürdigkeit ihrer Übertragung auf die Situation der Entwicklungsländer. Vgl. hierzu bes.: G. Myrdal, a. a. O.; J. Schmid, Einführung in die Bevölkerungssoziologie, a. a. O. 277–296.

[6] Zur Bevölkerungssituation Indonesiens vgl. u. a.: W. Röll, Indonesien. Entwicklungsprobleme einer tropischen Inselwelt (Stuttgart 1979) 23–40; G. Heilig, K.-H. Schramm, Auswahlbibliographie Indonesien. Neuere bevölkerungswissenschaftliche Literatur zum drittgrößten Entwicklungsland der Erde (Bamberg 1984); T. H. Hull, Ida Bagus Mantra, Indonesia's Changing Population, in: The Indonesian Economy During the Soeharto Era, ed. by A. Booth and P. McCawley (Oxford 1981) 262–288; Widjojo Nitisastro, Population Trends in Indonesia (Ithaca 1970). Die in diesem Artikel genannten Daten basieren auf dem vorläufigen Ergebnis der Bevölkerungszählung von 1980, in: Kompas 9. 1. 1981.

[7] Vgl. Th. Prinz, Bangladesh – Neue Perspektiven in der Familienplanung, in: Entwicklung und Zusammenarbeit 25 (1984) Nr. 2, 4f.

[8] Vgl. G. Wülker, Wertvorstellungen und generatives Verhalten in Entwicklungsländern, in: Perspektiven der Entwicklungspolitik, hrsg. v. K. Ringer, E.-A. v. Renesse und Chr. Uhlig (Tübingen 1981) 215–241.

[9] Zum Problem der Transmigration in Indonesien vgl.: W. Röll, a. a. O. 55–60; J. M. Hardjono, Transmigration in Indonesia (Oxford 1977); G. W. Jones, Indonesia: The Transmigration Programme and Development Planning, in: Migration and Development in South-East Asia: A Demographic Perspective, ed. by. R. J. Pryor (Oxford 1979) 212–221.

[10] Vgl. R. Keim, Familienplanung als Teil der medizinischen Entwicklungshilfe, in: Entwicklung und Zusammenarbeit 23 (1982) Nr. 3, 12f.

[11] Zur Position der großen Religionen in der bevölkerungspolitischen Debatte vgl.: G. Wülker, a. a. O. 230–235. Zur Diskussion in den christlichen Kirchen vgl.: Demographic Policies from a Christian View Point: Proceedings of the Symposium Rio de Janeiro, 27.–30. September 1982, hrsg. v. F. Biffi (Rom 1984).

Hans Hermann Henrix

Jüdisches Erbe in Deutschland

Botschaft und Herausforderung für Christen

Das Thema „Jüdisches Erbe in Deutschland – Botschaft und Herausforderung“[1] enthält einen *Hinweis* und einen *Appell*. Der *Hinweis* besagt: Es gibt ein jüdisches Erbe in Deutschland. Jüdisches Leben gehört zur Wirklichkeit in diesem Land. Es ist Teil und Element deutscher Realität nicht nur der Geschichte, sondern auch der Gegenwart. Juden lebten und leben hier. Ihr Judesein und Judentum ist nicht „exotisch“, kein „Fremdkörper“. Der Hinweis auf das jüdische Erbe in Deutschland will in Anknüpfung an die dankenswert erfolgreiche Bemühung verstanden werden, an das osteuropäische Judentum zu erinnern. Die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit haben in den letzten Jahren mit ihrem Thema „Beter und Rebellen – Geschichte und Kultur des osteuropäischen Judentums“ einen kräftigen Akzent gesetzt. Das Thema des osteuropäischen Judentums fand über den Innenkreis der christlich-jüdisch Interessierten hinaus Resonanz. Marc Chagall, jiddische Lieder und „Anatevka“ waren Türöffner für das zunächst abseits scheinende Anliegen. Und es kam zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Welt der Beter und Rebellen, der Chassidim und der Aufklärer, der Frommen und der Sozialrevolutionäre. Das Thema hat sich auf der Tagesordnung hiesiger Bildungs-, Kultur- und Medienarbeit bis heute gut behauptet.

Nun ist es möglicherweise ein ungewolltes, aber faktisches Ergebnis dieser erfolgreichen und weiterzuführenden Arbeit, daß manche in unserem Land mit dem Wort „Juden und Judentum“ neben der spontanen Assoziation des Staates Israel eben die Vorstellung des Osteuropäischen, des Fernen und des Entfernten verbinden. Damit die wichtige Arbeit zur Erinnerung an das vernichtete osteuropäische Judentum seinen rechten Horizont behält, ist nachhaltig auf die Wirklichkeit jüdischen Lebens in Deutschland hinzuweisen. Deshalb das Jahresthema 1984. Es will besonders die nichtjüdische Öffentlichkeit auf das hiesige jüdische Leben aufmerksam machen. Es zielt auf eine eigene und ausdrückliche Aufmerksamkeit für das Da-Sein jüdischen Lebens in Deutschland, für seine Belastungen und Hoffnungen, für seine Herkunft aus einer reichen Geschichte in diesem Land und für seine Perspektiven in eine zwar schmale, aber hoffentlich lebendige Zukunft. Auf all dies will das Jahresthema hinweisen.

Mit dem Hinwies verbindet das Jahresthema auch einen *Appell*. Es ruft auf, das jüdische Erbe in Deutschland als Botschaft und Herausforderung zu begreifen. In

einem sehr allgemeinen und grundsätzlichen Sinn meinen „Botschaft und Herausforderung" eine wohlwollende, solidarische, positive Aufmerksamkeit. Im Vorfeld der Entscheidung des Deutschen Koordinierungsrats für das Jahresthema hat es an Mahnungen nicht gefehlt, die heutige Wirklichkeit des jüdischen Lebens in den deutschen Gemeinden sei nicht von der Kraft, der Faszination und dem Reichtum, die doch offenbar notwendig seien, um das grelle Licht der allgemeinen Öffentlichkeit selbstbewußt und ohne Schaden ertragen zu können. Ja, die jüdischen Gemeinden in diesem Land haben ihre Probleme. Ihre Mitglieder haben noch kein unbefangenes Bewußtsein ausgebildet, normale „Diaspora"-Juden in Deutschland zu sein. Ihre Erwartung an die Gemeinden, daß diese den Kindern das Judentum vermitteln, steht oft in der Spannung zu der Tatsache, daß sie ihr persönliches und familiäres Leben nur partiell jüdisch leben. Die Statistik sogenannter Mischehen ist für die Juden, die heute in der Bundesrepublik leben, außerordentlich hoch.

So kommen zum Problem der kleinen Zahl also zahlreiche Schwierigkeiten hinzu, die das Selbstbewußtsein der jüdischen Gemeinden belasten. Sie bieten nicht das Bild einer heilen Welt, sondern einer Welt von Licht und Schatten, von Vitalität und Resignation, von Behauptungswillen und Ermüdung. Darin spiegelt das jüdische Leben die Grundstruktur allen Lebens im Hell-Dunkel der Wirklichkeit. Um Aufmerksamkeit für diese Wirklichkeit geht es, nicht um ein Ausweichen in eine Idylle. Ein wirkliches Leben, das so viele Narben trägt, als Botschaft und Herausforderung zu begreifen, setzt ein Wohlwollen der Aufmerksamkeit voraus. Der Deutsche Koordinierungsrat will mit seinem Jahresthema um ein solidarisches und konstruktives Interesse für das jüdische Erbe in Deutschland heute werben. Darin liegt ein erster Appell. Diesem Appell möchten die nun folgenden Ausführungen entsprechen.

Es sind Ausführungen aus christlicher Sicht. Als Zeitgenosse und Theologe möchte ich über die Botschaft und Herausforderung nachdenken, die das jüdische Erbe in Deutschland heute darstellen. Die Kompetenz eines Kulturhistorikers und -kritikers geht mir ab; bei den folgenden Ausführungen handelt es sich nicht um eine Würdigung des jüdischen Beitrags zur deutschen Geistes- und Kulturgeschichte. Es wären hier Namen über Namen zu nennen; und ihre Aufzählung könnte zum Fehlschluß „eines im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs" als eines „historischen Phänomens" führen. Aber den „Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch" hat vor mehr als 20 Jahren der große Forscher jüdischer Mystik, Gershom Scholem, leidenschaftlich als Fiktion dekuvriert[2]. Im Folgenden sei bei „Erbe" weniger an „Kulturerbe" gedacht. Vielmehr geht es um ein nachdenkendes Erzählen und ein unsystematisches Überlegen darüber, was es für Christen bedeuten kann, daß es in diesem Land eine jüdische Generation gibt, die sich mit ihren Kräften und in ihren Grenzen um eine rechte Verwaltung des Erbes, besonders des religiösen Erbes ihrer Väter bemüht.

I. Das jüdische Erbe – eine Botschaft und Herausforderung von außen

Welcher jüdischen Generation steht der die Begegnung suchende Christ gegenüber? Es ist die Generation nach Auschwitz. Daß es Überlebende und Nachgeborene in dem Land gibt, „dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten" (wie es die Gemeinsame Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik von Würzburg 1975 formulierte), ist allgemeinmenschlich höchst erstaunlich und innerjüdisch heftig umstritten. Es ist wieder ins Gedächtnis zu rufen – wie es jüngst Werner Nachman, der Vorsitzende des Direktoriums der Juden in Deutschland, tat[3] –, daß auf jüdischer Seite zunächst die Abkehr von Deutschland und Deutschen als selbstverständlich erschien. Dies belegen jene Sätze, die etwa Rabbiner Rothschild bei der Einweihung des Gedenksteins für die zerstörte Synagoge der Israelitischen Gemeinde in Konstanz am 12. Mai 1946 sagte: „Die Weihe dieses Gedenksteines bezeichnet einen Abschluß und keine Etappe: Einen Grenzstein haben wir gesetzt und keinen Meilenstein. Mit der feierlichen Handlung des heutigen Tages ziehen wir einen Schlußstrich unter eine kummervolle und enttäuschungsreiche Geschichte. Das neue Leben findet seinen Ort im Land der Väter (Israel) und in den übrigen, ungebrochenen Zentren der jüdischen Welt." Deutschland als Ort eines neuen Lebens jüdischer Generation erschien undenkbar. Und innerjüdisch bedarf Deutschland als Ort, wo Juden sich um das Erbe ihrer Väter scharen, auch heute noch der Rechtfertigung und Legitimation.

Bei einem Werkstattgespräch von jüdischen und christlichen Experten philosophischer und theologischer Ethik in der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen im Jahr 1983 konnte man ein solches innerjüdisches Ringen erleben. Die etwa 20 Professoren, die aus verschiedensten Ländern zusammengekommen waren, um im kleinen kollegialen Kreis Probleme der Begründung des Ethischen zu erörtern, kannten sich zum Teil lediglich aus der Literatur. Also war der erste Gesprächsgang mit einer Vorstellungsrunde verbunden, die sehr bald den akademisch-distanzierten Umgangsstil verließ und persönlich wurde. Emil Fackenheim, der in seinem religiösen Existentialismus um die Wiedererneuerung des Offenbarungsverständnisses im Judentum angesichts von Auschwitz ringt, wies darauf hin, daß er zum ersten Mal seit 45 Jahren vor einem deutschsprachigen Kreis spreche. Seine letzte deutsche Ansprache war eine Predigt als Rabbinatskandidat am Jom Kippur 1938 (10. Oktober 1938) in der jüdischen Gemeinde von Baden-Baden. Nach der Reichskristallnacht einen Monat später kam er in das KZ Sachsenhausen, wo er das christlich-jüdische Gespräch mit Ernst Tillich und Rudolf Ehrenberg begann. Er wurde nach einigen Monaten aus dem KZ entlassen. Als er in seine Vaterstadt Halle zurückkehrte, lud ihn der Griechischlehrer seiner Gymnasialzeit zu sich nach Hause ein. Sein nichtjüdischer Lehrer bedrängte ihn, das Land zu verlassen; es kämen schlimme Zeiten, und Deutschland werde in eine Katastrophe

gehen. „Fackenheim, aber dann – so sei der Lehrer fortgefahren – müssen Sie zurückkehren, um beim Bau eines neuen Deutschlands mitzuhelfen." Der ehemalige Schüler habe erwidert: „Nach dem, was ich im KZ gesehen und erlebt habe, ist mir das nicht mehr möglich. Andere müssen bei einem solchen Neuaufbau helfen, nicht ich." Und Fackenheim ergänzte, dies sei nur der Anfang gewesen; die damals noch unausdenkbare Fortsetzung sei erst noch gekommen. Und die Rückkehr in das Land, aus dem er noch 1940 nach Kanada emigrierte, sei ihm noch unmöglicher geworden.

Auf diese Lebensbilanz eines deutschen Juden bezog sich sein Mitjude Werner Marx. Er stellte sich vor als ein Überlebender, der 15 Jahre in den Staaten tätig war und dort ein Heidegger-Buch geschrieben hat, dem er zu verdanken habe, daß er den Ruf erhielt, die Nachfolge von Martin Heidegger in Freiburg anzutreten. Er habe eineinhalb Jahre gebraucht, um mit sich und Freunden zu Rate zu gehen, ob er als Jude den Ruf annehmen dürfe und solle. Er habe ihn schließlich in der Überzeugung angenommen, daß es nötig ist, an der Überwindung des Unheils dort mitzuwirken, von woher dieses Unheil seinen Ausgang genommen hat. Zu Emil Fackenheim gewandt sagte er: „Es gibt auch eine andere Möglichkeit der Antwort. Es ist die Verpflichtung eines Überlebenden, gerade seine Aufgabe, zurückzukehren, um Versöhnung und Normalisierung zu erreichen. Ich lebe jeden Tag angesichts der Dinge, die passiert sind. Die anderen leben das nicht so. Mir erscheint es einfacher, draußen zu bleiben und zu sagen: ‚Ich gehe nicht nach Deutschland zurück.' Aber ein Jude, der in Deutschland lebt, hat eine große Mission."[4]

Der nichtjüdische Bürger dieses Landes ist durch beide Möglichkeiten jüdischer Antwort auf Auschwitz herausgefordert. Die jüdische Abkehr von Deutschland und Deutschen trifft auch ihn als einen Deutschen. Sie fragt ihn, ob er zu seiner Negation ja sagen kann. Sie fordert ihn heraus, die Bestreitung, daß Deutschland ein Ort neuen jüdischen Lebens, eine Stätte der erneuten Übernahme des Erbes Israels sein könne, zu hören und zu achten. Die Achtung des jüdischen Neins zu ihm als Deutschen muß nicht den Preis der Verachtung dessen, daß er ein Deutscher ist, zahlen. Wohl verlangt sie von ihm, seine Herkunft aus deutscher Geschichte nicht zu halbieren. Er kann sich nicht auf jene Gestalten und Leistungen der deutschen Geschichte allein beziehen, die diesem Land zum Ruhm gereichen. Er hat auch die „Schuldgeschichte unseres Landes" (wie nochmals die Gemeinsame Synode von Würzburg formuliert) wahrzunehmen und zu realisieren, daß auch diese Seite zur Geschichte dieses Volkes und Landes gehört und daß diese Schuldgeschichte ein Teil seiner Herkunftsgeschichte aus Deutschland ist. Es entspricht dem Respekt und der Achtung des jüdischen Neins zu Deutschland, daß der nichtjüdische Bürger dieses Landes die Geschichte seines Volkes nicht halbiert, sondern zum Ganzen dieser Geschichte als einer großen Herausforderung an ihn steht. Vielleicht kann man diese Herausforderung in Aufnahme eines Wortes des

großen reformierten Theologen Karl Barth benennen, der einen theologiegeschichtlichen Exkurs mit dem Satz abschloß: „Sich ausheulen und von vorne anfangen." Man muß sich ausgeheult haben, bevor man in und mit diesem Land von vorne anfangen kann. Die Redlichkeit des Von-vorne-Anfangens hängt am vorherigen Sich-Ausheulen. Wer meint, von vorne anfangen zu können, ohne sich ausgeheult zu haben, der hat den neuen Anfang nicht gesucht und nicht gefunden, der hat das jüdische Nein zu Deutschland nicht gehört und nicht geachtet. Ob dieses jüdische Nein in diesem Land wirklich gehört und geachtet wurde und wird, ist eine schmerzlich offene Frage.

Aber es gibt eben auch die andere jüdische Antwort, die nicht einen Schlußstrich gezogen und keinen Grenzstein gesetzt hat. Welche Herausforderung stellt sie für den nichtjüdischen Bürger dar? Zunächst einmal die, gelten zu lassen, daß durch diese jüdische Antwort die Antwort der Abkehr von Deutschland nicht einfach beschwichtigt und ruhig gestellt wird. Auch hier kann nicht einfach halbiert werden und die angenehme Antwort unter Ausblendung der Infragestellung gehört werden. Ist und bleibt aber die Abkehr von diesem Land als eine jüdische Antwort bewußt, so darf, kann und muß die jüdische Antwort der Rückkehr in dieses Land kräftig vernommen werden. Solches Vernehmen geschieht dann, wenn der nichtjüdische Bürger wahrnimmt, daß der Jude, der nach Auschwitz in Deutschland lebt, „eine große Mission hat", wie es der Philosoph Werner Marx ausgedrückt hat. Marx hat die Mission als Aufgabe beschrieben, an der Versöhnung dieses Landes und Volkes mitzuwirken.

Die Wirklichkeit eines jüdischen Erbes in Deutschland heute enthält also das Angebot eines Versöhnungsdienstes. Dieses Angebot wird angenommen, wo wahrgenommen und nicht übersehen wird, daß es jüdische Erben in diesem Land heute gibt. Das Angebot wird positiv beantwortet, wo die Neugründung jüdischer Gemeinden in ihrer Nicht-Selbstverständlichkeit erkannt wird, wo dieses Faktum als Grund zur Dankbarkeit und Freude verstanden wird. Solche wahrnehmende, dankbare und freudige Resonanz bewährt sich, wenn sie aus der stillen Herzenskammer hinaustritt und durch den Lebenskontakt mit hier lebenden Juden gleichsam publiziert wird. Angesichts der kleinen Zahl von 28202 Juden, die zum 1. Januar 1983 in den Gemeinden registriert waren und zu denen 5000 bis 10000 nichtregistrierte Juden hinzuzuzählen wären, ist die Möglichkeit des Lebenskontakts des nichtjüdischen Bürgers mit hier lebenden Juden sehr begrenzt. Oft genug wird er nur indirekt möglich sein. Es wäre dann von einem gleichsam sekundären Lebenskontakt des nichtjüdischen Bürgers mit hier lebenden Juden zu sprechen. Wo der primäre Lebenskontakt im persönlich-konkreten „von Angesicht zu Angesicht" nicht möglich ist, läßt sich in einer Art zweiten Ebene Solidarität bewähren – etwa im durchaus öffentlichen Widerstehen gegen antijüdische Äußerungen, Vorkommnisse und Stimmungen in diesem Land. Zeichen antijüdischer Einstellung und des judenfeindlichen Vorurteils gibt es genug.

Zeichen antijüdischer Einstellung

Zeichen und Äußerung antijüdischer Einstellung sind zum Beispiel die immer wieder vorkommenden Schändungen von jüdischen Friedhöfen, Synagogen oder Gedenktafeln. Der im Januar 1984 ermordete Kölner Judaist Hermann Greive hat in seiner letzten Monographie über die Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland darauf hingewiesen, daß mit der Waffe der Schändung jüdischer Einrichtungen „auch die kleinste Gruppe auf sich aufmerksam machen (kann), weil Staat und Gesellschaft gerade darauf besonders sensibel reagieren"; entsprechende Aktionen sind ein „Instrument der Provokation", eine „Demonstration gesellschaftlichen und politischen Protests". Trotz dieses allgemein „instrumentalen Charakters" solcher Handlungen ist für Greive zwingend, „daß sie auch in ihrer inhaltlichen Ausrichtung auf die Juden durchaus den Überzeugungen der Täter" entsprechen[5]. Der inhaltlichen Ausrichtung etwa der Schändung des jüdischen Friedhofs in Köln-Deutz vom Oktober 1983, der eine ähnliche Aktion gegen einen jüdischen Friedhof in Mönchengladbach folgte, ist Michael Brocke, Judaist an der Duisburger Universität, nachgegangen. In einer knappen, aber sehr scharfsichtigen Analyse des Vorgangs der Friedhofsschändung empfindet er es als unerträglich, sich daran zu gewöhnen, daß von den Motiven behauptet wird, sie seien „noch ungeklärt". Er fragt:

„Ist es so schwer, sich endlich einen Reim auf die Motive zu machen? Muß man die Täter um ein Interview ersuchen, um ihren Beweggrund zu fassen? Wie viele Einzelmotive es sein mögen – sie lassen sich alle zurückführen auf den Haß, der seine Hasser verzehrt. Haß, mit dem sie ihre Ich-Schwäche kräftigen möchten, wenn sie ihrer Überzeugung Ausdruck schaffen, daß es unter ihnen... Feinde gibt, die zu beseitigen sind – um der eigenen Stärke und ‚Erlösung' willen. Diese Zwangsvorstellung lebt hier auch heute noch. Zwar leidet sie nicht gerade an einem Mangel an Zielen – ‚Andersdenkende', Asylanten, Ausländer usw.; aber sie braucht auch unbedingt und immer die Juden. Ohne die Aggression gegen Juden kann sie nicht existieren. Und dies, obwohl die Juden heute in dieser Hinsicht ‚uninteressant' seien, wie uns ein ehemaliger Volksgerichts-Staatsanwalt heute in einem Fernsehfilm-interview versichert. Für jeden ichschwachen Aggressor bleiben die Juden zutiefst und immer ‚interessant'."

Mit Brocke ist im Blick auf unser Thema weiterzufragen: „Doch wo ist der Zusammenhang zwischen hier und heute lebenden Juden und den verwitterten Leichensteinen auf längst geschlossenen Friedhöfen? Die erste Antwort darauf ist leicht: Es gibt mehr Leichensteine in diesem Land als Lebende. Allein in Nordrhein-Westfalen stehen sie auf über 270 Friedhöfen, weit bequemer zu attackieren als Menschen und Bauten. Gegen Friedhöfe kommt man gut und gern ohne MG und Bomben aus. Doch ist da noch ein zweiter, tieferer Zusammenhang, der Lebende und Tote eint. Anders als eine erhaltene ehemalige Synagoge etwa erfüllt jeder Friedhof, und sei er noch so alt oder unscheinbar, seine ihm eigene spezifische Aufgabe und Funktion: Er ist und soll auf immer bleiben die Ruhestatt seiner Toten, bis zum fernen und nahen Tag ihrer Belebung. Darum ist jeder jüdische Friedhof ein Ort lebendigen jüdischen Lebens. Woher nur wissen die Schänder dieser ruhigen Lebens-Erwartung, daß sie mit ihrem feigen Tun das lebende Judentum bis ins Mark treffen? Sie wissen es nicht, denn es genügt ihnen dumpf zu fühlen, daß mit der ‚Schändung' der Gräber eine der ältesten und urmenschlichen Schamschwellen zertreten wird. Gerade dies ist es, was sie tun ‚müssen', um sich als Menschen zu wähnen. Weil die Juden heute als Opfer ‚uninteressant' sind, werden ihre Friedhöfe weiterhin geschändet werden. Hier

gilt ja: Auch tote Juden bleiben ‚interessant'. Man leugne sie oder schände wenigstens ihre Gräber." Dieser ausgesprochenen oder uneingestandenen Folgerung der Täter antwortet Brocke: „Nur – es möge bitte niemand mehr behaupten, die Motive der Täter seien ‚noch ungeklärt'!"[6]

Sollten uns Nichtjuden an dem Ort, wo wir leben, die heute lebenden Juden fehlen, so sollten wir zu ihnen doch zumindest in einem sekundären Lebenskontakt stehen, indem wir die Schändung der Gräber ihrer Vätergeneration als das dekuvrieren, was sie ist: Sie zielt auf das heute lebende Judentum. Die Motive der Täter mögen ermittlungstechnisch oder formaljuristisch „noch ungeklärt" sein; ihre Taten sind aber objektiv gesehen „Ausdruckshandlungen" einer Einstellung, die den heutigen Erben des Judentums ans Leben will. Das haben wir immer dann, wenn es geschieht, offenzulegen und zu publizieren.

Als eine weitere Form antijüdischer Äußerungen und Stimmungen wird von vielen der hier lebenden Juden ein Großteil der Kritik an Israel empfunden, die im Gefolge des Libanonkriegs die öffentliche Diskussion bestimmte. Da lief neben einer offen antijüdischen Pauschalanschuldigung so manche Diskussion sowohl in den Medien wie in den Wohnzimmern und an den Arbeitsplätzen nach dem Muster ab: Man wolle ja nichts sagen, aber... Solche und ähnliche Andeutungen und Äußerungen stellen verdeckt oder direkt Bezüge zwischen den Auseinandersetzungen im Nahen Osten und Auschwitz her. Das schmerzt die hier lebenden Juden nicht nur; es empört sie auch. Das Empfinden vieler Juden, hier werde in ihre offenen Wunden Salz gestreut, ist eine Herausforderung an den nichtjüdischen Bürger. Gewiß wird von vielen etwa in den kirchlichen Gemeinden, die eine Israelreise gemacht haben, diese Herausforderung aufgenommen; man trifft dort immer wieder auf Menschen, die sich um das Schicksal Israels sorgen. Und sie haben auch ein deutliches Gespür dafür, daß „Israel zum zentralen Symbol jüdischer Existenz in unserer Zeit" geworden ist. Daß dies auch für die jüdische Existenz in diesem Lande gilt, hat Gerrard Breitbart, Vorsitzender der jüdischen Gemeinde Mainz, in einer eindrucksvollen Beschreibung des jüdischen Lebens in Deutschland heute deutlich gemacht[7].

Die Existenz des Staates Israel hat bei den hier im Lande lebenden Juden zu einem tiefen Stimmungsumschwung geführt. An die Stelle klassischer Spannungen der jüdischen Minderheitsexistenz ist nach Breitbart „ein neues Selbstbewußtsein des Stolzes, der Ehre und der emotionellen Teilnahme an Israels Errungenschaften" getreten. Die nichtjüdische Kritik an der Politik Israels, die im primären oder sekundären Lebenskontakt mit den hier lebenden Juden verbleiben will, hat bewußtzuhalten, daß sie an den Lebens- und Existenznerv hiesiger Juden rührt. Sie ist keine bloß „außenpolitische" Angelegenheit. Sie betrifft auch das Binnenverhältnis zwischen nichtjüdischen und jüdischen Bürgern dieses Landes. Zudem ist eine weitere Variante einer gleichsam binnenpolitischen Betroffenheit zu bedenken. Die Klage darüber, daß die aufgenötigte Selbstbehauptung des Staates Israel zu schuldigen und unschuldigen Opfern bei Christen und Muslimen der Nachbar-

staaten führt, dürfte hier im Lande nicht ohne die Frage bleiben, ob in der gegenwärtigen Gewalt- und Schuldgeschichte im Nahen Osten nicht auch ein Stück Gegenwart der Gewalt- und Schuldgeschichte des deutschen Landes und Volkes steckt. Diese Frage wird Kritik an der Politik des Staates Israel nicht verbieten, aber sie differenzieren und behutsam sein lassen.

Botschaft und Herausforderung des religiösen jüdischen Erbes

Die Wertung des Staates Israel als „zentrales Symbol jüdischer Existenz in unserer Zeit" hindert Gerrard Breitbart nicht, die Zentralität der religiösen Dimension für jüdisches Leben zu betonen. Er schreibt: „Sicher ist, daß in unserer Geschichte der bedeutendste Faktor für unser Leben die Religion ist. (Wenn auch nur ein geringer Prozentsatz der Juden regelmäßig zur Synagoge geht, kann)... letztlich nur ein religiöses Verständnis die Antwort geben, warum wir weiterhin als Juden leben, warum jüdisches Überleben wichtig ist, warum es von Bedeutung ist, daß das Judentum weiter existiert. Deshalb wird die Frage nach einem für die Juden der Diaspora relevanten religiösen Konzept immer stärker an Bedeutung gewinnen, insbesondere in der heutigen säkularisierten Welt." Nach dieser jüdischen Selbstaussage ist also die Mitte des jüdischen Erbes in Deutschland das *religiöse* Erbe, die es lebende religiöse Existenz. Welche Botschaft und Herausforderung bedeutet dies für den Christen?

Will der Christ etwas von der Botschaft und Herausforderung des religiösen jüdischen Erbes erfahren, so drängt es ihn zum Besuch der Synagoge und des dortigen Gemeindelebens. Dieses findet in der Bundesrepublik nun leider seit geraumer Zeit unter strengen Sicherheitsvorkehrungen statt. Je nach Temperament und Stimmung wird er auf die Polizeiwagen und Polizisten in Uniform und Zivil in der Nähe der Synagoge, auf die Kameraüberwachung des Eingangs, die doppelte Tür und andere Vorkehrungen erstaunt oder bestürzt reagieren. Sein erster Eindruck wird sein: Öffentliches religiöses Leben der jüdischen Gemeinde findet in unserem Land unter dem Vorzeichen des Bedrohtseins statt. Dennoch findet es statt. Und dieses Faktum selbst zeigt die Lebenskraft des jüdischen Erbes heute, drückt eine Hoffnung aus, die nicht stirbt, und steht für die Treue der Gemeinden zu ihrem religiösen Erbe. In dieser Treue versammelt sich die Gemeinde Schabbat für Schabbat, um Gott zu loben, zu preisen und zu danken. Sie liest und hört das Wort Gottes in der Hebräischen Bibel. Sie begeht die Feste des Kalenders und des Jahresrhythmus. Sie feiert die Heilstaten Gottes an seinem Volk. Und der christliche Gast wird sich fragen: Sollte Gott nicht in der Mitte der um sein Wort versammelten jüdischen Gemeinde wirksam sein? Sollen Gottes Gaben und Ruf, von denen die Gemeinde so oft spricht und auf die sie sich in ihren Gebeten, Lesungen, Lobsprüchen und Bitten immer wieder bezieht – sollen sie in dieser

Gemeinde fruchtlos bleiben? Der Christ wird das nicht sagen. Er wird die Gegenwart des biblischen Erbes nicht leugnen, sondern von ihr beeindruckt sein.

Und in all dem hört er nichts von Jesus, entdeckt er kein neutestamentliches Wort und findet er keinen Namen der Kirchengeschichte. Es tritt ihm das biblische Erbe in jüdischer Gegenwart gleichsam „von außen" entgegen. Es lebt als jüdisches selbst- und eigenständig. Es hat einen eigenen Charakter, dessen auffallendstes Merkmal die hebräische Sprache sein mag. Der Respekt gegenüber dem religiösen Leben der jüdischen Gemeinde ist eine Achtung seiner Andersheit, die dem Christen gegenübersteht. Und in der Achtung der Andersheit des biblischen Erbes in der jüdischen Gemeinde ist schon eine große Herausforderung konstruktiv aufgenommen, die sich nochmals aus der christlich-jüdischen Geschichte ergibt. In dieser Geschichte war nämlich auf christlicher Seite viele Jahrhunderte eine Vorstellung wirksam, die heute noch nachwirkt. Ich meine die Vorstellung, daß das jüdische Volk mit der Nichtannahme Jesu als des Christus des Erbes der Väter verlustig gegangen sei und daß dieses Erbe auf die christusgläubige Schar und Kirche übergegangen sei. Nach dieser Vorstellung hat die Kirche Israel beerbt und ist dessen Rechtsnachfolgerin geworden. Solche christliche Enterbungs- oder Sukzessionsvorstellung bestreitet die Rechtmäßigkeit des Erbes der biblischen Väter in den Händen des nachbiblischen Judentums.

Erfährt nun der Christ, der als Gast am jüdischen Gemeindegottesdienst teilnimmt, die Lebendigkeit des biblischen Erbes in Andersheit und Eigenwürde, so erfährt er so etwas wie die Widerlegung der Enterbungs- und Sukzessionsvorstellung. Die christliche Erfahrung des religiösen Erbes des Judentums als einer Botschaft, die ihm gleichsam „von außen" entgegentritt, ist in ihrer theologischen Sinnspitze die Überwindung alter theologischer Enterbungs- bzw. Sukzessionstheorie. Das „Außerhalb" des jüdischen Erbes anerkennen, bedeutet ein Ja des Christen zur Rechtmäßigkeit des biblischen Erbes in der Hand der nachbiblischen Generationen des jüdischen Volkes. Und das christliche Interesse an diesem Erbe kommt einem Akt brüderlicher Rückerstattung gleich, wo früher oft genug Beraubung des Erbes geschah. Ja, dieser Akt bedeutet noch mehr. Der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken scheute sich nicht, in seinem theologisch gewichtigen und international anerkannten Dokument über theologische Schwerpunkte des christlich-jüdischen Dialogs des Jahres 1979 zu konstatieren: „Im Judentum wie im Christentum, die ihre Existenz gemeinsam der Offenbarung des Gottes Israels verdanken, erwacht zunehmend ein ‚geistliches' Interesse aneinander. Juden und Christen bekennen sich zu der gemeinsamen Offenbarung durch eben dieses Interesse. Ihr Interesse aneinander ist deshalb selbst ein Akt der Verehrung Gottes."[8] Demgemäß wäre der interessierte Besuch des Gottesdienstes einer jüdischen Gemeinde in diesem Land nicht nur ein Akt der Solidarität gegenüber dieser wieder neu bedrohten Gemeinde, sondern auch ein Akt der Verehrung Gottes.

Mit den letzten Erwägungen gingen natürlich die Ausführungen des Zeitgenossen in solche des Theologen über. Und wenn auch dieser den Ton auf die Zeitgenossenschaft des jüdischen Erbes legt, dann sind die theologischen Konsequenzen beträchtlich, dann sind Bedeutung und Schwere des jüdisch-religiösen Erbes als Botschaft und Herausforderung, die dem Christen „von außen" entgegentritt, unabweisbar.

II. Das jüdische Erbe als Botschaft „von innen"

Der Versuch, das jüdische Erbe christlicherseits auch als eine Botschaft „von innen" her zu würdigen, hat mit jüdischem Protest zu rechnen. Es sind Stimmen, die sehr stark auf das Getrenntsein von Judentum und Christentum abheben. Eine davon sagt zum Beispiel: „Nichts nötigt sie (die Juden), von Jesus und den Evangelien Kenntnis zu nehmen: die Fortsetzung des ‚Alten Testaments' erfolgte nicht im ‚Neuen', sondern das Judentum besitzt eine ungemein reiche Tradition, die sich organisch an das Alte Testament anschließt, es erläutert und ergänzt, seine Gedanken aufnimmt und entwickelt."[9] Eine andere Stimme stellt fest: „Das Judentum ist eine selbständige religiöse Gemeinschaft, völlig ohne Beziehung zum Christentum, das dem Judentum weder Tochter noch jüngerer Bruder oder Schwester ist. Es ist für das Judentum eine völlig neue und verschiedene Religion, vollkommen ohne jede Beziehung zum Bund Gottes mit Israel; sein jüdischer Ursprung ist ein Unfall der Geschichte."[10] Hier wird jede Beziehung des Judentums zum Christentum verneint. Einschlußweise ist damit auch geleugnet, daß das jüdische Erbe für und von Christen als eine Botschaft „von innen" verstanden werden darf.

Aber es gibt andere jüdische Stimmen, sowohl in der Tradition als auch heute. Für sie steht der jüdischer Orthodoxie zugerechnete New Yorker Philosoph Michael Wyschogrod. Er würde die gebrachten Zitate eine Position von „Isolationisten" nennen und fortfahren:

„Wenn... der jüdische Theologe notwendigerweise am religiösen Leben aller Völker interessiert ist, um wie viel mehr muß er am Christentum interessiert sein, das Israels Vokabular an alle Enden der Erde vermittelt hat. Zuweilen muß ich mit dem Wagen an einem Sonntagmorgen durch irgendeine ländliche Gegend der Vereinigten Staaten fahren. Wenn man um diese Zeit an der Skala des Autoradios dreht, empfängt man fast ausnahmslos kirchliche Gottesdienste von dieser oder jener Kirche der Gegend. Und wenn man von Station zu Station weiterschaltet, welche Namen hört man da? David, Salomo, Hesekiel, Jeremia, Jesaja, Jesus, Paulus und so weiter – alles Juden. Und von was für Ideen hört man? Sünde und Erlösung, Messias, Opfer, Passa, Jerusalem und so weiter – alles jüdische Ideen. Und dieses jüdische Vokabular, diese jüdische Ideenwelt, diese jüdischen Hoffnungen und Erwartungen gehen von heidnischem Samen aus, einem Geschlecht, das nicht Abraham angehört, von Menschen, deren Vorväter nicht aus Ägypten herausgebracht worden sind und für die Gott nicht das Rote Meer zerteilte. Wie kann ein jüdischer Theologe daran nicht interessiert sein? Gewiß, für das jüdische Ohr gibt es da zuweilen Töne, die mit seinem Selbstverständnis nicht gänzlich harmonieren, Töne, die oft

störend oder gar fremd anmuten. Aber nicht das ist das Erstaunliche. Das Erstaunliche ist, daß Nationen, die nicht von Abraham abstammen, in den Umkreis von Israels Glauben hineingekommen sind, daß sie Mensch und Geschichte in jüdischen Kategorien erfahren, die tief in jüdischer Erfahrung und Sensibilität verwurzelt sind. Wie kann ein jüdischer Theologe nicht erkennen, daß hier etwas Wunderbares am Werke ist, etwas, das in Verbindung gebracht werden muß mit der Liebe des Gottes Israels für alle seine Kinder, Isaak so gut wie Ismael, Jakob so gut wie Esau."[11]

Diese jüdische Stimme staunt darüber, daß jüdische Ideen, Kategorien und Namen zum Zentrum einer nichtjüdischen Gemeinschaft geworden sind. Und sie anerkennt, daß auf diesem Weg das jüdische Erbe dem Christen auch als eine Botschaft im Innenraum seiner Kirche und in der Mitte seiner eigenen Existenz entgegentreten kann.

Es darf also nicht verwundern, daß kirchliche Dokumente – wollen sie die Nähe oder gar Gemeinschaft von Kirche und Judentum benennen – am häufigsten gerade den Begriff des „Erbes, das Juden und Christen gemeinsam ist", gebrauchen. In den kirchlichen Äußerungen meint der Begriff des Erbes ganz allgemein die Schriften, Inhalte und Geschichte der Bibel Alten Testaments, der Hebräischen Bibel, die Juden und Christen gemeinsam sind. Hier haben wir eine wesentliche Konkretisierung und Applikation dessen, was die neutestamentliche Bezeichnung der Heidenchristen als „Miterben" (Eph 3,6; vgl. Röm 8,17; Hebr 11,9; 1 Petr 3,7) besagt. Wie zur Hebräischen Bibel das Neue Testament hinzutritt, so tritt der Christ als „Miterbe", der gleichsam von der Seite herkommt, in das Erbe Israels ein. Das Bewußtsein, Miterbe zu sein, hält offen, daß der geborene Erbe eben das jüdische Volk ist, das als Zeitgenosse von Kirche und Christentum seinen Weg durch die Geschichte geht[12].

Das Christentum akzeptiert die Schriften der Hebräischen Bibel, wie sie vom jüdischen Volk überliefert und kanonisiert worden sind. Es hat nicht jene Kritik vollzogen, die im Islam überliefert wird, nach der Israel in seiner Bibel das Wort Gottes verdorben und verfälscht hat. Es hat die Hebräische Bibel als Wort Gottes angenommen. Sie wird von Juden und Christen als Kanon, als Richtschnur, als Maßstab verehrt. Sie ist die stärkste Basis der Verbundenheit des Christentums zum Judentum. Weil dies so ist, tritt das Erbe Israels dem Christen auch als Botschaft und Herausforderung „von innen" entgegen, fordert sein Hören, kündet ihm von den Heilstaten Gottes und ist ihm Lebensweisung. Daß sein Altes Testament die jüdische Bibel ist, daß sein Glaube von jüdischer Kategorialität ist, ist keine Sache des Sich-Schämens, sondern Grund dankbarer Freude. Und es kann Abstattung des Dankes und Äußerung der Freude sein, wenn der Christ gelegentlich am Gottesdienst der jüdischen Gemeinden in unseren Städten teilnimmt. Solche Teilnahme ist zugleich deutliche Erinnerung daran, daß das dem Christen im Binnenraum seiner Kirche verkündete Wort Gottes der Hebräischen Bibel auch die Dimension einer Botschaft und Herausforderung „von außen" hat.

Beim festlichen Schabbatgottesdienst zur Feier des 950jährigen Jubiläums der Alten Synagoge zu Worms am 10. März 1984 (6. Adar II 5744) hielt der gebürtige

Wormser Jude und amerikanische Historiker Professor Henry R. Hüttenbach eine Ansprache. Mit amerikanischer Unbefangenheit wies er darauf hin, daß sein Urgroßvater Abraham 1884 an dieser Stätte Schabbatgottesdienst hielt, daß er selbst als kleiner Junge 1934 mit seinem Vater am Gottesdienst zum 900jährigen Jubiläum der Wormser Synagoge teilnahm und daß er nun beim Gottesdienst der Feier des 950jährigen Jubiläums die Lesung des Prophetenabschnitts durch seinen Sohn miterlebt hätte. Es sei ein Gottesdienst in einer Synagoge ohne eine eigene Wormser Gemeinde. Aber er habe die Vision und die Hoffnung, daß im Jahr 2034 sein Sohn mit seinem Enkel am Gottesdienst aus Anlaß der Feier von 1000 Jahren Wormser Synagoge teilnehmen könne und daß es dann der Gottesdienst einer eigenen Wormser Gemeinde sein könne, deren Kinder auf dem Synagogenvorplatz spielten und lärmten. Als christlicher Hörer konnte man – der eigenen Skepsis zum Trotz – dieser Vision nur aus ganzem Herzen ja sagen. Sie möge sich erfüllen, damit jüdisches Erbe in Deutschland fortlebt als Botschaft und Herausforderung.

ANMERKUNGEN

[1] Dieses Thema ist Motto der Arbeit der 53 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit im Jahr 1984. Das Jahresthema steht im Schnittpunkt einer historischen Perspektive, in der das 950jährige Jubiläum der 1034 errichteten Alten Synagoge zu Worms herausragt, und des Hinweises auf die heutige jüdische Wirklichkeit in Deutschland.

[2] G. Scholem, Judaica 2 (Frankfurt 1970) 7–19.

[3] W. Nachman, Juden – Bürger der Bundesrepublik, in: Allgemeine jüdische Wochenzeitung, Nr. 6, 10. 2. 1984, 1; das folgende Zitat ebd.

[4] Dieser Verpflichtung entsprach Prof. W. Marx u. a. dadurch, daß er eine vertraglich verankerte Partnerschaft zwischen der Universität Freiburg und der Hebrew University von Jerusalem ins Leben rief; sie dient mit großem Erfolg dem Austausch von Studenten und Mitgliedern der Fakultäten und leistet so einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung von Vorurteilen.

[5] H. Greive, Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland (Darmstadt 1983) 177.

[6] M. Brocke, „Die Motive sind ungeklärt", in: Evgl. Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Materialien zum Antisemitismus Nr. 18, 1984.

[7] G. Breitbart, Jüdische Botschaft – Jüdisches Erbe – Herausforderung an uns, in: Jüdisches Erbe in Deutschland – Botschaft und Herausforderung. Arbeitshilfe 1984, hrsg. v. Deutschen Koordinierungsrat (Frankfurt 1984; zu erhalten bei: DKR-Generalsekretariat, Mittelweg 10, 6000 Frankfurt 1) 23–50 (die folgenden Zitate: 33 und 39).

[8] Vgl. zu diesem Dokument: E. Zenger, Ökumene aus Juden und Christen. Zwei wichtige Anstöße aus den Jahren 1979 und 1980, in dieser Zschr. 199 (1981) 245–256.

[9] E. L. Ehrlich, Eine jüdische Auffassung von Jesus, in: Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum, hrsg. v. W. P. Eckert u. H. H. Henrix (Aachen ^{2}1980) 35–49, 36. Der vorgetragenen, schroff klingenden Abgrenzung zum Trotz ist Ehrlich von der Bedeutung des Christentums für das Judentum zutiefst überzeugt.

[10] L. A. Olan, in: Journal of Ecumenical Studies 12 (1975) 510.

[11] M. Wyschogrod, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: Ev. Theol. 34 (1974) 222–236, 223f. Zur Ortung der genannten jüdischen Positionen im christlich-jüdischen Verhältnis vgl. nur: H. H. Henrix, Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, hrsg. v. dems. u. M. Stöhr (Aachen 1978) 188–236, 222ff.

[12] Die Bedeutung dieser Weg- und Zeitgenossenschaft von Kirche und Israel für die soteriologische Reflexion erwägt der Verfasser in seinem Beitrag: Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?, in: Trierer Theol. Zschr. 92 (1983) 216–233.

Avery Dulles SJ

Die amerikanische Erfahrung von Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil

Das umfassende Thema zwingt zu einer eher impressionistischen Darstellung. In ihr soll vor allem der Frage nachgegangen werden, in welchem Maß die typischen Charakterzüge des amerikanischen Katholizismus die amerikanische Teilnahme am Zweiten Vatikanum prägten, die Interpretation und Rezeption des Konzils bedingten und die seither in der katholischen Kirche Nordamerikas andauernden Spannungen verursachten. Hoffentlich wird dadurch klar, daß einerseits die amerikanische Erfahrung einen Beitrag zum gegenwärtigen Verständnis dessen, was Katholizismus heißt, leistet, und daß andererseits die katholische Tradition eine beständige Bereicherung der amerikanischen Kirchenerfahrung darstellt. Der „amerikanische Traum" soll deshalb nicht unser entscheidender Maßstab bei der Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils sein.

Die amerikanische Kirche vor dem Konzil

Die Katholiken Amerikas sammelten seit dem 17. Jahrhundert unterschiedliche Erfahrungen von Kirche. Die meisten dieser Erfahrungen waren allerdings am Ende des Ersten Weltkriegs zu bloßen Erinnerungen verblaßt. Viele der früheren amerikanischen Neuansätze waren durch die Verurteilung des sogenannten „Amerikanismus" (Leo XIII., 1899) und durch die Zurückweisung des „Modernismus" (Pius X., 1907) vernichtet worden. Die große Anzahl katholischer Einwanderer aus Westeuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts, darunter auch eine große Zahl europäischer Priester und Ordensleute, brachte um 1920 eine neue Ära für den amerikanischen Katholizismus, die in keiner Kontinuität zur früheren Geschichte stand. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen schälten sich dann bestimmte Charakteristiken der katholischen Kirche Nordamerikas heraus. Der Katholizismus der dreißiger Jahre wäre deshalb folgendermaßen zu beschreiben[1]:

Die Kirche war in der Hauptsache eine Kirche der Einwanderer aus verschiedenen Nationen. Sie zählte die alteingesessenen Familien nicht zu ihren Gläubigen, außer in wenigen Landstrichen wie Louisiana und im Süden Marylands. Ihr Kirchenvolk bestand aus Minderheiten, die die Erinnerung an ihr Herkunftsland, an ihre Heimat hochhielten. In vielen Fällen war dieses katholische Kirchenvolk

der Verfolgung oder Unterdrückung entronnen und schätzte daher das neue Land mit seiner Freiheit und mit seinen Möglichkeiten hoch. Diese Katholiken waren überzeugte Patrioten und waren stolz darauf, ihrem Vaterland in den verschiedenen Kriegen dienen zu können. Trotzdem hatten sie kein richtiges Zuhause gefunden, da sie immer noch unter Vorurteilen, sozialer Diskriminierung und wirtschaftlicher Ausbeutung zu leiden hatten. Defensiv zur Umwelt sammelten sie sich in gleichermaßen religiösen wie nationalen Gettos. Diese großen Stadtviertel-Gettos boten eine Voraussetzung, um zu Wohlstand, Einfluß und Erfolg in den unterschiedlichsten Geschäftszweigen zu gelangen. Weil den Pfarrern in diesen Stadtvierteln eine wichtige Rolle als Lehrer, Führer und Hirt ihrer Herde zukam, hatte der Klerus Einfluß und Ansehen. Schon allein diese Tatsache führte zu einer Fülle von geistlichen Berufen und Ordensberufen. In einigen Großstädten wie New York, Boston und Chicago spielten Katholiken in der Lokalpolitik eine dominierende Rolle.

Innerhalb der relativen Isolierung ihrer eigenen Gemeinschaften ging es den Katholiken ganz gut, zum großen Teil durch die Bemühungen der Kirche. Andrew Greeley schrieb dazu: „Der strenge, oft allzu einfach denkende, unbefragbar selbstbewußte Katholizismus der ersten Hälfte des Jahrhunderts war das Resultat der Anstrengung, armen und meist ungebildeten Einwanderern eine eingängige und zweckdienliche Antwort auf den Schock anzubieten, sich einem unfreundlichen und oft antikatholisch eingestellten Gastland anpassen zu müssen."[2]

Die amerikanische Kirche dieser Zeit fiel nicht durch ihr intellektuelles und kulturelles Leben auf. Ihr kulturelles Gepräge war meist den katholischen Herkunftsländern Westeuropas entlehnt. Mit der Unterstützung Roms tendierten die amerikanischen Katholiken dazu, das Mittelalter als das goldene Zeitalter des Glaubens zu betrachten. Der Titel des populären Buchs von James J. Walsh „The Thirteenth: The Greatest of Centuries" (1907) brachte die vorherrschende Stimmung auf einen einfachen Nenner. Französische Neuthomisten wie Jacques Maritain und Etienne Gilson, die beide an staatlichen amerikanischen Universitäten Vorträge hielten, brachten das Mittelalter in der Philosophie zu neuem Ansehen.

Während der dreißiger und vierziger Jahre gab es einen anhaltenden Strom von Konvertiten aus den protestantischen Kirchen in die katholische Kirche. Diese waren vom Zusammenhalt, vom Selbstbewußtsein, vom Glaubenszeugnis und von ihrer tiefen Verwurzelung in der Vergangenheit angezogen worden. Intellektuelle, die spürten, daß die moderne Welt ihren Weg verloren und der Protestantismus die Botschaft des Christentums verwässert hatte, wandten sich der katholischen Kirche als dem festeren Glaubenszeugen zu. Die Stimmung solcher Konvertiten spiegelt sich in den Titeln ihrer Bücher, zum Beispiel John L. Stoddards „Rebuilding a Lost Faith" und Ross Hoffmans „Restoration".

Obwohl die meisten Katholiken politisch auf der Seite der Demokraten standen

und dem „big business" gegenüber eher mißtrauisch waren, waren sie dennoch keineswegs radikal eingestellt. Sie waren sensibel gegenüber der Gefahr von Sozialismus und Kommunismus, aber ihre Herkunft aus Italien, Deutschland und Irland machte sie weniger wachsam dem Faschismus und Nazismus gegenüber. Genau diesen Punkt meint Halsey, wenn er schreibt: „Ein Ausbruch von Minderwertigkeitsgefühlen einer Minorität packte die Katholiken nach der Niederlage von Al Smith bei der Präsidentschaftswahl von 1928 und nach der mexikanischen Revolution und ließ die Katholiken einen steigenden Einfluß des Kommunismus befürchten. In den dreißiger Jahren waren manche Katholiken daher empfänglich für die irrationale Anziehungskraft von Antisemiten, Nazis und Faschisten."[3]

Unter religiösem Aspekt setzte sich die Kirche für die Werte einer zentralisierten Autorität, Tradition und Disziplin ein. Katholiken stellten keinesfalls öffentlich oder höchstens in privatem Kreis die Entscheidungen von Päpsten, Bischöfen und ihren Pfarrern in Frage. Für sie stand der Priester an Christi Stelle. Es gab eine scharfe Trennungslinie zwischen Klerus und Laien. Die Liturgie reflektierte diese Rollenunterschiede. Der Priester hatte seinen Platz jenseits der Kommunionbank; nur seine gesalbten Hände durften die heiligen Gefäße berühren, in denen er das Opfer für das Volk darbrachte. Es herrschte Majestät und Glanz in dieser Liturgie, die seit dem 16. Jahrhundert fast unverändert geblieben war und die die Geistigkeit und die Kunst des mittelalterlichen Westens in sich bewahrte. Die Katholiken der amerikanischen Nation zeigten keine Neigung, die typisch amerikanischen Themen der Demokratisierung, des Pluralismus, des Experimentierens und des Fortschritts in ihr religiöses Leben hineinzunehmen. Für katholische Ohren hätte jede Anregung in dieser Richtung blasphemisch geklungen.

Doch ist das nicht alles. Ein kleiner Teil der amerikanischen Katholiken kam durchaus mit der im Land herrschenden Kultur zurecht, bewegte sich gewandt unter der kulturellen Elite und spürte, daß sich die Kirche positiver auf die politische und intellektuelle Tradition Amerikas einlassen sollte. George N. Shuster und andere Mitarbeiter der Zeitschrift „Commonweal" sind Beispiele für diese Strömung. In den vierziger und fünfziger Jahren wurde John Courtney Murray SJ zum Hauptvertreter der Auffassung, daß es eine natürliche Affinität zwischen der katholischen und der amerikanischen Tradition gebe. Mit einiger Übertreibung schrieb er in seinem einflußreichen Buch „We Hold These Trouths": „Die Katholiken haben am amerikanischen Konsens immer voll und frei, ohne Reserve und ohne Scheu teilgenommen; denn der Inhalt dieses Konsenses, nämlich die ethischen und politischen Prinzipien, die der Tradition des Naturgesetzes entnommen sind, finden im Verständnis und im Gewissen der Katholiken volle Billigung."[4]

Auf dieser Linie stritt Murray für die Ansicht, daß Katholiken dem amerikanischen Konsens sogar näherstünden als andere Amerikaner, da gerade sie sich

immer noch zu den Prinzipien bekennen würden, die die Gründer der Republik inspiriert hatten, während andere Amerikaner sich längst von dieser naturrechtlichen Tradition abgewandt hätten. Sogar das amerikanische Prinzip der Trennung von Kirche und Staat war laut Murray unter katholischem Gesichtspunkt akzeptabel; denn es gewährte den Katholiken die Freiheit, ihre religiöse Sendung auszuüben, ohne den Alpdruck eines vom Gesetz privilegierten Status auf sich nehmen zu müssen, der sich in vielen Ländern als ein Hindernis erwiesen hatte[5]. Murray wollte anscheinend sagen, die katholische Kirche könne viel tun, um echte amerikanische Werte zu unterstützen, und authentische amerikanische Werte könnten auch einen wertvollen Beitrag für die Weltkirche leisten.

In den fünfziger Jahren wurde diese Auffassung beinahe als häretisch abgelehnt, speziell von einigen Wächtern der Orthodoxie an der Catholic University of America in Washington. Rom selbst sah Murrays Schrift nur ungern und beschränkte für einige Zeit seine Publikationsfreiheit in diesen speziellen Themen. Aber Murray hatte eine große und enthusiastische Gefolgschaft unter jungen katholischen Intellektuellen, Klerikern wie Laien. Dazu war es hauptsächlich deswegen gekommen, weil der eben beschriebene Gettokatholizismus auseinanderbrach. Bereits während des Zweiten Weltkriegs nämlich wurden die jungen katholischen Männer aus ihren ethnischen Gettos herausgerissen und in den sprichwörtlichen „Schmelztiegel" hineingeworfen, den sie jedoch gut überstanden. Nach dem Krieg waren dank staatlicher Ausbildungsprogramme erstmals Colleges und Universitäten einer großen Anzahl von Katholiken zugänglich. Die hohe Mobilität in der amerikanischen Geschäftswelt und Industrie der Nachkriegszeit wirkte sich auf die Katholiken ebenso wie auf andere Amerikaner aus.

Unausweichlich nahte auch bald die Zeit, in der es möglich wurde, Katholiken in die höchsten Regierungsämter und in gesellschaftliche Spitzenpositionen zu wählen. In einer dramatischen Umkehrung der Niederlage von Al Smith (1928) wurde 1960 John F. Kennedy zum Präsidenten gewählt. Seine Wahl wurde zu einem Symbol der nunmehr erreichten völligen Gleichheit der Katholiken mit den Protestanten im amerikanischen Establishment. In dem der Kennedy-Wahl vorausgehenden Sommer sprach Gustave Weigel SJ aus, was viele fühlten: „Die Welt ist neu geworden. Die Situation von 1960 ist revolutionär. Sie ist von der des Jahres 1900 völlig verschieden. Infolgedessen muß die Beziehung zwischen dem Handeln der Laien und der Hierarchie im Licht dieser neuen Welt gesehen werden. Wir leben in einem revolutionären Augenblick."[6]

In der Tat war es für die Katholiken völlig neu, in Fragen der Erziehung, der Leitung, der Protektion nicht mehr von ihren Pfarrern abzuhängen. Da sie jetzt voll akzeptiert waren, konnten sie ihre ideologischen Schranken abbauen. Diese neue Situation führte zwangsläufig zu neuen Problemen.

Da jetzt alle Wege offenstanden, waren Katholiken weniger motiviert, spezifisch katholische Institutionen wie Schulen, Krankenhäuser und Caritas zu unterstüt-

zen. Diese Einrichtungen, die innerhalb der Gemeinschaft der Katholiken nun nicht mehr dringend benötigt wurden, sahen ihre weitere Existenzberechtigung in Frage gestellt. Ein umfassender Prozeß des „Hinterfragens" setzte in der Kirche ein, und die autoritären Antworten des Klerus wurden nicht mehr automatisch akzeptiert.

Unter diesen veränderten Umständen hatte die bisherige defensive, rückschrittliche Mentalität keine Chance mehr. Darüber hinaus sahen sich die Katholiken herausgefordert, einen positiven Beitrag zum Leben Amerikas zu leisten. Darauf waren sie aber als gesellschaftliche Gruppe schlecht vorbereitet. Ein mittelalterlicher Thomismus stellte für die Vielzahl von Gegenwartsproblemen keine verwertbaren Lösungen bereit. Erstmals erwachte daher unter den Katholiken ein positives Interesse am modernen Denken, und die amerikanische Tradition wurde nicht mehr nur auf ihre zu widerlegenden Irrtümer hin untersucht, sondern auf das hin, was aus ihr positiv gelernt werden konnte. Einige der jungen Katholiken waren jetzt von ihrer konservativen Kirche enttäuscht und schämten sich ihretwegen.

Das schwindende Vertrauen in die katholische Tradition und der Verfall der Autorität des Klerus und der Ordensleute ließen unausweichlich einen baldigen Mangel an Priester- und Ordensberufen befürchten. Begabte junge Männer und Frauen sahen in anderen Berufszweigen größere Entfaltungsmöglichkeiten. Der Rückgang religiöser Berufungen trat jedoch nicht unmittelbar ein, sondern wurde zunächst durch eine religiöse Welle in den fünfziger Jahren ausgeglichen.

In den sechziger Jahren trat schließlich eine Generation in das Erwachsenenalter ein, die keine Erinnerungen an den Gettokatholizismus ihrer Eltern mehr hatte. Diese Generation war wenigstens zeitweise in staatlichen Institutionen erzogen worden, freimütig in ihren Ansichten, finanziell wohlgestellt. Sie war darauf bedacht, die letzten Schranken niederzureißen, die sie noch von den Privilegien der Kinder alteingesessener Familien trennten, die an einer der Eliteschulen des Ostens studiert hatten. Diese Katholiken verstanden sich selbstbewußt als eine neue Generation. Ihre Sicht der Dinge kam exemplarisch in einem Buch von Michael Novak „A New Generation: American and Catholic" (1964) zum Ausdruck, ebenso bei Daniel Callahan, der 1965 eine Sammlung autobiographischer Essays von Zeitgenossen unter dem Titel „The Generation of the Third Eye" herausgab. Callahan entnahm seinen Titel einem Aufsatz von John Courtney Murray, bei dem er in Yale studiert hatte und der diese jungen Katholiken als entwurzelt, verunsichert und nach innen orientiert einstufte. Callahans Buch jedoch zeigte, daß diese Generation das Experiment Amerika mit Stolz und Zuversicht begrüßte, daß sie pragmatisch und experimentell ausgerichtet war und den Leitungsstrukturen der Kirche und den autoritären Formen des Pfarrlebens rebellisch gegenüberstand. Spirituell und intellektuell suchte sie nach anderer Nahrung. Die Bücher von Novak und Callahan erschienen während des Zweiten Vatikanischen Konzils, ihre Grundideen aber waren nicht vom Konzil abhängig. Sie beweisen, falls es eines

Beweises bedarf, daß die amerikanische katholische Kirche am Rand einer Krise stand, bevor noch das Zweite Vatikanum begonnen hatte.

Das Konzil

Auch in anderen Ländern lassen sich Parallelen zum geschilderten vorkonziliaren Umbruch in den Vereinigten Staaten finden. Seit den Tagen Gregors XVI. (1831–1846) und Pius' IX. (1846–1878), die unnachgiebig gegen den Liberalismus ihrer Zeit vorgegangen waren, hatte sich der römische Katholizismus ein mittelalterliches und rückschrittliches Image zugelegt. In Frankreich und Deutschland, Belgien und Holland und zum Teil auch in anderen Ländern spürte eine wachsende Zahl von Gebildeten, daß die Kirche einen zu hohen Preis für eine ungebrochene geschichtliche Tradition zahlte. Da sie sich gegen die moderne Kultur entschieden hatte, lief sie Gefahr, intellektuell, kulturell und institutionell zu veralten. Als nun Papst Johannes XXIII. (1958–1963) zu einer offeneren Einstellung der modernen Welt gegenüber aufrief, wurden die Anwälte einer Modernisierung, die unter Pius XII. (1939–1958) eher im Schatten gestanden hatten, zu Wegweisern. Auf dem Konzil stellten sich dann die Bischöfe Nordeuropas mit ihren fortschrittlichen Theologen in eine Reihe gegen die römische Position, die sie als repressiv und rückschrittlich erfahren hatten.

Das Konzil wurde zu einem Ort heftiger Auseinandersetzungen zwischen den Kräften von links und rechts, zwischen Konservativen und Progressiven. Als Gegenreaktion zum autoritären Zentralismus Pius' XII. drängten viele Bischöfe nach mehr Freiheit und Autonomie. Aus vielerlei Gründen tendierten die Episkopate der Dritten Welt auf die Seite der liberalen Europäer. Nach anfänglichem Zögern bewegte sich auch der amerikanische Episkopat auf die progressive Mehrheit zu, wenigstens wenn man die auf dem Konzil gehaltenen Reden und die Stimmabgaben als verläßlichen Ausdruck des dahinterstehenden Denkens werten kann.

So kam es zu einem überraschenden Ergebnis. Gerade die Theologen, die zuvor als gefährliche Liberale verdächtigt wurden, gelangten zu Ansehen und Einfluß. Für die Vereinigten Staaten hieß dies, daß die Anwälte der Amerikanisierung wie John Courtney Murray und Gustave Weigel jetzt die Verbündeten des Episkopats gegen „romtreu" eingestellte Theologen wie J. C. Fenton und Francis J. Connell waren. Dem Konzil ist es zu verdanken, daß die spezifisch amerikanischen Anliegen zu einem gewissen Grad in die offizielle kirchliche Lehre Eingang fanden. Michael Novak ging 1965 gar so weit, zu schreiben: „Das Konzil machte den Untergrund offiziell."[7]

Diese Entwicklung in Details weiterzuverfolgen ist nicht möglich. Einige zusammenfassende Eindrücke müssen hier genügen. Einen besonderen Fall stellt

in diesem Zusammenhang die „Erklärung über die Religionsfreiheit" dar. Sie war mehr als jedes andere Dokument der spezifisch amerikanische Beitrag zum Konzil. In dieser Erklärung wurde in aller Form die frühere Lehre aufgegeben, derzufolge der Staat grundsätzlich daran gebunden ist, für den katholischen Glauben einzutreten. Erstmals wurde das Konzept eines religiös neutralen Staats zugelassen. Damit war in der Tat das amerikanische Verfassungsprinzip der Trennung von Kirche und Staat akzeptiert. Die Erklärung sicherte außerdem zu, daß ein Volk Angelegenheiten der Religion frei erforschen können muß, daß niemandes Gewissen in Glaubensdingen zu etwas gezwungen werden darf und daß überhaupt in der menschlichen Gesellschaft dem einzelnen „ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, der nur eingeschränkt werden darf, wenn und soweit es notwendig ist"[8].

Ein zweites Thema von speziellem Interesse für uns war das Thema der Demokratisierung der Kirche. Vorher wurde die Kirche als eine Gesellschaft angesehen, in der Amtsträger und Kirchenvolk, Lehrer und Hörer scharf getrennt sind. Das Zweite Vatikanum brachte eine breitere Verteilung der Macht, indem es den Bischöfen am höchsten Leitungsamt der Kirche Anteil gab und ihnen eine andere Rolle zuwies als die, bloße Beauftragte des Papstes zu sein. Auch den Status der Laien suchte das Konzil durch die Errichtung von Pastoralräten unter Beteiligung der Laien aufzuwerten. In der Liturgiereform war das Schlüsselprinzip die aktive Teilnahme der Laien. Selbst die Eucharistiefeier konnte nun nicht länger als alleinige Handlung des Priesters betrachtet werden. David J. O'Brien kommentierte diese Entwicklung mit den Worten: „Die Betonung der gemeinsamen Berufung aller Christen verlieh den Laien größere Würde, bekräftigte ihre Verantwortung für Entscheidungen und ließ die Rolle des Priesters eher unbestimmt."[9]

Die Verbesserung der Beziehungen zwischen Katholiken und anderen Christen war ein weiteres großes Anliegen in den Vereinigten Staaten. Auch dazu bot das Konzil Hilfen an. Im Ökumenismusdekret wurde die Möglichkeit eingeräumt, daß es Menschen gibt, die Christen sind, ohne der katholischen Kirche anzugehören, mehr noch, es wurde bekräftigt, daß nichtkatholische Gemeinschaften als Gemeinschaften kirchlichen Status besitzen und daß ihnen für ihre Angehörigen wirkliche Bedeutung im Blick auf das ewige Heil zukommt.

An Beziehungen zu anderen Weltreligionen zeigten sich die amerikanischen Katholiken nicht sonderlich interessiert. Wichtig war jedoch in manchen Gegenden der Vereinigten Staaten die Verbesserung der Beziehungen zum Judentum. Hier folgte das Konzil aufs Ganze gesehen den Orientierungen der „Liberalen". Nachdrücklich wurde gesagt, daß dem jüdischen Volk keine Kollektivschuld am Tod Jesu zukomme.

Ein großes Gravamen war für die „Liberalen" – so wie sie es sahen – die monolithische Zentralisierung der Kirche vom Ersten Vatikanum bis zum Pontifi-

kat Pius' XII. Auch an diesem Punkt schien das Konzil Abhilfe zu schaffen. In der Kirchenkonstitution (Nr. 13) und im Ökumenismusdekret wurde betont, es sei wertvoll, die unterschiedlichen Gebräuche und Riten verschiedener Länder zu erhalten, da sie der Besonderheit der jeweiligen natürlichen Anlagen und Lebensbedingungen entsprächen[10]. Die Pastoralkonstitution sagte aus, daß jede Nation die Fähigkeit entwickeln solle, die Botschaft Christi auf eine ihr angemessene Weise zu entfalten, und daß ein lebendiger Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenartigen Kulturen der Völker gepflegt werden soll[11]. In Übereinstimmung mit diesen Prinzipien machte Michael Novak diesen Vorschlag: „Der amerikanische Katholizismus wird und muß anders werden als jeder bisher in der Geschichte bekannte, gerade weil er ein *amerikanischer* Katholizismus ist."[12]

Was die Beziehung von Kirche und Welt angeht, schien das Konzil der Säkularisierung, wie sie von den amerikanischen Katholiken im Jahrzehnt zuvor erlebt worden war, offizielle Rückendeckung zu geben. Viele Texte des Zweiten Vatikanums beschreiben die Kirche nicht als Ziel in sich, sondern als Dienerin bei der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft nach dem Muster des Reiches Gottes. Die Mission wird nicht mehr als Unternehmen zur Rekrutierung neuer Mitglieder angesehen, sondern als der kirchliche Anteil am Engagement für das Reich Gottes, das die Neustrukturierung der Gesellschaft einschließt.

Ein anderes großes Problem für die „liberalen" Katholiken in den Vereinigten Staaten war, die Sorge der Kirche um Kontinuität und Tradition mit dem typisch amerikanischen Verlangen nach Wandel und Fortschritt in Einklang zu bringen. In den ersten Anspielungen auf das kommende Konzil sprach Johannes XXIII. häufig vom „Aggiornamento", das heißt von der „Anpassung christlicher Disziplin an die Erfordernisse des modernen Lebens"[13]. In seiner Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanum hob Papst Johannes hervor, wie wichtig es sei, die Botschaft des Evangeliums mit modernen Methoden der Forschung und durch die „literarische Form des modernen Denkens" zu verstehen zu versuchen. Gemäß dieser Leitlinie lud die Pastoralkonstitution die Theologen ein, beständig nach geeigneteren Wegen der Vermittlung des Glaubens an die Zeitgenossen zu suchen. Auch die Verantwortung aller Glieder des Gottesvolkes wurde in Erinnerung gerufen, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und die vielen Stimmen unseres Jahrhunderts im Lichte des Evangeliums zu prüfen[14]. Solche Aussagen schienen ein dynamisches und progressives Verständnis der Lehre der Kirche nahezulegen, angepaßt dem amerikanischen Geist, seiner Unternehmungslust und seiner Freude am Wechsel.

Die nachkonziliare Zeit

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde in den Vereinigten Staaten und anderswo als großer Sieg der „Liberalen" betrachtet, als Sieg in einem Kampf, der Jahre zuvor

schon verloren schien. So waren auch die vier Jahre, in denen das Konzil tagte (1962–1965), von einer wachsenden Euphorie begleitet. Einige amerikanische „Liberale" redeten so, als sei die Parusie angebrochen. Doch das Konzil war kaum beendet, als sich schon Schwierigkeiten zeigten. Bei ihrer Rückkehr aus Rom machten viele Bischöfe den Eindruck, als sei ihnen nicht bewußt geworden, was sie getan hatten, und sie schienen nur mit Zögern bereit, das zu vollziehen, was als konziliare Reform ausgegeben worden war. Auch in Rom schien man geneigt, den klaren Konsequenzen der Konzilsdekrete aus dem Weg zu gehen. Die römischen Kongregationen machten ihren ehemaligen Einfluß wieder geltend und interpretierten die Konzilsdokumente mit Ermunterung des Papstes auf eine sehr restriktive Weise. Die Enzyklika Pauls VI. „Humanae Vitae" (1968), die eine künstliche Empfängnisregelung verbot, war symptomatisch für ein umfassenderes Phänomen.

Für diese offizielle Zurückhaltung kann eine Reihe von Gründen angegeben werden. Zum einen gab es eine große Anzahl katholischer Erwachsener, wenigstens in den USA, die durchaus mit der Kirche zufrieden waren, wie sie sie vor dem Konzil erlebt hatten. Die Reformen drohten ihnen das wegzunehmen, was seit Kindestagen ihr religiöses Leben und ihre Frömmigkeit ausgemacht hatte. Besonders die Liturgiereform war für viele schmerzlich. Viele amerikanische Katholiken waren durch stille Hl. Messen in der Frühe des Werktags und durch feierliche gregorianische Hochämter an Sonn- und Feiertagen tief berührt. Sie liebten Sakramentsandachten, die Beichte, verehrten die Heiligen und beteten populäre Novenen. Als alle diese Schätze im Tausch gegen folkloristische Gitarrenmessen aufgegeben wurden, fühlten sie sich betrogen, verwirrt und enttäuscht. Der Ökumenismus und die Modernisierung durften doch nicht ihre geliebte katholische Tradition zerstören. Verständlicherweise war die Kirchenleitung daher wenig geneigt, ihre größte Anhängerschar mehr als nötig durcheinanderzubringen.

Weiterhin waren auch die Konzilsdokumente selbst kein eindeutiger Sieg für die „liberale" Position. Den Konservativen war es gelungen, in jedem Dekret des Konzils ihre speziellen Anliegen unterzubringen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit zum Beispiel läßt ganz bewußt die „überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht des Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet"[15]. Die Kirchenkonstitution, die die Laien zu vermehrter Aktivität aufrief, ließ alle wirkliche Macht in den Händen des Klerus. Die Vorrechte des Papsttums, wie sie vom Ersten Vatikanum – einschließlich der Unfehlbarkeit – definiert worden waren, wurden bestätigt. Den Bischöfen kamen praktisch unbegrenzte Befugnisse all denen gegenüber zu, die nicht Bischöfe sind.

Das Ökumenismusdekret, das nichtrömischen Kirchen gegenüber höfliche Wertschätzung ausdrückt, machte keine dogmatischen Zugeständnisse. Es wird darauf bestanden, daß allein die katholische Kirche alle institutionellen Züge trägt,

wie sie von Christus als wesentlich gewollt sind, und daß die katholische Kirche daher die alleingültige Verwirklichung der einen Kirche Christi darstellt. Die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen nahm mit großem Bedacht davon Abstand, andere Religionen als Offenbarungsreligionen anzuerkennen. Auch sprach es die Juden, die zur Zeit Jesu lebten, nicht eindeutig vom Vorwurf des Gottesmordes frei.

Die Offenbarungskonstitution betonte, daß die öffentliche Offenbarung in der apostolischen Zeit vollendet wurde und daß das Lehramt der römisch-katholischen Kirche diese Offenbarung allein authentisch auszulegen imstande sei. Alle Äußerungen des Konzils über die Zeichen der Zeit und den Glaubenssinn der Gläubigen (sensus fidelium) sind von dieser Lehre her zu interpretieren.

Angesichts dieser Tatsachen räumten die „liberalen" Interpreten des Konzils ein, daß in den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils deutliche hierarchische und konservative Tendenzen zum Ausdruck kommen. George Lindbeck zum Beispiel verweist in seiner Einleitung zu „The Future of Roman Catholic Theology"[16] ausdrücklich darauf. Da er solche Kompromisse und wohlüberlegte Zweideutigkeiten in den Konzilsdokumenten wahrnahm, schlug er als angemessene Auslegungsmethode vor, die neu hinzugewonnenen theologischen Akzentuierungen als den bedeutenderen Teil zu erachten und alles Alte im Blick auf das Neue zu verstehen, und nicht umgekehrt. Auf diesem Weg hielt er es für möglich, viele traditionelle Lehraussagen des Zweiten Vatikanums als nebensächliche Zugeständnisse an die konservative Minderheit auf den zweiten Rang zu versetzen und sie damit nicht als zentrale und betonte Hauptpunkte zu werten. Mit derselben Plausibilität ist jedoch anderen Interpreten die Argumentation zuzugestehen, daß das Konzil dort, wo es die beständige Lehre der Kirche erneut bekräftigt, ebenso maßgebend spricht wie dort, wo es eine Bresche für neue, unserer Zeit angemessene Wege schlägt. Davon abgesehen waren ja die Innovationen des Zweiten Vatikanums zum größten Teil Wiederentdeckungen eines früheren Erbes.

Als die „liberale" Interpretation des Konzils zunehmend unter Beschuß geriet, begann eine Reihe Progressiver darauf zu bestehen, die Kirche solle sich über die zögernde und zwiespältige Lehre des Konzils hinausbewegen. Inspiriert vom „american dream" entwickelten einige radikale Katholiken eigene programmatische Vorstellungen, deren Tenor sich etwa wie folgt zusammenfassen läßt.

Im Namen der Religionsfreiheit seien alle Katholiken darin frei, Dogmen zu akzeptieren oder zurückzuweisen, je nachdem, ob sie diese als sinnvoll und glaubwürdig erachten, ohne blinde Unterwerfung unter äußere Autoritäten. Im Namen der demokratischen Gleichheit werden die verbliebenen hierarchischen Elemente in der Kirche als inakzeptabel verurteilt. Anstelle einer leitenden Klasse, die sich durch Zuwahl perpetuiert, solle die Kirche frei gewählte Bevollmächtigte haben, die dem ganzen Kirchenvolk gegenüber Rechenschaft abzulegen hätten.

In der Ökumene, so wurde geltend gemacht, sei das Konzil auf halbem Weg

stehengeblieben. Ein wahrhaft großzügiger und offener Geist nämlich fordere, die Ämter und Sakramente jeder christlichen Denomination voll anzuerkennen, fordere Sakramentengemeinschaft und das Aufgeben jedes besonderen Anspruchs von seiten der katholischen Kirche. Ähnlich sollen nichtchristliche Religionen als ebenbürtig Anerkennung finden, so daß sich niemand mehr genötigt sähe, von einer Religion zu einer andern überzuwechseln.

Der Pluralismus in der Kirche mache es, in der Sicht radikaler Interpreten, nötig, das Konzept der päpstlichen Leitungsmacht drastisch zu ändern. Der Papst solle zu einer Art kirchlichem Generalsekretär werden, ohne Jurisdiktionsprimat und Amtsinfallibilität.

Hatte das Zweite Vatikanum gut daran getan, das Thema der dienenden Kirche anzuschneiden, so müsse daraus die Konsequenz gezogen werden, daß eine solche Kirche alle Überlegenheitsansprüche an die Welt, der sie zu Diensten sein wolle, aufgebe. Bescheiden solle sie an der Seite weltlicher humanitärer Instanzen ihren Platz im Kampf um eine bessere Welt einnehmen.

Schließlich wurde dem Konzil auch vorgeworfen, auf dem Weg zur Veränderung auf halber Strecke stehengeblieben zu sein. Authentischer Wandel erfordere es nämlich, daß die Christen auf das hören, was Gott heute sagt, und daß nicht dauernd bloß zu wiederholen sei, was Gott in entfernter Vergangenheit gesprochen habe. Von irreformabler Lehre und unveränderlichen Dogmen in einer Welt des rapiden Wandels zu sprechen, war für Progressive anachronistisch.

Dieses radikale Programm ist vielleicht so nie ausdrücklich formuliert worden. Es hat eher der Tendenz nach und weniger als Programm existiert. In der Atmosphäre der Vereinigten Staaten ist ein solches Programm jedoch fast unausweichlich in der Luft. Das amerikanische Experiment basiert ja auf den impliziten Dogmen der Selbstbestimmung, der Freiheit von Diskriminierung, der permanenten Selbstkorrektur, der Chancengleichheit für alle, der Wahlfreiheit und der öffentlichen Verantwortung aller Amtsträger. Auf die Kirche angewandt, zogen diese Dogmen der Demokratie unweigerlich ein solches Programm nach sich.

Der gegenwärtige Stand der Theologie in den USA

Obgleich es natürlich keine organisierten Parteien in der Kirche gibt, etikettiert man die Theologen gewöhnlich als dem rechten oder dem linken Flügel zugehörig. Jeder Flügel hat seine eigenen Zeitschriften, Wochenblätter, Zusammenschlüsse und anerkannten Führer. Michael Novak, vorher ein Progressiver, wenn nicht sogar ein Radikaler, ist in den letzten Jahrzehnten ein prominenter Sprecher der politischen und religiösen Rechten geworden.

Diese Polarisierung zeigt sich auf unterschiedliche Weise in den verschiedenen theologischen Fächern. In der *Moraltheologie* ist die Enzyklika zur Geburtenkon-

trolle „Humanae Vitae" sozusagen zum Prüfstein geworden. Die Professoren, die eine Stellung pro oder contra zu dieser Enzyklika einnehmen, sind fast gezwungenermaßen in zwei Lager gespalten. Bisher haben sich die bekanntesten Moraltheologen meist von der Lehre Papst Pauls VI. entfernt, aber es gibt eine bedeutende Minderheit anerkannter Autoren, die die Enzyklika verteidigen. Unter Berufung auf die päpstliche Autorität drängen manche Rom und die Bischöfe, ihre Gegner aus den Universitäten und den kirchlichen Organisationen zu entlassen.

In der *Ekklesiologie* gibt es fortdauernd Diskussionen über die Autorität des „ordentlichen Lehramts" des Papstes und der Bischöfe. Die Konservativen betonen gewöhnlich die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre über die Geburtenkontrolle, und einige von ihnen bezeichnen diese Lehre sogar als unfehlbar. Die „liberalen" Theologen dagegen betonen die Freiheit der Katholiken, ihr eigenes Gewissen im Licht der amtlichen Lehre zu bilden.

In der *systematischen Theologie* verteidigen die Konservativen eine streng dogmatische Methode und bauen auf die Entscheidungen des Lehramts als der Hauptquelle der theologischen Wahrheit. Theologen, die eine mittlere Position einnehmen, stützen sich eher auf die Bibel und die alte christliche Tradition, die sie häufig nach der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers und Paul Ricoeurs auslegen. Viele dieser Theologen nehmen die transzendentale Methode Karl Rahners oder Bernhard Lonergans an. Die radikalen Theologen folgen eher der kritischen Theologie von Edward Schillebeeckx und Johann Baptist Metz.

In den Vereinigten Staaten gibt es bisher keine starke Bewegung der *Befreiungstheologie*, aber einige prominente Theologen suchen die Prinzipien der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die nordamerikanische Situation anzuwenden, besonders unter den Schwarzen (die meist Protestanten sind) und unter den Anhängern der feministischen Theologie. In dieser Theologie wird die Gleichstellung der Frau in der Kirche und besonders die Priesterweihe für Frauen zum Streitpunkt. Es gibt natürlich eine gewisse Spannung zwischen „Liberalen", die stufenweise durch Überzeugung zur Einigung gelangen wollen, und Radikalen, die durch Konfrontation ihre Ziele erzwingen möchten.

Auch in der *ökumenischen Theologie* zeigt die Spaltung der Theologen in Konservative, „Liberale" und Radikale eine spürbare Wirkung. Die Theologen, die in den interkonfessionellen Dialogen engagiert sind, kommen hauptsächlich aus der Gruppe der „Liberalen" oder einer Zentrumsposition. Die Konservativen fürchten, daß das Gespräch zum unehrlichen Kompromiß führen wird. Die Radikalen dagegen glauben, daß die alten Streitfragen der Kontroverstheologie eine Flucht seien vor den dringenden sozialen Problemen unserer Zeit. Trotz des Argwohns der Konservativen und der Gleichgültigkeit der Radikalen wurde der Dialog mit Orthodoxen, Anglikanern, Reformierten und Lutheranern seit dem Zweiten Vatikanum energisch fortgesetzt.

In der *Exegese* findet man ebenfalls eine Spaltung zwischen Parteien, die die

Tendenzen in der Kirchenpolitik widerspiegeln. Die hervorragendsten katholischen Exegeten sind „Liberale" oder Leute der Mitte, die die historisch-kritische Methode praktizieren, wie sie von Pius XII. und dem Zweiten Vatikanum befürwortet wurde. Einige von ihnen, wie Raymond E. Brown, werden von der kämpferischen Rechten angegriffen, weil sie mit dieser Methode nicht alle Dogmen der Kirche aus der Schrift belegen können. Die Konservativen dagegen wollen zu einer vorkonziliaren Art dogmatischer Exegese zurückkehren. Die Radikalen versuchen statt dessen, die Bibel im Licht der heutigen sozialen Praxis auszulegen.

Wenngleich Differenzen zwischen verschiedenen theologischen Schulen oft zu scharf und bitter ausgetragen werden, so können Unterschiede als solche doch anregend und fruchtbar sein. Es scheint mir aber, daß die Katholiken zu viel Kraft auf innerkirchliche Auseinandersetzungen verwenden und daß darüber die Verkündigung des Evangeliums und die Verteidigung der christlichen Werte in unserer säkularisierten Gesellschaft zu kurz kommt. Hoffentlich erweisen sich die Katholiken in den kommenden Jahren mehr als Brüder und Schwestern und schenken sie der Frage mehr Aufmerksamkeit, was die katholische Tradition zur modernen Welt und zur amerikanischen Kultur beitragen kann.

Meines Erachtens hätte die katholische Tradition ein bedeutsames Korrektiv für gewisse Schwächen des amerikanischen Erbes anzubieten. Anstelle von religiösem Privatismus und Individualismus bietet diese Tradition eine menschliche Solidarität an, nicht nur in der Ortskirche, sondern auch in der Weltkirche, nicht nur für die Gegenwart, sondern auch mit der Vergangenheit und in die Zukunft hinein für alle kommenden Generationen. An die Stelle des zählenden und rechnenden Rationalismus und Positivismus kann hier die qualitativ andere Welt des Symbols, des Sakraments und des Geheimnisses Gottes treten. An die Stelle der abgöttischen Verehrung von Selbstverwirklichung und Erfolg tritt in der Idee des Katholischen der Respekt vor der Schule des Leidens und der Überzeugung von der erlösenden Kraft des Kreuzes.

ANMERKUNGEN

[1] W. M. Halsey, The Survival of American Innocence: Catholicism in an Era of Disillusionment (1920–1940) (Notre Dame 1980); J. Hennesey, American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States (New York 1981).
[2] A. M. Greeley, American Catholics: Going Their Own Way, in: New York Times Magazine, 10. 10. 1982, 68.
[3] W. M. Halsey, a. a. O. 98.
[4] J. C. Murray, We Hold These Truths (New York 1960) 41. [5] Ebd. 76. [6] J. Hennesy, a. a. O. 307.
[7] M. Novak, American Catholicism After the Council, in: A Time to Build (New York 1967) 124.
[8] Zweites Vatikanum, Dignitatis humanae, 7.
[9] D. J. O'Brien, The Renewal of American Catholicism (New York 1972) 152.
[10] Unitatis redintegratio, 14; 16. [11] Gaudium et spes, 44; vgl. 58. [12] M. Novak, a. a. O. 132.
[13] Johannes XXIII., Ad Petri Cathedram (1959). [14] Gaudium et spes, 62; 4; 11.
[15] Dignitatis humanae, 1.
[16] G. A. Lindbeck, The Future of Roman Catholicism (Philadelphia 1970) 4f., 8.

Hermann Kügler SJ

Humanistische Religion und christlicher Glaube

Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie und Pastoralpsychologie

„Mut zum Menschen"[1] – das ist Bekenntnisformel und zentrales Thema des gesamten Werks von Erich Fromm. In Ergänzung und im Gegensatz zur Klassischen Psychoanalyse beschäftigt sich Fromm (23. 3. 1900–18. 3. 1980) – vielgelesener Autor nicht nur in der jungen Generation – nicht in erster Linie mit der Erklärung von Triebsystemen und der Entwicklung einer Neurosen- und Psychosenlehre. Er fragt statt dessen nach dem gesunden Menschen. Sein therapeutisches Anliegen richtet sich auf den ganzen, heilen, wahren Menschen, kurz: auf die Menschwerdung des Menschen. Diese Frage ist für ihn eine religiöse Frage, die aber von den traditionellen theistischen Religionen nicht nur nicht angemessen behandelt, sondern entstellt und verkehrt worden sei. Eine neue Religion zu entwerfen, die das Bedürfnis des Menschen nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe zu befriedigen vermag, ist eine vorrangige Aufgabe der humanistischen Psychologie, da kein Mensch ohne ein solches System zu leben vermag[2].

Die Bedeutung der Religion für den Menschen

So wie Fromm den Begriff „Religion" verwendet, bezeichnet er nicht nur ein System, das notwendigerweise mit einem Gottesbegriff operiert und als Religion anerkannt ist, sondern „jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet"[3]. In diesem weitgefaßten Sinn ist für ihn in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft keine Gesellschaft vorstellbar, die keine Religion hat. Die Frage ist für Fromm aber nicht: Religion oder nicht?, sondern vielmehr: welche Art von Religion? Fördert sie die menschliche Entwicklung, die Entfaltung spezifisch menschlicher Kräfte, oder lähmt sie das menschliche Wachstum? Mit dieser Sicht der Religion distanziert sich Fromm einerseits von Sigmund Freud, andererseits von seinen eigenen frühen Auffassungen bis etwa 1930, dem Ende seiner Lehranalyse bei dem Freud-Schüler Theodor Reik.

Freud und mit ihm der frühe Fromm sahen im Gottesglauben die Fixierung der

Sehnsucht nach einer beschützenden Vaterfigur, den Ausdruck des Verlangens nach Hilfe und Rettung. In Wirklichkeit aber könne der Mensch nur sich selber helfen, indem er aus seinen kindlichen Illusionen erwacht. Die Religion verdummt folglich den Menschen, weil sie ihn an Mythen statt an Tatsachen glauben läßt. Sie infantilisiert ihn, weil sie ihn in ständiger Abhängigkeit von väterlicher Autorität hält, symbolisiert durch die Figur Gottes[4].

Für Freud liegt der Ursprung der Religion in der menschlichen Hilflosigkeit. Im Frühstadium seiner Entwicklung ist der Mensch noch nicht fähig, seine Vernunft zur Bewältigung des Lebens zu gebrauchen. Statt dessen versucht er diese Bewältigung mit anderen emotionalen Kräften, deren Aufgabe es ist, das zu unterdrücken und zu beherrschen, was vernünftig zu bewältigen er nicht in der Lage ist. In diesem Prozeß entwickelt der Mensch nach Freud die Illusion der Religion. Sie ist letztlich nichts anderes als eine Wiederholung der Kindheitserfahrungen. Der Mensch bewältigt die ihn bedrohenden Kräfte in der gleichen Weise, in der er als Kind lernte, mit der eigenen Unsicherheit fertig zu werden: nämlich dadurch, daß er sich auf den Vater verließ, ihn bewunderte und fürchtete. Für Freud ist Religion eine kollektive Neurose, durch gleiche Bedingungen verursacht wie die Kinderneurosen. Sie ist eine Gefahr, weil sie dazu neigt, schlechte menschliche Institutionen zu sanktionieren, mit denen sie sich im Lauf der Geschichte verbündet hat, und weil sie das kritische Denken verbietet und damit für die Verarmung des Vernunftvermögens verantwortlich ist.

Wie schätzt nun Fromm selbst nach seiner Distanzierung von dieser Auffassung die Bedeutung der Religion für den Menschen ein? Wichtig für sein Verständnis von Religion – gerade im Gegensatz zu Freud – ist die Überzeugung, daß es keine Kultur in der Geschichte gab und nach seiner Auffassung auch keine in der Zukunft geben wird, die nicht „Religion" im Sinn seiner Definition einschlösse. Und ebenso gibt es für ihn keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte, d. h. ein Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe.

Dieses Bedürfnis ist für Fromm, ebenso wie das Bedürfnis nach Bezogenheit, Verwurzelung und Wirkmächtigkeit, nach Transzendenz und Identitätserleben, in den Bedingungen des menschlichen Daseins tief verwurzelt. „Über sich und den Sinn der eigenen Existenz muß er (der Mensch) sich selbst Rechenschaft geben. Um diesen inneren Zwiespalt zu überwinden, drängt es ihn – getrieben von einem Willen nach ‚Absolutheit' –, eine andere Art von Harmonie zu finden, die den Fluch von ihm nimmt, durch den er von der Natur, seinen Mitmenschen und sich selbst getrennt wurde."[5] Die Disharmonie der Existenz des Menschen bewirkt den drängenden Wunsch, die Einheit und das Gleichgewicht zwischen sich und der übrigen Natur wiederherzustellen. Der Mensch macht den Versuch, diese Einheit und dieses Gleichgewicht wieder zu erreichen. Er konstruiert ein umfassendes Weltbild, das ihm als Bezugsrahmen dient und von dem er eine Antwort auf seine Fragen nach seinem Platz in der Welt und seinen Aufgaben ableiten kann.

Aber weil der Mensch nicht nur körperloser Intellekt ist, reicht ein derartiges Gedankensystem allein noch nicht aus. Ein befriedigendes Orientierungssystem erfordert nicht nur intellektuelle Elemente, sondern auch solche des Gespürs und des Gefühls, die in allen Bereichen des menschlichen Lebens aktiv zu verwirklichen sind. Die Hingabe an ein Objekt, das den Menschen transzendiert, wie zum Beispiel Gott, ist der Ausdruck dieses Bedürfnisses im Lebensvollzug.

Fromm hält das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe für die stärkste Energiequelle im Menschen. Aber gefährlich und irreführend ist für ihn die relativistische Auffassung, das bloße Vorhandensein eines Ideals oder eines religiösen Gefühls sei an sich schon wertvoll. Vielmehr müsse man alle Ideale, einschließlich derjenigen, die in weltlichen Ideologien in Erscheinung treten, danach beurteilen, wieviel Wahrheit sie enthalten, in welchem Maß sie der Entfaltung menschlicher Kräfte dienen und bis zu welchem Grad sie dem menschlichen Bedürfnis nach Ausgeglichenheit und Harmonie in dieser Welt tatsächlich entgegenkommen.

Autoritäre und humanistische Religion

Fromm stellt sich die Frage, ob wir den Religionen zutrauen können, für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse zu sorgen. Um diese Frage beantworten zu können, trifft er eine Unterscheidung, die seines Erachtens quer durch alle theistischen und nichttheistischen Religionen geht: die Unterscheidung zwischen autoritären und humanistischen Religionen.

Das Prinzip der autoritären Religionen wird für ihn besonders deutlich anhand der Definition der Religion im „Oxford Dictionary": Religion ist „die Anerkennung einer höheren, unsichtbaren Macht von seiten des Menschen; einer Macht, die über sein Schicksal bestimmt und Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anerkennung hat"[6]. Obwohl hier die Religion an sich gemeint ist, sieht Fromm darin doch eine ziemlich genaue Beschreibung autoritärer Religion.

Hier wird der Schwerpunkt darauf gelegt, daß der Mensch von einer außerhalb seiner liegenden Macht beherrscht wird. Diese Macht hat Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anbetung. Aber der Grund dafür liegt nicht in den sittlichen Eigenschaften der Gottheit, nicht in ihrer Liebe und Gerechtigkeit, sondern einzig in der Tatsache, daß ihr die Herrschaft über den Menschen zusteht. Das bedeutet weiter, daß diese höhere Macht ein Recht hat, den Menschen zu zwingen, sie anzubeten, und daß die Verweigerung von Verehrung und Gehorsam Sünde bedeutet.

„Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen. Die Haupttugend bei diesem Typ von Religion ist Gehorsam, die Kardinalsünde Ungehorsam. In dem Maße, als die Gottheit als allmächtig und

allwissend dargestellt wird, ist im Gegensatz dazu der Mensch macht- und bedeutungslos. Nur insofern er durch völlige Unterwerfung die Gnade oder Hilfe der Gottheit erwirbt, vermag er Stärke zu empfinden. Die Unterwerfung unter eine machtvolle Autorität ist einer der Wege, auf denen der Mensch dem Gefühl des Alleinseins und der Begrenztheit entgeht."[7]

Im Akt der Unterwerfung verliert der Mensch zwar seine Unabhängigkeit als Individuum, aber er gewinnt das Gefühl, von einer Ehrfurcht erweckenden Macht beschützt zu sein, von der er sozusagen ein Teil wird. Beispiele für solche Art autoritärer theistischer Religion sind für Fromm Calvin und Luther. Deren Beziehung zu Gott bestünde in einer völligen Unterwerfung. Psychologisch würde diese Glaubensauffassung bedeuten: Wenn der Mensch sich ganz unterwirft, dann ist der allmächtige Gott vielleicht bereit, ihn zu lieben und zu erretten.

Autoritäre „weltliche" Religion folgt dem gleichen Prinzip, nur wird hier anstelle Gottes ein Führer oder der Staat oder die Rasse zum Gegenstand der Anbetung. Das Leben des einzelnen wird bedeutungslos. Sein Wert besteht gerade in der Verleugnung seines Wertes und seiner Stärke. Häufig stellt eine autoritäre Religion ein so abstraktes und fernes Ideal auf, daß es kaum eine Beziehung zum wirklichen Leben und zum wirklichen Menschen hat. Deren Leben und Glück wird statt dessen den fernen Idealen aufgeopfert. Die vorwiegende menschliche Grundstimmung in autoritären Religionen ist deswegen Leid und Schuld.

Dagegen ist die vorwiegende Stimmung in humanistischer Religion die Freude. Humanistische Religion bewegt sich um den Menschen und seine Stärke. Der Mensch muß die Kraft seiner Vernunft entwickeln, um sich selbst, seine Beziehung zum Mitmenschen und seine Stellung in der Welt zu verstehen. Er muß die Wahrheit über seine Grenzen und Möglichkeiten erkennen. Er muß die Kraft der Liebe für sich und für andere zum Wachsen bringen und Solidarität mit allen lebenden Wesen erfahren. Sein Ziel besteht nicht darin, äußerste Ohnmacht zu erreichen, sondern seine eigene Stärke und Selbstverwirklichung. Glaube bedeutet nicht die Annahme von Lehrsätzen, die ein anderer vorgibt, sondern Sicherheit der Überzeugung, die auf der eigenen Erfahrung im Denken und Fühlen aufbaut.

Insofern humanistische Religion theistisch ist, bedeutet Gott das Symbol für des Menschen eigene Kräfte, die er in seinem Leben zu verwirklichen sucht, nicht aber ein Symbol für Gewalt und Herrschaft, also für Macht über den Menschen. Beispiele humanistischer Religion sind für Erich Fromm etwa der Zen-Buddhismus, das prophetische Judentum und das frühe Christentum. Trotz bedeutender Verschiedenheiten in all diesen Lehren sieht er einen gemeinsamen Kern: daß der Mensch danach streben muß, die Wahrheit zu erkennen und die Liebe zu leben, und daß er nur in dem Maß ganz Mensch sein kann, als ihm diese Aufgabe gelingt. Er muß unabhängig und frei sein und Ziel und Zweck in sich haben und darf nicht zum Mittel für die Zwecke anderer werden.

Vor allem im Buddhismus, den er über Daisetz Taitaro Suzuki kennengelernt hat, sieht Fromm eine der gelungensten Formen humanistischer Religion. In

seinem Buch „Psychoanalyse und Zen-Buddhismus“[8] hat er sich ausführlich mit seinen Anliegen auseinandergesetzt. Buddha, der „Erleuchtete“, spricht nicht im Namen einer übernatürlichen Macht, sondern im Namen der Vernunft. Er ruft dazu auf, die eigene Vernunft zu gebrauchen und die Wahrheit zu erkennen. Wenn der Mensch den ersten Schritt zur Erkenntnis der Wahrheit getan hat, muß er sich mit all seinen Kräften anstrengen, um so zu leben, daß er die Kräfte der Vernunft und der Liebe gegenüber allen Menschen entwickelt. Nur insofern er dies erreicht, kann er sich von seinen irrationalen Leidenschaften befreien. Der Mensch soll nicht nur seine Grenzen erkennen, sondern sich ebensosehr seiner eigenen Kräfte bewußt werden.

Letztlich geht es humanistischer Religion um die Vervollkommnung des Menschen, um sein Glück, sein Wohl-Sein. Was das bedeuten kann, beschreibt Erich Fromm so:

„Das Wohlsein ist der Zustand, in dem die Vernunft ihr volles Entwicklungsstadium erreicht hat, und zwar die Vernunft nicht im Sinne einer rein intellektuellen Urteilsfähigkeit, sondern in dem Sinne, daß man die Wahrheit erfaßt, indem man ‚die Dinge sein läßt‘ wie sie sind. Wohlsein gibt es nur in dem Maße, als man den eigenen Narzißmus überwunden hat; in dem Maße, als man offen, aufnahmefähig, empfindsam, wach und leer ist. Wohl-Sein bedeutet, gefühlsmäßig ganz auf den Menschen und die Natur bezogen zu sein, die Getrenntheit und die Entfremdung zu überwinden, zur Erfahrung des Eins-Seins mit allem Lebendigen zu kommen und doch gleichzeitig *mich* als die separate Ganzheit, die *ich* bin, als das In-dividuum, das Ungeteilte, zu erleben. Wohl-Sein bedeutet, ganz geboren zu sein und das zu werden, was man potentiell ist.“[9]

Es bedeutet weiter, Freude und Traurigkeit unbeeinträchtigt empfinden zu können, aus dem Halbschlaf zu erwachen, in dem der Durchschnittsmensch sein Leben führt. Es heißt, schöpferisch zu sein, auf alles Existierende so, wie es wirklich ist, einzugehen. Es bedeutet, die Welt zu sehen, wie sie ist, und sie zugleich als die eigene Welt zu sehen, die durch das eigene schöpferische Begreifen geschaffen und verwandelt wird, so daß sie nicht mehr eine fremde Welt ist, sondern zur eigenen Welt wird. Wohlsein bedeutet endlich, daß man ist und sich selbst im Sein erfährt und nicht in dem, was man hat oder begehrt.

Die Bedeutung des Wortes Gott

Wenn das das Ziel humanistischer Religion ist, wen oder was meint dann Fromm, wenn er von Gott spricht? Ganz knapp gesagt: Gott ist für ihn ein Symbol für das Prinzip der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Gott ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert, nach dem ein Mensch strebt, aber keine Realität an sich. Letztlich gilt: „Gott, das bin ich, insofern ich menschlich bin.“[10]

Die Rede von Gott ist für Fromm nicht schlechthin sinnlos; denn das Wort „Gott“ bezeichnet das höchste Gut, das einem Menschen wünschenswert er-

scheint. Dies variiert von Kultur zu Kultur, und das jeweilige Gottesbild einer Gesellschaft ist der historisch bedingte Ausdruck einer bestimmten inneren Erfahrung, die diese Gesellschaft gemacht hat. Welcher Art die Beschreibung dieser Erfahrung ist, hängt von den ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Grundlagen der betreffenden Kultur und der gesellschaftlichen Klassen, sowie von den sich daraus ergebenden Denkmodellen ab.

Fromm anerkennt und würdigt positiv die Gottesvorstellung der Bibel oder echt religiöser Menschen, ohne sie jedoch für sich zu übernehmen und zu teilen. Seine eigene Position würde er als „nicht-theistische Mystik" bezeichnen. Auf welche Realität menschlicher Erfahrung bezieht sich nun für ihn der Gottesbegriff?

In seinem Buch „Die Kunst des Liebens" analysiert Fromm unter anderem die religiöse Form der Liebe zu Gott. Sie ist für ihn psychologisch betrachtet nichts anderes als die Erfahrung von Einheit, die das Getrenntsein überwindet. Die Gottesliebe entspringt dem Bedürfnis, das Getrenntsein zu überwinden und zur Einheit zu gelangen. Sie ist in engem Zusammenhang zur Liebe zum Menschen zu sehen, besonders zur Liebe zu Vater und Mutter.

Die Liebe zu den Eltern und die Liebe zu Gott weisen wichtige Parallelen auf. Als kleines Kind ist der Mensch zunächst an seine Mutter als den „Grund allen Seins" gebunden. Er fühlt sich allein und hilflos und braucht die allumfassende Liebe der Mutter. Die Mutterliebe stellt keine Bedingungen, sie ist allbeschützend und allumfassend. Da sie keine Bedingungen stellt, entzieht sie sich jeder Kontrolle, und man kann sie sich nicht erwerben. Ihr Besitz ist Seligkeit, ihr Fehlen führt zu einem Gefühl der Verlorenheit und zu äußerster Verzweiflung. Mütter lieben ihre Kinder, weil sie ihre Kinder sind, und nicht, weil sie „brav" und gehorsam sind oder weil sie tun, was sie von ihnen wünschen und verlangen. Deshalb beruht die Mutterliebe auf Gleichheit.

Mit der Zeit wendet sich das Kind dem Vater als dem neuen Mittelpunkt seiner Zuneigung zu, als dem Leitprinzip seines Denkens und Handelns. Auf dieser Stufe motiviert es das Bedürfnis, sich das Lob des Vaters zu erwerben und zu vermeiden, was seinen Unwillen erregt. Das Wesen der väterlichen Liebe besteht darin, daß der Vater Forderungen und Gesetze aufstellt und daß seine Liebe zu seinem Sohn davon abhängt, ob dieser seinen Befehlen gehorcht. Er liebt denjenigen Sohn am meisten, der ihm am ähnlichsten ist, am meisten gehorcht und sich am besten zu seinem Nachfolger als Erbe seines Besitzes eignet.

Wenn ein Mensch schließlich erwachsen geworden ist, dann hat er sich von der Person der Mutter und der Person des Vaters als den beschützenden und befehlenden Mächten befreit. Er hat dann das „mütterliche" und das „väterliche" Prinzip in seinem Innersten und nicht mehr außerhalb seiner selbst errichtet. Er ist sozusagen zu seinem eigenen Vater und seiner eigenen Mutter geworden.

Die gleiche Entwicklung läßt sich – so Fromm – in der Entwicklung der menschlichen Rasse beobachten: Am Anfang steht die Liebe zu Gott als eine

hilflose Bindung an eine Muttergottheit. Darauf folgt die Gehorsamsbindung an einen Vatergott, und schließlich das reife Stadium, in dem Gott aufhört, eine äußere Macht zu sein, und der Mensch die Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit in sein eigenes Inneres hineingenommen hat. Er ist mit Gott eins geworden, so daß er schließlich von Gott nur noch in einem poetischen, symbolischen Sinn sprechen kann.

In der jüdisch-christlichen Tradition unterscheidet Fromm drei Stufen in der Entwicklung des Gottesbegriffs[11]: Auf einer ersten Entwicklungsstufe wird Gott als Stammeskönig, als absoluter Herrscher aufgefaßt. Der Mensch ist sein Rivale, der potentiell die Gottheit in sich trägt. In dem Maß, wie er sich entfaltet, befreit er sich immer mehr von der Oberhoheit Gottes, wie es etwa das Beispiel Adams und Evas in der Sündenfall-Geschichte zeigen.

Auf einer zweiten Stufe wird Gott zum konstitutionellen Monarchen. Er hört auf, ein absoluter Herrscher zu sein, und schließt einen Bund mit dem Menschen, etwa mit Noah oder später mit Abraham. Gott und Mensch sind Vertragspartner geworden. Gott hat die Freiheit verloren, willkürlich zu handeln, und der Mensch hat die Freiheit gewonnen, Gott unter Hinweis auf dessen Versprechungen und die im Bund festgelegten Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen.

Eine dritte Stufe in der Entwicklung des Gottesbegriffs ist für Fromm schließlich in der Gottesoffenbarung an Mose erreicht. Gott offenbart sich nicht mehr als Gott der Natur, sondern als Gott der Geschichte, der keinen Namen hat. Dieser namenlose Gott kann durch kein Abbild aus Holz oder Stein dargestellt werden, um nicht mit einem „Götzen" verwechselt zu werden. In Fromms Sicht führt die Entwicklung vom eifersüchtigen Gott Adams hin zum namenlosen Gott des Mose, von dem der Mensch nur wissen kann, wer und was er nicht ist, und den er nur im Schweigen verehren kann.

Im Verlauf sowohl der individuellen wie der kollektiven Entwicklung hört Gott auf, eine Person, eine Realität an sich zu sein. Er wird zum Symbol seiner Prinzipien Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe. Wenn ein wahrhaft religiöser Mensch sich dem Wesen der monotheistischen Idee entsprechend verhält, dann dürfte er konsequenterweise nicht mehr um etwas zu Gott beten und nichts mehr von ihm erwarten. Er „liebt" Gott nicht so, wie ein Kind seine Mutter und seinen Vater liebt. Er hat sich zu der Demut durchgerungen, daß er seine Grenzen fühlt und weiß, daß er von Gott nichts weiß. Ein solcher Mensch vertraut auf die Prinzipien, die Gott repräsentieren. Er denkt die Wahrheit, er lebt die Liebe und die Gerechtigkeit und hält sein Leben nur soweit für wertvoll, als es ihm die Chance gibt, zu einer immer reicheren Entfaltung seiner menschlichen Kräfte zu gelangen – als der einzigen Realität, auf die es ankommt. Gott lieben heißt für ihn soviel wie sich danach sehnen, die volle Liebesfähigkeit zu erlangen und das in sich zu verwirklichen, was „Gott" in einem selbst bedeutet.

Weiter ist Fromm der Ansicht, alle theistischen Systeme würden einen spirituel-

len, den Menschen transzendierenden, jenseitigen Bereich postulieren, der dem Verlangen des Menschen nach Sinngebung und Erlösung Bedeutung und Geltung verleiht. Für ihn gibt es aber einen solchen spirituellen, jenseits des Menschen liegenden Bereich nicht. Der „Bereich" von Liebe, Vernunft und Gerechtigkeit existiert als Realität vielmehr nur deshalb und insofern, als der Mensch selber es vermag, diese Kräfte in sich zu entwickeln. Nach dieser Auffassung besitzt das Leben keinen Sinn, der von außen gegeben ist, sondern nur den, den der Mensch selbst ihm gibt.

Gott ist für Fromm ein anderer Name für den Menschen, insofern er menschlich ist, ein Symbol für alles, was im Menschen liegt und was dennoch der Mensch nicht ist, ein Symbol für eine geistig-seelische Realität, nach deren Verwirklichung der Mensch streben und die er dennoch niemals beschreiben oder definieren kann. Er gleicht dem Horizont, der dem Blick Grenzen zieht und sich als Fata Morgana erweist, wenn man ihn fassen will.

Ausblicke und Anfragen

Letztlich gilt für Fromms Einstellung zu Religion und Glauben: „Wenn religiöse Lehren zum seelischen Wachstum, zur Stärke, Freiheit und Glücksfähigkeit ihrer Gläubigen beitragen, erkennen wir die Früchte der Liebe. Wenn sie die Einengung menschlicher Möglichkeiten, Unglücklichsein und Mangel an Produktivität zur Folge haben, können sie nicht aus der Liebe geboren sein, gleichgültig, was das Dogma zu vermitteln vorgibt."[12] Ebensowenig ist es für ihn von Wichtigkeit, ob der Mensch an Gott glaubt oder nicht, sondern ob er die Liebe lebt und die Wahrheit denkt. Tut er das, dann ist es von zweitrangiger Bedeutung, welchem Symbolsystem er anhängt. Tut er das nicht, so ist es überhaupt ohne Bedeutung.

Auf diesem Hintergrund ist auch Fromms Würdigung des christlichen Glaubens zu verstehen. In der neutestamentlichen Botschaft sieht er echte humanistische Anliegen: den Protest gegen ein am „Haben" orientiertes Leben und den Appell, das Leben nach den Prinzipien von Gerechtigkeit, Frieden, Liebe und Wahrheit zu gestalten.

Doch leider sei die Welt seit der Zeit der Evangelien immer wieder den Grundsätzen des „Teufels" gefolgt und das Christentum seinen Versuchungen erlegen, so daß das humanistische Anliegen immer wieder durch autoritäre Züge überlagert worden sei. So sieht Fromm im Protestantismus eine rein „patriarchalische" Form des Christentums. Kennzeichnend für sie sei die Unterwerfung unter die patriarchalische Autorität – Gott, die Fürsten, der Staat –, wobei Arbeit der einzige Weg ist, um Liebe und Anerkennung zu erlangen. Hinter der christlichen Fassade sei auf diesem Boden die Religion des Industriezeitalters entstanden, die letztlich den Menschen zu Dienern der Wirtschaft und der Maschinen reduziert.

Zwar sieht Fromm auch im Katholizismus viele „patriarchalische" Züge, etwa das väterlich-männliche Gottesbild, den Papst, die männliche Priester-Hierarchie. Anderseits seien im Katholizismus die „matriarchalischen" Züge unverkennbar. Die Kirche selbst als all-umfassende und vergebende Mutter und die jungfräuliche Gottesmutter Maria, zu der der Sünder seine Zuflucht nehmen kann, symbolisieren für ihn den „mütterlichen" Geist der Vergebung und Liebe. Fromm hält diese Verbindung aus väterlichen und mütterlichen Elementen für einen der Hauptfaktoren, denen die katholische Kirche ihre große Anziehungskraft und ihren starken Einfluß auf die Menschen verdankt.

Aber alles in allem ist für Fromm das Christentum – ebenso wie die anderen theistischen und auch nichttheistischen Religionen – eine Station auf dem Weg der Evolution der menschlichen Rasse. Deshalb hält er es nicht für abwegig zu glauben, daß sich in der Zukunft eine neue Religion entwickeln wird, die der Entwicklung der Menschheit entspricht. Wichtigstes Merkmal einer solchen neuen Religion wäre ihr universaler Charakter. Sie würde die humanistischen Lehren enthalten, die allen großen Religionen gemeinsam sind. Ihre Lehrsätze würden zu den rationalen Erkenntnissen der Menschen nicht in Widerspruch stehen. Das Schwergewicht würde auf der Lebenspraxis und nicht auf der Doktrin liegen. Eine solche Religion würde neue Rituale und Formen schaffen, die zur Ehrfurcht vor dem Leben und zur Solidarität aller Menschen führen. „Man kann eine Religion natürlich nicht erfinden", sagt Fromm. „Sie wird mit dem Erscheinen eines neuen großen Lehrers ins Leben treten, wie sie auch in früheren Jahrhunderten erschienen sind, wenn die Zeit reif war. Inzwischen sollen alle, die an Gott glauben, ihrem Glauben dadurch Ausdruck verleihen, daß sie ihn lieben, und wer diesen Glauben nicht hat, der soll so leben, wie es ihm Liebe und Gerechtigkeit gebieten und – warten."[13]

Viele Ansichten Fromms stellen für den christlichen Glauben und die Kirchen eine heilsame Provokation dar. Das gilt nicht nur für die Behauptung des frühen Fromm, daß die Religion eine kollektive Kindheitsneurose ist, die die Menschen sich selbst entfremdet und daran hindert, mündig und frei zu werden. Auch die These, daß die herrschende Religion oft eine Religion der Herrschenden war, kann man in Vergangenheit und Gegenwart nicht einfach vom Tisch fegen, ebensowenig wie den damit verbundenen Vorwurf, daß das Christentum viele Züge einer autoritären Religion trägt, die Gott als Herrscher darstellt, der keine selbständigen Menschen neben sich duldet.

Es wird sich kaum bestreiten lassen: Das Christentum in seiner konkreten Erscheinungsweise ist immer in Gefahr, auch – im Sinn der Kritik Fromms – Ideologie zu sein. Und selbst wenn man sagt, der Glaube als solcher sei nicht die Ursache seines ideologischen Mißbrauchs, so hat er ihn doch nicht immer genügend gehindert. Der christliche Glaube muß durch die Anfrage hindurch, er sei kein rationaler, sondern ein irrationaler und autoritärer Glaube, in dem der

Mensch sich unter etwas Gegebenes unterwerfe, das er ohne Rücksicht auf seine Wahrheit oder Falschheit anerkenne.

„Der Mensch kann nicht aufhören zu träumen", sagt Fromm. „Er sehnt sich nach einer Welt, die in der Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit verwurzelt ist, und da diese nicht existiert, baut er sich neben der Gesellschaft eine separate Institution auf: die Religion. In ihr findet er Trost, Ermutigung, Hoffnung, allerdings auch viele Illusionen, die notwendig sind, weil die Religion mit der irreligiösen Gesellschaft ihren Frieden geschlossen hat."[14] Hier scheiden sich die Geister zwischen Fromms Humanismus und dem christlichen Glauben. Fromm verkennt, daß man im Glauben die Augen eben gerade nicht vor der Wirklichkeit verschließt, sondern ihr standhält. Geht es doch im Glauben darum, sich von keiner Macht der Welt mehr erpressen zu lassen. Außerdem ist die christliche Botschaft realistisch genug, damit zu rechnen, daß die Überwindung von Habsucht, Neid, Begehrlichkeit und Ausbeutung eine nie endende Aufgabe ist, so daß die Erlösung von der Ich-Bezogenheit und das „Eins-Sein mit allem, was ist" schließlich doch als ein Geschenk erwartet werden muß, das nicht vom Menschen aus machbar ist. Nicht bestritten werden soll, daß Fromms Kritik am Christentum Verfälschungen der christlichen Botschaft durchaus trifft, die dadurch als Verfälschungen entlarvt werden, was dem rechten Verständnis des Glaubens nur dienlich sein kann.

Nicht nachvollziehbar für den christlichen Glauben ist natürlich Fromms Auffassung, daß Gott letztlich nichts anderes als ein anderer Name für den Menschen ist. Für Fromm steht „Gott" – was auch immer damit gemeint sein mag – ausschließlich im Dienst der menschlichen Selbstverwirklichung. Für ihn gibt es keine Offenbarung als Handeln Gottes in Geschichte, sondern nur den Menschen mit seinem unverzichtbaren Bedürfnis nach Religion.

Dazu ist zu sagen: Fromm mißversteht den christlichen Glauben an Gott, wenn er ihn als „theistisches System" sieht, das einen spirituellen, jenseitigen Bereich postuliere, der dem Menschen Trost und die Befriedigung seiner Sehnsüchte verheiße. Tatsächlich geht es im christlichen Glauben überhaupt nicht darum, eine jenseitige, spirituelle Welt zu erreichen, etwa durch Willensaufschwünge oder Versenkung ins eigene Innere, sondern darum, sich selbst in dieser realen, so problemvollen Welt neu zu verstehen: nämlich als einen Menschen, bei dem Gott ist. Die neutestamentliche Botschaft beabsichtigt ohnehin nicht, die – freilich zumeist problemlos vorausgesetzte – Existenz Gottes zu beweisen. Statt dessen sagt sie dem Menschen die „frohe Botschaft" weiter, daß der Gott, von dem er von sich aus nichts weiß und der dennoch die Sehnsucht der Völker ist, sein Bündnispartner ist, nicht der Verbündete der Eltern, des Staates oder der Vorgesetzten und Herrschenden. Es geht nicht um den Beweis, daß es Gott gibt, sondern um ein Beziehungsangebot, in dessen Verläßlichkeit man leben und sterben kann. Diese frohmachende Botschaft des Evangeliums hat Fromm letztlich nicht verstanden. Da er im Gott der biblischen Botschaft den Stammeskönig und

den Gehorsam fordernden Monarchen sieht, bleibt dem Menschen, wenn er sich nicht selbst aufgeben will, keine andere Möglichkeit, als sich von diesem Gott freizumachen. Für Fromm ist dieser Gott nichts anderes als ein Götze: ihn verehren heißt, sich selbst aufgeben. Der Gedanke, besser: die Erfahrung, daß die geschenkte Gemeinschaft mit dem Gott der biblischen Botschaft den Menschen aus allen Ängsten befreit und mit sich, seinen Mitmenschen und der Welt versöhnt, ist ihm nicht nachvollziehbar.

ANMERKUNGEN

[1] So der Titel des gleichnamigen Buchs des Fromm-Schülers Rainer Funk (Stuttgart 1978).

[2] Die folgenden Ausführungen sind die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verf. auf der Jahrestagung der kath. Erziehungsberatungsstellen von Bergisch-Gladbach im März 1984 in Altenberg gehalten hat.

[3] Haben oder Sein (1976) in: Gesamtausgabe (= GA), hrsg. v. R. Funk (Stuttgart 1980/81) Bd. 2, 365.

[4] Vgl. dazu Psychoanalyse und Religion (1966), in: GA 6, bes. 235–240; und: Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität (1977): ebd. 293–299.

[5] Psychoanalyse und Ethik (1954) in: GA 2, 31.

[6] Zit. in: Psychoanalyse und Religion: GA 6, 248. [7] Ebd.

[8] 1972, in: GA 6, 301–356. [9] Ebd. 316.

[10] Die Kunst des Liebens (1971) in: GA 9, 481; zum Folgenden ebd., bes. 477–488.

[11] S. dazu: Ihr werdet sein wie Gott (1970), in: GA 6, bes. 96–108.

[12] Psychoanalyse und Religion, in: GA 6, 263.

[13] Der moderne Mensch und seine Zukunft (1960), in: GA 4, 246; siehe auch: Die Revolution der Hoffnung (1971): ebd., bes. 137ff.

[14] Nachwort von E. Fromm; Religion und Gesellschaft, in: R. Funk, Mut zum Menschen, 359.

M. Norberta Hoffmann

Czeslaw Milosz – ein „apokalyptischer Visionär"

Daß sich vor polnischen Geschäften Menschenschlangen reihen, ist ein alltägliches Bild. Aber Schlangen vor einem Buchladen? Das geschah nach der Verleihung des Literatur-Nobelpreises an Czeslaw Milosz (1980). Das polnische Fernsehen gab die Nachricht über den seit mehr als 30 Jahren in seiner Heimat ignorierten Dichter bekannt. Zugleich konnte zum ersten Mal mit offizieller Erlaubnis ein schmaler Gedichtband im katholischen Znak-Verlag in Krakau erscheinen in einer Auflage von 20000 Exemplaren, die der drängenden Nachfrage nicht genügten. Sein Titel: „Wo die Sonne aufgeht und wann sie untergeht." Bis dahin konnten nur einige Arbeiten im Untergrundverlag Nowa erscheinen. Aus 15 Lyrikbänden wurden nur wenige Gedichte in Anthologien aufgenommen.

Susan Sontag bedauerte in einer leidenschaftlichen Debatte über die „totale Schurkerei des kommunistischen Systems", daß man so lange die Ohren verschlossen habe vor der Wahrheit, die Dissidenten und Emigranten aus dem Sowjetreich nach Westen brachten (FAZ 9. 3. 1982). Sie habe selbst Czeslaw Milosz' „Verführtes Denken" vor 27 Jahren als Propaganda mißachtet. Aber heute wisse sie, daß es die reine Wahrheit sei und eher untertreibe. In Deutschland wurden vor Jahren einige Bücher des Dichters im Verlag Kiepenheuer und Witsch herausgegeben, die aber trotz respektvoller Rezensionen wenig Beachtung fanden. Erst die Verleihung des Nobelpreises gab den Anstoß, vier Bücher von Milosz nachzudrucken.

Das im Ostblock verbotene Werk *„Verführtes Denken"* – im Polnischen prägnanter „Versklavtes Denken" (1953) – erschien als Suhrkamp-Taschenbuch mit einem Vorwort von Karl Jaspers (1974)[1]. Es befaßt sich mit der Mentalität und Situation der kommunistischen Schriftsteller in Polen. Die Analysen der Denkmechanismen treffen aber Künstler und Intellektuelle in der ganzen kommunistischen Welt. An vier Milosz bekannten und befreundeten Dichtergestalten, die als Alpha, der Moralist, Beta, der unglücklich Liebende, Gamma, der Sklave der Geschichte, und Delta, der Troubadour, vorgestellt werden, versucht der Dichter die Frage zu beantworten: „Wie kann man leben und denken in den Ländern des Stalinismus?" (VD 14). Die Notwendigkeit, zu leben im Einklang mit den historischen Gesetzen und der Dynamik der Wirklichkeit, zwingt zur unbedingten Entscheidung. Das kollektive Fluidum führt dazu, Gefühle hinter einer Maske zu verbergen. In Schüben vollzieht sich allmählich die Umwandlung bis zur Unfähigkeit des Selber-Denkens, der „Selbstvernichtung des Intellekts" (VD 135).

Als eine „Typologie der Mimikry", die nicht politische Anpassung ist, bezeich-

net Dedecius die Analysen des „Verführten Denkens", die bei ihrem Erscheinen weltweites Aufsehen erregten. „Ein Sprungbrett zum Welterfolg" nannte Tadeusz Nowakowski die subtilen, mit geistiger Souveränität und Eleganz verfaßten Untersuchungen über die Situation der osteuropäischen Intellektuellen (FAZ 30. 6. 1981). Marcel Reich-Ranicki rühmt die bisher „nicht überbotene Feinfühligkeit der Darstellung" (FAZ 10. 10. 1980). Diese Wirkung beruht auf einer vollendeten Objektivität der Darstellung, ohne aggressiven Fanatismus. Milosz schreibt nicht als oppositioneller Emigrant, sondern als erschütterter Mensch, mit dem Willen zur Gerechtigkeit und unverstellten Wahrheit.

Im gleichen Jahr (1953) erschien in Paris der Roman *„La prise du pouvoir"* (Die Machtergreifung), der dem unbestechlichen Zeitanalytiker den Prix Littéraire Européen brachte. Der Roman beschreibt die ungeheure Faszination des Kommunismus in ihrer Wirkung auf Intellektuelle, setzt sich mit Argumenten marxistischer Dialektiker auf höchstem Niveau auseinander und gibt seiner Enttäuschung über die vorkommunistische Welt Ausdruck. Das zweite in Deutschland erschienene Werk ist der Roman *„Das Tal der Issa"*. Er spielt in der Heimat des Dichters, in Litauen, in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen. Siegfried Lenz bewundert in ihm die glanzvollen Naturschilderungen, die Beschreibung einer fast archaischen Welt, in der sich Christliches mit Heidnischem mischt. Dieses Werk läßt die starke lyrische Begabung des Dichters erkennen.

Eine Art Autobiographie stellt das dritte Werk dar: *„West- und östliches Gelände"* (1961)[2]. Von der eigenen Lebensgeschichte ausgehend, berichtet Milosz die Erlebnisse junger polnischer Intellektueller zwischen den beiden Weltkriegen. Den Kommunismus Polens und Osteuropas analysiert er nicht als Politiker, sondern als Dichter in einer Gesamtschau, die Reich-Ranicki „Meisterwerke der Essayistik" nennt. Er will niemals zu denen gehören, die Spuren verwischen, ihre Vergangenheit ableugnen, sondern mit „teleskopischem Auge" (WO 10) verschiedene Punkte der Erdkugel und verschiedene Zeitpunkte auf einmal wahrnehmen. Aus der Überfülle des Erlebten kommt das Bedürfnis, europäische Erfahrungen von Sprachen, Religionen, Kulturen mit der ganzen interkontinentalen Epoche in Einklang zu bringen: Seine Leidenschaft ist die Neugierde auf die Welt. Das Werk ist kein Tagebuch im herkömmlichen Sinn. Die Unerreichbarkeit der Wahrheit, das Mißverhältnis von Gedanke und Wort legt dem Dichter Beschränkungen auf. Dabei werden innere Erlebnisse in ihrer Verwandlung gewertet, in den Farben der jeweils wechselnden Außenwelt gesehen. Europa den Europäern näherzubringen, war ein Motiv der Niederschrift.

Eine deutsch erschienene kleine Auswahl aus dem Werk des Dichters ist dem bedeutendsten Vermittler polnischer Dichtung in Deutschland zu verdanken, dem Leiter des Darmstädter Polen-Instituts Karl Dedecius: *„Zeichen im Dunkel. Poesie und Poetik"* (1979)[3]. Nach der Verleihung des Nobelpreises gab Dedecius eine weitere Auswahl aus Milosz' lyrischer Dichtung heraus: *„Lied vom Weltende"*

(1980)[4]. Umfassende Weltläufigkeit und stets gegenwärtige Transzendenz sind in diesen Dichtungen ebenso spürbar wie eine tiefe, bleibende Verwurzelung in der litauischen Heimat. Milosz' Dichtung steht in der Tradition der auch im Kommunismus nicht versiegenden religiösen Lyrik Polens, zu der Dedecius in Übertragungen einen Zugang öffnet[5].

Den Lebensweg aus der Heimat Litauen bis Kalifornien beschreibt Milosz in seiner Autobiographie *„Das Land Ulro"*[6]. Von ihm sagt Nowakowski im Hinblick auf dunkle Vorahnungen und Kassandra-Ängste der Frühzeit, die sich genauso in seinen letzten Dichtungen finden: „Der alte Professor in Berkeley reicht nach vielen Jahren dem jungen Dichter Milosz aus Wilna die Hand" (FAZ 26. 6. 82) Als Träger eines messianischen Auftrags erweist er sich besonders in seiner lyrischen Dichtung, die jetzt in größerem Umfang zugänglich ist[7].

Milosz' Lebenswelt

Eine ungewöhnliche Erfahrungsbreite kennzeichnet die Lebenserinnerungen von Milosz. Trotz der Intensität der Erlebnisfähigkeit steht aber nicht das Ich im Mittelpunkt, sondern die Welt. Aus Herkunft und Begegnungen, Menschen und Dingen, Städten und Landschaften werden Lebenszusammenhänge sichtbar, die selbst wieder in Geschichte und Kulturen eingeordnet sind. Im Außergewöhnlichen dieses Lebenswegs selbst liegt ein besonderer Reiz.

Die seltene Gabe vollkommener Vergegenwärtigung läßt überall in der Welt die geliebte Heimat, Litauen, spürbar werden. In Szetijnie wurde er am 30. Juni 1911 als Sohn eines Ingenieurs für Brücken- und Straßenbau geboren. Einer seiner Freunde meint, in Litauen geboren zu werden, sei eine besondere Daseinsgnade. Der Dichter selbst hält seine Heimat neben Irland für das poetischste Land der Erde. Die Bilder seiner Wälder und Seen werden zusammengeschaut mit den uralten Tragödien, wie sie im Sprichwort, in Volkslied und Sage überliefert fortleben und die Materie für die Literatur bieten: Kämpfe gegen Westen und Osten, gegen die Kreuzritter sowohl wie gegen Byzanz, gegen Polen und Rußland bis zur Errichtung des Großfürstentums Litauen, das durch Heiraten später mit Polen vereinigt wurde und durch Massentaufen die letzten Heiden Europas verschwinden ließ. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Heimat prägte dem jungen Milosz einen bleibenden Abscheu vor der Gewalt ein.

Nach dem Abitur begann Milosz an der Universität in Wilna das Studium der Rechte, das er in Paris fortsetzte. Den Krieg erlebte er wie seine Freunde im besetzten Warschau, im Untergrund und unter Abenteuern. Obwohl er niemals Mitglied der kommunistischen Partei war, trat er nach dem Krieg in den diplomatischen Dienst seines Landes als polnischer Kulturattaché in Washington und Paris (1946–1950). Von 1951–1956 lebte er als Schriftsteller in Paris, einge-

führt durch seinen Verwandten Oscar Milosz, der Pressebeamter am Quai d'Orsay war, aber bereits der ersten litauischen Völkerbund-Delegation angehört hatte. Das Angebot, Außenminister zu werden, hatte er abgelehnt, blieb aber als Vertreter des unabhängigen Litauen in Paris, auch er ein von seinen Landsleuten verehrter Dichter, von dem der als „Neffe" akzeptierte Czeslaw reiche Impulse empfing.

1956 folgte Czeslaw Milosz einem Ruf an die Universität von Kalifornien in Berkeley als Professor für slawische Sprachen und Literatur, wo er noch heute lehrt. Seine immer zahlreichen Hörer sind aber nicht nur Slawisten, sondern suchende und forschende Menschen aller Richtungen und Fakultäten, die sich in den Bannkreis einer reichen Persönlichkeit begeben, um Erkenntnisse und Weisungen zu empfangen.

Die widersprechenden Traditionen seiner Herkunft machten es ihm zur Lebensaufgabe, sich in ausgewogenen Gesellschaftsgefügen bewegen zu lernen. Er erkennt in sich typische Eigenarten des Osteuropäers: eine Art Formlosigkeit, der die Kehrseite gegenübersteht, nämlich rasches, unersättliches geistiges Fassungsvermögen, die Leidenschaftlichkeit bei Diskussionen, der Sinn für Ironie, die Frische des Gefühls, die ausgreifende Phantasie (WO 79). Am Anfang des Universitätsstudiums geriet er – da er Gedichte und Artikel veröffentlichte – in einen literarisch-künstlerischen Kreis der Nonkonformisten. Aber ebenso wählte er Freunde aus den Kreisen der „Linken", die er „Liga der Wehleidigen" nennt. Ihr gemeinsames Vaterland war die polnische Sprache.

Als Zeuge der größten Tragödie der Geschichte, dem Mord an Millionen seiner polnischen Mitbürger, hat er „den Luxus der Unschuld" eingebüßt (WO 121). Die Erkenntnis der verhängnisvollen Verflechtung der Antriebe zu Terrorhandlungen bewahrte ihn vor einseitiger Stellungnahme. Das zeigt besonders seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus (WO 124ff.), dem in Polen sowohl von Liberalen als auch von Patrioten mit Mißtrauen begegnet wurde. Die rote Quaste der Baskenmütze war kein Bekenntnis, sondern nur Kennzeichen der Zugehörigkeit zum oppositionellen „Klub der Vagabunden" mit ihrer Lust am Wagnis des Auslebens intellektueller und politischer Leidenschaften. Die literarisch interessierten Freunde bildeten eine Gruppe, die als „Katastrophisten" bezeichnet werden. Sie waren geleitet von ihren Ahnungen kommender Katastrophen und Untergänge. Sie nannten sich auch „Zagaristen" und verhielten sich kritisch gegenüber der Krakauer Gruppe. Man nannte sie in dieser Abgrenzung die zweite Avantgarde (LW 71).

Ein unersättliches Verlangen nach Welterfahrung trieb Milosz in oft abenteuerlichen Fahrten durch die Länder Europas. Sein Denken in geschichtlichen Dimensionen mit dem Rätsel der Zeit und zugleich eine Art unbezwinglicher Neugierde auf die Geheimnisse des Mikrokosmos und des Makrokosmos sind, obwohl er diese Unterscheidung ablehnt (WO 233), innere Antriebskräfte seines immer

bewegten Lebens, das sowohl im Prosawerk als auch in der Lyrik seinen Niederschlag findet. Reich-Ranicki bezeichnet ihn als einen *„apokalyptischen Visionär"*. Es ist reizvoll, dieser Spur in seiner Dichtung nachzugehen.

Lied vom Weltende

Die ersten Lyrik-Bände 1933 und 1936 weisen den Dichter während seiner Zugehörigkeit zu den Katastrophisten als pessimistischen Kulturkritiker aus (Das Gedicht von der erkalteten Zeit). Die eigentümliche Spannung, die in seiner Dichtung spürbar wird, gründet in der Gegensatzeinheit aus einer scheinbar kühlen Diktion, die aus der Nachdenklichkeit kommt, und einer leidenschaftlichen Gemütsbewegtheit. Die Spannungseinheit von Reflexion und Emotion läßt ihn als „intellektuellen Poeten und zugleich poetischen Prosaisten" (Reich-Ranicki) erscheinen.

Einen Höhepunkt seiner Lyrik erreicht der Dichter während der deutschen Besetzung Warschaus im Frühjahr 1943. Eine äußerste Spannung des Geschehens bot sich ihm dar: der aussichtslose und doch sinnvolle Aufstand im Getto gegen die Deportationen in die Gaskammern – und nahe dabei ein Rummelplatz. Die augenblickliche Beobachtung weitet sich im historischen Hintergrund bis zu dem immer wiederholten Geschehen im Lauf der Geschichte. Seiner geistigen Schau bietet sich der römische Marktplatz, auf dem Giordano Bruno inmitten von Gleichgültigen, Neugierigen, Geschäftetreibenden verbrannt wird. Es entsteht sein berühmtestes Gedicht *„Campo di Fiori"* (LW 9). Der gleiche Markt, der in Fülle die Früchte des Südens und die rosigen Früchte des Meeres bietet, ist die Szene, auf der die Neugier der Gaffer vom Feuer des verbrannten Giordano Bruno gewärmt wird. In der Durch-Schau des von der Historie geprägten Dichters erlebt er in Warschau 1943 den gleichen Vorgang: Karusselle, lustige Lieder, Paare, die in den heiteren Himmel fliegen – Bilder der Verdrängung der tödlichen Salven hinter den Mauern des Gettos. Das Grauen brennender Häuser wird im spielerischen Gegensatz gesehen zu den Schaukelnden, die die Flocken vom Wind getriebener schwarzer Drachen im Flug aus ihren Gondeln fangen. Die lachende, fröhliche Menge kann aber nicht die Vergänglichkeit des furchtbaren Geschehens bedeuten. Die Einsamkeit der Opfer, mag sie auch zur Legende erkaltet sein, wird nach Jahren durch ein Dichterwort zum Aufruhr rufen, denn das Volk kann nicht „handeln, lachen und lieben" vorbei an Scheiterhaufen und Gaskammern.

Der Zukunft ist der Dichter zugleich mit der Schau in Gegenwart und Vergangenheit zugewandt (U 52). Vergangenheit – sei es die des eigenen Lebens oder der geschichtlichen Überlieferungen – ist ihm nicht Bewegung, Ablauf, sondern der erinnerte Augenblick. Kraft der lebenspendenden, mit der Einbildungskraft verwachsenen Erinnerung vergeht für ihn auch nicht die kürzeste

Zeitspanne. Dieses der Einzelheit so treu verpflichtete Gedächtnis aber ist „wund, gepeitscht, geprügelt, blaugeschlagen", so daß der Dichter sich vor der Vergangenheit fürchtet (U 31ff.).

Die Menschheitsgeschichte als ganze zeigt sich ihm in Kategorien des Niedergangs. „Des Lebens lange Schatten des Verfalls" sieht er vor allem im Niedergang der europäischen Kultur, der ihn um so schmerzlicher trifft, als er „die süße europäische Heimat" mit allen Fasern liebt, „in warmer Umarmung der von vergangenen Generationen gemeißelten Steine". Steine als Erinnerungen stehen gegen Europas Zerrissenheit und Krankheit. In diesem Spielfeld ist der Mensch zum Spielzeug dämonischer Kräfte geworden. Aber in dialektischer Schau sieht der Dichter gleichzeitig die still waltende Vernunft in geschichtlichen Prozessen. Bleibende Gegenwart – etwa des antiken Rom (U 234) sowohl wie der Mythen der Urzeit – steht gegen die schrecklichen Bedrohungen: zerfallender Völker, vergehender Staaten, Macht der Tyrannen. „Ich, armer Mensch, sehe den Ameisenhaufen weißer entblößter Völker / Ohne Freiheit" (LW 13). Bitter beklagt er die Halbheit der „milden Völker, die in Gedanken einen halben Schritt wagen / Und dafür keine Grenzen kennen im Handel mit Blut".

Noch stärker als in Europa ergreift den Dichter in Kalifornien das Bewußtsein des Zerfalls, ja des beginnenden Untergangs: alles wird sich wie ein Raketengeschoß in die zerspringende Nacht entfernen – ins Vergessen. Inmitten der Bilder von Schönheit, Kultur, vollendeter Technik blitzt das immer gegenwärtige Denken an das Künftige auf (LW 31). Aber bereits in der frühen Dichtung finden sich Bilder vom Ozean des Nichts, in dem Tier und Land versinken. „Posaunen des Untergangs dröhnen im Meergezisch / ... Die Erde öffnet das Maul, in ihrem hallenden Dom / werden die letzten Heiden getauft" (Wilna 1934).

Der Untergang vollzieht sich unmerklich während des Alltags-Geschehens: Die auf Blitze und Donnerschläge gewartet haben, sind enttäuscht. Und die auf Zeichen und Posaunen der Engel gewartet haben, begreifen nicht, daß es bereits geschieht (LW 12). Diese Schau einer Welt in Auflösung, Visionen von Sintflut und Feuerflut, deretwegen man Milosz in seiner Heimat als Vertreter der „katastrophischen Geschichtsphilosophie" betrachtete, ist aber nur ein Teilaspekt seiner Weltschau. Wohl fließt aus ihm gleichsam eine Strömung der Trauer durch das Werk des Dichters. Die Trauer hat mehrere Ursprünge. Da ist zunächst das Bewußtsein des Erbes: „eine zärtliche Wiege ist mein Leib / für Mächte, in deren Weinen alles enthalten bleibt" (ZD 34). Die Trauer der Grenzerfahrungen begleitet stets seine Dichtung: „Daß ich die gute Dichtung gewollt, ohne zu können, / Daß ich, spät, ihren erlösenden Zweck begriffen habe" (LW 7). Ein Strom von Traurigkeit bleibt die Trennung von der geliebten Heimat. Sein Schicksal, in der Fremde zu weilen, scheint ihm ein Schmerz über das Maß des Erträglichen. Das Herz „ist ein Stein, in welchem, wie ein Insekt, die dunkle Liebe zu dem unglücklichsten Land / verschlossen ist" (LW 26).

Milosz' Heimwehdichtung ist eines der Zeichen, daß „Exil" ein Hauptproblem der Gegenwartsdichtung geworden ist. Trotz jahrzehntelangem Aufenthalt in der Fremde schreibt Milosz nur in polnischer Sprache. Sie ist ihm Heimat geblieben. Er fühlt sich vom Paradies metaphysisch begründeter Werte ausgeschlossen, aus jenem Raum verwiesen, in dem Himmel, Erde und Hölle aufgeteilt sind.

Neben der Sprache bleibt ihm Geschichte Heimat. Er trägt sie mit sich, wie die Schnecke ihr Haus, wo immer auf der Erde er sich befindet. Die Geschichtlichkeit der polnischen Literatur bedeutet ihm Schutz angesichts der amerikanischen Geschichtslosigkeit. Doch betrachtet der Dichter das Exil auch als eine Hilfe, Selbsttäuschungen zu durchschauen. Was in der Heimat eine Sache von Leben und Tod ist, ist im Exil für niemand von Belang. Das kann zum Verlust von Spontaneität, ja zu Sterilität führen. Aber es kann auch neue Augen schenken, neue Gedanken, eine neue Distanz zur Wirklichkeit. Im Zusammenhang mit der symbolischen Verwandlung der Realität steht die Entdeckung neuer Gattungen und Stile. Nostalgische Dichtung ist der Versuch, mit der Entfremdung durch das Exil fertig zu werden. Denn am Anfang steht fast die Verzweiflung in der Furcht vor dem Versagen, der Isolation, dem Zerbrechen ritualer Solidarität, dem Leiden ohne die Gruppe. Daß sich Milosz entschlossen hat, die Bibel ins Polnische zu übertragen, ist ein Herzensdank an die Heimat und die polnische Sprache. Es ist auch die Sorge, einer zu sein, der die Fackel hält, daß das vor langer Zeit Gewesene „im Hellen geschieht", obgleich begonnen schon „die riesige Liquidation" (G 69). Wie im Glanz seines Lebens, so ist die Angst auch in der Heimat. Denn wie kann man leben in diesem Land, „wo der Fuß über die Knochen / der unbestatteten Nächsten stolpert?" (LW 27)

Über sein persönliches Verhältnis zum Phänomen des Exils sprach Milosz 1967 in einer Rede in Montreal, in der er Verbannung als Schicksal des heutigen Dichters darstellte, ob er in seinem Heimatland oder in der Fremde lebt. Andere Dichter nennen das gleiche Phänomen die „Vertreibung der Poeten in den Hermetismus" und nennen die Obskurität des 20. Jahrhunderts mit der Sinnkrise und mangelnder Verstehensfähigkeit als Ursache (Gérald Froidevaux, Francis Ponge u. a.).

Die dialektische Weltschau von Milosz ist besonders spürbar in seinem Verhältnis zur Natur, zu ihrer Schönheit und ihrer Grausamkeit. Der Blick, der die Unschuld verloren hat, kann auch die Natur nur als mitbetroffen von der menschlichen Katastrophe unserer Zeit wahrnehmen. Das brennende Rot der Tulpenblüte ist das in ihrem Kelch gesammelte Blut (G 60). Gedichte aus der erinnerten Kindheit wie „Die Fabel vom Mohn", „Gang in den Wald", „Bei den Pfingstrosen", „Das Vogelreich", „Die Sonne" atmen eine große Liebe und Nähe zur Natur. Die Hinwendung zum Kleinen ist verbunden mit der Ahnung ihres Geheimnisses (G 26ff.: Die Welt. Eine naive Dichtung).

Natur wird in Verehrung als Schöpfung gesehen, die unendlich kostbare Materie ihrer geheimnisvollen Gegensätze wegen geliebt. Die Elemente sind Boten für den

Menschen, Engel Gottes als Mitwirker der Apokalypse, wie es auch die Schrift kündet und die Psalmen singen. Im Wissen um ihre Zerstörung wird die Natur um so heißer geliebt, auch die dämonische Küste Kaliforniens. Denn Apokalypse bedeutet nicht Untergang, sondern Verwandlung und Erlösung. Dichter verlangen nach dem Umgang mit der göttlichen Verheißung in der Schöpfung (OW 333). Schönheit der Erde ist Tröstung. Aber die Erde wurde ihrer Würde durch den Menschen beraubt.

Im Bedenken der verwundeten Natur wird der ekstatische Weltbejaher zum leidenschaftlichen Verneiner, wenn Milosz in „Ulro" eine Abneigung gegen die Natur bekennt (217). Diese erstaunliche Aussage sieht er als eine Art Korrektur dessen, den die Erde zu sehr bedrückte, als daß er in ihrer Schönheit nur den Abglanz des unerreichbar reinen Guten hätte sehen können wie Simone Weil, deren Schriften er übersetzte und kommentierte. Der ehemals romantische Naturfreund sieht den Widerspruch in der Dualität unserer Wahrnehmung der Welt begründet (U 222). Diese Sicht ist aber auch bedingt durch seine intensive Beschäftigung mit den Geheimnissen der Natur bei William Blake und Emanuel Swedenborg. Mit den ersten Englischkenntnissen der Jugend las er schon Blakes Gedichte, die ihm damals rätselhaft blieben. Er rätselte am Geheimnis der Zeit und schrieb seinen Abituraufsatz über das Thema „Fluß der Zeit".

Die Auffassung der Naturwissenschaft vom linearen Verlauf der Natur, die Evolutionslehre und die raum-zeitliche Beschränkung ließen ihn unbefriedigt und führten ihn zur Ablehnung von Jacques Monod. Er suchte die andere Dimension, die Biologie und Physik nicht berühren. Denn das Wort und der Geist dürfen nicht vor der Materie kapitulieren. Er fand sie bei Augustinus, in William James' „Religiösen Erfahrungen" und zumeist bei Blake. In seinen Vorlesungen über Blake zeigt er die Kontinuität der mystischen Strömungen im abendländischen Geistesleben. Wiederbelebung des Mystizismus ist jedoch nicht das Ziel. Erneuerung wird gesehen – mit der Person Johannes Pauls II. – in der Nüchternheit, die die Vertikale der mystischen Aspirationen der Menschen mit der Horizontalen der Ethik der Nächstenliebe zur größeren Ganzheit eines symbolischen Kreuzes vereint. Eine ungewöhnliche Faszination muß für die amerikanischen „Blakisten" von einem Dichter ausgehen, dessen „Prophetische Bücher", Stiche und Gemälde von einem fünfhundertseitigen Lexikon seiner Symbole nicht ausgedeutet werden können.

Milosz fand bei Blake die Bestätigung des kosmischen Grauens bei einer Vorstellung von einem Weltall ohne Ort, einer rein linear ausgedehnten Zeit. Nur die geordnete, ritualisierte Zeit – wie das bäuerliche Jahr und das Kirchenjahr – läßt an das Dasein der Dinge glauben, ist die Oberfläche, unter der sich die große Weltbejahung verbirgt (U 170). Obwohl sich Milosz unter dem Einfluß seines prophetischen Dichter-Verwandten bereits in der Jugend mit dem Gedanken an die Apokalypse von morgen beinahe „bis zum Zerspringen vollpumpte" (WO 216), ist

es ein Mißverständnis, ihn als Pessimisten zu bezeichnen. Apokalypse ist ihm der notwendige Durchgang zur Reinigung der vom Menschen verderbten Natur und zur Vollendung der Schöpfung. Aufgabe der Dichtung heute ist für ihn das Erspüren der Veränderungen auf diesem Weg und die Prophetie.

Künder des Seins und des Sollens

Milosz wird besonders in seiner Heimat nicht nur als Dichter, sondern ebensosehr als Philosoph betrachtet. Seine Philosophie ist so eng mit seiner dichterischen Existenz verknüpft, daß er auch in dieser Hinsicht als Dialektiker erscheint. Einerseits weiß der immer neu beginnende und sich selbst in Frage stellende Dichter sich auf dem Weg vom Werden zum Sein. In Natur und Geschichte sieht er Bestätigung dieses Weges. Aber unbedingten Vorrang räumt er dem Sein ein. In dem Essay „Esse" (ZD 70) bekennt er, daß er nach den vielen Versuchen, der Welt einen Namen zu geben, einzig noch imstande sei, immer wieder das höchste, das einzige Bekenntnis, von keiner Macht überboten, zu wiederholen: „ich bin... schmettert es in die Posaunen... Wiederholt das eine: ist!" Alles Geschehen ist sinnlos, wenn es dem Wohlklang des „ist" nichts hinzufügt. Sein Spott gilt der Philosophie des „Dings an sich": „Wer Recht setzt oder Kinder hegt, Vor Gottes Allmacht sich bewegt. / Zeit wird zur Ewigkeit im Akt / Was Sartres Zwiespalt nichtig macht / Besser lebt sich's der Angst entrückt / Als in Ontologie verstrickt." Er will aber nicht den Philosophen verurteilen, denn: „das Salz der Zeit ist stets häretisch" (G 72).

Wie als Philosoph gilt Milosz auch als Moralist. Zwar nennt ihn Nowakowski einen „verkappten Moralisten". Doch das ganze Werk des Dichters, Prosa und Poesie, zeigt ihn nicht nur als Künder des Seins, sondern ebensosehr als Rufer zum Sollen (Moralischer Traktat, G 67–80). Es geht ihm um die Verantwortung der Wissenden, ihre mangelnden Entscheidungen, Verbergen der Wahrheit, Ungerechtigkeit, Gewalt, vor allem die Knechtung der Völker in der Unfreiheit. In distanzierter, ironischer Weise charakterisiert er Unentschiedenheit: „Und sollte es gelten, dieses und jenes zu tun / Sagt: richtig, man muß es, dieses und jenes, tun. / Nur: primo / Aber: secundo / Und tertio / so bleibe es lieber, wie es gewesen war./ Das nennt man dann philosophisch distinguo."

Dialektisch, für seine Freunde und Verehrer oft verwirrend, sind die Aussagen des Dichters über seine Religion. Danach gefragt, antwortet er heute wie seine Kollegen, wie Iren und Italiener: römisch-katholisch. Zwischen diesem Bekenntnis und der frühen leidenschaftlichen Ablehnung der Formen des polnischen Katholizismus in seiner Jugend liegt ein entscheidender Reifevorgang. Sein Bewußtsein einer tiefen Verwurzelung in der Menschheitsgeschichte brachte ihm quälende Auseinandersetzung mit dem Problem der Erbsünde (LW 37), überstei-

gertes Schuldgefühl. Er kommt zur Erkenntnis der „leeren Mystik überlebter Institutionen", während die emotionale Bindung an die Traditionen fortdauert. Kontrolle der Beichte durch die Religionslehrer läßt ihn nach offenem Protest die Beichte aufgeben. Eine große Hochschätzung der Sakramente bleibt ihm: „Wenn wir zur Messe gehen, die Sakramente empfangen, werden wir selbst unbewußt von einem ‚Stil' durchtränkt, der wie Kupfer den elektrischen Strom leitet, dem überirdischen Element als Leiter dient. Da die Menschen schwach sind, wäre es ein Wahnsinn, sie sich selbst zu überlassen und damit zu rechnen, sie würden selbständig... die Verbundenheit mit Gott finden" (WO 86). Er sieht sich selbst als eine von Grund aus kontemplative Natur (WO 99). Von Zeit zu Zeit erlebt er starke religiöse Verzückungen (WO 92). Aber ebenso erkennt er in der Verteidigung der Gewissensfreiheit, in der Lust an der Unabhängigkeit, die fordert, daß Religion zerstört werden solle, soweit sie gesellschaftliche Konvention und Zwang ist, eine Form der intellektuellen Arroganz. Im Lauf seiner Reife hat er sich mit allen Strömungen im Christentum auseinandergesetzt, mit Augustinus und Thomas, mit dem Arianismus, dem Manichäismus, der Gnosis und dem Protestantismus. Als seine Entwicklungslinie gibt er an: die katholische Glaubenslehre, den Hegelianismus, Swedenborg, Simone Weil, Blake (U 217). Der religiöse Dialektiker zeigt sich in der Feststellung, daß er infolge seiner ketzerischen Neigungen bis in die Tiefe hinein Katholik geblieben sei.

Interessant sind die in „Ulro" berichteten religiösen Erfahrungen des Universitätslehrers, wenn er die in der Mehrzahl glaubenslosen amerikanischen Studenten in das religiöse Denken Dostojewskis und überhaupt Osteuropas einführt. Dabei zeigt er die Quellen auf für die Ablehnung der Erbsünde und der Inkarnation und für die Umdeutung der christlichen Eschatologie in eine weltliche (U 81 ff.). Das östliche Verständnis der Apokalypse erhält seine charakteristische Tönung von der Auffassung des Kampfes zwischen der Macht des Lichtes gegen das Tier, das Zarenreich. Alle Apokalypsen werden politisch verstanden, wobei das „Tier" ersetzbar ist.

Obwohl Milosz beklagt, daß das Denken in nationalistischen und materialistischen Kategorien eine Epoche des Niedergangs, ja des Zerfalls der Jenseitsreligionen – ohne Kampf durch Erosion – zur Folge hat, hält er doch für möglich, daß die Menschheit in der Zukunft zu einer besseren und geläuterten Religion finden wird. Niemand weiß, ob sich die „Gesta Dei" nicht „per barbaros" vollenden müssen, damit die breiten Massen aus ihrer Lethargie aufgeschreckt werden (VD 81). Sowohl in Polen als auch in Spanien ist es Menschen gelungen, den „neuen Glauben" zu unterstützen, ohne ihre Treue zum großen Geheimnis aufzugeben. Es offen darzustellen wäre unmöglich, weil sowohl die Sprache als auch die Begriffswelt des modernen Menschen dafür nicht reif sind. In diesen Krypto-Katholiken sieht Milosz einen glühenderen Glauben lebendig als in den institutionalisierten Christen. Trotzdem bekennt der Dialektiker: „Es gibt, so glaube ich

heute, nichts Besseres als eine katholische Schulbildung, wenn man sich ein europäisches Bewußtsein bewahren will" (WO 90).

Sprache im Prozeß

Die Sprache der Dichtung Milosz' lebt aus den Urgründen altpolnischer Poesie. Sie nimmt auch Impulse von allen durchwanderten Ländern auf, besonders der französischen und angelsächsischen Lyrik. Die frühe Lyrik wurde durch Renaissance- und Barocktraditionen mitgeformt. Wie der Dichter selbst mitteilt (ZD 115), wurden ihm durch die Existenz Hitlers und Stalins neue Perspektiven des Menschen und der Geschichte eröffnet, die seinen Stil wandelten. Unter dem grauenvollen Zeitgeschehen zerbrachen die Formen des ästhetisierenden Formalismus. In diesem Vorgang gründet sein Widerspruch gegen die Krakauer und andere Formalisten. Weil die Wirklichkeit der Prüfstein aller Literatur ist, muß es auch revolutionäre Dichtung geben. Soll sie wirksam sein, muß das Wort auf Wahrheit beruhen (VD 230).

Im Gegensatz zum Westen, wo Individualisten wie die Formalisten an Versen für den Partner basteln, die von Entfremdung, Trennung, Einsamkeit, Angst handeln, setzt man in Polen andere Erwartungen auf einen Dichter. Er sei nicht Erfinder schöner Wortgebilde, sondern Barde der Nation (VD 174). Seine Lieder sollen im Volk gesungen werden. Deshalb hat er sich mit dem zu beschäftigen, was die Nation angeht. Daß Verse von Milosz einem Denkmal eingemeißelt sind, bestätigt diese Erwartung und ihre Erfüllung. Der Dichter ist sich dessen bewußt: „Was ist eine Poesie, die weder Völker / noch Menschen errettet?" Das kann nur die „schlichte Sprache, denn ich schäm mich der andren / Ich schwöre: es gibt in mir keinen Wortzauber" (LW 7). Seine Kritiker bestätigen, daß er keinerlei absurde oder groteske Ausdrucksmittel gebraucht. Poesie ist für ihn eine Disziplin des Innenlebens, besonders des Denkens (ZD 18). Jahrhunderte polnischer Kultur haben ihr Beständiges in der Sprache abgelagert. Sie ist deshalb wie eine schichtenreiche geologische Formation, schön, aber spröde. Doch soll Sprache nicht nur fixierte Vergangenheit überliefern, sondern bestimmend für die Haltungen der Kommenden sein; deshalb muß der Dichter sie immer neu erfüllen mit Geist und Sinn. Das ganze Dasein sagt sich immer neu aus, in immer neuen Wandlungen. Aber nur in Gemeinschaft mit dem Volk kann dichterische Sprache helfen und retten. Einsame Dichter sind „wie Windrauschen im Dezembergras" (G 94). Verse sind wie Instrumente des Chirurgen, sie greifen ins Gewebe (G 95). Sie sorgen für die notwendige Lebenserhaltung. Wird in einem Land Sprache verboten, werden Dichter mundtot gemacht, eingekerkert (Irre sind / wenn frei gehalten / die schlimmsten der Naturgewalten), zeigt sich tödliche Wirkung: Lüge verbreitet sich.

Da die letzte Quelle der Dichtung göttliche Eingebung ist (WO 194), muß sie Wahrheit und Gerechtigkeit künden, aber auch die Schönheit der Schöpfung, der Dinge und ihre oft schmerzliche Verwandlung. „Durch die Zeit geht der Stern der Wandlungen" (G 68). Deshalb hat Dichtung Prozeßcharakter. „In Zeiten voll Beschwerde / ein Botschafter der Träume werde" (G 71). Echte Träume sind das Verlangen nach Freude, Glück, Frieden. Auch Schweigen kann diese Träume schenken, wie Wolken, Flüsse und Bäume schweigende Zeugen des Daseins sind. Doch die Sprache echter Dichtung ist stärkend, tröstend, enthüllend. Menschenerziehung ist ihre Aufgabe (ZD 19), um den für viele Menschen verdunkelten Lebenssinn zu erhellen und alle Existenz mehr und mehr an das Sein anzugleichen. Es sind die mystischen Erfahrungen derer, die zum „mönchischen Orden der Poeten" gehören, die einen freudigen Lebenssinn mitteilen können und um bessere Daseinsformen kämpfen.

Wenn es heißt: „Nur das ist würdig, besungen zu werden: der Tag" (LW 51), so fügt doch der Dialektiker hinzu, daß darunter „kobolzen die elementaren Mächte, die Teufel Lieder pfeifen von der Materie ohne Anfang und Ziel, von unserer Agonie". Und so kommt immer wieder sein Grundanliegen hervor: „Es gibt heute eine einzige Dichtung, die ihres Namens würdig ist, die eschatologische" (VD 229). Um dieses Ziel zu erreichen, gebraucht der Dichter traditionelle Metaphern des Dunkels und des Kampfes, der Sintflut und der Feuersglut. Doch durch sein tiefes Eindringen in die Mythen und in die uralten, allen Völkern in ihren endzeitlichen Dichtungen eigenen Symbole wird in seiner Dichtung der Sinn der Metaphern beständig aufgefüllt und in neue, beunruhigende Relationen gesetzt. Nach seiner Auffassung ist das den Dingen innewohnende Sein nur durch Symbole zu deuten. Diese Deutung aber ist immer mit der Klarheit des Logos zu konfrontieren. Die apokalyptische Dichtung von Czeslaw Milosz ist ein bedeutender Schritt in der Richtung, den Mythos zu einer Dimension modernen Denkens zu machen.

ANMERKUNGEN

[1] Verführtes Denken, übers. v. A. Loepfe (Suhrkamp Taschenbuch 278, 1974); zitiert: VD.

[2] West- und östliches Gelände, übers. v. M. Reifenberg (Köln 1961); zitiert: WO.

[3] Zeichen im Dunkel. Poesie und Poetik, hrsg. v. K. Dedecius (Edition Suhrkamp 1979); zitiert: ZD.

[4] Lied vom Weltende, hrsg. v. K. Dedecius (Köln 1980); zitiert: LW.

[5] Glaube, Hoffnung, Liebe. Geistliche Lyrik aus Polen nach 1945, hrsg. u. übertr. v. K. Dedecius (Düsseldorf 1981); zitiert: GHL.

[6] Das Land Ulro, übers. v. J. Luczak-Wild (Köln 1982); zitiert: U.

[7] Gedichte 1933–1981, übers. v. K. Dedecius u. J. Luczak-Wild (Frankfurt 1982); zitiert: G; Das Zeugnis der Poesie, übers. v. P. Lachmann (München 1984).

UMSCHAU

Dogma und Geschichte

Eine Problemanzeige

Vor lauter Jubiläen ließ das erinnerungsreiche Vorjahr vergessen, daß im August 1583 – also vor 400 Jahren – zu Orléans D. Petau – latinisiert: Dionysius Petavius – zur Welt kam. Früher galt er als „Vater der Dogmengeschichte", eine Benennung, die zwar heute eher auf Zurückhaltung stößt, aber doch zu verstehen gibt, daß dieser französische Jesuit der historischen Betrachtung christlicher Glaubenswahrheit entscheidende Anstöße und fruchtbare Ansätze gab. Indes, was er so entschieden einleitete, beschwor seither schwerwiegende und noch keineswegs gelöste Probleme herauf. In der katholischen Theologie verlor man vor ihnen oft den Mut; wo man sich gelegentlich doch an sie wagte, kam es immer wieder zu Ablehnung und Gegnerschaft. Am bekanntesten blieb die Modernismuskrise zu Anfang unseres Jahrhunderts, die nicht zufällig im Kontext der großen klassischen Dogmengeschichten aus dem protestantischen Bereich die damalige katholische Kirche erschütterte. Was Adolf v. Harnack, Friedrich Loofs und Reinhold Seeberg versucht hatten, mußte gerade des katholischen Traditionsprinzips wegen Rückwirkungen auf katholische Lehre und Theologie haben. Prinzipiell ließ sich hier die historische Betrachtung nicht einfach ausschalten; darum war der Streit um Sinn und Stellenwert von Dogmengeschichte unvermeidlich. Genau darum ging es und nicht um historische Detailfragen.

Mittlerweile ergab sich aus den Diskussionen ein weitaus differenzierteres Bewußtsein des Problems; auf einige Züge sei hier aufmerksam gemacht. Bezeugt wird dieses Problembewußtsein durch eine erstaunliche Zahl neuerer Veröffentlichungen. In den 60er Jahren äußerten sich Alfred Adam und Bernhard Lohse; jetzt liegen das dreibändige „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte" (hrsg. v. Carl Andresen) sowie der erste Band von Karlmann Beyschlags „Grundriß der Dogmengeschichte" vor. Auf katholischer Seite scheint das seit über einer Generation im Werden befindliche „Handbuch der Dogmengeschichte" doch noch seinen Abschluß zu finden.

Aus all diesen Werken erhellt zunächst das andauernde Interesse, vielleicht sogar die unumgängliche Notwendigkeit, nach dem Verhältnis von christlichem Dogma und Geschichte zu fragen sowie dieses Verhältnis plausibel darzustellen. Früher geschah das oft in der Absicht, dogmatische Wahrheit und ihren absoluten Anspruch zu kritisieren. Das konnte auf Überwindung des Dogmas und ein undogmatisches Christentum hinauslaufen. Häufiger aber war es um die Korrektur eines falschen Dogmenbegriffs zu tun, gerade um die Verbindlichkeit christlicher Botschaft neu zu fundieren und dem Menschen der Neuzeit annehmbar zu machen. Demgegenüber bestritt dann die „Dialektische Theologie" dieses ganze Programm: statt Dogmenkritik im Namen der Geschichte wurde Geschichtskritik im Namen des Dogmas vertreten, wobei das Dogma in einer Weise positiv behauptet wurde, daß eine radikale Scheidung zwischen Christentum und Welt die unausweichliche Folge war. Auch dazu nutzte man dogmenhistorische Einsichten und Ergebnisse; denn was da erarbeitet war, ließ sich einsetzen, um unterschiedlichste Ziele zu erreichen.

Aus diesem Grund berührt die Differenzierung des Problembewußtseins weniger dogmenhistorische Einzelfragen und das entsprechende Material, mögen auch seit dem vorigen Jahrhundert in nicht abreißender Folge neue Tatsachen, Deutungen und Zusammenhänge erforscht worden sein. Die Grundanlage von Dogmengeschichte wurde dadurch nicht wesentlich umstrukturiert. Fragen solch grundsätzlicher Art ergeben sich vielmehr, wo man erkennt, daß hinter jeder Dogmenge-

schichte und selbst hinter den Entwürfen der erwähnten Klassiker, die sich doch auf ihre strikt historische Behandlung soviel zugute tun, religiöse Überzeugungen, Glaubenshaltungen, theologische Positionen stecken, die erst erklären, warum das Material in dieser je konkreten Art und Weise entfaltet ist. Dogmenhistorische Hermeneutik stößt demnach auf Voraussetzungen und Vorwissen sachlicher und methodischer Art, die alles andere als selbstverständlich sind.

Das gilt namentlich für das Verständnis der Begriffe Dogma und Geschichte, über die nur wenig nachgedacht wird. Neuerdings sollen etwas eingehendere Vorworte, Einleitungen oder „Dogmengeschichtliche Prinzipienlehren" über diese Voraussetzungen Rechenschaft geben, wenn auch da in der Regel noch einfach gilt, der Begriff des Dogmas oder der verbindlichen kirchlichen Lehre sei relativ problemlos der Dogmatik, jener der Geschichte ebenso einfach dem historischen Bewußtsein bzw. Bemühen zu entnehmen. Die eigentliche Schwierigkeit beginnt dann erst dort, wo beide Gegebenheiten miteinander zu verbinden sind. Das sei im Grund das letztlich eigentliche Problem der Dogmengeschichte. Eine solche Konzeption geht davon aus, daß Dogma und Geschichte selbständige Größen sind, die ihrer Natur und Eigenart nach einander entgegenstehen, wenn nicht gar widersprechen. Nur weil sich Dogma immer in Geschichte finde, sei es nötig, beide zusammenzubringen und zusammen zu bedenken.

Doch eben diese Ansicht verlangt nach Rückfrage. Sie läßt Dogma ohne weiteres Ausdruck zeitüberlegener Wahrheit sein, zu dem Geschichte nur als äußere und nachträgliche Bedingung hinzutritt. Aber schon die Tatsache, daß Dogma selbst Geschichte hat, ja Geschichte ist, spricht gegen diese Vorstellung. Dogma kann nichts anderes sein als die geschichtliche Gestalt einer die Geschichte umgreifenden, sie zugleich aber auch durchdringenden und prägenden Wahrheit. Hier herrscht ein zutiefst positives Verhältnis, und zwar in allen drei eigenständigen Geschichten des Dogmas. Denn da ist ja einmal jene Geschichte, in der eine Wahrheit zum Dogma wird, die Vorgeschichte sozusagen, die zur ausdrücklichen Verbindlichmachung führt. Davon setzt sich die unmittelbare Geschichte der Formulierung ab, das heißt der eigentliche Prozeß der verbindlichen Entscheidung. Schließlich unterscheidet sich davon die Nachgeschichte des Verständnisses, der Deutungen, der Ein- und Zuordnungen, der Relevanz für Glauben und Leben des Christen.

Natürlich geht es hier immer um ein und dieselbe Wahrheit, auch wenn man weiß, daß für sie die genannten Einzelgeschichten nicht belanglos bleiben. Sie wird keine andere, begegnet indes in den verschiedenen Phasen je anders und stellt sich in bleibender Identität unvermeidlich verschieden dar. Diese Verschiedenheit der Darstellung bringt die Wahrheit nicht nur nicht in Gefahr, sie ist die Bedingung und das unvermeidliche Erfordernis ihrer Selbigkeit in dieser Welt.

Besonders deutlich tritt das am Verhältnis von Theologie und Dogma zutage, zwischen denen sich gar nicht sauber scheiden läßt, so nötig das Unterscheiden bleibt. Aber Theologie und Dogma und ihre jeweiligen Geschichten lassen sich nicht isoliert voneinander behandeln. Diesem Bewußtsein entspricht es, wenn man ein „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte" konzipiert und nicht mehr so tut, als ließe sich vom Dogma ohne Rücksicht auf Theologie reden. Wenn dann jedoch der konkrete Versuch die genauere Einteilung als „Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität", „im Rahmen der Konfessionalität" und „im Rahmen der Ökumenizität" entfaltet, müssen wieder Reserven wach werden. Denn so läßt sich nur auf Grund von Annahmen und Entscheidungen einteilen, die diskutabel und fragwürdig bleiben nicht allein vom katholischen Standpunkt aus, sondern an und für sich.

Daß es um Lehrentwicklung geht, läßt sich hinnehmen. Die mit den Stichworten Katholizität, Konfessionalität und Ökumenizität angedeutete Richtung hingegen schließt wertende Anschauungen ein, die, gerade weil sie zuerst selbstverständlich scheinen könnten, genaue Prüfung fordern. Gewiß ist die Dogmenbildung des ersten Jahrtausends etwas anderes als die reformatorische Herausforderung und die katholische Antwort auf sie. Und eine apologetisch geprägte Epoche des Sich-voneinander-Absetzens unterscheidet sich natürlich von einer solchen, in der man vor allem die Gemeinsamkeiten betont. Trotzdem dürfte der vorgeschlagene Dreischritt einer Dialektik à la Hegel und damit dem Baur-

schen Grundschema der Dogmengeschichte eher als der Realität und dem Bewußtsein evangelischer Wahrheit im Christentum entsprechen. Was meinen diese Stichworte genau? Und ist ihr Inhalt wirklich an bestimmte Zeiten gebunden, wie es die Einteilung suggeriert?

Der Streitpunkt wird in der Auffassung vom Katholischen stecken, an der sich die beiden anderen Stichworte orientieren. Doch nicht nur um Begriffsdefinition geht es dabei. Im Blick auf Lehre, Lehramt und Theologie kommt nämlich dem Katholischen im Christentum – um es einmal so zu sagen – grundlegende Funktion zu wegen der ständigen Sorge um Kontinuität, die ein eigentümliches Verhältnis zur Geschichte, Tradition genannt, ausbilden ließ. Das Bewußtsein davon mag unterschiedlich entwickelt sein und verschieden stark zutage treten, gelebt wird hier die Wahrheit der Botschaft Jesu Christi gerade als verbindliche mittels eines nie abreißenden Gesprächs mit der Geschichte.

Daraus muß sich notwendig eine andere Einstellung zur Beziehung von Dogma und Geschichte ergeben als die oben kurz angedeutete, insofern hier trotz der durchaus ernstgenommenen realen Spannungen doch grundsätzlich eine positive und gar nicht auflösbare Zuordnung der beiden Größen vorausgesetzt und angenommen wird. Ist das nicht auch naheliegend, wenn man ernst damit macht, daß Dogma nur Sinn hat für die Menschen, die noch in dieser Welt unterwegs sind? Daß dies weitreichende Konsequenzen hat auch für die Bestimmung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie innerhalb des Katholizismus, läßt sich leider nur noch erwähnen.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Kirche

GRANFIELD, Patrick: *Das Papsttum.* Kontinuität und Wandel. Münster: Aschendorff 1984. 292 S. Lw. 39,–.

Der Verfasser, Benediktiner und Professor an der Catholic University of America in Washington, plädiert in diesem Buch für eine Erneuerung des Papsttums. Er sieht eine einschneidende Zäsur in dem Wandel vom monarchischen zum kollegialen Verständnis des Papsttums, wie es vor allem im Zweiten Vatikanischen Konzil grundgelegt wurde. Er versucht, die Bedeutung und die Richtung einer solchen Reform aufzuzeigen.

In einem ersten Kapitel schildert Granfield die entscheidenden Etappen in der Entwicklung des Papsttums und den darin sichtbar werdenden tiefgreifenden Wandel. Dann faßt er die wesentlichen Einwände zusammen, die, gerade in der ökumenischen Diskussion, heute gegen das Papsttum vorgebracht werden und die sich in ihrem zentralen Punkt gegen die monarchische Struktur des Papsttums mit ihrer „übertriebenen Auffassung vom päpstlichen Primat und seiner Unfehlbarkeit" (73) richten. Dann wendet sich der Verfasser dem Kern seiner These zu, nämlich dem Ideal und der Realisierung der Kollegialität: „Wie kann der Papst weniger Monarch und mehr Mitbischof sein?" (77). Als mögliche Wege zu diesem Ziel nennt Granfield die Subsidiarität, die Dezentralisierung, die Wahl der Bischöfe, die Teilnahmeberechtigung von Laien am Konzil und die Stärkung der Bischofssynode.

Granfield ist der Überzeugung, daß das Papstamt gerade in der weltweiten Christenheit am effektivsten sein könne, wenn es sich „weniger juridisch und mehr symbolisch versteht" (106). Das Amt des Papstes müsse „charismatischer, prophetischer und kollegialer" werden (150). Dann wäre es einmal möglich, daß der Papst von allen Christen als „ökumenischer Hirte", als „Hirte und Lehrer aller Christen" (Erstes Vatikanum) anerkannt wird, ein Ziel, für das der Verfasser wiederum eine Reihe von Vorschlägen unterbreitet.

In zwei weiteren Kapiteln behandelt Granfield Fragen der Papstwahl sowie die Probleme einer Amtsniederlegung und einer Absetzung des Papstes. Das letzte Kapitel skizziert ausgewogen und wohlwollend die Amtsführung des gegenwärtigen Papstes.

Das höchst bedeutsame Buch ist aller Beachtung wert. Seine Analysen und seine konkreten Vorschläge geben wichtige Anstöße für eine sachbezogene Diskussion dieses so wichtigen Themas. Besonders erhellend sind die historischen Durchblicke. Sie machen den Wandel des Papsttums in der Vergangenheit deutlich und schaffen damit die Voraussetzungen für eine unvoreingenommene Diskussion der Frage, in welcher Richtung sich das Papsttum heute entwickeln müßte, um den Herausforderungen unserer Zeit gerecht zu werden.

Bedauerlich ist, daß die Übersetzer viele Fachbegriffe der hier verhandelten Themen nicht zu kennen scheinen; so nennen sie den Papst einen „Primaten" (89), die Kirchenprovinzen „ekklesiastische Provinzen" (131), das kirchliche Recht „ekklesiastisches Recht" (179) und sprechen von „reformierten" Kirchen, wo alle Kirchen der Reformation gemeint sind (z. B. 187), um nur einige Beispiele zu nennen. *W. Seibel SJ*

SCHIFFERLE, Alois: *Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung.* Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Kevelaer: Butzon & Bercker 1983. 541 S. Kart. 29,50.

Diese umfangreiche Arbeit, eine theologische Dissertation an der Universität Münster, versucht eine Analyse des Traditionalismus, wie er sich in der Bewegung um den früheren Erzbischof Marcel Lefebvre exemplarisch manifestiert. Mit Recht beschränkt sich der Verfasser nicht auf die Darlegung der aktuellen Ereignisse, sondern untersucht auch die geistes- und kulturgeschichtlichen

Hintergründe. Den Kern der gesamten Auseinandersetzung sieht er im Verständnis der Tradition, weswegen er diesem Thema große Teile seines Buchs widmet.

Die Arbeit beginnt mit einer Darlegung des Lebens, des Werks und des Programms Lefebvres und der kirchenamtlichen Reaktionen. Anschließend untersucht der Verfasser die geistesgeschichtliche Herkunft der Thesen Lefebvres in den traditionalistischen und integralistischen Bewegungen, wie sie sich in Frankreich nach der Revolution entwickelten. Dann werden die anderen traditionalistischen Gruppen und Bewegungen in der heutigen Kirche dargestellt. Die zwei letzten Kapitel geben einen Überblick über das katholische Verständnis der Tradition in den Dokumenten des Lehramts vom Konzil von Trient bis zu Johannes Paul II. und bei einigen zeitgenössischen Theologen. Abschließend findet sich eine („Matrix" genannte) stichwortartige Gegenüberstellung des Kirchenbilds der Traditionalisten und des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Schwerpunkt und Bedeutung des Buchs liegt in der dokumentierenden Beschreibung der traditionalistischen Gruppen in der katholischen Kirche von heute, wobei verständlicherweise die Bewegung um Lefebvre den breitesten Raum einnimmt. Das Material ist einigermaßen vollständig zusammengetragen, so daß sich weitere Untersuchungen auf dieses Werk stützen können. In der Auseinandersetzung mit Lefebvre stellt der Verfasser zu Recht den Traditionsbegriff in den Vordergrund. Doch öffnet sich hier ein dermaßen weites Feld, daß auch eine so breit angelegte Arbeit häufig nur die Themen nennen kann und sich mit pauschalen Hinweisen begnügen muß, wo tiefergehende Analysen erforderlich wären, so etwa bei den Ausführungen über „Liberalismus", „Modernismus" oder „Protestantismus". So entsteht dann der Eindruck, als ob der Verfasser die Schlagwörter Lefebvres übernähme, wo es sich doch um außerordentlich vielschichtige Phänomene handelt, die sich nicht einfach auf einen Begriff bringen lassen. *W. Seibel SJ*

Gesellschaft

Haefner, Klaus: *Die neue Bildungskrise.* Herausforderung der Informationstechnik an Bildung und Ausbildung. Stuttgart: Birkhäuser 1982. 316 S. Kart. 29,80.

Unter den Veröffentlichungen, die dem Problem der Bildung in der Bundesrepublik Deutschland gewidmet sind, verdient das Buch von K. Haefner mit der Warnung vor einer neuen Bildungskrise besondere Beachtung. Als Professor für Computer im Unterricht an der Universität Bremen fordert Haefner eine Neuorientierung des Bildungswesens, um den Herausforderungen durch die Informationstechnik gewachsen zu sein: „Das neue Bildungswesen muß den Menschen sehr viel stärker als bisher als soziales Wesen entfalten. – Die starke Betonung der reinen Wissensvermittlung muß deutlich zurückgehen" (26).

Das heutige Bildungswesen, vor allem die Berufsausbildung, sei noch zu einseitig auf Wissensvermittlung ausgerichtet. Daher bestehe „zunehmend die Gefahr der Konkurrenz von Gehirn und Informationstechnik" (171); aber die Gesellschaft der Zukunft werde „die technische Informationsverarbeitung zunehmend der menschlichen Informationsverarbeitung vorziehen" (210). Seit den sechziger Jahren habe das Bildungswesen den Menschen mehr und mehr als „Computer auf Beinen" ausgebildet, originär „menschliche" Aspekte seien durch die „Berufsqualifizierung" verlorengegangen (219). Um die verhängnisvolle Konkurrenz von menschlicher und technischer Informationsverarbeitung zu überwinden, komme der humanen Erwachsenenbildung „allerhöchste Priorität" zu (282ff.). Haefner kommt dann zu der hoffnungsvollen Zukunftsperspektive: „Die konsequente Nutzung der Informationstechnik bietet dem Menschen die Möglichkeit, mehr Mensch zu sein als je zuvor in der Geschichte; rationale Routinearbeit kann in der Tat auf breiter Basis delegiert werden. – Es liegt an uns, das Menschliche zu entfalten. Gelingt dies wirklich, so ist die neue Bildungskrise in der Tat überwindbar" (290).

Die Frage, ob viele Kinder und Jugendliche heute nicht eher zu früh die „rationale Routinearbeit" (das Kopfrechnen z. B.) an die technische Informationsverarbeitung (den Taschenrechner) delegieren, mag man vielleicht anders als der Autor sehen; aber seine Vorschläge „zur Verwirklichung eines seelisch stabilen Menschen, der in der Welt der Informationstechnik leben kann" (25), sollten sorgfältig untersucht und in der Praxis berücksichtigt werden: „Der Wille zur praktischen Humanität, zum harmonischen Miteinander-leben-Wollen, der Glaube an eine sinnvolle Zukunft muß ermittelt werden. Das Entfalten affektiver Bereiche wie Liebe, Zärtlichkeit, Mitleid, Zuneigung, Verständigung, Hoffnung und Sinnlichkeit müssen wieder zu zentralen Zielen der Erziehung in Schule und Elternhaus werden, da nur ein ganzer Mensch eine Chance haben wird, die rasche Entwicklung der nächsten Jahrzehnte zu überleben" (205). Sind diese Werte und Zielsetzungen schon zentrale Anliegen der Erwachsenenbildung, auch der beruflichen?

B. Hipler SJ

Beck, Heinrich – Rieber, Arnulf: *Anthropologie und Ethik der Sexualität.* Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe. München: Pustet 1982. 427 S. (Salzburger Studien zur Philosophie. 13.) 68,-.

Mit ihrem umfangreichen Werk wollen die beiden Bamberger Philosophieprofessoren einen bewußt philosophischen und ideologiekritischen Beitrag zur oft konsumhaft und subjektivistisch verkürzten Diskussion über Sexualität leisten (7 ff.). Außerdem sehen sie darin eine notwendige Grundlegung zur Sexualpädagogik; denn eine „Erziehung zur Sexualität" bleibe solange eine Leerformel, wie die Frage nach dem Sinn von Sexualität ausgeklammert oder mit den gängigen Verkürzungen bestimmt werde (10).

In einem Zueinander von theoretischer und praktischer Philosophie entwickeln sie eine Anthropologie und eine Ethik der Sexualität. Ihre Methode steht in der Tradition von Thomas von Aquin, Nicolai Hartmann, Peter Wust u. a. und wird von ihnen als „ontologische Hermeneutik" bezeichnet (S. 334). Dabei gehen sie von einem (christlich-)ganzheitlichen Vorverständnis von Sexualität aus und nehmen sowohl die Ergebnisse der Einzelwissenschaften Biologie, Psychologie und Soziologie wie Deutungen von Philosophie und Theologie auf. In einem sorgsamen Prüfen der Verquickung von „objektiven Ergebnissen" und „subjektiven Interessen" (333) finden sie zu einer differenzierten „Schau" der Wirklichkeit, zum Sinn von Sexualität und ihren Lebensformen.

Allein die Zahl und Spannweite der behandelten Ansätze und Autoren ist beeindruckend; wirklich bestechend ist die klare, durch Anmerkungen angereicherte Darstellung und abschließende Kritik. Am Beginn steht die biologische Betrachtungsweise der Sexualität als Mittel der Fortpflanzung, aber auch schon als ein individuelles, orgiastisches Ausdrucksgeschehen. Die Reihe der psychologischen Ansätze wird mit dem Lusttrieb Sigmund Freuds eröffnet; C. G. Jung sieht demgegenüber die Sexualität im kollektiven Erfahrungsschatz der Archetypen verwurzelt; Philipp Lersch wiederum kommt auf dem Weg der Ausdruckserkenntnis zu einer ideal-typischen Bestimmung der Geschlechtsunterschiede. Die gedrängte Darstellung und kritische Diskussion dieser Ansätze läßt nichts zu wünschen übrig.

An metaphysichen Deutungen der Sexualität greifen die Autoren die Eroslehre von Platon, die kosmische und religiöse Symbolik einer Hildegard von Bingen sowie die spekulative Theologie von Franz von Baader heraus, der die Geschlechterpolarität in der Trinität Gottes verwurzelt sieht. Wieder stärker der gegenwärtigen Diskussion gehören die soziologischen Beschreibungen Helmut Schelskys und Alfred Kinseys an, ebenso die neomarxistischen Auffassungen Wilhelm Reichs und Herbert Marcuses sowie die gegensätzliche Bestimmung der Sexualität als Herrschaftsinstrument nach Simone de Beauvoir und Esther Vilar.

Den Abschluß bildet die existentiell-ethische Dimension von Sexualität, d. h. die Bewertung ihrer wichtigsten Lebensformen. Nach Sören Kierkegaard, der den Entscheidungscharakter von Liebe und Ehe hervorhebt, kommen in den beiden letzten Kapiteln heutige Meinungen und Praktiken, Positionen des staatlichen Rechts und Lehräußerungen der Kirche zu Wort. Dabei zeigen die Autoren durchaus den anfangs verspro-

chenen Mut zur Ideologiekritik: z. B. wenn sie sich gegen die Rolle des Staates in der gegenwärtigen Abtreibungspraxis und für den Sinn vorehelicher Enthaltsamkeit aussprechen, andererseits aber auch gegen den Vorrang der Kinderzeugung bei der Geburtenkontrolle argumentieren.

Was diese 343 Seiten Text auszeichnet, ist u. a. die aufs Wesentliche beschränkte, verständliche Darstellungs- und kritische Argumentationsweise sowie die gründlich gearbeiteten Anmerkungen. Der Anhang umfaßt ein 39seitiges Literaturverzeichnis, ein 12seitiges Personenregister und ein mit seinen 31 Seiten wirklich gründliches Sachregister. *R. Funiok SJ*

STEIN, Adelheid: *Sozialtherapeutisches Rollenspiel.* Erfahrungen mit einer Methode der psychosozialen Behandlung im Rahmen der Sozialarbeit–Sozialpädagogik. Frankfurt: Diesterweg 1983. 139 S. Kart. 17,–.

In der Ausbildung zum Sozialarbeiter–Sozialpädagogen werden seit langer Zeit didaktische Hilfsmittel eingesetzt, die das kognitive Erfassen eigener und fremder Zustände beim Menschen ermöglichen sollen. Gleichzeitig sollten sie einen Weg eröffnen für neue Einsichten und Verhaltensformen in einer bestimmten Umwelt.

Das Rollenspiel war in der Bildungsarbeit als unterstützende Technik zur Erkenntnis von Problemen schon längst bekannt. Neu ist in dem vorgelegten Werk eine theoretische Grundlegung im Zusammenhang mit seiner Verwendung für die psychosoziale Bewältigung von Problemen, wie sie der Sozialarbeit aufgegeben sind. Adelheid Stein ist Professorin für Psychologie, Sonder- und Heilpädagogik an der Stiftungsfachhochschule in München. Ihre langjährige Erfahrung in der Aus- und Fortbildung entsprechender Berufsgruppen läßt sie dafür plädieren, ein so verstandenes Rollenspiel den Methoden der Sozialarbeit zuzuordnen, um die soziale Kompetenz des handelnden Sozialarbeiters–Sozialpädagogen zu verstärken.

Als zusätzliche Methode (neben Einzelhilfe, Gruppen- und Gemeinwesenarbeit, einschließlich der Familienbehandlung) nennt sie die Sozialtherapie. Sie definiert sie als Arbeitsform „für Klienten, die aufgrund multifaktorieller Ursachen erkrankt sind oder verhaltensauffällig wurden, und von daher einer multidisziplinären Behandlung bedurften" (48). Sozialtherapie beansprucht also nicht nur, Einstellung und Verhalten eines Klienten in bezug auf seine Umwelt zu verändern, sondern auch die störenden sozialen Bedingungen zu beeinflussen. Vorzüglich bei der Behandlung von Drogenabhängigen aller Art, Straffälligen, ja sogar Psychischkranken, scheinen nun auch die angeführten Beispiele für Anwendung von Rollenspiel angesiedelt. Großer Wert wird auf die Einfühlung in die verschiedenen Rollen der handelnden Figuren beim Problemspiel gelegt (z. B. Personen aus der krankmachenden Umgebung des Klienten). Im Feedback durch die Gruppe der Mitspieler wird ein adäquates Verhalten erörtert. Mit Hilfe einer Steuerung des Gruppenprozesses, Beachtung von Ritualien und festen Spielregeln sollen die Selbst- und Fremdwahrnehmung sowie eine leichtere Einfühlung der Gruppenmitglieder untereinander zustande kommen, die Fähigkeit zur Verwendung digitaler und nonverbaler Symbole in der Kommunikation wachsen und Modalitäten einer symmetrischen Beziehung trainiert werden.

Das Rollenspiel dieser Art will also Orientierungshilfen bei der Verarbeitung von Wahrnehmungen des Klienten geben (91), darüber hinaus aber auch durch unterstützendes Feedback der Gruppenmitglieder eine Entscheidung für die Problemlösung herbeiführen helfen. Dabei wird der Ganzheit der menschlichen Natur dadurch voll Rechnung getragen, daß die Verbindung von Gefühl und Intellekt, von Theorie und Praxis demonstriert wird, um der Gefahr der Entfremdung durch rein intellektuelle Informationsverarbeitung zu begegnen. Die Einbeziehung von Gefühlen erlaubt aber nicht deren Verselbständigung und führt nicht in eine „Nische der Geborgenheit", sondern will den Realitätsbezug beim Klienten unter allen Umständen aufrechterhalten. Vom Spielleiter wird eine außerordentliche Kreativität verlangt, weil er nicht nur als sensibler Beobachter, sondern als Agierender in der Gruppe tätig wird, der animiert, klarstellt, Entscheidungen verlangt, Ersatzrollen spielt und fallweise offenbar auch so etwas wie die Rolle eines „Hilfs-Ich" übernimmt.

Einige Fragen bleiben offen. Marginalität eines

Klienten kann sicherlich nicht nur Normen- oder Rollenkonflikte als Ursachen haben, sondern innerpsychisch bedingt sein (z. B. depressive Störung). Der interessierte Leser wüßte auch gerne, wie anhaltend der Gruppeneffekt ist, der bei Anwendung des sozialtherapeutischen Rollenspiels erwartet werden darf. Die alte Frage nach der Notwendigkeit katamnestischer Forschung wird auch hier evident. Dies sei jedoch nur als ermutigender Hinweis für die Weiterführung einer so vorzüglichen, engagiert und klar das Ziel verfolgenden, wissenschaftlich und praktisch gleich bedeutenden Arbeit verstanden.

M. Krause-Lang

ZU DIESEM HEFT

Im Blick auf die Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen in Mexiko-Stadt (6. bis 13. August 1984) erörtert Johannes Müller, Lehrbeauftragter für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie in München, Probleme des Wachstums der Weltbevölkerung, vor allem in der Dritten Welt. Im Mittelpunkt stehen sozialethische Überlegungen zur Bevölkerungspolitik.

Die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit wählten für 1984 das Jahresthema: Jüdisches Erbe in Deutschland – Botschaft und Herausforderung für Christen. Dieses Thema will auf die Wirklichkeit jüdischen Lebens in Deutschland hinweisen und wirbt für eine solidarische und konstruktive Anteilnahme. Hans Hermann Henrix erläutert die Bedeutung des Themas und fragt vor allem, was es für die Christen in der Bundesrepublik heißen kann, daß hier Juden leben.

Avery Dulles, Professor für systematische Theologie an der Catholic University of America in Washington, gibt einen Überblick über die Voraussetzungen und die Folgen des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Kirche der USA. Er zeigt, in welchem Maß die typischen Charakterzüge des amerikanischen Katholizismus das Konzil und die Rezeption seiner Beschlüsse prägten und auch die Spannungen verursachten, die noch heute andauern.

In der humanistischen Psychologie Erich Fromms spielt die Frage nach der Bedeutung der Religion für den Menschen eine zentrale Rolle. Hermann Kügler untersucht die Ziele und die Anliegen Fromms, die auch eine Anfrage an die christliche Theologie sind.

M. Norberta Hoffmann würdigt das Werk des polnischen Dichters und Schriftstellers Czeslaw Milosz, der 1980 den Nobelpreis für Literatur erhielt. Sie stellt ihre Interpretation unter das Leitwort: „Apokalyptischer Visionär".

Katholikentage der Jugend?

Die Tatsachen sind bekannt: Seit dem Katholikentag in Freiburg (1978) prägen junge Menschen – im wesentlichen Schüler und Schülerinnen – das Erscheinungsbild dieser Tage, obgleich das Programm in Themen und Methoden doch vornehmlich auf Erwachsene hin entworfen ist. Jugendliche bringen mit ihrer Jugendlichkeit, ihrer Unbefangenheit und Unbeschwertheit ein eigenartiges „Feeling" in Messehallen, Tagungsräume, Kirchen. Ihre Präsenz erfreut und provoziert, ruft in die Diskussion und fördert Nachsicht, fordert Lernbereitschaft und steigert Aufmerksamkeit. Mag bei früheren Katholikentagen der Disput die Szene geprägt haben – in München war es ein Fest der Harmonie.

Nun lebt die Jugend, die sich zum Katholikentag versammelt, nicht jenseits der Jugend in der Bundesrepublik. Die allgemeine Grundstimmung schlägt auch auf ein Treffen der Katholiken durch: Harmoniebedürfnis, Zustimmungsfreude, Selbstvergessen in Gesängen, euphorische Gefühle (auf dem Hintergrund von Resignation). Alles positive Erscheinungen, wären sie nicht doppeldeutig: Sie können Zeichen von Ichschwäche und von Ichstärke sein. Der narzißtische Grundzug der heutigen Jugendgeneration legt die Vermutung nahe, daß es sich eher um Ichschwäche handelt: um das Aufgehen in einer großen Gemeinschaft, um die Erfahrung, wenn man sich existentiell an andere anlehnt. Diese Deutung bekommt weitere argumentative Zustimmung: Eigentlich mühsame geistige Auseinandersetzungen mit schwierigen Themen habe man in München eher gescheut, Meditation, Stille, Gottesdienst, Gebetsnächte bevorzugt. Eine Flucht in die Innerlichkeit? Lösung der Sinnfrage jenseits der Rationalität? Abkehr von jener Welt, deren Reform immer wieder mit Beifall reklamiert wurde?

Eine erste Frage: Ist damit der Katholikentag eher ein großes Erlebnisfeld als ein Lebensfeld? Also doch ein Ferienfestival mit geistlichem Einschlag und mit Sinnangeboten, die gemäß modernem Stil in Spiel und Stille, Kreativität und Kommunikation erfolgen?

Ein Erlebnisfeld wessen? Einer Kirche, die sich in solcher Ausnahmesituation darbietet: Katholiken traulich unter sich, nicht im Ernstfall einer Ortsgemeinde, unter dem Zwang des demonstrativen Dialogs und Friedens. Ist die Kirche, die, auf einem Katholikentag zumal, als Kirche der Laien erfahren wird, jene große Gemeinde, wie sie als kleine Gemeinde dann am Ort erfahren werden kann? Gibt der Katholikentag nicht Versprechen, die von den Ortsgemeinden eingelöst werden müssen und die sie – gerade im Blick auf die junge Generation – heillos überfordern?

Eine zweite Frage: Tragen solche Katholikentage nicht eher zur Desillusionie-

rung junger Menschen über die Kirche bei, wenn der Übergang vom festlich-friedlich engagierten Katholikentag zur „toten Gemeinde" am Ort nicht gelingt? Oder läßt sich eine christliche Identität aufbauen, wenn man jährlich einmal an einem spirituellen Festival teilnimmt: heuer am Katholikentag, nächstes Jahr am Kirchentag? Wie würde dadurch das Verhältnis von Alltag und Fest im Leben eines Christen definiert? Wie kann noch eine spirituelle Balance zwischen Alltag und Fest gelingen?

Die Bedeutung dieser Frage gewinnt ein neues Gewicht, wenn der finanzielle und personelle Aufwand solcher Tage in Beziehung zum „Gewinn" gesetzt wird. Gewiß, ein gnadenhafter Gewinn ist nicht kalkulierbar. Aber es darf doch gefragt werden, ob die implizit geförderte Spiritualität junger Menschen lebensfähig und für das Jahr 2000 lebenstüchtig ist.

Die Fragen ohne Antwort zwingen die grundsätzlichere Frage auf: Was tun? Wenn solche Massenveranstaltungen wenig greifbare oder kaum wünschenswerte Ergebnisse bringen, bleibt als Motto für ein kleineres Format des Katholikentags: die christliche Gemeinde. Dieses Motto könnte auf zwei Weisen angezielt werden.

Erstens dadurch, daß jede Pfarrgemeinde zwei (erwachsene) Delegierte sendet, die in solchen Tagen Umgang mit jungen Menschen lernen, Impulse für die eigene Gemeindearbeit erhalten. Dadurch könnte die pastorale Bedeutung des Katholikentags wachsen.

Zweitens dadurch, daß man die in München für die Jugend mit Erfolg praktizierte Stadtteilarbeit zum Prinzip erhebt. Man geht weg von unpersönlichen, überlauten Messehallen und optiert für die Gemeinde am Ort (mit Kirche, Pfarrheim, Kindergarten). Stadtteile könnten dann unter Themen wie Weltkirche, Kultur, Gastarbeiter, Freizeit, Friede, Politik, Behinderte stehen, je nach Charakter des jeweiligen Stadtviertels. In diesen Gemeinden fände dann am Donnerstag und Freitag die eigentliche Arbeit des Katholikentags statt, in überschaubaren Gruppen, wobei es eine zusätzliche Erleichterung wäre, wenn Jugendgruppen sich zuvor schon für ihr Stadtteilthema entscheiden und dann auch in diesem Stadtteil wohnen. Erst am Samstag sollten einige Großveranstaltungen sein (Foren, Wallfahrten, Gedächtnisfeiern, eine gemeinsame Abendveranstaltung). Der Schluß des Katholikentags sollte wieder in den einzelnen Gemeinden begangen werden. Dort gewiß nicht das Erlebnis der Massen, aber ein Impuls für die Ortsgemeinde, die Erfahrung der Freundschaft, christliche Begegnung. Die dadurch mögliche Intensität wöge den wahrscheinlichen Rückgang an Teilnehmerzahlen auf.

Eine solche Konzeption steuert gegen ein Christentum als Konsumartikel, gegen eine Frömmigkeit unter dem mißverständlichen Imperativ „Spaß", gegen jene Happening-Mentalität, die Wahrheit am Ende am Beifall mißt. Den Ernstfall Gemeinde auf einem Katholikentag einüben – das täte den jungen Christen und der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland gut. *Roman Bleistein SJ*

Hans Kramer

Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften?

Schon in der Benennung der Partnerschaftspraxis junger Menschen zeigt sich die Verunsicherung. Die Skala der Wortschöpfungen reicht von „nichtehelichem Zusammenleben" oder „nichtehelichen Lebensgemeinschaften" über „Ehe ohne Trauschein", „papierlose Ehe" und „Schrägstrich-Ehe" bis zu „Ehe auf Probe" und „Konkubinat". Selbst von „wilder Ehe" sprechen Meldungen der Katholischen Nachrichtenagentur noch in diesem Jahr. Allen Benennungen ist gemeinsam, daß sie von einer als gesichert geltenden sozialen oder kirchlichen Konzeption von Ehe her geprägt werden. Deshalb sind sie mehr als Benennungen: sie bewerten, und zwar negativ. Muß das nicht das ethische Gespräch unter Christen und zwischen den Christen ungebührlich belasten? Es wird ein Disput aufgenommen zwischen Anklägern und Angeklagten.

Die jungen Leute, die in einer affektiven, sexuellen und häuslichen Gemeinschaft zusammenleben, tun das mit einem mehr oder weniger drängenden Gestus des Suchens in Richtung auf die für sie eventuell gültige Form der Partnerschaft hin. Ihre Lebensgemeinschaft werten sie momentan noch nicht als lebenslang. Auf kirchliche oder staatliche Ehedokumente für ihre Gemeinschaft verzichten sie, weil sich ihnen die Frage noch nicht stellt, oder aus Vorsicht oder aus Protest. Diese dokumentenfreien Lebensgemeinschaften werden wegen der stetig steigenden Zahlen und wegen der Anfragen, die in dieser Lebenspraxis liegen, zu Ärgernis und Denkverpflichtung für Christen.

Fakten, die Blickabwendung provozieren

Die Paare, die sich zur Zeit für eine katholische Trauung anmelden, leben in aller Regel ein Jahr bis sieben Jahre zusammen. Die Erfahrungen werden aktuell bei den obligatorischen Brautleutekursen gemacht. Die Tatsachen werden allerdings nur bekannt, wenn die Befragten frei antworten können. Durch die Umstände der Frage, die Person des Fragestellers oder die Formulierung – in einer katholischen Institution, von einem kirchlichen Mitarbeiter, mit Andeutung des eigentlich Richtigen – werden die Paare leicht veranlaßt, eine Wunschantwort zu geben.

Katholische Christen verhalten sich vor und außerhalb der Ehe anders, als von der generellen kirchlichen Normierung her erwartet wird. Statistisch zufrieden-

stellende und exakt vergleichbare Daten gibt es für Deutschland und die anderen Länder Europas nur wenige. Allerdings sind die Trends in den Statistiken unverkennbar[1]. Eine Repräsentativbefragung im Jahr 1978 von 1000 ledigen Frauen im Alter von 18 bis 28 Jahren im Landkreis Fulda ergab, daß zirka ein Viertel mit einem Partner ständig zusammenlebte. Da nur eine besondere Altersgruppe von Frauen befragt wurde, ist für die Gesamtbevölkerung ein höherer Prozentsatz zu erwarten.

Die Tatsachen entsprechen dem Meinungsbild in *Deutschland*. Eine Umfrage des Allensbacher Instituts im Jahr 1978 ergibt, daß 75% der Männer und 78% der Frauen im Alter von 16 bis 29 Jahren am Zusammenleben Unverheirateter keinen Anstoß nehmen. Mehr als zwei Drittel der Bundesbürger unter 30 Jahren – 70% der Frauen und 66% der Männer – halten es für sich für denkbar, mit einem Partner ohne Dokumente zusammenzuleben. Eine repräsentative EMNID-Untersuchung von 1981 zeigt, daß 70% der Bundesbürger, Frauen und Männer, eine „Ehe auf Probe" befürworten. Allerdings wird die Dauereinrichtung einer „Ehe ohne Trauschein" von 48% abgelehnt. Nach der Umfrage standen die 16- bis 19jährigen der Ehe entschieden skeptischer gegenüber als die damals ältere Gruppe.

Einige gesicherte, wenn auch noch recht spärliche Fakten seien genannt, um die ethische Debatte nicht jenseits des Willens, die Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen, anzusiedeln. In den *USA*, wo nichteheliche Lebensgemeinschaften damals als gesellschaftlich abweichend qualifiziert wurden, hatten nach einer Veröffentlichung von 1974 dennoch 32% der befragten Studenten in solchen Partnerbeziehungen gelebt. In *Frankreich* hatten 1976/77 44% der Eheleute vor der Trauung zusammengelebt. Von allen Frauen zwischen 20 und 24 Jahren gaben 23% an, in dokumentenfreien Partnerschaften gelebt zu haben. In *Österreich* erklärten im Jahr 1977 von 2700 jungverheirateten Frauen 45,7%, sie hätten vor der Ehe unverheiratet mit einem Partner zusammengelebt. Es ergab sich eine Durchschnittszeit von 1,6 Jahren.

In *Schweden* zeigte 1974 eine repräsentative Auswahl von 101 jungverheirateten Paaren, daß alle vor der Ehe zusammengelebt hatten. 10% lebten kürzer als ein Jahr zusammen, mehr als 50% zwischen zwei und vier Jahren. Eine *norwegische* Untersuchung von 1979 stellt fest, daß von 4137 befragten Frauen zwischen 18 und 44 Jahren über 1000 schon unverheiratet mit einem Partner zusammengelebt hatten. Im gleichen Jahr weist eine Untersuchung für *Finnland* nach, daß zirka ein Drittel der Partnerschaftsverhältnisse der 20- bis 30jährigen nichtehelich sind. 1950 lebte in *Dänemark* ein Drittel der Frauen zwischen 20 und 24 Jahren ohne Ehe mit einem Partner zusammen.

Die öffentliche Einstellung zu dokumentenfreien Lebensgemeinschaften in Deutschland ist seit zwanzig Jahren statistisch genau dokumentiert. Die Bejahung auch unter Christen und Katholiken hat immer intensiver zugenommen. Die Praxis des freien Zusammenlebens und das ständige Anwachsen der Zahl dieser

Partnerschaften ist ebenfalls von Statistikern empirisch belegt. Die auszumachenden Trends stützen die Einsichten in die Praxis junger Katholiken, wie sie bei Traubewerbern sichtbar wird. Christen haben ihre Kenntnisse über die Zahl freier Lebenspartnerschaften nicht mehr nur aus der eigenen Familie und den Erfahrungen der Pfarrer, die zunehmend häufig nur einen Wohnsitz für beide Ehebewerber zu notieren haben. Man kann kirchlich und moraltheologisch die Fakten und Meinungen nicht mehr nach dem geheimen Motto ignorieren: nicht sein kann, was nicht sein darf.

Für wen ein Ärgernis?

Ärgernis nehmen die Christen, vornehmlich aus der älteren Generation, die anklagend und verurteilend erklären: Die jungen Leute verletzen das sechste und neunte Gebot! Was hier geschieht, ist schwere Sünde! Nicht eigentlich geärgert, wohl aber sehr tief beunruhigt und besorgt zeigen sich die Eltern von Paaren, die unverheiratet zusammenleben. Obwohl man die eigenen und neuartigen Lebenswege der nachfolgenden Generation respektieren möchte, fragt man sich mit Sorge, ob sie nicht über die realen Möglichkeiten hinaus lebt, ob sie sich überfordert oder unterfordert, ob dieser Suchweg zum Glücken des Lebens führen kann, ob nicht ein Partner einem ausbeutenden anderen zum Opfer fällt.

Führer und Lehrer in der Kirche, die wissen, daß über dokumentenfreie Lebensgemeinschaften nichts in den biblischen Schriften ausgesagt ist, werten besonders das Abweichen von vielfach bekräftigten Moraltraditionen der Kirche, dem sie wehren wollen. Alle Sexualität war mehr als anderthalb Jahrtausende der Ehe zugeordnet mit den Zwecken von Kinderzeugung und Kindererziehung. Die Kirche könne sich bei dieser langen Lehre und Praxis unter dem Beistand des Geistes nicht geirrt haben, so insistiert man.

Konservative oder wieder konservativ gewordene Kulturkritiker sehen in dem neuen partnerschaftlichen Lebensstil einen Kulturschock auf das Abendland zukommen. Sie betonen, wie absolut notwendig der sexuelle Verzicht und erotische Disziplinierung als Basis für den hierarchischen Aufbau und die Leistungsfähigkeit der westlichen Gesellschaften, Kulturen und Wirtschaftsformen war und ist. Helmut Schelsky als typischer Sprecher beruft sich auf Max Scheler und Arnold Gehlen: „In der Askese, besonders der geschlechtlichen, schafft sich der Mensch eine der Trieberfüllung entgegengerichtete Antriebsstruktur, deren Bestand wir als Grundlage aller höheren sozialen und kulturellen Organisation ansehen müssen."[2] Geschlechtliche Askese und soziale Disziplinierung sind Bedingungen und Garanten der Kulturentwicklung. Die Basis für Eliteleistungen wird von der Jugend verlassen, so wirft man ihr vor. Da auch Horkheimer mit dem Gestus des Untergangspropheten die alten Konventionen beschwört und ehemali-

ge Verkünder sexueller Libertinage jetzt zu asketischer Disziplin raten, wird das Gremium der Verurteiler vielfältig. Selbsternannte Tiefenpsychologen tragen das Ihrige bei. Die Verurteilung ist willkommen. Ihre Gründe gewichtet man weniger.

Ethische Normen in dokumentenfreien Partnerbeziehungen

Die pessimistische Optik, in der junge Menschen und ihr Verhalten häufig gesehen werden, ist so berechtigt nicht, wie es ein Kritikertrend glauben machen will. Die Themen „Jugendmoral" und „Moral der jungen Leute" gehören zu den heißen Eisen. Aber es muß zu denken geben, daß die vielseitig informierte Tatsachenbenennung und die Diskussionsangehung zum Thema Jugendmoral, die Roman Bleistein im Jahr 1978 mit guten Gründen als nicht-pessimistische vorlegte, von Kulturkritikern, Pädagogen und Moraltheologen nur zögernd für ein Gespräch aufgegriffen worden ist[3].

Die Jugend ist auch in ihrem Partnerverhalten besser als ihr publizierter Ruf. Das ergibt die differenzierte Analyse, besonders, wenn man sich nicht bloß auf den Augenschein verläßt. Es entspricht den elementaren Forderungen der Redlichkeit, die empirischen Untersuchungen der Soziologie aus den letzten Jahren heranzuziehen und ihre Aussagen über die Moral junger Menschen kritisch zur Kenntnis zu nehmen.

Das feste Zusammenleben junger Menschen ohne Ehe ist im Gesamt des gewandelten Verhältnisses der Jugend zur Sexualität im Partnerverhalten zu sehen. Die neuesten verläßlichen Studien weisen die unter Fachleuten schon länger bekannten Tatsachen aus[4]. Die Jugendlichen verlegen die herkömmlichen normativen Grenzen in ihrem Sexualverhalten in früheres Alter. Sie nehmen in festen Freundschaften Geschlechtsverkehr auf, aber unter den Maßstäben von Liebe und Treue. Promiskuität findet nicht statt. Als Ziel stehen Ehe und Familie im Horizont. Die personalen Basisvorstellungen der überkommenen Sexualmoral werden in die jungen Verhältnisse übernommen. Es zeigt sich, daß sich schon die befragten jungen Menschen unter 18 Jahren in ihren Partnerschaften vor der Ehe so verhalten, wie sie sich das in der Ehe vorstellen. 95% der Jugendlichen wollen später heiraten. Der empirische Befund läßt von einer Art „Vor-Ehe" sprechen. Dazu gehört, daß 23% der Jugendlichen bis zu 15 Jahren Geschlechtsverkehr haben, was mit 19 Jahren für 75% aller Jugendlichen gilt. 85% werten vorehelichen Verkehr als selbstverständlich, und zwar eventuell für mehrere aufeinanderfolgende Liebesbeziehungen. Ausschließlichkeit und Dauerhaftigkeit werden nur für die jeweils bestehende Partnerschaft in Liebe verlangt. Es werden also schon im Stadium des Miteinander-Gehens starke innere und äußere Normierungen und Reglementierungen beachtet.

Man wird in der Sexualität wie in jedem anderen ethischen Lebensbereich mit

subjektiv negativem Verhalten rechnen müssen: mit Lust und Laune, Bindungsscheu und Bequemlichkeit, Mangel an Verantwortung und Fehlen von Entscheidungswillen. Man bemüht sich zu wenig, Anstrengungen und Frustrationen auszuhalten. Man tendiert faktisch auf Unverbindlichkeit. Aber das ist im Bereich der Sexualität keinesfalls häufiger als etwa bei Fragen der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe oder Wahrhaftigkeit.

An das statistisch belegte Verhalten der unter 19jährigen schließt sich die Lebensweise der Älteren in festeren Lebensgemeinschaften an. Es werden dort ebenfalls ethische Basisnormen gelebt. Die intime Lebensgemeinschaft steht unter den Maßstäben von Liebe und Sympathie. Banalisierung der Sexualität wird abgelehnt und negativ sanktioniert. Man bringt Liebe eng mit Sorge zusammen: Man sorgt sich um das Glück auch des Partners. Es soll jede emotionale, personale oder finanzielle Ausbeutung vermieden werden. Man lebt nur mit einem Intimpartner, wenn auch bei negativen Lebenserfahrungen neue Partnerschaften eingegangen werden. Promiskuität findet nicht statt. Schließlich sorgen die Paare gezielt dafür, daß kein Kind gezeugt wird, weil sie ihre Partnerschaft dazu als nicht stabil genug erachten.

Die ethische Basis ist darin gegeben, „daß die Sexualität heute primär als eine Größe gesehen wird, in der es nicht in erster Linie um Zeugung und Nachkommenschaft geht, sondern um Auszeugung und Entfaltung der Person, um Kommunikation mit einem anderen Menschen, um die Erfahrung des anderen, um das Heraustreten aus sich selbst und um das Anbieten des eigenen Lebens“[5].

Christliche Denkverpflichtung

Ethisch und christlich wird man hier bei aller realistischer Kenntnisnahme einwendend fragen müssen, ob so wirklich genügend Menschlichkeit gesichert wird und ob nicht in überbeanspruchender Subjektivität der Wert des Institutionellen zu tief angesetzt wird. – Für die Sexualmoral der jüngeren Verliebten stellen sich die Fragen noch einmal anders und vor allem schärfer.

So muß mit erheblichen Bedenken gegen die neue Partnerschaftspraxis gefragt werden. Mit gleichem Ernst ist aber zur Kenntnis zu nehmen, daß die jungen Menschen einen Suchprotest unternehmen in Richtung auf mehr Menschlichkeit. Es beindruckt der personale Ernst, mit dem hier über Partnerschaft und Ehe gedacht wird, und es beschämt die nachdenklich gewordenen Erwachsenen und Christen der Protest, der gegen die erfahrene Inhumanität faktisch existierender Ehen in unserer Zeit formuliert und gelebt wird.

Mit dem von der Kirche tradierten und gelehrten Normgefüge paßt die neue Lebenspraxis nicht zusammen. Danach ist geschlechtliche Intimität nur in der auf lebenslange Dauer angelegten Einehe legitim. Im Beschluß der Würzburger

Synode von 1975 „Christlich gelebte Ehe und Familie" heißt es: „Volle geschlechtliche Beziehungen... haben ihren Ort in der Ehe" (Nr. 3.1.3.3.). Anschließend wird erklärt, geschlechtliche Beziehungen von Verlobten, die zur Ehe entschlossen sind, könnten „nicht als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden". Die Erklärung der Glaubenskongregation von 1975 formuliert hart: „... die leibliche Vereinigung in Unzucht... entehrt den Tempel des Heiligen Geistes, zu dem der Christ geworden ist. Die leibliche Vereinigung ist also nur dann rechtmäßig, wenn zwischen dem Mann und der Frau eine endgültige Lebensgemeinschaft geschlossen worden ist" (Nr. 7).

Nicht nur in der Redeweise, sondern im begründenden anthropologischen und theologischen Duktus liegen das römische und das deutsche Dokument geradezu unglaublich weit auseinander. Darauf ist in theologischen Analysen schon genug hingewiesen worden. So wird trotz des grundsätzlichen Nein im Synodenbeschluß, wie schon von den deutschen Bischöfen in ihrem Hirtenbrief von 1973 zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit, die Intimität von fest Versprochenen und Verlobten entschieden anders bewertet als unpersönliche und bindungslose Geschlechtsbeziehungen.

Hier zeigen sich angesichts der gegebenen Realitäten offene Räume christlich-verantwortlichen Wägens, Suchens und Denkens. Ein absolutes, ausnahmsloses Verbot der geschlechtlichen Intimität vor der Ehe hat auch in der kirchlichen Tradition in der Vergangenheit nicht lückenlos begründet werden können[6].

Das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" aus dem Jahr 1981 von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute stuft „Ehe auf Probe" und „freie Verbindungen" als irreguläre Situationen ein, die der pastoralen Therapie bedürfen, wozu psychologische und soziologische Forschungen verlangt werden (Nr. 79–81). Als theologische Basis für diese Wertung wird in der Nr. 11 ausgeführt, daß Gott, der in sich selbst ein Geheimnis treuer personaler Liebesgemeinschaft lebt, Mann und Frau so nach seinem Bild geschaffen hat, daß die leibliche Hingabe nur in der von Gott gewollten Lebens- und Liebesgemeinschaft der Ehe möglich ist. Aus der höchsten Trinitätstheologie wird in einem unmittelbaren Schlußverfahren eine direkteste Sexualnormierung gewonnen. Dazu noch werden in aller Kürze ein spezifisches Personbild und eine ganz besondere Konzeption von Natur eingeführt.

Die Deutsche Bischofskonferenz eröffnete die Debatte dazu. 1982 wurde angesichts dieser Ehetheologie und Ehemoral, die in strikter und schnellster Deduktion erstellt wurde, von der Bischofskonferenz die Forderung erhoben, „die Kirche müsse sich vorrangig um die für Ehe und Familie *wesentlichen Grundhaltungen* und die darauf bezogene Gewissensbildung bemühen; erst von daher könnten Aussagen zu Einzelfragen verständlich gemacht werden". Man erkannte die „Grundtendenz von Familiaris consortio, die welthafte Gesamtwirklichkeit von Ehe und Familie... zu vernachlässigen"[7], und sprach das aus.

Die verbindliche Zielrichtung für ethisches Suchen und moralisches Streben ist bei dem gläubigen Sakramentenverständnis von Ehe für das christliche Denken gegeben. Angesichts der faktischen und ethischen Realgegebenheiten und angesichts der nicht strikt verzahnten Positionen auch in amtlichen Verlautbarungen muß zu konkreten Fragen weitergedacht werden. Der Wille Gottes muß für jede neue Zeitsituation neu buchstabiert werden. Für den Geist Christi mit dem Impuls zu mehr Menschlichkeit und Christlichkeit muß in christlicher Debatte Raum geschaffen werden. Der im Grundsätzlichen klare und ethisch sowie pastoral bemüht abwägende Fastenhirtenbrief 1984 des Bischofs von Mainz über „Nichteheliche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe" ist ein begrüßenswertes Signal. Richtiges aufzunehmen, Falsches zu kritisieren und mehr Menschlichkeit aus christlichem Glauben zu propagieren, ist die Aufgabe christlicher Ethik. Das erwarten die säkulare Welt und besonders die jungen Menschen von ihr.

Zusammenhang von Sexualität und Ehe

Vom richtigen Verständnis, in welcher Weise Sexualität und Ehe zusammengehören, hängt es ab, ob man die neuzeitlichen Wandlungen im Partnerschaftsverhalten vor allem einer unmoralischen Haltung zuschreibt, einem Mangel an sozialer Reife, vielleicht noch einer fundamentalen Unwissenheit über die Notwendigkeiten des Lebens, oder andere Gründe in Anschlag bringen wird, die personal, sozial und ethisch nicht direkt den Minusvarianten zuzurechnen sind.

Wir Heutigen sehen den Zusammenhang von Geschlechtstrieb und Ehe als monokausal und einlinig an. Wir neigen zu der Auffassung, der biologische Drang des Sexualtriebs sei die Bedingung der Ehe: Ehe gibt es zur Regulierung der Geschlechtsbeziehungen. Man denkt sich eine dreigliedrige Kette: Der Geschlechtstrieb ist das erste. Er erfordert im menschlichen Bereich notwendig die Ehe als das zweite. Das dritte ist dann die soziale Ordnung der Sexualbeziehungen, die gestiftet wird und den Kindern einen gesellschaftlich gesicherten Ort zuweist[8].

Gegen die zunächst plausibel erscheinende Sicht ist erwiesen, daß Ehe keine primär sexuelle Institution ist. Die Stabilität der Geschlechtsbeziehungen ergibt sich wesentlich aus nichtsexuellen Tatbeständen und Notwendigkeiten. So belegen es die völkerkundlichen und sozialwissenschaftlichen Forschungen. Alle Formen von Ehe und Familie sind vornehmlich sozio-ökonomische Einrichtungen und Gemeinschaften. Sie sollen Sicherheit geben in der gegenseitigen Lebensfürsorge sowie die Schutz- und Unterhaltsleistung sowohl der Eltern den Kindern gegenüber als auch der Ehegatten untereinander gewährleisten.

So zeigt die Prüfung: Das Mutter-Kind-Verhältnis gibt die entscheidende Basis ab für die Dauerbeziehung der erwachsenen Partner. Nicht der biologische Geschlechtsdrang, sondern die biologisch begründete Fürsorge-Not ist es, die eine

Stabilität in der Geschlechterbeziehung einfordert. Die Gebärerin muß sich mit besonderem Fürsorgeaufwand dem Kind zuwenden. In frühesten Kulturstufen bekommt sie dafür Raum im Haus ihres älteren Bruders. Von einer bestimmten kulturellen Entwicklungsphase an übernimmt der Erzeuger des Kindes die wirtschaftliche Sicherung der Mutter-Kind-Einheit. Aus dieser Gemeinsamkeit erwachsen affektive Bindungen, die der erotische Sexualdrang allein nicht bewirkt. Mit der Gewöhnung ergeben sich Vertrautheit und Sympathie sowie soziale und sittliche Verpflichtungen der Partner.

Die zunächst in naiver Sicht auf die Ehe angenommene Beziehungskette ist also zu korrigieren. Der Geschlechtstrieb bleibt das erste. Das zweite aber ist das Kind, das aus einem Geschlechtsakt geboren wird. Das Fürsorgeverhältnis zwischen Mutter und Geborenem ist das dritte. Und dies bedingt als viertes die Ehe, die den Erzeuger in Sorgepflicht nimmt.

Der erste und bedingende Aspekt für soziale und ethische Normierungen der Ehe ist somit die sogenannte Familienhaftigkeit der Ehe. Darunter ist ein doppelter Fürsorge-Aspekt zu verstehen. Der zweite und somit bedingte Aspekt ist die Geschlechtspartnerschaft. Nichtsexuelle Tatbestände lassen soziale Regelungen der Geschlechterbeziehungen erfinden. Bekanntlich waren und sind sie in Vergangenheit und Gegenwart weltweit variabel.

Diese Erkenntnisse aus Völkerkunde und Soziologie führen zu neuen Überlegungen, wenn man ethisch bedenken und bewerten will, was die junge Generation in ihren dokumentenfreien Partnerschaften lebt. Man muß zumindest die Frage stellen: Reagieren die jungen Paare lebenspraktisch auf die tiefgreifenden Wandlungen in der sozialen und ökonomischen Situation der Neuzeit? Wenn der Zusammenhang von Geschlechtspartnerschaft und Ehe wegen des Kindes so ökonomisch bedingt war, besteht dann heute noch wie früher die Notwendigkeit zum sozial bindenden Eheabschluß in dem Fall, daß das Kind als Folge der geschlechtlichen Gemeinsamkeit mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann? Ist hier vielleicht eine gänzlich neue Struktur von Partnerbeziehungen gegeben, die in dieser Weise von Soziologen, Christen und Ethikern noch nicht theoretisch durchgedacht und auf ihre ethischen Bedingungen befragt worden ist?

Oder anders: Wenn die soziale Situation so geworden ist – man denkt unwillkürlich an skandinavische Verhältnisse –, daß eine Frau materiell, sozial und psychisch nicht eines fürsorgenden Mannes bedarf, um ihr Kind angemessen zu versorgen und in die Gesellschaft einzuführen, wie strikt ist dann die Ehe erforderlich? Wie oder wie sehr gelten dafür die Weisungen der Paulusbriefe, die in einer anderen Zeit und einem anderen Kulturraum konzipiert worden sind? So behutsam und so ernst wie möglich ist ethisch und religiös-gläubig zu fragen, da sich schließlich schon Matthäus und Paulus berechtigt sahen, an der strikten Weisung Jesu für die Ehe entsprechend ihren neuen sozialen Situationen Modifikationen vorzunehmen (Mt 5, 32; 1 Kor 7, 12–16).

Argumente, die für Ehe, lebenslange Treuebindung und Zuweisung voller sexueller Gemeinschaft zur Ehe sprechen, müssen vielleicht neu aus personaleren Sichten und unter Herausarbeitung heute notwendiger emotionaler Stützbedürfnisse in unserer modernen Gesellschaft formuliert werden. Daran herrscht aber ein eklatanter Mangel in Soziologie, Psychologie, Philosophie, Theologie, Ethik und Pädagogik. Das Gespräch ist kaum eröffnet. Aber die neuen Generationen müssen in neuen sozialen Räumen leben. Ist es falsch, ihr Tun als Lebensexperimente zu deuten? Und wenn die Versuche vielleicht auch gefährdend sind, weil sie in Gesellschaft und Kirche noch nicht durchdacht sind, sind sie deshalb als unmoralisch zu qualifizieren?

Ehe ist neu geworden – sind es auch die Wege zu ihr?

Die Ehe ist seit etwa 1890 in Deutschland in einem solchen Maß emotional anspruchsvoller und vor allem auch länger geworden, daß zumindest erst einmal nicht auszuschließen ist, daß die Jugend aus einem intuitiven Wissen, was Ehe zum Guten und Schlechten hin werden kann, neue Wege beschreitet in Partnerwahl, in den Phasen und Weisen des Kennenlernens sowie der gegenseitigen Vergewisserung, ob die Ehe gelingen kann.

Bis zum Beginn unseres Jahrhunderts war Ehe in entscheidender Weise ein Sozialpakt zum wirtschaftlichen Überleben. Die Grundbesitzenden, die Handel- und Gewerbetreibenden waren es, die heiraten konnten, durften und mußten. Für Unselbständige, Gesellen, Knechte und Mägde kam die Ehe nicht in Frage, weil sie weder Besitz noch eine eigene Wohnung hatten. Das Recht verbot ihnen zu heiraten. Die Geschichte der Heiratsverbote für den Großteil der Bevölkerung, in Resten noch bis in unser Jahrhundert hinein, sollte nicht vergessen werden. Denn es wurde dadurch in einem Großteil der Bevölkerung das Erlernen einer Partnerschaftskultur verhindert. Was aber kulturell nicht entwickelt ist, kann nicht weitergegeben werden.

Für diejenigen, die heiraten konnten und durften, hieß das aber, daß ihre Lebensaufgabe durch harte Arbeit im häuslichen Betrieb definiert war. Um ein nicht zu entferntes Beispiel zu geben: In der Stadt Wien waren im Jahr 1869 von den selbständig Erwerbstätigen 86% verheiratet oder verheiratet gewesen, weil sie die tägliche Mitarbeit der Ehefrau brauchten. Von den Arbeitern waren aber nur 36% verheiratet, weil die meisten sich keine Wohnung leisten konnten und eine Partnerin zur Mitarbeit nicht nötig hatten. Für Kinder reichte ihr Einkommen auch nicht aus. Es war in den arbeitsteilig hoch beanspruchten Ehen ganz und gar nicht möglich, die emotionalen Beziehungen zwischen den Partnern aufzubauen, wie sie in unserer sogenannten Freizeit- und Konsumgesellschaft mit selbstverständlichem Anspruch erwartet werden. In der gegenüber früher entschieden höher emotionali-

sierten Ehe unserer Tage sind mit der Ausweitung der Gefühlsbeziehungen die Gefahren des Scheiterns beträchtlich gewachsen. Früher besagte das erfolgreiche Miteinander-Schaffen zum Überleben schon „Glück". Da aber heute nicht ein Haushaltspartner oder in gewisser Weise Geschäftspartner, sondern ein Gesprächspartner und Weggefährte für sehr unterschiedliche Lebenszonen zu wählen ist – muß der Modus des Kennenlernens da nicht anders sein als früher?

Neben der Emotionalisierung durch Wegfall der Arbeits- und Überlebensnot gibt der neuen Ehe heute die vor hundert Jahren noch unvorstellbar lange Ehedauer eine neue Qualität. Damit sind auch neue personale und partnerschaftliche Aufgaben gestellt. Im Zeitraum von 1870–1880 hatten die zwanzigjährigen Frauen eine Lebenserwartung von 40 Jahren und die Männer von 38,5 Jahren. Da durchschnittlich mit 27 Jahren geheiratet wurde, war die Eheführung auf wenige Jahre beschränkt. Das war dann auch noch die Zeit der Primärsozialisation, partnerschaftlich bis heute die am wenigsten problematische.

Da die Lebenserwartung heute in der Bundesrepublik für Frauen insgesamt bei über 75 Jahren und für Männer bei 70 Jahren liegt, hat das Wort „bis der Tod euch scheidet" einen gänzlich neuen Inhalt bekommen. Jetzt Heiratende müssen realistisch mit einer möglichen Eheführung über 50 Jahre rechnen. Man weiß um die unterschiedliche personale Beanspruchung in den einzelnen Phasen der Ehe. So entsteht eine menschlich in besonderer Weise beanspruchende neue Lernphase, wenn etwa im Alter von 45 oder 50 Jahren der Eltern die Kinder das Haus verlassen und die Eheleute sich in einem neuen Status in neuen Begegnungen wieder neu gegenseitig finden müssen. Die Krisen in den langen Ehen sind programmiert und statistisch durch phasentypische Zusammenbrüche von Ehen nachgewiesen. Die jungen Menschen haben diese Krisen der älteren Ehe erlebt. Wieviel Recht haben sie oder wie groß ist die Notwendigkeit, daß sie sich ihrer selbst und ihres Partners möglichst gut vergewissern wollen?

Es sind nur einige Aspekte der Neuartigkeit der Ehe, wie sie in unserer Zeit zu leben ist, benannt worden. Diese aber betreffen faktisch alle jungen Menschen. Es ist erstmalig in der Geschichte des Abendlands, daß fast ausnahmslos jeder die Möglichkeit hat, sich einen intimen Lebenspartner zu wählen. Das geschieht unter Bedingungen, für die in der Geschichte vorher die personalen Voraussetzungen nicht zu erstellen waren. Es muß in der Gegenwart für die Gegenwart und die partnerschaftliche Zukunft gesucht und gefunden werden.

Suchbewegungen junger Menschen – Provokation zu christlicher Debatte

In moraltheologischen Überlegungen zu Partnerschaft und Ehe ist man in sehr weitem Maße gezwungen, sich auf anthropologische Kenntnisnahmen und Klärungen einzulassen. Das hat darin seinen Grund, daß die Bibel kein Handbuch der

Moraltheologie ist. Gerade zu den neuen Fragen um dokumentenfreie Partnerschaften sind keine direkten Auskünfte aus der Schrift zu gewinnen. Sittliche Normen für Partnerschaften junger Menschen fallen nicht vom Himmel, sondern müssen auf Erden herausgefunden werden. Das gelingt mit Sachkenntnis, Erfahrungswissen sowie humanem und christlichem Gespür für die anstehenden Werte. Es ist zu fragen, welche Werte im Lebensvollzug verwirklicht und welche verneint werden, und was als Ziel des konkreten Verhaltens anzustreben ist.

Jesus hat unter der negativen Form des Scheidungsverbots eine positive neue Botschaft für das partnerschaftliche Verhältnis von Mann und Frau gebracht. Revolutionierend ordnete er beide Partner in gleicher Würde einander zu und verwarf jede Möglichkeit ausbeutenden, benutzenden oder human gefährdenden Umgangs miteinander. So hat er in seiner besonderen kulturellen und religiösen Umwelt die partnerschaftlichen Lebenssituationen zum Besseren hin kritisiert. Er hat die mann-frauliche Partnerschaft in seine Praxis der Güte, die von Gott her konzipiert ist, hineingenommen. Das ist die Linie, an der sich suchende Christen immer neu zu orientieren haben in den Geschichtsentwicklungen, die nicht in den alten Bahnen bleiben. Traditionen sind deshalb zu prüfen und neu zu überdenken.

Christen werden bei ihren Überlegungen zu dokumentenfreien Partnerschaften immer neu von ihrem besonderen Verständnis von Ehe her einsetzen. Darin sehen sie die christliche Ehe als die auf Treue und Liebe angelegte intime mann-frauliche Partnerschaft, in der Frau und Mann – mit Kindern – innerhalb der Gemeinde Christi kraft eigener Gnadengabe und -aufgabe unterwegs sind in Glauben, Hoffen und Lieben, indem sie sich festmachen an der Treue Gottes und zum Signal der Treue Gottes in die Welt hinein werden.

Ob nun eine solche Ehe, die auf stark beanspruchenden Voraussetzungen aufbaut, real gelingen kann, hängt ab vom Können dieser Partner. Wer und wie sie sind, wozu sie bereit und in der Lage sind und was ihre nicht überspringbaren Grenzen ausmacht, haben sie sich zuvor zu fragen. Daß diese Fragen nicht bloß theoretisch gestellt und beantwortet werden können, ergibt sich aus dem eminenten Praxisbezug: lebenslange Einehe in Treue in dieser Zeit und Welt.

Deshalb ist es berechtigt zu fragen, ob nicht die dokumentenfreien Partnerschaften der jungen Menschen Anfahrwege sein können, die zu einer höher kultivierten Eheform führen, als sie der neuen Generation generell bisher vorgelebt und vermittelt werden konnte. Darüber aber ist mit christlichem Ernst, Respekt und Verantwortungswillen zu debattieren. Es ist in der gegebenen Situation unmenschlich und unchristlich, die Debatte unter der Decke zu halten, wie man es wohl da und dort versucht.

Bei vorsichtigem Abwägen der Werte, die auf dem Spiel stehen in dem, was die Jugend experimentierend und zweifellos mit dem Willen zum Guten lebt, wird man auf mögliche negative Folgen aufmerksam zu machen haben. Auf jeden Fall ist der vorsichtig formulierte Satz moraltheologisch legitimiert: „Es ist denkbar,

jedenfalls nicht von vornhinein auszuschließen, daß in einem bestimmten Fall auch einmal die positiven Folgen überwiegen, und dann wäre sexuelle Intimität vor der Ehe wohl nicht als unmoralisch abzulehnen."[9]

Für den Gang des aufarbeitenden Gespräches, das ansteht, wird man die moraltheologische Mahnung und Warnung konsequent ernst nehmen müssen: „Bezieht man... bei der Güterabwägung den Schutz der Würde und Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe mit ein, dann sind auch im Hinblick auf ein dauerhaft glückliches Geschlechtsleben in der Ehe der Freiheit im vor- und außerehelichen Bereich enge Grenzen gesetzt. Der Hinweis zeigt, daß bestimmte Werteinsichten durch den christlichen Glauben besonderes geprägt werden. Dies kommt aber in der Verkündigung nicht genügend zum Ausdruck, wenn man sich zu sehr auf die Behauptung unveränderlicher Gebote und Verbote konzentriert."[10]

ANMERKUNGEN

[1] Die statistischen Angaben in: S. Meyer, E. Schulze, Nichteheliche Lebensgemeinschaften – Alternativen zur Ehe? Eine internationale Datenübersicht, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 35 (1983) 735–754; C. Rambacher, Nichteheliche „Ehen". Zu einem interdisziplinären Gespräch in Stuttgart-Hohenheim, in: Herder-Korrespondenz 36 (1982) 38–41; R. Süssmuth, Wandlungen im Bindungsverhalten. Liebe und Treue im Blick auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften, ebd. 35 (1981) 195–199; 246–252.

[2] H. Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1965) 93–101: Die geschlechtliche Askese und ihre Folgen für die Kulturentwicklung.

[3] R. Bleistein, Jugendmoral. Tatsachen, Deutungen, Hilfen (Würzburg 1979).

[4] A. Husslein, Voreheliche Beziehungen. Eine empirische Studie zum Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich (Wien 1982).

[5] H. Weber, Partnerbeziehungen ohne Normen? Zum Verhältnis der Jugend zu Ehe und Sexualität, in: H. Heigert, Jugend ohne Normen? Eine Generation auf der Suche (Düsseldorf 1978) 57–71, Zit. 62. Hier ist eine der sensibelsten Skizzen aus moraltheologischer Sicht zu den anstehenden Problemfragen vorgelegt.

[6] B. Schlegelberger, Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori (Remscheid 1970).

[7] Bischofskonferenz: Ehe und Familie im Blickpunkt, in: Herder-Korrespondenz 36 (1982) 160f.

[8] Hierzu und zum folgenden: H. Kramer, Ehe war und wird anders (Düsseldorf 1982).

[9] H. Weber, Partnerbeziehungen, 68.

[10] F. Böckle, Geschlechtsbeziehungen und Liebesfähigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 6 (Freiburg 1981) 109–153, Zit. 150.

Peter Neuner

Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?

Vor einigen Jahren ist in der ökumenischen Diskussion ein in dieser Form neues Problem aufgetaucht. Nachdem in einer Reihe von Einzeldifferenzen, vornehmlich in der Frage nach der Eucharistie, dem Amt, einschließlich Bischofsamt und Papsttum, deutliche Konvergenzen zwischen den Konfessionen festgestellt wurden, wird jetzt verschiedentlich die These vertreten, diese Übereinstimmungen seien letztlich bedeutungslos, weil sie nicht von einem gemeinsamen, die Konfessionen umgreifenden Grundverständnis getragen seien. Im Innersten, ihrem Wesen, ihrem Grundansatz seien die Kirchen nach wie vor nicht nur verschieden, sondern gegensätzlich bestimmt, so daß die Bemühungen um Übereinstimmungen auf der Ebene der Einzelkontroversen lediglich Symptome kurierten, während die Krankheit unverändert weiterbestehe. So hingen die Konsense letztlich in der Luft, weil sie nicht auf einem Grundkonsens aufruhten. Darum sei es unangemessen, wegen der Fortschritte in der ökumenischen Arbeit praktische Konsequenzen für die Kirchen zu fordern. Eine weitergehende Einigung sei davon abhängig, ob Übereinstimmung auch im konfessionellen Grundansatz erzielt werden könne. Ist dies möglich, dann sind die Einzeldifferenzen ohnehin überwunden, ist dies unmöglich, bleiben auch die schönsten Konsense verbale Kompromisse und erweisen sich als grund- und bodenlos[1].

Der Grundansatz, der nicht auf der Ebene der Phänomene liegt, ist dabei unmittelbar schwer zu thematisieren. So erweist sich diese These für die ökumenische Diskussion als höchst problematisch, weil direkt kaum faßbar. Hier soll der Versuch gemacht werden, sich dieser Problematik auf dem Weg über die historische Fragestellung zu nähern.

Ein Blick in die Geschichte

Die Auseinandersetzung zwischen den entstehenden Konfessionen wurde zunächst auf der Ebene der Einzelkontroversen geführt. Es wurde dem anderen abgesprochen, eine bestimmte Lehre, etwa von der Rechtfertigung, der Eucharistie, angemessen zu vertreten. Das Andere erschien vor dem Forum des Eigenen, wurde hier kritisiert und letztlich als unverständlich und sinnlos abgetan. Dabei bemühte man sich nicht, das Ganze einer Konfession aus sich selbst schlüssig zu

verstehen. Die andere Konfession und ihre Lehre erschienen vielmehr als ein wirres Konglomerat von Einzelhäresien. Die Haltung des anderen konnte nur erklärt werden als blinde Zerstörungswut, die in sich nicht sinnvoll gemacht werden kann, sondern aus der der Geist der Verneinung und des Widerspruchs redet.

Diese Grundeinstellung ist heute keineswegs überwunden. Sie begegnet immer, wenn den Vertretern einer anderen Konfession global Unredlichkeit und Unehrlichkeit unterstellt wird, und dieser Vorwurf ist noch keineswegs verstummt. Daß eine Haltung, die der eigenen nicht entspricht, innerhalb eines anderen Kontextes sinnvoll und folgerichtig sein kann, wird hier nicht beachtet. In der Reformationszeit lautete der Vorwurf, der andere sei vom Teufel besetzt: der Papst der Antichrist, Luther der leibhaftige Satan. Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen sind darin begründet, daß der Teufel es eben versteht, sich zu verstellen und seiner Lehre den Anschein der Wahrheit zu vermitteln.

Wenn in diesem Zusammenhang die Wesensfrage gestellt wurde, dann wurde die eigene Konfession mit dem Christentum identifiziert. Die Kirchen verhalten sich zufolge dieser Vorstellung zueinander „wie Christentum und Abfall vom Christentum, wie Kirche und Häresie, wie Gotteswerk und Teufelswerk“[2]. Zwischen Wahrheit und Lüge, Treue und Verrat gibt es keinen Mittelweg. Verbleibende Gemeinsamkeiten erscheinen eher als gefährlich, weil sie den fälschlichen Eindruck vermitteln, als stünden beide Seiten noch im gleichen Bereich.

So verbreitet diese Position auch gewesen ist, sie wurde jedenfalls in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung abgelöst durch den Versuch, das andere einer fremden Konfession aus deren eigenem Wesen zu verstehen. Die Wesensdiskussion, die Frage nach dem Grundanliegen, nach dem Grundentscheid diente dazu, das ganze einer fremden Konzeption in sich durchsichtig, klar, hell, notwendig zu machen. Differenzen wurden nicht mehr allein in sich stehend betrachtet, sondern je nach dem Zusammenhang mit der Mitte gewichtet. Dem Vertreter der anderen Konfession wird hier nicht mehr mit einfachem Unverständnis begegnet. Es wird ihm vielmehr zugebilligt, daß er innerhalb seines Ansatzes sinnvoll und redlich argumentiert und handelt. Er erscheint weder als dumm noch als böswillig und unredlich. Seine Haltung ist vielmehr die Konsequenz einer Grundentscheidung, von der aus alles notwendig und schlüssig wird.

Der Preis dieser Betrachtung war in aller Regel allerdings der, daß die Grundentscheide in einer gegenseitigen Exklusivität formuliert wurden. Katholischer und evangelischer Grundentscheid schließen sich aus. Man kann nur einen Grundentscheid realisieren und ist damit vom anderen fundamental getrennt. Die Grundentscheide, die das Wesen einer Konfession charakterisieren und logisch stringent machen, wurden so formuliert, daß die bestehenden Einzeldifferenzen auf einen Wesensgegensatz zurückgeführt wurden. Und hier gab es eben keine Übereinstimmung, keine Brücke, sondern nur die gegenseitige Ausschließlichkeit. Das Denken vom Grundentscheid diente primär der logischen Durchdringung der Gegensätze.

Auch Gemeinsamkeiten zwischen den Kirchen standen unter dem Bann der gegensätzlichen Grundentscheide. Selbst wenn man das gleiche sagt, meint man Verschiedenes, weil der Grundentscheid Gemeinsamkeiten nicht zuläßt oder sie irrelevant macht. Die Bemühung um das Verstehen hat damit die Differenzen aus einem begrenzbaren Bereich herausgenommen und ins Grundsätzliche erhoben. Kontroversen sind nicht mehr regionalisierbar, können nicht mehr für sich gelöst werden, sondern erscheinen als Ausdruck einer grundsätzlichen Wesensverschiedenheit.

Vornehmlich unter dem Einfluß Hegels finden wir allerdings auch Positionen, die Katholizismus und Protestantismus in einem höheren Dritten aufgehoben betrachten, oder doch den Katholizismus als eine notwendige und legitime Vorstufe zum Protestantismus erachten. Bei aller gegensätzlichen Ausschließlichkeit der historisch-konkreten Formen stehen jedenfalls heilsgeschichtlich beide Konfessionen noch innerhalb eines gemeinsamen Rahmens. Diese Vorstellung hat sogar eine liturgische Ausgestaltung gefunden: Bei einem Festzug anläßlich der Reformationsfeier 1817 in Leipzig schritten als erste die Rabbiner, die Repräsentanten des alttestamentlichen Gottesvolkes, ihnen folgte die katholische Geistlichkeit. Am Ende des Zuges kamen dann die evangelischen Pastoren, die in dieser Reihung dokumentierten, daß im Protestantismus der absolute Geist zu sich selbst gekommen ist. Bei aller Gegensätzlichkeit ist hier eine Gemeinsamkeit auf höherer Ebene nicht ausgeschlossen.

Bestimmungen der Wesensdifferenz

Selbstverständlich soll an dieser Stelle nicht versucht werden, auch nur irgendwie materiale Vollständigkeit zu erreichen. Nur einige Beispiele seien herausgegriffen, wie die Wesensdifferenz gekennzeichnet wurde. Nach *Bellarmin* ist der Protestantismus auf eine Kurzformel gebracht ein irriges Verständnis der Eucharistie. Für die Reformatoren sind Gott und Mensch, Religion und Welt völlig inkommensurable Größen. Gott ist der Welt schlechthin unendlich überlegen, so daß Brot und Wein ihn niemals fassen können. Dieser Gedanke einer schlechthinnigen Transzendenz, die die Inkarnation im Grund unmöglich macht, drückt den katholisch-protestantischen Gegensatz aus. Bei *Bossuet* finden wir als Grundcharakteristikum des Protestantismus den Eigensinn, „propre sens". Dieser Eigensinn, heute würden wir wohl sagen „Individualismus", bestimmt die Geschichte des Protestantismus. Seinetwegen mußte er in immer neue Richtungen, sich gegenseitig ausschließende Kirchen und Sekten zerfallen. Dies steht im Gegensatz zum Katholizismus, wo die Einheit durch das Amt gewährleistet ist, und wo damit die Gemeinschaft im Glauben gegenüber den zentrifugalen Kräften bestehen kann.

Leibniz hielt die Konfessionen für Teile der einen katholischen Kirche. Er sah

ihre Gegensätze nicht in Prinzipien, sondern in beiderseitigen Irrtümern begründet. Nach Leibniz haben beide Kirchen ihr Zentrum, ihr Wesen gemeinsam, ausgedrückt in den frühchristlichen Konzilien. Hier ist Differenz nicht im Wesen, sondern im Abfall vom gemeinsamen Wesen, bzw. in der nur teilweisen Realisierung des Wesens begründet.

Friedrich Schleiermacher geht davon aus, daß Protestantismus und Katholizismus selbständige und im Grund wohl auch legitime Entfaltungen des christlichen Wesens sind.

„Die gewöhnliche Vorstellung vom Verhältnisse des Katholischen und Evangelischen ist freilich die, daß in der evangelischen Kirche der christliche Geist sich in einer reineren Gestalt manifestiere als in der katholischen, wo er entweder mit fremden Elementen gemischt sei, oder doch nicht die ganze Masse durchdringe. Ich aber gehe weiter; ich behaupte, jede Kirche sei auch eine eigentümliche Gestaltung des christlichen Geistes."[3]

Schleiermacher begründet den Konfessionsunterschied zu einem guten Teil mit der jeweiligen völkischen Besonderheit des Romanentums und des Germanentums. Es war ein Fehler Roms, den Germanen den römischen Typus, das Lateinische aufzuzwingen. Andererseits kann er der evangelischen Kirche raten, den Katholizismus für die romanischen Völker zu akzeptieren und sich darauf zu beschränken, die Reformation über die germanischen Völker als die ihnen angemessene Form des Christentums zu verbreiten. Dieser Gedanke wurde in der Folgezeit dahingehend modifiziert, daß man innerhalb des Protestantismus weiter unterschied und das Luthertum dem nordischen, das Reformiertentum dem westlichen, den Katholizismus dem romanisch-südlichen Menschen- und Völkertypus zuschrieb. Schleiermacher sah die Differenz katholisch-protestantisch darüber hinaus in der Spannung zwischen kultisch-priesterlicher Opferreligion und kritisch-prophetischer Religion, wie sie sich in der Religionsgeschichte aller Völker und Zeiten findet, begründet. Daneben differierte für ihn die Bedeutung der Kirche: Der Protestantismus macht das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholik das Verhältnis des einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche.

Schleiermacher hat den Wesensbegriff nicht punktuell festgelegt. Es ist nach seiner Überzeugung noch niemandem gelungen, eine genügende Formel über Einheit und Differenz des Katholischen und Protestantischen aufzustellen. Das Individuelle, das jede Konfession darstellt, kann nie in den reinen Begriff aufgelöst werden. Zwar gilt es nach Schleiermacher, gegen die Irrtümer, die sich im Katholizismus finden, zu kämpfen, aber es wäre verhängnisvoll, damit gleichzeitig die katholische Kirche auch in ihrem eigentümlichen Charakter zu bekämpfen.

Für *Johann Adam Möhler* ist das Prinzp des Katholischen die Inkarnation, die Verbindung von Gott und Mensch, die Menschwerdung Gottes in konkreter Gestalt. Das Prinzip des Protestantismus ist dagegen der Idealismus in seiner Schwebe zwischen Innerlichkeit und Überweltlichkeit. Dies hat vor allem Auswir-

kungen auf die Ekklesiologie. Dieser Gedanke wurde in der katholischen Theologie vor allem von *Erich Przywara* weitergeführt. Hier stehen die Gegensätze: Inkarnation gegen Idealismus. „Statt der katholischen Spannungseinheit von Transzendenz und Immanenz tritt durch die Tat Luthers die Transzendenz, die in Immanenz umschlägt, um wieder in Transzendenz umzuschlagen. Bald ist der Mensch entrechtet und Gott alles allein, und bald ist Gott entrechtet und der Mensch alles allein."[4] In dieser Tradition steht auch *Karl Adam* und seine Arbeit über „Das Wesen des Katholizismus"[5].

Adolf von Harnack siedelt das Wesen katholischer Frömmigkeit in der Idee des Sakramentes an. Ähnlich sieht es *Ernst Troeltsch*, allerdings in idealtypischer Betrachtungsweise:

„Das Wesen der katholischen Sakramentsidee ist die Aufnahme der alten Urform des religiösen Verkehrs der Menschen mit der Gottheit, die Bindung übersinnlich göttlicher Wirkungen an sinnliche Mittel... Der Katholizismus stellt den Gedanken zurück zugunsten sakramental-dinglicher Krafteinflößungen, die dann aber doch Gedanken, Gefühle, Willen hervorbringen sollen. Dieses sinnliche Wunder hat Luther beseitigt und nur das Wunder des Gedankens bestehen lassen, daß der Mensch in seiner Schwachheit und Sünde einen solchen Gedanken fassen und vertrauensvoll bejahen könne. Die Religion und das Wunder ist in die Sphäre des Gedanklichen und psychologisch Verständlichen gezogen, und damit ist dem katholischen System das Herz ausgeschnitten."[6]

Harnack spricht nur als Repräsentant der Ritschl-Schule, wenn er den Gegensatz Katholizismus – Protestantismus in der Differenz von Sakrament und Wort festmacht. Die Unterscheidung bzw. der Gegensatz Kirche des Sakraments – Kirche des Wortes hat erhebliche Bedeutung erlangt. Sie wurde beispielsweise von *Gerhard Ebeling* mit Vehemenz vertreten.

Die Differenz wird festgemacht im Gegensatz Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Vernunft und Sinne, Wissenschaft und Kunst. So *Philipp Marheineke:*

„Wie der Verstand, die besonnene Erkenntnis, die Ruhe, Tiefe und Anstrengung des Denkens sich zur lebendigen Regsamkeit der Phantasie und schwärmerischen Empfindsamkeit verhalten, so auch der Protestantismus und Katholizismus zueinander... Dem Protestantismus ist der Ernst der Wissenschaft verliehen, dem Katholizismus die heitere Kunst... Der Protestantismus, weniger sinnlich und bilderreich, auf kalter Einsicht und Besonnenheit ruhend, hat seine Heimat mehr in den nördlichen, kälteren Ländern Europas gefunden, der Katholizismus hingegen, warm, weich, phantastisch und romantisch, mehr in den südlichen."[7]

Katholizismus und Protestantismus stehen zueinander wie Geist und Mystik, wie Realismus und Idealismus. Der Katholizismus ist die Religion des Schauens, der Protestantismus die des Hörens. Sie verhalten sich wie Liebe und Glaube, analog zur Unterscheidung Werke und Glaube.

Heilsgeschichtlich orientiert im Sinn von Joachim von Fiore ist die Aussage, der Katholizismus sei geprägt vom petrinischen, der Protestantismus vom paulinischen Christentum. Dieser Gedanke begegnet u. a. bei *Schelling*. Petrus ist der rückwärts Gewandte, an der Vergangenheit Orientierte. Sein Name bürgt dafür, daß das Christentum nicht Spiritualismus werde, nicht eine Religion der bloßen

Geistigkeit und Innerlichkeit. Dabei gilt: „Alles, was man der römischen Kirche vorgeworfen, ist in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangelische Geschichte nicht verschweigt."[8] Anders der Protestantismus, der auf dem paulinischen Prinzip aufbaut. Er verkörpert das Ideale, das Geisthafte, das Prinzip der Bewegung, der Entwicklung, der Freiheit. Er ist das Dynamische in der Kirche. Nach dieser Konzeption ist das wahre Christentum erst erreicht, wenn petrinisches und paulinisches, katholisches und evangelisches Christentum wieder zusammenfinden, und sich im johanneischen Geist versöhnen. In ähnlicher Weise begegnet die Differenz katholisch-evangelisch im 20. Jahrhundert wieder bei *Emil Brunner* in den Begriffen objektiv und subjektiv, die nach Brunner im Personalen überwunden werden müssen.

Verschiedentlich wird der Gegensatz katholisch-evangelisch ausgeweitet ins allgemein Religiöse oder allgemein Menschliche. Ein Beispiel dafür ist die Charakterisierung des Protestantismus bei *Karl Heim:* „Der Protestantismus, dieser Befreiungskrieg des Gewissens gegen das Priestertum, hat nicht erst mit Luther begonnen. Er begann schon damals, als der Rinderhirt Amos dem Oberpriester von Bethel, Amazia, gegenübertrat."[9] In diesem Rahmen ist auch der Vergleich zu sehen, demzufolge der katholisch-evangelische Gegensatz in der Rechtfertigungslehre illustriert wird mit Bildern aus dem indischen Denken, genannt Katzenweg und Affenweg. Der Affenweg besteht darin, daß das Affenjunge, wenn Gefahr besteht, sich im Fell seiner Mutter festklammert und von ihr weggetragen wird. Das Affenjunge ist also für seine Rettung selbst mitverantwortlich, es muß sich aus eigener Kraft festhalten. Dies versinnbildet das katholische Prinzip. Der Protestantismus dagegen zeigt sich in der Art der Rettung einer jungen Katze. Diese wird ohne eigenes Zutun von der Mutter ins Maul genommen und aus dem Gefahrenbereich gebracht.

Einige Beispiele für die Bestimmung des katholisch-evangelischen Gegensatzes aus der jüngeren Theologiegeschichte. *Van de Pol* beschreibt die Differenz so, „daß die Offenbarung für den reformatorischen Christen im Hier und Jetzt den Charakter einer Wortoffenbarung hat, für den katholischen Christen hingegen den einer Wirklichkeitsoffenbarung"[10]. Daraus leitet sich alles andere her. Während im katholischen Denken dem Menschen durch die Erlösung eine neue Wirklichkeit geschenkt wird, ist nach evangelischem Verständnis lediglich eine neue Relation zwischen Gott und Mensch gestiftet.

Diese Unterscheidung macht sich *Gerhard Ebeling* in seiner Differenzierung von Kirche des Wortes und Kirche des Sakramentes zu eigen:

„Während nach evangelischer Lehre im Worte selbst das ganze Evangelium beschlossen liegt und Evangelium wesenhaft mündliches Wort ist, ist nach katholischer Lehre das Gnadengeschehen im eigentlichen und vollen Sinne an die Sakramente gebunden." Trotz aller Gemeinsamkeiten in der Schriftauslegung mußte man nach Ebeling „die Entdeckung machen, daß die exegetische Einzeldiskussion gar nicht weiterführt, sondern sozusagen überflügelt ist von einer hermeneutischen Differenz, d. h. von letzten Verschiedenheiten der Verstehensvoraussetzungen, wir könnten auch sagen: von

letzten Sprachverschiedenheiten und Verschiedenheiten des Wahrheitsbewußtseins und der Wirklichkeitserfahrung. Die Grenzen, die dem konfessionellen Gespräch überhaupt gesetzt sind, machen sich auch dann bemerkbar, wenn sich das Gespräch exegetisch am Neuen Testament orientiert. Je schneller man in die Tiefe kommt, um so eher melden sich die nur schwer noch der Diskussion zugänglichen hermeneutischen Differenzen an."[11] Gemeinsamkeiten in der Exegese können wegen dieser hermeneutischen Grunddifferenz nicht zu einer Überbrückung der konfessionellen Gegensätze beitragen.

Im katholischen Bereich hat *Heribert Mühlen* die „Wurzel der evangelisch-katholischen Differenz" im Verständnis der Person angesiedelt. *Albert Brandenburg* hat, übrigens in sehr verschiedener und wohl auch widersprüchlicher Art, die Grunddifferenz letztlich in der Bedeutung der Kirche erblickt. Auf der einen Seite steht die These, daß die Schrift sich selbst auslegt und deswegen von jedermann verstanden werden kann, auf der anderen Seite die Auffassung, daß es eines Lehramts bedarf, um die Schrift richtig zu verstehen. Diese „Urspaltung" hat nach Brandenburg in beiden Konfessionen „zu höchst einseitigen Polarisationen geführt"[12].

Die Differenz zwischen den Konfessionen bedeutet nicht in allen Fällen gegenseitige Ausschließlichkeit. Verschiedentlich wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß beide Seiten einander brauchen. So schreibt *Paul Tillich* zum „protestantischen Prinzip": „Das ist die tiefe innere Not des Protestantismus, daß er gegen jede religiöse oder kulturelle Verwirklichung, die für sich etwas sein will, das Nein sprechen muß, daß er aber solche Verwirklichung braucht, um auch nur das Nein sinnvoll sprechen zu können."[13] In ähnlicher Weise hat auch *Sören Kierkegaard* das Protestantische als Korrektiv verstanden, als unverzichtbare und immer notwendige Protesthaltung gegen jede Erstarrung, wie sie sich mit dem Petrinischen, dem Katholizismus immer wieder verbindet. Dennoch ist es nach Kierkegaard falsch, aus diesem Korrektiv ein Regulativ zu machen, das protestantische Prinzip zu einem Konstruktionspunkt zu erheben, von dem aus das Ganze des Protestantismus in sich schlüssig erklärt werden könnte. Wenn man das tut, bleibt die Substanz des Christlichen selbst auf der Strecke.

Der Fundamentalkonsens

Seit dem Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung ist die Diskussion um den Wesensgegensatz praktisch zum Erliegen gekommen. Das Thema war nun Einheit und Gemeinschaft. Aus den festgestellten Übereinstimmungen wurde auf ein gemeinsames Fundament geschlossen. Man hat, auch in offiziellen Kommissionen, formuliert, „daß die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts nicht bis an die Wurzel gegangen" ist. Es sei ein Grundbestand an Gemeinsamkeiten auch über die Reformation hinaus erhalten geblieben. Man habe „ein gemeinsames Verständnis der Mitte des christlichen Glaubens erreicht". Diese „Übereinstimmung im Kern" läßt darauf hoffen, daß auch für die noch offenen

Fragen, beispielsweise das Problem der Mariologie, der Rechtfertigungslehre, des Papsttums, ein noch weitergehendes Maß an Übereinstimmung erzielt werden kann[14].

Im Dokument „Das Herrenmahl" der gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission auf Weltebene heißt es nach Darlegung der Gemeinsamkeiten: „Die gemeinsamen Erkenntnisse und Überzeugungen erfüllen uns mit Hoffnung: vieles von dem, was früher entzweite, ist von beiden Seiten her behoben worden, und noch verbleibende Differenzen befinden sich innerhalb eines Bereiches der Gemeinsamkeit."[15] Ähnlich sagt das Dokument über „Das geistliche Amt in der Kirche" dieser Kommission im Vorwort: „Einst von der Polemik geprägte Aussagen werden in dieser Weise heute nicht mehr aufrechterhalten. Manches von dem, was man für ‚typisch lutherisch' und ‚typisch katholisch' hielt, wird als gemeinsames Erbe wieder entdeckt und verliert so mehr und mehr seinen trennenden Charakter."[16]

Etwas zurückhaltender heißt es im Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, es gelte nach der Überzeugung einiger Kommissionsmitglieder, „die Einzelkontroversen auf einen Grunddissens zurückzuführen, der erst zu beheben sei, ehe Übereinstimmungen in einzelnen Bereichen festgestellt werden könnten. Allerdings hat es darüber, ob dieser Ansatz wirklich weiterführt und wieweit er gegenüber den historischen Konflikten des 16. Jahrhunderts und den Erfahrungen der Gegenwart überzeugen kann, unter uns unterschiedliche Meinungen gegeben... Schließlich bedarf der ganze Themenkreis von Grunddifferenz und Grundkonsens dringend der Aufarbeitung."[17]

Die weitestgehenden Aussagen über einen Grundkonsens wurden in der römisch-katholisch/anglikanischen Gesprächskommission formuliert. Im Schlußbericht von 1981 heißt es zu den Fragen Eucharistie, Amt und Autorität in der Kirche: „Wenn wir auch noch nicht in voller Gemeinschaft sind, so hat uns doch die Arbeit der Kommission überzeugt, daß substantielle Übereinstimmung („substantial agreement") in diesen trennenden Fragen heute möglich ist." Der Begriff „substantial agreement" wurde seit der Windsor-Erklärung von 1971 über die Eucharistie verwendet. In einer besonderen Erläuterung hat die Kommission 1979 diesen Begriff präzisiert:

„Damit ist gemeint, daß das Dokument nicht nur die Überzeugung all ihrer Mitglieder wiedergibt – d. h. eine Übereinstimmung ist –, sondern ihre einmütige Übereinstimmung ‚in wesentlichen Fragen, in denen die Lehre ihrer Meinung nach keine Verschiedenheiten zuläßt' – d. h. also eine substantielle Übereinstimmung ist. Die Mitglieder der Kommission stimmen in der Überzeugung überein, ‚daß, wenn in irgendwelchen Punkten noch Uneinigkeit besteht, diese aufgrund der hier erarbeiteten Prinzipien überwunden werden kann'."[18]

Das Wort vom Grunddissens

Als der ökumenische Dialog Früchte zeitigte, die auf Konsequenzen drängten, tauchte ganz unvermittelt die These vom Grunddissens, vom einander widersprechenden Grundentscheid wieder auf. In bezeichnender Parallele wurde dieser Begriff aufgegriffen, als die jeweilige Konfession sich offensichtlich in ihrem Selbstand und ihrer Identität in Frage gestellt glaubte.

Im katholischen Bereich geschah dies in der Auseinandersetzung um das Amt. 1973 wurde das „Ämtermemorandum" veröffentlicht, nach dessen Überzeugung einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter „nichts Entscheidendes mehr im Wege" stehe. In der Kritik an dieser These sprach *Joseph Ratzinger* vom katholischen und evangelischen „Grundentscheid", ohne diese eindeutig zu formulieren. Deutlich wurde, daß es nach seiner Überzeugung „in der ganzen Frage um das Grundproblem des Zueinander von Glaube und Kirche geht". Wegen der verschiedenen Vorstellungen über die Autorität der Kirche hat „auch das Wort Kirche auf beiden Seiten nicht einfach dieselbe Bedeutung..., weil die geistliche Vollmacht, die ihr zugeschrieben wird, je von Grund auf verschieden ist". Fortschritte auf dem Weg der Ökumene können nach Ratzinger nur dadurch gewonnen werden, daß man Einverständnis findet „über die Kirche als vollmächtigen Träger des Bekenntnisses... Wo dies nicht ist, können nur Scheinlösungen auftreten; wo dies sich ereignen wird, wird die Frage nach der rechten Gestalt des Amtes sich von selber lösen."[19]

Der „reformatorische Grundentscheid" ist nach J. Ratzinger „ein ganz anderer"[20] als der katholische. Inhaltlich dargestellt wurde dieser „eigentliche Grundentscheid" von Ratzinger in einem Interview in der Internationalen Katholischen Zeitschrift 1983.

„Das Grundlegende ist der Gottesschrecken, von dem Luther in der Spannung zwischen göttlichem Anspruch und Sündenbewußtsein bis auf den Grund seines Seins hinunter getroffen wurde – so sehr, daß Gott ihm ‚sub contrario', als Gegenteil seiner selbst, als Teufel erscheint, der den Menschen vernichten will. Die Befreiung aus dieser Gottesangst wird zum eigentlichen Erlösungsproblem. Sie ist gefunden in dem Augenblick, in dem der Glaube als die Rettung vor dem Anspruch eigener Gerechtigkeit, als persönliche Heilsgewißheit erscheint... Für den Katholiken bezieht sich die Glaubensgewißheit auf das, was Gott getan hat und was uns die Kirche bezeugt." Luthers Glaubensbegriff schließt nicht mehr, wie im katholischen Denken, die Kirche selbstverständlich mit ein, bedeutet nicht mehr Mitglauben mit der Kirche. „Dem entspricht es, daß in katholischer Sicht Schrift und Kirche untrennbar sind, während bei Luther die Schrift zu einem selbständigen Maß von Kirche und Überlieferung wird... In allen Einzelaussagen hat sich seither vieles geöffnet, so daß man hoffen möchte, wir seien an dem Punkt, an dem sich der Grundentscheid neu bedenken und in eine größere Vision integrieren läßt. Aber geschehen ist dies bisher – leider – noch nicht."[21]

Diese Terminologie hat inzwischen auch in offizielle kirchliche Dokumente Eingang gefunden. Im Brief, des Papstes zum 500. Geburtstag Martin Luthers, wird ausführlich aus der Rede zitiert, die Kardinal Willebrands als Präsident des Römischen Einheitssekretariates 1970 in Evian hielt. Doch dann geht es weiter:

„Deutlich geworden ist freilich auch, daß sich der Bruch der Kircheneinheit weder auf Unverständnis seitens der Hirten der katholischen Kirche noch auf mangelndes Verstehen des wahren Katholizismus auf seiten Luthers allein zurückführen läßt, so sehr solches mitgespielt haben mag. Die Entscheide, um die es ging, reichten tiefer. Bei dem Streit um das Verhältnis von Glaube und Überlieferung waren Grundfragen der rechten Auslegung und Aneignung des christlichen Glaubens im Spiel, deren kirchentrennende Wirkung durch bloßes historisches Verstehen nicht zu überwinden ist."

Kardinal Ratzinger hat als Präfekt der Glaubenskongregation den Schlußbericht der römisch-katholisch/anglikanischen Kommission ARCIC in breitem Umfang kritisiert. Vor allem hat er die Aussage vom „substantial agreement" zurückgewiesen. Das Dokument stelle „noch keine substantielle und explizite Übereinkunft bezüglich einiger wesentlicher Elemente des katholischen Glaubens dar"[22].

Im breiteren Umfang wird die These vom Fundamentaldissens derzeit im *evangelischen Bereich* vertreten. Es scheint, daß vor allem die Diskussion um die katholische Anerkennung der Confessio Augustana die Betonung des Spezifischen des Protestantismus neu bestärkt hat. *Hans Martin Müller* hat in diesem Zusammenhang unter der Überschrift „Keine romantische Verbrüderung" von der „theologischen Zentralentscheidung" gesprochen. Sie erfolgt nach seiner Überzeugung zwischen der Doctrina evangelii auf der einen und den Traditiones humanae auf der anderen Seite. „Die Kirchenordnung gehört nach lutherischem Verständnis aufgrund einer theologischen Entscheidung auf die Seite der ‚Ceremonien', in römischer Sicht ist in einer so wichtigen Frage die Unterscheidung zwischen evangelischer Wahrheit und Menschensatzung unsachgemäß."[23] Dies hat es Müller unmöglich gemacht, das Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" der bilateralen Arbeitsgruppe mit zu unterzeichnen.

Eilert Herms hat sich kritisch zum Dokument „Das Herrenmahl" geäußert. Auch er sieht unbereinigte Differenzen in der Ekklesiologie. Die „Grunddivergenz" scheint er jedoch „im Offenbarungs- und Glaubensverständnis zu erkennen".

Während die Theologen der reformierten und der lutherischen Tradition „darin übereinstimmen, daß sie den Glauben nicht als Lehrglauben verstehen, ist eben diese Überzeugung – daß der christliche Glaube wesentlich Lehrglaube sei – für das Selbstverständnis der römischen Theologie schlechthin – und das heißt vor allem für das Verständnis ihrer eigenen Aufgabe und Methode – fundamental". Die Gespräche zwischen den verschiedenen Kirchen der Reformation können von einem gemeinsamen Fundament ausgehen, die Verhandlungen zwischen den Kirchen der Reformation und Rom dagegen nicht. „Geht es im anglikanisch/lutherischen und reformiert/lutherischen Dialog um Einzelfragen der Lehre auf dem Grunde einer übereinstimmenden Auffassung vom Verhältnis zwischen Offenbarung, Glaube und Lehre, so geht es im lutherisch/römischen Dialog um das Ganze der Lehre auf dem Grunde einer gegensätzlichen Auffassung über das Verhältnis zwischen diesen drei Sachverhalten." Beim Gespräch mit der römischen Theologie ist, wie Herms eindringlich fordert, „jedenfalls alles zu vermeiden, was als ein sich Einlassen auf die oder gar als Anerkennung der römischen Auffassung von Offenbarung als durch kirchliches Handeln (einschließlich des Lehrhandelns) hinreichend bedingt und dementsprechend von Glauben als Lehrglauben hinausläuft oder so verstanden werden kann". Daß man sich auf diese vom katholischen Denken vorbestimmte Problematik eingelassen hat, ohne die Grunddivergenz zu thematisieren, ist nach Herms „der Grundmangel von ‚Das Herrenmahl'". Denn

Kirchengemeinschaft kann „nicht durch Ausklammerung von Divergenzen erreicht werden, die das theologisch Grundsätzliche betreffen"[24].

Die schärfsten Formulierungen eines Fundamentalgegensatzes begegnen bei *Reinhard Frieling*. Er stellt eine Gemeinsamkeit im Fundamentalen des Glaubens nicht grundsätzlich in Frage. Andererseits aber schreibt er: „Der ökumenische Fundamentaldissens wurzelt in einer unterschiedlichen Akzentuierung der Heilsereignisse von Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung."

Dieser Dissens betrifft die katholische Einbeziehung der Kirche in das Heilsgeschehen. Christus und Kirche können dabei im sakramentalen Geschehen zu einem handelnden Subjekt verschmelzen. Damit werden nach Frieling „zusätzliche Bedingungen zum Heil" geschaffen, und das „Allein durch Christus", die Rechtfertigungslehre, beeinträchtigt. „Wenn es um Rechtfertigung allein geht, bezeugen wir einen evangelisch/katholischen Konsens. Wenn jedoch das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, konkret: was in ihr Gottes Wort und was Menschensatzungen sind, zur Debatte steht, begegnen unversöhnte Gegensätze." Durch die katholischen Dogmen über das Papsttum und über Maria ist „der Riß im Fundamentalen des Glaubens" weiter verfestigt worden. Diese Fundamentaldifferenz trifft auch die Pneumatologie. In eigenartiger Spannung stehen Frielings Äußerungen von einem Fundamentalkonsens und einem, in sich sehr vielschichtig bestimmten, letztlich aber das Gesamte der Theologie und des Glaubens abdeckenden Fundamentaldissens nebeneinander. In Anknüpfung an Luthers „Simul"-Formel beschreibt Frieling das Verhältnis der Konfessionen als „einig und uneinig zugleich"[25].

Im Gegensatz zu den letztgenannten Äußerungen, die die Grundentscheide in jeweiliger Ausschließlichkeit bestimmen, finden sich auch offenere Formulierungen. *Walter Kasper* hat darauf hingewiesen, daß die Kirchen „auf jeweils verschiedene Weise das Ganze des Christlichen auffassen und darstellen".

„Deshalb kann man keine dieser Kirchen allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muß sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die einzelnen Differenzpunkte, etwa im Verständnis des Petrusamtes, als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtsicht verstehen. Selbstverständlich ist es schwierig und letztlich unmöglich, diese Gesamtsicht selbst nochmals adäquat auf den Begriff zu bringen. Es könnte aber durchaus sein, daß wir heute, nachdem ganze Berge von Mißverständnissen abgebaut und viele, ja die meisten Einzelfragen wenn nicht gelöst, so doch einer Lösung näher geführt worden sind, der eigentlichen Grunddifferenz erst voll ansichtig werden. Manches scheint gegenwärtig in diese Richtung zu deuten. Ob die ökumenische Frage damit schwieriger oder leichter geworden ist, läßt sich nicht von vornherein sagen."[26]

Karl Lehmann hat in einer Bilanz zum Lutherjahr gefordert: „Über diese grundlegenden und oft verborgenen Differenzen müßte man dann heute in erster Linie sprechen."[27]

Materialien zu einem Lösungsversuch

Die Frage nach dem Wesen ist ein dornenreiches Problem, wie E. Troeltsch in seiner Auseinandersetzung mit A. v. Harnack und seinem „Wesen des Christentums" gezeigt hat. Wenn man das Wesen so weit und umfangreich bestimmt, wie es Harnack tut, dann paßt auch vieles darunter, was nicht christlich ist. Definiert man

es so eng, daß die Unterscheidung des Christlichen daran möglich werden soll, wird es dem historisch gewordenen Christentum nicht mehr gerecht. Diese Schwierigkeit erhöht sich, wenn man nicht nur das Wesen des Christentums, sondern das einer Konfession im Gegensatz zur anderen Konfession und in Abgrenzung von ihr erheben will. Der historische Überblick hat gezeigt, daß die Wesensdifferenz höchst unterschiedlich bestimmt wurde. Die Aussagen über die Grunddifferenz scheinen nicht weniger zahlreich als die aufgezählten Einzeldifferenzen, deren Vielfalt auf diesem Weg reduziert und auf den Begriff gebracht werden sollte. Selbst wenn manche der aufgeführten Wesensbestimmungen sich bündeln lassen, so bleibt doch eine Mehrzahl von sogenannten Grunddifferenzen bestehen, die offensichtlich nicht auf eine letzte benennbare Grundbestimmung zurückgeführt werden können. Der historische Überblick macht eher ratlos, als daß er eine genauere Bestimmung ermöglichen würde.

Der Grund für diese letztlich nicht mehr rückführbare Vielfalt liegt darin, daß keine Kirche einfachhin die Realisierung eines Grundentscheids, die Ausgestaltung eines konfessionellen Wesens ist. Wie immer man ein derartiges Wesen auch bestimmt, man muß sofort zugeben, daß die Konfession selbstverständlich dem nur in sehr groben Zügen entspricht. Eine Kirche, die nur einen Entscheid, einen Ansatz zum Ausdruck bringen würde, wäre keineswegs mehr eine lebendige, religiös anziehende Größe, sie würde eher zu einem Unding verkommen. Selbst eine so grundlegende und verbreitete Aussage über den Katholizismus wie die, daß die Kirche beansprucht, die Schrift authentisch auszulegen, findet ihre Grenze an der Tatsache, daß das kirchliche Lehramt in keinem einzigen Fall eine bestimmte Schriftstelle letztverbindlich interpretiert hat. Wer in solchen Grundentscheiden denkt, ist in Gefahr, nicht mehr lebendige Größen, sondern Karikaturen darzustellen und zu vergleichen, wobei die Schwelle zur blanken Unterstellung oder Beleidigung leicht überschritten wird.

Keine Konfession hat auf „ihren Grundentscheid" ein Monopol. Er bestimmt durchaus auch die anderen Kirchen. Wer beispielsweise den Katholizismus als Kirche des Sakraments, den Protestantismus als Kirche des Wortes bezeichnet, muß sich hüten, der jeweils anderen Konfession das abzusprechen, was nicht unmittelbar aus diesem Grund hervorgeht. Tillichs protestantisches Prinzip beansprucht weder, den Protestantismus in sich voll zu charakterisieren, noch ausschließlich im Protestantismus verwirklicht zu sein. Vielmehr ist damit ein Element gemeint, das in jeder Konfession zum Tragen kommen muß, für sich allein aber keine lebensfähige Wirklichkeit aufbauen könnte. Für die wissenschaftliche Theoriebildung mag eine idealtypische Konstruktion von Prinzipien fruchtbar sein. Wer aber auf diesem Weg meint, den konkreten Konfessionen gerecht zu werden, hat den Ansatz idealtypischer Betrachtung verlassen und wird den Kirchen nicht mehr gerecht.

Hinsichtlich der Trennung von Einzelkonvergenz und Grunddissens ist zu

sagen: Eine verborgene Wurzel muß sich im Konkreten äußern. Anders als auf dem Weg über die Einzelphänomene bleibt das Wesen unerkennbar. Es ist nur über die nach außen sichtbaren Erscheinungen greifbar. Das bedeutet, daß der Grundentscheid nicht anders zugänglich sein kann als über die verschiedenen Konkretionen. Das Wesen ist nur auf dem Weg über die Phänomene zu erschließen. Damit erweist sich eine grundsätzliche Trennung von Fundamentaldissens und Konsens in den Einzelproblemen als widersprüchlich. Eine Grunddifferenz müßte sich auch in den Einzeldifferenzen erweisen. Wenn aber in der ökumenischen Diskussion die Einzelfragen bis zu einem Punkt geklärt sind, an dem sie offensichtlich nicht mehr die Kraft haben, die gegenseitige Exkommunikation der Konfessionen zu legitimieren, dann scheint auch kein Grunddissens mehr behauptbar, der eine gegenseitige Ausschließung nötig machen würde. Ein Grunddissens, der sich auf der Ebene der Einzelprobleme nicht mehr auswirkt, ist überwunden. Übereinstimmung in den Einzelfragen offenbart Übereinstimmung auch in der Wurzel.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es zwischen den Kirchen keine Unterschiede gäbe. Die verschiedenen bilateralen und multilateralen Gespräche haben gezeigt, daß sehr wohl Differenzen bleiben, von denen manche kirchentrennend sein mögen, andere aber durchaus in einer Kirche Platz haben. Im Gegensatz zur Reduktion auf einen abstrakten Grundentscheid, der offensichtlich der konfessionellen Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermag, möchte ich vorschlagen, alle Kirchen als ein Ganzes aus verschiedenen Grundelementen zu verstehen, die sich gegenseitig durchdringen und bereichern, ohne voneinander herleitbar zu sein. Faktisch wird ja bei allen Bestimmungen eines Grundentscheids immer angenommen, daß es auch Elemente gibt, die nicht aus diesem Grundentscheid stammen. So wird man den Konfessionen eher gerecht, wenn man sie nicht auf einen Grundentscheid zurückführt, sondern sie als ein reiches, vielfältiges Gebilde von Elementen versteht, die nicht aufeinander rückführbar sind und auseinander hergeleitet werden können, die zueinander sogar in Spannung stehen. Im Bereich dieser Elemente spielen Grundgegebenheiten wie Individuum, Kirche, Schrift, Überlieferung, persönliche Frömmigkeit, gottesdienstlicher Ritus, wissenschaftliche Forschung, soziales Engagement sicher ihre Rolle.

Die Konfessionen sind verschieden, weil sie jeweils besondere Schwerpunkte innerhalb dieses Feldes der einzelnen Elemente gesetzt haben. Dabei muß es sich aber keineswegs notwendigerweise um Wesensgegensätze handeln, die einander ausschließen. Die Kirchenspaltungen waren Anlaß dafür, daß bestimmte Elemente besonders betont wurden, andere Elemente, die der christlichen Botschaft nicht weniger entsprechen und für sie unverzichtbar sind, dagegen zurückgedrängt oder weniger beachtet wurden. Solche Schwerpunktsetzungen definieren sich aber nicht in der Ausschließlichkeit eines Grundentscheids.

Diese Einseitigkeiten müssen in das Ganze der christlichen Kirchen eingebracht werden, damit sie aus ihren jeweiligen Isolierungen befreit werden und eine

eventuelle Ausschließlichkeit verlieren. Nur so können die Konfessionen sich gegenseitig bereichern, wenn sie einander das vermitteln, was sie besser entwickelt haben als andere. Der Ausgleich geschieht, wenn sich die verschiedenen Elemente, die sich gegenseitig brauchen, auf hoher Ebene kontrapunktieren und in Balance halten. Billiger ist eine Einheit, die nicht Verarmung, sondern Reichtum bedeutet, nicht zu haben. Die Reduktion auf einen Grundentscheid wäre dagegen nicht nur der Tod der Ökumene, sondern auch der jeweils sich so konzipierenden Kirchen.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Ganzen vgl. H. Meyer, Das kirchliche Amt im Dialog. Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten", in: KNA-ÖKI 1984, Nr. 4 und 5. Auf die dort angegebene Literatur wird hier weithin zurückgegriffen.
[2] L. Lambinet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes (Einsiedeln, Köln 1946) 201.
[3] Fr. E. D. Schleiermacher, Werke, Bd. 3 (Aalen 1967) 161.
[4] E. Przywara, Ringen der Gegenwart, Bd. 2 (Augsburg 1929) 555f.
[5] Augsburg 1924, Düsseldorf [13]1957.
[6] E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Die Kultur der Gegenwart, T. 1, Abt. IV, 1 (Berlin [2]1909) 456f.
[7] Zit. bei. L. Lambinet, a. a. O. 84f. [8] Ebd. 143.
[9] K. Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums (Leipzig 1925) 82.
[10] W. H. van de Pol, Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung (Einsiedeln, Köln 1956) 259.
[11] G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition (Göttingen 1964) 202, 148.
[12] Nach H. Meyer, a. a. O. Nr. 4, S. 7.
[13] P. Tillich, Die religiöse Deutung der Gegenwart (Stuttgart 1968) 80.
[14] Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens, hrsg. v. H. Meyer u. H. Schütte (Paderborn 1980) 333, 336.
[15] Paderborn, Frankfurt 1978, S. 31, Nr. 47. [16] Ebd. 1981, 9.
[17] Paderborn, Hannover 1984, S. 93f., Nr. 80.
[18] Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. v. H. Meyer, H. J. Urban u. L. Vischer (Paderborn, Frankfurt 1983) 136, 143.
[19] J. Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der apostolischen Sukzession, in: Amt im Widerstreit, hrsg. v. K. Schuh (Berlin 1973) 44f.
[20] Ebd. 45.
[21] J. Ratzinger, Luther und die Einheit der Kirchen, in: Intern. Kath. Zschr. 12 (1983) 574, 576f.
[22] Herder-Korrespondenz 36 (1982) 288–293, hier 293.
[23] In: Luth. Monatshefte 21 (1982) 23–26, hier 24.
[24] E. Herms, Überlegungen zum Dokument „Das Herrenmahl", in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 78 (1981) 345–366, hier 365f.
[25] R. Frieling, „Auf ewiglich geschieden und widereinander?" Die ökumenische Situation und der Evangelische Bund, in: Schnelldienst II/1983 des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 4–7.
[26] W. Kasper, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: In der Nachfolge Jesu Christi, hrsg. v. K. Lehmann (Freiburg 1980) 103f.
[27] K. Lehmann, Worüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute, in: Herder-Korrespondenz 37 (1983) 555–561, hier 559.

Horst Bürkle

Das europäische Christentum und die nichtchristlichen Kulturen

Über das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen und Kulturen haben sich das Zweite Vatikanische Konzil wie auch der Weltrat der Kirchen in einzelnen Dokumenten maßgebend geäußert. Diese Aussagen ließen aufhorchen, als wir sie zum erstenmal hörten:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet... Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern."[1]

„Unser Glaube an Jesus Christus, der für alle Menschen aller Zeiten Mensch wurde, trägt uns im Dialog. Der Ausdruck dieses Glaubens in Leben und Zeugnis der Kirche veranlaßt uns, Beziehungen zu Menschen anderer Religionen und Ideologien zu unterhalten. Jesus Christus befreit uns und führt uns heraus aus unserer Isolierung in einen echten Dialog mit anderen Menschen. Wir vertrauen der Verheißung Jesu Christi, daß der Heilige Geist uns in alle Wahrheit leiten wird."[2]

Inzwischen haben wir uns an das Stichwort „Dialog" gewöhnt. Es ist in mancher Hinsicht zur abgegriffenen Münze geworden. Man zögert, es unnötig in den Mund zu nehmen. Die Bereitschaft zum Dialog des Glaubens ist inzwischen auch mißverstanden worden. So, als ob es nicht länger darum ginge, die eine Wahrheit in Jesus Christus Maßstab ihrer möglichen, geschichtlich bedingten Rezeptionen sein zu lassen: Dialog als das unverbindliche Verharren im Vorfeld pluraler Meinungskundgaben. Von hier aus liegt das Mißverständnis nicht fern, daß christliche Zeugenschaft sich erschöpfe in der Kontaktbereitschaft selbst schon. Dialog wäre dann das Ende des bleibenden missionarischen Auftrags der Kirche Jesu Christi. Dieser erscheint diesem Mißverständnis als der Störfaktor im schiedlich-friedlichen Miteinander der Weltanschauungen und Religionen.

Das Gegenteil ist mit diesen kirchlichen Orientierungen für unsere Zeit gemeint. Sie thematisieren in neuer Weise den inneren Zusammenhang von geoffenbarter göttlicher Wahrheit und deren geschichtsbedingter Aufnahme. Damit spiegelt sich in unserer Frage noch einmal das Geheimnis der christlichen Offenbarung selber wider: Im Eingehen des Ewigen in die Zeit nimmt sie geschichtlich veränderbare Gestalt an, aber sie erliegt den Veränderungen nicht. Sie geht nicht in den geschichtlich und damit kulturell wechselnden Gestalten auf, sondern bleibt als die

sie bestimmende Kraft in ihnen wirksam. Eine grundlegende Einsicht der Religionsphänomenologie lautet: Nicht die Kulturen bedingen die Religion, sondern die Religion bedingt die Kultur.

In diesem Sinn stellen uns die genannten kirchlichen Dokumente vor die Aufgabe, das Spezifische des christlichen Offenbarungsverständnisses – wir können auch sagen: das „Wesen des Christentums" – neu in Geltung zu setzen. Der Vorgang der „Inkulturation" begleitet die Kirche seit der ersten Stunde: Der Schritt von der aramäischen Heimatsprache Jesu zur damaligen griechischen Weltsprache, der Koine, die Rezeption stoischer und gnostischer Elemente bei Paulus, Bausteine griechischer Philosophie in der Ausbildung des frühchristlichen Dogmas, der römischen Rechtstraditionen in der Verfassung und im Recht der Kirche und anderes mehr. Von Anfang an ist mit dem Weg der Kirche in den Bereich, der durch sie einmal europäische Prägung erhalten sollte, die Aufgabe der Inkulturation mitgegeben. „Neu" stellt sich diese Aufgabe, insofern sie mit der Geschichte des Christentums in Europa nicht abgeschlossen ist.

Ende des „Einbahnverkehrs"

Dem entgrenzenden Schritt des Christentums aus dem ursprünglich palästinensischen Bereich in den griechisch-römischen Weltkreis (oikumene) von damals entsprechen heute die viele Grenzen überschreitenden Schritte des europäisch geprägten Christentums in die Welt der Religionen und Kulturen der Völker. Hier gibt es keine letzten Reservate mehr. Die Menschheit ist sich in einer Weise global nähergerückt, wie sich das noch unsere Väter nicht hätten vorstellen können. Wir sind alle „Nachbarn" geworden. Dank der opferbereiten Treue vieler Generationen, die sich dem Auftrag „Gehet hin... und machet zu Jüngern alle Völker" (Mt 28, 19) nicht entzogen haben, finden wir heute Christen in allen Kulturen und Nationen.

Ist damit die Aufgabe gelöst, der Auftrag des europäischen Christentums erfüllt? Inwiefern bedarf es noch dieses weiterreichenden Impulses, den uns die genannten vatikanischen und ökumenischen Weisungen vermitteln wollen? Was schulden die Christen Europas der Welt der außereuropäischen Kulturen? Und umgekehrt: Was können sie von dort erwarten für die Erneuerung und für die Vertiefung des eigenen Christseins? Wenn wir so fragen, machen wir Ernst mit der veränderten Weltlage. Sie bedeutet auch eine neue Beziehung zwischen Christen in aller Welt. Wir benutzen dafür heute gerne das Bild vom Ende des „Einbahnverkehrs". Einflüsse und Wirkungen gehen nicht mehr allein von der Christenheit Europas auf die Völker der Dritten Welt aus. Es kommen auch starke Glaubenszeugnisse und Impulse geistlichen Lebens von dort zurück. Man spricht von „Partnerschaft" unter Christen.

Wenn dieses Zweibahnverhältnis vertieft werden soll, dann dürfen wir nicht nur einseitig, von fremden Kulturgütern vielleicht sogar fasziniert, uns selber anregen und bereichern lassen. Dann gilt auch die umgekehrte Frage: Was schulden die Christen Europas bleibend und fernerhin der außereuropäischen Menschheit? Ist mit dieser geschichtlichen Wegführung der Kirche durch Europa etwas gewollt und zum Werden gebracht, was bleiben und anderen noch zugute kommen soll? Oder erweist sich in einer globalen Situation der Christenheit, wie wir sie heute erleben, diese entscheidende Phase abendländischer Kirchengeschichte nur noch als Durchgangsstation? Dann wäre jetzt die Zeit der großen „Häutung" gekommen und die Larve bräuchte ihren Kokon nur noch verlassen, um zu sich selber zu kommen. Es gibt in manchen theologischen Stimmen unserer Zeit einen ökumenischen Euphorismus, der an leichtfertige Geschichtsvergessenheit grenzt.

Aber die Christen in anderen Kulturen, und nicht nur sie, haben ein Recht darauf, daß das europäische Christentum ihnen seine Identität nicht unterschlägt. Dies eben wäre das Ende eines Dialogs, aus dem sie weiterhin auch etwas für sich erwarten können. Es käme einer zwar zeitgemäßen, aber doch nur wohlgefälligen Kosmetik gleich, die Kirche nicht mehr in ihrer Geschichte und damit in der sie tragenden Tradition zu sehen. Es ist Anlaß zur Aufmerksamkeit, damit nicht aus dem inzwischen in Gang gekommenen, erwünschten und notwendigen „Zweibahnverkehr" wieder ein „Einbahnverkehr" – nun in umgekehrter Richtung – wird. Europa sollte sich auch darin nicht so wichtig nehmen, daß es meint, seinen Teil in Theologie und Kirche in einem masochistisch gepflegten Schuldgefühl den Menschen draußen vorenthalten zu müssen. Für dieses Schuldgefühl gibt es gute Gründe. Die Hypotheken, die nicht nur auf der Ausbreitung europäischer Kultur im allgemeinen, sondern auch auf der Geschichte der Kirche und Mission liegen, sind schwer und drückend. Aber sie können gerade dadurch nicht abgetragen werden, daß Europa meint, sich selber aus dem Kräftespiel der Geschichte – auch der Kirchengeschichte – herausnehmen zu können. Nur wenn die europäische Christenheit bereit ist, sich selber nichts vorzuenthalten, kann sie „Partner im Glauben" im oben angesprochenen Sinn sein und immer mehr werden.

Dialog des Glaubens

Ein zweites Mißverständnis des Verhältnisses des europäischen Christentums zu den Menschen anderer Kulturen muß hier genannt werden. Es geht dabei nicht nur um Fragen der Anpassung an mögliche andere Ausdrucksformen in Sitte, Denken, künstlerischer Gestalt oder kirchlicher Organisation. Ja es geht primär nicht einmal um die wichtigen Fragen der Moral und des Ethos. Und es geht schon ganz und gar nicht nur um die uns heute oft so ausschließlich beschäftigenden Probleme des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts. Alle diese Aufgabenbereiche spielen in

den Beziehungen des europäischen Christentums zur Dritten Welt ihre wichtige Rolle. Aber sie gehören in den Zusammenhang eines tiefergehenden Dialogs. In diesem Zusammenhang gründen sie. Aus ihm beziehen sie ihre schöpferische Kraft und ihre notwendige Orientierung.

Allen Themen und Aufgabenbereichen der ökumenischen Partnerschaft europäischen Christentums voraus und zugrunde liegt der „Dialog des Glaubens" selber. Ich sage das nicht aus theologischer Selbstbespiegelung, sondern aus der dringend gewordenen Notwendigkeit, die Dinge wieder an den ihnen zukommenden Platz und in den sie allein garantierenden Zusammenhang zu rücken. Wer heute meint, Europa schulde der übrigen Welt nur noch seine zivilisatorischen Errungenschaften in Gestalt machbar gewordener Fortschritte, der bietet der übrigen Menschheit Steine statt Brot – jedenfalls weniger, als sie selber bereits haben. Sie kommen aus Kulturen mit zum Teil sehr alten und reichen Religionen. Sie haben einen tiefen Erfahrungsschatz, der es ihnen untersagt, diese Welt und das Leben eindimensional zu sehen. Gegenüber einem Europa, das nur noch bereit ist, ihnen seine „Produkte" – verstanden jetzt im weitesten Sinn – zu liefern, sind sie mit Recht skeptisch. Sie haben ein Recht darauf, die christliche Orientierung vermittelt und vorgelebt zu bekommen, die den Mutterboden für solche zivilisatorischen Entwicklungen abgegeben hat.

Das Europäische und das Christliche sind darum eine untrennbare Einheit in der Begegnung mit Menschen in anderen Kulturen. Die Begegnung selber ist Anlaß, ja zwingender Grund, den Dialog tiefer anzusetzen. Wenn ein in vieler Hinsicht nachchristlich gewordenes Europa sich die Rückkoppelung von Kultur und religiöser Existenz ersparen zu können meint, die Menschen aus den außereuropäischen Kulturen erlauben ihm das in solcher interkulturellen Begegnung nicht. Solange sie ihre kulturelle Identität zu wahren bereit sind, gehört für sie die Frage nach religiöser Grundlegung der Kultur elementar dazu. Ich habe unter den Menschen aus der Dritten Welt keinen getroffen, der sich darüber gewundert hätte, daß auch dieser europäische Mensch als Christ betet, Gott die Ehre gibt und sich als Kreatur erfährt. Aber wir erleben Ernüchterung, ja Enttäuschung in den Augen und Herzen dieser Menschen – gleichgültig ob sie Christen, Hindus oder Muslime sind –, wenn das für den ihnen begegnenden Europäer nicht mehr gilt, wenn er, von dem noch immer so vieles erwartet wird, diese in den Augen des anderen entscheidende Qualifikation des Menschseins nicht mehr teilt.

Es sind unendlich viele Fehler gemacht worden im Umgang des europäischen Christentums mit Menschen anderer Kulturen und Religionen. Aber der schwerste, nicht mehr korrigierbare Fehler wäre es jetzt, wenn das Europäertum – auf Grund welcher Voraussetzungen immer – meint, ihnen sein Christentum ersparen zu müssen. Daß das europäische Christentum dann umzusetzen ist in die Gestalt des eigenen, einheimischen Christseins anderer Völker, ist die große Aufgabe, die noch immer und noch lange vor uns gemeinsam steht.

Man wird sich dessen zu erinnern haben, daß die Gestalt des europäischen Christseins ihre spezifischen Wurzeln und Zusammenhänge in der Geschichte *unserer* Väter hatte. Wir wissen, wie vieles hier mitgespielt hat und welche Einflüsse dabei wirksam waren. Nicht alles ist aus dem Evangelium geflossen. Aber auch nicht alle Gehäuse, die die Welt unserer Väter dem Evangelium zugelegt hat, sind mit diesem nun verwachsen und unteilbarer Bestandteil desselben. Sosehr wir Anlaß haben, in einer Zeit modisch wechselnder Stile – auch in der Theologie – die gewachsenen Ausprägungen des europäischen Christentums für uns hoch und heilig zu halten, so wenig dürfen wir dem nichteuropäischen Christen dieselbe Chance der Beheimatung durch ein Oktroi eben dieser Gestalt vorenthalten.

Gerade weil es in der Religion nicht nur um eine Variante eines kulturellen Güteraustauschs geht, sondern um lebendige, schöpferische, göttliche Wahrheit selber, darum liegen die Dinge hier noch einmal anders. Christsein will ja umwandelnd, lebensspendend, neuschöpfend in die Existenz selber eingreifen. Dazu muß es in den Mutterboden, in die Tiefenschichten eines anderen Menschen eindringen können. Die Demut, dem nicht im Weg zu stehen auf Grund der eigenen Gestalt des Christenseins, die Liebe der Hingabe, der Freigabe, die Geduld des Wartenkönnens, die Bereitschaft zum Verzichten auf das je Eigene – alle diese christlichen Tugenden sind in solcher „Partnerschaft des Glaubens" gefragt. Aber um eine solche eben handelt es sich in der Begegnung des europäischen Christentums mit Menschen anderer Kulturen – jedenfalls um nicht weniger.

Um es deutlicher zu sagen: In letzter und tiefster Hinsicht geht es bei unserem Thema um Christus selber und um seine Kirche. Dies wiederum nicht im Sinn eines theoretischen Gedankenaustauschs. Gefragt ist vielmehr nach der im Leben der Kirche und in ihren Menschen selber eingepflanzten und gewachsenen neuen Wirklichkeit des Christseins. Die „Partnerschaft im Glauben" im Blick auf Europäisches und Außereuropäisches wird damit zu einer Symbiose aus gleicher Verfaßtheit – eben aus demselben Stiftungs- und damit Seinsgrund. Hier aber muß das Bild von der „Partnerschaft" ersetzt werden durch das apostolische Symbol von der Gliedschaft an ein und demselben Leib (1 Kor 12, 27 u. a.). Dieses Symbol – einst angewandt auf die Vielfalt der Gaben in der Ortskirche von Korinth – vermag Gültigkeit zu gewinnen für die Rolle der Kulturen in der Einheit des Christseins, der Kirche in aller Welt.

Ertrag der Begegnung für die Kirche

Damit sind wir an den Kern unserer Frage nach dem Verhältnis des europäischen Christentums zu den anderen Kulturen herangekommen. Dann aber müssen auch die Antworten auf die vielfältigen Fragen nach dem gegenseitigen Ertrag dieses Verhältnisses auf diesen „Kern" bezogen sein. Natürlich kann man sich viele und

wichtige Hinweise vorstellen, welche kulturellen Bereicherungen im einzelnen hier aufeinander warten oder schon Platz gegriffen haben. Die für den Theologen sich herausschälende Kernfrage heißt: Worin ist der Ertrag zu suchen, der für die Kirche in der Begegnung Europas mit den anderen Kulturen liegt? Das ist für sich genommen ein weites Gebiet, in das sich die Theologie erst allmählich, tastend vorarbeitet. Aber es gibt Perspektiven, die sich dabei eröffnen. Sie sind in zweifacher Hinsicht zu unterscheiden. Einmal in Richtung der Frage: Gibt es Perspektiven der Erwartung der europäischen Christenheit im Blick auf andere Kulturen? Und zum anderen: Darf nicht auch spezifisch und bleibend Europäisches mit diesem Christentum für Menschen in anderen Kulturen verbunden bleiben? Beides ist nach dem bisher Gesagten mit Ja zu beantworten.

In den Kulturen der außereuropäischen Welt begegnen wir dem Menschen noch weitgehend in dem, was wir seine Ganzheit nennen. Er ist noch nicht der Parzellierung seines Seins in der Weise ausgeliefert, wie wir es in und um uns erfahren. Unbewußtes und Bewußtes, Erlebniswelt und Denken, Innen und Außen, Einzelner und Gemeinschaft – wie immer wir die spannungsvollen, für viele Europäer schon auseinandergefallenen Dimensionen unseres Seins ansprechen wollen. Für den afrikanischen oder asiatischen Menschen liegen sie dicht bei- und ineinander. Für die Christen in diesen Kulturen kommen damit Dimensionen in Sicht, die uns geradezu biblisch ferngerückt zu sein scheinen. Die umgebende Natur als Schöpfung wird unmittelbar erfahren und kann zum Interpretament des Glaubens werden. Der Mensch ist nicht nur das eindimensionale Animal rationale. Darum vermag auch das Empfinden, die Glaubenserfahrung, ja selbst das Atmosphärische christliche Existenz mit zu erfüllen. Wenn der Apostel vom Evangelium als einer „Kraft Gottes" spricht, dann begegnen Christen dort solcher das Leben erfüllenden und verändernden Kraft auf Schritt und Tritt. Das Sich-wundern-Können, von dem das Neue Testament so oft spricht, ist hier nicht zum Ausnahmefall geworden, sondern bleibt der Normalfall. Von hier aus sind wieder Zugänge zu gewinnen zum verborgenen Wesen des Christseins, auch zum Mysterium der Kirche. Symbole und Riten verweisen dort den Menschen immer schon wirksam in die Zusammenhänge der göttlich verborgenen, aber eben der eigentlichen, wahren Wirklichkeit. Darum vermögen sie es auch im Blick auf das neue Sein, das Christusgeheimnis. Erneuerung des Glaubens im Sinn von Vertiefung und Verwesentlichung ist hier seitens der Christen aus anderen Kulturen auch und gerade dem europäischen Christentum verheißen.

Aber es gibt auch Perspektiven für den bleibenden europäischen Beitrag des Christentums. Ich sehe sie in Richtung dessen, was seine Geschichte in unverwechselbarer Weise entdecken ließ und was zur Sache des Christentums selber gehört. Da ist die Einzigartigkeit der Person vor Gott, zu der christlicher Glaube jenseits von Rasse, Geschlecht und Geburtsgemeinschaft befreit hat. Da ist aus der Orientierung an der Bruderliebe (Caritas) ein Menschenbild gewachsen, das

Maßstäbe für Humanität und Mitmenschlichkeit gesetzt hat. Angesichts der Konflikte, in die Christen in den jungen Staaten der Dritten Welt immer wieder verwickelt werden, schulden wir ihnen Maßstäbe christlicher politischer Ethik. Orientierung im empfindlichen demokratischen Kräftespiel, das als reifste Frucht christlicher Gesellschaftsentwicklung sich abendländischem Stiftungsgrund verdankt, bleibt hier ein aktueller Beitrag der Christenheit Europas. Schließlich die Einsicht in die Geschichtlichkeit unseres Lebens, die das Christentum Europas zu seinem Thema gemacht hat: Nicht die ewige Wiederkehr des Kosmos, nicht die unendliche Kette von Wiedergeburten, nicht das ewige gleiche Naturjahr, denen asiatische oder afrikanische Welterfahrung entstammen, sondern dieses eine Ereignis, Jesus Christus, das der Menschheit ihre Geschichte eröffnete, ihr ein Vorher und ein Nachher gab und vor allem: das endgültige Ziel. In dieser Perspektive liegen die Vermächtnisse des europäischen Christentums, die es dem Menschen aus anderen Kulturen weiter schuldet.

Im nachhinein mag es vermessen erscheinen, solche Perspektiven in beiden Richtungen nur angerissen zu haben. Sie sind nicht mehr, aber auch nicht weniger als Hinweise auf den „Kern" der Fragestellung nach dem Verhältnis von europäischem Christentum und den anderen Kulturen. Es ist die Frage nach der Gestalt der einen Kirche, anders formuliert: nach der Universalität des Christentums in allen Kulturen und nach der darin verborgenen Einheit der Menschheit. Europa ist hier nicht Station auf dem Weg, sondern bleibt integrales Glied.

ANMERKUNGEN

[1] Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate", in: Kleines Konzilskompendium (Freiburg [2]1966) 356f.

[2] Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, hrsg. v. H. J. Margull und S. Samartha (Frankfurt 1972) 43, 47.

Der Beitrag beruht auf einem Referat beim internationalen Kongreß der Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung und des Pontificium Consilium pro Cultura „Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft" vom 24. bis 26. April 1984 im Kardinal-Wendel-Haus in München.

Rainald Merkert

Stereotype pädagogischer Reaktionen auf „neue Medien"

Was gegenwärtig „neue Medien" sind, ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage, obgleich täglich von ihnen gesprochen und geschrieben wird. Viele Experten möchten deshalb am liebsten die Einführung dieses höchst ungenauen Begriffs wieder rückgängig machen. Das Kabelfernsehen zum Beispiel, sagen sie, sei keineswegs ein neues Medium, da weder das Fernsehen noch das Kabel etwas Neues ist. Doch können wir die Frage nach den gegenwärtig neuen Techniken und Artefakten der Telekommunikation, nach ihrer adäquaten Bezeichnung und Abgrenzung sowohl gegeneinander als auch gegenüber den alten Medien auf sich beruhen lassen, da es hier vor allem um einen Blick zurück gehen soll. In der Rückschau aber ist unschwer zu beantworten, welche Medien jeweils zu ihrer Zeit neue Medien waren.

Unsere Fragestellung lautet, wie auf diese zu ihrer Zeit neuen Medien pädagogisch reagiert wurde; und es soll gezeigt werden, daß diese Reaktionen sich auf einige Stereotype, ja geradezu auf ein Grundmuster, eine Art Drei-Stadien-Abfolge zurückführen lassen – ein Grundmuster, das freilich zugleich in aufschlußreicher Weise variiert wird. Dabei ist mit Bedacht von pädagogischen und nicht von erziehungswissenschaftlichen Reaktionen die Rede; das Adjektiv pädagogisch wird also alltagssprachlich weit gefaßt. Der Grund dafür wird im Verlauf der Darstellung deutlich werden.

Beginnen könnte man mit dem Medium Buch bzw. mit Gutenbergs Erfindung der Buchdruckerkunst. Orientiert man sich hingegen am Stichwort Telekommunikation, wäre es naheliegend, mit dem Telefon einzusetzen, dem wohl klassischen technischen Telekommunikationsmedium, das übrigens längst so selbstverständlich geworden ist, daß es inzwischen sogar eine Telefonseelsorge gibt, das gleichwohl in seinen mikro- und makrosozialen Auswirkungen wie in seiner kommunikativen Multifunktionalität von der Wissenschaft stets ignoriert wurde. Hier jedoch soll die Fotografie an den Anfang gestellt werden, nicht nur weil das Foto sich beliebig vervielfältigen läßt, sondern vor allem weil die Erfindung der Fotografie Voraussetzung ist für den Siegeszug von Film und Fernsehen und deren heutigen Varianten.

Karl Pawek hat sich mit dem „Bild aus der Maschine"[1] umfassend auseinandergesetzt und in den sechziger Jahren einige interessante Thesen formuliert. Er sieht die Fotografie vor dem Hintergrund der abendländischen Tradition, die zum einen gekennzeichnet ist durch Hochschätzung der Ideen und Wesenheiten, damit des

Denkens, der Begriffe, des Allgemeinen; zum anderen durch die Geringschätzung der sinnlichen Wirklichkeit und damit der menschlichen Sinnenhaftigkeit oder gar Sinnlichkeit, grundgelegt schon in der griechischen Philosophie, von Descartes zu Beginn der Neuzeit ausdrücklich erneuert. (Da die Sensatio weder Cogitatio noch Extensio ist, innerhalb seiner dualistischen Substanzenlehre aber nichts Drittes sein kann, schlägt sie Descartes der Cogitatio zu, muß sie dann aber als defizienten Modus der Erkenntnis definieren.)

Die Fotografie

Die Fotografie hält jene Wirklichkeit fest, unbarmherzig, die bisher wenig galt. Sie hat es nicht mit dem Allgemeinen zu tun, sondern mit dem Besonderen und Individuellen; nicht mit dem Abstrakten, sondern dem Konkreten; nicht mit dem Verstand, sondern den Sinnen; nicht mit dem unveränderlichen Wesen oder Gesetz, sondern mit der veränderlichen Erscheinung, dem Ereignis, dem bloß Faktischen, dem Hier und Jetzt. Und sie bleibt darin gefangen, sie enthebt das Dargestellte nicht dem Hier und Jetzt, wie es mit seinen Mitteln der Künstler tut; denn die Fotografie entspringt ja nicht der Kraft des künstlerischen Genies, sie kommt vielmehr von unten, ist sozusagen ein Produkt der Alchimistenküche. Und auch insofern haftet ihr der Geruch der niederen Herkunft an, als Bilder jahrhundertelang ein Notbehelf waren für die des Lesens Unkundigen, etwa in Gestalt der Biblia pauperum.

So erregt ihre Erfindung bei den gebildeten Zeitgenossen Irritation und Aversion, sie ist in ihren Augen ein Skandal; dies ist das erste Stadium der Reaktion. Diesen Skandal nun, und das ist das zweite Stadium, versucht man zu vertuschen. Man bedient sich dazu vorhandener Kategorien, versucht also das Neue auf hergebrachte Weise zu interpretieren und damit zu vereinnahmen: Die Fotografen schicken sich an, Künstler zu werden, die Wirklichkeit umzudichten; sie arrangieren den Gegenstand, lassen den Kunden vor der Kamera posieren, arbeiten mit spezifischen Lichteffekten, versehen das entstandene Werk mit schwungvoller Signatur und stecken es möglichst in einen goldenen Rahmen. Dies alles freilich um den Preis, daß damit auch das spezifisch Mediale des fotografischen Verfahrens geopfert wird.

Erst in unserem Jahrhundert wird das dritte Stadium erreicht, das realistische, das der Normalisierung oder Ernüchterung, nicht zuletzt deshalb, weil der Fotoapparat nicht in der Hand einiger Zehntausend blieb, sondern in die Hand von Millionen gelangte. Diesen aber ist der Schnappschuß der Wirklichkeit wichtiger als deren künstlerische Umdichtung, und so wird das Spezifische der Fotografie wieder freigelegt: ihre enthüllende, dokumentierende, mediale Funktion, die wesentlicher ist als die konstruktive oder schöpferische Kraft der Kamera, so

gewichtig auch diese sein mag. Allerdings spielt bei dieser dritten Phase der Entwicklung auch mit, daß inzwischen ein neues Objekt pädagogischer Entrüstung auf der Bildfläche erschienen war: die bewegten fotografischen Bilder, der Film. Ihm gilt nun das öffentliche Interesse.

Der Film

Die Gebildeten – als Repräsentanten der pädagogisch engagierten Öffentlichkeit – reagieren ihm gegenüber wie zuvor gegenüber der Fotografie, nämlich mit Abneigung, Entrüstung, kulturkritischem Pessimismus. Sie werden darin von den Fachpädagogen unterstützt, die betonen, daß der Film dem Gebildeten tatsächlich nichts geben kann, kommt er doch in einem noch elementareren Sinn von unten als die Fotografie; seine Heimat sind Jahrmarktsbuden und Rummelplätze, seine Inhalte Schauerdramen und Ulkgeschichten. Daß es jemals möglich sein könne, den Film auf die Höhe eines Kunstwerks zu bringen, erschien unmöglich, kannte man doch zunächst nur den Stummfilm mit seiner rasch vorüberziehenden „Zappelei, Rennerei, Rauferei, Schnurrpfeiferei". Zwar wurden etwa ab 1910 auch bereits literarische Vorlagen verfilmt; aber das machte die Sache nur noch schlimmer, denn die notwendige Umsetzung der Dialoge in Gestik und Mimik betrachtete man als Verballhornung der Literatur. Wo aber die Umsetzung gelang, wollte man das nicht wahrhaben.

Um so mehr mußte die Pädagogen das Tempo beunruhigen, mit dem die bewegten Bilder sich bei den Ungebildeten durchsetzten. (Wenngleich offenbar nicht nur bei ihnen; auch heute noch äußern viele ein größeres Interesse an anspruchsvollen Fernsehprogrammen, als es ihren tatsächlichen Sehgewohnheiten entspricht.) So wurden in Düsseldorf vom 1. Juli bis 30. September 1910 281 000 steuerpflichtige Einzelkarten für Kinematographen und Lichtbildertheater ausgegeben, im gleichen Zeitraum ein Jahr später betrug die Zahl dieser Karten schon 394 000, eine Steigerung also um ca. 40 Prozent.

Diese Zahlen nennt Adolf Sellmann 1911 in einem Aufsatz, dem er den Titel gegeben hat „Der Kinematograph als Volkserzieher" und den Untertitel „Der Kampf gegen die Schundfilms"[2]. Damit ist exakt die Doppelstrategie angegeben, die die Vertreter der Kinoreformbewegung, zu denen Sellmann gehörte, einzuschlagen gedachten. Gegen das konkrete Filmangebot, das minderwertig ist, heißt es anzugehen durch „Aufklärungsarbeit an dem Volk" und durch „Schutz der Kinder". Wichtiger aber ist seine Überzeugung, daß der Kinematograph, obwohl für den Gebildeten untauglich, gleichwohl „in hervorragender Weise ein vorzüglicher Volkserzieher sein könnte". Wie er sich das im einzelnen vorstellt, braucht hier nicht ausgeführt zu werden; festzuhalten ist jedoch seine fast euphorische Prophezeiung: „Alle diese Vorteile werden den kinematographischen Apparat zu

einem der wertvollsten Unterrichtsmittel der Schulen der Zukunft machen. Ja ich kann mir eine gänzliche Umwälzung des Unterrichtsbetriebes denken, wenn sämtliche Schulen ohne Ausnahme ihren kinematographischen Apparat zur Verfügung haben."[3]

Mit seinem Hinweis auf eine gänzliche Umwälzung des Unterrichtsbetriebs macht er bereits auf einen Tatbestand aufmerksam, den man erst mehr als ein halbes Jahrhundert später theoretisch aufzuarbeiten versuchte, daß nämlich selbstlehrende Medien bzw. objektivierte Lehr- und Lernverfahren systemverändernde Konsequenzen haben. Aber auf solche Aspekte ist hier ebensowenig einzugehen wie auf die konkrete historische Entwicklung: daß die Reformansätze schon bald ein Opfer des Ersten Weltkriegs wurden und daß nach dem Krieg die Kinoreformbewegung sich zur Schulfilmbewegung verengte, als Folge der einseitigen Ausrichtung auf den Lehrfilm. Hier geht es vor allem um die Feststellung, daß das Medium Film als solches, obgleich keineswegs in pädagogischer Absicht entstanden, wiederum mit Hilfe überkommener Kategorien, diesmal pädagogisch-didaktischer Art, vereinnahmt werden sollte.

Komplizierter wurde die Situation, als Mitte der zwanziger Jahre die ersten Tonfilme produziert wurden. Zum einen wurde dadurch die didaktische Potenz des Films größer, vor allem aber wurden die Voraussetzungen für den künstlerischen Film geschaffen. Der Tonfilm kann nun auch künstlerisch gedeutet bzw. als Filmkunstwerk gestaltet werden. Und da für ein bestimmtes bürgerliches Bildungsverständnis Kunst allemal bildet, muß dies nun auch für das Filmkunstwerk gelten. Damit ist der Film auf die Höhe des Kulturlebens gebracht, die Zeitungen können sich ihm in der Kulturbeilage widmen – zugleich freilich wird er zunehmend weniger als Bildungsmedium, statt dessen als Gegenstand und Inhalt von Bildung betrachtet.

Es liegt auf der Hand, daß sich hinter diesen wenigen Hinweisen eine Fülle von bildungstheoretischen Detailfragen verbirgt. Doch die Pädagogen scheinen sich dafür nicht interessiert zu haben. Noch in dem 1963 erschienenen Werk von Walter Tröger „Der Film und die Antwort der Erziehung" kommt im zehnspaltigen Sachregister das Stichwort Bildung nicht vor, nur der Begriff Bildungswissen ist dort enthalten; auch dies ein Beleg dafür, daß der Film von Pädagogen vorwiegend als Wissensvermittler gesehen wurde.

Der Hörfunk

Ebenfalls seit den zwanziger Jahren (1923) gibt es das Radio. Es nimmt innerhalb unserer Fragestellung eine interessante Sonderstellung ein. Sein Start wurde nicht von pädagogischer Entrüstung begleitet, man übersprang gewissermaßen die erste Phase und setzte gleich mit der zweiten ein. Aus mehreren Gründen. Zum einen ist

das Radio kein optisches Medium; als akustisches aber ist es der Sprache, der Wissenschaft wie der Literatur zugeordnet – und der Musik. Zum anderen unterlag es nicht, wie der Film, den Gesetzen des Marktes, sondern stellte eine Art staatspublizistisches Modell dar. Nach dem Willen seiner Gründer sollte der Rundfunk Kulturträger sein und der Volksbildung dienen, und dies bedeutete konkret, daß das Programm vorwiegend aus klassischer Musik bestand, vor allem Opernarien, und aus dramatischer Literatur, die zu Hörspielen (als neuer Kunstgattung) umgearbeitet wurde; dazu kamen viele Vorträge. Diese Vorträge (das didaktische Element) machten 1925 ein Viertel des Programmvolumens aus, alle deutschen Sender zusammengenommen; 1930 waren es immer noch 18 Prozent, 1939 nur noch 4,1 Prozent.

So gesehen gab es keinen Anlaß zu pädagogischer Frontstellung, zumal wenige Monate nach Sendebeginn auch schon die ersten Schulfunksendungen ausgestrahlt wurden. Auf einer Tagung des Berliner „Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht" im Oktober 1924 pries Hans Bredow die pädagogischen Vorzüge des Radios sogar auf eine uns heute sehr ungeläufige Weise: „Am wichtigsten aber erscheint die Bedeutung des Rundfunks für das Familienleben. Gerade in Arbeiterkreisen mehren sich die Stimmen, die den Rundfunk als einen Segen für die Familie bezeichnen. Die Mütter sind tiefinnerlich glücklich darüber, daß es ihnen mit Hilfe des Rundfunks gelingt, die heranwachsenden Kinder zu Hause und von den verderblichen Einflüssen der Straße und der Vergnügungssucht fern zu halten."[4]

Dennoch gab es auch Ablehnung auf Pädagogenseite. Sie entsprang offenbar vor allem der Sorge um die eigene Zukunft, jedenfalls wurde sie vorwiegend von Vertretern der Volkshochschulen wie der Erwachsenenbildungseinrichtungen überhaupt vorgebracht. So fand Eduard Weitsch den damals diskutierten Plan einer Funk-Volkshochschule grotesk: „Das Wesen volkshochschulmäßiger Arbeit liegt in ihrem Bestreben, in die Tiefe, nicht in die Breite zu wirken, zu individualisieren statt Bildung zu vermassen."[5]

Im Hinblick auf unsere jüngste Vergangenheit dürften insbesondere zwei Tatbestände interessant sein. Schon 1927/28 gab es den ersten Medienverbund, praktiziert von der Deutschen Welle, das heißt, Rundfunkkurse wurden durch gedrucktes Material ergänzt. Auf diese Weise wurden sogar Tanzlehrkurse durchgeführt: Auf Tanzlehrkarten waren die Schrittfolgen abgebildet, die der Funktanzlehrer erläuterte. Bedeutsamer ist, daß schon 1931 die Gründung eines Deutschen Akademischen Senders angeregt wurde. Die Begründung dieses Vorschlags wie auch die Bedenken gegen ihn ähneln verblüffend jenen bildungspolitischen Argumenten, die 35 Jahre später ins Feld geführt wurden[6]. Bekanntlich schrieb ZDF-Intendant Karl Holzamer, einst selbst Professor für Pädagogik, im Herbst 1968 in der Wochenzeitung „Publik" einen Aufsatz mit dem siegessicheren Titel „Die Tele-Uni kommt"; bekannt ist jedoch auch, wie schnell seine euphorische Prophezeiung sich als falsch erwies. In den dreißiger Jahren hingegen war es der

Nationalsozialismus, der diesen Diskussionen und Entwicklungstrends ein gewaltsames Ende setzte.

Das Fernsehen

Seite Ende 1952 gibt es ein tägliches Fernsehprogramm, und prompt stieß dieses neue audiovisuelle Medium bei der Mehrheit der Gebildeten wieder auf Irritation, Ablehnung, wohl auch Angst. Von Ausnahmen wie Paul Heimann abgesehen, der im Fernsehen eine Art Koine, eine Gemeinsprache des 20. Jahrhunderts erblickte, standen die Pädagogen wieder auf ihrer Seite, waren erschrocken und ratlos angesichts des Neuen, das da in die Familien, aber auch die pädagogische Provinz einbrach. So lautete zunächst die Leitfrage, wie man Kinder vor der Gefahr der Reizüberflutung bewahren könne, wie man dem neuen „geheimen Miterzieher" begegnen könne – wobei bereits dieser Begriff, der eher ein Unbegriff ist, die eigene Ratlosigkeit verrät. Dennoch wäre es zu billig, wenngleich es gang und gäbe ist, gegen die damaligen „Bewahrpädagogen" nur zu polemisieren. Denn einmal orientierte sich die Erziehungswissenschaft jener Zeit weitgehend an Herman Nohls These, die Erziehung stehe und falle mit der Qualität des erzieherischen Verhältnisses, das als solches ein personales sei und folglich, so meinte man, kein (massen)mediales sein könne; zum anderen fällt auch den modernen, kritischen Gegenwartspädagogen, wenn es um die neuen Medien unserer Tage geht, kaum mehr als bewahrpädagogisches Argumentieren ein.

Es wäre interessant, den fernsehspezifischen Varianten dieses Reaktionstyps nachzugehen. Denn es ist nicht ohne Ironie, daß einerseits Pädagogen wie Gebildete mit dem Fernsehen wenig im Sinn hatten, andererseits aber den bei uns öffentlich-rechtlich verfaßten Fernsehanstalten – im Unterschied zum kommerziell verfaßten Filmbetrieb – neben Information und Unterhaltung ausdrücklich auch Bildung aufgetragen ist. Eine Folge war, daß sich an der Interpretation dieses Bildungsauftrags Pädagogen und Bildungstheoretiker nicht beteiligten, und so blieb das Feld den Fernsehleuten überlassen – und später den Bildungspolitikern.

Doch sogleich müßte weiter differenziert werden. Die Auslegung des Bildungsauftrags war von Anstalt zu Anstalt unterschiedlich, wie sich besonders an der damaligen Konzeption der Dritten Programme zeigen läßt. In Bayern nannte man es beim Start 1964 Studienprogramm, und man unterteilte es in „Trimester"; in Hamburg dagegen teilte man das Jahresangebot in „Spielzeiten" auf – schon an diesen beiden Begriffen zeigt sich die Unterschiedlichkeit der Konzeption. In Köln wiederum wollte man beweisen, daß das bloß zivilisatorische und deshalb von den Gebildeten mißachtete Medium Fernsehen durchaus geeignet sei, „auch die Botschaften der vorgeblich feindlichen Schwester Kultur weiterzureichen", wie Peter Märthesheimer 1967 schrieb. „Das Westdeutsche Fernsehen wird also alles

andere als Abendgymnasium oder Volkshochschule sein; dafür eignet sich ein Fernsehsender zwar auch, aber er kann mehr leisten."[7] Dieses Mehr galt der Kultur, vor allem der Kunst, freilich weniger der klassischen als der modernen. Und man wollte sich ihm auf journalistische Weise widmen.

Doch können solche Details hier nur angedeutet werden. Man könnte sie als den Versuch interpretieren, auch das neue Medium Fernsehen auf die Höhe des kulturellen Lebens und insofern der Bildung zu bringen. Solchen Bemühungen auf dem Bildschirm entspricht exakt die medienpädagogisch verstandene These Karl V. Riedels von 1966: „Der Kern der Fernseherziehung ist Kunsterziehung, so wie der Kern des Fernsehprogramms das Fernsehspiel (Originalfernsehspiel oder Fernsehinszenierung) und der Film ist."[8] Auch für ihn also bekommt das Fernsehen die Dignität aus seinem künstlerischen Charakter.

Diese Konzepte und die sie begleitenden Rechtfertigungen brachen jedoch schnell in sich zusammen, als Ende der sechziger Jahre der sogenannte Bildungsboom einsetzte, der eigentlich ein bildungspolitisch initiierter Ausbildungsboom war. Er schlug voll auf das Fernsehen durch, was freilich auch durch das Aktualitätsverständnis dieses Mediums gefördert wurde. Aus kulturkritischem Pessimismus wurde fast schlagartig bildungspolitischer Optimismus, hier und da geradezu Euphorie. Das Schulfernsehen setzte sich auf breiter Front durch, ein Hochschulfernsehen wurde propagiert, allerdings jenseits aller bildungstheoretischen Erörterungen. Eine Fülle von belehrenden Kursen wurde angeboten, mit zum Teil verblüffendem Erfolg. Das vierbändige Begleitmaterial zur 1971 ausgestrahlten „Einführung in die elektronische Datenverarbeitung" zum Beispiel wurde 100000mal verkauft, vom Begleitbuch zur „Einführung in die Elektronik" wurden über 300000 Exemplare abgesetzt. Fast schon absurd erscheint aus heutiger Sicht, daß selbst das Kleinkinderfernsehen, das bis Ende der sechziger Jahre nahezu tabuisiert worden war, plötzlich als bildungspolitisches Ei des Kolumbus gehandelt wurde.

Wieder fällt es schwer, nicht auf die Fülle hochinteressanter Details einzugehen, die allein das Stichwort Kleinkinderfernsehen enthält. Statt dessen ist in Erinnerung zu rufen, daß der Bildungsboom ein schnelles Ende fand und damit auch die Hoffnung, das Medium Fernsehen pädagogisch-didaktisch zu vereinnahmen bzw. mit seiner Hilfe der ungelösten Probleme des Bildungswesens Herr zu werden. Eine erste Ernüchterung hatte es bereits 1973 gegeben. Damals wurde der Medienverbundkurs „Ausbildung der Ausbilder" gesendet; man hatte, gestützt auf die damalige Berufsbildungsgesetzgebung, mit etwa 300000 Teilnehmern gerechnet, doch drei Wochen nach Kursbeginn hatten sich bundesweit nur exakt 7367 Teilnehmer angemeldet[9].

Nach dem schnellen Ende der Vereinnahmungsphase begann prompt die Phase der Normalisierung, der realistischen Einschätzung. Doch bevor sie sich stabilisieren konnte, traten bereits jene Errungenschaften neuzeitlicher Kommunikation in

Erscheinung, die heute als neue Medien bezeichnet werden. Damit beginnt der Dreischritt, der skizziert werden sollte, ein weiteres Mal von neuem.

Zwei Folgerungen

Aus der Fülle der sich aufdrängenden möglichen Schlußfolgerungen sollen abschließend nur zwei herausgegriffen werden, und zwar je eine im Hinblick auf die Erziehungswissenschaft und auf die neuen Medien unserer Tage.

Eine ernsthafte, mehr als punktuelle Auseinandersetzung der Erziehungswissenschaft mit den audiovisuellen Medien hat noch nicht stattgefunden, nicht einmal begonnen. Zwischen Aversion und Euphorie, zwischen kulturkritischem Pessimismus und bildungspolitischem Optimismus blieben erziehungswissenschaftliche Analyse und bildungstheoretische Reflexion auf der Strecke; wann immer das dritte, realistische Stadium sich anbahnte, entfachte ein neues Medium die alten Emotionen und Blockierungen. Und was seit Jahren als Medienpädagogik traktiert wird, ist in Wahrheit bei den allermeisten ihrer Vertreter bloße Medienkunde, ist an Medientheorie orientiert, während von pädagogischer Theorie kaum die Rede ist. Oder man versucht, sich an Forschungsergebnisse und Theorien anderer Wissenschaften anzuhängen; so geht Hertha Sturm in ihrer Arbeit „Prinzipien und Determinanten einer Medienpädagogik" schlicht so zu Werk, daß sie zunächst medienpsychologische Forschungen ausbreitet und diesen dann „medienpädagogische Folgerungen" anfügt, häufig zusammengefaßt unter dem aufschlußreichen Begriff „Gegensteuerung"[10].

Ernsthafte pädagogische Auseinandersetzung müßte zentral ansetzen. In Erziehung und Bildung geht es um das Verhältnis des Menschen, speziell des heranwachsenden, zur Wirklichkeit, um die Befähigung zum Leben und verantwortlichen Handeln in ihr. Die Wirklichkeit (Natur, Kultur, Gesellschaft) wird heute nun in zunehmendem Maß nicht mehr direkt und unmittelbar, statt dessen indirekt und mittelbar erfahren, eben durch Medien vermittelt. Mehr noch, die Massenmedien vermitteln nicht nur Wirklichkeit, sie definieren, strukturieren, konstituieren sie zugleich[11]. Dies aber bedeutet, daß die pädagogische Grundrelation von Ich und Welt durch die Existenz der modernen Medien verändert wird. Eine Erziehungs- und Bildungstheorie, die auf der Höhe der Zeit, das heißt, der Probleme der Zeit sein will, dürfte diese Tatsache nicht ignorieren, und insofern ist medienpädagogische Theorie eben keine bloße Medienkunde, sie ist vielmehr eine von moderner Erziehungs- und Bildungstheorie unabtrennbare Dimension – wie medienpädagogisches Handeln von gegenwärtiger Erziehungspraxis unabtrennbar ist.

Auch die gegenwärtige Diskussion um die neuen Medien setzt in der Regel zu kurz an. Zwar hängt deren künftige Entwicklung wesentlich von medienpolitischen Entscheidungen ab, diese aber können keineswegs völlig voraussetzungslos

getroffen werden. Dem stehen nicht nur technische und ökonomische Gegebenheiten und internationale Verflechtungen entgegen – was im Lande verhindert wird, dringt von außen herein –, vielmehr sind diese Entscheidungen eingebunden in die Gesamtpolitik.

In der Bundesrepublik herrscht Medienwohlstand. „Daten wie beispielsweise eine Zeitung pro Haushalt, ein Publikumszeitschriften-Exemplar pro Einwohner oder nahezu hundertprozentige Haushaltsabdeckung mit Rundfunk- und Fernsehgeräten können nur wenige Länder aufweisen."[12] Und auch in qualitativer Hinsicht können sich unsere Medienangebote durchaus mit denen anderer Länder messen. Dennoch wäre es naiv, wollte man daraus folgern, weitere Medienangebote und erst recht neue Medien seien überflüssig.

Sie sind es deshalb nicht, weil die westlichen Industriestaaten nicht zuletzt von der Überflußproduktion leben. Wenn Wohlstand und Wohlfahrt und deren ständige Vermehrung oberstes Ziel der Gesamtpolitik ist, wenn das wirtschaftliche Florieren nicht zuletzt auf jenem menschlichen Phänomen beruht, das die Griechen Pleonexia nannten und das die Wörterbücher mit Mehrhabenwollen wiedergeben, dann wäre es in der Tat naiv, wollte man vom Bürger erwarten, daß er ausgerechnet im Medienbereich anders denkt als in allen anderen Lebensbereichen. Man kann nicht punktuell gegen den Strom schwimmen.

ANMERKUNGEN

[1] K. Pawek, Das Bild aus der Maschine (Olten 1968).
[2] In: Dt. Blätter für erziehenden Unterricht 39 (1911/12) 138–142, 146–149, 159–161.
[3] Ebd. 148.
[4] Zit. in: P. Meyer, Medienpädagogik (Meisenheim 1978) 62.
[5] Zit. in: Ch. Ehmann, Fernstudium in Deutschland (Köln 1978) 22.
[6] Vgl. ebd. 221ff.
[7] in: D. Ross, Die Dritten Fernsehprogramme (Hamburg 1967) 45, 52.
[8] K. V. Riedel, Jugend und Fernsehen (Neuwied 1966) 151.
[9] Vgl. E. Klinnert, Ausbildung der Ausbilder. Ein Protokoll unerfüllter Erwartungen, in: Partner im Medienverbund (Köln 1979) 116–131.
[10] In: H. Sturm u. a., Grundlagen einer Medienpädagogik (Zug 1979) 23–59.
[11] Vgl. R. Merkert, Fernsehen und Wirklichkeit, in dieser Zschr. 200 (1982) 483–495.
[12] M. Fischer, Markt und Medien, in: Bertelsmann Briefe, H. 110 (1982) 4.

Johannes Binkowski

Vor einer kulturgeschichtlichen Wende?

Die Lesekultur im Zeitalter des Fernsehens

Jede grundlegende technische Erfindung hat Auswirkungen auf Gesellschaft und Mensch. Mit der Technik schafft der Mensch Veränderungen seiner Lebensverhältnisse, die seine Entwicklung maßgebend beeinflussen können. Die Erfindung der Dampfmaschine und die Ausnutzung der Elektrizität etwa haben nicht nur neue Arbeitsmöglichkeiten geschaffen, sondern die Arbeit erheblich erleichtert, mehr Freizeit zur Verfügung gestellt und das allgemeine Bewußtsein verändert. An die Stelle der Dauer etwa ist als dominierender Wert die Veränderung getreten. Das Beharrende ist als Wert entthront, das Progressive beherrscht die Vorstellungen.

Eine der letzten großen, die Masse beeinflussenden Erfindungen sind die elektronischen Medien. Durch den Beschluß der Ministerpräsidenten vom Februar 1984, Privatfunk zuzulassen, wird eine Vielzahl von Fernsehprogrammen ermöglicht. Wie bei allen derartigen Entdeckungen sind Kulturpessimisten schnell bereit, den moralischen und geistigen Verfall der Menschheit zu prophezeien. Nur zwei Stimmen seien genannt. Marshall McLuhan sieht das postalphabetische Zeitalter heraufziehen[1]. Max Horkheimer glaubt, die Menschheit lege jetzt ihre schöpferische Kindheit ab und schreite hinein in eine trockene, technisch-administrative, nur dem greifbaren Nutzen zugewandte Erwachsenenwelt[2].

Nun ist nicht abzustreiten, daß diese Thesen der Wirklichkeit entsprechen können. Man muß sich jedoch vor Kurzschlüssen hüten, weil der Mensch immer die Möglichkeit hat, auf verschiedene Entwicklungen verschieden zu reagieren. Will man Fehler vermeiden, muß man den Gesamtzusammenhang sehen.

Die Bedeutung der Schrift

Eine der größten und folgenschwersten geistigen Entwicklungen des Menschen ist die Erfindung der Schrift. Zwar hat es lange gedauert, bis aus der Bilderschrift und ihren verschiedenen Abwandlungen die Lautschrift entstanden ist. Auch der Zweck schriftlicher Aufzeichnungen ist in den einzelnen Epochen unterschiedlich und reicht vom bloßen Zählen und Buchführen bis zur politischen Selbstdarstellung eines Herrschers. Erst mit der Buchstabenschrift ist der Weg zur geistigen Herrschaft über die Dinge geöffnet.

Der Mensch malt nicht mehr Bilder von unmittelbaren Erfahrungen, die von anderen auch direkt verstanden werden. Er erschließt mit der Buchstabenschrift vielmehr neben der ihn umgebenden Umwelt eine zweite Wirklichkeit, die geistige, stellt sich dem Geschehen gegenüber, hält es fest und verknüpft den Ablauf der Ereignisse. Auf diese Weise gliedert er die Zeit und kommt zu einem Geschichtsbewußtsein. So wird die Schrift zu einem Ausdruck der Hochkulturen, zumal sie nicht dem Augenblick verhaftet ist, sondern Bestand hat. Gerade dadurch ermöglicht sie es dem Menschen, sich auch Entschwundenes bewußt zu machen und Geschichte als lebendige Vergangenheit zu begreifen.

Schriftlich verschlüsselte Information ist eine Voraussetzung für die fortbestehende Erhaltung von Erfahrung und Gesetzgebung. Das geschriebene und gedruckte Wort überdauert die Wandlung von Begriffen und bleibt traditionsgebunden. Weil es leicht zu transportieren ist, durchstößt es den engen Kreis des Schreibers und trägt zur Bildung größerer Kultureinheiten bei. Ebenso ermöglicht die Schrift das Festhalten sittlicher Anschauungen und ethischer Werte. Auf diese Weise ist die Schrift für die weitere Entwicklung historischer Kontinuität und das Weiterwirken der Hochkulturen unerläßlich. Dabei bleibt es offen, ob sie dem Pergament, dem Papier oder der Elektronik anvertraut wird.

Zur Schrift gehören Lesen und Verstehen. Gerade Sprachforscher haben mit dem Entschlüsseln alter, bisher unbekannter Schriften die Bedeutung des Lesens unterstrichen. Ihrer Arbeit ist es zu verdanken, daß versunkene Kulturen wieder lebendig wurden und Anhaltspunkte für unser eigenes Selbstverständnis geben.

Was bedeutet Lesen?

Was bedeutet Lesen? Ganz allgemein kann man sagen, es entnehme aus gedruckten und geschriebenen Sprachzeichen den gemeinten Sinn. Thomas von Aquin bringt Lesen mit dem Verb intellegere (innewerden, verstehen) zusammen und schreibt, dieses sei ein „intus legere“[3], ein „innen Lesen“, das heißt, Lesen als Verstehen ist ein Entschlüsseln des Sinns.

Sprachzeichen können nicht unmittelbar begriffen werden. Zwischen Wahrnehmen und Verstehen schiebt sich der Akt des Übersetzens. Wie der Kahn von einem Ufer zum anderen übersetzt, so vollzieht sich ein ähnlicher Vorgang beim Lesen: Der Lesende übersetzt von der sinnlichen Wahrnehmung bestimmter Zeichen zur geistigen Erfassung des Gemeinten. Dieser Akt setzt Konzentration voraus, er ist nicht so bequem wie bloßes Sehen eines Vorgangs oder eines Bildes, die direkt und ohne jeden Umweg dem Sehenden eingehen.

Voraussetzung des Lesens ist ein Mindestmaß an Abstraktionsvermögen. Abstrahieren heißt, das Allgemeine aus dem zufälligen Einzelnen begrifflich herausondern, sich vom Dinglichen lösen. Die abstrakten Schriftzeichen enthalten einen

konkreten geistigen Inhalt, den der Lesende entziffert. Dabei bleibt er nicht punktuell bei einzelnen Symbolen stehen, sondern erfaßt den Gesamtzusammenhang. Man kann diesen Vorgang an Kindern, die Lesen lernen, beobachten. Zunächst erkennen sie nur die gleichen Buchstaben, setzen dann allmählich das Wort zusammen, um schließlich einen ganzen Satz zu verstehen.

Übersetzendes Lesen beeinflußt die Ratio, den schlußfolgernden logischen Verstand. Da Wörter linear nebeneinanderstehen, wird im Lesenden die Fähigkeit gestärkt, in linearen Zusammenhängen zu denken. Wird das Lineare zeitlich gesehen, ergibt sich zeitliches Nacheinander. Dadurch wächst das Vermögen, Vorstellungen in einem zeitlichen Zusammenhang zu behalten.

Wichtig ist für den Lesenden, daß er vollkommen frei über die Auswahl der Lektüre, die Zeit des Lesens und das Zeitmaß verfügen kann. Er liest für sich allein. Zusammen mit der Freiheit der Verfügung führt dies zur Autonomie des Individuums. Der Lesende wird zum Individualisten. Er kann sich allein mit dem Inhalt des Gelesenen auseinandersetzen und braucht zunächst keinen Ansprechpartner.

Lesen hat anthropologische Konsequenzen. Das Erkennen der Kausalität, die Vorstellungskraft und die Phantasie werden angeregt. Das abstrakte Schriftzeichen macht es notwendig, sich das Gelesene vorzustellen. Das räumliche Nebeneinander der Schrift erleichtert das Systematisieren des Denkens und führt zu höheren Denkleistungen. Die Notwendigkeit anhaltender Aufmerksamkeit schärft den Geist und die Erinnerungskraft. Das alles mag dazu führen, daß die individuelle Persönlichkeit gestärkt wird, was wiederum zur Folge hat, daß in allen sozialen Schichten diejenigen mit großer Persönlichkeitsstärke bevorzugt Bücher lesen.

Erkenntnis, Erfahrung, Erinnerung

Hier sind einige grundsätzliche Überlegungen angebracht. Erfahrung ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden, und Erkenntnis ist nicht ausschließlich Empfang. Zumindest seit Kant wissen wir, daß auch das Subjekt Bedingungen mitbringen muß, die, hier allerdings im Gegensatz zu Kant, keineswegs allgemeingültig und von der Erfahrung unabhängig sind. Für die Erkenntnis reicht Sinneserfahrung nicht aus, da sie ihrerseits der Deutung bedarf. Deutung aber bleibt abhängig sowohl von der geistesgeschichtlichen Gesamtsituation als auch von dem jeweiligen Kenntnisstand. Zu ihm gehört grundsätzlich auch die Erfahrung. Aristoteles nennt Erfahrung ein Geübtsein, ein Vertrautsein[4], und für Thomas von Aquin kommt Erfahrung aus vielen Erinnerungen[5].

Nach Aristoteles[6] besitzen zwar alle Lebewesen Wahrnehmung, doch nur ein Teil hat auch Erinnerung, die die Fähigkeit ist, Vorstellungen in einem zeitlichen Zusammenhang zu behalten. Erinnerung führt bei den Menschen vor allem zur Erfahrung, besonders wenn sie systematisch betrieben wird, was wir dann Lernen

nennen. Alles Lernen beruht darauf, daß die Vergangenheit für uns nicht tot ist, sondern uns in irgendeiner Form erhalten bleibt. Lernen trainiert das Gedächtnis und damit die Fähigkeit, früher gehabte Bewußtseinserlebnisse ohne Wiederkehr der äußeren Umstände, die sie erstmals veranlaßt haben, in mehr oder weniger ähnlicher Weise wiederzuerleben.

Es besteht also ein Zusammenhang zwischen Erkenntnis, Erfahrung, Erinnerung, Gedächtnis. Erkenntnis und Erfahrung brauchen Erinnerung und Abstraktion, weil das Gedächtnis vornehmlich das Allgemeingültige behält und von vielen Einzelheiten abstrahiert.

Diese grundsätzlichen Aussagen bedürfen der Anpassung an die Zeit, weil die jeweilige geistesgeschichtliche Situation neue Akzente setzt. Heute haben wir es unter anderem mit drei Tatsachen zu tun, die das menschliche Fassungsvermögen berühren: Das Denken hat sich von der Erfahrung gelöst; das Bewußtsein des Menschen ist der Komplexität seiner Welt nicht gewachsen; die Überfülle an Informationen macht ihn orientierungslos.

Der Mensch kann in begrenzter Zeit nur wenige Informationen aufnehmen, und die Kapazität seines Gegenwartsspeichers ist quantitativ sehr begrenzt. Hinzu kommt schließlich noch, daß die überwiegende Mehrzahl der Informationen äußerst flüchtig ist, so daß dem Menschen Erfahrung, Gedächtnis und Erkenntnis schwer gemacht werden. In statischen Gesellschaften war es möglich, Fakten vergangener Zeiten zu stapeln, weil neue Eindrücke das Gewesene und im Gedächtnis Aufbewahrte kaum verdrängten. Viele Stämme hatten ihre Geschichten-Erzähler, die dem Stamm Tradition und Geschichte bewahrten. In der Industriegesellschaft ist dies unvorstellbar.

Krise des Lesens

Kehren wir zu Schrift und Lesen zurück. Bücher, Zeitschriften usw. enthalten den größten Teil unseres heutigen Wissens. Wer liest, vermag bei dem Überangebot des Gedruckten freilich nur weniges aufzunehmen. Die Autonomie des geschulten Lesenden und seine Freiheit über die Zeit erlauben es jedoch, gespeicherte Informationen aufzunehmen, die man selbst wieder speichern und zu gegebener Zeit voll rezipieren kann. Das Verarbeiten von komplexen und abstrakten Mitteilungen verlangt Zeit und Mühe und ermöglicht große Geistesschöpfungen, weil Erkenntnisvermögen, Erfahrung und Gedächtnis gestärkt werden. Das gedruckte, abstrakte und nicht bildförmige Wort abstrahiert seinerseits von vielen Details realer Phänomene und ist daher zur Darstellung abstrakter Sachverhalte geeignet.

Zweifellos wird dadurch die informelle Unzulänglichkeit des menschlichen Bewußtseins nicht aufgehoben und die Kluft zwischen der Überfülle der Informa-

tionen und der Aufnahmefähigkeit nicht überbrückt. Es wird aber wenigstens auf einem Teilgebiet ein fester Standort errichtet, der Orientierung erlaubt und dem einzelnen eine gewisse Zufriedenheit gewährt.

Wir stehen heute unverkennbar vor einer schweren Krise des Lesens. Die Freizeit hat sich zwar erheblich vermehrt, von 1967 bis 1973 von 23 Stunden auf 31 Stunden[7]. Trotzdem ist die Lesezeit rückläufig, zumindest relativ. Während die Bürger an einem durchschnittlichen Werktag des Jahres 1964 rund eine Stunde 34 Minuten vor dem Fernseher und dem Rundfunkgerät zubrachten, waren es 1974 bereits drei Stunden und acht Minuten und 1982 etwas mehr als vier Stunden. Die Zeit für das Lesen von Büchern, Zeitschriften und Zeitungen blieb dagegen mit einer Stunde konstant[8].

Untersuchungen über Nutzung von Büchern haben bemerkenswerte Details ergeben[9]. Rund 40 Prozent der Erwachsenen sind Gewohnheitsleser, während ein Drittel keine Bücher besitzt und liest. Lesen ist auch vom sozialen Status abhängig, wobei aber sofort die Einschränkung zu machen ist, daß die Intelligenz Lesen vielfach nicht mehr als Teil des kulturellen Daseins betrachtet, sondern sich als Fachleser fast ausschließlich mit der eigenen Fachliteratur beschäftigt. Lesen steht in Konkurrenz zu anderen Freizeitbeschäftigungen.

Für Tageszeitungen, die täglich rund 38 Minuten genutzt werden, gibt es eine Aufschlüsselung des Lese-Interesses. An der Spitze stehen Lokalnachrichten (84 Prozent), gefolgt von bunten Meldungen (62 Prozent). Leitartikel erreichen immerhin noch 32 Prozent, während sich Kultur und Feuilleton mit 6 Prozent begnügen müssen.

Beide Übersichten geben Auskunft darüber, daß Lesen als Kulturbeschäftigung schon heute nur ein bescheidenes Dasein führt. Im Vordergrund stehen Informationen aus dem unmittelbaren Lebenskreis und Unterhaltung. Gerade letztere wird durch das Fernsehen noch gefördert, das seine heute überragende Position in einer Epoche kontinuierlichen Freizeitzuwachses errungen hat.

Fernsehen und Lesen

Vom Fernsehen in seiner gegenwärtigen Form droht dem Lesen eine besondere Gefahr. Die Bedrohung liegt nicht nur in der Zeit, die das Fernsehen beansprucht und dem Leser wegnimmt, und in dem unterhaltenden Inhalt. Noch wichtiger ist, daß die Art des Aufnehmens einer Fernsehsendung nicht die gleichen geistigen Kräfte mobilisiert wie das Lesen.

Fernsehen bietet Bilder. Es ist grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden, daß dem Bild wieder mehr Beachtung geschenkt wird. Es besaß im Mittelalter einen weitaus höheren Stellenwert als im naturwissenschaftlichen Zeitalter. Allein eine bloße Renaissance der Bilder ist heute deshalb nicht vorstellbar, weil die Geistes-

kultur der industriellen Gesellschaft auf ganz anderen Fundamenten steht als die der bäuerlichen Gesellschaft.

Fernsehen fordert eine ganz andere Art des Rezipierens als Lesen. Das Visuelle rückt in den Vordergrund. Auge und Ohr werden beschäftigt. Dadurch wird vornehmlich das Gefühl angesprochen. Ein Übersetzen des Dargebotenen in das eigene Vorstellungsvermögen ist nicht mehr notwendig. Leicht und bequem wird das Angebot aufgenommen. Andererseits ist dem Fernsehen Abstraktion unmöglich. Eine bildliche Darstellung vermag eine Drei-Stunden-Konferenz nicht in zwei Minuten wiederzugeben. Gleiches gilt für die Schilderung eines Zusammenhangs. In beiden Fällen bleibt dem Fernsehen nur das Ausweichen auf das gesprochene Wort.

Die Auswirkungen auf den Empfänger sind einsichtig. Durch das Vorherrschen des Visuellen rückt das Denken in den Hintergrund. Die bequeme Art des Aufnehmens lähmt Eigeninitiative und Phantasie. Die Fähigkeit zur Abstraktion läßt nach. Die Flüchtigkeit konkreter Bilder huscht viel zu schnell am Auge vorbei, als daß daraus Erfahrung oder gar Erkenntnis erwachsen könnte. Denn Sinneserfahrung allein, noch dazu, wenn sie aus zweiter Hand stammt, bedarf der Interpretation. Da der Zuschauer nicht Herr der Zeit ist, sondern sich dem Tempo der Darbietung anpassen muß, hat er nicht die Möglichkeit des Überlegens oder gar der Nachfrage. So setzt das Fernsehen punktuelle Fakten und überläßt es dem einzelnen, sie zu verknüpfen.

Daraus entsteht keine wirkliche, sondern nur scheinbare Erfahrung. Dafür werden konstruierte Verhaltensweisen angeboten, die leicht zu falscher Realitätseinschätzung führen. Elektrizität ist allgegenwärtig und hebt gerade beim Fernsehen Raum, Zeit und Geschichte auf. Das lineare Nacheinander, das für das Lesen kennzeichnend ist, wandelt sich zum Gleichzeitigen, alles erscheint und geschieht im Augenblick.

Der Fernsehzuschauer wird zunehmend passiv. Kreatives Denken wird abgelöst von bequemem Aufnehmen. Die modernen Rechner haben eine ähnliche Funktion: Sie entlasten den Verstand und verschieben das Gewicht zwischen rationalem, trockenem und kreativem Denken. Hier liegt wohl der Wahrheitskern von Horkheimers These, wir würden jetzt in eine nur dem greifbaren Nutzen zugewandte Erwachsenenwelt eintreten.

Die Überfülle an Bildern, die das Fernsehen bietet, läßt den Wert der einzelnen Darstellung sinken und sie bloß noch als Spectaculum verstehen. Alles Dargebotene, von Politik über Sport bis zur Unterhaltung, wird zum Schauspiel. Damit verliert das Symbol seinen eigentlichen Gehalt. Als in Sarajewo die Olympischen Winterspiele eröffnet wurden, hatten die Verantwortlichen viel Einfallsreichtum bewiesen, auch mit symbolträchtigen Bildern. Allein die Zuschauer haben sie wohl schwerlich verstanden, denn sie leben nicht mehr wie die Menschen des Mittelalters in Sinnbildern.

Die Entwicklung wird dem Lesen Schaden zufügen und den Menschen in seiner Grundstruktur beeinträchtigen. Zwar wird das Lesen nicht verschwinden; von einem neuen Analphabetentum ist nichts zu erkennen. Allein die Lesekultur kann weiter beeinträchtigt werden.

Was den Menschen und die Gesellschaft angeht, so ist das Heranwachsen einer neuen Zwei-Klassen-Gesellschaft zu befürchten, der Wissenden und der Unwissenden, der Gebildeten und der Ungebildeten.

Ein Mehr an Information führt nicht zu einem Mehr an Wissen. Die Aufnahme und Verarbeitung des Dargebotenen ist abhängig von dem Interesse, das durch Passivität gemindert wird. Aus Erfahrung gewonnenes Wissen dagegen weckt Interesse. „Es läßt sich nachweisen, daß Leser besser als Nichtleser die Fernsehnachrichten behalten, daß Zeitungsleser besser als Fernsehzuschauer, die kaum eine Zeitung lesen, argumentieren, ihren Standpunkt vertreten können; man argumentiert nicht mit Bildern, sondern mit Worten, und im Umgang mit Worten ist der Leser erfahrener."[10]

So entsteht Ungleichheit. Die Bürger mit geringerer Bildung bevorzugen das Fernsehen, die mit höherer Bildung dagegen Zeitung, Zeitschrift und Buch. Die Spirale dreht sich weiter. Mehr durch Lesen und Lernen erworbenes Wissen bedeutet zugleich lebhafte Erinnerung, Einfallsreichtum, Phantasie. Weniger Wissen bedingt Passivität, Unlust und Langeweile. Dabei ist der Unterschied zwischen „gebildet" und „ungebildet" keine Frage der Schulbildung, sondern des aktiven oder passiven Zugangs zur Welt. Man kann den Gegensatz auch mit David Riesman[11] als innen- und außengeleitet bezeichnen. Sollte sich diese Tendenz fortsetzen, dann würde sich tatsächlich eine Kluft zwischen zwei Menschengruppen bilden.

Was bringt die Zukunft?

Es ist durchaus möglich, daß auf lange Zeit hinaus bestimmte Fähigkeiten des Menschen nicht angesprochen und geübt, andere hingegen überbetont werden. Denkbar ist auch, daß Fernsehen überhaupt unsere Fähigkeit zu anhaltender Aufmerksamkeit und bewußtem Nachdenken verändert. Ein neuer Menschentyp könnte sich heranbilden. Es wäre zum Beispiel möglich, daß Erkenntnis nicht mehr auf Erfahrung basiert und daß abstraktes Wissen dem Menschen unmittelbar eingeht. Zwar wäre dies eine andere Welt, die aber nicht minderwertiger sein muß als die heutige.

Andere Alternativen wären diese: Abstraktes, nüchternes Wissen könnte durch Lesen vermittelt werden und das bunte, vielgestaltige All durch das Fernsehen. Auch dies ist möglich, daß sich das Fernsehen in seiner Programmgestaltung ändert und etwa punktuelle Informationen durch gut recherchierte Berichte ersetzt.

Man kann natürlich auch versuchen, die heutige Struktur des Menschen grundsätzlich zu bewahren und die visuellen und akustischen Medien neu in das Lebensganze einzuordnen. Dann würde das Lesen und seine Auswirkungen auf das geistige Verhalten des Menschen grundsätzlich erhalten werden. Die Gefahr einer Zwei-Klassen-Gesellschaft aber wäre in keinem der Fälle gebannt, weil es immer Lesende geben wird, die mehr wissen als andere. Die Kluft wäre jedoch nicht so tief, daß soziale Spannungen das Grundprinzip unserer Demokratie in Frage stellen, zumal sich inzwischen Gegenströmungen bemerkbar machen.

Wir brauchen heute vornehmlich eine Medienökologie, die einen selbstbestimmten, eigenverantworteten Umgang mit den Medien einübt. Hinzukommen muß gerade heute eine solide sprachliche, logische und erfahrungswissenschaftliche Schulung. Dann könnte aus dem bloßen Tageswissen die Tagesbildung werden. Allen Erscheinungen der heutigen Massenkommunikation haften Merkmale des aktuellen Bezugs an, die nur kurzfristig im Bewußtsein bleiben. Daraus erwächst das Tageswissen. Durch gezielte Abnahme der Informationen könnten die aktuellen Quantitäten zu Qualitäten des aktuellen Verständnisses werden, das heißt zur Tagesbildung, die Zusammenschau und Beurteilung von Ereignisabläufen bedeutet.

Damit wäre die Brücke zum Lesen geschlagen. Vielleicht kann Tagesbildung überhaupt nur durch Lektüre entstehen. Auch dieser Vorgang macht deutlich, daß bisher noch viele Möglichkeiten ungenutzt geblieben sind, wie sich Gesehenes, Gehörtes und Gelesenes zu ergänzen vermöchten.

Das behandelte Thema ist von großer Bedeutung für den Menschen und die Gesellschaft überhaupt. Bisher ist freilich viel zuwenig darüber nachgedacht worden, was getan werden müßte, um Fehlentwicklungen zu vermeiden. Empirische Nachweise im Sinn einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Beweisführung sind kaum möglich. Deswegen ist es erforderlich, das anthropologische Grundphänomen aufzuzeigen, um daraus notwendige Schlüsse zu ziehen.

ANMERKUNGEN

[1] M. McLuhan, Die magischen Kanäle (Düsseldorf 1968).
[2] M. Horkheimer, Kritische Theorie, Bd. 1 (Frankfurt 1968).
[3] De veritate I, 12. [4] Metaphysik 980 b 28ff.
[5] Summa theologica I q. 54 a. 5. 2. [6] De memoria 450 a 15ff.
[7] E. Noelle-Neumann, Öffentlichkeit als Bedrohung (Freiburg 1977) 234.
[8] G. Naeher, Stirbt das gedruckte Wort? (Ulm 1982) 139f.
[9] Zum folgenden B. Franzmann, Buchmarkt und Leserforschung in Deutschland. Buch und Lesen (Gütersloh 1978) 167ff.
[10] E. Noelle-Neumann, Aktive und Passive: Eine neue Zwei-Klassen-Gesellschaft (Privatdruck 1979).
[11] D. Riesman, Die einsame Masse (Darmstadt 1956) 177ff., 201ff.

Karl-Josef Kuschel

Der andere Brecht

Versuch einer theologischen Analyse seiner Lyrik

Der Lyriker Brecht ist in seiner ganzen Breite und Differenziertheit literaturwissenschaftlich nur unzureichend und theologisch so gut wie gar nicht entdeckt. Die bisher vorliegenden größeren Arbeiten zu Brechts Lyrik von *Klaus Schuhmann*, „Der Lyriker Bertolt Brecht" (1964), *Carl Pietzker*, „Die Lyrik des jungen Brecht" (1974) und *Christiane Bohnert*, „Brechts Lyrik im Kontext. Zyklen und Exil" (1982) behandeln entweder nicht das ganze lyrische Spektrum, vor allem nicht die Texte der Exils- und Nachkriegszeit, oder sie halten die Auseinandersetzung Brechts mit religiösen Problemstellungen keiner eingehenden Analyse für würdig. Umgekehrt spart auch die bisher umfangreichste theologische Arbeit zum Religionsverständnis Brechts: *Hans Pabst*, „Brecht und die Religion" (1977), die lyrischen Arbeiten fast völlig aus. Angesichts dieser reichlich dürftigen Forschungslage betreten wir mit unserem Thema literaturwissenschaftlich wie theologisch ziemliches Neuland. Die folgende Darstellung hat deshalb weniger repräsentativen als exemplarischen Charakter.

Was erwarten wir von der theologischen Beschäftigung mit dem Werk gerade eines Bert Brecht? Haben wir es nicht zu tun mit einem Autor, dessen kompromißlos auf die Brüche und Widersprüche, die Gründe und Abgründe dieser Wirklichkeit konzentriertes Leben und Denken in der Tradition neuzeitlicher, aufklärerischer Religionskritik steht? Der Religion als Ideologie durchschaut und religiöse Institutionen in ihrer gesellschaftlichen Fatalität an den Pranger gestellt hat? Der in Religion nur die bloße Affirmation gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse sehen konnte? Wir erwarten gerade von ihm theologischen Erkenntnisgewinn[1].

Gott oder kein Gott – gleichgültig?

Viel zu wenig wird in der Brecht-Forschung gesehen, daß ja auch dieser Autor einmal sehr konventionell religiös angefangen hat. Schon der 17jährige, protestantisch erzogen im katholischen Augsburg, den konventionellen Religionsunterricht verschmähend, aber dem Bibelunterricht bei Pfarrer Detzer aufmerksam folgend, veröffentlicht unter dem Pseudonym Bertolt Eugen in den „Augsburger Neuesten Nachrichten" ein Christus-Gedicht „Christus vor dem Hohen Rat", das unverkennbar Einflüsse pietistischer Christusfrömmigkeit verrät[2]. Konventionelle reli-

giöse Erbauungslyrik sind auch frühe Texte wie „Karfreitag" (vor 1918) und „Karsamstagslegende" (1915).

Nichts kündigt sich in solchen Texten an von den geistigen Erschütterungen, die das Ende des Ersten Weltkriegs in Brecht auslösen sollte. Seine Reaktion auf dieses Ereignis verdient genauere Analyse. Bekanntlich schrieb Brecht im Jahr des Kriegsendes sein Stück „Baal", das ihn mit einem Schlag bekannt machte: „Baal", ein „unpolitisches, lästerliches Bekenntnis zum nackten Glück des Daseins, ein pantagruelischer Mythus des Fleisches, eine Huldigung an die poètes maudits Villon, Marlowe, Büchner, Rimbaud, Verlaine, Wedekind"[3]. In dem programmatisch dem Stück vorangestellten „Choral vom grossen Baal" kommt das neue Lebensgefühl des 20jährigen Autors zum Ausdruck:

Als im weissen Mutterschosse aufwuchs Baal
War der Himmel schon so gross und still und fahl
Jung und nackt und ungeheuer wundersam
Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.
Ob es Gott gibt oder keinen Gott
Kann, so lang es Baal gibt, Baal gleich sein.
Aber das ist Baal zu ernst zum Spott:
Ob es Wein gibt oder keinen Wein.
Unter düstern Sternen in dem Jammertal
Grast Baal weite Felder schmatzend ab.
Sind sie leer, dann trottet singend Baal
In den ewigen Wald zum Schlaf hinab[4].

„Ob es Gott gibt oder keinen Gott / Kann, so lang es Baal gibt, Baal gleich sein": das ist der Spitzensatz hedonistischer, Tod und Leben gleichermaßen bejahender, auf das Ausleben der Triebe versessener Lebensfreude: Baal ein „Dichter trunkener Gesänge und wüster Balladen, ein Schnapssäufer und Fresser, Variétésänger, Eulenspiegel, Wüstling, Mörder und Zuchthäusler, der die Frauen verhext, in den Kneipen verkommt, seinen Freund aus Eifersucht ersticht und in einer Bretterhütte einsam verendet"[5]. Baal, ein bedenkenloser Lehrmeister der Liebe: „Wenn du die jungfräulichen Hüften umschlingst, wirst du in der Angst und Seligkeit der Kreatur zum Gott." Als unflätiger, zottiger Fettkloß kommt er wie Pan aus den Wäldern zu den Menschen, die ihn einen Schweinehund nennen, aber seine Lieder zur Laute immer wieder hören wollen. Er lebt wie ein sündloses erwachsenes Kind noch im Paradies, ein Freund der Tiere, Bäume und Landstraßen, ein Bettler, dem die Schöpfung gehört.

Ganz anders die *Lyrik*: Nur ein Jahr nach „Baal" schrieb Brecht sein Gedicht „*Hymne an Gott*" (WA VIII, 54):

Tief in den dunklen Tälern sterben die Hungernden.
Du aber zeigst ihnen Brot und lässest sie sterben.
Du aber thronst ewig und unsichtbar
Strahlend und grausam über dem ewigen Plan.
Ließest die Jungen sterben und die Genießenden

Aber die sterben wollten, ließest du nicht...
Viele von denen, die jetzt vermodert sind
Glaubten an dich und starben mit Zuversicht.
Ließest die Armen arm sein manches Jahr
Weil ihre Sehnsucht schöner als dein Himmel war
Starben sie leider, bevor mit dem Lichte du kamst
Starben sie selig doch – und verfaulten sofort.
Viele sagen, du bist nicht und das sei besser so.
Aber wie kann das nicht sein, das so betrügen kann?
Wo so viel leben von dir und anders nicht sterben konnten –
Sag mir, was heißt das dagegen – daß du nicht bist?

Der Erste Weltkrieg hatte deutliche Spuren hinterlassen: mit Konsequenzen für die Gottesfrage. Die Topoi religionskritischer Tradition sind nun in diesem Text präsent und seitdem aus den Brechtschen Arbeiten nicht mehr wegzudenken: 1. Anklage gegen den vom Schicksal des Menschen *ungerührten* Gott; 2. Anklage gegen den *ungerechten* Gott, der die Lebenschancen der Menschen ungerecht verteilt; 3. Anklage gegen einen Gott, der die *Armut perpetuiert* und die auf ihn gerichtete Sehnsucht ins Leere laufen läßt. Todesmetaphern wie „vermodern" und „verfaulen" deuten hin auf eine Brechtsche Kontrasterfahrung zum christlichen Glauben an Auferstehung und ein „ewiges Leben".

„Brecht fragt nach dem Sinn der unzählbaren Toten, die der Krieg gefordert hat", schreibt Schuhmann zu Recht. „Schlachtenopfer dieses Ausmaßes kann ein guter Gott nicht gewollt haben. Ebensowenig, daß die Siechen und Hinfälligen lange Zeit leiden mußten und keine Erlösung fanden. All das spottet eines gütigen Himmelsvaters. Immer mehr Fragen provoziert die Wirklichkeit, immer brüchiger und haltloser wird die ethische Legitimation des Christengottes, um schließlich als Betrug durchschaut zu werden."[6]

Und doch wäre dieser Text nur eine weitere Variante im Prozeß neuzeitlicher Entlarvung des Gottesglaubens als frommer Täuschung, nur ein weiterer Versuch, im Stil der Hiobklage angesichts ungeheuren Unrechts gegen Gott zu protestieren (und somit nicht eigentlich originell), käme es nicht durch die letzte Strophe motivgeschichtlich zu einer bemerkenswerten Variation der Hiobklage wie des aufklärerischen Entlarvungspathos. Werkgeschichtlich kommt damit eine neue Stufe der Problematisierung in die Auseinandersetzung mit Gott, die „Baal" gerade nicht erkennen ließ.

Denn die letzte Strophe läßt nach all den kritischen Einwänden den Gottesglauben gerade nicht wie eine Seifenblase zerplatzen, sondern führt – da alle moralische Legitimation eines Gottesglaubens zerbrochen ist – paradoxerweise gerade vom Argument des Betrugs her so etwas wie einen *„unmoralischen Gottesbeweis"*: „Die logische Konsequenz des Denkens, die Gott der Unmenschlichkeit überführt, ist so zwingend, daß aus dem Befund der Negativität ein neuer Gottesbeweis hervorwächst. Brecht endet dort, wo er die Kritik begonnen hat. Es gelingt ihm zwar, Gott moralisch zu diskreditieren, er vermag ihn jedoch nicht zu entthronen."[7]

Im werksgeschichtlichen Kontext bedeutet dies: Fern allem vitalistischen Selbstbewußtsein, das auf die Entthronung Gottes abzielt und die Vergöttlichung des eigenen Subjekts feiert (wie im „Baal"-Stück inszeniert), verrät dieser lyrische Text noch ein Gespür für die Ungeheuerlichkeit, die sich mit der Wirklichkeit Gottes verbindet. Der Text hat noch eine Ahnung davon, was der Verlust Gottes bedeuten könnte. Er ist somit zu Recht – in seiner grotesk-paradoxen Kehre – eine „Hymne an Gott", den Betrügergott wohlgemerkt, den Deus malignus absconditus.

Wir stoßen also bereits in diesem frühen Text auf ein Hauptmotiv Brechtschen Interesses an Religion, das sein ganzes Werk durchzieht: Analyse der individuellen und gesellschaftlichen *Funktion des Gottesglaubens*, an den Menschen sich für ihr Leben und Sterben ausgeliefert haben. Es ist dabei offenkundig alles andere als „gleich", ob Gott existiert oder nicht. Ein rasch formuliertes „Gott ist tot" greift angesichts all dessen, was hinter der Chiffre Gott steht, zu kurz, verrät nur die mangelnde Sensibilität vor den Gründen und Abgründen der Hoffnung, die zum menschlichen Leben unabdingbar dazuzugehören scheinen, sich im Glauben an Gott aussprechen. Wird der Text so „gegen den Strich" gelesen, ist er auch als Metakritik religionskritischer Entlarvungsversuche zu verstehen. Er spielt dem Leser die Frage noch einmal zurück: Was geschieht, wenn Gott sich wirklich als Illusion erweisen, wenn Religion tatsächlich Betrug sein sollte? Was geschieht mit den menschlichen Sehnsüchten und Hoffnungen? Das heißt: dieser Text registriert – im Gegensatz zu „Baal" – ganz anders betroffen, was der Glaube an Gott für Menschen bedeutet, ohne selber die Existenz Gottes für begründet zu halten.

Religion – Gradmesser von Verstörungen und Abgründen

Doppelgesichtig also zeigt sich Brecht in dieser Phase von 1917–1926, wenn er religiöse Themen behandelt. Die Rolle des Komödianten Baal beherrscht er ebenso wie die des anklägerischen Hiob. Doppelgesichtig auch die Texte in dieser Phase. Balladesk vorgetragenen frechen Spottliedern stehen Texte von feiner Sensibilität für menschliches Elend gegenüber. Texten wie „Von den Sündern in der Hölle" (1918; WA VIII, 20):

Die Sünder in der Hölle
Haben's heisser, als man glaubt.
Doch fliesst, wenn einer weint um sie
Die Trän mild auf ihr Haupt.

oder aus dem „Lied der Galgenvögel" (1917/18; WA VIII, 35):

Und hängen wir einst zwischen Himmel und Boden
Wie Obst und Glocke, Storch und Jesus Christ
Dann, bitte, faltet die geleerten Pfoten
Zu einem Vater Eurer, der nicht ist.

stehen andere gegenüber, wo der Zwanzigjährige sich sensibilisiert zeigt für

betroffene Menschen (immer wieder werden die Mütter zu Spiegelfiguren), die der Krieg verstört, ohnmächtig und hilflos gemacht hat. „Das weitaus ergreifendste aller frühen Gedichte Brechts, soweit sie sich mit den Zeitereignissen befassen", schreibt Hans Otto Münsterer in seinen Erinnerungen an Brecht, „wurde leider nie veröffentlicht und ist möglicherweise verlorengegangen. Es trug den Titel ‚Die Mütter der Vermißten' und erzählt, wie immer ein Stuhl leer bleibt für den Nichtwiedergekehrten in ewigem hoffnungsvollen Warten auf den doch längst Toten."[8] Glücklicherweise ist das Gedicht erhalten und kann in der Werkausgabe nachgelesen werden: „Mütter Vermisster" (verm. 1917/18). Auch dieses Gedicht hat aus religiöser Perspektive einen bemerkenswerten Schluß (WA VIII, 15f.):

Sie fragen und sagen: sie hören kaum hin.
Sie sehen durch Fenster und sehen doch nicht.
Hörten Windbrausen nicht. Sahn nicht Wolkengehn.
Waren taub, wenn der Regen rann, waren blind, wenn sie Sonne sehn.
Doch die alten Augen in müdem Gesicht
Werden strahlend und jung: sie denken an ihn.
Und glauben sie nur und verzweifeln sie nicht
So wird einmal Licht.
Oh, einmal wird Licht; sonst kann Gott nicht sein –
Und sei's, wenn sie stürben, in letzter Zeit:
Die dunklen Zimmer werden weit.
Und hell im Licht steht einer breit.
Sein Stuhl ist frei. Sein Mahl ist bereit.
Und er bricht ihnen Brot, und er reicht ihnen Wein
Und sie lächeln im Sterben verklärt und befreit
Und gehen sehr leicht in den Himmel ein.

Die Szene ist deutlich: Im Vorgang des Sterbens verschmilzt für die jahrelang vergeblich wartenden Mütter die Figur des ersehnten Sohnes, für den der leere Stuhl bereitstand, mit der Figur des wiederkehrenden Christus, der das Abendmahl ein zweites Mal für sie feiert. Man kann auch sagen: Die Figur des erwarteten Sohnes wird im Akt religiös-wahnhafter Identifikation mit der Christusfigur eins. Werkgeschichtlich bemerkenswert ist hier, wie sehr Brecht in dieser frühen Phase religiöse Vorgänge benutzt, um das Ausmaß an pathologischer Verstörtheit zu veranschaulichen, das der Krieg oder auch soziale Verhältnisse in Menschen angerichtet haben. Indem angesichts der erschütternden Realität des Todes (ganz anders im Spiegel der Mütter gezeigt als in den draufgängerischen Galgenvögel-Liedern) Religion als die wahnhafte Kompensation für ein enttäuschtes Leben dient, zeigt sich Brecht an Religion vor allem als *psychopathologischem Phänomen* interessiert.

Hier – wie auch in der „Ballade von der alten Frau" (1922), die „mit Gott noch einmal überwintern" (WA VIII, 116) wird – ist die Grundhaltung dieselbe wie in der „Hymne an Gott": Zeigt Brecht dort die Ungeheuerlichkeit einer auf den Betrüger-Gott gerichteten Hoffnungsgeschichte der Menschen, ist er hier an der

individuellen Geschichte menschlicher Entfremdung interessiert, für die Religion der sichtbarste Indikator ist. Das heißt: Religion ist hier gerade nicht der – bloß zynisch zu entlarvende – dünne, entbehrliche Firnis über eine ihren Eigengesetzlichkeiten verhaftete Welt, sondern der Gradmesser individueller menschlicher Verstörungen und Abgründe. Wo Religion, da ist Angst, wo Angst, da ist Religion. Und nirgendwo plastischer wird die Verbindung von Religion und Pathologie bei Brecht als in einem balladenhaften Gedicht mit dem Titel „*Die Legende der Dirne Evlyn Roe*" (WA VIII, 18–20).

„Unbesorgt sterben"? – Brechts Auseinandersetzung mit dem Tod

Als letztes Beispiel Brechtscher Doppelgesichtigkeit mag die Darstellung von Todeserfahrungen dienen. In zahlreichen Texten wie „Ich beginne zu sprechen vom Tod" (ca. 1922), „Meines Bruders Tod" (1920), „Immer beruhigt der Tod" (um 1920) hat Brecht sich direkt mit der Todesproblematik beschäftigt; zahlreiche Anspielungen finden sich auch in Gedichten der „Psalmen" (1920) und der „Hauspostille" (1927). Immer wieder stößt man bei Brecht auf die scheinbar so fraglose, unproblematisierte, wie selbstverständlich einleuchtende Negierung eines Lebens nach dem Tod (schon im „Lied der Galgenvögel"). Immer wieder stößt man auf die radikale Umkehr traditioneller Himmelsbilder („Himmel der Enttäuschten", ca. 1919, oder „Lied von den Seligen", ca. 1919 – der Himmel ist für die Außenseiter reserviert, Baal und Karamasoff reichen sich die Hand). Immer wieder bei Brecht also dieses scheinbar fraglos bewältigte Todesproblem, wo der Tod ganz selbstverständlich als Ende des Lebens bejaht, als Bestandteil des zyklischen Prozesses von Werden und Vergehen verstanden wird, wo Verwesung genauso zur Natur gehört wie das Blühen, das Auslöschen wie das Glück, wo die Dualität von Leben und Tod nur die unabänderliche Grundpolarität aller lebendigen Wirklichkeit beschreibt. Nirgendwo ist Brecht in seiner Lyrik bis 1927 suggestiver, verführerischer, meisterhafter als in den Texten, wo er diese Grundhaltung zur Dialektik von Leben und Tod, Werden und Vergehen sprachlich gestalten kann. Charakteristisch für die genannte Umkehrtechnik ist wiederum der „*Grosse Dankchoral*" (1920 entstanden), dem als Vorlage nicht nur das Kirchenlied „Lobet den Herren…", sondern auch Franz von Assisis „Sonnengesang" mit seinem Lob von Licht und Sonne diente, dem bei Brecht ein Lob von Nacht und Finsternis gegenübergestellt ist.

Auch das aus der „Hymne an Gott" bekannte Motiv vom vergeßlichen, am Schicksal der Menschen teilnahmslos vorbeilebenden Gott taucht hier wieder auf. Das Aas-Baum-Motiv (metaphorische Umschreibung des zyklischen Kreislaufs der vegetativen Natur) findet an anderer Stelle in „Die Geburt im Baum" (WA VIII, 85f.) seine Parallele, wo die in dieser Zeit beliebte Wasserleichen- und Aas-

Poesie mit dem Baummotiv verbunden ist. Der Text lebt von der Umkehr der Gleichnisfunktion der Natur: Ist Natur bei Franz von Assisi im „Sonnengesang" (1225) Gleichnis der Herrlichkeit Gottes, der – dem Kirchenlied zufolge – „alles so herrlich regieret", so ist sie bei Brecht nun 700 Jahre später nur noch Gleichnis irdischer Vergänglichkeit. Sie verweist nicht mehr auf eine höhere Ordnung, sondern erweist sich eingebunden in das eherne Gesetz von Werden und Vergehen. „Auferstehung" ist so nur als Wiedergeburt in einem anderen naturhaften „Aggregatzustand" denkbar. Die fünfte und letzte Strophe des „Grossen Dankchorals" lautet (WA VIII, 216):

> Lobet die Kälte, die Finsternis und das Verderben!
> Schauet hinan:
> Es kommet nicht auf euch an
> Und ihr könnt unbesorgt sterben.

„Unbesorgt sterben"? Angesichts anderer Texte aus dieser Zeit (1920) mutet die hier eingenommene Grundhaltung gegenüber dem Tod wie eine lyrische Abstraktion an. 1920 war Brechts Bruder gestorben, mit dem ihn viel verband, am 1. Mai 1920 folgte Brechts Mutter, jene Frau, die er in der schon erwähnten „Ballade von der alten Frau" so eindrücklich in ihrer gläubigen Hinfälligkeit beschrieben hatte. Sie war die Frau, die „mit Gott noch einmal überwintern wird". In zwei Texten versucht Brecht Annäherung an dieses einschneidende Ereignis, das plötzlich so ganz anders herausfordert, eine andere Haltung verlangt als die im „Dankchoral" mit großer Distanz, mit scheinbar unbetroffener Überlegenheit formulierte. *„Lied von meiner Mutter"*, lautet der Text (entstanden 1920):

> 1. Ich erinnere mich ihres Gesichts nicht mehr, wie es war, als sie noch Schmerzen hatte. Sie strich müd die schwarzen Haare aus der Stirn, die mager war, die Hand dabei sehe ich noch.
>
> 2. Zwanzig Winter hatten sie bedroht, ihre Leiden waren Legion, der Tod schämte sich vor ihr. Dann starb sie, und man fand einen Kinderleib.
>
> 3. Sie ist im Wald aufgewachsen.
>
> 4. Sie starb zwischen Gesichtern, die ihr zu lang beim Sterben zugeschaut hatten, da waren sie hart geworden. Man verzieh ihr, daß sie litt, aber sie irrte hin zwischen diesen Gesichtern, bevor sie zusammenfiel.
>
> 5. Viele gehen von uns, ohne daß wir sie halten. Wir sagten ihnen alles, es gab nichts mehr zwischen ihnen und uns, unsere Gesichter wurden hart beim Abschied. Aber das Wichtige haben wir nicht gesagt, sondern gespart am Notwendigen.
>
> 6. Oh, warum sagen wir das Wichtige nicht, es wäre so leicht und wir werden verdammt darum. Leichte Worte waren es, dicht hinter den Zähnen, waren herausgefallen beim Lachen, und wir ersticken daran in unsrem Halse.
>
> 7. Jetzt ist meine Mutter gestorben, gestern, auf den Abend, am 1. Mai! Man kann sie mit den Fingernägeln nicht mehr auskratzen! (WA VIII, 79)

„Unbesorgt sterben"? Keine Frage, daß hier anders vom Tod, vom Sterben geredet wird als im „Grossen Dankchoral". Hier spricht ein Betroffener, der sich in sieben Punkten Rechenschaft zu geben versucht, was diese Frau für ihn bedeutet, was das qualvolle Sterben dieser Frau für ihn bedeutet. Merkwürdig schon die

Numerierung der Gedanken: Hier zwingt sich jemand zur Disziplin, hier versucht sich jemand selbst in Zucht zu nehmen, damit er seiner Gefühle Herr zu werden vermag. Er wählt die karge Sprache aus Gründen des Selbstschutzes. Die skelettierte Prosa ist die Maske des Trauernden, der sich aus Gründen der Selbstachtung Zurückhaltung auferlegt: Nur kein falsches Wort, nur ja Distanz gewahrt! Schon hier erweist sich Brecht als der Meister in der Kunst des Weglassens. Dem Gestus hymnischen Lobes ist die Sprachlosigkeit gewichen: Der Tod wirft Fragen auf, Rückfragen an sich selber über Verpaßtes und Vertanes, über Unausgesprochenes und Versäumtes. Dabei macht der Text keinerlei Konzessionen an eine religiöse Glaubensüberzeugung. Die drastische letzte Zeile „Man kann sie mit den Fingernägeln nicht mehr auskratzen" ist Ausdruck der Zurückweisung religiösen Trostes ebenso wie der zähneknirschenden Trotzerfahrung: Der Tod soll als Tod bejaht werden können. Und doch: Wieviel uneingestandene Sehnsucht ist in diesem Satz vom Auskratzen verborgen, wieviel Uneingelöstes, noch Unbewältigtes schwingt hier mit!

Noch einmal kommt Brecht auf dieses Ereignis zurück, gibt er dieser letzten Zeile an anderer Stelle einen lyrischen Kommentar. Ganze vier Zeilen braucht Brecht, um dieses Geschehen noch einmal zu evozieren. Der Ton ist auch hier nicht hymnisch-aufklärerisch, sondern scheu, zart, überaus zurückgenommen, als sei die hier zu beschreibende „Sache" zerbrechlich, als bestünde Gefahr, sie könne durch ein falsches Wort zerredet werden. *„Meiner Mutter"* heißt der Text (WA VIII, 88):

> Als sie nun aus war, liess man in Erde sie
> Blumen wachsen, Falter gaukeln darüber hin...
> Sie, die Leichte, drückte die Erde kaum
> Wieviel Schmerz brauchte es, bis sie so leicht ward!

In diesen vier Zeilen, die ebenfalls keinerlei Konzessionen an eine religiöse Glaubenshaltung machen, ist mehr vom Geheimnis des Todes bewahrt als in manchen affirmativen religiösen Texten. Wieviel Unausgesprochenes und Unaussprechbares schwingt in der einen Zeile mit: „Sie, die Leichte, drückte die Erde kaum". Wieviel über das Leben und das Leiden dieser Frau ist in der schlichten Zeile gefaßt, wo vom Schmerz die Rede ist, der zur „Ursache" der Leichtigkeit wurde. Wieviel an geheimer, uneingestandener Betroffenheit liegt in der Vorstellung, daß die „Versöhnung" von Leben und Leiden, die „sinnhafte" Verknüpfung von Lebensgeschichte und Krankheitsgeschichte nur im Grab geschehen kann. Der im Leben nicht erkennbare „Sinn" des Leidens wird vom Grab her entschlüsselt und ist gerade so die radikale Infragestellung jeglichen „Sinnes" von Krankheit. Denn daß erst vom Grab her die Krankheit eine „Funktion" erhält: das macht ja die eigentliche Trostlosigkeit menschlicher Kranheitsgeschichte aus.

„Es kommet nicht auf euch an"? Appell zur Praxis

„Es kommet nicht auf euch an", hatte es im „Dankchoral" geheißen. Auch diese Behauptung muß von anderen Texten her konterkariert werden. Es ist ja ein bemerkenswertes Personenarsenal, das die „Hauspostille" uns vorstellt. Außenseiter-Existenzen allüberall bestimmen Themen und Motive: ein pathologisch verstörter Elternmörder, eine Kindsmörderin, ein altes Weib, ein Branntweinhändler, Abenteurer, Seeräuber, ein toter Soldat, Baal- und Ophelia-Figuren. Und immer wieder die gleichen Grundthemen: Tod und Elend, Unheimliches und Schauervolles, Widersprüchliches und Nachdenkliches, präsentiert in einer bunten Mischung aus Moritaten und Balladen, Berichten und Geschichten, Liedern und Gesängen, Psalmen und Chorälen, Liturgie und Legende.

Aber unübersehbar ist, wie sehr der „Dankchoral" und andere Gedichte mit Texten wie der Moritat *„Von der Kindesmörderin Marie Farrar"* (WA VIII, 176–179) kontrastiert. In neun Strophen wird die Geschichte eines Augsburger Dienstmädchens aufgerollt, das – in erbärmlichen Verhältnissen lebend – sich mit Putzarbeiten durchschlagen muß, schwanger geworden vergeblich eine Abtreibung versucht, dann ihr Kind auf dem „Gesindeabort" zur Welt bringt und das schreiende Neugeborene, aus Angst, man könne sie entdecken, so lange verprügelt, bis es tot zum Schweigen gebracht ist. Die Betroffenheit, die diese Geschichte einer erbärmlichen Geburt und einer hilflosen Tötung in einer christlichen Zuhörerschaft auslösen soll, wird nicht nur durch die sprachliche Anspielung auf die neutestamentliche Weihnachtsgeschichte herzustellen versucht: „Erst in der Nacht konnt sie in Ruhe gebären. / Und sie gebar, so sagt sie, einen Sohn", sondern auch durch eine als Refrain an das Ende jeder Strophe gesetzte Leseradresse: „Auch ihr, ich bitte euch, wollt nicht in Zorn verfallen / Denn alle Kreatur braucht Hilf von allen." Dies klingt anders als die Vergleichgültigung menschlicher Individualität im „Grossen Dankchoral". Hier scheint es auf den einzelnen anzukommen, an dessen Mitleid und Barmherzigkeit gerade appelliert wird. In der Maske eines christlichen Predigers (nicht ohne subtile Ironie) klagt der Autor die christliche Dialektik von Macht und Ohnmacht ein, verweist auf die jesuanische Praxis der Großmütigkeit gegenüber Schwachen und Sündern und stellt die Kindsmörderin als Repräsentantin der „Gebrechen aller Kreatur" vor Augen.

Die Gedichte der Exilszeit: Grundstrukturen ungesicherter Existenz

Mitte der zwanziger Jahre tritt die Beschäftigung mit religiöser Thematik bei Brecht stark zurück, vor allem bedingt durch seine „Konversion" zum Marxismus, ohne je ganz zu versiegen. Im Gegenteil: Die religiöse Thematik unterliegt Metamorphosen und taucht – in säkularem Gewand – an unvermuteten Stellen wieder auf. Ich möchte noch wenigstens in Andeutungen auf einige Motivstruktu-

ren eingehen und beziehe mich dabei auf die Gedichte der Exilszeit, vor allem die „Svendborger Gedichte", die in der Zeit von 1934–1939 entstanden sind. Es ist eine „Schlechte Zeit für Lyrik", diese Zeit des Exils:

> In mir streiten sich
> Die Begeisterung über den blühenden Apfelbaum
> Und das Entsetzen über die Reden des Anstreichers.
> Aber nur das zweite
> Drängt mich zum Schreibtisch (WA IX, 744).

Die veränderte Zeitlage macht auch für den Lyriker einen veränderten Ton notwendig. In Abgrenzung von der Lyrik der „Hauspostille" schreibt Brecht, jetzt ganz der klassenbewußte Marxist: „Vom bürgerlichen Standpunkt aus ist eine erstaunliche Verarmung eingetreten. Ist nicht alles auch einseitiger, weniger ‚organisch', ‚kühler', ‚bewußter' (in dem verpönten Sinn)?"[9]. Hier wird deutlich, was Brecht unter Einseitigkeit versteht: den absoluten Verzicht auf „Metapherngestöber", auf die Bilder der frühen Lyrik, und: Übergang zu einer spröden, sachlichen Sprache, die durch die barbarische Schmiede der Zeit, den Nationalsozialismus, gehärtet und geläutert worden ist: „Ich gehe nicht mehr ‚im Wald vor mich hin', sondern unter Polizisten", schreibt Brecht. Es ist die Zeit, wo „ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist, / weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschliesst" (WA IX, 723).

„Auch Brecht hatte... zwei verschiedene Masken", sagt Walter Jens mit Recht über den Lyriker. „Schon früh, in den zwanziger Jahren, wird der rüde Ton leise und zart. Die Verbannung später gibt den Versen eine sanfte Schärfe. Neue Ideale, neue Schlüsselworte kommen auf: Weisheit und Freundlichkeit. Die Lyrik zeigt den verwandelten Blick: wie anders erscheint nun die beschriebene Welt – nicht mehr das city-pathos der roaring twenties. Wolkenkratzer, slums und gentlemen mit nuggets in den Taschen, nicht mehr Lokomotiven und rosige Essen, nicht die Baal-Szenerie, Tang, Algen, Zersetzung und Spülicht, nicht mehr die Totenwelt Heyms, Trakls und Benns, sondern Beschwörung der kleinen Dinge, des Aprikosenbaums, des Strohdachs, des Netzes."[10]

In der Tat: Bereits ein Text wie „Die Nachtlager" von 1931 deutet in diese Richtung, der von Obdachlosen in New York und der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen nicht im Ton der bitteren Anklage, sondern im Ton melancholischer Weisheit spricht. Vollends dann in den „Svendborger Gedichten", so ganz anders als manches an affirmativer Parteilyrik, die auch einem Brecht nicht erspart blieb. Kürze in der sprachlichen Artikulation, Härte im Stil heißt nun die literarische Devise.

„Daß er sich so fanatisch verleugnete, war auch in der geschichtlichen Situation begründet. Wer im Orkan gehört werden will, muß sich kurz fassen. Aber man muß auf seine schwermütig-zarten späten Gedichte blicken, um zu ermessen, was er in sich abtötete und was dabei in ihm vorging. Diese sackleinene, als unpersönliches Fabrikat gestempelte Agentenlyrik ist das Büßerhemd eines Bekehrten. Die Liebe zur sinnlich greifbaren irdischen Gestalt äußert sich in ihr als Wille zur äußersten Konzentration mittels harter Fügungen und abrupter Übergänge."[11]

Keine Frage: ein „Hauch von Resignation und sehr zarter Müdigkeit" (W. Jens) durchzieht diese Texte. Sprechendes Beispiel: Das *Gedicht auf den Tod von Carl von Ossietzky: „Auf den Tod eines Kämpfers für den Frieden"* (WA IX, 681):

Der sich nicht ergeben hat
Ist erschlagen worden
Der erschlagen wurde
Hat sich nicht ergeben.
Der Mund des Warners
Ist mit Erde zugestopft.
Das blutige Abenteuer
Beginnt.
Über das Grab des Friedensfreundes
Stampfen die Bataillone.
War der Kampf also vergebens?
Wenn, der nicht allein gekämpft hat, erschlagen ist
Hat der Feind
Noch nicht gesiegt.

Ganz elementar redet dieser Text, in großen holzschnittartig herausmodellierten Kontrasten: hier der Friedensfreund, da die Bataillone und der Feind. Eine schlichte Frage, mit dem Schwergewicht einer einzigen Zeile versehen, zielt ohne viel Umschweife ins Zentrum der Sache. Vergeblich alles, umsonst das Ganze? Nur von der Solidarität her läßt sich der Sieg des Feindes noch verhindern. Ein zweites Beispiel: *„Gedanken über die Dauer des Exils"* (WA IX, 719):

I
Schlage keinen Nagel in die Wand
Wirf den Rock auf den Stuhl.
Warum vorsorgen für vier Tage?
Du kehrst morgen zurück.
Laß den kleinen Baum ohne Wasser.
Wozu noch einen Baum pflanzen?
Bevor er so hoch wie eine Stufe ist
Gehst du froh weg von hier.
Zieh die Mütze ins Gesicht, wenn Leute vorbeigehn!
Wozu in einer fremden Grammatik blättern?
Die Nachricht, die dich heimruft
Ist in bekannter Sprache geschrieben.
So wie der Kalk vom Gebälk blättert
(Tue nichts dagegen!)
Wird der Zaun der Gewalt zermorschen
Der an der Grenze aufgerichtet ist.
Gegen die Gerechtigkeit.
II
Sieh den Nagel in der Wand, den du eingeschlagen hast:
Wann, glaubst du, wirst du zurückkehren?
Willst du wissen, was du im Innersten glaubst?
Tag um Tag
Arbeitest du an der Befreiung
Sitzend in der Kammer schreibst du.
Willst du wissen, was du von deiner Arbeit hältst?
Sieh den kleinen Kastanienbaum im Eck des Hofes
Zu dem du die Kanne voll Wasser schlepptest!

Auch dieser Text redet in großen Programmworten: Gewalt und Gerechtigkeit, Unterdrückung und Befreiung. Mit zwei elementaren Bildern ist eine Klammer um Teil 1 und 2 gelegt: Nagel und Baum. Der erste Teil ist ein „Warngedicht" an die eigene Adresse: Er spiegelt die Grundsituation des Verfolgten, der nirgendwo mehr zu Hause ist. Im zweiten Teil ist die faktische Situation beschrieben: Der Nagel ist eingeschlagen, der Baum wird gepflegt. Ist der unversorgte Baum im ersten Teil noch Symbol einer ungesicherten Existenz, wird er im zweiten Teil zum Symbol unerschütterlicher Hoffnung auf den Tag der Befreiung.

Ein drittes Beispiel: Das Gedicht *„Verjagt mit gutem Grund"* (WA IV, 721):

Ich bin aufgewachsen als Sohn
Wohlhabender Leute. Meine Eltern haben mir
Einen Kragen umgebunden und mich erzogen
In den Gewohnheiten des Bedientwerdens
Und unterrichtet in der Kunst des Befehlens. Aber
Als ich erwachsen war und um mich sah
Gefielen mir die Leute meiner Klasse nicht
Nicht das Befehlen und nicht das Bedientwerden
Und ich verließ meine Klasse und gesellte mich
Zu den geringen Leuten.

Läßt man solche und ähnliche Texte auf sich wirken, so findet man die Beobachtung von Walter Jens bestätigt: „In einem Augenblick, da das Exil die Meditation begünstigte (wieviel Pascal war in Brecht verborgen!), während die politische Lage mehr denn je die kämpferische Tat verlangte, wurde die schon in den Lehrstücken angedeutete Antinomie von Theorie und Praxis, Betrachtung und Aktion zum bestimmenden Lebensproblem."[12]

Weisheit und Freundlichkeit, Meditation und Aktion: Welches Interesse hat der theologische Rezipient an diesen Texten? Unbestreitbar ist: Keiner dieser Texte ist in unmittelbarem Sinn religiös. Religiöse Thematik ist nicht vorhanden, ja möglicherweise sogar bewußt vermieden. Aber ist zu übersehen, wie groß die Strukturgleichheit ist zwischen der Existenz des exilierten Dichters und dem, was man die christliche Existenz in der Welt nennen kann? Brecht gelingt es – ausgehend von einer historisch einmaligen Situation –, Grundsituationen menschlicher Existenz überhaupt zu beschreiben. Die Texte weisen über den historisch zufälligen Anlaß weit hinaus und dringen zu einer Gestaltung dessen vor, was man „conditio humana" in ihrer ganzen Ambivalenz und Ungesichertheit nennen könnte. Analogien, Bezüge, Entsprechungen sind mit Händen zu greifen:

1. Im Text auf den Tod von Ossietzky kehrt die christlichem Denken nur allzu vertraute *Dialektik von Macht und Ohnmacht* in säkularem Gewand wieder: das Ineinander von Scheitern und Sieg, Tod und Leben. Es ist Brechts Überzeugung: Der Gerechte lebt, auch wenn er hier und heute nicht recht bekommen hat. Sein Sieg wird beschworen, auch wenn das Leben scheinbar mit einer Niederlage endete. Das „Noch nicht", Ausdruck eines Widerstands gegen alles Endgültige,

wird zu einem letzten Reservat von Hoffnung; das Faktum des Todes hat die uneingelöste Sache, für die der Tote stand, nicht widerlegt.

2. Im Text über die Dauer des Exils ist überdeutlich die christliche Grundidee von der Vorläufigkeit aller menschlichen Existenz – wiederum im säkularen Gewand – beschrieben. Das christliche Wort „Wir suchen hienieden keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige" scheint von der Exilserfahrung her „innerweltlich" konkret geworden zu sein: die *Ungesichertheit menschlichen Lebens, die Hoffnung auf den „Tag der Befreiung"*. Und weiter: Ist nicht Luthers berühmtes Wort „Auch wenn die Welt morgen unterginge, so pflanzte ich heute noch ein Apfelbäumchen" im Bild vom Kastanienbaum aufgenommen und verwandelt?

3. Wer könnte übersehen, wie sehr der Text über das Verjagtsein von christlichen Grundhaltungen lebt: *Konfession,* Beichte, Rechenschaft, Bekehrung, Selbstanklage. Biblisch-sprachliche Anklänge sind denn auch nicht zu überhören: „geringe Leute", „Gewohnheit des Bedientwerdens".

Worum also geht es, wenn wir Brechts Lyrik theologisch analysieren?

1. Es gilt zu entdecken, wie differenziert sich ein kritischer Autor zu den großen Themen zu äußern versteht, die der Theologie alles andere als „gleichgültig" sein können: Gott, Religion und Angst, Tod, Veränderungshoffnung. Es gilt zu sehen, wie sehr eine adäquate Rede von Themen dieser Art Betroffenheit voraussetzt. Die aus der Sicht des theologischen Rezipienten kontrastierte Doppelgesichtigkeit eines Autors ist nur Ausdruck der Unbewältigbarkeit dessen, was sich in religiöser Sprache ausdrückt: Angst, Ungesichertheit, Hoffnung. Die Tatsache, daß auch ein Autor wie Brecht um die Auseinandersetzung mit diesen Grundthemen nicht herumkam, verschafft der Theologie ein neues Bewußtsein davon, was an Gründen und Abgründen, an Hoffnungen und Scheitern von Hoffnungen, an Verstörung und Ängsten im Raum der Religion bewahrt ist.

2. Es gilt zu entdecken, wie wenig gesagt ist, wenn Brecht plakativ als „atheistischer Autor" gedeutet wird, als Feind von Kirche und Religion. Gewiß: Brecht bleibt der, der er ist: ein Autor, der kein affirmatives Verhältnis zur Religion hatte, und kein noch so ausgedehnter Religionsbegriff vermag ihn zu vereinnahmen. Und doch liegt auch das theologisch Herausfordernde gerade darin, daß auch diesem „Atheisten" Grunderfahrungen nicht erspart blieben, die seinen Entwurf von Leben und Handeln immer wieder in Frage stellten. Theologisches Denken entdeckt bei diesem Autor Eigenes als fremd wieder. Schon in der frühen Lyrik hält sich Brechts Materialismus eine „transzendente Dimension offen, die weder dem Alltagsverstand noch der begrifflichen, ordinären Sinnlichkeit ohne weiteres zugänglich ist"[13]. Indem auch christlicher Existenz Erfahrungen dieser Art nicht erspart bleiben, könnten Brechtsche und christliche Existenzdeutung sich finden in einer *Koalition der Betroffenheit* angesichts der Ungesichertheit menschlichen Lebens. Eine theologische Analyse Brechtscher Lyrik hat demnach dreierlei gleichzeitig zu leisten:

1. Möglich ist ein Nachweis von *Strukturen gleicher Grunderfahrung* (Dialektik von Macht und Ohnmacht, Scheitern und Sieg, Unsicherheit der Existenz, Kampf für Frieden und Gerechtigkeit, Kampf auch für die „Wahrheit", Elemente der Introspektion und Konfession) im Prozeß der Bewältigung der Wirklichkeit. Ermöglicht wird so eine differenzierte Phänomenologie archetypischer Grundmuster menschlichen Verhaltens und Handelns in Grenzsituationen.

2. Solcher Aufweis struktureller Gleichartigkeiten muß davor bewahrt werden, die Erfahrungen des theologischen Gegenübers als religiöse zu interpretieren. Der theologische Rezipient hat vielmehr zu erkennen, daß das, was er für sein Reservat oder Privileg hielt, zunächst nur die religiöse Weise der Versprachlichung allgemeinmenschlicher Grunderfahrungen ist. Im Spiegel der Literatur vermag der Theologe zu begreifen, daß das, was er an Interpretationsversuchen menschlicher Wirklichkeit einzubringen hat, kein Sonderwissen ist, kein Aufsatz oder Überbau auf menschliche Realität, sondern der prononcierte Versuch, in religöser Sprache von ein und demselben Geheimnis menschlicher Existenz Zeugnis zu geben.

3. Theologie und Literatur stehen dabei in einem Wettstreit um die adäquatere Weise, Grunderfahrungen von Menschen in ihrer Polarität und Ambivalenz zu deuten. Dabei gilt: Wie die Literatur für die Theologie noch nicht ohne weiteres „Evangelium" ist, so sind für Literaten theologische Versuche längst nicht „Wort Gottes". Das heißt: Sosehr die Theologie die Texte Brechts ernst zu nehmen hat, ja in ihnen gleiche Grundstrukturen wiederfinden kann in einer „Koalition der Betroffenheit", so wenig kann sie, will sie ihrer Sache treu bleiben, auf Rückfragen nach den letzten Bedingungen und Normen menschlichen Handelns und Verhaltens verzichten. Ein theologisches Gespräch mit Brecht müßte – ausgehend von den Texten – auf die Frage nach der Unbedingtheit des Sollens vorstoßen: Warum arbeiten für Befreiung, obwohl das Scheitern dem Gelingen immer voraus zu sein scheint? Warum sich einsetzen für Gerechtigkeit, Wahrheit und Frieden, wie vom Tod sprechen und wie Angst bewältigen? Wie Hoffnung begründen und wie mit der Vergeblichkeit leben? Wie sich anklagen, ohne den Kläger zu kennen, wie sich verändern, ohne von der „neuen Schöpfung" ergriffen zu sein?

Theologie müßte im Gespräch mit Brecht – ohne den Ernst dieser Texte zu verraten – die Dialektik von Macht und Ohnmacht als genuin *theologische Dialektik einklagen* und eine Kriteriologie dessen entwerfen, was man den „Mehrwert" theologischer Erkenntnis nennen könnte: Tiefenschärfe in der Analyse der Ambivalenz menschlicher Wirklichkeit. Religion müßte sich im Gespräch mit Brecht als Aufklärung des Menschen über sich selbst verstehen: seine Illusionen von sich selbst, aber auch seine Hoffnungen und Möglichkeiten. In der Tat: Pascal wäre in Brecht zu entdecken, und gegen Brecht dialektisch ins Spiel zu bringen: jene Verbindung von Mystik und Mathematik, Analyse und Meditation, rationaler Schärfe und melancholischer Betrachtung – und dies nicht gegen, sondern im Namen einer kritisch geläuterten Religion!

ANMERKUNGEN

[1] Zitiert wird im folgenden nach der 20bändigen Werkausgabe (= WA): B. Brecht, Werke (Frankfurt 1967). Unentbehrlich zur Einordnung der Brechtschen Lyrik: E. Marsch, Brecht-Kommentar zum lyrischen Werk (München 1974). Wichtige Einzelinterpretationen enthalten neben den genannten Bänden: Ausgewählte Gedichte Brechts mit Interpretationen, hrsg. v. W. Hink (Frankfurt 1978); F. N. Mennemeier, Bertolt Brechts Lyrik. Aspekte. Tendenzen (Düsseldorf 1982).

[2] Die frühe Zeit Brechts in Augsburg ist dokumentiert: Brecht in Augsburg. Erinnerungen, Texte, Fotos. Eine Dokumentation (Frankfurt 1976).

[3] W. Muschg, Der Lyriker Bertolt Brecht, in: ders., Von Trakl zu Brecht. Dichter des Expressionismus (München 1963) 335–365, Zit. 337.

[4] B. Brecht, Stücke, Bd. 1 (Frankfurt 1961) 20.

[5] W. Muschg, a. a. O. 338.

[6] K. Schuhmann, Der Lyriker Bertolt Brecht. 1913–1933 (1964; TB München 1974) 99. [7] Ebd.

[8] Zit. bei E. Marsch, a. a. O. 87.

[9] Vgl. dazu die detaillierte Analyse von W. Muschg, a. a. O. 349–362.

[10] W. Jens, Der Lyriker Brecht, in: ders., Zueignungen. 12 literarische Portraits (München 1962) 18–30, Zit. 20.

[11] W. Muschg, a. a. O. 351. [12] W. Jens, a. a. O. 22. [13] F. N. Mennemeier, a. a. O. 86.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Festschrift für Karl Rahner. Hrsg. v. Elmar KLINGER und Klaus WITTSTADT. Freiburg: Herder 1984. 888 S. Lw. 98,–.

Festschriften für K. Rahner bilden ein eigenes Kapitel der Geschichte der Rezeption Rahnerscher Gedanken und Beiträge. Schon das zweibändige Monumentalwerk „Gott in Welt" (1964 zum 60. Geburtstag) setzte äußere und innere Maßstäbe, die jede spätere Bemühung erschweren mußten. 1969 finden sich denn auch nur Einzelwürdigungen, unter denen die „Bibliographie" von Roman Bleistein eigens zu erwähnen bleibt. Eine thematisch angelegte Festschrift zum 70. Geburtstag „Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche" konnte nach mancherlei Wirren erst zwei Jahre später erscheinen; zuvor hatten Spanier schon die Ehrung „Theología y mundo contemporáneo" (Madrid 1975) herausgebracht. Das Jahr 1979 brachte mit „Wagnis Theologie" eine Stimmensammlung von Schülern und Mitarbeitern, die direkt ihre „Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners" darlegten. Zu erwähnen ist überdies der amerikanische Band „Theology and Discovery" (Milwaukee 1980), der eben auch den starken internationalen Einfluß Rahners bezeugt.

Jetzt versucht „Glaube im Prozess" in breiter Weise das „Christsein nach dem II. Vatikanum" zu artikulieren; über 40 Mitarbeiter fanden sich zusammen, deren Beziehung zum Geehrten allerdings in vielen Fällen nicht recht ersichtlich ist. Ebenso breit stellt sich auch das Feld der behandelten Themen dar. Die Zeugnisse zur Geschichte des Konzils bieten viel interessante Information, während die Überlegungen zum Kirchenbegriff und zur Ökumene außerordentlich allgemein bleiben. Greifbar wird Rahners Beitrag hingegen in dem Teil „Mensch und Offenbarung", um sich – erstaunlicherweise – für die Weltperspektiven des Christentums wieder völlig zu verlieren. Am Schluß findet man die für 1979–1984 fortgeführte Bibliographie der Schriften Rahners und das für den gleichen Zeitraum erstellte Verzeichnis der ihn betreffenden Sekundärliteratur.

Ein Urteil über die Veröffentlichung kann hier nicht gegeben werden. Gewiß wäre es wichtig und interessant gewesen, Begründetes und Genaues über Rahners Mitarbeit auf dem letzten Konzil zu erfahren; für diese Frage findet sich nur wenig, und dieses Wenige besteht in persönlichen Erinnerungen. Die nötigen Recherchen für eine echte Aufarbeitung waren wohl zu mühsam, und Vorarbeiten, auf die man sich verlassen könnte, fehlen bislang. So deutet diese Ehrung eher ein Problem an und benennt eine Aufgabe, die noch zu tun bleibt. *K. H. Neufeld SJ*

GRESHAKE, Gisbert: *Gottes Heil – Glück des Menschen.* Theologische Perspektiven. Freiburg: Herder 1983. 399 S. Lw. 58,-.

Der Band sammelt 13 Beiträge von recht verschiedenem Umfang und unterschiedlicher Art, die seit 1972, mehrheitlich jedoch in den letzten Jahren verfaßt wurden. Geordnet sind sie in drei Gruppen. Die erste „Botschaft vom Heil – Zur Geschichte und Auslegung des christlichen Heilsglaubens" (13–155) legt den Akzent auf Programmworte wie Heil, Erlösung, Freiheit, Gnade, Berufung. Die zweite erörtert die „Christliche Heilsbotschaft im Gespräch" (157–276) um die Stichworte Glück, Epiphanie in Geschichte, Seelenwanderung oder Auferstehung, Unheil, während die letzte „Einige Elemente der Heilsvermittlung" (277–390) vorstellt und in diesem Zusammenhang Tradition, Priesterdienst, Papstamt und Theologie als Wissenschaft zur Sprache bringt. Nachweise (391 f.) zum ursprünglichen Ort der einzelnen Arbeiten und zu früheren Veröffentlichungen sowie ein Namenregister (393–399) runden das Buch ab.

Die knappe Vorstellung kann und braucht nicht auf alles im einzelnen einzugehen, zumal der

größere Teil der Texte schon früher für sich gedruckt wurde. Der Reiz liegt deswegen zunächst in der Zusammenstellung. Sie erhellt in guter Weise Konstanten und Varianten im theologischen Bemühen des Verfassers. Das gilt sowohl für die inhaltlich eng miteinander zusammenhängenden Themen der ersten und auch noch der zweiten Gruppe, wie für die mehr zufälligen Themen der letzten Gruppe. Eine entscheidende Rolle spielen – wie schon angedeutet – Programmworte (vgl. 105), aber auch Reizworte (vgl. 279; 286), an denen sich eine historisch orientierte Rückfrage nach der Tradition entzündet, die ihrerseits ständig mit der heutigen Diskussion oder Situation konfrontiert wird. Wiederholt wird die eigene Aufgabe dabei als Vermittlung charakterisiert. Der Titel des Buches markiert im weiteren Sinn den Schwerpunkt der Sammlung, wie auch das wiederholte Eingehen auf Heil und Glück in verschiedenen Texten belegt. Es wiederholt sich ebenfalls eine gewisse Art der Problemstellung und der Lösung. Darin steckt ein eigener Wert; denn so läßt sich erkennen, wie sich diese Mittel des Theologisierens an verschiedenen Aufgaben bewähren. Als Beitrag zur aktuellen Diskussion um die Mitte christlichen Glaubens und um umstrittene Aspekte des Gesamtpanoramas verdient das Buch Beachtung. *K. H. Neufeld SJ*

Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis. Hrsg. v. Philipp Kaiser und D. Stefan Peters. Regensburg: Pustet 1984. 260 S. (Eichstätter Beiträge. 7.) Kart. 44,–.

Gesprächsakten machen im Druck nicht selten einen fragmentarischen Eindruck; denn solche Beiträge sind ja auf lebendigen Austausch angelegt. Gleichwohl kann so die Situation interdisziplinärer Arbeit einer größeren Öffentlichkeit bewußt werden. Das ist namentlich für den Austausch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen von Vorteil, die in der Regel noch ziemlich voneinander abgeschirmt ihren Wegen folgen. Konkret kommen im vorliegenden Band Beiträge von Biologen des Forschungsinstituts Senckenberg in Frankfurt und solche von Theologen der Katholischen Universität Eichstätt zusammen. Von den sieben Texten sind drei biologisch, drei theologisch orientiert. Dabei läßt sich ein gewisser Faden insofern erkennen, als es zunächst um das Problem des Sprechens und Redens von Schöpfung in der heutigen Welt geht (Kaiser), eine Frage, die nach Klärung der gegebenen Lage verlangt. Darauf bezieht sich die Überlegung, ob die Naturwissenschaft der Verweltlichung der Welt Vorschub geleistet habe (Dieter Mollenhauer) sowie die Übersicht über Säkularisierungstendenzen und Abkapselung von Theologie (Alfred Gläßer). Die hier gebotenen wissenschaftshistorischen Beobachtungen ergeben eine Fülle von Anregungen und eröffnen für die weitere Arbeit ausgesprochen fruchtbare Perspektiven. Die Frage nach Einheit und Differenz von Schöpfung und Erlösung betrifft sowohl dem Thema wie der Art der Darstellung nach eher eine binnentheologische Aufgabe; der Beitrag mutet im Ganzen dieses Symposions eher fremd an (Michael Seybold). Es folgen die Beiträge über „Entwicklung, Dynamik und Prozeß als Kategorien der Interpretation von komplexen Forschungs-Substraten" (Wolfgang Friedrich Gutmann) und „Evolutionstheorie – Zwangsläufigkeit und Grenzen" (Peters), die sich beide mit Voraussetzungen moderner biologischer Betrachtung, indes im Blick auf philosophische und theologische Fragen, befassen. Gerade darum finden sich hier für die Theologie wichtige Herausforderungen. Den Abschluß des Bandes bildet der Vortrag „Weltverständnis – Weltverhalten" (Rudolf Mosis), in dem ein Alttestamentler biblische Schöpfungstexte im Blick auf die naturwissenschaftlich-technische Welt untersucht und darstellt.

Eine Wertung kann hier nicht versucht werden, wohl aber darf das Studium dieses Bandes nachdrücklich empfohlen werden: wegen der reichen Information, wegen der grundsätzlichen Offenheit füreinander und wegen des oft spürbaren kritischen Sinns gegenüber eigenen, nicht begründeten Voraussetzungen. Hier kann die Sache „Schöpfung – Evolution" gewinnen, hier gewinnt auch die Art des Umgangs miteinander.

K. H. Neufeld SJ

Bühlmann, Walbert: *Weltkirche.* Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001. Nachw. v. Karl Rahner. Köln: Styria 1984. 247 S. Kart. 29,80.

In locker aneinandergereihten Kapiteln, die auf Vorträge und Zeitschriftenartikel zurückgehen,

führt der Autor Überlegungen weiter, die er in seinem bekanntgewordenen Buch „Wenn Gott zu allen Menschen geht" (1974) erstmals entfaltet hat. Sein Grundthema ist die „Verlagerung des kirchlichen Schwergewichts von der westlichen in die südliche Welt" (138): von 1960 bis 1980 ist der Anteil der Katholiken der südlichen Kontinente – Lateinamerika, Afrika, Asien-Ozeanien – von 48,5 Prozent auf 57,6 Prozent gestiegen und wird in den nächsten Jahrzehnten wohl weiter wachsen. Für Bühlmann ist das ein Zeichen, daß die Kirche zum ersten Mal im eigentlichen Sinn Weltkirche geworden ist und daß möglicherweise die Kirche des Südens eine führende Rolle spielen wird. Diese Situation wird im ersten Teil des Buchs analysiert. Der zweite Teil entwirft ein Kirchenmodell für die Weltkirche der Zukunft. Als „Grundstrukturen" und „Grundpostulate" (164) dieser Weltkirche nennt Bühlmann Dezentralisierung und Pluriformität. Er zeigt, was dies im einzelnen für die Strukturen der Kirche und für das Verhalten vor allem Roms bedeutet, bringt auch eine Reihe von Beispielen, wie häufig dieser Prozeß von Rom behindert wird, weil man Einheit als Uniformität mißversteht.

Wie alle Veröffentlichungen des Verfassers gibt auch dieses lebendig geschriebene Buch zahlreiche Anregungen, die Beachtung verdienen. Am Schluß ist aus der Zeitschrift „Diakonia" ein Artikel von Karl Rahner abgedruckt („Perspektiven der Pastoral der Zukunft"), der die Darlegungen Bühlmanns systematisch vertieft. *W. Seibel SJ*

Philosophie

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6: Mo-O. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Stuttgart: Schwabe & Co. 1984. 20 S., 1399 Sp. Lw. 218,–.

Das „unter Mitwirkung von (inzwischen:) mehr als tausend Fachgelehrten" ebenso bedächtig wie gründlich voranschreitende Jahrhundertwerk behält in Band 6 (zu den früheren Bänden vgl. diese Zschr. 190, 1972, 129–132; 195, 1977, 357; 200, 1982, 719) seine Spannweite zu allen möglichen philosophierelevanten Wissenssparten bei oder weitet sie noch aus. Sie reicht vom sozialwissenschaftlichen Begriff „Mobilität" bis zum wohl oder übel diffusen Stichwort „Osten". Dazwischen nützliche und interessante Information auch über Mode, Narzißmus, Nostalgie, obszön, Original... Für den Philosophen liegt der Schwerpunkt auf „Natur" (421–478) mit Verbindungen wie „zweite Natur", „natura communis", Naturgesetz, Naturrecht (darüber: 560–623), insgesamt auf den Spalten 421–659, ferner auf Begriffswörtern wie Negation (666–692), Nichts (805–836) und Nihilismus (846–854), Notwendigkeit (946–986). Für den Theologen wären von speziellem Interesse Mysterium, Mystik, Mythus (293–318) und Offenbarung (1105–1131), wäre das nun nicht doch eher zu kurz oder nur aus zweiter Hand abgehandelt. Daran zeigt sich die wohl unvermeidliche Kehrseite des Ausgriffs rundum. Darf der Rezensent für stärkere Konzentration aufs Philosophische plädieren? *W. Kern SJ*

Coreth, Emerich – Ehlen Peter – Schmidt, Josef: *Philosophie des 19. Jahrhunderts.* Grundkurs Philosophie. 9. Stuttgart: Kohlhammer 1984. 192 S. (Urban Taschenbücher. 353.) Kart. 18,–.

Selten läßt sich eine Veröffentlichung von wissenschaftlichem Rang derart – fast – uneingeschränkt loben wie dieses Bändchen Philosophiegeschichte, das mit vier anderen, zumeist noch ausstehenden an die Seite von fünf systematischen Grundkurs-Teilen (siehe diese Zschr. 202, 1984; 211 ff.) tritt. *E. Coreth* durch dreieinhalb Jahrzehnte hochbewährter akademischer Lehrer der Universität Innsbruck, orientiert meisterhaft knapp, nach einigen Seiten über die Entwicklung von Kant zum Deutschen Idealismus über Fichte und Schelling (9–50), dabei auch ihr späteres Denken berücksichtigend, das unabsehbare Horizonte aufstößt. Wer die Schwierigkeit ihrer Werke ein wenig kennt – Fichtes „Wissenschaftslehre" von 1794 ist diesbezüglich weltweit unüberboten –, wird das sehr zu schätzen wissen. Coreth schreibt auch, jeweils sehr kurz, über eine Reihe weiterer Philosophen im 19. Jahrhundert

und etwas darüber hinaus, von Wilhelm von Humboldt bis Oswald Spengler (119–148).

J. Schmidt ergänzt das idealistische Dreigestirn: Er führt in Hegel ein (51–105), indem er einen gedrängten Durchblick bietet durch das geniale Frühwerk „Phänomenologie des Geistes", natürlich relativ (!) ausführlicher für die ersten Kapitel, und durch Hegels eigentliches System mit den drei Teilen Logik, Natur und – vor allem – Geistphilosophie. Die kritischen Bemerkungen (102–105) sind in ihrer Ausgewogenheit und Entschiedenheit in der gerade zur Zeit ausufernden Hegel-Literatur so nicht erreicht und schon gar nicht übertroffen worden. Das Ganze, für die gewählte Weise der Hegel-Darstellung, ein Optimum! Nicht weniger bewundernswert: wie Schmidt auf elf Seiten den Hegel-Antipoden Kierkegaard vorzustellen versteht (107–117).

P. Ehlen, Professor der mittleren oder – wie Schmidt – jüngeren Generation an der philosophischen Hochschule SJ in München, hat sein Fachgebiet Marxismus zum Gegenstand (149–177), vom Vorläufer Feuerbach bis zu durchaus genügenden eineinhalb Seiten über den Dialektischen Materialismus nach Marx und Engels. Dabei kam dem Rezensenten zu Bewußtsein, daß es eine schwere Aufgabe ist, die Denkentwicklung von Karl Marx selber in kohärent-systematischer Absicht zu verfolgen, auch mit gerechter kritischer Würdigung, um die Ehlen, Verfasser des sehr beachtenswerten Buchs „Marxismus als Weltanschauung" (1982), mit Erfolg bemüht ist. – Der nur äußerlich kleine Band verdient eine große Leserschaft, ein – im beider Wörter Wortsinn – studierendes Publikum.

W. Kern SJ

Erwachsenenbildung

Fell, Margret – Güttler, Rainer: *Katholische Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland.* Dokumentation zu ihrer Geschichte. München: Lexika Verlag 1984. 308 S. (Beiträge zur Erwachsenenbildung.) Kart. 19,80.

Die große Vielfalt der katholischen Erwachsenenbildung kommt schon durch die Auswahl der Dokumente in diesem umfangreichen Sammelband zum Ausdruck. „Die vorgelegten Texte sind autorisiert, d. h. sie wurden nur dann in die Sammlung aufgenommen, wenn ein zuständiges Gremium dieses Papier verabschiedet hatte und es damit zum wirksamen Willen und zur offiziellen Meinung werden ließ. Eine Autorisierung für diese Ausgabe erfolgte insofern, als die ausgewählten Texte der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE) zum Zwecke der Veröffentlichung zugesandt wurden. Dabei konnte ein Mehrfaches an Material nicht publiziert werden, so daß – insbesondere im Bereich der Konzeptdarstellungen – eine exemplarische Beschränkung nötig wurde" (19).

Im ersten Teil (28 Dokumente) dieser Sammlung haben M. Fell und R. Güttler, Mitarbeiter der KBE in Bonn, nicht nur „Programmatische Äußerungen zur Bildungspolitik" der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung aufgenommen, sondern z. B. auch eine Auswahl offizieller Äußerungen der katholischen Verbände und der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern (KLE). Auch das „Gutachten zur Weiterbildung in katholischer Trägerschaft und zu einem kooperativen System der Weiterbildung" des Kulturbeirates des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 8. Februar 1973 steht hier im vollen Wortlaut (106–132).

Im zweiten Teil des Buchs (17 Dokumente) mit Konzepten der „Ziele und Aufgaben katholischer Erwachsenenbildung" findet man neben der Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" (1975) die Erwachsenenbildungspläne der Diözesen München und Freising, Limburg, Eichstätt, Rottenburg/Stuttgart und Trier. Das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung zu ausgewählten Teilbereichen dokumentieren u. a. die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke „Politische Bildung in katholischer Trägerschaft" (1974) und die beiden Grundsatzerklärungen der katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Rheinland-Pfalz e. V. „Zur politi-

schen Bildung in katholischer Trägerschaft" (1982) und „Zur theologischen Erwachsenenbildung" (1983). – Kurze, aber sehr aufschlußreiche Erläuterungen der Herausgeber zu den Texten jeweils vor dem ersten und zweiten Teil erleichtern das Verständnis der bildungspolitischen Situation der einzelnen Dokumente.

Im dritten Teil schließlich sind einige für die katholische Erwachsenenbildung relevante Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und Äußerungen der Deutschen Katholikentage seit 1948 zum Thema „Erwachsenenbildung" zusammengestellt. – Insgesamt eine gelungene Dokumentation, deren Veröffentlichung sehr zu begrüßen ist, weil eine ganze Reihe von Dokumenten für viele Interessenten und selbst für Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung bisher nur sehr schwer erreichbar waren. Erst diese Dokumente jedoch eröffnen ein authentisches Verständnis der pluralen katholischen Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland.

B. Hipler SJ

ZU DIESEM HEFT

In Deutschland wie in vielen anderen Ländern wächst die Zahl von Partnerschaften, die ohne kirchliche oder staatliche Trauung zusammenleben. Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, analysiert die Hintergründe und die Bedeutung dieses Phänomens und fragt, welche Werte hier verwirklicht oder verneint werden.

Seit einigen Jahren wird im ökumenischen Gespräch verschiedentlich die These vertreten, die Kirchen seien in ihrem „Grundentscheid" so gegensätzlich bestimmt, daß Übereinstimmungen in einzelnen Bereichen bedeutungslos seien; erst ein Grundkonsens könne die Einheit bringen. Peter Neuner, Professor für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie an der Universität Passau, setzt sich mit dieser These auseinander.

Horst Bürkle, Professor für Missions- und Religionswissenschaft am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität München, fragt nach dem Verhältnis des europäischen Christentums zu den nichtchristlichen Religionen: Was schulden die Christen Europas den außereuropäischen Kulturen, und was können sie von dort erwarten für die Erneuerung und Vertiefung des eigenen Christseins?

Im Blick auf die „neuen Medien" macht Rainald Merkert am Beispiel der Fotografie, des Films, des Hörfunks und des Fernsehens deutlich, daß man auf die jeweils „neuen" Medien stets nach einem gleichbleibenden Grundmuster reagierte. Er zieht daraus Konsequenzen für die Erziehungswissenschaft und für die Diskussion um die heutigen neuen Medien.

Welche Wirkungen hat das Fernsehen für die Lesekultur? Johannes Binkowski diskutiert die Befunde der sozialwissenschaftlichen Forschung und gibt Hinweise, wie Fehlentwicklungen vermieden werden können.

Karl-Josef Kuschel versucht eine theologische Analyse der Lyrik Bertolt Brechts. Er entdeckt Strukturen gleicher Grunderfahrungen, bei denen ein theologisches Gespräch ansetzen muß.

Pluralismus in der Kirche

Der Münchener Katholikentag war mit seinem facettenreichen Erscheinungsbild ein erneutes Zeichen für die Vielfalt der kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Positionen der deutschen Katholiken von heute. Manche Beobachter und Teilnehmer empfanden dies als verwirrend. Sie erwarteten mehr Einheit und Geschlossenheit, und zwar nicht nur im innerkirchlichen Bereich, sondern auch in der Stellung zu den gesellschaftlichen und politischen Problemen unserer Zeit.

Solche Erwartungen orientieren sich nicht zuletzt an der konkreten Gestalt des deutschen Katholizismus, die sich im Lauf des 19. Jahrhunderts herausbildete. Damals ging es zuerst um die Emanzipation aus der staatskirchlichen Bevormundung, also um die Freiheit der Kirche, dann um die Gleichberechtigung im deutschen Reich von 1871, in dem sich die Katholiken als Bürger zweiter Klasse behandelt fühlten. Diese Ziele ließen sich nur erreichen, wenn sich die deutschen Katholiken als geschlossene Gruppe formierten und in allen wichtigen Fragen von Gesellschaft und Politik gemeinsam zu handeln suchten. Auf diesem Hintergrund entstand der soziale und politische Katholizismus, hauptsächlich getragen von den Laienverbänden und in seiner dichten Organisationsstruktur wohl einzig in der damaligen katholischen Welt.

Diese Situation hat sich tiefgreifend geändert. Der Staat versteht sich heute als weltanschaulich pluralistischer Staat und läßt allen Gruppen Entfaltungsraum. Die Freiheit der Kirche ist gesichert, ebenfalls die Gleichberechtigung der Katholiken. Damit hat der organisierte Katholizismus seine wesentlichen Ziele errreicht.

Auf der anderen Seite gewann auch die Kirche größere Klarheit über ihre Zuständigkeit. Den vorläufigen Schlußpunkt dieses Reflexionsprozesses bildet das Zweite Vatikanische Konzil: Die Kompetenz der Kirche bezieht sich „nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich". Der christliche Glaube und seine sittlichen Normen enthalten keine Handlungsanweisungen für die Lösung der konkreten Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Wenn sich einzelne Katholiken, katholische Verbände oder Amtsträger zu solchen Problemen äußern, gelten ihre Stellungnahmen soviel wie ihr Sachverstand und wie die Argumente, die sie beibringen. Die Autorität des christlichen Glaubens oder eines kirchlichen Amtes kann dafür nicht in Anspruch genommen werden. Deswegen spricht das Konzil ausdrücklich davon, daß Meinungsverschiedenheiten in diesen Bereichen unter Katholiken nicht nur möglich, sondern legitim sind.

Die Entwicklung zur derzeitigen Vielfalt der gesellschaftlichen und politischen Positionen der deutschen Katholiken ist daher nichts Außergewöhnliches. Soweit in der Vergangenheit von einer Geschlossenheit gesprochen werden konnte, hatte

sie ihren Ursprung nur insoweit in der Gemeinsamkeit des Glaubens, als dessen Freiheit bedroht war. Auf allen übrigen Gebieten war eine solche Einheit von Faktoren bestimmt, die nicht unmittelbar im christlichen Glauben gründeten und sich in keinem Fall als zwingende Konsequenz aus ihm ergaben.

Dennoch scheint nach wie vor die Einheit von Glaube und politischem Handeln bei vielen als Ideal zu gelten, wenn auch oft unter entgegengesetzten Vorzeichen. So kritisierten manche Kommentatoren den Katholikentag wegen der Unverbindlichkeit, mit der sich die Gruppen und Meinungen nebeneinander präsentierten. Darüber hinaus wird immer wieder die Forderung laut, die deutschen Katholiken oder wenigstens der organisierte Laienkatholizismus sollten zu den drängenden Problemen der Zeit wie Abrüstung, Arbeitslosigkeit oder Umweltpolitik klare Positionen erarbeiten. Auch von kirchenamtlicher Seite gibt es gelegentlich Versuche, eine einheitliche Stellung der Katholiken zu erreichen, so etwa in der Familienpolitik oder im Abtreibungsstrafrecht.

Alle diese Versuche müssen jedoch scheitern. Aus den Grundsätzen des Glaubens ergeben sich keine eindeutigen Lösungen für die Probleme im Bereich von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Der Friede, das Leben sind höchste Güter, für den Christen in Gott selbst begründet und damit jeden unbedingt verpflichtend. Wie jedoch der Friede in der jeweiligen Situation am besten zu sichern ist, mit welchen Gesetzen der Staat das Leben schützen soll, das sind Fragen, auf die der christliche Glaube keine Antworten gibt. Sie müssen jeweils nach bestem Wissen und Gewissen gelöst werden. Das kirchliche Amt überschritte seine Kompetenz, wenn es bestimmte Lösungen den Katholiken bindend auferlegen wollte. Dasselbe gilt von jedem einzelnen und jeder Gruppe, sobald sie bestimmte Forderungen als notwendige, allgemein verpflichtende Konsequenzen des Evangeliums bezeichnen, ein Verhalten, das man heute besonders deutlich in der Diskussion um Frieden und Abrüstung beobachten kann.

Bei der Kompliziertheit und Vielschichtigkeit der Probleme ist unter den heute gegebenen Voraussetzungen kaum mehr zu erwarten, daß sich die deutschen Katholiken wieder als einheitliche gesellschaftlich-politische Kraft formieren könnten. Es finden sich zwar noch Spuren der früheren Geschlossenheit bei führenden Schichten der Verbände und des organisierten Laienkatholizismus. Die deutschen Katholiken in ihrer Gesamtheit entsprechen jedoch diesem Bild nicht mehr. Ihr Meinungsspektrum deckt sich mit dem der Gesellschaft überhaupt. Das ist für die Überzeugungskraft des christlichen Glaubens kein Verlust. Denn auf diese Weise wird deutlich, daß die Kirche keine Partei ist und keine politischen Ziele verfolgt, sondern daß es ihre einzige Aufgabe ist, das Evangelium der Liebe und der Versöhnung zu bezeugen. *Wolfgang Seibel SJ*

Josef Fuchs SJ

Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung

Vor dem Ende sprach Rabbi Sussja: „In der kommenden Welt wird man nicht fragen: ‚Warum bist du nicht Mose gewesen?' Man wird mich fragen: ‚Warum bist du nicht Sussja gewesen?'" Diese chassidische Legende[1] fordert vom Menschen nur dieses eine, dieses aber unbedingt: Selbstverwirklichung. Rabbi Sussja braucht und soll nicht Mose sein; der Versuch, Mose zu sein, wäre Selbstentfremdung, die Verwirklichung dessen, was weder gegeben noch aufgegeben ist. Solange Sussja es versäumt, Sussja zur Entfaltung seiner ihm gegebenen und aufgetragenen Möglichkeiten zu bringen, fehlt ihm noch die letzte Selbstverwirklichung, lebt er in einem bestimmten Grad in Selbstentfremdung.

Man hat gelegentlich der Rede von der Selbstverwirklichung entgegengehalten, sie sei unchristlich. Die Begründung für diese Entgegnung sieht man in der Forderung der Bekehrung, der Forderung also, nicht im vorfindlichen Selbst zu verbleiben, sondern es in stetem Selbstüberstieg zu je größerer Vollendung zu bringen. Eine solche Aussage setzt offensichtlich einen von der Legende verschiedenen Begriff des Selbst voraus. Entweder wird in ihr das Selbst als selbstisch verstanden oder man identifiziert es mit einem partikulären Element des Selbst in seiner Ganzheit, zum Beispiel mit konkreten psychologischen Gegebenheiten. Zweifellos wäre Selbstverwirklichung im Sinn des Nicht-Übersteigens des selbstischen Selbst oder der ausschließlichen psychologischen Selbstverwirklichung nicht wahre menschliche und christliche Selbstverwirklichung im vollen Sinn dieses Wortes. Schon wird deutlich, daß ein interdisziplinäres Sprechen über Themen wie „Selbstverwirklichung" und „Selbstentfremdung" der Klärung der verwendeten Terminologie bedarf.

Psychologie oder Ethik?

„Selbstverwirklichung" versteht sich als ein grundlegendes und normatives Prinzip menschlicher und christlicher Sittlichkeit. In diesem Sinn findet das Prinzip Selbstverwirklichung seinen Platz in der christlichen Ethik. Aber auch manche Philosophen verwenden es. Psychologen, vor allem die Vertreter der sogenannten humanistischen Psychologie, halten es für grundlegend. Allerdings ist zu sehen, ob der Begriff Selbstverwirklichung immer und von allen im vorhin dargelegten Sinn verstanden wird.

Ein amerikanischer Freund, Isaac Franck, hat sich vor einigen Jahren als Philosoph kritisch zu einem normativen Begriff Selbstverwirklichung geäußert: „Selfrealisation as Ethical Norm“[2]. Franck setzt sich vor allem mit den Vertretern der humanistischen Psychologie, aber auch mit einigen Philosophen auseinander. Sein Beitrag mag hier als Ausgangspunkt dienen[3].

1. *Psychologische oder menschliche Selbstverwirklichung?*

Die Hauptvertreter der humanistischen Psychologie sind bekannt: A. H. Maslow, C. R. Rogers und Erich Fromm. Den Begriff „self-realisation“ oder „self-actualisation“ haben sie von K. Goldstein übernommen, wenn auch I. Franck glaubt zeigen zu können, daß Goldstein diesen Begriff niemals im Sinn der humanistischen Psychologie verstanden habe. Die Hauptvertreter der humanistischen Psychologie wirken vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, sind aber auch in Europa wohlbekannt. Ihre Psychologie erfährt eine gewisse Hochachtung unter christlichen Ethikern[4]. In dieser Psychologie wertet man positiv und fordert jedes Verhalten, das das menschliche Selbst und auch das des anderen aufbauen und erfüllen hilft. Jedes Verhalten, das eher zerstörend wirkt, wird abgelehnt. Selbstverwirklichung wird somit zum Prinzip und Kriterium richtigen menschlichen Verhaltens erklärt.

Franck stellt in seiner Reflexion fest, daß das zu verwirklichende Selbst in dieser Psychologie das erfahrbare psychologische Selbst ist. In ihm lassen sich verschiedene Entfaltungsmöglichkeiten zu einem „erfüllten“ und „gesunden“ Selbst führen, während die Behinderung ihrer Entfaltung Frustrationserscheinungen bedingt. Hier ist Selbstverwirklichung im Grund ein deskriptiver Begriff. Allerdings sehen die genannten Psychologen die so umschriebene Selbstverwirklichung in der innersten Natur des Menschen begründet; Selbstverwirklichung ist das innerste Drängen, Wollen und alles bewegende Motiv des Menschen. In der Rückführung von Selbstverwirklichung auf die „Natur“ des Menschen wird die Verwirklichung des Selbst als Forderung, auch ausdrücklich als „ethische“ Forderung im Verständnis der humanistischen Psychologie hingestellt.

Franck weist darauf hin, daß auch von den humanistischen Psychologen nicht alle dem Inneren des Menschen entstammenden Tendenzen als gut und zu realisieren betrachtet werden. Er meint infolgedessen, daß im Grund nicht die Selbstverwirklichung (Verwirklichung des tatsächlich sich vorfindenden Selbst) das Kriterium für die Güte (oder Unerwünschtheit) bestimmter Bedürfnisse oder Tendenzen ist; denn sonst müßten ohne Unterschied alle im Selbst vorfindlichen Tendenzen zur Erfüllung gebracht werden. Das Kriterium läge also nicht in der Selbstverwirklichung, sondern anderswo. Franck hat wohl insofern recht, als definitorisch eine selektive Weise psychologischer „Erfüllung“ – und nur sie – als Selbstverwirklichung verstanden wird. Das ist eine enorme Engführung.

2. *Philosophische Reflexionen*

I. Franck hält die Vertreter der humanistischen Psychologie wegen ihres Übergangs von der Feststellung psychologischer Fakten zu ethischen Forderungen für „philosophers manqués". Er weist jedoch darauf hin, daß auch einige Philosophen Selbstverwirklichung als ethisches Prinzip betrachten; für die letzten Jahrzehnte verweist er vor allem auf St. C. Pepper und C. A. Campbell[5]. Deren Begriff der Selbstverwirklichung sei allerdings merklich verschieden von dem der humanistischen Psychologen; verstehen sie doch Selbstverwirklichung nicht einseitig von der Gegebenheit psychologischer Erfahrung her. Vielmehr geht es ihnen um die möglichst umfassende Integration menschlicher Wirklichkeiten, zumal auch die interpersonaler und sozialer Art. Insofern sieht Franck das ethische Kriterium auch dieser Philosophen – trotz ihrer ausdrücklichen Formulierung – nicht in der Verwirklichung des vorfindlichen Selbst, sondern in der Integration alles dessen, was – unabhängig von „Selbstverwirklichung" – als gutes und richtiges menschliches Verhalten in den verschiedenen Lebensbereichen betrachtet werden kann.

Eingehender beschäftigt sich Franck mit der Position seines Kollegen F. H. Bradley[6] und – in Verbindung mit Bradley – mit der Philosophie des Aristoteles. Auch diesen Philosophen gehe es um Selbstverwirklichung. Doch sei für sie Selbstverwirklichung ein Ziel, nicht eine Norm. Norm sei für sie allerdings auch nicht – wie in der humanistischen Psychologie – ein Teil der erfahrbaren Natur, die als solche ihre Verwirklichung verlange, sondern der Wert und die Würde bestimmter Teilaspekte des Menschen, die deren Verwirklichung rechtfertigen oder fordern. Das selektive Kriterium für die Auswahl dieser Aspekte sei nach Aristoteles ihre Entsprechung mit der Vernunft des Menschen, insofern durch diese der Mensch sich von anderen irdischen Wirklichkeiten unterscheidet, während es für Bradley die soziale Selbsttranszendenz des Ich sei.

Aber auch gegenüber Aristoteles und Bradley meldet Franck philosophische Bedenken an. Hinsichtlich Aristoteles fragt er, ob denn nur die Vernunft und nicht auch andere Wirklichkeiten den Unterschied zwischen Mensch und Tier bestimmen und somit ebenfalls begründen, was, menschlich gesehen, der Verwirklichung würdig sei; und – so zweifelt er – findet die Vernunft (allein) immer das, was tatsächlich der Verwirklichung durch den Menschen würdig ist? Von Bradley läßt er sich sagen, daß – trotz seines ethischen Kriteriums – „Moralität" eher eine Kontradiktion sei, da das zu verwirklichende Selbst Gutheit und Bosheit als gleichzeitige, aber unvereinbare Tendenzen und die Forderung nach ihrer Verwirklichung in sich erfahre; darum sei Moralität notwendig auf Religion bezogen, die mitteilt, welches Selbst bzw. was im kontradiktorischen Selbst verwirklicht werden solle.

3. *Welche Selbstverwirklichung?*

Der Begriff Selbstverwirklichung wird offensichtlich nicht von allen, die ihn als ethischen Begriff verwenden oder ablehnen, im gleichen Sinn gebraucht. Der Unterschied dürfte durch eine philosophische oder theologische Vorentscheidung bedingt sein. Das zeigt sich eindeutig im Verständnis von Selbstverwirklichung in der humanistischen Psychologie. In ihr ist das menschliche Selbst eindeutig reduziert auf psychologische Gesundheit und Integration; die mannigfachen anderen Aspekte menschlicher Wirklichkeit, einschließlich Kultur, Ethik, Religion, werden als solche in die geforderte Verwirklichung des Selbst nicht einbezogen. Christliche Ethiker anerkennen mit Recht, daß viele Erkenntnisse dieser Psychologie hilfreich für die Findung sittlicher Urteile im konkreten Leben sein können. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß die Absolutsetzung nur psychologischer Selbstverwirklichung andere und auch höhere Werte der menschlichen Wirklichkeit unbeachtet läßt und infolgedessen auch zu ethisch nicht vertretbaren Weisen einer im Grund reduzierten Selbstverwirklichung führen kann.

Die in die Diskussion einbezogenen Philosophen dagegen versuchen, den Menschen in seinen vielfachen Aspekten zu harmonischer Selbstverwirklichung zu bringen. Es wird natürlich bedeutsam sein, wie der jeweilige Philosoph den Menschen in seiner Würde und in seinen Werten versteht. Entgegen den Bedenken Francks dürfte es auch so sein, daß diese Philosophen nicht einfachhin einzelne menschliche Wertbereiche unabhängig vom Begriff der Selbstverwirklichung als der Verwirklichung würdig beurteilen. Denn wie können diese Werte als der Verwirklichung würdig erkannt werden, wenn sie nicht in ihrer Entsprechung zur ethischen Forderung der Selbstverwirklichung des Menschen *als Menschen*, also in seiner Ganzheit und unter wertender Berücksichtigung aller Aspekte seiner Wirklichkeit gesehen werden?

Die wertende und urteilende Vernunft – vgl. Aristoteles – darf nicht nur als ein den Menschen vom Tier unterscheidendes Element gesehen werden, wie Franck es tut. Nicht präzise die Tatsache, daß sie uns *anders* als andere Geschöpfe sein läßt, ist von Bedeutung, sondern die mit ihr gegebene – grundsätzliche – Befähigung zum Selbstverständnis des Menschen, und zwar unter allen Aspekten und vor allem auch unter sittlicher Rücksicht. Damit ist grundsätzlich Selbstverwirklichung im Vollsinn möglich. Das durch die Vernunft ermöglichte Selbstverständnis des Menschen macht es – wenigstens grundsätzlich – auch möglich zu beurteilen, welche der gegensätzlichen Tendenzen, die sich nebeneinander im Menschen finden, gepflegt oder vorgezogen werden sollen, welchen eher widerstanden werden soll. Denn Selbstverwirklichung meint nicht die – unmögliche – Verwirklichung aller, auch unvereinbarer und sogar gegensätzlicher Möglichkeiten und Tendenzen – vgl. Bradley –, sondern die unterscheidende Auswahl zwecks bestmöglicher Verwirklichung des Humanum. Die damit gegebene auch negative Selektion bedeutet demnach in Wirklichkeit nicht Selbstentfremdung, sondern

dient der besseren Selbstverwirklichung. Insofern ist Sittlichkeit als Selbstverwirklichung alles andere als „self-contradiction"[7].

In diesem Sinn ist Selbstverwirklichung aber auch nicht, wie Franck meint, ein „sittlich leerer Begriff". Vielmehr läßt sich gerade und nur vom Selbstverständnis des Menschen als solchem her, also auch vom Verständnis, daß er auf Selbstverwirklichung und darum auf fortschreitende Humanisierung hin angelegt ist, wertend herausfinden und beurteilen, welche der vielfältigen möglichen Handlungsweisen und Gesinnungen *im Gesamt* des Menschen und *in concreto* der besseren menschlichen Selbstverwirklichung dienen und somit sittlich wertvoll oder auch geboten sind.

Welches Menschenbild?

Welches Menschenbild bestimmt die verschiedenen Stellungnahmen zum Problem Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung? Es sei versucht, etwas zu dem Menschenbild zu sagen, das Selbstverwirklichung als Sinn und Auftrag menschlicher Existenz versteht. Damit wird zugleich verdeutlicht, was Selbstverwirklichung in diesem Zusammenhang im Grund meint.

1. *Verantwortliche Selbstverwirklichung*

Selbstverwirklichung erweist sich als die grundlegende und allumfassende Aufgabe des je eigenen Selbst. Wird das Selbst nicht als ein Aus-sich-selbst-Sein erfahren, sondern als vorfindlich und gegeben, dann versteht sich die Annahme des Selbst als geforderte Selbstbejahung. Solche sittliche Selbstbejahung wehrt jeder Selbstentfremdung und fordert positive Selbstverwirklichung aus dem Sinn des gegebenen Selbst heraus.

Selbstverwirklichung muß sich kategorial in der ungeheueren Wirklichkeitsvielfalt als der horizontalen „Ausdehnung" des Selbst und ihrer sinngemäßen und richtigen Gestaltung vollziehen. Die je eigene Wirklichkeitsvielfalt des Selbst umfaßt Leib und Geist, die Beziehung zum anderen und zur Gesellschaft, die Schaffung von Kultur und Technik, die Erfahrung von Freud und Leid, das Erleben menschlich aufbauender und menschlich zerstörender (entfremdender) Tendenzen im eigenen Ich usw. Diese gesamte Wirklichkeit des Selbst soll durch fortschreitende Humanisierung des Gegebenen verwirklicht werden. Darum kann Selbstverwirklichung nur in der Linie des Wohles des in seiner Gänze verstandenen Selbst liegen. Die bekannte Formulierung des Aquinaten, daß Gott nur durch solche Taten beleidigt wird, die zum Wohl des Menschen in Widerspruch stehen, ist großartig[8].

Was dem Wohl des Selbst dient und damit echte Selbstverwirklichung ist, muß demnach verantwortlich gesucht und gefunden werden. Kriterium ist die Einsicht

der wertenden Vernunft: „Bonum hominis est secundum rationem esse", „das Wohl des Menschen besteht im Sein gemäß der Vernunft", sagt Thomas von Aquin[9]. Aufgrund ihrer Möglichkeit, zu einem Selbstverständnis, aber auch zum Verständnis der Einzelwirklichkeiten zu kommen, kann sie versuchen, wertend herauszufinden, welche der vielfachen Möglichkeiten des Handelns am ehesten dem wahren Wohl des Menschen und seiner Entfaltung entsprechen.

So verstandene Selbstverwirklichung ist somit alles andere als selbstisch. Das Verständnis, daß ein bestimmtes Wählen oder Verzichten echter Selbstverwirklichung dient, ist eine psychologische Voraussetzung und Bedingung (condicio sine qua non) der Möglichkeit solchen Wählens und Verzichtens, also aus dem innersten Wesen von Selbstverwirklichung heraus, ist also alles andere als selbstisch. Ist Selbstverwirklichung aber ihrem Wesen nach nicht selbstisch, so bedeutet die bewußte Nicht-Verwirklichung des Selbst Selbstentfremdung.

2. *Selbstverwirklichung als radikale Offenheit*

Verantwortliche Selbstverwirklichung wird immer bedenken, daß das Selbst (samt seiner eigenen horizontalen „Ausdehnung") ein sich selbst vorfindendes und sich selbst empfangendes Selbst ist. Selbstverwirklichung fordert daher den Ausschluß willkürlicher Entscheidungen; sie hält sich offen gegenüber der vorfindlichen und empfangenen Wirklichkeit. Nur bei solcher Offenheit kann es sich um *Selbst*verwirklichung handeln. Es sei hier kurz auf die Offenheit in drei Bereichen menschlicher Wirklichkeit eingegangen: Offenheit für die Tatsachen und den menschlichen Sinn der unserem Selbst zugehörigen horizontalen Wirklichkeit, Offenheit für das Unbedingte in der bedingten menschlichen Wirklichkeit, Offenheit für den anderen im interpersonalen Bezug.

Vielfach nennt man die dem Selbst zugehörige Welt (einschließlich der die Person inkarnierenden irdischen Wirklichkeit) Natur[10]. Die Natur wird als gegeben vorgefunden, und zwar als dem Selbst als Ausdehnung seines Personseins zugehörig. Sie wird vorgefunden, wenn auch je in einer von anderen und uns selbst immer schon interpretierten und gleichzeitig transformierten Weise. Und der weitere Umgang mit dieser so sich hier und jetzt findenden „Natur"-Wirklichkeit vollzieht sich stets in weiterer Interpretation und Transformation. Entscheidend ist, daß das Selbst sich der Wirklichkeit und dem Sinn dieser Wirklichkeit für den Menschen öffnet, mit anderen Worten, daß er sie nicht beliebig gebraucht oder mißbraucht, sondern maß-nehmend sich von ihr bestimmen läßt. Sonst würde es sich nicht mehr um echte Selbstverwirklichung handeln. Dieses Sich-bestimmen-Lassen besagt allerdings nicht reine Passivität; vielmehr muß das durch ein Sich-bestimmen-Lassen informierte Selbst sich offenhalten für eine an der Vernunft maß-nehmende Verwirklichung innerhalb der Gesamtwirklichkeit wie auch in bezug auf sein personales Selbst. Dieses doppelte Sich-offen-Halten ist Bedingung für Selbstverwirklichung durch Transformation von Natur in Kultur.

Innerhalb der vorfindlichen und entgegengenommenen Gesamtwirklichkeit des Selbst gibt es eine merkwürdige und doch den Menschen in seiner personalgeistigen Eigenart charakterisierende Erfahrung – die Erfahrung des Unbedingten inmitten der ihrem Wesen nach bedingten menschlichen Wirklichkeit[11]. Diesem Unbedingten muß das Selbst sich öffnen, wenn es nicht in Selbstentfremdung statt in Selbstverwirklichung leben will. Es gibt einen unbedingten Anspruch der Wahrheit an den personalen Menschen, nicht in dem Sinn, daß wir nicht irren, das heißt irrtümlich Falsches für wahr halten können, vielmehr in jenem anderen Sinn, daß wir das mit sicherer Überzeugung für wahr Gehaltene im Horizont unbedingter Geltung sehen: Wenn es wahr ist, dann gilt es immer und für jeden.

Das gleiche ist zu sagen vom unbedingten Anspruch des Guten. Die Erfahrung absoluter Geltung des Guten ist eine ursprüngliche und nicht auf anderes rückführbare Erfahrung des Gewissens, gleichgültig welche Erklärung dieses Phänomens man hier oder dort zu geben versuchen mag. Es kann sein, daß in manchen Fragen die wertende Bestimmung dessen, was sittlich gut oder sittlich richtig ist, recht verschieden ausfallen wird. Wenn aber jemand glaubt, sittlich Gutes oder sittlich Richtiges entdeckt zu haben, dann bedeutet dieses – selbst wenn inhaltlich ein Irrtum vorliegen sollte – einen unbedingten personalen Anspruch.

Wir leben immer, auch wenn wir darüber nicht reflektieren, vor dem Horizont absoluter Geltung des Wahren und des Guten. Selbst wer sich ausdrücklich gegen die Absolutheit des Wahren und des Guten wendet, tut es bei gleichzeitiger innerster Erfahrung und unvermeidlicher (nicht ausdrücklicher) Bejahung der absoluten Geltung des Wahren und des Guten: Sein Tun ist demnach Selbstwiderspruch statt Selbstverwirklichung.

Die Offenheit gegenüber der Gegebenheit von Natur und Vernunft und die Offenheit gegenüber dem Unbedingten in der bedingten Wirklichkeit des Menschen wird überboten von der Offenheit gegenüber dem anderen. Der andere wird – wie das eigene Selbst – als nicht absolute, sondern als geschenkte und somit an absoluter Freiheit partizipierende Freiheit begriffen. Das bedeutet die Würde des anderen wie des eigenen Selbst. Die Offenheit zum anderen als dem von Gott Gerufenen und Geliebten ist ehrfürchtige Anerkennung der innersten Würde des anderen und unsere eigene Teilhabe an der Liebe Gottes zum anderen. Sie ist echte Selbstverwirklichung, da der den anderen liebende Gott in meinem eigenen Selbst als Grund meiner eigenen Würde anwesend ist. Der nicht selbstische Selbstverzicht in der hingebenden Selbsttranszendenz auf den anderen hin erweist sich so als Selbstverwirklichung in einer der tiefsten Dimensionen des menschlichen Selbst.

3. *Vertikale Selbsttranszendenz als Selbstverwirklichung*

Die innere Hinordnung des menschlichen Selbst auf innerweltliche Selbsttranszendenz ist begründet in seinem Sich-selbst-empfangen-Haben. Hinter dieser innersten Ausrichtung steht notwendig ein absolutes Transzendentes, in dem alles

Transzendieren Sinn und Ursprung hat. Es ist der in uns immer anwesende Grund unseres Selbst. Wir pflegen ihn Gott zu nennen. Darum besteht letzte Selbstverwirklichung in der Transzendenz auf das absolute Transzendente hin.

In solcher vertikaler Selbsttranszendenz liegt darum die Vollendung der das enge Selbst transzendierenden Selbstverwirklichung, jedoch unter der Bedingung, daß diese letztlich nicht selbstisch auf Vollendung hinzielt, sondern auf die absolute Transzendenz, auf Gott. Dann allerdings handelt es sich um ein Aus-sich-Herausgehen des Selbst in seiner Ganzheit und eine Überstellung dieses Selbst an Gott.

Nun teilt sich der in unserem Innersten anwesende transzendente Gott uns in einer besonderen Weise in Jesus Christus mit. Wer das glauben kann, sieht in Christus das uns von Gott zukommende Heil und Reich. Jesus Christus, sein Ruf, sein Gottesreich, sein Wort, seine Gnade, seine Bergpredigt bilden ein Existenzial unseres Selbst. Die Verwirklichung dieses Existenzials gehört darum für den gläubigen Christen wesentlich zu seiner Selbstverwirklichung. Darum versteht der Christ alle wahre Selbstverwirklichung letztlich als die Selbstverwirklichung in Jesus Christus.

Bekehrung und Selbstverwirklichung

Wahre Selbstverwirklichung bedeutet willige Annahme des Selbst, radikale Offenheit des Selbst, horizontale und vertikale Transzendenz des Selbst. Der von gegensätzlichen Tendenzen her bewegte Mensch und Christ wird solche Selbstverwirklichung – statt Selbstentfremdung – zu leben versuchen; er tut es in der Kraft der Gnade. Das bedeutet: kontinuierliche Bekehrung von wirklicher und drohender Selbstentfremdung zu Selbstverwirklichung. Auch wenn die grundsätzliche Bekehrung in innerster Grundentscheidung gegeben ist, wird dennoch die selbstentfremdende Tendenz immer wieder kleine oder große Siege zu erringen versuchen und auch erringen. Auch der Bekehrte bedarf dauernder Bekehrung als erneute Umkehr und als Vertiefung der erfolgten Umkehr. Die Selbstverwirklichung wird vor der verheißenen und dann endgültig geschenkten eschatologischen Verwirklichung des Selbst nie in vollendeter Weise gelingen.

1. *Die Umkehr zum wahren Selbst*

Die Forderung der Umkehr findet sich in der Predigt Jesu zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit; so berichtet Markus 1,15. Jesus kündigt das Kommen und die in ihm schon begonnene Gegenwart der Herrschaft Gottes, das heißt der Durchsetzung der Liebe Gottes in dieser Welt an. Wenn in Jesus, wie er selbst sagt, diese Gottesherrschaft anbricht, dann ist sie offenbar ohne ihn nicht wirksam vorhanden bzw. angenommen. Die Menschen entfremden sich von der wahren Gottesbeziehung und entfremden so sich selbst dem tiefsten Sinn ihres Selbst: Sie

verweigern sich der aus ihrem Wesen heraus geforderten Offenheit und Selbsttranszendenz und ziehen sich in ihr in sich verschlossenes Selbst zurück. In der Hinwendung zu Jesus und seiner Botschaft können sie aus der engen Verschlossenheit und Absolutsetzung ihres engen Selbst heraustreten und zu ihrem wahren, sich öffnenden und auch sich selbst transzendierenden Selbst finden. Jesu Ruf ist ein Ruf zur Bekehrung von der Selbstentfremdung zur Selbstverwirklichung.

In ähnlicher Weise zeigt Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefs (18–32), vielleicht in einer gewissen Verallgemeinerung, wie der Mensch ohne Christus – hier ist wohl vor allem an die Heiden gedacht – zwar eine innerste Erfahrung Gottes und der damit geforderten Beziehung des Menschen zu Gott hat, aber dennoch diese Beziehung und damit die echte Selbstverwirklichung ablehnt. Er zeigt, wie der Mensch von daher in reflexer Selbstentscheidung zu einer kategorialen Selbstaktualisierung in dieser Welt kommt, die zweifellos kategoriale Selbstentfremdung bedeutet. Die Botschaft des Paulus ist, daß es eine Überwindung dieser transzendentalen und kategorialen Selbstentfremdung nur gibt in Jesus Christus, der Ruf und Kraft zu solcher Umkehr auf Selbstverwirklichung hin ist.

Im fünften Kapitel des zweiten Korintherbriefs (16–21) wird die Umgestaltung und Umkehr der „alten" Kreatur des Gott und sich selbst entfremdeten Menschen zur „neuen Schöpfung" durch das Werk Jesu Christi, die Versöhnung mit Gott und damit die Befreiung zum wahren Selbst zum ausdrücklichen Thema. Es ist Gott selbst, der solche Versöhnung wirkt; aber die Versöhnung setzt sich nicht durch, wenn der sich selbst entfremdete Mensch sie nicht annimmt, also sich in sich selbst verschließt und so sich nicht bekehrt.

Im sechsten Kapitel des Römerbriefs entfaltet der Apostel ähnliche Gedanken. Hier verwendet er das sakramentale Modell der Taufe. Sterben und Auferstehen in Christi Tod und Auferstehung hinein durch die Taufe als wirksames Zeichen meint die von Gott gewirkte Umkehr vom selbstischen und damit selbstentfremdeten sündigen Leben zum selbstverwirklichenden Leben ohne Sünde.

Wie tiefgreifend die zu wahrer Selbstverwirklichung führende Bekehrung sein muß, lehrt Paulus im bekannten Hohenlied der Liebe des dreizehnten Kapitels des ersten Korintherbriefs (1–8). Eine Hinwendung zu heiligen und großen Werken als kategoriale Selbstverwirklichung beweist noch nicht, daß es sich um wahre Bekehrung und somit um wahre Selbstverwirklichung handelt. Solche Werke könnten ja auch selbstisch motiviert sein.

Im tiefsten ist die verweigerte Offenheit gegenüber Gott „die Sünde" in allen „Sünden" – soweit sie solche im vollen Sinn des Wortes (Todsünde) sind. So sagt es Johannes in seinem ersten Brief (3,4): Jede Sünde ist „anomia", das heißt das Sich-in-sich-selbst-Verschließen und somit das Sich-selbst-Verabsolutieren des Menschen, der im Grund sich weigert, sein Heil von Gott entgegenzunehmen, um es aus sich selbst zu schaffen[13]. Sünde meint Selbstentfremdung und damit hochmütige Verweigerung wahrer Selbstverwirklichung.

2. *Das Selbst im Widerspruch*

Die zur Selbstverwirklichung erforderliche Bekehrung hat zur Voraussetzung, daß es im Menschen – auch im bekehrten Christen – eine starke Tendenz auf Selbstentfremdung hin gibt. In dem Grad, in dem der Christ „im Geist" lebt, lebt er sein wahres Selbst. Insoweit er aber in sich selbst auch die Tendenz des „Fleisches", das heißt des selbstischen Selbst vorfindet, spürt er in sich eine auf Selbstentfremdung hin drängende Kraft am Werk. Da wir, wie es Paulus in seiner „Geist-Fleisch"-Terminologie lehrt, uns in dieser Weltzeit gleichzeitig als „geistig" und „fleischlich" erfahren, sind wir ein „Selbst im Widerspruch" (vgl. Röm 6–8). Die Begründung dafür gibt Paulus an jenen Stellen, an denen er einerseits jubelnd bekennt, daß uns der Geist als Gegenkraft zum selbstischen Selbst geschenkt ist, während er andererseits wiederholt zu verstehen gibt, daß der Geist uns vorläufig nur als ein Angeld gegeben wurde, also noch nicht in seiner Fülle und endgültig (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23; vgl. auch Eph 1,14). So bleibt es dabei: Wahre Selbstverwirklichung steht im Kampf mit der Tendenz zur Selbstentfremdung.

Selbstverwirklichung gelingt nur in dem Grad, in dem jemand die Gnade des Geistes jeweils annimmt. Wer aus dem Geist lebt, tut die Werke, die die „Frucht" des Geistes sind. „Fruchtbringen" ist die tiefere neutestamentliche Terminologie gegenüber der Rede von der Beobachtung der Gebote (vgl. Gal 5,22; Röm 6,22; Joh 15). Selbstverwirklichung ist Frucht des Geistes in uns.

Die stete Bekehrung als Weg zu vollkommener Selbstverwirklichung kommt noch in einer anderen, sehr bedeutsamen neutestamentlichen Formulierung zur Sprache. Sowohl Paulus wie Johannes reden von ihrer Überzeugung, daß der „getaufte" und somit „aus Gott geborene" Gläubige nicht sündigt, also nicht Selbstentfremdung statt Selbstverwirklichung lebt. „Wenn wir (in der Taufe) schon der Sünde gestorben sind, wie könnten wir da noch in der Sünde leben?" (Röm 6,2). „Wir wissen: Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht" (1 Joh 5,18). Das Problem der Sünde scheint demnach grundsätzlich seine Lösung gefunden zu haben. Und doch steht neben jener christlichen Überzeugung immer wieder das apostolische Mahnwort: „Wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle" (1 Kor 10,12), das heißt, daß er nicht aus geschenkter Selbstverwirklichung mehr oder weniger in die Selbstentfremdung zurückfalle.

3. *Weisungen*

Weisungen zu wahrer Selbstverwirklichung gibt unter anderem und vor allem die Bergpredigt Jesu (Mt, Kap. 5–7). Die erste Seligpreisung (5,3) gilt den „Armen". Im Grund enthält sie auch die übrigen Seligpreisungen. Nicht die Armut als solche wird gepriesen; sie ist eine Mangelerscheinung. Gepriesen werden die Armen, allerdings nur jene, die es in Wahrheit sind. Denn es gibt Arme, die ebenso wie manche Reiche ihr Vertrauen ganz auf sich und ihren (ersehnten) Reichtum setzen. Die wirklich Armen sind jene, die – ob weltlich gesehen arm oder reich –

sich als im tiefsten arm und schwach verstehen und darum ehrlich und letztlich ihre Hoffnung auf Gott setzen. Sie sind nicht in sich verschlossen, sondern offen für den Ursprung wahren Reichtums und wahren Menschseins. Sie suchen nicht selbstisch und einseitig ihre Interessen durchzusetzen, sondern mühen sich, in dieser Welt „die Wahrheit" zu leben. Sie sind „selig": Sie verwirklichen in echtem Bemühen das, was die Wahrheit ihres Seins von ihnen fordert. Das ist Selbstverwirklichung.

Wer sich in diesem Sinn „arm" weiß, ist reich in seiner Hoffnung auf den Gott der Verheißungen. Er wird in der Suche nach rechter Aktualisierung seiner selbst und seiner Welt sich nicht hinter selbstischen Interessen verschanzen. Solche Selbstinteressen – Selbstentfremdung – haben teilweise gewisse selbstbegrenzende normative Formulierungen des Alten Testaments für „richtiges" Verhalten in dieser Welt mitbestimmt; so zum Beispiel die Anordnung des Mose über die Entlassung einer Frau durch ihren Gatten. Es ist unser aller Gefahr, uns hinter Eigeninteressen zu verschanzen und uns von daher Regeln für das Verhalten in unserem Leben und unserer Menschenwelt zu entwerfen, Regeln, die nicht die ganze Wahrheit aussagen. Jesu Antithesen in der Bergpredigt stehen gegen diese permanente Gefahr von Selbstentfremdung.

Insofern sind Jesu Radikalismen die radikale Forderung an jeden, jeweils und wirklich er selbst zu sein: im Geist, in Wahrheit, ohne selbstische Selbstbegrenzung, das heißt ohne Selbstentfremdung. Verleugnung des selbstischen Selbst macht frei zur Verwirklichung des wahren Selbst. Darin besteht die wahre Nachfolge Jesu: „Wenn jemand mit mir gehen will, muß er sich selbst verleugnen..., und so soll er mir nachfolgen" (Mk 8,34).

ANMERKUNGEN

[1] M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Zürich 1949) 394.

[2] I. Franck, Selfrealization as Ethical Norm. A Critique, in: The Philosophical Forum 9,1 (Fall 1977) 1–25. – Franck ist (jüdischer) em. Professor der (katholischen) Georgetown University in Washington, D.C. (USA).

[3] Ich hätte mich auch auf die kürzere Kritik von B. M. Kiely, Psychology and Moral Theology: Lines of Convergence (Rom 1980) 71 f. beziehen können. K. zitiert ausdrücklich C. Rogers und versteht das „self-fulfilment" der gemeinten Psychologen ausdrücklich im Sinn von „happiness".

[4] Man vgl. z. B. die moralpsychologische Dissertation von H. Stich, Kernstrukturen menschlicher Begegnung. Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie (München 1977).

[5] St. C. Pepper, Ethics (New York 1960); C. A. Campbell, In Defence of Free Will (London 1967).

[6] F. H. Bradley, Ethical Studies (Oxford 1927).

[7] Ebd. 313; zit. bei Franck, 12.

[8] Thomas v. A., S. c. g. 3, 122. [9] Ders., S. th. I-II, 18 c.

[10] Man vgl. zum Folgenden die Überlegungen zu „Nature and Culture – in Bioethics", in: J. Fuchs, Christian Ethics in a Secular Arena (Washington, D.C., Dublin 1984); italienisch in: Etica cristiana in una società secolarizzata (Roma 1984).

[11] Man vgl. zu den folgenden Darlegungen E. Coreth, Der Mensch ist Transzendenz, in: Herderkorrespondenz 36 (1982) 442–446.

[12] Man vgl. dazu A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971) 98 f.

[13] Zur Exegese vgl. I. de la Poterie, Le péché c'est l'iniquité, in: Nouv. Revue Théol. 78 (1956) 785–797.

Walter Kerber SJ

Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche

Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils entzündete sich vor einigen Jahren in Deutschland eine lebhafte Diskussion an der Frage, ob und inwieweit nicht auch die katholische Kirche im Zug ihrer Erneuerung – des „Aggiornamento", wie man damals sagte – sich der modernen Gesellschaft anpassen und für ihren inneren Aufbau „demokratisieren" könne und solle. „Wenn wir nicht annehmen", so wurde damals argumentiert, „daß der Mensch beim Überschreiten der Kirchenschwelle plötzlich aufhört, das Gesellschaftswesen zu sein, das er in allen anderen Bereichen des Lebens ist, (muß) es zum Versuch einer Integration der demokratischen Gedanken und damit zu einer Konfrontation des Bisherigen mit dem Neuen kommen."[1] Mehr noch: „Wenn und insofern Demokratie eine Wesensforderung der menschlichen Natur ist, mindestens einmal ab einer bestimmten Phase geschichtlicher Entwicklung dieser Natur, dann kann Demokratie für die Kirche nicht etwas schlechthin Gleichgültiges sein, wenn die Kirche aus Menschen besteht, die mindestens in der jetzt gegebenen Phase der Entwicklung ihres Wesens die legitime Forderung nach Demokratie als Freiheit und aktive Mitwirkung an der Ausprägung ihrer gesellschaftlichen Formen stellen."[2]

Diese Diskussion ist in der Zwischenzeit versandet, obwohl auch Gegner einer Demokratisierung der Kirche betonten, „daß hinter dem vieldeutigen und vielfach mißverstandenen Schlagwort von der ‚Demokratisierung' sich ein wirkliches Problem und eine wirkliche Aufgabe verbirgt, die durch viele falsche Vorstöße nichts von ihrer Bedeutung verlieren"[3]. Ungeklärt und umstritten blieb vor allem, welcher normative Wertgehalt dem Schlagwort „Demokratie" unterlegt werden sollte, „was reale Demokratie ist, wie sie funktioniert, wie ihre Ordnung beschaffen ist"[4]. Dabei wurde zugegeben: „Der Christ und Bürger, der in einer politischen Demokratie lebt, stößt sich am Anblick einer Kirche, die so etwas wie eine halbabsolute Monarchie – mit effizienter Verwaltung, aber geringer Partizipation des Bürgers – zu sein scheint."[5]

Daß die kirchlichen „Räte" (Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte) solche innerkirchlichen Demokratiebestrebungen nur unvollkommen auffangen können, hat sich in der Zwischenzeit weitgehend bestätigt. Während aber die kirchenamtliche Soziallehre für den politischen Bereich den demokratischen Partizipationsanspruch voll rezipierte (Papst Johannes Paul II. ging so weit, in seiner Ansprache in Puebla am 30. Januar 1979 von einem „Fundamentalrecht der menschlichen

Person" zu sprechen, „an Entscheidungen teilzunehmen, die das Volk und die Nation betreffen"), scheinen viele Gläubige gegenüber dem kirchlichen Amt in eine Art kritischer Distanz gegangen zu sein. Das neue kirchliche Gesetzbuch, nach jahrelanger streng vertraulicher Vorbereitung am 25. Januar 1983 promulgiert, hat nach seinem Erscheinen im Positiven wie Negativen recht wenig Interesse gefunden oder Echo ausgelöst. Lediglich Bewegungen wie die „Kirche von unten" melden sich bei Katholikentagen noch gelegentlich zu Wort und finden Zulauf. Mit dem Scheitern eines überzogenen Demokratisierungskonzepts scheinen auch die positiven Erkenntnisse der damaligen Debatte wieder in Vergessenheit geraten zu sein.

Hier soll nun nicht versucht werden, die alte Diskussion um den umstrittenen Demokratiebegriff zu neuem Leben zu erwecken. Es geht vielmehr um eine wesentlich bescheidenere Frage: Wäre den damals zu Recht geltend gemachten Anliegen nicht weitgehend schon dadurch Rechnung getragen, wenn die Kirche nur konsequent ihre Soziallehre auch für ihren eigenen organisatorischen Aufbau fruchtbar machen würde? Ein Kernstück dieser Soziallehre ist aber das sogenannte Subsidiaritätsprinzip. Als politisches Organisationsprinzip regelt es zunächst nur die Verteilung der Kompetenzen innerhalb eines sozialen Ganzen, impliziert aber darüber hinaus eine ganz bestimmte Philosophie des Sozialen. Ihm wird allerdings vorgeworfen – und damit zugleich der gesamten katholischen Soziallehre –, daß es so allgemein und formal, ja fast nichtssagend sei, daß es zur Entscheidung konkreter Streitfälle nichts hergebe. Es setze der Willkür der höheren Instanzen keine Grenzen, weil diese gewöhnlich die Kompetenz-Kompetenz besitzen, das heißt die Entscheidungsvollmacht darüber, wie das Subsidiaritätsprinzip auf den Einzelfall anzuwenden sei.

Es muß also zunächst der genauere sozialphilosophische Sinn dieses Prinzips entfaltet werden. Dann erst kann untersucht werden, ob und mit welchem Recht ein solcher sozialphilosophischer Grundsatz sich auch auf die Kirche übertragen läßt. Läuft das nicht auf bloße Gedankenspielerei hinaus oder gibt Anlaß zu der heute so modischen Kritik an den Trägern kirchlicher Autorität? Ob und inwieweit der organisatorische Aufbau der katholischen Kirche als sichtbarer Gemeinschaft dem Subsidiaritätsprinzip tatsächlich entspricht, diese Frage soll bewußt ausgeklammert bleiben. Wäre eine solche Kirchenkritik aber überhaupt legitim? Muß nicht dieser Anspruch schon von vornherein abgewehrt werden – wie damals in der Demokratisierungsdiskussion – durch den Hinweis, daß sich die katholische Kirche nicht als eine Institution versteht, die sich von unten her als Zusammenschluß freier und gleicher Bürger aufbaut, sondern daß sie ihren Ursprung auf den Stifterwillen Jesu Christi zurückführt, also „von oben" gestiftet ist?

Nun hat allerdings schon im Jahr 1946 Papst Pius XII., sicher ein Mann, dem man von seiner Denkweise und seinem adeligen Ursprung her eine übertriebene Neigung zur modernen Demokratie nicht nachsagen kann, das Subsidiaritätsprin-

zip einen „allgemeingültigen Grundsatz" genannt, der für das soziale Leben in allen seinen Stufungen gelte, „auch für das Leben der Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur"[6]. Andererseits stieß die Außerordentliche Bischofssynode 1969 auf große Schwierigkeiten, als sie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils das Verhältnis zwischen Kollegialität der Bischöfe und päpstlicher Kirchenleitung mit Hilfe des Subsidiaritätsprinzips klären wollte. Wie man damals hörte, wurde sogar von einzelnen römischen Vertretern die Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche schlechthin geleugnet. Papst Paul VI. versicherte zwar, er werde „das richtig verstandene Subsidiaritätsprinzip anwenden", fügte aber sofort hinzu, dieses dürfe nicht mit jenem „Pluralismus" verwechselt werden, welcher den „Glauben, das Sittengesetz und die grundlegenden Formen der Sakramente sowie der liturgischen und kirchenrechtlichen Disziplin verletzt"[7].

Reine Autoritätsargumente sind immer mißlich. Wenn wir uns nicht in kirchenrechtliche und dogmatische Einzelheiten verrennen wollen, wird es darauf ankommen, die Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip in der Kirche von ihrer grundsätzlichen philosophisch-theologischen Seite her anzugehen und von daher Kriterien für die praktische Anwendung zu suchen: Gilt das Subsidiaritätsprinzip überhaupt, und wenn ja, in welchem Sinn für den organisatorischen Aufbau der Kirche?

Die Allgemeingültigkeit des Subsidiaritätsprinzips

Nach der Enzyklika Papst Pius' XI. „Quadragesimo anno" (1931) ist „jedwede Gesellschaftstätigkeit ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär"[8]. Dies bedeutet negativ: Jede Form sozialer Organisation ist ausschließlich und restlos um der ein soziales Gebilde konstituierenden menschlichen Personen willen da und der Werte, die in ihnen grundgelegt sind. Sie hat keine Eigenbedeutung in sich und unabhängig von den existierenden oder möglichen Personen. Dies ist in der Tat ein „summum principium", ein „höchstgewichtiger sozialphilosophischer Grundsatz", von dem nicht sicher ist, ob ihn der Papst und die Kommentatoren der Enzyklika in seiner vollen Bedeutung erkannt haben.

Formal handelt es sich um eine „Wesensaussage", einen Ist-Satz, kein Werturteil, obwohl sich daraus normative Konsequenzen ziehen lassen. Es handelt sich ferner um einen All-Satz, der keiner empirischen Überprüfung bedarf. Seine Richtigkeit leuchtet unmittelbar aus den verwendeten Begriffen ein. Moderne Sprachphilosophen würden ihn vermutlich als tautologische Definition bezeichnen. Dagegen wäre nur das eine einzuwenden: In der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist es durchaus nicht selbstverständlich, daß soziale Institutionen ausschließlich im Dienst der Menschen stehen; sie entwickeln ein Eigengewicht und Eigenleben, das häufig im Widerspruch steht zum Wohl der Personen, der Werte und Ziele, denen sie dienen sollen. Es ist also im konkreten Leben durchaus

möglich, diesem Prinzip, das die Aufgaben und Grenzen sozialer Institutionen umschreibt, faktisch zuwiderzuhandeln. Insofern ist es alles andere als sinnleer und bedeutungslos.

In diesem Subsidiaritätsprinzip steckt eine institutionenkritische Dynamik, die wir vielleicht erst heute voll zu würdigen verstehen und die dem sicher eher konservativ eingestellten Papst Pius XI. wohl so noch nicht bewußt war: Alle gesellschaftlichen Regelungen, die mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit auftreten, jedwede Autorität, die im Namen eines gesellschaftlichen Ganzen zu sprechen oder zu handeln vorgibt, alle sozialen Institutionen, ganz gleich wie ehrwürdig und durch die Jahrhunderte erprobt, können und dürfen unter der Rücksicht in Frage gestellt werden, ob sie tatsächlich dem personalen Wohl der vergesellschafteten Menschen dienen. Diese Einladung zur Gesellschaftskritik ergibt sich unmittelbar aus dem radikalen sozialphilosophischen Ansatz, mit dem der Papst das Wesen und den Begriff der Gesellschaftstätigkeit definiert.

Um Mißverständnissen vorzubauen, müssen aber gleich einige ergänzende Bemerkungen angefügt werden:

1. Wenn von Personen und personalen Werten die Rede ist, darf nicht vergessen werden, daß der Mensch nur in *Verbundenheit mit anderen* seine Erfüllung erfährt, daß die Werte, die seinem Leben Sinn verleihen, fast ausschließlich soziale Werte sind, die er als einzelner allein gar nicht verwirklichen kann. Nicht das auf sich selbst bezogene, von anderen getrennte Individuum entspricht der Personauffassung einer christlichen Soziallehre.

2. Es gibt eine in die Personstruktur des Menschen eingezeichnete Hinordnung auf *gewisse Institutionen*, etwa Ehe und Familie oder Staatlichkeit, die der bloßen Willkür entzogen sind. Bei aller geschichtlichen Wandelbarkeit läßt sich ein gewisser Kernbestand an bleibenden „naturrechtlichen" Gesellschaftsformen ausmachen, von denen man allgemeingültig aussagen kann, daß sie grundsätzlich dem Wohl des Menschen dienen.

3. Ein Versuch, alle überkommenen Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens *tatsächlich* in Frage zu stellen, ist unsinnig und zum Scheitern verurteilt nicht nur deshalb, weil wir nicht aus unserer Geschichte heraus springen und uns auf einen neutralen Standpunkt stellen können, sondern vor allem, weil wir die langfristige Sinnhaftigkeit vieler sozialer Regelungen, die in der Erfahrung der Zeit sich bewährt haben, gar nicht rational voll durchschauen können, wie wir überhaupt keinen zureichenden Begriff vom konkreten Menschen mit seinen Möglichkeiten und Anlagen besitzen. Eine rationalistische Rekonstruktion und kritische Rechtfertigung des gesellschaftlichen Lebens scheidet also aus.

4. Trotz dieser erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten bleibt die These bestehen: Alle Gesellschaftstätigkeit ist *um der Menschen* willen da; nur durch ihr Wohl wird sie gerechtfertigt. „Die Gesellschaft" als solche, abstrakt den sie bildenden Menschen mit ihren Wertmöglichkeiten und Wertverpflichtungen gegenüberge-

stellt, kann keinen Vorrang, nicht einmal einen Eigenwert beanspruchen. Die Würde des Staats beispielsweise als solchen gründet voll und ausschließlich in der Würde, den Wertmöglichkeiten und den Wertverpflichtungen der diesen Staat bildenden Menschen einschließlich ihrer Vorfahren und Kinder, aber nicht in einer in sich selbst subsistierenden sozialen Entität, der der einzelne völlig untergeordnet wäre.

Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft

Gelten diese Überlegungen, wenn sie richtig sind, auch für die Kirche, oder überschreiten wir damit den Zuständigkeitsbereich der Sozialphilosophie? Man könnte sich die Antwort leichtmachen mit einer Formulierung nach dem Muster: „Mit den entsprechenden Einschränkungen läßt sich das Subsidiaritätsprinzip auch auf die Kirche übertragen." Darüber besteht wohl Einigkeit. Wie aber wären die „entsprechenden Einschränkungen" näher zu umschreiben?

Die These muß vielmehr lauten: Wenn die vorausgegangenen Überlegungen richtig sind, gilt das Subsidiaritätsprinzip *voll und ohne Einschränkungen* auch für die katholische Kirche, weil und insofern sich diese als eine sichtbare, organisatorische Gemeinschaft versteht. Dies wäre nun schrittweise zu erläutern.

Ausgangspunkt bleibt der Satz aus „Quadragesimo anno": „Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär." Dieser Satz ist jetzt nicht als eine Verlautbarung der kirchlichen Autorität, sondern aus seiner inneren Einsichtigkeit heraus zu interpretieren. Als ein All-Satz, der etwas über Wesen und Begriff jeder Gesellschaftstätigkeit aussagt, läßt er keine Ausnahme zu. Er gilt auch für die Kirche, wenn und insofern sie als sichtbare, institutionell greifbare Gemeinschaft anzusehen ist.

Diesen Aspekt der Sichtbarkeit, der rechtlichen Verfaßtheit als eines Wesenselements der Kirche hat nun aber das katholische Lehramt immer mit Nachdruck verteidigt. Gegenüber manchen Bestrebungen innerhalb des Protestantismus, das eigentliche Wesen der Kirche in einer geistigen Gemeinschaft der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente ohne Einengung auf die Institution einer Konfessionskirche zu sehen[9], entgegen der Unterscheidung zwischen einer „Rechtskirche", die menschlichem Sicherheitsbedürfnis entspricht, und einer „Liebeskirche", die dem eigentlichen Stifterwillen Jesu Christi entspringt und in der geheimnisvollen, gnadenhaften Verbundenheit der Gläubigen mit Christus besteht, definieren katholische Kirchenrechtler die Kirche als „eine sichtbare, rechtlicher Ordnung fähige und bedürftige Gemeinschaft, die in Fortführung des gottmenschlichen Erlöserwirkens Christi durch die vom Herrn selbst eingesetzten Organe geleitet wird."[10] Ähnlich definiert der neue Codex Juris Canonici die Kirche: „Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes, moralis personae

rationem habent ex ipsa ordinatione divina." „Die katholische Kirche und der Heilige Stuhl haben die Eigenschaft juristischer Personen unmittelbar kraft göttlicher Verfügung."[11] Von *dieser* Kirche ist die Rede, wenn gefragt wird, ob und mit welchen möglichen Einschränkungen das Subsidiaritätsprinzip für sie gilt.

Damit wird selbstverständlich nicht behauptet, das Wesen der Kirche erschöpfe sich in diesen ihren rechtlichen Strukturen. Das Zweite Vatikanische Konzil, das ja zu seinem Hauptthema die Kirche wählte, hat vielmehr in seiner Konstitution „Lumen Gentium" eine ganze dogmatische Theologie der Kirche entwickelt, in der diese juridischen Elemente eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle spielen. Ausgangspunkt ist einerseits der Gedanke von der Kirche als Ursakrament, andererseits von der Kirche als dem durch die Zeit wandernden Volk Gottes. Kirche als Ursakrament, das kann bedeuten: Wie im äußerlich sichtbaren Zeichen die Gnade vermittelt wird, die das Zeichen andeutet, so vermittelt die Kirche als ganze jenes gemeinsame, gnadenhafte Heil, das sie als sichtbar verfaßte Gemeinschaft bezeichnet. Gerade in dieser tiefen theologischen Symbolsprache wird aber deutlich: Die Sichtbarkeit und Verfaßtheit als organisierte Gemeinschaft gehört zum Wesen der Kirche, auch wenn das dahinterstehende geheimnisvolle Element dasjenige ist, worum es eigentlich geht. Im übrigen muß das Zeichen geeignet sein, auf das Bezeichnete zu verweisen.

Diese sehr grundsätzlichen Überlegungen waren notwendig, um einen Fluchtweg abzuschneiden, über den man sich manchmal einer klaren Auseinandersetzung entzieht: Werden bestimmte organisatorische oder politische Forderungen an die Kirche im Namen des Evangeliums erhoben, so verweist man auf die konkrete geschichtliche Erfahrung, derzufolge die Kirche nicht utopischen Träumereien, sondern der konkreten, begrenzten, von vielen historischen Zufällen eingeschränkten Situation gerecht werden und sich in ihr verwirklichen müsse. Werden umgekehrt Forderungen im Namen der Soziologie, der historischen Gegebenheiten, der philosophischen Vernunfteinsicht erhoben, betont man theologisch den mystischen Geheimniscbarakter der Kirche, der nicht rationalistisch auf das empirisch Greifbare, sozialwissenschaftlich Analysierbare reduziert werden dürfe.

Demgegenüber bleibt festzuhalten: Für die sichtbare Gestalt der Kirche, gleichsam das greifbare Zeichen, gilt voll und uneingeschränkt das Subsidiaritätsprinzip. Die dahinterliegende geistliche, transzendente Realität wird davon weder beeinträchtigt noch überhaupt betroffen. In diesem Zusammenhang geht es aber einzig und allein um den organisatorischen Aufbau der Kirche. Dieser besitzt keinen Eigenwert, sondern hat subsidiär dem personalen Wohl der in der Kirche vereinten Menschen zu dienen, das heißt ihrem geistlichen Wohl. In Abwandlung eines Wortes Jesu könnte man sagen: „Die Kirche ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Kirche."[12] Mit Recht bezeichnet sich der Papst seit dem Mittelalter als „Servus servorum Dei", als derjenige, dessen Aufgabe es ist, den Dienern Gottes zu dienen.

Die Aufgaben der Kirche

Die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die Kirche wird noch klarer, wenn wir ihre eigentlichen Ziele ins Auge fassen. Es läßt sich nämlich durchaus denken, daß jemand das Subsidiaritätsprinzip grundsätzlich bejaht, in der Anwendung aber wieder zu völlig zentralistischen Ergebnissen kommt, weil er dem einzelnen und den untergeordneten Gliedgemeinschaften die Fähigkeit abspricht, die gestellten Aufgaben befriedigend zu erfüllen. Es müssen deshalb objektive Kriterien gefunden werden, die ein Ermessensurteil ermöglichen, wer welche Aufgaben zu erfüllen vermag. Welches sind diese Aufgaben der Kirche?

Hier müßte eigentlich eine ganze Ekklesiologie entwickelt werden. Das ist offensichtlich unmöglich. Es genügt aber eine allgemeine Umschreibung des Aufgabenbereichs der Kirche in Abgrenzung von staatlichen Aufgabenfeldern.

Die Kirche hat einen wesentlich geistlichen, das heißt religiös-sittlichen Auftrag. Diese religiösen und sittlichen Werte, um die es hier geht, sind aber dadurch ausgezeichnet, daß sie im strengen Sinn nur im freien, personalen Vollzug verwirklicht werden können. Das, worauf es der Kirche eigentlich ankommt, läßt sich durch äußere organisatorische Maßnahmen strenggenommen überhaupt nicht erzwingen, sondern bestenfalls unterstützen. Hierin unterscheidet sich die Kirche wesentlich vom Staat.

In einer allgemeinsten Umschreibung könnte man als Aufgabe des *Staates* die Durchsetzung und Sicherung der Rechtsordnung angeben, wobei „Recht" nicht positivistisch, sondern von der Gerechtigkeit her zu denken ist. Recht und Gerechtigkeit aber sollen herrschen, zur Geltung gebracht werden, sich durchsetzen können. Sie dürfen nicht in das Belieben des einzelnen gestellt bleiben. Dafür hat die politische Gewalt, der Staat zu sorgen. Gerechtigkeit ist zwar auch eine persönliche Tugend, und ohne Bürger, die sich der Gerechtigkeit verpflichtet wissen, hat das staatliche Recht nicht lange Bestand. Aber die Gerechtigkeit unterscheidet sich darin von den anderen Tugenden, daß ihren Forderungen auch dann Genüge geleistet werden kann, wenn die innere Gesinnung mangelhaft ist oder fehlt. Wer seine Schulden bezahlt aus bloßer Angst vor dem Gerichtsvollzieher und ohne Achtung vor dem sittlichen Anspruch der Gerechtigkeit, dem kann dennoch kein Vorwurf der Ungerechtigkeit gemacht werden.

Der Staat kann und muß seine Aufgabe, die Rechtsordnung zu sichern, auch mit äußeren Zwangsmitteln und gegen den Willen einzelner Widerstrebender erfüllen. Es handelt sich um ein äußeres Gut, das unter Umständen sogar mit sittlich zweifelhaften Mitteln erreicht werden kann. Ganz anders die *Kirche:* Obwohl auch sie sich äußerer Mittel bedienen muß, ist ihr Ziel doch ein innerliches, liegt auf der sittlich-religiösen, das heißt personalen Ebene. Vielleicht bezieht sich das Wort Jesu „Das Reich Gottes ist in euch" (Lk 17, 20) auf diesen Zusammenhang. Wie sich die Kirche sakramentaler Zeichen bedient, etwa des Brotes der Eucharistie, in

diesen Zeichen und durch die sie ihre Wirksamkeit entfaltet, wesentlich für ihr Tun aber die dahinterstehende religiöse Realität ist, so gilt das auch für sie selber. Gesellschaftstätigkeit, sozialer Druck, rechtliche Sanktionen sind im kirchlich-sakramentalen Bereich sinnvoll genau in dem Maß, als sie (nach aller Voraussicht!) dieser sittlich-religiösen, das heißt personalen Zielsetzung dienen. Insofern ist es nur konsequent, wenn die Kirche auf der römischen Bischofssynode von 1971 sich vorgenommen hat, fortlaufend zu überprüfen, ob bestimmte Machtpositionen oder andere Vorrechte das evangelische Zeugnis nicht zwielichtig werden lassen[13].

Anders als der Staat kann sich die Kirche also nicht damit zufriedengeben, daß bestimmte Normen eingehalten werden, äußerlich feststellbare Zielfunktionen erfüllt werden, auf welchem legalen Weg auch immer das bewerkstelligt wird. Im Sinn des kirchlichen Auftrags entscheidet die innere Einstellung, die Motivation, der Glaube. Daraus ergibt sich beispielsweise für die Gewissensbildung, daß eine bloß äußere Beobachtung der von der Kirche vorgelegten sittlichen Normen allein nicht genügt. Es kommt darauf an, die Achtung für die den Normen zugrunde liegenden Werte zu wecken, die für das Handeln bestimmend sein sollten. Die Furcht vor staatlicher Strafe mag eine Frau von einer Abtreibung abhalten. Sie verstößt dann tatsächlich nicht gegen die Gerechtigkeit, und ihr Kind bleibt am Leben und wird geboren. Die Aufgabe der Kirche ist aber erst dann erfüllt, wenn die Frau aus Achtung vor dem Wert des kindlichen Lebens handelt und nicht nur aus Furcht vor Strafe.

Die positiven Forderungen der Subsidiarität

Aus all diesen Überlegungen ergibt sich aber, daß das Subsidiaritätsprinzip im Bereich der Kirche in noch viel weiterem Umfang Geltung beanspruchen kann als im staatlichen Bereich, wo seine Mißachtung zwar auch gegen die Gerechtigkeit verstößt, dennoch aber das Erreichen der eigentlichen Staatsziele nicht unbedingt unmöglich macht. Nun muß aber noch einiges gesagt werden zur positiven Bedeutung der Gesellschaftstätigkeit im Rahmen der Kirche. Bekanntlich hat das Subsidiaritätsprinzip nicht nur eine einschränkende, defensive Funktion, indem es angibt, was der Gesellschaftstätigkeit oder höheren Instanz nicht anvertraut werden soll, sondern es fordert auch Hilfe und Unterstützung der Gesellschaftstätigkeit oder höheren Instanz in all jenen Aufgaben, für die der einzelne oder die kleinere Gemeinschaft allein unfähig wären.

1. Zunächst steht außer jedem Zweifel, daß das Werk der Erlösung, das den Inhalt des Christentums ausmacht, der Kirche als *Gemeinschaft* anvertraut ist, die einzelne Person also nur erreicht in der Gemeinschaft der Kirche. Dies ist jedenfalls der normale Heilsweg; wie Gott die Menschen rettet, die ohne jede Berührung mit der sichtbaren Kirche bleiben, dieser Ausnahmefall kann hier in diesem Zusam-

menhang außer Betracht bleiben. Taufe als das christliche Grundsakrament bedeutet wesentlich Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche.

Daraus ergibt sich aber, daß die Kirche – zwar subsidiär, aber unabdingbar – zur Erlangung des Heils notwendig ist. Man mag den alten Satz „Extra Ecclesiam nulla salus" so weit herunterspielen, wie man will: Kirchliche Gemeinschaft ist – zumindest im Normalfall – notwendig für die Erlangung des Heils. Daraus ergibt sich aber als normative Konsequenz für die organisatorische Verfaßtheit der Kirche, daß diese Formen entwickeln und anbieten muß, die es den Menschen ermöglichen, am kirchlichen Leben teilzunehmen. Die Menschen haben einen Anspruch darauf, von der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden jene Hilfe zu erfahren, die sie für ihr christliches Leben brauchen. Auch das ergibt sich aus dem Subsidiaritätsprinzip. Diese Hilfe darf nicht an Bedingungen geknüpft werden, die für den einzelnen oder ganze Kulturen und Bevölkerungsgruppen unerfüllbar sind. Inkulturation, das heißt Ermöglichung des personalen Nachvollzugs eines christlichen Lebens in der Sprache und den Ausdrucksformen der betreffenden Kultur, ergibt sich daraus als unmittelbare Forderung.

2. So wichtig es ist, daß die Kirche ihre Lehre und ihre Lebensformen in einer annehmbaren Weise präsentiert, so ist doch noch viel wichtiger, daß sie ihre *Identität* bewahrt und dem Auftrag ihres Stifters treu bleibt. Welche organisatorischen Formen sind ihr so von ihrem Stifter Jesus Christus ein für allemal mitgegeben, daß ein Abweichen davon im Sinn von mehr Subsidiarität in der Kirche einen Identitätsverlust bedeuten würde? Zur Beantwortung dieser Frage wird man sich aus der Kirchengeschichte zunächst die Vielfalt der organisatorischen Formen in Erinnerung rufen müssen, in denen sich echtes katholisches Glaubensleben entfaltet hat. Was einmal existiert hat, ist nicht absolut unmöglich. Man wird andererseits als gläubiger Katholik auch an die zahlreichen dogmatischen Äußerungen zu denken haben, in denen vor allem das Papsttum seine eigene Rolle und Bedeutung definitiv und glaubensverbindlich umschrieben hat. Besonders die Erklärungen des Ersten Vatikanischen Konzils über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes haben dabei ein großes Gewicht.

Immerhin wird dadurch aber deutlich: Nur ein ganz geringer Kernbestand dessen, was im rechtlichen und organisatorischen Aufbau der lateinischen Kirche der Zentralinstanz als Kompetenzen zugeschrieben wird, ist derart im Wesen der Kirche begründet, daß man es sich nicht auch anders denken könnte. Daß die Einheit der Kirche letztlich auf dem Felsen Petri, dem Papsttum gründet, ist zwar katholischer Glaube. Daraus folgt aber noch nicht, daß die Art, wie der Papst diese einheitsstiftende Funktion ausübt, immer die richtige, die beste, die dem Willen Christi entsprechendste sein muß.

3. Wie es also unbezweifelbar ist, daß sich die Kirche nicht „von unten" aus den religiösen Bedürfnissen und Wünschen von Bürgern aufbaut, die sich in freier Volkssouveränität zu einer Kirche zusammenschließen nach ihrem Geschmack

und religiösen Empfinden – sosehr dies vom staatlichen Rechtsdenken her die Auffassung von einer Kirche sein mag –, so darf das „von oben" der göttlichen Stiftung der Kirche doch nicht in dem Sinn mißverstanden werden, als sei damit die kirchliche Obrigkeit gemeint, von der alle Gewalt, alle Wahrheit, alles Leben ausginge. Nie hat jemand behauptet, der Geist der Wahrheit und Heiligkeit wirke nur in den kirchlichen Amtsträgern. Selbst bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit hat das Erste Vatikanische Konzil sich genötigt gesehen, als ursprünglichen Träger der Unfehlbarkeit die Gesamtkirche anzuführen. Diese Unfehlbarkeit der Gesamtkirche kommt auch dem Papst zu, wenn er ex cathedra spricht[14].

4. Damit unterliegt aber auch die kirchliche Kompetenzverteilung der Forderung des Subsidiaritätsprinzips: Aus theologischen oder sachlich administrativen Gründen muß gezeigt werden, warum die höhere Instanz das Recht hat, eine Entscheidungsvollmacht an sich zu ziehen. Die Rechtsvermutung liegt zunächst beim einzelnen oder der kleineren Gemeinschaft, daß sie die Fähigkeit besitzen, in Selbstverantwortung ihre Angelegenheiten zu regeln ohne Einmischung von oben. Die Notwendigkeit, eine einheitliche Regelung vorzuschreiben oder eine Entscheidung der höheren Instanz vorzubehalten, bedarf der Begründung. Wird eine solche Begründung nicht gegeben oder verweigert, gerät die Legitimität der Maßnahme zumindest in Zweifel.

Das Gesagte wäre nun mit praktischen Beispielen zu erläutern. Auch das würde aber in diesem Rahmen zu weit führen. Darum nur noch zwei Schlußbemerkungen als Denkanstöße:

1. Eine weitverbreitete Meinung geht dahin, daß es mit der Beobachtung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche nicht zum besten bestellt sei. Die Gründe dafür, das wollten die vorausgehenden Überlegungen zeigen, liegen wohl nicht auf prinzipiellem theologischem oder philosophischem Gebiet. Wenn diese Voraussetzungen stimmen, welches sind dann die tatsächlichen Gründe, warum kirchliche Amtsträger den Widerspruch nicht wahrnehmen zwischen der Lehre, die sie verkünden, und ihrem eigenen Handeln? Sie dürften wohl dieselben sein, die auch außerhalb der Kirche den Zentralismus hervorbringen und fördern: Machtstreben, Angst vor dem Unkontrollierten und Unkontrollierbaren, Selbstüberschätzung, mangelndes Vertrauen in die Menschen, ihre Fähigkeit und Bereitschaft zum rechten Handeln.

2. Kritische Infragestellung aller früher als selbstverständlich hingenommenen sozialen Verhältnisse ist in unserer Zeit wohl mehr als nur eine Modeerscheinung. Das sittliche Bewußtsein der jungen Menschen ist anspruchsvoller geworden: Es richtet sich nicht nur auf das gerechte Handeln der einzelnen innerhalb gegebener Institutionen, sondern auch auf die Gerechtigkeit sozialer Institutionen selbst. Moralisch fragwürdige Priester, Bischöfe, Päpste werden immerhin noch weniger als anstößig empfunden als institutionelle Ungerechtigkeiten, mögen deren Ent-

scheidungsträger auch in subjektiv gutem Glauben handeln. Die Zukunft der Kirche wird deshalb weitgehend davon abhängen, ob es ihr gelingt, in ihrer institutionellen Verfaßtheit Zeugnis von der Lehre zu geben, die sie verkündet. Darum kann auch ein Einsatz für mehr Subsidiarität in der Kirche, selbst wenn er kirchlichen Oberen ungelegen kommt, zur Verwirklichung jener Kirche beitragen, von der das Erste Vatikanische Konzil sagt, sie sei „schon durch sich selbst ein großer steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung“[15].

ANMERKUNGEN

[1] H. Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität (Freiburg 1969) 81.
[2] K. Rahner, Demokratie in der Kirche?, in dieser Zschr. 183 (1968) 8.
[3] J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche? in: J. Ratzinger, H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970) 46.
[4] H. Maier, ebd. 51. [5] Ebd. 69.
[6] A.-F. Utz, J.-F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. (Freiburg, Schw. 1954) Nr. 4094.
[7] Vgl. Herder-Korrespondenz 23 (1969) 580.
[8] Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo anno“, Nr. 79.
[9] Vgl. R. Frieling in: Ökumene-Lexikon (Frankfurt 1983) 628.
[10] K. Mörsdorf in: LThK VIII (Freiburg 1963) 1053.
[11] Can. 113 § 1. [12] Vgl. Mk 2, 27.
[13] Dokument der römischen Bischofssynode 1971 „De Iustitia in Mundo“, Nr. 48.
[14] Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3074. [15] Ebd. 3013.

Helmut Schorr

Die provozierte Politik

Politische Führung und die naturwissenschaftlich-technische Herausforderung

Seit es den Menschen gelang, gestaltend in die Natur einzugreifen und sie so weit zu bewältigen, daß differenzierter entwickelte Strukturen des Zusammenlebens möglich wurden, orientieren sie ihr diesseitiges Leben an Zukunftsvisionen. Selbst Zeiten tiefgreifender Störungen wie die Wirtschaftskrisen um die Jahrhundertwende und in der Folge der späten zwanziger Jahre und die beiden Weltkriege mit ihrer drückenden Last an moralischer Schuld und der durch sie verursachte wirtschaftliche Zusammenbruch hinderten sie nicht, schon bald die Schatten der Vergangenheit wie abgelegte Kleider in den Schrank der Geschichte zu hängen und sich einer neuen Zukunftseuphorie hinzugeben. Mehr als hundert Jahre alte Zielprojektionen wie soziale Gerechtigkeit, individuelle und kollektive Freiheit und Toleranz gegenüber Minderheiten und fremden Kulturen haben durch Fehlverhalten und mannigfache Einschränkungen an Attraktivität eingebüßt.

Seit 1948 gab es keine wirksamere Zukunftsperspektive als Wachstum in der Identität von steigendem materiellem Wohlstand, eine Präferenz, hautnahe und angetrieben von Mangel, Bedarf und Bedürfnissen und daher von einer unbegrenzt erscheinenden Nachfrage sowie einer steigenden Produktivität. Vor dem Hintergrund etwas verblaßter humanitärer Ziele veränderte sich deren idealtypische Orientierung im Bewußtsein vieler und vor allem des politischen Führungspersonals in pragmatische Techniken. Ein typisches Beispiel ist der weithin mißglückte Versuch der Industrieländer, die Entwicklungsländer mit Hilfe von Wissen, Kapital und Industrialisierung an das eigene Niveau heranzuführen, nicht zuletzt verbunden mit der Vorstellung neuer Märkte. So förderte man über Jahrzehnte hinweg nicht deren Fähigkeit, angemessene, wesensgemäße und auf den vorhandenen Strukturen aufbauende Problemlösungen zu entwickeln, sondern exportierte die eigenen Zukunftsvorstellungen und damit auch die ihnen zugrunde liegende Begehrlichkeit und Produktionsmethode in Länder mit völlig anderer Kultur und Mentalität. Dafür sind der Iran und Brasilien die beiden extremen Enden ein und desselben Mißerfolgs.

In jedem Jahrhundert waren Selbstgefälligkeit und gedankliche Trägheit in den jeweiligen sozialen Strukturen vielfältigen Provokationen, Schocks und evolutionären und revolutionären Prozessen ausgesetzt. Wer die Geschichte revolutionärer Prozesse einer vergleichenden Betrachtung unterzieht, gelangt generell zu dem

Schluß, daß die Ungeistigkeit und damit egoistische gedankliche Defizite, Theoriefeindlichkeit und abgestumpfte Sensitivität gegenüber neuen Signalen als die Mutter des radikalen Irrtums gelten kann. Frühere Generationen kamen bei der Beurteilung ihrer jeweiligen geschichtlichen Vergangenheit zu der weitgehend berechtigten Erkenntnis, daß sich die von Einbrüchen betroffenen Gesellschaften selbst nach katastrophalen Ereignissen erstaunlich gut regenerierten. Oberflächliche Betrachtung könnte dazu verleiten, und dies geschieht häufig, diese Erfahrung als Basis für Bewertung und Beurteilung der anstehenden Gegenwartsprobleme zu nutzen, ohne deren besondere Eigenart zum Unterschied gegenüber den Herausforderungen der Vergangenheit genauer zu untersuchen.

Dabei ist vor allem zu prüfen, ob unser politisches System, seine Strukturen, Methoden und Entscheidungsprozesse, und das politische Führungspersonal, seine fachliche und politische Vorbildung, seine Auswahl und die auf diesem Weg eingebrachten moralischen, fachlichen und politischen Qualitäten die zukunftweisende Bewältigung einer ungewöhnlichen Vielfalt neuartiger, oft globaler Problembereiche erwarten lassen.

Herausforderungen der Gegenwart

Die in der Folge aufgezeigten Problemkomplexe unterscheiden sich in solche mit überwiegend nationaler Zuständigkeit und andere, die mehr multilaterale oder gar globale Kennzeichen aufweisen. Ihre größte Übereinstimmung aber liegt darin, daß die Ursachen der Probleme weder zufällig noch überraschend sind, sondern Ergebnisse planender Eingriffe des Menschen und damit von überwiegend naturwissenschaftlich-technischer Qualität mit langfristigen und weitgehend irreversiblen Prozessen. Es handelt sich um eine relativ subjektive Auswahl, deren Abfolge nichts über ihre Bedeutung aussagt.

In der Bundesrepublik fehlen zur Zeit 1,5 Millionen *Arbeitsplätze*. Hinzu kommen 500000 Arbeitsplätze, die wegen der Konjunkturbaisse nicht besetzt werden können[1]. Wegen einer partiellen Schlafmützigkeit von öffentlicher und privater Forschungs- und Entwicklungsförderung für einen relativ kurzen Zeitraum waren einige Produkte hochentwickelter Elektronik aus Japan und den USA überall und auch in der Bundesrepublik etwas früher auf dem Markt. Unser Handel profitierte von einem guten und aufnahmebereiten Markt. Arbeitsplätze aber entstanden natürlich in den Herstellerländern und nicht bei uns. Zwischen 1970 und 1980 gingen in den Herstellungsberufen 1,7 Millionen und in den Montage- und Wartungsberufen 540000 Arbeitsplätze verloren, durch Strukturveränderungen in Berufen der Landwirtschaft und des Bergbaus noch einmal 650000. Dem Verlust von 2,89 Millionen Arbeitsplätzen stand ein Gewinn von 2,5 Millionen in Verwaltungs-, Büro- und Dienstleistungsberufen gegenüber.

Weit ernster zu nehmen ist aber die Wirkung immer leistungsfähigerer Computer, Roboter und vor allem Mikroprozessoren und verwandter Steuerungs- und Trägersysteme auf den Arbeitsmarkt. Neben dem Einsparungseffekt gilt das besondere Augenmerk der Entwicklung neuer Arbeitsplätze in dem rasch wachsenden Sektor der Programmhersteller im Dienstleistungsbereich mit relativ arbeitsintensiven Klein- und Mittelbetrieben. Ohne Zweifel ist unter anderem das Süd-Nord-Gefälle der Arbeitslosigkeit auf die Konzentration solcher Unternehmen in Süddeutschland zurückzuführen.

Die politische Führungskraft von Verbands- und Regierungspolitikern aber muß man daran messen, in welcher Weise sich ihre Führungsfähigkeit im Tarifkonflikt um die 35-Stunden-Woche mit dem Ziel der Schaffung neuer Arbeitsplätze durch Umverteilung der Arbeit bewährt hat. Zunächst haben die Verbandspolitiker eine Taktik angewandt, die aus früheren rein lohnbezogenen Tarifrunden jedem informierten Bürger bekannt ist: Man legt eine relativ hohe Forderung vor, um Spielraum für einen vorteilhaften oder auch nur erträglichen Kompromiß zu gewinnen. Das Ja oder Nein zu einer 35-Stunden-Woche aber ist von völlig anderer Qualität. Es wirft nicht nur Finanzierungs-, sondern auch erhebliche Organisationsprobleme auf. Berücksichtigt man außerdem den sehr differenzierten Konjunkturverlauf in den betroffenen Branchen, so erscheinen flächendeckende Lösungen ungeeignet, ja in vielen Fällen sogar ruinös. Sollte das Ziel, durch Umverteilung der Arbeit Arbeitsplätze zu schaffen, erreicht werden, so konnte dies neben den bereits genannten Rücksichten nur im überschaubaren Bereich unterhalb des Tarifvertragsgebiets geprüft und mit dem angestrebten Effekt vereinbart werden.

Die Kampfpositionen beider Kontrahenten und die entsprechenden Äußerungen aus den Reihen der Regierung waren falsch als Ergebnis einer völlig unzureichenden Analyse. Sie unterschied zum Beispiel im Regierungslager nicht zwischen der Zustimmung zur 35-Stunden-Woche und der Solidarität in der Mentalität organisierter Arbeitnehmer. Das Ergebnis ist ein Verlust in Milliardenhöhe und ein Kompromiß, der bei sorgfältigerer Prüfung schon in der ersten Woche hätte erreicht werden können. Eine solche Politik steht in groteskem Gegensatz zu dem Ziel, den der Arbeitslosigkeit innewohnenden Notstand von Millionen von Menschen und ihren Angehörigen zu überwinden.

Die Planungen auf dem Gebiet der friedlichen Nutzung der *Kernenergie* standen von vornherein unter intensivem politischem Einfluß, dem erhebliche öffentliche Investitionen entsprachen. Auch auf diesem Teilgebiet einer langfristig angelegten Energieversorgung entsprachen und entsprechen die gedanklichen entscheidungsfähigen Konzeptionen nicht dem Umfang der Problematik. Angstreaktionen wie die Gefahr eines Rückstands in einem fast an die Raumfahrt heranreichenden Gebiet hochentwickelter Technik und Unsicherheitsfaktoren in der Erdölversorgung bestimmten im Verein mit der Suche nach billiger Energieproduktion das

Urteil der Verantwortungsträger, und dies zu einer Zeit, in der das Versuchs- und Experimentierstadium noch nicht abgeschlossen war.

Politik hat unter anderem die Aufgabe, Teilprobleme einzuordnen, Folgen zu bedenken und Entscheidungen im Zusammenhang der einzelnen Faktoren zu treffen. Zwei wesentliche Einflußgrößen blieben in der ausgedehnten ersten Phase der Planung von Atomkraftwerken im verborgenen: Die Sicherheitsvorkehrungen und die Entsorgung. Durch eine problemabweisende Informationspolitik der Produktionsfirmen und der Regierungsstellen entwickelte sich eine antagonistische Kampfsituation, die, wenn auch mit etwas verminderter Kraft, bis heute fortbesteht. Eindeutiger Tatbestand: Absolute Überforderung der politischen Verantwortungsträger und der beratenden und ausführenden öffentlichen Dienste.

Zu den wichtigsten existenziellen Bedürfnissen des Menschen gehört seine *Gesundheit*. Die Diskussion um die Vorruhestandsregelung hat bisher unbeachtete Zahlen zutage gefördert, die deutlich machen, daß jenseits der 58-Jahre-Grenze nur noch eine Minderheit im Arbeitsprozeß steht. Trotz und bei fortdauerndem menschlichem Fehlverhalten gegenüber der eigenen Gesundheit ist sie verständlicherweise des Bundesbürgers höchstes Gut. Die durch Reizworte wie „Gen-Manipulation" und Realitäten wie Organtransplantationen eingeleitete Veränderung des physiologischen Menschenbilds hat natürlich psychologische Folgen und im Zusammenhang der Biochemie der lebenden Zellen soziale Relevanz.

Eine offene Gesellschaft bedarf einer offenen Diskussion anstehender Probleme, bevor Teilinformationen auf berechtigte spezifische Interessenlagen stoßen und ein Teilaspekt die medizinische und moralisch-sittliche Beurteilung der Gesamtproblematik beeinträchtigt. So sind auf dem Gebiet der Krebsverhütung und -behandlung bedeutende Forschungsergebnisse zu erwarten, die sicher auf eine hohe Akzeptanz bauen können. Wie aber steht es in einer Zeit, die zu überstürzter Vermarktung ohne Grenzen neigt – siehe Retortenbabys –, mit der Umsetzung von Forschungsergebnissen bei psychischen Erkrankungen und nachgewiesenen Erbschäden? Politik bedeutet auch in diesem Problemkomplex nicht Reagieren, Lamentieren und Teilreparaturen durchzuführen. Vielmehr müssen die Träger politischer Verantwortung vorausschauen, sich einen Überblick über die Zusammenhänge verschaffen, prüfen, umfassend informieren und handeln.

Neue Informationssysteme

Wesentlich offener wurde dagegen die Diskussion um die Neuen Medien, die sich daraus ergebenden Informationssysteme und ihre gesellschaftlichen Wirkungen geführt. Allerdings waren von der moralischen Entrüstung bis zu parteitaktischen Für- und Widerdispositionen Argumente bereits auf dem Markt der Meinungen billig zu haben, bevor hinreichende Klarheit über die Charakteristiken

und die Effekte neuer technischer Möglichkeiten und die Wirkungen einer Konkurrenzierung der eingefahrenen Monopolanstalten vorhanden war. Nicht politische Offenheit, sondern Ordnungsdenken mit parteilicher Enge und ängstlicher Interessenwahrung bestimmten die Diskussion, obwohl sich einige Akademien und andere Institutionen sehr um Aufklärung in der Sache selbst bemühten.

Interessant war, daß weder die Hüter der politischen Ordnung noch die Befürworter privater Träger auf die grundsätzliche Perspektive zurückgriffen, die in den frühen sechziger Jahren häufiger in die Kritik der öffentlich-rechtlichen Anstalten eingebracht wurde und deren Protagonist der Kölner Soziologe Leo Silbermann war[3]: Wer eine Tageszeitung kauft, weiß vorher, welche ungefähre Richtung sie vertritt. Der Leser wird also Lob und Tadel, Befürwortung und Ablehnung relativieren können. Er hat dadurch die Chance eines eigenständigeren Urteils. Der Benutzer öffentlich-rechtlicher Rundfunkanstalten aber muß sich einer Informationsauswahl, vor allem aber deren Kommentierung aussetzen, ohne die grundlegende Orientierung der Meinungsbildung zu kennen.

Noch wesentlicher aber ist die Tatsache, daß der Leser sich auch in anderen Zeitungen orientieren kann, während die Rundfunkanstalten dem Benutzer unter dem Verdikt der Ausgewogenheit ein frisiertes Meinungsbild mit Mittelscheitel servieren. Gedankenfreiheit schließt auch problematische Meinungen von öffentlicher Bedeutung ein. Rundfunk und Fernsehen sind schließlich keine klinischen Abteilungen unserer Gesellschaft. Zu ihrer Aufgabe gehört auch der Transfer neuer Ideen. Dieser aber kann nicht hinreichend funktionieren, wenn der Einfluß der im übrigen unverzichtbaren Parteien mit Rücksicht auf das jeweilige Plus und Minus im Wählerpotential bewirkt, daß Pro- und Kontra-Diskussionen mit nur *einer* zielgerichteten Alternative geführt werden, wo Meinungsvielfalt geboten wäre.

Die Träger politischer Verantwortung und vor allem die Parteien wären in ihrem Verhältnis zu den Medien unabhängiger und besser beraten, wenn sie Meinungsvielfalt nicht durch politische, meist voreilige Prädispositionen einengten, sondern mit zurückhaltender Beteiligung mehr fragend als einflußnehmend abwarten würden, bis ein sachgerechtes Urteil in der Folge eines ausreichenden Einblicks der Öffentlichkeit und diese nutzend möglich und geboten ist. Der Weg von der „ausgewogenen" Anstalt zu mehr journalistisch-kommerziellen Institutionen ohne eine politisch nicht machbare grundlegende Umgestaltung des Rundfunkwesens, vorausgesetzt, man wollte dies, ist weiter, als man glaubt und gewiß nicht nur technisch, etwa durch Verkabelung, zu bewältigen. Bei allem Erfolgszwang nach einem Regierungswechsel handelt es sich um eines der größten und umfassendsten Projekte des Informationswesens unseres Jahrhunderts, das einen langen Atem benötigt und nicht im engen Korsett einer Legislaturperiode zu messen ist.

Unterentwicklung, Ressourcen, Umwelt

Die wenn auch in überschaubar längeren Zeiträumen zu Ende gehenden Ressourcen unserer Erde, die Belastung unserer natürlichen Umwelt und das Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern bei sich dort verschlechternden wirtschaftlichen Voraussetzungen sind Teile einer notwendigen Gesamtbetrachtung und damit unserer Verpflichtung. Indem wir diese wahrnehmen, sind wir hier wie dort verantwortlich für das, was wir tun und lassen. Die Bevölkerung der Erde nahm von 1963 bis 1977 in den Industrieländern um 10% und in den Entwicklungsländern um 28% zu. Im Jahr 2007 rechnet man mit einer Weltbevölkerung von 7,7 Milliarden, von der 80% in den Entwicklungsländern leben wird. Die Nahrungsmittelproduktion stieg in den Industrieländern in den letzten 10 Jahren um 21%, in den Entwicklungsländern dagegen nur um 3%[4]. Für etwa die Hälfte der dort lebenden Menschen ist Hunger bereits eine nahezu selbstverständliche Erfahrung. Die Zahl der Unterernährten und Hungernden bewegt sich zwischen 600 und 700 Millionen.

Nur im Zusammenhang der Probleme lassen sich die politischen Fragen richtig stellen. Kann man in den Industrieländern die Überproduktion von Nahrungsmitteln aus marktwirtschaftlichen Gründen drosseln, wenn in den armen Ländern täglich Tausende verhungern? Ist es nicht unbedacht, ja unverantwortlich, in diese Länder aus eigensüchtigen zweckrationalen Gründen Weizen, anderes Brotgetreide und Milchpulver zu exportieren, wenn dort als nachgewiesene Folgeerscheinung die bodenständige Produktion von Hirse, Reis oder Maniok zurückgeht und die Bevölkerung immer abhängiger wird? Wird nicht das entmutigende Gefühl der Abhängigkeit vertieft, wenn Hilfsmaßnahmen an politisches Wohlverhalten gebunden werden? So diskutiert man in den USA ganz offen darüber, daß die Überproduktion von Weizen eine wichtigere strategische Reserve darstellen könnte als das vielbegehrte Erdöl. Aber auch in der Bundesrepublik hat man in den vergangenen Jahren Leistungen der Entwicklungshilfe immer wieder zumindest verbal mit außenpolitischen Tagesfragen in Verbindung gebracht. Gerade in diesem Zusammenhang noch einmal der Hinweis: Nicht die Probleme selbst stehen im Mittelpunkt der Thematik, sondern die politische Effektivität bei ihrer Lösung. Das Fazit hier: In keinem Problembereich ist in den vergangenen Jahrzehnten so viel Dilettantismus eingebracht worden und haben Erfahrungen so schwache Lernergebnisse gezeitigt.

Wesentlich günstiger ist in diesem Zusammenhang die Entwicklung unserer bundeseigenen Umweltpolitik zu beurteilen, vor allem im Bereich der Verbesserung der Luftqualität. Die drängenden Probleme des Wasserhaushalts und der Bodennutzung und nicht zuletzt der Abfallbeseitigung hinken jedoch erheblich hinterher, weil offenbar selbst mittelfristig pulikumswirksame Erfolge hier nicht zu erreichen sind.

Die Eskalation der Rüstung – ein weltweites Problem

Das ungewöhnlich komplexe Thema gestattet im Kontext der Ausgangsfragen nur den Blick auf einige typische Symptome politischer Reflexion. Die Diskussion weist drei grundlegende Konzeptionen auf, die eines gemeinsam haben. Der gefährlichste Konflikt ist jener zwischen den beiden Weltmächten und ihren jeweiligen Verbündeten. Er wird erheblich durch die unzureichende Berechenbarkeit und Einschätzbarkeit des Umfangs, der Wirkung und der Leistungsfähigkeit der Waffensysteme sowie der mit ihnen verbundenen strategischen und taktischen Absichten zwischen offenen und geschlossenen Gesellschaftssystemen erschwert.

Einseitige Abrüstung verbunden mit Friedensbekundungen zur Vertrauensbildung, verifiziert durch schrittweise Vorleistungen, lautet eine Konzeption, die gegenwärtig zahlreiche aktive Anhänger in unserem Land anzieht. Eine weitere bezeichnet sich als „Soziale Verteidigung". Sie soll dem potentiellen Besetzer unseres Staatsgebiets durch eingeübte Aktionen der Verweigerung und durch gewaltlose aktive Methoden die Zweckmäßigkeit eines solchen Vorgehens sinnlos erscheinen lassen. Die dritte ist die zur Zeit praktizierte Konzeption der „Abschreckung" mit einer hohen atomaren Risikoschwelle und der Möglichkeit begrenzter Reaktion (Flexibile Response) durch Gleichstand der Rüstungseffizienz auf nahezu allen Ausrüstungsgebieten. Hierzu muß angemerkt werden, daß bei unterschiedlichem und schwer kontrollierbarem Zahlenmaterial Kommentierungen Tür und Tor geöffnet ist zugunsten interner egoistischer Interessen im Bereich von Produktion und Einsatz bzw. Verfügbarkeit von Waffensystemen. Beide Bündnissysteme stimmen trotz ihrer Gegenpositionen überein in dem Ziel, den jeweiligen Gegner im Zustand objektiver Einschätzbarkeit zu halten. (Symbol mit praktischem Verwendungszweck: Das „Rote Telefon" der beiden Spitzenpolitiker.)

Wie wird nun die gegenwärtige Verteidigungspolitik in der Bundesrepublik von den Spitzenpolitikern vertreten, und wieviel Flexibilität ist in ihr enthalten? Zunächst fällt eine scheinbar unwesentliche Ungenauigkeit im Begrifflichen auf. Die Kurzbezeichnung der sogenannten Abschreckungskonzeption lautet im englischen Sprachraum „Detention". Dies aber bedeutet konkret, jemanden von einer Angriffshandlung abzuhalten. Eine schreckhafte Reaktion eines potentiellen Gegners herbeiführen zu wollen wäre unverantwortlich, weil dadurch seine subjektive und objektive Berechenbarkeit verringert würde. Die gegenwärtig populäre Bezeichnung „Abschreckung" enthält genau jenes aggressive Element, das die Gegner dieser Konzeption allgemein zuschreiben. Sie für die eigene Strategie zu übernehmen ist zwar journalistisch griffig, aber dumm, von der Reaktion und Interpretation des potentiellen Gegners ganz zu schweigen.

Beide Bündnissysteme bestehen aus Staaten mit sehr unterschiedlicher Machtausstattung. Sie werden angeführt von Weltmächten, die ihre Verbündeten an

Macht und Verantwortung erheblich übertreffen. Auch im Hinblick auf unsere Zugehörigkeit zum NATO-Bündnis sind die USA als Führungsmacht in einer besonderen Schutzfunktion, für die sie gewisse Gegenleistungen erwarten. Ob die Vereinigten Staaten als ein Land, das in seiner Geschichte nie ein feindlicher Soldat betrat, es sei denn als Gefangener, in Fragen der Rüstung und der Abrüstung die gleichen Perspektiven entwickeln wie ein Land mit unmittelbarer Kriegserfahrung im eigenen Umfeld, dessen längste Grenze das gegnerische Machtgebiet berührt, ist von den Grundvoraussetzungen her zumindest zweifelhaft. Ihren Schutz aber können wir im Verein mit den übrigen Verbündeten nicht entbehren. Entscheidendes Kriterium ist der Grad unserer Sicherheit, nicht nur im Verein mit den Verbündeten, sondern auch speziell für unser Land und seine Bevölkerung. Die NATO verfügt zwar über eine militärische Führungsspitze für die integrierten Teile der nationalen Streitkräfte, sie hat sich aber trotz zahlreicher Diskussionen und Forderungen in den ersten Jahren nach ihrer Gründung nie ernsthaft um eine formelle politische Führungsstruktur bemüht. Der Nordatlantikrat kann als ein Ministergremium, dessen Vorsitz der Generalsekretär innehat, wegen der notwendigen Einstimmigkeit seiner Beschlüsse und des völligen Fehlens eines parlamentarischen Unterbaus nicht als vollwertiger Ersatz angesehen werden. Deutsche Interessen können daher, solange Europa im Rahmen der EG noch nicht mit einer Stimme spricht, nur bilateral in Verhandlungen mit den USA oder gemeinsam mit Verbündeten ähnlicher Interessenlage eingebracht werden.

Unter diesen Voraussetzungen ist die Bekundung von Bündnistreue keine hinreichende Politik. Auch das sich immer wiederholende publikumsbezogene Drängen, die Genfer Abrüstungsverhandlungen wiederaufzunehmen, kann inhaltliche Zielbestimmungen nicht ersetzen. Wer Einfluß nehmen will, muß substantielle Beiträge leisten. In einer derart überlebenswichtigen Frage geht nichts voran ohne alternative Denkmodelle, bei dem üblichen Schwarzweißdenken in der deutschen Politik allerdings etwas völlig Ungewöhnliches.

Als ein weiteres politisches Defizit muß gelten, wenn man sich bei der Argumentation über eine so lebenswichtige Frage auf Gegenpositionen zu politischen Gegnern beschränkt und die berechtigten Ängste der Bürger weder einbezieht noch auf sie mit Verständnis eingeht. Es tut der Autorität in der Sache keinen Abbruch, wenn man die Konzeption des atomaren Gleichgewichts als eine risikoreiche Übergangslösung bezeichnet, die sicherere Konzepte nötig macht. Politische Führung ist mehr als eine zielgerichtete Regierungspolitik und ein fleißiges Parlament. Sie wird dauerhaft wirksam durch einen Prozeß der Meinungsbildung zwischen den politischen Führungskräften, wozu das *ganze* Parlament gehört, und den Bürgern, deren wichtigste Aufgabe neben der Wahlfunktion im Mitdenken und in der Kontrolle der Machtträger besteht[5].

Technik, Wissenschaft und Bewußtsein

Zwischen den allgemeinen menschlichen Lebensbedingungen und den in der Regel hochspezialisierten technisch-naturwissenschaftlichen Entwicklungen klafft eine breite Lücke. Sie zeigt sich vor allem darin, daß die Nutzung und, wie bei der Ankündigung neuer Waffensysteme, das Ertragen neuer Techniken von den meisten Mitbürgern nur sehr schwer sinnvoll, zielgerichtet und damit produktiv in den Lebensvollzug eingeordnet werden kann. Da der Staat Neuentwicklungen im Forschungsbereich fördert und oftmals das Umsetzen in Produktion sogar subventioniert, fällt den Politikern in entsprechenden Positionen nicht zuletzt wegen der Aufmerksamkeit, die sie aufgrund ihrer Ankündigungen und Entscheidungen auf sich ziehen, zu einem wesentlichen Teil die Aufgabe zu, technisch-naturwissenschaftliche, gesellschaftliche Folgeerscheinungen nach Sinn und Bedeutung zu interpretieren. Die meisten Konflikte in unserer Gesellschaft sind dadurch entstanden, daß dies falsch, unzureichend oder gar nicht geschah, weil nach den Regeln der weitverbreiteten Beamtenmentalität die Träger politischer Funktionen sich mit der Prüfung der Rechtsstaatlichkeit bestimmter Entscheidungsansätze begnügten.

Fast jede technische und damit weitgehend industrielle Entwicklung hat heute eine weltweite Relevanz. Die Medien sorgen meist durch Negativbeispiele für den Transfer dieser Erkenntnis. Waffensysteme werden aus Kostengründen multilateral entwickelt und in kriegführende weitere Länder exportiert, problematische Abfälle überschreiten Landesgrenzen, und die in der Form umstrittene Industrialisierung von Entwicklungsländern wird durch die Weltbank und nationale und internationale Bankkonsortien finanziert. Krisen wie jene in der Golfregion wirken sich weltweit aus, und die Wirkungen moderner Waffensysteme werden von den Lieferländern aufmerksam verfolgt.

Eines der im konkreten meistgehüteten, in der veröffentlichten Meinung immer wieder verschleierten Geheimnisse ist die Zukunftsperspektive der Gläubigerfunktion des Weltbankensystems im Verhältnis zu dem gigantisch angewachsenen Schuldenberg der Entwicklungsländer. Das dem kapitalistischen System zugrunde liegende Prinzip der protestantischen Ethik, daß anderer Leute Geld „heilig" ist, daß man den Genuß erst einmal aufschiebt und in der Zwischenzeit arbeitet und spart, um erst im Anschluß daran die Ernte einzubringen, dieses Prinzip ist, wie Ralf Dahrendorf es ausdrückt, durch das Prinzip „erst genießen, dann bezahlen" ersetzt worden[6]. Immer kleinere Eigenmittel dienen als Basis zur Finanzierung immer größerer Objekte. So wurde auch die technische Entwicklung in vielen Fällen auf eine viel zu wenig krisenfeste Basis gestellt, wobei Kosten – man denke an die Umweltschäden – dort eingespart wurden, wo sie am wenigsten auffielen. Die Pumpmentalität reicht wie ein stilisierter Eiffelturm von der Masse der kreditnehmenden Bürger über die leichtfertige Kreditvergabe unverantwortlich handelnder Banken bis zum hochragenden Schuldengipfel der Bundesrepublik und

anderer Staaten, denen es offenbar nichts ausmacht, kommende Generationen mit nahezu unlösbaren Problemen zu belasten. In diesem Zusammenhang ist es erstaunlich, daß öffentliche Anleihen immer noch verhältnismäßig rasch abgesetzt werden. Staat, Länder und Gemeinden leben offensichtlich von dem Vertrauen jener Bürger, deren Wertbezüge überwiegend an einer vergangenen Verläßlichkeit orientiert sind.

In unserer Gesellschaft ist ein starkes Bedürfnis nach wertbezogenen Orientierungen lebendig. Ihm haben die Technik und die Industriemoral den Anspruch auf Perfektheit zugesellt. Die Vielfalt von konkurrierenden Wertsystemen erweitert bei hinreichender Kenntnis zwar den Freiheitsraum, erleichtert aber sicher nicht die Orientierung und die Entscheidungswilligkeit. Wie wichtig wäre es, die Übereinstimmung im Sinn einer Alltagsmoral zusammenzutragen. Aber wer tut das und trägt sie in die Öffentlichkeit, ohne daß diese wichtige Stütze einer freiheitlichen Verfassung eine neue Sekte produziert? Wer sich orientieren will, fragt nach Sache und Person. Ist die Sachaussage schwer auffindbar, schwer definierbar und schwer verständlich, so konzentriert sich das Urteil des Suchenden um so mehr auf die Person. Ihre Glaubhaftigkeit überträgt sich auf das Urteil über Aussagen und Verhalten dieser Person, solange beide in sich schlüssig bleiben. Bedenkt man, daß in den vergangenen Jahrzehnten die Entwicklung der Willenskraft in unserem Erziehungssystem eher defizitär war, so bewirkt die Summe dieser Einflüsse eine allgemeine Orientierungsschwäche, vor allem in der jungen Generation.

Effektivität der Politik – ein unabdingbares Erfordernis

Die moderne Technik hat das, was wir Wachstum nennen, nicht nur ausgelöst, sondern erst möglich gemacht. Eng verbunden mit diesem Prozeß ist ein Phänomen, das wir „die moderne Gesellschaft" und im Verlauf „Modernisierung" nennen[7]. Modernisierung besteht in erster Linie in den Einflußstrukturen, mit denen die Technik die Wirtschaft und über sie die Gesellschaft bis in ihre Grundbedürfnisse hinein verändert, wie es sich im Absinken des materiellen Lebensstandards eines Arbeitslosen als Folge struktureller Veränderungen des Arbeitsmarkts deutlich zeigt.

Die von den normativen Einflüssen der Technik getragene Modernisierung zwängte sich zu Beginn der Industrialisierung in die an sich schon beengte deutsche Staatlichkeit wie ein Fremdkörper ein. Sie traf dabei vor allem in Preußen auf ein staatliches Herrschafts- und Verwaltungssystem, von dem eine französische Verfassungskommission 1830 berichtete, es sei von allen besuchten Staaten Europas das am besten entwickelte. Schon damals war die Tendenz erkennbar, daß der Staat weitgehend traditionale Denk- und Regelungsstrukturen beibehielt,

während Wirtschaft und Gesellschaft in den Sog industrieller Normen gerieten, wo immer der Mensch als Homo oeconomicus in Erscheinung trat[8]. Zugleich verringerte sich die Ganzheitlichkeit der menschlichen Existenz. Der Bürger begann bewußt in Rollen zu leben, die zwar zum Teil fließende Übergänge aufwiesen, sich aber dennoch unterschieden. Die Orientierung der allgemeinen Lebensumstände auf den Staat hin hat hier ihren Ursprung. „Wirtschaft" blieb etwas Fremdes, Äußeres und Aufgedrungenes und wird von der weit überwiegenden Mehrheit unserer Mitbürger in ihrem Bewußtsein keineswegs als eine Gesamtstruktur empfunden, die alle ernährt.

Recht und Ordnung blieben Hauptanliegen des Staates und trafen hier auf ein menschliches Grundbedürfnis, das in Wechselwirkung zum Staat Identifikation ermöglichte und vor allem als Ursache und Folgewirkung der staatlichen Sozialgesetzgebung den Staat in die Verantwortung für die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung drängte.

Die bewegenden Machtträger der deutschen Gesellschaft denken und handeln viel weniger pragmatisch, als ihnen selbst bewußt ist. Philosophische Denkstrukturen vergangener Jahrhunderte beeinflussen ihr Handeln viel stärker, als es etwa im Modernisierungsprozeß Japans zu beobachten ist, wo das Zusammenwirken von Staat und Wirtschaft wesentlich pragmatischer abläuft.

Die pluralistischen Gesellschaften industrieller Prägung haben eine Bürgerfreiheit produziert, die intellektuell interpretiert und gehandhabt wird. Diese Freiheit hat eine eigene schichtenspezifische Sprache. Sie erreicht die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung nur in ausgewählten Aspekten, so etwa im Gegenbild zu geschlossenen, in der Regel totalitären Gesellschaften. Fehler in der Machtausübung und allgemeines Fehlverhalten bewirken Mißerfolge und leidvolle Erfahrungen. Die Krise der Religion und die damit verbundene Verringerung ihrer Glaubwürdigkeit hat im Bereich ihrer gesellschaftlichen Funktion dazu geführt, daß der Mensch in kritischen Phasen seines Lebensablaufs keine letzte Sicherheit mehr findet, und der intellektuelle, sich selbst so wortreich und gewandt Beschwichtigende sucht sie oft noch verzweifelter. Keine Politik ist fähig, dem Menschen Leid zu ersparen. Leid als menschliche Grunderfahrung aber ist nur aus dem Glauben positiv zu wenden und zu deuten. Sie wird dadurch zu einem Bestandteil positiver und zukunftsträchtiger Lebenszuwendung.

Über Macht zu verfügen ist eine Voraussetzung politischen Handelns. Macht verlangt zeitangepaßte besondere Fähigkeiten. Das demokratische System, durch das die Wahlberechtigten zum Ausgangspunkt der Machtausübung werden, indem sie nach ihren Vorstellungen Macht an von ihnen gewählte Abgeordnete delegieren, weist eine seltsam unorientierte Interdependenz auf: auf der einen Seite das Wahlvolk, das Personen eines gewissen Bekanntheitsgrads wählt unter dem Aspekt begrenzt einsichtiger parteilicher Absichten und in der Folge bemüht ist, sein ergiebigstes politisches Recht auszuüben, nämlich die Kontrolle, und auf der

anderen Seite die Abgeordneten und die von ihnen gewählte Regierung, die über die zu lösenden Probleme hinweg mit ängstlicher Sorge auf die Schwankungen im Meinungsbild des Wahlvolks schauen, dessen knapper Mehrheit sie nicht sicher sein können. Diese wechselseitige Abhängigkeit wäre eher positiv zu bewerten, gäbe es da nicht den Zweifel, ob man in einer Wahlperiode überhaupt angesichts langfristiger Problemlösungen erfolgreich sein kann, vor allem dann, wenn es bei einer so differenzierten Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur kaum gelingt, fehlerhafte Entwicklungen und die dadurch bewirkten Gewohnheiten und Erwartungshaltungen zu korrigieren.

Das Parlament als System der Fraktionen

Ein Parlament, das aufgrund einer modifizierten Persönlichkeitswahl zustande kommt, sollte als solches dem gewählten Abgeordneten Raum geben, seine Kenntnisse und Erfahrungen als Problemlösungsbeiträge einzubringen. Auch unabhängig vom Wahlverfahren ist das Parlament als Summe seiner Abgeordneten aufgerufen, der Regierung Anregungen zu geben, sie zu kritisieren und zu kontrollieren. Dem entspricht die Praxis nur selten. Die Fraktionen sind, um es pointiert auszudrücken, die Speerspitze der organisierten Parteilichkeit. Sie reglementieren die Meinungen ihrer Mitglieder und pflegen ein machterhaltendes oder machtveränderndes Alternativdenken, das in der Regel apodiktisch *eine* Gegenposition vertritt. Diese ist oft das Ergebnis eines ideologisch fixierten Meinungsbilds mit schwachem Realitätsbezug und seltener eines morphologischen Suchprozesses mit der Prüfung vielfältiger Lösungsmöglichkeiten. Natürlich sollten sich Fraktionen und Parlament in angemessener Zeit zu einer Meinung durchringen, die für die jeweilige Fraktion oder die Mehrheit des Parlaments vertretbar ist. Das Problem liegt jedoch im Prozeß der Meinungsbildung. Sind zu viele Problemlösungsvorschläge hierarchisch vorgeprägt, so bewirkt taktische Selbstbeschränkung zugleich eine unzuträgliche Begrenzung der Kreativität.

Fraktionen, die ihre Funktion im Parlament auf diese Weise ausformen, erzeugen als komplexe, hierarchisch strukturierte Organisationen für neue bzw. junge Parlamentarier auch aus deren Sicht einen erheblichen Anpassungsdruck[9]. Amtsträger der Fraktionen wie Fraktionsvorsitzende und Fraktionsgeschäftsführer trugen in der jungen Geschichte des Bonner Parlaments in der Logik ihres so verstandenen Amtes oft autoritative, wenn nicht gar autoritäre Züge. Auf diese Weise kann man Macht erlangen oder sie lange behaupten, ohne daß hinreichend klar ist, von welcher Qualität diese Macht ist.

Altgediente Parlamentarier kommen zu dem Schluß, daß nur etwa ein Drittel der Abgeordneten einen erheblichen Einfluß auf die Politik ihrer Fraktion haben[10]. Hans Apel spricht sogar von „einer parlamentarischen Dreiklassengesellschaft, die

durch die Gruppe der Verbandsvertreter im Bundestag, durch die engere Fraktionsführung und schließlich durch das Fußvolk unter den Abgeordneten gebildet wird"[11]. Die Verbandsvertreter in ihrer typischen Stellvertreterfunktion sind gleichsam die Träger eines weiteren Spektrums vorgeprägter Meinungen, vorausgesetzt, sie verstehen ihr Amt nicht als Vermittler von Sachverstand, sondern als reine Interessenvertreter[12].

Vorgeprägte Meinungen, die mit hierarchischen Mitteln durchgesetzt werden, führen durch die Intensität der Organisation und den von ihr ausgehenden Anpassungsdruck zur Sprachregelung und über sie zu einer instrumentalen Sprache. Darunter leidet zunächst die Legitimität der Sache und schließlich die Legitimität des politischen System, das, wie S. M. Lipset es ausdrückt, in der Lage sein muß, „den Glauben hervorzubringen und aufrechtzuerhalten, die bestehenden politischen Institutionen seien die für die Gesellschaft angemessensten"[13]. Jede Debatte trägt in ihrer Tendenz, mit der besseren Problemlösung den Gegner niederzuringen, antagonistische Züge. Der Anpassungsdruck in der Fraktion, der von wenigen Personen ausgeht, deren Motivation oft undurchschaubar bleibt, die dirigistische Ausrichtung der Debatten im Parlament durch die Fraktionsspitzen, eine ähnlich ausgerichtete Personalplanung für die Besetzung der Ausschüsse und Konfrontationsstrategien mit Defensiv- und Offensivkurs der Fraktionen in den Bundestagsdebatten, das alles weckt erhebliche Zweifel an der Effizienz der Parlamentsarbeit. Je komplizierter und undurchschaubarer eine Industriegesellschaft sich entwickelt, desto unverzichtbarer ist das Einbringen von möglichst vielen Ideen und Lösungsmöglichkeiten in den Entscheidungsprozeß über komplexe Probleme. Offenbar sind jedoch die Strukturen des Parlaments so festgefahren und unflexibel, daß die diesbezüglichen Einsichten und Absichten mehrerer Bundestagspräsidenten nur wenig Wandel schaffen konnten. Institution und Ausdehnung der Fragestunden sind als Ergebnis dieser Reformbemühungen zu begrüßen. Sie nehmen jedoch ähnliche Züge an wie die übrigen Debatten.

Spätestens hier ist die Frage zu stellen, wieviel Autorität das Parlament als die Gesamtheit seiner Abgeordneten eigentlich aufbringt, wenn seine Debatten Szenerien für die Öffentlichkeit darstellen und seine Beschlüsse in der Regel vorher feststehen. Weiter ist zu fragen, ob diese Art von Öffentlichkeit überhaupt sinnvoll und nützlich ist. Das wesentliche Problem ist der organisationssoziologische Aspekt der Entscheidungsprozesse. Sie sind nicht nur in politischen Institutionen oft allzusehr auf die letzte, die Entscheidungsphase hin programmiert. Mindestens ebenso wichtig aber ist nach der Darstellung und Analyse des Problems und der Entwicklung von Fragestellungen das uneingeschränkte Einbringen von Ideen und Vorschlägen[14]. Nicht Fragestunden, die sich meist auf aktuelle Detailprobleme beziehen, sind vorrangig, sondern offene Diskussionen in den beiden ersten Phasen des Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesses komplexer Probleme, bei der Problemdarstellung und -analyse und beim Brainstorming, hängt doch die

Qualität einer Entscheidung davon ab, aus welchem Umfang von Konzepten sich eine Lösung mit einer kompatiblen Kombination des Besten und Geeignetsten entwickelt.

Offene Diskussion bedeutet, daß sowohl in den Fraktionen als auch im Plenum jeder Abgeordnete angehört werden muß und daß seine Vorschläge und seine kritischen Anmerkungen zu den Vorschlägen seiner Kollegen wie üblich protokolliert werden. Für die erfolgreiche Umsetzung der Ergebnisse der Eröffnungsdiskussion ist es wichtig, daß jene einzelnen Politikern wie politischen Gruppen oft mit Recht zugeschriebene Egozentrik, die eigenen Vorschläge absolut zu setzen und mit Verbissenheit zu verteidigen, durch eine differenzierte und objektive Prüfung aller eingebrachten Ideen und Konzepte ersetzt wird. Vielleicht erinnert man sich bei dieser Gelegenheit daran: Die Wahrscheinlichkeit, daß vielen mehr einfällt – quantitativ wie qualitativ – als einem kleinen esoterischen Kreis, ist im Grund auch ein demokratisches Prinzip.

Da die Ministerialbürokratie bei den Gesetzesvorlagen meist in der Vorhand ist und in den technisch-naturwissenschaftlich begründeten Problemkreisen deutliche Qualifikationsdefizite aufweist, sind die Abgeordneten, nicht zuletzt aufgrund ihrer berufsspezifischen Ausbildungs- und Erfahrungsmerkmale, auf Hilfe von außen angewiesen. Diese präsentiert sich in Bonn in der Form von Hearings. Auch über die Form dieser Sachverständigenbefragung sind einige zusätzliche Überlegungen nötig. Nützlich im Sinn des Allgemeinwohls sind ihre Ergebnisse nur, wenn die ihnen zugrunde liegenden Informationen auf ein Höchstmaß an persönlicher Unabhängigkeit zurückgeführt werden können. Selbst wenn man der etwas provokativen Äußerung Jaeggis zur wissenschaftlich-technischen Intelligenz und ihren Bedarfsträgern nicht folgt, der aus diesem Verhältnis hervorgehende Spezialist „solle die politisch zu denkenden Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen seiner Arbeit nicht reflektieren; man wünsche sich diesen Fachmann kompetent, aber beschränkt“[15], so erscheint die Offenlegung vorhandener Bindungen und Loyalitäten doch unerläßlich, zumal ein Vergleich der Auswahlkriterien deutscher Personalchefs mit den Ergebnissen aus Frankreich die These Jaeggis zu stützen scheint, vor allem was die erwünschte Breite der Ausbildung der Ingenieure angeht. 60% der Ingenieure in Frankreich haben einen Abschluß auf dem höchsten Niveau, dagegen nur 17% in der Bundesrepublik[16].

Zusammenfassend ist für die Arbeit der Fraktionen und des Parlaments zu fordern, daß angesichts der Fülle tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen sich eine offenere und dadurch ideenreichere Diskussion stärker auf die zu lösenden Probleme als auf den politischen Gegner konzentriert, und daß der Konfrontationskurs im Parlament und erst recht in den Auschüssen einer sorgfältigeren Prüfung möglichst vieler Lösungsmöglichkeiten weicht. In den Fraktionen dürfen Sachverstand und Macht nicht in Konkurrenz zueinander treten, sondern sollten sich ergänzen.

Wie einschränkend von Neuparlamentariern die Einflußnahme des „einflußreichen Drittels" der Fraktionen manchmal empfunden wird, läßt sich aus zwei Umfrageergebnissen von 1969 und 1972 entnehmen, deren Aussagekraft auch heute noch besteht. Schließlich haben sich die Verhältnisse seit damals nicht geändert. Auf die Frage „Wären Sie damit einverstanden, wenn die jetzige Fraktionsspitze Ihrer Partei durch die nächste Vorstandswahl bestätigt würde, oder sähen Sie gern neue Leute?" reagierten in dem unruhigen Jahr 1969 von den CDU/CSU-Neuparlamentariern 81% mit „nicht einverstanden" und 1972 immerhin 62%. Von den SPD-Neuparlamentariern waren 1969 65% und 1972 71% nicht einverstanden[17].

Geht man davon aus, daß die öffentliche Bürokratie in der Bundesrepublik einen Jahresumsatz von über 250 Milliarden bewegt, was etwa 40% des Sozialprodukts entspricht, so ist dies fast gleichbedeutend mit der Summe aller Entscheidungen bundesdeutscher Parlamente und Selbstverwaltungsorgane und der dadurch bewirkten administrativen Folgen. Konzerne betreiben eine differenzierte Personalplanung, um effizient und konkurrenzfähig zu bleiben. Sie können sich dabei auf exakte Stellenbeschreibungen, deren Lage auf dem Organogramm und das bereits vorgeprägte Beziehungssystem stützen. Parteien, denen im Rahmen der Verfassung die subsidiäre Aufgabe gestellt ist, für Selbstverwaltungsorgane und Parlamente Nachwuchs heranzubilden, Kandidaten auszuwählen, aufzustellen und in der Wahl durchzusetzen, haben es schwerer. Außer der vorher kaum definierbaren Rolle des Mandatsträgers haben sie Kategorien wie Popularität bei der Wählerschaft, Anhang in der Partei und in der Delegiertenversammlung, Gruppenzugehörigkeit im Bereich der Interessen und vor allem seine persönliche Integrität zu berücksichtigen. Die Sorge um die Annahme eines Vorschlags in den eigenen Reihen zeigt deutlich, daß es sich hier um eine Personalentscheidung besonderer Art handelt. Wenn es in mancher Delegiertenversammlung bei der Aufstellung eines Kandidaten zu Stichwahlen und Auseinandersetzungen kommt, so darf man daraus nicht den Schluß ziehen, dies sei repräsentativ für eine Persönlichkeitswahl. Der Verfasser war in über 30 Jahren seiner politischen Tätigkeit an vielen Prozessen dieser Art in drei Großstädten und in einem Landkreis beteiligt. Selbst in diesen überschaubaren Gremien war der Bekanntheitsgrad der Bewerber für ein Bundestags- oder Landtagsmandat bei der überwiegenden Mehrheit der Delegierten gering. Um ein Vielfaches geringer ist der Bekanntheitsgrad in der Wählerschaft. Auch das im Wahlkampf aufgebaute Image ist fast nicht kontrollierbar.

Vergleicht man diese Realitäten mit dem Anspruch, der aus den drängenden Zeitproblemen an die so Gewählten zu stellen ist, so kann man die gegenwärtige Praxis nur als fahrlässig bezeichnen. Personalplanung tut not! Auswahl, Bildung und das gezielte Sammeln von politischen Erfahrungen – am besten im kommunalen Bereich – muß früher beginnen und an parlamentsspezifischen, zeit- und aufgabenbedingten Erfordernissen orientiert werden. Dabei spielen immer mehr

Erfahrungsbereiche eine Rolle, die sich auf Berufe im Vorfeld der Parlamentstätigkeit beziehen und denen entsprechende Denksysteme zuzuordnen sind. Die naturwissenschaftlich-technisch bestimmte Weltvorstellung unterscheidet sich erheblich von der geisteswissenschaftlich bestimmten. Angesichts der Eigenart der anstehenden und langfristig zu lösenden Probleme ist der Anteil administrativer Berufe in der nach wie vor unzureichenden Berufsstatistik deutscher Parlamentarier entschieden zu groß. Dagegen kann man die wenigen Abgeordneten mit naturwissenschaftlich-technischer Ausbildung eher zu den Exoten zählen, so selten sind sie. In den ersten 20 Jahren des Deutschen Bundestags und der aus ihm hervorgegangenen Regierungen waren von 74 Bundesministern fünf in ihrem vorpolitischen Beruf Ingenieure[18], und dies hing noch teilweise mit ihrem Regierungsamt zusammen.

Für den Beruf des Parlamentariers gibt es keine allgemeingültige maßgeschneiderte Rolle. Die Nöte der Zeit erzwingen aber die Formulierung neuer Anforderungsprofile, die in ihrer Differenziertheit auf die Bewältigung unabwendbarer Probleme konkreter zugeschnitten sind und in den lokalen und regionalen Gremien der Parteien mit dem Ziel zunehmender Akzeptanz propagiert werden. Nur so kann auf Dauer eine Aushöhlung und damit ein nachhaltiger Verfall der demokratischen Institutionen verhindert werden.

ANMERKUNGEN

[1] Lt. Gutachten des Sachverständigenrats für die wirtschaftliche Entwicklung 84.
[2] Statistik der Bundesanstalt f. Arbeit 1984.
[3] Silbermann wurde jahrelang von den Rundfunkanstalten geschnitten.
[4] W. Ruhestroth-Bauer, Wachstum des Hungers, in: P. J. Opitz, Weltprobleme (München 1980) 103.
[5] K. Lenk, Wie demokratisch ist der Parlamentarismus? (Stuttgart 1972) 24f.
[6] R. Dahrendorf, Hasard spielt mit der Zukunft, in: Die Zeit 3/84.
[7] Hierzu P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, Das Unbehagen in der Modernität (Frankfut 1975) 11ff.
[8] Ebd. 112ff.
[9] B. Badura, J. Resse, Jungparlamentarier in Bonn (Stuttgart 1976) 34ff.
[10] U. Jaeggi, Kapital und Arbeit in der Bundesrepublik (Frankfurt 1976) 156.
[11] H. Apel, Der deutsche Parlamentarismus (Reinbek 1968) 84.
[12] J. Weiß, Stellvertretung, in: Kölner Zschr. f. Soziol. u. Soz. Psych. 1/84, 43ff.
[13] S. M. Lipset, Political Man (New York 1960) 77.
[14] F. Zwicky, Entdecken, Erfinden, Forschen im morphologischen Weltbild (1966); H. Hollinger, Sonderkurs in elementarer Morphologie (Zürich 1966).
[15] Jaeggi, a. a. O. 270.
[16] P. Windolf, Formale Bildungsabschlüsse im internat. Vergleich, in: Kölner Zschr. 1/84, 84.
[17] Badura, Reese, a. a. O. 82.
[18] Parteiensystem in der Legitimationskrise, hrsg. v. J. Dittberger u. R. Ebinghausen (Opladen 1973) 143.

Rogelio García-Mateo SJ

Spanische Surrealisten

Joan Miró, Luis Buñuel, Salvador Dalí

Mit seiner exzentrischen Eigenart sagte Dalí 1955 in einer Rede an der Sorbonne: „Salvador Dalí hat beschlossen, die phantastischste Eröffnung seines Lebens in Paris zu machen, weil Frankreich das intelligenteste Land der Welt ist, weil Frankreich das rationalste Land der Welt ist, ich aber komme aus Spanien, dem irrationalsten und mystischsten Land der Welt."[1] Mit der für ihn typischen Übertreibung erklärte Dalí hiermit das Geburtsland des Surrealismus zu dessen geistigem Gegensatz und Spanien bzw. spanische Eigenschaften zum Identifikationsobjekt surrealistischer Anschauung.

Der Surrealismus richtet sich gegen die Herrschaft der die Phantasie unterdrükkenden Vernunft. Er beruht, nach seinem Initiator André Breton, auf dem Glauben an die höhere Wirklichkeit irrationaler Automatismen und Assoziationsformen, an die Allmacht des Traums, an das zweckfreie Spiel des Denkens[2]. Das Irrational-Traumhafte, das zufällige Sich-Begegnen von Dingwelten in einem paradox-alogischen Zusammenhang, wie etwa eine Nähmaschine und ein Regenschirm auf einem Operationstisch, und der Trend zur Verfremdung bilden mit der Berufung auf Freud und Einstein Grundmomente surrealistischer Weltanschauung. Entsetzen steht neben Humor, die Fiktion neben der Wirklichkeit.

Den surrealistischen Anspruch, das, was der unmittelbar begegnenden und bewußten Wirklichkeit zugrunde liegt, nämlich das Grundwirkliche darzustellen, haben die spanischen Surrealisten nun, wenn auch oft auf sehr verschiedene Weise, eigens geprägt.

Joan Miró: Ein Gegensatz zu Picasso

Man behauptet, Picasso sei Surrealist im Kubismus. Aber bei aller Verwandtschaft zur surrealistischen Phantasie und obwohl er Beziehungen zu surrealistischen Malern und besonders Dichtern hatte und an ihren sozialkritischen Aktivitäten teilnahm, wurde er nie offizielles Mitglied dieser Bewegung. Er beschäftigte sich zwar mit der automatischen Malerei und zeigte Sympathie für die neuen künstlerischen Ziele der Surrealisten, aber er fand seine Inspiration meistens in Motiven der Außenwelt, im Gegensatz zum Surrealismus, der „mit geschlossenen Augen" (Breton) die Bilder findet.

Interessierte Picasso der Surrealismus nur sekundär, so gibt diese Bewegung Miró den eigentlichen Impuls zur Selbstfindung, den Mut zur Gewinnung der auf die Kindheit zurückgreifenden Bildelemente. Der Uhrmachersohn, der 1893 in Barcelona geboren wurde, mußte seine kaufmännische Karriere wegen einer Nervenerkrankung abbrechen. Er begann 1912 nach der Rekonvaleszenz auf dem Hof seiner Eltern die Kunstausbildung in Francisco Galis Escola d'Arte zu Barcelona, einer Kunstakademie, die der Avantgarde aufgeschlossen war; so wurden dem jungen Miró van Gogh, Gaughin und die Kubisten bald bekannt. 1924 nimmt er Abschied von seiner katalanischen Heimat und schließt sich der surrealistischen Bewegung an, in der er seine künstlerische Identität findet. Der Surrealismus vermittelt ihm „die Grundprinzipien für die Verbindung von Volkskunst, Primitivismus und spanischer Groteske mit jener Mystik des Erotischen, auf die das metaphysische Interesse vor allem gerichtet und die Mirós persönliche Leidenschaft war"[3]. Man darf jedoch die kubistischen Werke aus den vorhergehenden Jahren nicht unterschätzen. „Der Tisch (Stilleben mit Kaninchen)" und „Der Bauernhof" (1921) bilden jeweils eine großartige Komposition, die das ländliche Leben seines Genesungsorts zum Thema glücklicher Harmonie macht.

„Das gepflügte Feld" (1924) ist nun der erste Schritt Mirós auf eine Bildsprache zu, die seiner künstlerischen Eigenart entspricht, nämlich auf den surrealistischen Bruch mit der rationalen Darstellung. Aus einem Baumstamm erscheint ein Ohr, in seinem Laubwerk blüht ein Auge. Solche Kompositionen zeigen einen humoristischen Aspekt, der für Mirós Malerei von nun an charakteristisch wird. Mirós Heiterkeit hat mit dem schwarzen Humor, den die Surrealisten vom Dadaismus übernahmen, kaum etwas zu tun. Sein Frohsinn beruht nicht auf Regression, sondern auf der Wiederherstellung des Kindlichen in seinem eigenen Wesen. Seine Malerei stellt den spielenden Menschen (Homo ludens) dar, der die Themen der Kunst in Frauen, Sterne, Sonnen, Monde, Vögel, Berge zu verwandeln weiß. Es ist ein Werk ohne esoterische oder tiefsinnige Symbolik. Es enthält nur das, was die Symbolik zeigt: Menschen, Tiere, Pflanzen, Farben: rot, gelb, blau, grün. So strahlt sie eine Heiterkeit aus ohne Satire und eine Sexualität ohne jedwede traumatische Problematik.

Diese unkomplizierte Fröhlichkeit, die in der „Katalanischen Landschaft" (1924) und im „Karneval des Harlekin" (1925) sogar zur Rhythmik wird, charakterisiert ihn unter den Surrealisten und insbesondere gegenüber Picasso. Zwar treibt Picasso in seinen Bildern auch Metamorphose; der verwandelte Gegenstand scheint aber grundsätzlich weder phantastisch noch traumhaft, sondern gewöhnlich und alltäglich. Miró ging es weniger um universale Symbole als um persönliche Traumbilder. Picasso greift hingegen archetypische, grundsymbolische Themen auf: den Minotaurus aus der Antike, die Kreuzigung als christliches Erbe und den Stierkampf als spanisches Charakteristikum. Alle drei sind mit Tragik, Gewalt und Leiden verbunden. Diese Themen kennt die behagliche

Heiterkeit der Kunst Mirós nicht. Sein Surrealismus ist vielmehr geprägt von den sonnigen Seiten spanischer Wesensart, die in der Literatur bei Cervantes, Gongora, Juan Ramón Jimenez oder Azorín zum Ausdruck kommen. Miró will mit seinen Bildern nicht beunruhigen, sondern zur Heiterkeit kindlicher Phantasie führen.

Buñuel und Dalí

Die spanische Ausprägung des Surrealismus erhält mit den zunächst zusammenarbeitenden Studienfreunden Luis Buñuel und Salvador Dalí ihre brisanteste Form. Bei der Uraufführung ihres schockierenden, surrealistisch epochemachenden Films „Ein andalusischer Hund" (Paris 1928) erscheint auf der Leinwand die erklärende Mitteilung, daß Buñuel zusammen mit Dalí das Drehbuch geschrieben habe, daß beide ihren Standpunkt von Traumbildern ableiteten, aber nur solche Bilder benützten, bei denen sie keinerlei Erklärungsmöglichkeiten fanden, so daß den Autoren die Bilder nicht weniger unerklärlich seien als den Zuschauern. Nichts in dem Film symbolisiert irgend etwas[4].

Das Ergebnis war eine Reihe von automatischen Assoziationsbildern: Da erscheint eine abgeschnittene Hand; aus einer anderen kriechen Ameisen; Schulbücher verwandeln sich in Pistolen; auf zwei Klavieren lagern Esel-Kadaver; ein Auge wird durchgeschnitten. Das verwirrende Geschehen realisiert das surrealistische Grundanliegen, jedes Vertrauen in die begegnende Wirklichkeit zu erschüttern, vom „Ballast der Vernunft und der Tradition", deren Inbegriff die Pariser Gesellschaft darstellte, zu befreien. Die Kritik schrieb damals: „Buñuel und Dalí haben sich genau jenseits dessen gestellt, was man die Grenze des guten Geschmacks nennt, jenseits des Hübschen, Angenehmen, Frivolen, Französischen."[5]

Bedeutet der „andalusische Hund" eine bewußte Provokation „iberischer elementarer Schönheit" (Dalí) gegen herkömmliche rationale Weltanschauungen und festgefahrene gesellschaftliche Konventionen an Hand des Französischen, so ist „Das goldene Zeitalter" (Paris 1930) eine kritische Abrechnung mit dem Christentum auf dem Hintergrund des spanischen Katholizismus. Wenn es auch ein Film „ohne Dalí" ist, kann man das gemeinsame Projekt nicht übersehen. Dalí wollte ein Werk, das „die Gewalt und die Kraft der Liebe, gemischt mit dem Glanz der Schöpfungen der katholischen Mythen", darstellt. Er war enttäuscht, als er sah, daß das konzipierte Projekt „eine Karikatur seiner Vorstellungen" war, in bezug auf das Katholische „primitiver Antiklerikalismus ohne Poesie"[6].

An dem „goldenen Zeitalter" bzw. an der politisch-religiösen Wende Dalís scheiterte die Freundschaft und die Zusammenarbeit, die 1921 an der Madrider Residencia de Estudiantes begonnen hatte. Wenn sie auch nach surrealistischem Muster ihre Werke weiter schufen, gingen Buñuel und Dalí doch entgegengesetzte Richtungen, vor allem in der Behandlung religiöser Thematik.

1938 geht Buñuel im Zug des spanischen Bürgerkriegs in die USA, wo er im New Yorker Museum of Modern Art die lateinamerikanischen Fassungen von Dokumentarfilmen bearbeitet; weil er durch die Memoiren Dalís als Kommunist und Atheist erkannt wurde, wird er vom Museum entlassen. 1946 geht er nach Mexiko, seiner Wahlheimat, wo er sich niederläßt.

Gottlos von Gottes Gnaden?

In Mexiko entwickelt sich Buñuel zum professionellen Filmschaffenden. Obwohl er auch politische Einschränkungen in Kauf nehmen mußte, haben seine mexikanischen Filme doch starke weltverändernde Ziele. „Los olvidados" (Die Vergessenen, 1950) zeigt jedoch eine Welt, die einem Krankenhaus gleicht, ohne Hoffnung auf Reformerfolge. Dieser Fortschrittspessimismus, der wiederum in „El Bruto" (1952) erscheint, zeigt, daß seine kommunistische Einstellung vom Zukunftsoptimismus sowjetischer Prägung weit entfernt ist.

Auf eine echte Auseinandersetzung mit der Religion läßt sich Buñuel in „Nazarin" (1959) ein. In diesem Film, wie später in „Viridiana" (1962), macht Buñuel das Thema der radikalen Nachfolge Jesu zum Gegenstand einer Religionskritik, deren Schärfe mit Nietzsches „Antichrist" zu vergleichen wäre. Beide, Buñuel und Nietzsche, betrachten das Ideal der Kreuzesnachfolge als sinnloses, unnützes Scheitern. Zwar meint ein Teil der Kritiker, daß die religionskritischen Filme Buñuels eher die Entlarvung einer naiven Gläubigkeit als eine Erklärung über die Sinn- und Nutzlosigkeit des Glaubens darstellen. Buñuel selbst meint jedenfalls: „Was das religiöse Problem angeht, so bin ich der Überzeugung, daß der Christ im reinen, absoluten Sinne auf Erden nichts zu suchen hat... weil es keinen anderen Weg gibt als den der Rebellion in dieser so mißlungenen Welt."[7]

Buñuels Leben verlief anders als die Thematik seiner Filme[8], ja in seinem Verhalten sind sogar krasse Widersprüche festzustellen: Er war Mitglied der spanischen kommunistischen Partei, verließ aber die surrealistische Gruppe, als diese sich dem Kommunismus zuwandte; er war tief antimonarchisch gesinnt, nahm aber die höchste Auszeichnung der spanischen Monarchie an, das Verdienstkreuz Isabel La Católica; er kritisierte die bürgerliche Gesellschaft aufs schärfste, war aber selber, so seine Frau, der bürgerlichste Mensch. Auch sein filmischer Stil kennt solche Brüche: einmal Zerstörung ästhetischer Schönheitsformen, dann Höhepunkte ästhetischer Poesie. Diese paradoxe Eigenschaft äußert sich religiös, indem Buñuel noch in den rüdesten Blasphemien zugleich die Faszination für das Religiöse zeigt. Ist seine Selbstbezeichnung „Atheist von Gottes Gnaden" und sein Wort „Gott sei Dank, ich bin immer noch Atheist" nur eine einprägsame Paradoxie? Wollte er die Religion bzw. den Katholizismus spanischer Prägung nur entlarven oder wollte er ihn destruieren?

In der Antwort auf diese Frage bleibt sich die Kritik uneinig. Die Botschaft der Filme Buñuels zielt jedenfalls auf ein Diesseits ohne Erlösung. Das bewirkt jedoch keinen passiven Pessimismus, sondern unerbittlichen Protest. Protest, Widerspruch, Tragik, Tod, der Ausbruch der Liebe, das sind Fragen, die die spanische Kunst und Literatur kennzeichnen; man denke an Goya, Picasso, Lope de Vega, Unamuno oder García Lorca. Diese Fragen führt im Film heute Buñuels Bewunderer Carlos Saura weiter. „Carmen", „Zärtliche Stunden", „Bluthochzeit" zeigen in der an Buñuel anknüpfenden surrealistischen Technik, die Traum, Fiktion und Lebenswirklichkeit miteinander verschmilzt, ebenfalls Liebe, Eifersucht, Satire, Tod als Grundproblematik. Insofern stellt Buñuels Surrealismus im Grund die Hauptthemen des spanischen Existentialismus dar. Von diesem Kontext her wird man ihm nicht gerecht, wenn man seine Filme auf religions- und gesellschaftskritische Fragen reduziert. Diese hängen vielmehr mit einer Existenzproblematik wesentlich zusammen; daher auch die Schwierigkeit der Kritiker, Buñuel weltanschaulich einzuordnen. In das Schema eines doktrinären Atheismus paßt er gewiß nicht.

Dalís geheimes Dasein

Den durch Protest, Tragik, Komik, Mystik, Tod bestimmten spanischen Existentialismus repräsentiert Salvador Dalí in eigenartigster Form. Die neuerdings im Deutschen veröffentlichten Memoiren der jungen Jahre[9] lassen bis ins Detail die autobiographischen existentiellen Hintergründe seiner künstlerischen Eigenart erkennen. Sie enthüllen den Ursprung seiner „Seltsamkeit": Der kleine Salvador fühlte sich beim Spielen von einer imaginären Person so festgehalten, daß er von heftiger Angst gepackt wurde. Danach soll er stundenlang geweint haben. Diese Zustände nahmen zu, entsetzten ihn jedoch nicht mehr. So begannen halluzinatorische Bilder, die später in seiner Malerei auftauchen (Papageien, Köpfe, Heupferde, Sonnenschirme), seine Phantasie zu besetzen.

Das Kindheitserlebnis, das ihn am meisten prägte und ausschlaggebend für sein Werk ist, war die Erfahrung, daß er mit einem anderen verwechselt wurde, nämlich dem kurz vor seiner Geburt verstorbenen Bruder. Die Liebe seiner Eltern galt nach seinem Empfinden dem auch Salvador genannten Toten. Dieses Erlebnis spaltete seine Existenz und erweckte in ihm den Drang, ein unverwechselbares Ich aufzubauen. Hier ist der psychologische Hintergrund seiner Extravaganzen zu erblicken. Das Ich wird zur existentiellen Leidenschaft. Nietzsches Wille zur Macht in „Zarathustra" und Freuds Psychoanalyse vermitteln ihm die geistigen Komponenten.

Die Person, von der Dalí die tiefsten Anregungen erhalten hat, ist die Russin Elena Diaranoff: Gala. Sie rettete ihn vor einem Beinahe-Wahnsinn, indem sie an

seinen seelischen Kämpfen teilnahm, so daß er seine ungewöhnliche Paranoia wie ein distanzierter Beobachter betrachten und daraus eine Methode entwickeln konnte. Mit seiner „paranoisch-kritischen Methode" begann sogleich eine seiner kreativsten Perioden. Sexualität und Religiosität vermischen sich in verschiedenen Variationen. Aus dieser Zeit (um 1930) stammen einige seiner Hauptwerke: „Gala und der Engel von Millet", „Profanierung der Hostie", „Wilhelm Tell", „Weiche Uhren", „Brennende Giraffe", „Der große Masturbator".

Paranoisch-kritisches Malen

Kurz vor Freuds Tod besuchte ihn Dalí 1939 in London. Freud kannte Dalís Werk und sagte – nicht ohne ironischen Unterton: „In Ihren Bildern suche ich nicht das Unbewußte, sondern das Bewußte. In den Bildern der Maler – Leonardo oder Ingres – ist das, was mich interessiert, was mir mysteriös und beunruhigend vorkommt, gerade die Suche nach den unbewußten rätselhaften Ideen, die in dem Bild verborgen sind. Bei Ihnen liegt das Mysteriöse auf der Hand."[10]

Dalí verdankt Freud mit der Hilfe zur Selbstfindung bedeutsame Anregungen zu seiner Malerei. So kam er auf seine paranoisch-kritische Methode, die er in seinem Essayband „La femme visible" (Paris 1935) erläutert als „eine spontane Methode irrationaler Erkenntnis, die auf kritischer und systematischer Objektivierung im Delirium erfahrener Assoziationen und Interpretationen beruht". Dalí will also nicht als Paranoiker verstanden werden, sondern will sich der Paranoia methodisch bedienen in ähnlicher Weise, wie andere willentlich Trancezustände herbeiführen. „Der einzige Unterschied zwischen mir und einem Verrückten besteht darin, daß ich nicht verrückt bin", hat er wiederholt gesagt.

Ein Merkmal der Paranoia besteht in der Fähigkeit, geordnete Wahnvorstellungen und Halluzinationen hervorzurufen, so daß sich eine jede zusammenhängend von einem Ausgangspunkt her systematisch entwickelt. Statt sich dem gewöhnlichen Leben zu fügen, beherrscht es der Paranoiker. Mit dieser Krankheit beschäftigte sich damals Jacques Lacan, der mit einigen Surrealisten bekannt war. Er faßte seine Ergebnisse in dem 1932 erschienenen Buch „De la psychose paranoique dans ses rapports avec la personalité" zusammen. Darin sieht Dalí seine Anschauungen wissenschaftlich bestätigt. Er entwickelt den paranoischen Zustand zu einem Tun, das im Gegensatz zu der Passivität von Automatismen und Träumen eine geordnete Geistestätigkeit ermöglicht, die darauf ausgerichtet ist, Wünsche, Sehnsüchte und Begierden des Menschen uneingeschränkt darzustellen.

Dalís paranoisch-kritische Malerei beansprucht etwas von dem zu zeigen, was jeder Mensch bei sich durch Introspektion und Selbstbeobachtung oder bei anderen durch Interpretation irgendwie schon wahrgenommen hat, ohne es absichtlich zu betreiben, weil er es oft bald verdrängt oder auf andere Ziele die

Priorität setzt. Für den Freud-Lacan-Leser Dalí steht fest, daß die Enthüllungsrolle der paranoischen Kritik die befreiende Wiederkehr des Verdrängten bewirkt. So möchte er mit seinen surrealistischen Bildern Unbewußtes sichtbar und allen bemerkbar machen.

Mystisches Manifest

Auf dem Gebiet der religiösen Thematik zeichnet sich bereits in seiner USA-Zeit (1939–1948) eine Wende ab: „Die Versuchungen des hl. Antonius", „Brotkorb", „Auferstehung des Fleisches", „Die Madonna" zeigen keine blasphemischen Motive, sondern vielmehr eine positive Zuwendung zu religiösen Werten und klassischen Kunstrichtungen und damit zugleich eine Abkehr vom Surrealismus[11]. Diese Änderung seiner Gesinnung und seines Kunststils erreicht den Höhepunkt, als er nach der Ankunft in seiner Heimat die Rückkehr zur katholischen Kirche erklärte: „Heute kann ich sagen, daß sich von allen meinen Gewißheiten nur zwei nicht aus meinem Willen zur Macht erklären: Die eine ist mein Glaube, den ich seit 1949 wiedergefunden habe, die andere ist, daß Gala in allem, was meine Zukunft angeht, immer recht haben wird."[12]

Diese neue katholische Gesinnung äußerte sich in Bildern wie „Der Christus des hl. Johannes vom Kreuz" (1951) und „Abendmahl" (1955) und bekenntnishaft in seinem „Mystischen Manifest", das in bewußtem Gegensatz zu seiner surrealistisch-pessimistischen Periode steht: „Hinweg mit Negation und Rückschritt, hinweg mit der surrealistischen Malaise und dem existenzialistischen Zweifel. Mystik ist der Paroxysmus der Freude in der hyperindividualistischen Bestätigung aller heterogenen Tendenzen des Menschen auf die absolute Einheit der Ekstase hin... Ursprünglich war ich Atheist, ein frevelhaftiger Mystiker. In Spanien geht jeder bis zum Extrem – zu einem oder anderem."[13]

Die Veröffentlichung des Manifests im Jahr 1951 führte zu den typischen Zeitungsnachrichten über Dalí; vor allem die linke Presse machte sich darüber lustig. Doch das Manifest bekennt die innere Wende, die Dalí durchgemacht hat: vom Gotteslästerer zum kontemplativen Beter und praktizierenden Katholiken. Es handelt sich allem Anschein nach um eine echte Bekehrung, um einen Wandel der Persönlichkeit, die ihm mit dem Einströmen neuer vitaler Inhalte religiöser Natur auch den Zugang zur Klassik eröffnete, und zwar in der Weise, daß er damit zugleich die moderne Malerei, von wenigen Ausnahmen abgesehen, völlig abtut und deren Vertretern vorwirft, der Perfektion und Schönheit nicht ins Gesicht zu schauen: „Sie schämen sich. Sie ziehen es vor, auf frühere, mehr oder weniger barbarische Kunstepochen zurückzugreifen, die immer vor den göttlichen Schöpfungen der Hochrenaissance liegen."[14]

Gepriesen werden demgegenüber Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz,

Pythagoras und Heraklit als Leitbilder einer Mystik, die er nun für die Malerei fruchtbar machen möchte: „In der Ästhetik sind es die Mystiker, und nur die allein, die die neuen ‚goldenen Schnitte' der Seele unserer Zeit aufzustellen haben; wenn eine mächtige Renaissance der mystischen Malerei noch nicht begonnen hat, so liegt es an den Künstlern... die Maler von heute malen nichts, das heißt nicht-figurativ, nicht-objektiv, nicht-expressiv."[15]

So beginnt Dalí eine Serie religiöser Bilder zu malen, die Grundzüge der Renaissance zum Ausdruck bringen. Nicht nur die Thematik – Kreuzigung, Abendmahl, Madonnen, Heilige –, sondern auch das Großformat, der Schwung in der Komposition, die Feierlichkeit der Darstellung und nicht zuletzt die Schönheit der Körperformen zeigt unverkennbar, wenn auch eigens interpretiert, Dalís Anlehnung an Raffael. Ein Hauptwerk dieser Gruppe, „Madonna von Port Lligat" (1950, 366 × 244 cm), zeigt eine nach Raffael gestaltete Komposition: Eine Gala-Madonna, deren Brust ein Fenster darstellt, sitzt mit dem Kind auf den Knien, dessen Brust ebenfalls offen ist, mitten unter Symbolgegenständen: dem Ei als Weltei, der Muschel als Sinnbild der Unsterblichkeit und der Fruchtbarkeit, aus deren Schoß die Perle bzw. das Jesuskind hervorgeht.

Das bekannteste Bild aus dieser Zeit ist zusammen mit dem „Abendmahl" „Der Christus des hl. Johannes vom Kreuz", so genannt, weil Dalí sich an der Christuszeichnung des Johannes vom Kreuz inspirierte. Vergleicht man beide Bilder, so stellt man, ausgenommen die Perspektive, tiefe Unterschiede fest: Dem Gekreuzigten Dalís fehlen Wesensmerkmale des Gekreuzigten des Johannes vom Kreuz: Wunden, Nägel, Dornenkrone; der Körper ist jugendlich-muskulös ohne Spuren von Leiden. Dalís ästhetische Absicht bei diesem Bild war eben „das genaue Gegenteil aller Christusgestalten, wie sie von einem Großteil der modernen Maler gemalt worden sind, die ihn samt und sonders in der expressionistischen und schmerzverzerrten Manier darstellen... Meine Hauptsorge war die, daß mein Christus schön sein sollte wie der Gott, der er war"[16].

„Nukleare Mystik"

Das „Mystische Manifest" will, wie der Name zu erkennen gibt, eine Absage an den Kommunismus und an den Surrealismus sein, also ein Kampfprogramm gegen die atheistische Weltanschauung und die moderne Malerei. Gegen beides bejaht Dalí die „mystische Ekstase". Sie ist aber, trotz aller Anlehnung an die spanische Mystik, nicht nur religiös; sie ist dazu „explosiv, gespalten, supersonisch, wellenförmig, korpuskulär"[17]. Es geht also auch um eine von der Kernphysik inspirierte Weltsicht und eine Kunst, die die vom Surrealismus übersehene Außenwelt darstellen möchte: „In der surrealistischen Epoche wollte ich die Ikonographie der Innenwelt schaffen – der Welt des Wunderbaren, die meines Freundes Freud. Es ist

mir gelungen, es zu tun. Heute hat die Außenwelt, die der Physik, die der Psychologie überstiegen. Heute ist Heisenberg mein Vater... die jüngsten mikrophysischen Strukturen, die von Klein, Mathieu, Tapié, müssen für das Malen wiederverwendet werden."[18]

Dalís nuklear-mystische Malerei beansprucht, hinter der sichtbaren, unmittelbar begegnenden Wirklichkeit in das inneratomare Geschehen vorzudringen. Insofern hat er seinen surrealistischen Anspruch, das unsichtbare Grundwirkliche zu malen, nicht aufgegeben, sondern einfach von der Innenwelt des Subjekts auf die Außenwelt der Objekte umgelenkt, mit der Absicht, die materialistische Sicht einer massiven Außenwelt zu entlarven und so darauf aufmerksam zu machen, „daß jede Viertelstunde und Sekunde die Materie sich in einem andauernden Prozeß befindet und die Entmaterialisierung und Auflösung beschleunigt – sie entwindet sich dabei den Händen der Gelehrten und zeigt uns die Spiritualität jeder Substanz"[19].

Diese Spiritualität hat Teilhard de Chardin in einer ausgezeichneten Weise durch sein ganzes Werk hindurch dargelegt, besonders in der „Hymne an die Materie". Und besagt Carl Friedrich von Weizsäckers Auffassung, „daß die Substanz, das Eigentliche des Wirklichen, das uns begegnet, Geist ist"[20], nicht doch eine wissenschaftliche Bestätigung von Dalís nuklearer Mystik? Herbert Schade meint dazu, daß Dalís Forderung nach einer neuen Sicht der Welt auf der Basis der Nuklearteilchen heute eine Entsprechung in der Computerkunst und im Fernsehfilm findet[21].

Auf die Frage, warum er bei seinen Himmelfahrtsgemälden „Nuklear"-Material benütze, sagte Dalí, er sehe die Protonen und Neutronen als engelhafte Elemente. Auf diese Weise greift er nuklear-mystisch wieder ein Thema auf, das mit dem der Frau zentral für seine Malerei ist. Engel und Frau findet man bei aller Abwandlung seines Stils immer wieder repräsentiert. Nur sind jetzt die Madonnen nach kernphysikalischen Vorstellungsformen konstruiert, so die „Korpuskulare Madonna" (1952) und die „Sixtinische Madonna" (1958). Das „Nuklear"-Material bietet ihm die Möglichkeit, Raum und Zeit bildtechnisch zu entgrenzen, indem er die Gestalten durchfenstert und zersetzt oder mit atomaren Figuren aufbaut.

War Dalí in den fünfziger Jahren vom katholischen Glauben enthusiastisch beeindruckt und getragen, so ist in den sechziger Jahren eine deutliche Ernüchterung festzustellen: „Ich bin katholisch ohne den Glauben, und ich mache den Umweg über die Naturwissenschaft, um wieder zur Glaubenslehre zu gelangen."[22]

Diese Glaubensauseinandersetzung läßt sich in seinen vierzig Blättern zur Bibel (1964–1969) deutlich erkennen. Vergleicht man etwa die Kreuzigung der „Bibelbilder" mit dem „Christus des hl. Johannes vom Kreuz", so ist in den Bibelbildern ein ganz anderes Christusbild anzutreffen; an Stelle des schönen Raffaelischen Körpers tritt jetzt die entmenschte Gestalt des Gekreuzigten. Dieser radikale Wechsel weist wohl auf eine Änderung seiner religiösen Gesinnung hin, nämlich

auf eine nicht nur Schönheit und Enthusiasmus, sondern auch Zweifel und Tragik erleidende Glaubenserfahrung; daher kein ästhetisierender, leidloser Christus, der das Kreuz nur als Schmuck oder pro forma zeigt, sondern der ohnmächtig zerschlagen das Leid der Welt trägt und sich dem Vater in einer nicht mehr überbietbaren Radikalität hingibt. Dieses Ernstnehmen der Passion stellt Dalí mitten in die große Tradition der spanischen Mystik, Plastik, Malerei und Literatur. Die Passionsszenen aus den „Bibelbildern" erinnern an die Verse Johannes' vom Kreuz: „In dieses Daseins Nacht, die nichts durchleuchtet,/weiß wohl mein Glaube, wo er rauscht und feuchtet,/wenn es auch Nacht ist."

Seit Galas Tod (1982) ist für den achtzigjährigen Dalí die „Nacht des Daseins" erst recht dunkel geworden: Seinen paranoid-depressiven Zustand und eine sehr geschwächte Gesundheit muß er in immer kürzeren Zügen allein weiter tragen. Dalís Leben und Werk vermitteln, wie auch immer, keine neutrale Information. Exzentrisch, paranoid, komisch, tragisch, mystisch, sind diese Charakterzüge überhaupt zusammenzubringen? Die Zerrissenheit dieser Erfahrung kennzeichnet Dalís Person und Werk.

Surrealismus und spanischer Existentialismus

„Wenn wir eine Phantastik hätten, wie wir eine Logik haben, würden wir die Kunst des Entdeckens bald entdecken." Dieses Novalis-Wort trifft auf das Anliegen des Surrealismus besonders zu, der wie die Tiefenpsychologie behauptet, die sichtbare logische Wirklichkeit sei mit einem Irrational-Unbewußten verbunden, das in der Phantasie, in Träumen, Mythen und Krankheitssymptomen verschlüsselt zum Ausdruck kommt.

Diese surrealistische Vermengung konträrer Gegensätze, die Traum und Wachzustand ineinander übergehen läßt, verkörpert Don Quijote. An dieser Urgestalt des spanischen Existentialismus, die ohne ihr Gegenstück Sancho nicht denkbar ist, kann man den surrealistischen Anspruch, Rationales und Irrationales, Diesseitiges und Jenseitiges darzustellen, nachbuchstabieren. Das Dasein als ein Zustand an der Grenze zwischen Realem und Idealem, zwischen Faktizität und Illusion findet andererseits seine bedeutendste dichterische Darstellung bei Calderon, der das Leben zum Traum erklärt und die Welt als Bühne beschreibt. Die Kontingenzerfahrung kennzeichnet auch das Grunderlebnis der „dunklen Nacht" in der spanischen Mystik als Läuterungsmoment zur Verwandlung der Seele in Gott, ein Vorgang, der sich in einer Unzahl von Visionen und Ekstasen ausdrückt, die die Grenzen zwischen Real und Ideal verwischen, und in einem surrealistischen Bild, wie Dalí erkannt hat, den geeigneten Kunststil finden kann. Vor Dalí hat El Greco die Synthese von Mystik und Malerei in einer einzigartigen Ikonographie dargestellt, die, wenn sie auch nicht surrealistisch ist, doch jeglichen realistischen Zwang

verloren hat, um in schwerelosen Körpern und spektralem Licht religiöse Mysterien und Erlebnisse auszudrücken. Als Licht und Farbe, das Reale vom Sinnlichen und Intellektuellen loslösend, zeichnet auch Velasquez die nichtreligiöse Wirklichkeit. Den Surrealismus vorausgenommen hat gewiß Goya: Alpträume, Dämonen und Hexen, die durchgehende Motive seines Werkes bilden, drücken bereits das Irrational-Unbewußte aus, das sich der Surrealismus zur Aufgabe stellt.

All diese Themen spanischen Existenzerlebnisses werden nun von Miguel de Unamuno (1864–1936) aufgegriffen und philosophisch durchdacht als „Quijotismo", der den Tragizismus und die Metaphysik der Angst überwindet. „Und das ist nicht wenig: eine ganze Methode und Epistemologie, eine ganze Ästhetik wie Logik und Ethik, vor allem eine ganze Religion, das heißt eine ganze Ökonomik des Ewigen und Göttlichen, eine volle Hoffnung auf eine absurde Vernünftigkeit"[23], also ein Antipode jedes wissenschaftsgläubigen Rationalismus, oder wie Ortega y Gasset es ausdrückt: „Cervantes schrieb in seinem Quijote die Kritik der reinen Anstrengung."

Die Nähe des Surrealismus zur spanischen Geisteswelt erscheint am deutlichsten beim weltbekannten Lyriker und Dramatiker Federico García Lorca (1899–1936), einem persönlichen Freund von Dalí und Buñuel. Sein alogisch-magisches Dichten zeigt, etwa in „Doña Rosita", wie das Leben in Fiktionen verschmachtet; Wahn und Ideale halten den Menschen so lange aufrecht, bis er, wie bei Don Quijote, am Erkennen der Wirklichkeit zerbricht.

Man kann daher durchaus behaupten, daß die spanischen Surrealisten in ihrer Kunst Grundthemen bzw. die Grundstimmung des spanischen Existentialismus in bildliche Vorstellungen umsetzen. Gerade Miró, dessen Bilder direkt nichts Inhaltlich-Literarisches erkennen lassen, war der Liebling vieler Literaten; mit einigen von ihnen hat er Bücher gestaltet.

Auf den inneren Zusammenhang von Surrealismus und spanischer Geistesgeschichte hat in bezug auf Buñuel der mexikanische Dichter und Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels, Octavio Paz, bereits hingewiesen: „Einige der Filme Buñuels erschließen uns – ohne unfilmisch zu sein – andere Sphären des Geistes: bestimmte Bilder von Goya, einige Gedichte von Quevedo, ein Abschnitt aus de Sade, eine Absurdität von Valle-Inclán, eine Episode von Cervantes."[24] Diesen Zusammenhang hat vor allem Dalí selbst wiederholt bejaht, nicht zuletzt, als er seine Trennung von Picasso mitteilte: „Ich verschmelze den Surrealismus mit dem Mystizismus. Dalí bedeutet Fusion, Picasso Konfusion. Wir sind beide Genies. Spanien ist ein Land der Gegensätze – Sonne und Schatten."[25]

Gegensätze, Paradoxien, Widersprüche sind natürlich jederzeit in jedem Land zu finden. Was den spanischen Existentialismus in dieser Beziehung bemerkenswert macht, ist besonders gegenüber dem französischen Nihilismus eines Sartre oder Camus, daß er vor dem Nichts, selbst wenn es lächerlich-quijotesk erscheint, eine Aufgabe sieht; darum kann er nur in Gegensätzen bestehen: Quijote-Sancho,

Traum-Wirklichkeit, Tragik-Komik, Mystik-Blasphemie, Sonne-Schatten. Diese Daseinserfahrung, die Reinhold Schneider anhand von Unamuno als „Mut zu unauflöslichen Konflikten" und als „Vertrauen auf die Fruchtbarkeit der Dissonanzen" bezeichnet[26], scheint also dem Zwiespalterlebnis surrealistischen Ausdrucks wie angeboren zu entsprechen. Jedenfalls erfüllen Miró, Buñuel, Dalí, Saura den Surrealismus mit einer Brisanz wie kaum andere.

ANMERKUNGEN

[1] S. Dalí, Gesammelte Schriften (München 1976) 299.
[2] Vgl. A. Breton, Die Manifeste des Surrealismus (Hamburg 1968) 26f.
[3] W. S. Rubin, Surrealismus (Stuttgart 1979) 36f.
[4] M. Schwarze, Luis Buñuel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg 1981) 32f.
[5] Luis Buñuel. Eine Dokumentation (München 1965) A 33. [6] Ebd. A 43.
[7] M. Schwarze, a. a. O. 80.
[8] Vgl. M. Alcalá, Luis Buñuel (1900–1983), in: Razón y Fe 209 (1984) 146.
[9] Das geheime Leben des Salvador Dalí (Frankfurt 1983).
[10] Zit. nach W. S. Rubin, a. a. O. 89f.
[11] Vgl. dazu G. Musilda-Schlott, Salvador Dalí und die Bildtradition (Diss. Tübingen 1982) 194f.
[12] Salvador Dalí sagt... Tagebuch eines Genies (München 1968) 20.
[13] Salvador Dalí. Retrospektive (1920–1980) (München 1980) 374f.
[14] Ebd. 372f. [15] Ebd. 374. [16] Ebd. 376. [17] Ebd. 373. [18] Ebd. 366. [19] Ebd. 373.
[20] C. F. v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur (München 1971) 389.
[21] H. Schade, Salvador Dalí – ein religiöser Maler der Triebstruktur, in dieser Zschr. 189 (1972) 185.
[22] Zit. nach G. Musilda-Schlott, a. a. O. 257.
[23] Vgl. R. García-Mateo, Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei M. de Unamuno (Frankfurt 1978) 194ff.
[24] Zit. nach M. Schwarze, a. a. O. 130f.
[25] Zit. nach F. Cowles, a. a. O. 275.
[26] R. Schneider. Leben und Werk in Dokumenten, hrsg. v. F. A. Schmitt (Freiburg 1969) 54f.

Peter Koslowski

Die Universalität der Menschenrechte und die Einzigartigkeit der Kulturen

Nach der Periode der breiten internationalen Zustimmung und Befürwortung der UN-Menschenrechtsdeklaration vom 10. Dezember 1948 ist die Konzeption der Menschenrechte heute heftiger Kritik ausgesetzt, die einerseits von Vertretern der Dritten Welt und andererseits von Vertretern marxistischer Positionen vorgetragen wird. Kritiker aus der Dritten Welt erheben den Vorwurf, die Menschenrechte seien eine westliche Konzeption, die lediglich kulturelle und politische Werte des Westens widerspiegele. Die Menschenrechte, so wird argumentiert, unterstellten den „possessiven Individualismus" des Westens, der von einem isolierten Individuum ausgehe, das lediglich an seinem wirtschaftlichen Erfolg und an seinem Besitz interessiert sei, ohne seine Mitmenschen und die Gesellschaft, in die das Individuum integriert ist, zu berücksichtigen. Die westliche Doktrin der Menschenrechte sei ein „imperialistischer Anspruch", eine spezielle Lebensweise müsse für die gesamte Menschheit als „Wahrheit" gelten[1]. Die marxistische Kritik argumentiert dagegen, Menschenrechte seien nur formale Rechte, bei denen ihre materiale Erfüllung in wirtschaftlichen und sozialen Rechten, im Recht auf Arbeit, Nahrung, medizinische Versorgung etc. nicht berücksichtigt werde. Nach der marxistischen Auffassung spielen nur die wirtschaftlichen Rechte eine Rolle, Menschenrechte sind dagegen bourgeoise Ideologie. Im folgenden werden wir diese beiden kritischen Einwände untersuchen und zeigen, daß sie die Grundidee der Menschenrechte nicht treffen.

Worin besteht der Kern der Menschenrechte?

Im heutigen Diskussionszusammenhang muß von neuem geklärt werden, was eigentlich die Grundidee der Menschenrechte ist. Die Menschenrechtskonzeption hat in der Vergangenheit eine deutliche Erweiterung hinsichtlich ihres Umfangs und Inhalts erfahren. Die ersten Menschenrechtsdeklarationen, wie die *Virginia Bill of Rights* vom Jahr 1776, waren Deklarationen von Schutzrechten gegen staatliche Übergriffe auf die individuelle Handlungsfreiheit und auf die Mittel dieses Handelns, nämlich das Eigentum. Die Unverletzlichkeit menschlichen Lebens, die Abschaffung der Folter, das Recht auf freie Religionsausübung, Eigentum, gleiche Behandlung vor dem Gesetz, das Recht auf einen fairen Prozeß

und Schutz vor einer willkürlichen Festnahme oder Inhaftierung wurden als persönliche, allgemeine und unveränderliche Rechte deklariert, die jede staatliche Handlung banden und jedem gesetzten Recht übergeordnet waren[2]. Diese natürlichen Rechte waren Schutzrechte, und ihr Inhalt wurde negativ formuliert: Sie bestimmten, was der Staat nicht tun sollte. Der Staat sollte nicht ohne rechtmäßigen Grund und Verfahren die Freiheit des Individuums einschränken. Die Theorie der natürlichen Rechte sagt nichts darüber aus, was der Staat für das Wohlergehen des Individuums tun soll. Andererseits garantiert diese negative Formulierung, daß der Staat diese Gesetzesvorschriften immer erfüllen kann, indem er gewisse ungesetzliche Handlungen unterläßt. Der Staat kann nicht in eine Situation geraten, in der er Rechte zugesteht, für deren rechtsgleiche Erfüllung ihm die Mittel fehlen. Er kann in keine Situation geraten, in der er den Anspruch der Bürger auf die Erfüllung ihrer Rechte zwangsläufig enttäuschen muß, mit der Folge, daß ihr Vertrauen in den Staat geschwächt wird.

Diese schützenden, negativ formulierten Rechte des Menschen gegenüber dem Staat sind zu positiv formulierten, materialen, wirtschaftlichen und sozialen Rechten mit größter Reichweite ausgedehnt und in positive Ansprüche des Individuums gegenüber dem Staat verwandelt worden. Diese wirtschaftlichen und sozialen Rechte umfassen beispielsweise nicht nur das Recht auf Nahrung und medizinische Versorgung, sondern das Recht auf einen „adäquaten Lebensstandard" und „das Recht von jedermann auf den Genuß des höchsten erreichbaren Standards physischer und psychischer Gesundheit", wie es die Weltgesundheitsorganisation (WHO)[3] fordert. Es ist offensichtlich, daß selbst der reichste Staat bis heute nicht in der Lage ist, diese Rechte zu sichern, und daß diese Rechte in keinem Staat vor Gericht geltend gemacht werden können. Sie können keine subjektiven, öffentlichen Rechte gegenüber dem Staat sein, da der Staat die Güter, die mit diesen Rechten zugesagt wurden, nicht hervorbringt. Er kann sie dem Volk gewähren, wenn der Empfänger das Sozialprodukt für diese Rechte schon erzeugt hat. Der Staat vermag diese Rechte nur zu gewähren, wenn das Volk sich diese Rechte selbst gewährt, indem es die zugesicherten „Rechtsgüter" produziert. Folglich können diese sozialen und wirtschaftlichen Rechte eigentlich keine Rechte, sondern nur Güter sein. Sie sind programmatische Vorschläge, die sich darauf beziehen, was der Staat fördern soll, nicht aber darauf, was der Staat unter allen Umständen den Bürgern gewähren und zubilligen muß.

Die Unterscheidung zwischen „Menschenrechten" und wirtschaftlichen und sozialen Rechten oder Zielen ist für jede Menschenrechtsdiskussion sehr wichtig. Sie zeigt, daß sich die Konzeption der Menschenrechte und die Konzeption der wirtschaftlichen Entwicklung nicht gegenseitig ausschließen, sondern eher in komplementärer Beziehung stehen. Die Unterscheidung demonstriert, daß Menschenrechte und soziale Rechte auf verschiedenen Rangebenen und auf verschiedenen Ebenen der Verallgemeinerung und der Durchführbarkeit agieren. Sie liegen

auf verschiedenen Rangebenen, da niemand mehr versprechen sollte, als er in der Lage ist, zu halten. Dies bewahrheitet sich in besonderem Maß für den Mächtigsten, der das Recht hat, auf jeden einzelnen Zwang auszuüben – für den Staat. Infolgedessen darf der Staat die negativ formulierten Menschenrechte nicht mit dem Versprechen einschränken, dies geschähe, um wirtschaftliche und soziale Ziele oder „Rechte" künftig zu fördern. Es ist unsicher, ob er das Versprechen einhalten kann, und es ist auch kein Trost für den jetzt lebenden Menschen, daß die Einschränkung seiner Grundrechte die wirtschaftlichen „Rechte" der kommenden Generation fördern wird. Die wirtschaftlichen Rechte oder Güter der Zeitgenossen können zugunsten der zukünftigen wirtschaftlichen Rechte eingeschränkt werden, nicht jedoch die Grundrechte des Menschen und seine Menschenwürde. Die Zukunft hat nicht das Recht, die Rechte der in der Gegenwart Lebenden zu verringern. Alle Generationen und historische Epochen sind Gott gleich nahe bzw. gleich in ihren Grundrechten.

Das andere Problem, das den Rang zwischen Menschenrechten und den wirtschaftlichen Zielen des Staates anbelangt, besteht in der Tatsache, daß eine Verletzung der menschlichen Grundrechte zugunsten wirtschaftlicher Ziele ihren Zweck selbst nicht erreicht. Ein Staat, der seine Legitimität verliert, weil er seine Bürger nicht schützt und ihre Menschenrechte nicht einhält, büßt normalerweise auch ihre Unterstützung und Mitarbeit ein und wird sehr wahrscheinlich geringe wirtschaftliche Fortschritte machen.

Wirtschaftliche „Rechte" oder Ziele und Menschenrechte liegen auf verschiedenen Ebenen der Verallgemeinerung und Durchführung. Wirtschaftliche Rechte können nur als diskriminierende durchgeführt werden, da nicht jeder Staatsbürger ohne die totale staatliche Kontrolle jedes Lebensaspekts zur gleichen Zeit die größtmögliche Menge wirtschaftlicher Güter besitzen kann. Die daraus folgenden Optionen – Diskriminierung oder Totalisierung der Kontrolle – senken umgekehrt wiederum den wirtschaftlichen Ertrag. Es ist jedoch möglich, die Menschenrechte jeder Person gegen Übergriffe des Staates oder anderer Bürger zu schützen. Deshalb sind Menschenrechte generell und universell, während wirtschaftliche Rechte nur teilweise generell sind und meist einige Gruppen benachteiligen, zumindest in regionaler Hinsicht, da es in der regionalen Entwicklung immer Unterschiede gibt. Dies bedeutet nicht, daß der Staat auf die Förderung wirtschaftlicher Rechte verzichten sollte, sondern zeigt, daß er allgemeine Menschenrechte nicht zugunsten wirtschaftlicher Rechte, die in regionaler und sozialer Hinsicht unterschiedlich wirksam sind, einschränken kann. Der Staat sollte die wirtschaftlichen Rechte unter der Einschränkung fördern, daß die Menschenrechte respektiert werden.

Bis hierher ist unsere Analyse beinahe eine rein logische, die aus der Prämisse folgt, daß der Staat den allgemeinen Willen und das Gemeinwohl repräsentiert und demzufolge die Pflicht hat, gemäß den Prinzipien der Allgemeinheit und der

gleichen Behandlung jedes Staatsbürgers zu handeln. Der Staat sollte darauf achten, was allgemein und universell gültig ist. Die Überordnung der Menschenrechte über die wirtschaftlichen Ziele bedeutet, daß das Gemeinwohl nicht durch einzelne wirtschaftliche Ziele, sondern nur durch die Menschenrechte *und* die wirtschaftliche Entwicklung definiert werden kann. Wir müssen unterscheiden zwischen der Grundkonzeption der Menschenrechte, welche die Rechte auf persönliche Integrität, auf ein faires Gerichtsverfahren und den Schutz vor willkürlicher Inhaftierung sowie das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit (des Eigentums) definiert – Rechte, die unter allen Umständen beachtet werden müssen –, und zwischen der davon abgeleiteten Konzeption der wirtschaftlichen Rechte oder Ziele, die programmatische Aufgaben eines jeden Staates sind, jedoch die Grundrechte nicht ersetzen können. Es muß noch einmal betont werden, daß jede Ausschließlichkeitsbeziehung zwischen wirtschaftlichen Rechten und Menschenrechten explizit bestritten wird, dagegen eine komplementäre Beziehung bei Unterordnung der wirtschaftlichen Rechte unter die Menschenrechte vertreten wird.

Die Notwendigkeit des Schutzes der Menschenrechte in Gesellschaften, die als Staaten organisiert sind

Nun erhebt sich die Frage, inwieweit diese Konzeption der Menschenrechte und der wirtschaftlichen Ziele überhaupt allgemein gültig ist. Ist sie eine westliche Konzeption oder ist ihr Anspruch auf Universalität in jeder Kultur gerechtfertigt? Unsere Beweisführung für die Überordnung der Menschenrechte über wirtschaftliche Rechte begann mit der Voraussetzung, daß es Aufgabe des Staates ist, das Allgemeinwohl und den Willen des Volkes zu realisieren. Dieses Prinzip des allgemeinen Willens ist kein individualistisches, sondern ein ganzheitliches: Das Allgemeinwohl und der Wille des Volkes können nur mit Bezug auf *alle* Staatsbürger und nicht mit Bezug auf bestimmte Gruppen oder Personen definiert werden. Das Prinzip staatlicher Handlungen muß Allgemeinheit sein, denn der Staat ist die einzige Institution, die das Recht hat, jeden einzelnen zu zwingen, und die Erfüllung der Pflicht eines jeden, den rechtsgültigen Entscheidungen des Staates zu gehorchen, einfordern kann. Rechtszwang kann aber nur für Zwecke ausgeübt werden, die Allgemeinheitscharakter haben und nicht irgendwelchen partikularen Interessen dienen. Weil der Staat das Monopol des rechtsmäßigen Zwangs innehat, gewinnt jeder Staat eine ungeheure Macht über das Individuum und über Gruppen[4]. Alle anderen Kräfte in einer Gesellschaft haben ihre Macht und das Recht auf Zwangsausübung auf den Staat übertragen. Dies ist die Beschreibung eines *jeden* Übergangs einer feudalen oder räumlich segmentierten Gesellschaft zu modernen Staaten. Da das Grundphänomen dieses Übergangs im heutigen Afrika dasselbe ist,

wie es im Übergang vom feudalen zum modernen Europa beobachtbar war (und von Hobbes beschrieben wurde), können wir die Prinzipien dieses Übergangs in staatlichen Gesellschaften (im Gegensatz zu staatenlosen Gesellschaften) sowohl in Afrika als auch in Europa anwenden.

Der fundamentale Prozeß dieses Übergangs besteht darin, daß der Staat Macht über Individuen und Gruppen in dem Maß gewinnt, wie sie diesem ihre Macht übertragen bzw. gezwungen werden, sie zu übertragen. Diese Individuen müssen folglich vor der von ihnen auf den Staat übertragenen Macht des Staates geschützt werden, indem diese Macht durch das Gesetz eingeschränkt wird. Aus der Notwendigkeit der Umfassendheit und Begrenzung staatlicher Macht geht das Paradoxon eines jeden konstitutionellen Staates hervor: Das Paradoxon der Selbstbegrenzung unbegrenzter staatlicher Macht durch den Staat selbst. Die Menschenrechte sind ein Ausdruck dieses Paradoxons der Selbstbeschränkung des Staates durch konstitutionelle Maßnahmen (Gewaltenteilung) und durch die Anerkennung der internationalen und allgemeinen Gültigkeit der Menschenrechte (UN-Deklaration).

Die Notwendigkeit der Menschenrechte entsteht aus dem ungeheuren Machtzuwachs, der dem Staat im Prozeß der Zentralisierung einer Gesellschaft in die Hand gegeben ist. Auch die unabhängigen afrikanischen Nationalstaaten entstanden aus segmentären Gesellschaften oder Reichen (empires), in denen die Stämme voneinander abgegrenzt und nur partiell politisch integriert waren[5]. In diesen ursprünglich segmentären Gesellschaften hatte die Zentralgewalt keine vollständige Kontrolle über den einzelnen, der sich durch Abwanderung der Staatsgewalt entziehen konnte, indem er weiterzog. Im Verlauf der Zentralisierung, der Umwandlung dieser „geordneten Anarchien" in Nationalstaaten während des Kolonialismus und danach, ist die Lösung der Frage, wie Individuen und Gruppen vor staatlicher Macht und ihrem Mißbrauch zu schützen sind, unabdingbar geworden. Dies ist im Prinzip das gleiche Problem wie in jedem anderen Staat der Welt. Sobald sich eine traditionale Gesellschaft zu einer staatlich organisierten Gesellschaft wandelt, wird die Durchsetzung der Menschenrechte notwendig. Gewohnheiten und rituelle Beziehungen, die für die soziale Kontrolle in Stammesgemeinschaften und kleineren Gruppen ausreichend sind, verlieren in ethnisch heterogenen und anonymen Großgesellschaften unvermeidlich ihre Bindungskraft. Das Problem verschärft sich in ethnisch heterogenen Staaten, wo Stammeskulturen miteinander konkurrieren und sich gegenseitig hindern, allgemeine soziale Anerkennung zu erreichen.

Der Prozeß der Durchsetzung des positiven Rechts ist in der traditionellen europäischen Gesellschaft zuerst in der griechischen Antike am Übergang von der homerischen Feudalgesellschaft zur prädemokratischen Polis der Reformen Solons (im Jahr 594 v. Chr.) zu beobachten. Hesiod beschreibt in eindrucksvoller Weise, wie das alte Gewohnheitsrecht der Göttin „Themis", das sich nur aus Konventionen und Traditionen zusammengesetzt hatte, durch das neue, präzis formulierte

Gesetz der Göttin des Rechts, der „Dike", ersetzt wurde, welches das Resultat von Entscheidungen in der Volksversammlung war und als positives, vom Willen des Volkes hervorgebrachtes Recht institutionalisiert und in Kraft gesetzt wurde. Dieser Übergang zur Staatsform der Polis kann als Modell für den Übergang von traditionellem Recht zu dem Recht und der Kultur einer politisch organisierten Gesellschaft stehen. Die Kontrolle staatlicher Macht und die Vorkehrungen gegen Tyrannei wurden zu dieser Zeit durch demokratische Wahlen gesichert, die jedoch nur volle Staatsbürger einbezogen und Sklaven ausschlossen. Die Bedeutung der demokratischen Kontrolle staatlicher Macht in den Solonischen Reformen unterstreicht auch Aristoteles in seiner Beschreibung der Geschichte der Demokratie in Athen.

Die Universalität der Menschenrechte und kulturell-religiöse Werte

Historische und ethnologische Untersuchungen erklären, daß die gesetzliche Einschränkung staatlicher Macht notwendig ist, wenn der Übergang von der Stammesgesellschaft zur staatlichen Gesellschaft einmal stattgefunden hat. Diese Notwendigkeit positiver Rechtsgesetze ist natürlich nicht identisch mit *allgemeinen* Menschenrechten, da der Status eines durch das Gesetz geschützten Staatsbürgers, wie im Fall des römischen Reichs und des römischen Rechts, auf einzelne Gruppen beschränkt sein kann. Hier kommt eine kulturell-religiöse Geprägtheit der universalistischen Menschenrechtstradition zum Vorschein. Wie die Geschichte zeigt, ist die Zuerkennung allgemeiner Rechte für die *gesamte* Menschheit eine Vorstellung, die durch das Christentum ausgebildet und durchgesetzt worden ist. Die Idee allgemeiner Menschenrechte wird von der Vorstellung der Würde jedes Menschen getragen, eine Würde, die durch die christliche Anschauung der Erschaffung jedes Menschen durch Gott, der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der Erlösung und Unsterblichkeit jedes Menschen und der Inkarnation Gottes im Menschen theologisch fundiert ist. Der „unendliche Wert der Subjektivität" ist – wie Hegel konstatiert – ein christlicher Gedanke, und die Idee, der gesamten Menschheit Menschenrechte zuzuerkennen, hängt mit der universalistischen Sendung im christlichen Glauben zusammen[6]. Diese universellen, „humanistischen" Elemente des christlichen Glaubens haben nicht sofort zu einer allgemeinen Anerkennung der Menschenrechte in christlichen Ländern geführt, vielmehr haben sie, zusammen mit den Ideen der europäischen Aufklärung, langsam eine Entwicklung hin zu universellen Menschenrechten bewirkt.

Es ist nützlich, die früheren Stadien dieser Entwicklung im feudalen Europa zu betrachten. Der Feudalismus kannte bereits konstitutionelle Rechte der Stände, kirchliche Vorrechte und Institutionen der Rechtsprechung, die eine gewisse Kontrolle der Zentralgewalten erlaubten. Diese „alteuropäischen Freiheiten"

waren mit dem wichtigen Dualismus von Kirche und feudalen Landesherren verknüpft, der als ein mittelalterlicher Vorläufer der modernen Gewaltenteilung angesehen werden kann. Diese Vorläufer des konstitutionellen Staates weisen auf die Wichtigkeit der einzelnen Entwicklungsstadien der Durchsetzung von Menschenrechten in einer Kultur hin. Sie zeigen, daß verschiedene Kulturen und deren historische Etappen in der sozialen Entwicklung verschiedene funktionale Äquivalente oder Semi-Äquivalente zur Idee der Menschenrechte bilden können. Im deutschen Mittelalter waren dies die Vorstellungen der „Freiheiten der Stände", des „guten alten Rechts", das die Herrschenden verpflichtete, die Berufungsinstanz des römisch-katholischen Gerichtshofs und die Idee der Verbindung von Schutz und Herrschaft, das heißt der Pflicht zu beschützen auf seiten des Herrschenden und der Pflicht der loyalen Gefolgschaft auf seiten des Beherrschten. Diese Vorstellung von Rechten und Pflichten zeigt, daß die Idee der Menschenrechte aus einer älteren Auffassung von *Menschenwürde* hervorgeht, die immer noch die „regulative Idee" der Menschenrechtstheorie bildet, wie das Beispiel der Grundrechte im deutschen Grundgesetz zeigt.

Eine nichteuropäische, in den Ländern der Dritten Welt endogene, kulturelle und theoretische Fundierung der Menschenrechte erfordert es, die Durchsetzung der Menschenrechte mit endogenen, traditionellen Vorstellungen von Menschenwürde in Verbindung zu bringen und so diese latenten Traditionen der Menschenwürde zu stärken. Um den rechtlichen Schutz der Bürgerrechte einiger Gruppen auf den Schutz der Menschenrechte aller Bürger einer Nation zu erweitern und zu verallgemeinern, bedarf es der Einführung universalistischer kultureller Werte in Kulturen, deren Werte in überwiegendem Maß die von Stammeskulturen gewesen sind. Aber die Frage ist, ob diese universalistischen kulturellen Werte ohne den Rekurs auf universalistische Religionen wie das Christentum oder den Islam entwickelt werden können. Untersuchungen der Entwicklung religiöser Glaubensvorstellungen zeigen einen deutlichen Zusammenhang zwischen der Entwicklung universalistischer, staatlich organisierter Gesellschaften und der Einführung monotheistischer Religionen. Der evolutionäre Wandel zu einer universalistischen Gesellschaft wird in der Regel von einer Entwicklung zu einer universalistischen Religion begleitet[7].

Ein Beispiel aus der Kultur Rwandas vermag dies zu demonstrieren. Nach J. Maquet ist in der Weltanschauung der Banyarwanda, der Leute von Rwanda, die Welt von Imana aus dem Nichts erschaffen worden. Imana erschuf Kazikamuntu, der der gemeinsame Vorfahr aller Menschen ist. Kazikamuntu hatte drei Kinder, die die Vorfahren der drei sozialen und stammesmäßigen Gruppen in Rwanda sind[8]. Eine Fundierung der Menschenrechte in dieser Kultur müßte den Teil der mythologischen Tradition hervorheben, der auf den gemeinsamen Ursprung aller Menschen in der Schöpfung hinweist, im Gegensatz zu dem Teil, der eher die stammesbezogenen Ungleichheiten und ihre mythologischen Rechtfertigungen

betont. Ein ähnliches Vorgehen hat Gandhi in Indien gewählt, als er die „Unberührbaren" mit dem traditionellen Beinamen der „Kinder Gottes" benannte.

Die Notwendigkeit einer Synthese zwischen der universalistischen Tradition der Menschenrechte und traditionalen Kulturen

Es ist jedoch fraglich, ob der Rekurs auf eine mythologische Weltanschauung in einer Weltsituation, die auf eine Integration der Welt durch Naturwissenschaft und Philosophie hinzielt, sinnvoll ist. Die mythologische Weltanschauung wurde in Europa von der christlichen Religion und Philosophie durch universalistische soziale und kosmologische Ideen sowie eine Geschichtsphilosophie überwunden, welche die Rolle menschlicher Praxis für die Naturbeherrschung betonten und damit geschichtlichen Wandel und Fortschritt ermöglichten. Auch hier ist es interessant, die Situation in Afrika mit der deutschen Geschichte zu vergleichen. Die polytheistische germanische Mythologie war mit ihren partikularistischen Wertvorstellungen und ihrem Begriff der ewigen Wiederkehr des Gleichen der historischen Weltanschauung des Christentums und ihrer Idee des Fortschritts stark entgegengesetzt. Aber nach der Bekehrung der herrschenden Klasse zum Christentum wurde die gesamte römisch-christliche Kultur schnell in Deutschland angenommen. Obwohl diese Religion im Ursprung asiatisch-afrikanisch und der germanischen Welt fremd war, wurde die alte Mythologie aufgegeben. Die mittelalterliche Kultur der germanischen Christenheit bildete eine völlig neuartige Synthese.

Das Beispiel zeigt, daß die Weiterentwicklung der germanischen Kultur auf einer vollständigen, jedoch freien und schöpferischen Übernahme einer fortgeschrittenen Kultur, Kunst und Religion beruhte. Dies weist auf die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Synthese einer fortgeschrittenen und einer traditionalen Kultur hin, die nicht auf eine Dimension der Zivilisation, wie Naturwissenschaft oder Technik, beschränkt werden kann. Das Streben nach einer allumfassenden, alle Aspekte der Zivilisation einbeziehenden Synthese ist erforderlich, einer Synthese, die keine Seite unverändert läßt. Demgemäß ist es nicht vernünftig, die moderne Naturwissenschaft und Technik ohne die politischen Veränderungen in Richtung auf die Menschenrechte zu übernehmen. Der technische Fortschritt legt eine solche Macht in die Hände der Regierungen, daß ein unerhörtes Ausmaß an Unterdrükkung möglich wird, wenn nicht gleichzeitig Menschenrechte durchgesetzt werden. Auf der anderen Seite ist es schwierig, die Menschenrechte ohne die Universalität des christlichen Glaubens zu übernehmen. Fragwürdig ist auch die Verschmelzung einer nativistischen und traditionalistischen Kultur mit der westlichen Naturwissenschaft und Technik ohne Adaption der universalistischen Werte, die der westlichen Wissenschaft in Gestalt von Christentum und Menschenrechten zu-

grunde liegen. Wenn diese Synthese und dialektische „Aufhebung" von Tradition und westlicher Wissenschaft und Technik nicht stattfindet, besteht die Gefahr, daß die früher authentische traditionale Kultur sowohl ihre soziale Integrationskraft und Wirkung verliert als auch die soziale Sprengkraft von Naturwissenschaft und Technik nicht mehr in eine neue Zivilisation integrieren kann.

Die Welt ist in einen dynamischen Prozeß fortschreitender Naturwissenschaft und Technik involviert, der seine Ursprünge in den kulturellen Traditionen des Westens, das heißt der naturwissenschaftlichen und philosophischen Forschung, der personalen und politischen Freiheit und der christlichen Religion hat. Diese drei Elemente – Wissenschaft, Freiheit und Christentum – bilden eine Einheit, deren Auflösung sich nur sehr gefährlich auf die Menschheit auswirken kann, da wissenschaftliche Neugierde und Experimente ohne Berücksichtigung der Menschenrechte und der substantiellen religiösen Werte zu einer sehr inhumanen Welt führen können und zur Vernichtung des Menschen durch seine eigenen technischen und wissenschaftlichen Erzeugnisse. Die Atombombe ist nur ein Indikator für diese Gefahren. Die westliche Kultur selbst hat noch keine stabile Lösung ihrer eigenen Dynamik gefunden. Diese Lösung zu finden, ist die historische Aufgabe einer neuen Weltkultur. Dies ist nicht die Aufgabe der westlichen Kultur, sondern einer Weltkultur, da die echten und unverfälschten Elemente der sogenannten „westlichen" Kultur immer auf mehr als auf rein „westliche" Standpunkte ausgerichtet waren.

Das bezeichnende Charakteristikum der drei Elemente des westlichen Denkens, Wissenschaft, Freiheit, Christentum, ist, daß sie alle einen universalistischen Anspruch auf universelle Wahrheit und Anerkennung erheben. Die Wissenschaft basiert auf dem Ethos der universellen Wahrheit. Freiheit und Menschenrechte implizieren immer auch die Freiheit und Rechte unserer Mitmenschen, und nach dem christlichen Glauben ist Gott der gleiche für alle Menschen. Das westliche Denken ist deshalb immer mehr als westliches Denken. Es ist sich selbst immer voraus. Seine besondere Eigentümlichkeit besteht im Streben nach Universalität. Da seine Besonderheit in der Universalität besteht, ist es offensichtlich, daß „westliche" Kultur immer mehr als ein bloß partikuläres Phänomen bedeutet. Es ist die menschliche und substantielle Basis einer gemeinsamen kommenden Weltkultur, die nicht westlich, sondern kosmopolitisch sein und zugleich die Einzigartigkeit nationaler und regionaler Kulturen bewahren wird. Die westliche Kultur ist in sich selbst bereits pluralistisch, da die europäischen Nationen und die USA sehr divergente Kulturen mit allerdings gemeinsamen allgemeinen Werten bilden. Sie bilden eine Einheit in der Mannigfaltigkeit. Beispielsweise können die französischen, deutschen oder italienischen Nationalkulturen nicht einfach mit der angelsächsischen Kultur gleichgesetzt werden.

Ebenso müssen die afrikanischen Kulturen eine neue Synthese zwischen der universalistischen Tradition der menschlichen Freiheit, der Wissenschaft und dem

Christentum und ihrem eigenen kulturellen, künstlerischen und kommunalen Erbe eingehen. Der reine Nativismus oder Traditionalismus ist keine Lebensform, die auf Dauer bestehen kann, da er nicht auf eine Idee substantieller, menschlicher Wahrheit gerichtet ist. Sie wird im Wettstreit mit einer Lebensweise, die sich an der Anerkennung universeller Rechte des Menschen orientiert, nicht lebensfähig sein.

Andererseits ist die universalistische Kultur, die sich aus den Menschenrechten, dem Christentum und der Wissenschaft konstituiert, nicht überdeterminiert. Sie bestimmt ihre Individuation in nationalen und regionalen Kulturen nicht vollständig. Sie läßt der Individualität nationaler und regionaler Kulturen genügend Freiraum. Diese universalistische Kultur bedarf geradezu der konkreten Gestaltung ihrer Grundgedanken in Nationalkulturen und ihrer kulturellen Konkretisierung, da die universalistischen Prinzipien notwendigerweise abstrakt und formal sind. Aus diesem Grund ist eine umfassende Synthese der universalistischen Ideen substantieller Freiheit mit der Einzigartigkeit nationaler und regionaler Kulturen gleichermaßen möglich und notwendig. Die kommende Weltkultur wird aus dieser Synthese als Einheit in der Mannigfaltigkeit hervorgehen[9].

Menschenrechte oder wirtschaftliche Entwicklung – eine falsche Alternative

Einige politische Denker, sowohl afrikanische als westliche, behaupten, die Erfordernisse der Modernisierung und des sozialen Fortschritts in Afrika und in anderen Ländern der Dritten Welt würden die Durchsetzung der Menschenrechte in diesen Ländern zum jetzigen Zeitpunkt nicht gestatten[10]. Die für die Realisierung wirtschaftlicher Rechte und sozialer Wohlfahrt erforderliche Modernisierung der traditionalen Kultur und Gesellschaft erfordert nach diesen Autoren die Abschaffung oder vorläufige Suspendierung der Menschenrechtsgarantien. In einigen Fällen beruht die Argumentation auf der Annahme, eine Entwicklungsdiktatur sei der einzige politische Weg, eine traditionelle Gesellschaft zu modernisieren. Aus ethischer und politischer Sicht ist es, wie oben dargelegt, nicht gerechtfertigt, Menschenrechte zugunsten zukünftiger wirtschaftlicher Ziele oder Erträge zu opfern. Ferner kann im Licht der Untersuchungen politischer Institutionen nachgewiesen werden, daß „kommissarische" Diktaturen, die per definitionem als begrenzte und an gewisse Ressorts, wie Erziehungs- oder Entwicklungsaufgaben, gebundene eingeführt wurden, dazu tendieren, souveräne oder tyrannische Diktaturen zu werden. Die Versuchung für die herrschende Elite, an der Macht zu bleiben oder ihrer Macht durch Unterdrückung und Korruption Bestand zu verleihen, ist meist zu stark, als daß es bei der kommissarischen Diktatur bliebe[11].

Aber auch wirtschaftlich-kulturelle Argumente sprechen gegen die Entwicklungsdiktatur. Jede Entwicklung der Person oder der Nation ist primär das Ergebnis der Lernfähigkeit von Individuen oder Gruppen. Entwicklung folgt aus

der Fähigkeit, die Umwelt richtig wahrzunehmen und die richtigen Entscheidungen zu treffen, das heißt die für die Erreichung der jeweiligen Ziele geeignetsten Strategien auszuwählen. Die Lernfähigkeit einer Nation ist nun untrennbar verbunden mit der Möglichkeit jedes Mitglieds der Gesellschaft, die für es besten Strategien auszuwählen, und der Fähigkeit der Regierung, diese persönlichen Optimierungsstrategien zu koordinieren. Es ist leicht nachweisbar, daß eine Diktatur oder irgendeine andere Regierungsform, die die Menschenrechte unterdrückt, die Fähigkeit des Individuums und des Staates, zu lernen und sich Umweltveränderungen anzupassen, durch Unterdrückung, Angst und Rückzug der Bevölkerung von den Entwicklungsaufgaben reduziert.

Infolgedessen hat die Menschenrechtsgarantie auch ökonomische Bedeutung. Die ökonomische Theorie der Menschenrechte[12] betonte immer diese kulturell-ökonomische Bedeutung der Menschenrechte, die Flexibilität, Lern- und Anpassungsfähigkeit in einer Gesellschaft zu steigern. Ein zentralisierter politisch-ökonomischer Entscheidungsprozeß beschleunigt keinesfalls den Entwicklungsprozeß, sondern wird sehr wahrscheinlich den Grad des sozialen Fortschritts und des wirtschaftlichen Wachstums aus drei Gründen senken: Er verringert die Verbreitung von Wissen in einer Gesellschaft. Er reduziert die Fähigkeit und Motivierung der Bürger zu verantwortungsvollem und vernünftigem Handeln, indem er persönliche Initiative und Arbeitsneigung schwächt. Schließlich verschlechtert eine Diktatur oder ein überzentralisiertes politisches System die Voraussetzungen für optimale ökonomische Strategien von Firmen und Individuen dadurch, daß sie auf nicht verfassungskonforme Änderungen der politischen Strategien und des Institutionenrahmens zurückgreifen muß, Änderungen, die weder vorhersagbar sind noch in den persönlichen Entscheidungen der Wirtschaftenden berücksichtigt werden können. Wegen der Unvorhersagbarkeit und Unverläßlichkeit des politischen Rahmens eines nicht durch eine Verfassung beschränkten Staates können die Produzenten und Konsumenten im Wirtschaftssystem keine langfristigen Pläne fassen und realisieren. Ihre Neigung zu investieren wird ebenso nachlassen wie ihre Fähigkeit zu verantwortungsbewußtem Handeln. Jeder langfristige Entwicklungsprozeß erfordert, daß den in einer Wirtschaft Handelnden ein langer Zeithorizont möglich ist. Für jeden Entwicklungsprozeß ist es notwendig, daß die Menschen eines Landes langfristig planen und politische Stabilität erwarten können.

Derartige Probleme einer Wirtschaft unter Bedingungen einer Entwicklungsdiktatur werden in einer ethnisch heterogenen Entwicklungsgesellschaft noch dadurch verschärft, daß das Vertrauen auf die Unparteilichkeit der Zentralregierung gegenüber den diversen ethnischen Gruppen gering ist. So wird ein allgemeines Mißtrauen gegenüber der ethnischen und sozialen Unvoreingenommenheit von Staatsstrategien vorherrschen und noch einmal die Rate der wirtschaftlichen Entwicklung senken. Auch hier wird die Bedeutung der Menschenrechte für eine

optimale wirtschaftliche Entwicklung durch ein ökonomisches Argument bestätigt, das auch Rückgriffe auf Modelle sozialistischer Planwirtschaften fragwürdig erscheinen läßt. Eine zentralgesteuerte Ökonomie erfordert ein hochentwickeltes Informationssystem und eine hohe Arbeitsmoral, die sich nur in einer ethnisch homogenen Umwelt entwickeln kann, in der die informelle Kontrolle hoch ist. Beide Voraussetzungen einer zentralgesteuerten Ökonomie sind nur in einer Gesellschaft zu erfüllen, die ein hohes Niveau einer umfassenden wirtschaftlich-technologischen Entwicklung bereits erreicht hat. Keine dieser Bedingungen ist in Gesellschaften gegeben, die sich im Übergang befinden von einer traditionalen geschlossenen Gesellschaft, die sozialen Status zuschreibt, zu einer modernen offenen Gesellschaft, die individuelle Entfaltung (achievement) fördert.

Es ist nützlich, sich zu erinnern, daß Auguste Comte, der soziologische Theoretiker der Entwicklung europäischer Gesellschaften im 19. Jahrhundert, zwei notwendige Bedingungen für Entwicklung angibt: Ordnung und Fortschritt. Voraussetzung von Fortschritt als einem individuellen und sozialen Phänomen ist Lernfähigkeit. Diese bedarf jedoch eines stabilen oder zumindest voraussehbaren und zuverlässigen politischen Systems, in dem das soziale und ökonomische Handeln stattfindet. Voraussehbarkeit und Zuverlässigkeit politischer und sozialer Institutionen sind aber nur möglich in einer konstitutionellen Staatsform, in der die Menschenrechte anerkannt werden. Diese Entwicklungsvoraussetzungen enthalten nicht die Maximalformulierung menschlicher und wirtschaftlicher Rechte, aber sie erfordern strikt die menschlichen Grundrechte: Menschenwürde als das Recht auf Leben und gleiche Behandlung vor dem Gesetz, die Möglichkeit, frei zu handeln, insoweit die Freiheit des einen nicht die Freiheit der anderen beeinträchtigt, und eine gewisse Mitwirkung an den Entscheidungsprozessen der Regierung. Diese menschlichen Grundrechte sind nur geschützt in einer konstitutionellen Staatsform mit irgendeiner Art von Gewaltenteilung, die als Kontrolle der Einhaltung der Verfassung dient.

Diese Bedingungen erfordern nicht notwendigerweise eine parlamentarische oder plebiszitäre Demokratie. Im Gegenteil: Manchmal sind „demokratische" Regierungen, wenn sie von einer schmalen Mehrheit beherrscht werden, die sich durch stammes- oder klassenmäßige Herkunft definiert, gegenüber jenen, die nicht dieser Mehrheit angehören, weniger partizipativ als beispielsweise konstitutionelle Monarchien oder Bürokratien. Die Teilung der Gewalten, die Existenz einer unabhängigen Rechtsprechung, die ungehindert die Exekutive kontrollieren kann, und einer kompetenten und rationalen Administration, kurz die Herrschaft des Rechts, können für den Schutz der Menschenrechte und für die Sicherstellung der Lernfähigkeit einer Gesellschaft wichtiger sein als demokratische Mitwirkung auf allen Regierungsebenen. Die Erfahrung der deutschen Wirtschaftswachstumsperiode des 19. Jahrhunderts zeigt, daß die Rechtsordnung, der „Rechtsstaat", für die Menschenrechte und die Entwicklung wichtiger sein kann als eine parlamenta-

rische Demokratie. Der „Rechtsstaat" sichert die Lernfähigkeit der Individuen und die Stabilität und Verläßlichkeit politischer Institutionen. Er sichert Fortschritt und Ordnung. Dies bewahrheitet sich besonders in Situationen ethnischer Heterogenität, in denen ein gewisses Maß von Unabhängigkeit des Staates von sozialen oder ethnischen Gruppen erforderlich ist. Ein Mehrheitswahlsystem, das von *einer* ethnischen Gruppe beherrscht wird, kann per definitionem diese Unabhängigkeit nicht gewährleisten. Somit kann ein rechtsstaatliches Einparteiensystem mit konstitutionellen Beschränkungen besser sein als ein plebiszitäres Mehrparteiensystem ohne diese.

Die Ideologie des Sozialismus und der Volksdemokratie kann bei Nationen, die ethnisch heterogen sind und ehrgeizige Entwicklungsziele haben, größeren Anklang finden als die Idee des Verfassungsstaats. Aber der Sozialismus ist in Gesellschaften, die ethnisch, regional oder kulturell segmentär und heterogen sind, sicherlich nicht lebensfähig. Er kann unter diesen Umständen einfach nicht funktionieren. Die Idee des Verfassungsstaats und der Menschenrechte ist von einem emotionalen und utopischen Standpunkt aus weniger anziehend; aber sie ist geeigneter, die Probleme des Fortschritts und der Ordnung, der sozialen Umwandlung und der Wahrung der Menschenwürde im Prozeß der wirtschaftlichen Entwicklung zu lösen. Menschenrechte, kultureller Wandel und Wirtschaftswachstum sind keine sich gegenseitig ausschließenden oder sich widersprechenden Phänomene. Ihre Beziehung ist eher eine komplementäre. Die Komplementarität von Menschenrechten und wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung erhält die Menschenwürde und die kulturellen Traditionen im Verlauf der sozialen Modernisierung, während alle Arten von Entwicklungsdiktaturen soziale und kulturelle Unruhe und den Verlust motivierender Traditionen verursachen und bei der Bevölkerung die Weigerung hervorrufen, zu lernen und die notwendigen sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen durchzuführen. Die Verweigerung der Menschenrechte in einer Nation bedeutet die Verneinung der Freiheit und der persönlichen Entwicklung. Da sie die persönliche Entwicklung einschränkt, schränkt sie ebenso die Entwicklung dieser Nation ein und ihre Fähigkeit, fortzuschreiten[13].

ANMERKUNGEN

[1] R. Panikkar, Is the Notion of Human Rights a Western Concept?, in: Diogenes, Winter 1982, 75–102; A. Pollis, in: M. Richardson (ed.), Human Rights, Human Needs, and Developing Nations. A Bellagio Conference (1979) 22.

[2] Zur Geschichte der Menschenrechte vgl. W. Huber, Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte, in: Concilium 15 (1979) 199–204; M. Kriele, Die Menschenrechte zwischen Ost und West (Köln 1977).

[3] Vgl. Seminar on the Study of New Ways and Means for Promoting Human Rights with Special Attention to the Problems and Needs of Africa (organized by the United Nations Division of Human Rights in cooperation with the Government of the United Republic of Tanzania), Dar Es Salaam 23. 10.–5. 11. 1973 (New York 1973).

[4] Vgl. P. Koslowski, Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus (Stuttgart 1982).

[5] Vgl. Ch. Sigrist, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas (Freiburg 1967); K. Eder, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution (Frankfurt 1976).

[6] Vgl. die Arbeiten von Isensee, Dicke, Kasper, in: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, hrsg. v. J. Schwartländer (Mainz 1981).

[7] Vgl. R. Bellah, Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World (New York 1970).

[8] Vgl. J. J. Maquet, The Kingdom of Ruanda, in: African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples, hrsg. v. D. Forde (London ^{2}1955) 173.

[9] Panikkar (1982) kommt letztlich zur gleichen Schlußfolgerung, obwohl er die Menschenrechtstradition mehr als eine spezifisch westliche ansieht.

[10] S. P. Schwab, Human Rights in Ethiopia, in: Journal of Modern African Studies 14 (1976) 155–160, und afrikanische Diskussionsteilnehmer in Seminar... (Anm. 3) 7. Kritiker dieser Position sind R. Emerson, The Fate of Human Rights in the Third World, in: World Politics 27 (1974) 201–226, und G. Grohs, Die Menschenrechtsdiskussion in den unabhängigen Staaten Afrikas südlich der Sahara, in: Africa-Spectrum 1979, 125–134.

[11] Vgl. O. Stammer, Dictatorship, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, hrsg. v. D. L. Sills, Bd. 4 (New York 1968) 165; K. J. Newman, Die Entwicklungsdiktatur und der Verfassungsstaat (Frankfurt 1963).

[12] Vgl. K. E. Boulding, Economic Theory of Natural Liberty, in: Dictionary of the History of Ideas, hrsg. v. Ph. Wiener, Bd. 2 (New York 1973) 61–71.

[13] Der sog. „brain drain", der Abzug der Intelligenz aus ihren Heimatländern in Exilländer als Resultat von Menschenrechtsverletzungen, ist in vielen afrikanischen Staaten ein Zeichen für diesen kausalen Zusammenhang.

Diese Abhandlung basiert auf einem Vortrag vor der Tagung „Sagesse et Vie quotidienne en Afrique" im August 1983, veranstaltet von der deutschen und der rwandesischen UNESCO-Kommission in Kigali, Rwanda. Deshalb wurde auch besonders auf die Situation von Schwarzafrika Bezug genommen. Der Verfasser dankt Robert Spaemann für wichtige Anregungen und Peter Segeth für die Übersetzung des englischen Manuskripts.

UMSCHAU

Der Dialog-Dekalog

Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog

Dialog ist ein Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen mit abweichenden Anschauungen mit dem primären Ziel, daß jeder Teilnehmer vom anderen lernt, um sich zu ändern und innerlich zu wachsen. Diese Definition des Dialogs verkörpert das erste Gebot des Dialogs, wie unten ausgeführt wird.

Begegneten wir in der Vergangenheit denen, die sich von uns in der religiösen und ideologischen Dimension unterschieden, so versuchten wir gewöhnlich, sie entweder als Gegner zu schlagen oder mehr über sie zu erfahren, nur um effektiver mit ihnen umgehen zu können. Mit anderen Worten, wir traten gewöhnlich jenen, die sich von uns unterschieden, in der Konfrontation entgegen – manchmal mit größerer unverschleierter Polemik, manchmal eher subtiler, aber gewöhnlich mit dem letzthinnigen Ziel, den anderen zu überwältigen, weil wir überzeugt waren, daß wir allein die Wahrheit besaßen.

Aber dies trifft nicht das Wesen des Dialogs. Ein Dialog ist keine Debatte. In einem Dialog muß jeder Partner dem anderen zuhören – so offen und sympathetisch als er oder sie es kann in dem Versuch, die Position des anderen so präzise und, situationsbedingt, soweit wie möglich von innen heraus zu verstehen. Solch eine Haltung schließt automatisch die Möglichkeit ein, daß wir an jedem beliebigen Punkt die Position des Partners so überzeugend finden, daß, würden wir mit Integrität handeln, wir uns zu ändern hätten.

Wir sprechen hier natürlich von einer besonderen Art des Dialogs, nämlich dem interreligiösen und interideologischen Dialog. Um ihn stattfinden zu lassen, ist es nicht ausreichend, daß die Dialogpartner ein religiöses oder ideologisches Thema, das heißt ein Thema, welches sich mit dem Sinn des Lebens und richtiger Lebenführung beschäftigt, diskutieren. Vielmehr müssen sie den Dialog als Menschen beginnen, die auf irgendeine Weise bedeutungsvoll mit einer religiösen oder ideologischen Gemeinschaft identifiziert werden können. Wäre ich zum Beispiel weder Christ noch Marxist, so könnte ich nicht als „Partner" an einem christlich-marxistischen Dialog teilnehmen, obschon ich zwar zuhören, einige Fragen stellen und konstruktive Kommentare abgeben könnte.

Es folgen einige *Grundsatzregeln* des interreligiösen und interideologischen Dialogs, welche beachtet werden müssen, wenn der Dialog tatsächlich stattfinden soll. Dies sind keine theoretischen Regeln, von „oben" gegeben, sondern Regeln, die durch mühseliges Lernen gewonnen wurden.

1. *Der primäre Zweck des Dialogs ist, zu lernen, das heißt, sich zu verändern und zu wachsen in der Wahrnehmung und dem Verstehen von Wirklichkeit und als Konsequenz demgemäß zu handeln.*

Wir beginnen den Dialog, damit wir lernen, uns ändern und wachsen können, aber nicht, um dem anderen Veränderung aufzuzwingen, wie man es in einer Debatte zu tun erhofft – eine Hoffnung, die in umgekehrter Proportion zu der Grobheit steht, mit der eine Debatte häufig begonnen wird. Auf der anderen Seite, gerade weil jeder Partner mit der Intention zum Dialog kommt, zu lernen und sich zu ändern, wird sich in der Tat auch der andere Partner ändern. Deshalb wird das angebliche Ziel einer Debatte weitaus effektiver durch einen Dialog erzielt.

2. *Der interreligiöse und interideologische Dialog muß als zweiseitiges Projekt unternommen werden – innerhalb jeder religiösen oder ideologischen Gemeinschaft und zwischen den religiösen oder ideologischen Gemeinschaften selbst.*

Dank des „korporativen" Charakters des interreligiösen und interideologischen Dialogs, und weil es sein primäres Ziel ist, daß jeder Partner

lernt und sich verändert, ist es auch nötig, daß jeder Teilnehmer den Dialog nicht nur mit dem Partner jenseits der Glaubensgrenzen beginnt – zum Beispiel die Katholikin mit der Protestantin –, sondern auch mit den eigenen Glaubensbrüdern und -schwestern, um mit ihnen die Früchte des interreligiösen Dialogs zu teilen. Nur auf diese Weise kann schließlich die ganze Gemeinschaft lernen und sich ändern und sich auf eine wachsende Einsicht in die Wirklichkeit hinbewegen.

3. *Jeder Teilnehmer muß den Dialog mit völliger Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit beginnen.*

Es sollte klargestellt werden, in welche Richtung die Haupt- und Nebenströmungen einer Tradition tendieren, welches die möglichen zukünftigen Entwicklungen sein könnten, und, wenn nötig, wo die Teilnehmer Schwierigkeiten mit der eigenen Tradition haben. Unrichtig dargestellte Positionen haben keinen Platz in einem Dialog.

Und umgekehrt: Jeder Teilnehmer muß die gleiche Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit bei seinen Partnern voraussetzen.

Nicht nur wird das Fehlen von Ehrlichkeit den Dialog verhindern, sondern ebenso das Nichtvorhandensein des guten Glaubens an die Aufrichtigkeit des Partners. Kurz gesagt: Ohne Vertrauen kein Dialog!

4. *Im interreligiösen, interideologischen Dialog sollten wir nicht unsere Ideale mit der Praxis unserer Partner vergleichen, sondern unsere Ideale mit den Idealen unserer Partner, unsere Praxis mit der Praxis unserer Partner.*

5. *Jeder Teilnehmer muß seine Position selbst erläutern und klar umreißen.*

Nur der Jude, zum Beispiel, kann von innen heraus definieren, was es bedeutet, Jude zu sein. Die anderen können lediglich beschreiben, wie eine Lebensform von außen her erscheint. Überdies, da Dialog ein dynamisches Medium ist, wie jeder Teilnehmer feststellen wird, wird sich der als Beispiel genannte jüdische Gesprächspartner ändern und deshalb kontinuierlich an Tiefe gewinnen, seinen Horizont erweitern, die eigene Definition des Jüdisch-Seins modifizieren und dabei darauf achten, in konstantem Dialog mit den Glaubensgenossen zu bleiben. Deshalb ist es unerläßlich, daß jeder Dialogpartner selbst definiert, was es bedeutet, authentisches Glied der eigenen Tradition zu sein.

Umgekehrt muß der von außen her Interpretierte in der Lage sein, sich selbst in der Interpretation wiederzuerkennen.

Dies ist die Goldene Regel interreligiöser und interideologischer Hermeneutik, wie sie oft von dem „Apostel des interreligiösen Dialogs", Raimundo Panikkar, wiederholt worden ist. Um des Verstehens willen wird jeder Dialogpartner natürlicherweise versuchen, für sich selbst auszudrücken, was er unter der Aussage eines anderen Gesprächsteilnehmers versteht; der andere muß sich in diesem Verständnis wiederfinden. Der Advokat einer „Welttheologie", Wilfred Cantwell Smith, würde hinzufügen, daß eine Interpretation des anderen auch durch nicht involvierte kritische Beobachter verifizierbar sein muß.

6. *Jeder Teilnehmer muß den Dialog ohne unveränderliche Annahmen beginnen, was Meinungsverschiedenheiten betrifft.*

Jeder Partner sollte nicht nur dem anderen mit Offenheit und Sympathie zuhören, sondern ebenso versuchen, mit dem Dialogpartner soweit wie möglich übereinzustimmen, ohne dabei an Integrität in der eigenen Tradition zu verlieren. Exakt dort, wo man nicht mehr zustimmen kann, ohne die eigene Integrität zu verletzen, befindet sich der wirkliche Punkt einer Meinungsverschiedenheit – welcher sich oft als verschieden von früher fälschlich angenommener Differenz erweist.

7. *Dialog kann nur zwischen Gleichgestellten stattfinden: „par cum pari", wie es das Zweite Vatikanum ausdrückte.*

Beide müssen beginnen, voneinander zu lernen. Sieht zum Beispiel ein Muslim den Hinduismus als etwas Minderwertiges oder sieht der Hindu den Islam auf diese Weise, kann von einem Dialog nicht die Rede sein. Soll authentischer interreligiöser Dialog zwischen Muslimen und Hindus stattfinden, dann müssen sowohl der Muslim als auch der Hindu kommen, um hauptsächlich voneinander lernen zu wollen; nur dann wird das Gespräch „auf der Ebene der Gleichheit" stattfinden, „par cum pari". Diese Regel weist auch darauf hin, daß es nicht so etwas wie Einbahnstraßen-Dialoge gibt. Zum Beispiel waren die jüdisch-christlichen Dialoge, begonnen in den

60er Jahren, lediglich Prolegomena zum interreligiösen Dialog. Verständlicherweise und ganz korrekt kamen die Juden zu diesem Austausch nur, um die Christen zu informieren, obwohl auch die Christen hauptsächlich nur lernen wollten. Wenn jedoch authentischer interreligiöser Dialog zwischen Christen und Juden stattfinden soll, dann müssen auch Juden kommen, um vorrangig lernen zu wollen; nur dann wird es „par cum pari" sein.

8. *Dialog kann nur auf der Basis gegenseitigen Vertrauens stattfinden.*

Obwohl der interreligiöse und interideologische Dialog in einer Art „korporativer" Dimension unternommen werden muß, das heißt, seine Teilnehmer müssen als Mitglieder einer religiösen oder ideologischen Gemeinschaft engagiert sein – zum Beispiel als Marxisten oder Taoisten –, so ist es ebenso grundsätzlich wahr, daß nur Personen als *Personen* den Dialog beginnen können. Ein Dialog zwischen Personen jedoch kann nur auf persönlichem Vertrauen basieren. Deshalb ist es weise, die schwierigsten Probleme nicht gleich zu Beginn anzupacken, sondern eher erst solche Themen zu berühren, welche am wahrscheinlichsten einen gemeinsamen Nenner sichern und solchermaßen die Grundlage für menschliches Vertrauen schaffen. In dem Maß, in dem dieses persönliche Vertrauen sich vertieft und erweitert, können dann die dornigeren Angelegenheiten in Angriff genommen werden. Wie wir in einem Lernprozeß vom Bekannten zum Unbekannten vordringen, bewegen wir uns auf diese Weise auch im Dialog von den Gemeinsamkeiten zur Diskussion von Meinungsverschiedenheiten; bei unserer gegenseitigen Unwissenheit, dem Ergebnis von Jahrhunderten der Feindschaft, werden die Gemeinsamkeiten allein schon einige Zeit in Anspruch nehmen, um in ihrer Fülle entdeckt zu werden.

9. *Der Teilnehmer eines interreligiösen oder interideologischen Dialogs muß zumindest ein Minimum an Selbstkritik und Kritik an der eigenen religiösen oder ideologischen Tradition besitzen.*

Das Nichtvorhandensein solch einer Selbstkritik setzt voraus, daß die eigene Tradition bereits alle Antworten hat. Diese Haltung macht den Dialog nicht nur unnötig, sondern sogar unmöglich, da wir ja den Dialog primär beginnen, um zu lernen – was offensichtlich unmöglich wäre, hätte unsere Tradition niemals einen falschen Schritt getan und hätte sie alle passenden Antworten. Sicher: Im interreligiösen und interideologischen Dialog muß man seine religiöse oder ideologische Tradition mit Integrität und Überzeugung vertreten; diese Integrität und Überzeugung muß jedoch gesunde Selbstkritik ein- und nicht ausschließen. Ohne diese kann es keinen Dialog geben – und, in der Tat, keine Integrität.

10. *Jeder Teilnehmer muß schließlich versuchen, die Religion oder Ideologie des anderen von „innen heraus" zu erfahren.*

Eine Religion ist nicht nur eine Angelegenheit des Kopfes, sondern auch der Seele, des Herzens und des ganzen Menschen, individuell und gemeinschaftlich. John Dunne spricht in diesem Zusammenhang von „Hinüberreichen" oder „Hineingleiten" (passing over) in die religiöse Erfahrung des anderen, um aus diesem Erleben erleuchtet, vertieft und mit weiterem Horizont wieder hervorzugehen.

Interreligiöser oder interideologischer Dialog operiert auf drei Gebieten: dem praktischen, wo wir zusammenarbeiten, um der Menschheit zu helfen; der Tiefen- oder „spirituellen" Dimension, in der wir versuchen, die Religion des Partners oder seine Ideologie „von innen heraus" zu erfahren; der kognitiven Dimension, in der wir Verstehen und Wahrheit suchen. Interreligiöser, interideologischer Dialog hat ebenso drei Phasen. In der ersten Phase (aus der wir niemals vollständig herauswachsen) räumen wir falsche Informationen übereinander aus dem Weg und beginnen, einander so kennenzulernen, wie wir wahrhaftig sind. In der zweiten Phase beginnen wir, Werte in der Tradition des Partners zu unterscheiden und sie in unsere eigene Tradition aufzunehmen. Zum Beispiel können Christen in einem buddhistisch-christlichen Dialog größere Wertschätzung der meditativen Tradition lernen, und Buddhisten eine größere Aufgeschlossenheit für die prophetische Tradition sozialer Gerechtigkeit – beides Werte, die in großem Maß, wenn auch nicht exklusiv, mit der Gemeinschaft des anderen assoziiert wurden.

Zeigen wir uns ernsthaft, ausdauernd und sensibel genug, so können wir zuweilen Phase drei

des Dialogs beginnen. Hier beginnen wir zusammen neue Dimensionen der Wirklichkeit, der Bedeutung des Lebens, der Wahrheit zu erforschen, deren keiner von uns sich jemals zuvor bewußt war. Wir werden mit dieser neuen, uns noch unbekannten Ebene der Wirklichkeit ausschließlich dank der Fragen, Einsichten und Untersuchungen, die der Dialog hervorbrachte, konfrontiert. Aus diesem Grund wagen wir zu sagen, daß geduldig betriebener Dialog ein Instrument neuer „Offenbarung" und „Enthüllung" der Wirklichkeit werden kann – mit dem wir dann tätig werden müssen.

Leonard Swidler

BESPRECHUNGEN

Theologie

FORSTER Karl: *Das Wort verkünden.* Würzburg: Echter 1984. 445 S. Lw. 39,–.

Der vorliegende Band bildet sozusagen die Ergänzung zu den beiden Bänden des Autors, die seine Vorträge, Abhandlungen und (im Auftrag gemachten) Untersuchungen unter dem Titel „Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute" enthalten (vgl. diese Zschr. 202 [1984] 279–280). Er läßt den Verkündiger der Botschaft des Evangeliums zu Wort kommen: zum geringeren Teil in Predigten und Betrachtungen zu den großen Geheimnissen des Kirchenjahrs, hauptsächlich aber in sonntäglichen Rundfunkansprachen. Beide Veröffentlichungen stammen aus dem Nachlaß des zu früh verstorbenen Verfassers; erst beide zusammen erfassen ihn in seiner Ganzheit: Der unmittelbar an der Sache orientierte Wissenschaftler war zugleich engagierter Seelsorger, der immer dem Menschen zugewandt war. Charakterisieren wir seine von Bibel und Theologie inspirierten religiösen Aussagen, so sind vor allem folgende Merkmale hervorzuheben: Forster stellt sich immer zuerst die Frage nach dem Sitz im Leben des jeweils zu behandelnden Glaubensgegenstands. Wo hat der heutige Mensch mit seinem Glauben die meisten Schwierigkeiten? Oder: Wo droht ein Stück christlichen Glaubens, eine religiöse Praxis des kirchlichen Lebens in Vergessenheit zu geraten? Sodann spricht auch im Bereich des zentral Religiösen untergründig immer der Pastoraltheologe, der den Menschen durch Einsicht zu dem von ihm intendierten Ziel hinführen will. Das bedeutet, daß der (von keinem rhetorischen Pathos unterstützte) Gedankengang und in diesem Sinn die Sache im Mittelpunkt seiner Rede steht. Was darum vom Angesprochenen verlangt wird, ist aufmerksames Zuhören und Mitdenken. Unter dieser Rücksicht sind die hier gesammelten Predigten und Ansprachen keine Frühstückslektüre, sondern verlangen Stille und Sammlung. Wer diese aufbringt, hat von den jeweils relativ kurzen Lesestücken reichen Gewinn. *F. Wulf SJ*

DILLMANN, Rainer: *Das Eigentliche der Ethik Jesu.* Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik. Mainz: Grünewald 1984. 133 S. (Tübinger Theologische Studien. 23.) Kart. 28,–.

Das Zweite Vatikanische Konzil wollte „besondere Sorge" auf die Vervollkommnung der Moraltheologie verwendet sehen, „die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll" (Dekret über die Priesterausbildung, 16). Diese Anregung brachte die Vervollkommnung der Moraltheologie dahingehend in Gang, daß vor allem das Selbstverständnis der Moraltheologie diskutiert wurde. In dieser Diskussion, in der sich – vereinfachend gesagt – die Vertreter einer rein christlichen Glaubensethik und die Vertreter einer autonomen Moral im christlichen Kontext gegenüberstehen, geht es letztlich um die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik.

Der Autor greift mit seinem Beitrag direkt in die anhaltende Diskussion ein, indem er anhand zweier Beispiele aus dem Markusevangelium das Eigentliche der Ethik Jesu herauszustellen versucht. Gemäß dem hermeneutischen Ansatz der vorliegenden Studie darf dabei die Frage nach der Ethik Jesu nicht allein als historische Frage behandelt werden, denn sie ist letztlich eine theologische Frage (45). Das Abgleiten in eine rein beschreibende Exegese, die zur moraltheologischen Rezeptologie verkommen könnte, ist somit von Anfang an verhindert. Jede „jesuanische" Ethik ist also letztlich als „apostolische" Ethik ausgewiesen, in der der Heilige Geist das Wirkprinzip bleibt. In knappen Zügen beschreibt der Autor den derzeitigen moraltheologischen Diskussionsstand bezüglich der Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik (13–24) und bringt damit die ebenso knapp gestaltete Darlegung der exegetischen Diskussion bezüglich einer Ethik Jesu

selbst in fruchtbare Verbindung (24–42). Die beiden Stellen aus dem Markusevangelium – der Besitzverzicht als Voraussetzung der Nachfolge in Mk 10, 17–31 (47–83) und der Streit um Rein und Unrein in Mk 7, 1–23 (83–113) – werden nach allen Regeln der exegetischen Kunst erarbeitet und gleichzeitig moraltheologisch auf die Frage hin geöffnet: Was ist in diesen Versen das Eigentliche der Ethik Jesu? In seinen Folgerungen (114–122) stellt der Autor klar heraus, daß auch diese beiden Stellen des Markusevangeliums nicht mehr zu erkennen geben, als daß der Glaube das Licht für christliches Handeln, die Moral des Christen die Jesus-Beziehung (bzw. Nachfolge) und die sittliche Richtigkeit eine teleologische Werte-Ordnung ist. Das Eigentliche der Ethik Jesu ist also Jesus selbst in seiner Gottes- und Nächstenliebe. Darin ist er Maßstab und Modell für gläubig-vernünftiges Handeln in der Welt.

Die vorliegende Studie, die im Januar 1981 von der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt als Dissertation angenommen wurde, bietet einen exegetisch-moraltheologischen Vermittlungsbeitrag. Es bleibt zu wünschen, daß weitere Perikopen aus den Evangelien derart für die moraltheologische Reflexion fruchtbar gemacht werden.

H. Windisch

ZU DIESEM HEFT

Der Begriff Selbstverwirklichung wird häufig als unchristlich abgelehnt, weil er das eigene Ich in den Mittelpunkt stelle. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, fragt nach der Bedeutung dieses Wortes und macht deutlich, in welchem Sinn es eine wahre menschliche und christliche Selbstverwirklichung gibt.

In der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" (1931) heißt es, daß jede Gesellschaftsordnung ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär sei. Gilt dies auch für die Kirche? Walter Kerber, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, geht dieser Frage nach.

Helmut Schorr, Professor für Soziologie an der Hochschule der Bundeswehr in München, macht am Beispiel einiger zentraler Probleme unserer Zeit deutlich, welche Anforderungen heute an die Qualitäten der politischen Führung gestellt werden. Er ist der Überzeugung, daß hier vieles der Verbesserung bedarf.

Der Surrealismus ist zwar in Frankreich entstanden, erhielt aber durch die spanischen Künstler Miró, Buñuel und Dalí eine besondere Ausprägung. Rogelio García-Mateo, Lehrbeauftragter für Religions- und Geschichtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert diese Zusammenhänge und weist darauf hin, in welchem Ausmaß diese Künstler Grundthemen des spanischen Existentialismus in bildhafte Vorstellungen umgesetzt haben.

Die Konzeption der Menschenrechte wird heute von zwei Seiten kritisiert: Vertreter der Dritten Welt halten sie für eine rein westliche, individualistische Idee, während Marxisten darin bloß formale Rechte sehen, deren materiale Erfüllung nicht berücksichtigt werde. Peter Koslowski hält diese Vorwürfe für unberechtigt: Die Grundidee der Menschenrechte wird dadurch nicht getroffen.

Politisch mißbrauchte Psychologie

Welcher Bundesminister hetzt von Termin zu Termin, weil er nach dem frühen Verlust seines Vaters der Mutter mit Leistungen imponieren mußte, später eine dreijährige Tuberkuloseerkrankung zu verkraften hatte und so „sein Leben lang Situationen wiederholt hat, die ihn zwangen, zu beweisen, daß er nahezu Unmögliches bewältigt"? Und welcher Minister sagt sich einerseits ständig: „Ich darf keine Fehler machen", versteckt aber „hinter dem Pokerface eine Spielernatur" und eine Bruchstelle, „aus der jederzeit unvermittelt Irrationales, Emotionales, Abgründiges hervorbrechen kann"?

Dem Spiegel-Reporter Jürgen Leinemann zufolge sind dies Hans-Dietrich Genscher und Friedrich Zimmermann. Die Porträts, in denen er sie zusammen mit sieben anderen Politikern der „Wende" beschrieb, hat er zuerst im „Spiegel" und dann als Buch veröffentlicht. Mit ihnen erhebt er den Anspruch, „Psychogramme" zu erstellen, die jene „Denk- und Verhaltensstrukturen" aufdecken, die angeblich allen neun Analysierten von Kohl über Carstens bis zu Lambsdorff gemeinsam sind. Das Ziel ist klar. Er will sie treffen, alle neune, wie beim Kegeln.

Psychogramme von unliebsamen Politikern haben in den letzten Jahren in bestimmte Medien Eingang gefunden. Bahnbrechend wirkte Alexander Mitscherlich, der 1966 in der Fernsehsendung „Report" und in der „Zeit" „Das Porträt des Rainer Barzel" zeichnete: Hitler, der 1933 an die Macht kam, hat als Übervater dem damals Neunjährigen den Vater, mit dem er sich zu identifizieren hatte, entwertet. Er hat ihm schließlich, als Barzel 14 war, den Vater weggenommen, sich durch den Zusammenbruch 1945 als Versager entpuppt, aber auch gezeigt, daß sich die Väter hatten verführen lassen. Darum müsse man Barzel als Persönlichkeit verstehen, „die ständig auf der Suche nach Vätern ist, die ihr Halt geben". Darum seine konziliant-konservative Art, die nichts Neues zu denken wage.

So einfach geht das. Auch bei dem bekannten Psychosomatikprofessor Horst Eberhard Richter, der Ende 1979 den gerade zum Wahlkampf startenden Kanzlerkandidaten Strauß in der „Zeit" durchleuchtete. Ergebnis: Dieser „Machttyp durch und durch" ist unfähig zu einer Politik der Entspannung, da er als Prinzip sozialer Beziehungen nur den Willen zur Macht kennt und „das Klima des ewigen Mißtrauens und der Kampfesstimmung braucht, um sich in der eigenen Motivation permanent zu bestätigen".

Noch wichtiger als das Psychogramm von Strauß ist freilich das seiner Wählerschaft: Für sie ist Strauß die geeignete „Projektionsfigur", um aufgestaute Minderwertigkeitsgefühle zu kurieren und die Erfüllung des Traums von unbesiegbarer Omnipotenz zu verkörpern – was speziell für die Deutschen gilt, die ihre

nationalen Schuldgefühle nie akzeptiert haben und darum für faschistische Regungen anfällig sind. Damit will Richter die unbewußten Motive eines großen Teils der Bevölkerung durchschaut haben.

In der gleichen Linie haben dieses Jahr zwei Anhänger der Friedensbewegung in der Zeitschrift „Psychologie heute" den Nachrüstungsbeschluß tiefenpsychologisch gedeutet: Das deutsche Volk habe die Verantwortung für seine aggressiven Kriege und für die Ermordung von sechs Millionen Juden verdrängt, sich nach 1945 blind mit dem amerikanischen Sieger identifiziert und während des Kalten Krieges seine Schuld auf die kommunistischen Russen projiziert. Unbewußt verlangten aber viele Deutsche nach Selbstbestrafung. Aus diesem Impuls heraus hätten deutsche Politiker die USA um Stationierung der todbringenden Raketen gebeten – ein Wunsch, der der unbewußt sadistischen, auf Bestrafung der Deutschen zielenden Kriegsplanung der USA genau entspreche.

In dieser Form sind sowohl das Psychogramm als auch die Motivanalyse nur zwei Varianten von politisch-publizistischem Mißbrauch der Psychologie. Zweifellos hängen Wirken und Wirkung eines Politikers mit seiner Persönlichkeitsstruktur zusammen. Doch eine diesbezügliche Aussage, die mehr als eine Unterstellung ist, kann nur machen, wer so viel über ihn in Erfahrung bringen konnte wie beispielsweise Erich Fromm in seinen Ausführungen über Hitler. Und selbst wenn das gewährleistet ist, sind noch zahlreiche außerpsychische Faktoren zu berücksichtigen: ökonomische, gesellschaftliche, macht- und sicherheitspolitische sowie ideologische. Psychogramme wie die oben erwähnten mißachten diese Forderungen gröblich. Sie frischen nur Treitschkes simpel monokausales Denkmuster „Männer machen die Geschichte" psychoanalytisch auf und führen es mit wissenschaftlichem Anspruch vor. Das befriedigt das Bedürfnis nach Vereinfachung und Personalisierung der schwer durchschaubaren, trockenen Politik, wobei die Personalisierung oft in einer Emotionalisierung durch ein Feindbild besteht: Psychogramm als Diffamierungstechnik, Tiefblick als Tiefschlag.

Ähnlich die angeführte Deutung politischen Verhaltens großer Bevölkerungsgruppen und Regierungen aus unbewußten Motiven. Sie überträgt einfach und ebenfalls weithin monokausal Reaktionsweisen, die aus dem privaten Bereich bekannt und klinisch beobachtbar sind, auf das öffentliche und internationale Leben: auf das überaus komplexe Zusammenwirken von Grundstimmungen, Gruppeninteressen, Wahlverhalten, Parteimechanismen, Medieneinflüssen und Regierungsaktivitäten, und zwar in ganz verschiedenen politischen Systemen. Das Problem „Rüstungsspirale" wird schlicht auf den privaten Teufelskreis von Demütigung und Rache zurückgeführt. So kann man rasch ein halbes Volk, nämlich alle Andersdenkenden, zu einer Gesellschaft von narzißtisch Gekränkten pathologisieren und moralisch verurteilen. Dieser politisch-publizistische Mißbrauch der Psychologie ruiniert das Ansehen dieser Wissenschaft und vernebelt die politische Diskussion.

Bernhard Grom SJ

Rainulf A. Stelzmann

Aspekte des religiösen Lebens im heutigen Amerika

Wenn es möglich wäre, die berühmte Gretchenfrage an eine ganze Nation zu stellen, würde man in den Vereinigten Staaten der achtziger Jahre wohl die überraschend laute Antwort hören: Wir glauben an Gott und an Jesus Christus, und wir glauben, daß wir dazu berufen sind, hier auf Erden sein Evangelium zu verkündigen, seine Werke zu verrichten und vor allem die Freiheit Amerikas, die die Freiheit der Religionsausübung verbürgt, zu erhalten. Obwohl dieses Bekenntnis die Tatsachen vereinfacht und vergröbert, umreißt es einen Wesenszug, der sich, wenn auch nicht in gleichem Maß, in den vier Aspekten des religiösen Lebens, die wir hier behandeln wollen, offenbart.

Selbst der oberflächliche Beobachter ist über die große Zahl der Kirchen und ihrer aktiven, das heißt die Gottesdienste regelmäßig besuchenden Mitglieder überrascht. Die amerikanische Mentalität nimmt keinen Anstoß daran, wenn die Kandidaten für die Präsidentenwahl und andere Politiker ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche als persönlichen Vorzug herausstreichen. Man sieht darin keine Heuchelei, sondern scheint es als die Garantie einer guten Regierung des Landes zu erwarten, das, wie man glaubt, von Gott auserwählt wurde, die ganze Welt im amerikanischen Sinn zu bekehren.

Der Fundamentalismus

Dieser Glaube ist besonders stark unter den Mitgliedern der vielen fundamentalchristlichen Gemeinden verbreitet. Etwa ein halbes Dutzend ihrer bekanntesten Prediger verkünden ihn in täglichen und wöchentlichen Fernsehprogrammen an Millionen von Hörern. *Jerry Falwell*, der politisch Tätigste unter ihnen, begründet ihn wie folgt: Der Reichtum, die Stärke und der hohe Lebensstandard der Vereinigten Staaten sind ein Zeichen der Gnade und des Wohlwollens Gottes, der dieses Land zur Stätte der „überwältigenden Seelenernte" der apokalyptischen Endzeit, der wir nahe sind, bestimmt hat. Dieses kann aber nur geschehen, wenn das Land fromm und frei ist, das heißt, wenn weder Kommunismus noch „Humanismus" (davon später), noch Hedonismus die Überhand gewonnen haben. Denn nach der Bibel (Spr. 14, 34) wird Gott nur der Nation seine Gunst zuwenden, die seine Prinzipien ehrt, das heißt „die Würde des Lebens, die traditionelle Familie, Anständigkeit, Sittlichkeit und so weiter"[1].

Um Amerika wieder auf den rechten Weg zu bringen, hat Falwell 1979 die „Moral Majority" gegründet. Mit Hilfe dieser politischen Mehrheit gleichgesinnter Amerikaner hofft er die moralischen Voraussetzungen für Gottes Wohlwollen zu erhalten und wiederherzustellen, so daß Amerika „frei bleiben kann, um... die Welt zu bekehren" (231).

Obwohl es allgemein bekannt ist, daß diese religiösen Fernsehprogramme viel Geld einnehmen, das steuerfrei ist, scheint die dauernde Werbung um finanzielle Unterstützung die Mitglieder der moralischen Mehrheit kaum zu stören. Man weist darauf hin, daß Jerry Falwell einen mit den letzten Errungenschaften der Technik ausgestatteten Fernsehsender zur Verkündigung des Evangeliums gebaut hat und eine Hochschule mit theologischem Seminar unterhält, das junge Leute im rechten Sinn ausbildet. Auch an dem hohen Lebensstandard der Prediger selbst nimmt man keinen Anstoß. So macht Jerry Falwell denn auch bei seinem häufigen Auftreten als Gast bei Diskussionen in öffentlichen Fernsehprogrammen, wenn man das als ein Kriterium nehmen darf, den Eindruck, daß er es ehrlich meint. Trotzdem hält Harvey Cox, einer der bekanntesten liberalen Theologen (Harvard), den Fundamentalismus aus drei Gründen für religiös unfruchtbar:

Sein erster Einwand gilt dem Patriotismus fundamentaler Glaubensgemeinden, der den amerikanischen Kapitalismus, die Außenpolitik der konservativen Regierung und ihre Kernwaffenpolitik vorbehaltlos annimmt. Haben Falwell und seine Glaubensbrüder sich je gefragt, möchte er wissen, ob diese „Werte" der christlichen Tradition oder aber ihrer eigenen „Hinterwäldlergesellschaft" entstammen?

Den zweiten Zug hält Cox für noch problematischer und sogar unmittelbar gefährlich. Er glaubt, daß die „Christus-kommt-bald-Eschatologie" des Fundamentalismus zu einem „überhitzten Fatalismus" führt, der darauf baut, daß unsere Welt schon bald von Atomexplosionen, deren Voraussage man in der Bibel zu finden glaubt, vernichtet wird (65). So erkläre sich auch die Befürwortung der Nachrüstung und der Protest der Fundamentalisten gegen die Friedensbemühungen anderer Kirchen, die gegen diese Rüstung gerichtet sind. Die große Gefahr dieser „religiösen Pathologie" (67) besteht vielleicht darin, daß einflußreiche Politiker, wenn sie von „Armageddon" reden, ihr zuzuneigen scheinen.

Indem Cox den von Walter Benjamin für das Kunstwerk erarbeiteten Begriff von der „Zerstörung der Aura" auf die Werte der Religion anwendet, erklärt er schließlich, warum uns die religiösen Fernsehprogramme der Fundamentalisten kein echtes religiöses Erlebnis vermitteln: Die durch den Reproduktionsvorgang verursachte Wirklichkeitsferne und das den säkularen Unterhaltungsprogrammen nachgebildete Format dieser Veranstaltungen entfremde uns von jeder unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen und Menschlichen (70).

Dieser Kritik läßt sich noch eine weitere Beobachtung hinzufügen, die wir das Kriterium der drei Lebensfragen nennen möchten. Wie steht eine Religion zu dem Gebot: Du sollst nicht töten? In unserer Zeit scheint sich diese Frage auf die

Bereiche der Abtreibung, der Todesstrafe und der Kernwaffen zu konzentrieren. Von einer konsequenten Theologie sollte man verlangen, daß sie dem Gebot ohne Vorbehalt folgt. Falwell jedoch wendet sich nur gegen die Abtreibung. Als er während einer Fernsehdiskussion gefragt wurde, wie er als Christ die Todesstrafe vertreten könne, da die Bibel doch das Töten ausdrücklich verbiete, antwortete er dem Journalisten mit der gelehrt erscheinenden Halbwahrheit, der Urtext sage nicht „töten", sondern „morden". Außerdem habe Jesus am Kreuz, wo er die beste Gelegenheit gehabt hätte, die Todesstrafe endgültig zu verwerfen, kein Wort gegen sie vorgebracht. Mit diesen grotesk anmutenden Exegesen scheint für den Fundamentalismus das Problem gelöst zu sein. Der Beginn einer neuen und besseren Welt, die im Sinn des Neuen Testaments die Normen und Verhaltensweisen unserer Welt zu überflügeln sucht, läßt sich bei ihm nur wenig erkennen.

Die liberale Theologie

Trotz der weiten Verbreitung dieser negativen Erscheinung beschreibt *Harvey Cox*, der vor zwanzig Jahren das Zurücktreten der Religion in der modernen Gesellschaft beobachtete und den Christen nur noch die Rolle der positiven Mitarbeit an dieser Welt zuordnen zu können glaubte[2], in seinem jüngsten Buch die Anzeichen eines religiösen Frühlings, der die Moderne überwinden werde.

Er gründet diese Hoffnung nicht auf die wiedererwachende Aktivität der vielen christlichen Kirchen Nordamerikas, auch nicht auf die neue, viele bisher voneinander isolierte Konfessionen verbindende Friedensbewegung, sondern überraschenderweise auf einen Zweig der katholischen Theologie und der damit verbundenen sozialen Bewegung. Cox sieht die in Lateinamerika entwickelte Befreiungstheologie als den Beginn einer neuen Phase des Christentums, das die Irrtümer und sozialen Ungerechtigkeiten der Moderne überwinden wird.

Die moderne Theologie beginnt nach Cox mit Schleiermachers Schrift „Über die Religion". Sie richtet sich „an die Gebildeten unter ihren Verächtern" und versucht, diese Zweifler zur Religion zurückzubringen. Im übrigen habe diese Theologie mit dem Geist der Moderne viele Kompromisse geschlossen, die dem neuen Unternehmertum und den Naturwissenschaften freie Hand ließen, eine Welt fast ausschließlich zu ihrem eigenen Vorteil und Gewinn zu bauen (93). Erst der Zweite Weltkrieg mit Hiroschima und Auschwitz habe den Glauben an die Moderne erschüttert. Aber nicht diese Tatsachen selbst, sondern die ihnen folgende Erkenntnis, daß sie das moderne Bewußtsein in keiner Weise beeinflußten, hält Cox für den Grund der Krise: „Wenn das Bekanntwerden der Ereignisse in Auschwitz die Fähigkeit der modernen Welt für Massenmord nicht verringerte und die Kenntnis der Ereignisse in Hiroschima kein Zurückschrecken vor der Weiterproduktion von Kernwaffen hervorrief", mußte man schließen, daß der

Geist der Moderne, den man bisher willig annahm und durch „Einflechten der Religion" etwas zu verbessern trachtete, „in fataler Weise schadhaft" ist (178).

Nach Cox führt die Befreiungstheologie das Christentum auf den rechten Weg. Nicht mehr die gebildeten, wohlhabenden Zweifler, sondern das arme Volk der Dritten Welt, die Entrechteten und vom Geist der Moderne Ausgenutzten sind ihre Gesprächspartner. Aus den Einsichten der Mitglieder der „comunidades eclesiales de base", den kirchlichen Gemeinden der Armen in Lateinamerika, erhofft Cox eine nachmoderne Theologie.

Er geht noch einen Schritt weiter, wenn er die Volksfrömmigkeit dieser Länder als einen für die nachmoderne Religiosität wesentlichen Zug entdeckt. In der Marienverehrung sieht er eine „schöpferische Synthese von Riten und Mythen", die der „Befreiung und Auferstehung", den beiden Hauptanliegen der Befreiungstheologie, eine ursprüngliche innere Kraft verleihen (245, 253).

Umgekehrt wendet er sich gegen den Pluralismus, einen Wesenszug der amerikanischen Theologie und Politik, der bisher von den meisten namhaften Theologen, auch auf katholischer Seite[3], vertreten wurde. Er hält diese akademische Ausgangsstellung, die alle Religionen unverbindlich beschreiben möchte, in der zukünftigen Theologie für überholt, denn letztlich gebe es nur eine Wahrheit. Cox hofft, daß hier die Befreiungstheologie durch ihr Gespräch mit den Armen, einem bisher vernachlässigten Partner, den Weg gebahnt hat, nun auch mit den Angehörigen der anderen Weltreligionen im täglichen Austausch die Urwahrheiten der Religion zu ergründen (224, 229).

Erst am Ende seines Buchs engt er diese im Wortsinn katholische Auffassung der Theologie wieder ein. Er glaubt, daß nordamerikanische Christen eine eigene Form der Befreiungstheologie entwickeln müssen, die in der Volksfrömmigkeit der Baptisten, Methodisten und anderer evangelischer Gemeinschaften wurzelt (267). Trotz dieser unerwarteten Einschränkung bleiben seine Erörterungen ein überraschendes Zeugnis für eine Neubesinnung und Erweiterung des Begriffsfelds in den Kreisen der liberalen Theologie Nordamerikas.

Der Humanismus

Demgegenüber steht der vor allem unter Universitätslehrern, Ärzten und Naturwissenschaftlern weit verbreitete atheistische oder agnostische Humanismus. Die Fundamentalisten halten ihn für eine gottlose Religion, die sie in ihren Fernsehprogrammen als die die amerikanische Nation täuschende „schöne Seite des Bösen" zu entlarven suchen: Der Mensch ohne Gott, so warnen sie, möchte alle Macht in sich selbst konzentrieren. Er werde zum Egoisten. Selbst wenn er Krankenhäuser und Schulen baue, sei das nur eine Ausdehnung seines Ichs. Diese scheinbar guten Werke seien eben nichts anderes als „die schöne Seite des Bösen",

der die Humanisten ihre das Wohl der Vereinigten Staaten gefährdenden Schlüsselstellungen in Politik und Erziehung verdankten.

Niemand kann bestreiten, daß dieser Einfluß zum Guten oder Bösen, wie man es nimmt, seit John Dewey (1859–1952), der christliche Elemente ausdrücklich aus der Demokratie verbannen wollte, sehr stark ist. Jedoch ist es wohl kaum möglich, die inneren Motive der vielen amerikanischen Humanisten auf eine so einfache Formel zu bringen, wie es diese Prediger versuchen. Es scheint vielmehr, daß sich die bekannteren Vertreter dieser Richtung in den letzten Jahren sehr um die Zukunft der ganzen Menschheit sorgen und ihr Möglichstes tun, sie vor Katastrophen zu bewahren. Nicht das eigene Ich, sondern eine Art kategorischer Imperativ, der das Wohl der Menschheit zum Prinzip allen Handelns macht, mag das Fundament ihres Glaubens sein. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Carl Sagan, dessen „unschuldiger Positivismus" Walker Percy in seinem letzten Buch zu verschiedenen Bemerkungen anregt[4], versucht seit mehreren Jahren durch schön illustrierte Bücher[5] und anschauliche Fernsehserien dem Durchschnittsamerikaner die wissenschaftlichen Tatsachen des Universums nahezubringen. Die Vorträge betonen das Prinzip der Evolution im extremen Sinn. Religiöse, vor allem christliche Auffassungen werden immer wieder abgewiesen. Sagan, Professor für Astronomie an der Cornell-Universität, beschäftigt sich mit der Erforschung kosmischer Radiowellen und scheint zu hoffen, irgendwo im Weltall die Äußerung eines anderen intelligenten Wesens zu vernehmen. Nicht zu Unrecht fragt ihn Percy darum, ob er sich in seiner selbstgeschaffenen Welt der Daten und Formeln einsam fühle. Obwohl Sagan uns mit der romantisch klingenden Behauptung, daß „wir Staub der Sterne" seien, zu trösten sucht und darauf hofft, daß die Menschheit zu einer immer tieferen Erkenntnis des Universums gelangen wird, scheint er in den letzten Jahren selbst an der Erfüllung dieses Wunsches zu zweifeln. Denn er muß einsehen, daß die Naturwissenschaft die Menschheit nicht nur zu größeren Höhen, sondern auch an den Rand des Abgrunds führen kann. Ein moderner Krieg mit Kernwaffen würde die Menschheit vernichten.

In weitverbreiteten Zeitungsartikeln, Vorträgen und Fernsehdiskussionen warnt er darum vor der Atomwaffenaufrüstung, empfiehlt das „Einfrieren" dieser Bewegung und schließlich die Abrüstung. Dem Naturwissenschaftler Sagan, der jegliche Metaphysik ablehnt, ist der Gedanke an die Vernichtung des einzigen intelligenten Wesens, das er bisher im Universum entdeckt hat, unerträglich. Er möchte es wegen seiner, wie er anzunehmen scheint, dauernd wachsenden geistigen Potenz bewahren und fördern.

„Diesem unwahrscheinlichsten Geschöpf der Erde" wendet auch *Lewis Thomas* seine ganze Aufmerksamkeit zu. Thomas, augenblicklich Kanzler des berühmten Sloan-Kettering-Krebsforschungsinstituts in New York, ist einer der bedeutendsten medizinischen Forscher in den Vereinigten Staaten. Außer Hunderten von fachwissenschaftlichen Arbeiten hat er während des letzten Jahrzehnts vier für die

Allgemeinheit geschriebene Bücher veröffentlicht, von denen dem ersten der begehrte „National Book Award" verliehen wurde[6].

Obwohl man Lewis Thomas keinen naiven Positivismus vorwerfen kann, ist auch sein Weltbild ganz von den Naturwissenschaften bestimmt. Doch vertritt er eine weniger orthodoxe Form der Evolution als Carl Sagan. Er möchte die ganze Erde als einen in sich ausgeglichenen Organismus auffassen, der durch „Partnerschaft" und „Symbiose" gedeiht. „Aggression, Raffgier und Terrorismus in der Natur" würde er gerne übersehen, um in der Welt „die beste aller *möglichen* Welten" anzunehmen[7]. Aber diese Harmonie, die von Kritikern als „Vergöttlichung" bezeichnet wurde, kann Thomas vor allem in den letzten Jahren nicht mehr auf den Menschen übertragen. Der mit Tod und Schmerzen vertraute Arzt hoffte bisher, daß der exakte wissenschaftliche Fortschritt in der Medizin das Los der Menschen erträglicher machen würde und daß die Naturwissenschaften außerdem seine Fragen über sich selbst und die Welt immer klarer beantworten würden. Nun fürchtet er, daß eine ihrer Entwicklungsreihen alle weiteren Entdeckungen für immer beenden wird. Der Gedanke, daß der Mensch, das wissensbegierigste aller Wesen, auf Grund seines technischen Fortschritts durch einen Krieg mit Atomwaffen sich und seine Welt endgültig vernichten wird und dann nie wieder diese Welt erfahren und erforschen kann, bedrückt Lewis Thomas bis zur Verzweiflung.

Bisher konnte er sich mit dem Gedanken trösten, daß die Erde als selbständiger Organismus einen „Geist besitzt" und daß er selbst, wie alle Menschen, als einer der „unendlich vielen Gedanken" dieses Geistes weiterexistieren würde[8]. Nun raubt ihm die Furcht vor der alles verbrennenden „künstlichen Sonne" diese Hoffnung. Noch tiefer erschüttert ihn das Schicksal der heutigen Jugend, der, so glaubt er, nichts von der großen geistigen Entdeckungsfreude vergönnt sein wird, die sein eigenes Leben erfüllte. Selbst das „tiefgründige Mysterium der Musik" (162) mit den Brandenburgischen Konzerten, den späten Quartetten Beethovens und Mahlers Neunter Symphonie versagt ihm nun die eigenartige, aus „Schwermut und Ergötzen" gemischte Stimmung, die seine Hoffnung stärkte, daß der Tod „ein friedliches Erlebnis" sei (164). Er „kann nicht mehr denselben Mahler hören". Denn nun klingen ihm die Cellos am Ende der Symphonie wie „das Öffnen der unterirdischen Speicher der Raketen und der Augenblick vor der Zündung" (166).

Der Grund für diese erschütternde Desillusion des amerikanischen Humanismus mag vielleicht darin liegen, daß seine besten Vertreter, darunter Lewis Thomas, plötzlich seine Grenzen erkennen müssen: Der zum Vorkämpfer und Retter der Menschheit erhobene Naturwissenschaftler kann seinen Forschungseifer ebenfalls der Entwicklung tödlicher Waffensysteme zuwenden. Wie sehr diese Erkenntnis gegen den Glauben und die Hoffnung des Humanismus verstößt, zeigt sich darin, daß man diesem Forscher den Titel „Naturwissenschaftler" aberkennen und ihn als „Techniker" bezeichnen möchte (94), wodurch, so scheint es, die tiefe Glaubenskrise des Humanismus nur noch deutlicher hervortritt.

Die katholische Kirche

Das anfangs betonte Sendungsbewußtsein der amerikanischen Mentalität setzt sich, wenn auch in wesentlich verfeinerter Form, auch in der katholischen Kirche durch. Außer in der Frage der Abtreibung begegnet sie darin jedoch weniger dem Fundamentalismus als dem Humanismus und der liberalen Theologie.

Dem Problem der „sittlichen Vertretbarkeit der Abschreckung durch Kernwaffen" ist ein ganzes Heft von „Thought", der über den kirchlichen Bereich hinaus geschätzten kulturellen Vierteljahresschrift der amerikanischen Jesuiten, gewidmet. Obwohl zwei der zehn Artikel die quantitative und qualitative Nachrüstung fordernde Abschreckungspolitik der konservativen Regierung vertreten, versuchen die übrigen Beiträge den vor dieser Politik warnenden Brief des amerikanischen Episkopats zu erläutern und mit weiteren Tatsachen zu erhärten. In dem abschließenden Aufsatz verbindet Kardinal Joseph Bernardin, der Vorsitzende der „Nationalen Bischofskonferenz für die Achtung vor dem Leben", das Problem der Kernwaffen mit den beiden anderen heute umstrittenen Lebensfragen: „Eine konsequente Lebensethik", so betont er, beruht auf einer „Haltung in der Gesellschaft", die das Leben achtet. Darum richteten sich die Bemühungen der amerikanischen Bischöfe nicht nur gegen den Krieg mit Atomwaffen, sondern auch gegen die Abtreibung und die Todesstrafe[9]. Als Katholik und Amerikaner fühlt sich der Kardinal verpflichtet, diese seine religiöse Überzeugung allen zu verkünden, jedoch in einer „nichtreligiösen Terminologie", die in den „radikal pluralistischen" Vereinigten Staaten auch Menschen anderen Glaubens moralisch überzeugen kann (106).

Das andere Poblem, das die katholische Kirche Nordamerikas beschäftigt, ist die theologische und politische Entwicklung des Katholizismus in Lateinamerika. Obwohl nur der letzte Aufsatz in der Sonderausgabe von „Thought", die diese Frage behandelt, in der Befreiungstheologie und den Basisgemeinden dieser Länder wie Harvey Cox die Wurzeln eines völlig neuen Christentums der Zukunft sieht, werden diese Bewegungen sehr positiv bewertet. Ernest S. Sweeney SJ, der Herausgeber, faßt die Aussagen des Heftes zusammen, wenn er die Rolle der Kirche „als ein Instrument der Reform" und als Verkünderin „der Gerechtigkeit in der modernen Welt" betont. Während die Befreiungstheologie „seit 1970 einige der besten Köpfe der Elite des Klerus" beschäftigte, hätten „die Basisgemeinden" den Glauben lebendig erhalten, wo „das alte Pfarrsystem aus Mangel an Klerus und Geld nicht mehr wirksam war" (Einleitung).

Der abschließende Beitrag erhofft vom Kampf der Kirche für die Befreiung der Armen von Unterdrückung und Not eine neue ökumenische Einheit. Wenn die Kirche sich wie der Herr „zu den Armen bekennt" und an ihrem Kampf „für einen neuen Tag für die ganze Menschheit teilnimmt", wird auch sie Einheit und Freiheit finden[10].

Scheidung der Geister

So verschieden die hier betrachteten religiösen Erscheinungen im heutigen Amerika auch sein mögen, sie alle werden von der drohenden Katastrophe eines alles zerstörenden Krieges mit Kernwaffen geprägt. Diese Gefahr verursacht eine Überprüfung der Werte und Prinzipien, die man bisher für selbstverständlich hielt. Doch führt sie auch zu einer Scheidung der Geister.

Die Fundamentalisten bemühen sich im Hinblick auf die von ihnen unmittelbar erwarteten Apokalypse um eine moralische Erneuerung Amerikas. Doch weist sich diese bei näherer Prüfung als ein Rückzug auf die Werte einer wohl meist fiktiven „guten Vergangenheit" aus, die das Los der Armen und Schwachen wenig beachtet und somit kaum eine neue und bessere Welt erhoffen läßt.

Die liberale Theologie möchte umgekehrt durch das Gespräch gerade mit diesen Menschen eine Überwindung der erstarrten und pervertierten Werte der Moderne anbahnen. Doch scheint die Gefahr zu bestehen, daß sie sich trotz einer neuen Betonung der Einmaligkeit der Wahrheit über Gott und Mensch in zu weiten oder zu engen Kategorien des Religiösen verliert.

Die Vertreter des Humanismus möchten demgegenüber an der modernen Methodik der Naturwissenschaften festhalten, verfallen aber dem Zweifel an dieser Grundlage ihres Weltbilds, da sie eine lebensfördernde und zugleich lebensvernichtende Richtung in der Forschung entdecken. Unermüdlich und fast verzweifelt versuchen sie darum, die Menschheit zur Vernunft zurückzurufen.

Die katholische Kirche Amerikas schließlich scheint auf ihrer höchsten Ebene die positiven Elemente dieser Strömungen in sich zu vereinen. Ihre Sorge gilt dem Menschen und der Menschheit. Nicht mit Zwang, sondern durch Vernunft möchte sie von einer Wahrheit überzeugen, die zwar einzig und eindeutig sein muß, aber für alle Menschen bestimmt ist und die wir tiefer erfahren mögen, wenn wir uns mit Christus den Armen und Entrechteten zuwenden. Die Bruderschaft aller Menschen und ihr gemeinsamer Weg zum Heil findet hier ihren Ausdruck.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach Harvey Cox, Religion in the Secular City (New York 1984) 29, 231; weitere Seitenangaben im Text.
[2] H. Cox, The Secular City: Urbanization in Theological Perspective (New York 1965).
[3] Von dem verstorbenen P. Courtney Murray SJ vgl.: Die katholische Kirche in Nordamerika und ihr Erziehungssystem, in dieser Zschr. 167 (1961) 359f.
[4] W. Percy, Lost in the Cosmos (New York 1983) 172–174, 201f.
[5] C. Sagan, Murmurs of Earth: The Voyager Interstellar Record (New York 1978); ders., Cosmos (New York 1980).
[6] L. Thomas, The Lives of the Cell (New York 1974).
[7] Ders., The Youngest Science: Notes of a Medicine-Watcher (New York 1983) 246f.
[8] Ders., Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symphony (New York 1983) 165.
[9] A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialogue, in: Thought 59 (1984) 104.
[10] J. Míguez Bonino, Freedom through Unity: Liberation through Ecumenism in Latin America, in: Thought 59 (1984) 264.

Eugen Biser

Reinhold Schneider und die Frage der Glaubensbegründung

Bezeichnend für das, was er heute zu sagen hat, steht Reinhold Schneider noch immer im Gegensatz der Perspektiven, die schon zu seinen Lebzeiten, als er in den fünfziger Jahren sanft, aber entschieden, auf politischen Gegenkurs ging, auseinanderbrachen. Man muß sich vergegenwärtigen, wie er vorher gesehen worden war, als er sich, wie er selbst sagt, mit seinem dichterischen Talent in den „geistlichen Sanitätsdienst" stellte. Dabei muß man in der Tat bis auf die alttestamentliche Vorstellung von den himmlischen Fürbittern für das Volk Gottes zurückgehen, um auf ein vollgültiges Gegenstück zu stoßen, etwa auf die bewegende Stelle des Zweiten Makkabäerbuchs, wo Simon seine Kampfgefährten mit dem Bericht von einem Traumgesicht zu bestärken sucht, in dem ihm die hoheitsvolle Gestalt eines Mannes mit grauen Haaren gezeigt und wo ihm diese Erscheinung mit den Worten verdeutlicht wurde: „Das ist der Freund der Brüder, Jeremia, der Prophet Gottes, der soviel betet für das Volk und die ganze heilige Stadt" (15, 11–14).

Genauso kreiste nach einem Bericht von Friedrich Heer während des Zweiten Weltkriegs in Deutschland das Wort: „Solange er lebt und betet, wird Deutschland bestehen!"[1] Gemeint war damit nicht etwa ein Theologe oder Kirchenführer, sondern der Schriftsteller Reinhold Schneider. Wie rasch sich das Blatt der Einschätzungen dann aber für ihn wendete, zeigt sein Briefwort an Werner Bergengruen vom Dezember 1951: „Ich genieße wenigstens den Vorzug des Krankseins und bewege mich nicht von der Stelle, während ich einmal als Jude, dann als Kommunist, neuerdings als geistig umnachtet gelte... und in Wahrheit nichts weiter sein möchte als ein lebendiger Christ."[2]

Eine „tragische Äolsharfe"?

Wie Ingo Zimmermann in seinem ebenso instruktiven wie feinfühligen Porträt des Dichters zeigte, schlug damals tatsächlich ein Verdikt nach dem anderen auf ihn ein, die sich bis zu Drohungen steigerten; und es war noch ein vergleichsweise mildes Wort, als ihn Hans Urs von Balthasar, der sich zuvor nachhaltig um seine „theologische Integration" bemüht hatte, eine „tragische Äolsharfe" nannte, die „anstelle der genauen nur noch verworrne Klänge von sich gab"[3]. Mit diesem Wort bezog sich der Kritiker freilich schon nicht mehr auf Schneiders Stellungnahme zur

Wiederaufrüstung der Bundesrepublik und damit zur Friedensfrage, sondern auf das letzte Werk des Dichters, mit dem er seine Lesergemeinde definitiv verunsicherte, und, wie Werner Ross diesen Tatbestand präzisierte, zumindest diejenigen seiner Leser enttäuschte, „die noch nicht ahnten, wohin die Reise ging"[4]. Gemeint waren die im Auftrag des Verlags Herder entstandenen Tagebuchaufzeichnungen von Schneiders letztem Lebenswinter, den er in Wien verbrachte, und die posthum unter dem Titel „Winter in Wien" veröffentlicht wurden[5].

Gegenüber denen, die theologisch Alarm schlugen, meldeten sich freilich auch Stimmen eines spontanen Verständnisses, als erste diejenige von Ida Friederike Görres, die in Schneiders „Winter in Wien" das „Ende der Theodizee im Bewußtsein eines Gläubigen" dokumentiert sah, eine hellsichtige Sentenz, der Hans Dieter Zimmermann mit der Bemerkung zustimmte, daß es in diesen Aufzeichnungen einem christlichen Autor gelungen sei, über das Christentum in seinem herkömmlichen Verständnis „hinauszugehen"[6]. Beide Äußerungen verdienen heute aufs neue erwogen zu werden, auch wenn man sich im Blick auf die gegenwärtige Glaubenssituation zunächst einmal fragen möchte, was von einer Überschreitung des Christentums zu erwarten sei, wo doch alles eher für die Notwendigkeit seiner neuerlichen Stabilisierung zu sprechen scheine. Diese Gegenfrage unterläuft Ida Friederike Görres, kaum daß sie sich stellte, aber auch schon mit dem Hinweis auf Prozesse, die sich in der Tiefenströmung der Glaubensgeschichte abspielen und auf deren Wandel hinwirken, ganz unabhängig davon, ob sie dem Oberflächeninteresse entgegenkommen oder nicht.

Gläubige Selbstüberschreitung

Um vom Sturm des Fortschritts, von welchem Walter Benjamin sprach, nicht fortgerissen zu werden, bedarf das Christentum der Beharrungskräfte, die es in der Identität mit seinem Ursprung halten. Weil sein Gott aber gefunden wird, um immer neu gesucht zu werden, lebt es von den Protagonisten, die das Werk der gläubigen Selbstüberschreitung betreiben. Zu ihnen gehört, wie Ekkehard Blattmann sogar mit linguistischen Argumenten glaubhaft machen konnte, der Verfasser von „Winter in Wien"[7]. Und er gehörte dazu trotz seiner wiederholt vermerkten, auf die Erschöpfung seiner Lebenskräfte hindeutenden Müdigkeit. Das gibt seiner Protagonistenrolle einen besonderen Zuschnitt.

Nichts liegt ihm ferner als die bilderstürmerische Gebärde; dennoch versteht er seine literarische Sendung, wie Blattmann unterstreicht, als aggressiv und polemisch. Und das aus zwei Gründen. Einmal deshalb, weil für ihn der Literat, wie es nur wenige Jahre nach seinem Tod Herbert Marcuse ausdrückte, das Werk der „Großen Weigerung" betreibt[8]. Aber mehr noch deshalb, weil er seine geschichtliche Stunde entgegen den restaurativen Tendenzen der Politik, als die eines

umfassenden „Widerrufs", ja einer „Selbstaufhebung" begriff. Nicht zuletzt darin stand er in einer heimlichen Übereinkunft mit Nietzsche, mit dem er sich ohnehin schon immer in einem „imaginären Gespräch" verbunden wußte: mit Nietzsche, der mit allen großen Kulturgestalten zusammen auch das Christentum in einem seinem Höhepunkt entgegenstrebenden Akt der „Selbstauflösung" begriffen sah[9]. Nietzsche sprach in diesem Zusammenhang von dem „großen Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart" bleibe.

Für Schneider gab es dafür keine angemessenere Bühne als das von den Schlägen des Zweiten Weltkriegs schrecklich versehrte Wien, in dem die europäische Geschichte wie nirgendwo sonst vor ihr eigenes Gericht trat. Wie nirgendwo sonst wurden hier die Triebkräfte und Tendenzen dieser Geschichte aktenkundig. Hier, in Wien, konnte für ihn darum auch wie auf einem fast schon apokalyptischen Vorposten gesehen werden, wie es um die Gestalt des Christentums am „Ende der Neuzeit" stand.

Daß alles in die Perspektive des Gerichts trat, hieß für ihn zugleich, daß die Stunde der Wahrheit geschlagen hatte. Sie zu bekunden, galt ihm als die innerste Bestimmung seines dichterischen Zeugnisses. Hierin unterschied er sich kampflos, aber konsequent von einer Kirche, unter deren Kompromißbereitschaft er litt, ohne sie deshalb anzuklagen, und von einer Theologie, die ihm allzusehr der Rückschau verhaftet schien. Wenn ihm die Stunde des Gerichts, als deren Zeuge er sich fühlte, auch keine Hoffnungsperspektive eröffnete, verbot sie ihm doch die Orientierung an zurückliegenden Modellvorstellungen. Mit dem Befehl an Orpheus im Ohr notierte er deshalb: „Kein Rückblick! Keine Sehnsucht! Besser die Erschütterung unter untragbarer Dissonanz."[10]

Gläubige Selbstüberschreitung hieß für ihn deshalb: der Sache Christi so ansichtig werden, wie es jenseits ihrer ekklesialen Konkretisierung und theologischen Umschreibung tatsächlich um sie stand. Hier wurde er, der geradezu passioniert Kranke, zum Diagnostiker. Und seine Diagnose lautete: Agonie! Wie für Gertrud von Le Fort befand sich der fortlebende Christus für ihn „gegenwärtig gleichsam im Garten Gethsemane", wo er die nach Pascal bis ans Weltende währende Agonie durchlitt; und mit dem Gebetswort John Henry Newmans hätte er sagen können: „Die Sache Christi liegt wie im Todeskampf"[11]. In diesem Sinn hatte die Sache Christi für ihn alle institutionellen und theoretischen Umschreibungsversuche in Richtung auf ihr „Äußeres" hin überschritten.

Von einer gläubigen Selbstüberschreitung muß dabei gesprochen werden, weil davon vor allem die Frage nach dem Glauben und seiner Begründung betroffen war. Wenn die Diagnose des Christentums, wie Schneider übereinstimmend mit Miguel de Unamuno versichert, „Agonie" lautet, kann der Glaube nur noch in dem Versuch bestehen, Jesus bis an den Fuß seines Kreuzes zu folgen[12]. Dann aber greifen alle zur Stützung und Begründung des Glaubens entwickelten Argumente offensichtlich zu kurz. Noch nicht einmal in seinem rationalen Unterbau hat der

Glaube dann den Charakter eines Konstrukts; vielmehr muß er in seiner Gänze als eine Bewegung begriffen werden. Es bleibt nur zu fragen, wie diese im Grenzfall Reinhold Schneiders genauer zu bestimmen ist.

Rückzug und Entzug

Der Verfasser von „Winter in Wien" bleibt die Antwort auf diese Frage nicht schuldig. Doch antwortet er gegensinnig, indem er einmal von seinem „Rückzug" und dann von seinem „Herausgleiten" spricht, ohne daß ihm zwischen diesen unterschiedlichen Bestimmungen ein Gegensatz fühlbar würde. So erweckt er den Eindruck, zu dem Ziel, auf das er sich zubewegt, letztlich geführt und gezogen worden zu sein. Das aber ist der für die mystische Umpolung typische Eindruck. Denn der Mystiker beschreitet einen Weg, der mit der Anstrengung des Aufstiegs beginnt und im Glück der Entrückung endet. Wer Schneider in die Nähe Unamunos rückt, darf nicht übersehen, daß er ihn damit auch schon der Welt der mystischen Traditionen zugeordnet hat.

Um in die Perspektive von „Winter in Wien" hineinzukommen, muß man sich überdies vergegenwärtigen, daß es die Perspektive eines Abgeschiedenen ist. So wirken Schneiders späte Aufzeichnungen wie ein Schattenwurf – das Wort in seiner düsteren Konnotation genommen – der Position, aus welcher das Johannesevangelium mehr noch gesprochen als geschrieben ist. Strukturell gesehen muß die Stelle des Hohepriesterlichen Gebets als Schlüsselwort des Ganzen angesehen werden, an welcher Jesus versichert: „Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir" (17, 11)[13].

Danach ist das Evangelium aus der Rückschau dessen erzählt, der die Grenze der Welt bereits überschritten hat, und sich aus dieser Höhe den Seinen zuwendet, um sie durch die Macht seines Wortes in die sich ihm öffnende Herrlichkeit hineinzunehmen. Genauso fühlt sich Schneider schon jenseits der „Paßhöhe", wie einer, der das Schlimmste bereits überstanden, aber noch so viel mit seiner Lebenswelt zu tun hat, daß er sich ihr mitteilen und verdeutlichen möchte. Dazu aber gehört in erster Linie – wie im Fall des johanneischen Jesus – der Bescheid über den von ihm zurückgelegten Weg. Gemessen am Gang der biologischen Evolution und des technischen Fortschritts, den Schneider mit selbstquälerischer Betroffenheit nachzeichnet, ist sein Weg eher das Gegenteil: ein Rückzug in das bergende Dunkel, das dem Glauben „licht genug" ist. Rückzug in den „Unterstand unter dem Trommelfeuer der Geschichte", und das heißt für Schneider gleichzeitig: in die „Krypta" unter den hierarchischen und dogmatischen Aufbauten des etablierten Christentums[14].

Dieser Rückzug betrifft auch, wie keinesfalls verschwiegen werden darf, die volle Position des Glaubens. Nicht als hätte Schneider an ihr inhaltliche Abstriche

gemacht; doch werden sie nicht mehr alle im gleichen Sinn von seiner gläubigen Affirmation getragen. Was das konkret besagt, bringt das ergreifende Bekenntnis zum Ausdruck:

„Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag."[15]

Aller aus dogmatischen Befürchtungen an Schneider geübten Kritik muß mit aller Deutlichkeit entgegengehalten werden, daß dieses restriktive Bekenntnis mit Glaubenszweifeln oder gar mit einer häretischen Ausgrenzung nicht das geringste zu tun hat. Vielmehr kommt hier jenes mystische Element ins Spiel, durch das der religiöse Akt in ein Widerfahrnis umschlägt. Nur handelt es sich bei Schneider um den Fall einer „negativen Mystik", die sogar mit den aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte bekannten Erfahrungen der „dunklen Nacht" nur vom Rand her zu tun hat[16].

Schneider selbst spricht von einer „Wandlung", die er am liebsten verbergen würde, und, deutlicher noch, „von einem inneren Unfall..., vom Einbruch der dunklen Wasser in einen leer gewordnen Raum, einem Einbruch also von unten her"[17]. Vor dem Hintergrund der Lehre Guardinis von den Daseinspolen ist das eine weitgreifende Feststellung. Guardini ging davon aus, daß die natürliche Spannung, die durch die Pole Oben und Unten gekennzeichnet sei, im Kraftfeld des Christentums eine Neubestimmung im Sinn von Oben und Innen erfahren habe[18]. Daran gemessen wirkt Schneiders Selbsterfahrung eigentümlich rückschlägig, um nicht zu sagen, wie ein Rückfall in das vorchristliche Grundverhältnis. Es ist, als sei er in eine sanfte, aber unwiderstehliche Abtrift von der christlichen Möglichkeit geraten. Das bestätigt er mit dem Geständnis:

„Ich fühle mich aus dieser Wirklichkeit, diesem Wahrheitsbereich gleiten, ohne Einwand, immer in Verehrung und Dankbarkeit, ohne jegliche Rebellion, aber eben doch für mich, gezogen von meinem Daseinsgewicht, mit geschlossenen Augen, verschlossenem Mund."[19]

Und er unterstreicht dieses Selbstzeugnis noch durch die Frage: „Wer will dieses Phänomen, dieses Herausgleiten aus jeglichem Horizont, widerlegen?"[20] Dabei braucht man noch nicht einmal an die sinngleiche Frage des „tollen Menschen" zu denken: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?" – so sehr sich die Erinnerung daran bei dem Nietzsche-Kenner Schneider nahelegt; denn die vorangehende Schilderung der Pilgram-Kanzel des Stephansdoms läßt keinen Zweifel daran, daß mit dem verlorenen Horizont der „göttliche Bereich", genauer noch, der Bereich des göttlichen Seins gemeint ist.

Nun wird auch klar, warum hier ein Fall von „negativer Mystik" vorliegt. Denn an die Stelle der Entrückung trat die Erfahrung eines Entzugs. Und der betraf jene Stütze, die nach Schneiders Verständnis das Gebäude des Glaubens unmittelbarer als jede noch so stringente Argumentation trägt. Doch worin besteht sie?

Die ethische Wende

Die Antwort läßt sich am besten über einen scheinbaren Umweg geben, der mit dem Umbruch des sittlichen Bewußtseins zu tun hat. Konnte Max Scheler nach dem Ersten Weltkrieg bei seinem Aufruf zur „religiösen Erneuerung" noch unbekümmert von der Erfahrung des sittlichen Gewissens ausgehen und in diesem sogar noch die „Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters" wahrnehmen, so mußte sich Martin Buber in seinem (1957 erschienenen) Essay über „Schuld und Schuldgefühle" gegen den Einspruch der Psychotherapie schon mit allem Nachdruck für den „ontischen Charakter der Schuld" aussprechen[21]. Demgegenüber sieht sich Papst Johannes Paul II. heute zu der Forderung veranlaßt, daß der „Sinn für die Sünde" wiederentdeckt werden müsse[22]. Im Hintergrund dieses eindringlichen Appells steht die begreifliche Sorge, daß mit dem Bewußtsein von Schuld und Sünde der zentrale Anknüpfungspunkt für die christliche Heilsverkündigung verlorengehe, weil diese von ihrem Wesen her als Dialog zwischen der erbarmenden Liebe Gottes und der „reumütigen Liebe" des Menschen zu begreifen sei.

Die durch die drei Namen markierte Entwicklungslinie läßt aber einen derartigen Spannungsabfall erkennen, daß aller Anlaß zum Zweifel daran besteht, ob mit Appellen dem sich abzeichnenden „Schwund" des Sündenbewußtseins noch abzuhelfen ist. Eher noch können Appelle dieser Art als diagnostische Hinweise darauf gelesen werden, daß zu den großen Psychosen des Zeitalters auch die einer „moral insanity" gehört, daß also der Mensch dieser Zeit nicht nur wertblind, sondern auch „gewissenstaub" geworden und dadurch auf pathologische Weise zu einem „guten Gewissen" gekommen ist. Daß es sich dabei um einen pathologischen Zustand handelt, erhellt schon daraus, daß mit dieser „Beschwichtigung" keineswegs jenes große Aufatmen einhergeht, das mit einer echten Gewissenentlastung verbunden ist, daß sich vielmehr im offenkundigen Gegensatz dazu eine gedrückte, lustlose und verdrossene Allgemeinstimmung immer stärker ausbreitet. Von der verdrängten Schuld bleibt also nur das Schuldgefühl zurück, das um so tiefer irritiert, als es seinen Anlaß aus dem Gesichtsfeld verlor.

Indessen gehen alle Diagnosen zuweit, die daraus auf einen Verfall des sittlichen Bewußtseins insgesamt schließen. Denn so sehr es zutrifft, daß der Sinn für das sittlich Erlaubte und Verbotene seit der Jahrhundertmitte abstumpfte, läßt sich das Erwachen neuer Verantwortungsgefühle nicht bestreiten. In Anlehnung an Nietzsche könnte man geradezu von der Entstehung einer neuartigen Form von „Fernsten-Liebe" sprechen, die sich auf die physische, psychische und religiöse Not der Menschen in den Entwicklungsländern bezieht. Und ein ähnliches Verantwortungsbewußtsein bildete sich neuerdings auch im Verhältnis zu den naturhaften Gegebenheiten aus. Auch darf man nicht übersehen, daß damit ein wichtiger „Rückmeldeeffekt" zugunsten der traditionellen Tugenden verbunden

ist. Denn der Solidarisierung mit dem Menschen der Dritten Welt liegt die Einsicht zugrunde, daß Glaube, Hoffnung und Liebe in dem Sinn unteilbar sind, daß man sie prinzipiell mit allen Menschen teilen muß, wenn sie nicht von innen her verfallen sollen. Dabei liegt der Ton allerdings auch in dem Sinn auf „prinzipiell", daß noch keineswegs auszumachen ist, ob dieser Rückmeldeeffekt auch zu einer echten Wiederbelebung und damit zur Erneuerung des sittlichen Bewußtseins führt. Was dieses anlangt, sind vielmehr die Erosionskräfte so offensichtlich am Werk, daß nicht abzusehen ist, wie dem Verfallsprozeß wirksam Einhalt geboten werden soll.

Die Gefühle der Unlust und Verdrossenheit, die von der „abgeschafften Sünde" zurückblieben, erlauben aber noch eine andere Lesart[23]. Wenn das Phänomen mit einem Verdrängungsprozeß zu tun hat, könnte es sein, daß sich in dieser Verstimmung mehr bekundet, als der psychoanalytische Ausdruck vermuten läßt. Und dieses Mehr käme dann zum Vorschein, wenn man anstatt von Unlust und Verdrossenheit von Lebensunlust und Seinsverdrossenheit spräche. Eine Gegenprobe wäre dann erbracht, wenn sich der pathologisch „exkulpierte" Mensch der Gegenwart in der Aussage der Wiederholungsschrift von Kierkegaard wiedererkennen würde, die wie kaum ein vergleichbares Zeugnis auf eine dem Sündenbewußtsein vorgelagerte Krisenerfahrung zurückweist:

„Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn... Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach Nichts! Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingestellt und einfach stehenlassen? Wer bin ich?"[24]

Die Stelle gewinnt noch ein zusätzliches Gewicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Kierkegaard die allgemeine „Abschaffung der Sünde" kommen, ja für seine Gegenwart bereits gegeben sah. Und er stellt sich in seiner „Einübung im Christentum" (von 1850), wo er ausdrücklich und voll bitterer Ironie davon spricht, sogar von vornherein in die Reihe derer, die mit dem Sündenbewußtsein den Anknüpfungspunkt für das durch Christus angebotene Heil verschwinden sehen, wenn er meint, daß ein jeder, der sich aus einer anderen Krankheitsnot an den göttlichen Arzt wende, einem Patienten mit einem gebrochenen Bein gleiche, der bei einem Augenarzt Abhilfe suche[25].

Doch darf dieses Vorgeplänkel nicht darüber hinwegtäuschen, daß Kierkegaard mit der zentralen Stoßrichtung seiner „Einübung" auf die Existenznot eingeht, die er in seiner Wiederholungsschrift angeprochen, um nicht zu sagen „aufgerissen" hatte. Denn wenn er darin Christus als jenen einzigartigen Helfer der Menschheit zu verstehen gibt, der mit seiner Hilfe identisch ist, der also mit einem Akt zuständlicher Selbstübereignung hilft und heilt, dann hat er nicht mehr die menschliche Sündennot, sondern jene vergleichsweise tiefere Existenzkrise im Auge, die sich in die Frage des von ihr Ergriffenen verfaßt: Wo bin ich? Wer bin ich?

Man sollte meinen, daß von diesen Symptomen und Therapien der modernen Identitätskrise kaum ein Weg zurück zum Evangelium zu finden sei. Das Gegenteil ist der Fall. Gemessen an der immer stärkeren Konzentration der Heilsfrage auf die menschliche Sündennot spricht Jesus in den synoptischen Evangelien – das Johannesevangelium macht hierin aus theologischen Gründen eine Ausnahme – nicht nur überraschend selten von der Sünde und Sündhaftigkeit des Menschen; vielmehr bezieht er sich mit seinem Heilswillen auf eine Reihe ganz anderer Notstände, auch wenn davon nur in bildhafter Umschreibung die Rede ist. So geht es ihm zu Herzen, daß die Volksscharen „müde und abgehetzt wie Schafe sind, die keinen Hirten haben" (Mt 9, 36), daß es Menschen im Zustand der Übermächtigung und Fesselung durch die Gewalt Satans und zumal in jener „Verlorenheit" gibt, die er in den Gleichnissen vom Verlorenen Schaf, der Verlorenen Drachme und dem Verlorenen Sohn voraussetzt. Demgemäß heißt es von ihm, daß er das „geknickte Rohr nicht bricht" (Mt 12, 20) und daß er gekommen sei, den „Armen die Frohbotschaft zu bringen" und die „gebrochenen Herzen zu heilen" (Lk 4, 18).

Das aber ist eine ganze Palette von menschlichen Notständen, die den mit „Sünde" bezeichneten Fall weit übergreifen, sofern sie damit überhaupt auf einer Ebene liegen. Nicht als stehe die Sünde Jesus, der sie bis in die Verstörung des Menschenherzens hinein verfolgt (Mk 7, 21f.) und der mit dem Verführer zur Sünde unerbittlich ins Gericht geht (Mt 18, 6–9), nicht in ihrer ganzen Furchtbarkeit vor Augen! Aber er sieht, daß der Mensch nicht nur mit dem göttlichen Willen in Konflikt geraten kann, sondern radikaler noch mit dem Gott, der ihn ins Dasein rief, und damit in Konflikt mit seiner eigenen Existenz. Es ist der Konflikt Hiobs, der sich unter dem auf ihm lastenden Leidensdruck dagegen auflehnt, von Gott ins Dasein gerufen worden zu sein und deshalb nach seinem furchtbaren siebentägigen Schweigen den Tag seiner Geburt verflucht (3, 1ff.).

In geradezu verblüffender Vorwegnahme ist das die Position Schneiders, nur daß er sie „ohne jegliche Rebellion... mit geschlossenen Augen, verschlossenem Mund" bezieht, und selbst das ist schon zuviel gesagt; denn er fühlt sich dorthin viel eher gezogen, und zwar von seinem „Daseinsgewicht", also von einer Schwerkraft, die ihn sanft, aber unwiderstehlich aus dem Horizont des göttlichen Seins herausdrängt. Er sagt es nicht und meint es doch, daß er sich der Hand des Schöpfers entgleiten fühlt. Bezeichnend dafür ist das wiederholte Geständnis, daß sich ihm das Antlitz des Vaters zunehmend verdunkelt. Zurückgeschreckt von der „schrecklichen Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters", so gesteht er im gleichen Atemzug, in dem er von seinem unstillbaren Bedürfnis zu beten spricht, könne er eigentlich nicht mehr „Vater" sagen. Und im Blick auf das Werk der Selbstzerstörung der Natur fragt er schließlich: „Und das Antlitz des Vaters?" – um darauf unverzüglich zu antworten: „Das ist ganz unfaßbar."[26]

Das Ende der Theodizee

Da sind die Sätze, die Ida Friederike Görres von dem sich bei Schneider ankündigenden „Ende der Theodizee im Bewußtsein eines Gläubigen" sprechen ließ. Was sich damals im Denken eines glaubensgeschichtlichen „Vorboten" abspielte, ist heute zu einer wenn nicht allgemeinen, so doch verbreiteten Erfahrung geworden. Wie der Mord an dem Gottesboten nach dem hintergründigen Wehruf Jesu über die Erbauer von Denkmälern (Lk 11, 47f.) keine nachträgliche Glorifizierung duldet, fallen auch die organisierten Massenmorde dieses Jahrhunderts so weit aus jeder Proportion heraus, daß sie nicht mehr theologisch oder – wie Theodor W. Adorno deutlich zu machen suchte – poetisch eingeholt werden können. Angesetzt auf das Geschehen von Auschwitz, greift die Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher Barmherzigkeit und menschlichem Leid zu kurz, um nicht zu sagen: ins Leere. Es bleibt nur die Stimme des Bluts, die wie nach der Ermordung Abels „zum Himmel schreit", ohne daß seine Antwort in Form von theologischen „Lösungen" noch hörbar gemacht werden könnte.

Christlich gesehen gehört es aber zum Wesen dieser Antwort, daß sie unhörbar bleibt. Denn auch der Notschrei des Gekreuzigten, der alle Stimmen in sich aufnahm, die jemals nach Gott schrien, bleibt ohne vernehmbare Antwort. Wie das urchristliche Verständnis des Todesschreies Jesu zeigt, konnte seine Beantwortung gar nicht hörbar werden, weil Gott nicht im Sinn menschlicher Hilfserwartung mit einer „Rettungsaktion", sondern mit und durch sich selbst antwortete, weil Gott also in seiner Göttlichkeit die alle Erwartung sprengende Antwort war.

Der ins Dunkel der Krypta gehüllte Beter Reinhold Schneider hat diese Antwort sehr wohl im Ohr; und er weiß auch, daß sie schließlich auch aus dem Schweigen Gottes im buchstäblichen Sinn des Ausdrucks „hervortritt". Er weiß, daß diese alle menschliche Sinnerwartung zugleich vernichtende und neu gestaltende Antwort gleichbedeutend mit der Auferstehung Jesu ist. Doch fühlt er sich außerstande, der vernommenen Antwort in diese schöpferische Positivität hineinzufolgen, weil ihm dafür die innere Vorbedingung – der Seinswille – fehlt. Das sagt er mit dem schon bekannten Wort, das nun aber in seinem vollen Wortlaut mitgeteilt werden muß:

„Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag. Ich kann mir einen Gott nicht denken, der so unbarmherzig wäre, einen todmüden Schläfer unter seinen Füßen, einen Kranken, der endlich eingeschlafen ist, aufzuwecken. Kein Arzt, keine Pflegerin würde das tun, wieviel weniger Er!"[27]

Dem fügt er im weiteren Fortgang einen Gedanken hinzu, der buchstäblich die tiefsten Fundamente des Glaubens aufreißt:

„In christlicher Sicht mag man das Verstummen der Frage nach Unsterblichkeit als eine seelische Katastrophe betrachten, wohl gar als ein Geheimnis der Finsternis; das ewige Leben wird erlangen, wer Gott aus ganzer Seele liebt und den Nächsten wie sich selbst. Aber auch diese Bezogenheiten richten sich an eine ganz bestimmte seelische Gegebenheit. Kann der nur Gott lieben aus ganzer Seele, der das

ewige Leben will: Liebt er Gott um dieses Lebens willen? Kann nur der den Nächsten lieben wie sich selbst, der Gott liebt? – Ist nicht eine Existenz möglich, die diese Beziehungen nicht zu leisten vermag, wenigstens nicht zugleich, die Gott liebt, aber das Leben nicht sucht, die den Nächsten liebt, aber vielleicht nicht Gott und nicht das Leben?"[28]

Der Anfang des Glaubens

Schneider fühlt sich durch diese Fragen, die für ihn „keine Verneinung, keine Verleugnung..., viel eher leidensbewußte Begnügung, Bescheidenheit" besagen, von seinen Weggefährten im Glauben isoliert, insbesondere von jenen, die bei ihm Trost suchten. Dennoch ließ er sie nicht ungetröstet. Indem er das mit aller Schärfe markiert, was ihn abgrenzt, verweist er unwillkürlich auf das, was allen weiterhilft. Zu Ende ging es mit den großen, weit ausgreifenden Synthesen, die mit ihren Lösungsmodellen noch die extremsten Gegensätze zu „versöhnen" wußten. Zu Ende ging es demgemäß auch mit einem Bild von göttlicher Erbarmung und Weisheit, das sogar noch mit den Schrecknissen dieses Jahrhunderts zur Deckung zu bringen wäre. Und auf diese „Verlustliste" gehört schließlich auch, wenngleich aus anderen Gründen, die Frage Luthers nach dem „gnädigen Gott", der ihn von der Qual seines Sündenbewußtseins befreite.

Was aber aus dem Dunkel der von Schneider aufgeworfenen Fragen um so deutlicher hervorleuchtet, ist die fundamentale Verwiesenheit des heutigen Menschen an das göttliche Sein! Was ihn in seinem schon fast zuständlich gewordenen Selbstzerwürfnis, in der ihn bis in die Wurzeln seiner Existenz hinein versehrenden Identitätsnot mehr als alles andere angeht, ist die Frage nach dem letzten, unverbrüchlichen Halt, auf den er sich zu begründen vermag. Insofern trifft die heutige Religionsphilosophie mit ihrem funktionalistischen Bestimmungsversuch einen richtigen Kern, wenn sie den Sinn des Religiösen in der „Kontingenzbewältigung" erblickt. Was der heutige Mensch vom religiösen Glauben in erster Linie erwartet, ist in der Tat die Rettung vor den auf ihn von allen Seiten eindringenden Vernichtungsgewalten und damit der Halt, der ihn vor dem Absturz in das ihn ängstigende Nichts bewahrt.

Diese Erwartung wäre – nicht zuletzt angesichts ihrer ethischen Bedenklichkeit – vermessen, wenn ihr die göttliche Zusicherung nicht längst schon zuvor- und entgegengekommen wäre. So aber erscheint es wie eine Rückübersetzung des Todesschreis Jesu und seiner Erhörung durch die Göttlichkeit Gottes in die Sprache seiner Verkündigung, wenn er sich mit ihr primär an die im gesellschaftlichen Sinn des Wortes „Armen", an die „Verlorenen" und an die Menschen des „gebrochenen Herzens" wendet. Es bedurfte dann nur noch der Sensibilität Kierkegaards, bis auch noch der Inhalt dieser Einladung entschlüsselt und als die helfende Selbstübereignung Jesu identifiziert werden konnte. Damit schloß sich der Ring. Er, der in seiner Todesnot durch keine empirische Hilfe, dafür aber

durch Gott selbst getröstet worden war, gab denen, an denen alle menschliche „Liebesmüh" verloren war, das, was außer ihm kein anderer zu geben vermochte: sich selbst! Das war der Kern seiner Einladung, den Kierkegaard mit dem programmatischen Satz umschrieb: „Der Helfer ist die Hilfe". Das war die „Hand", die er den Versinkenden reichte, um ihnen wieder festen Halt und Stand zu verleihen. Und damit verhalf er ihnen dann auch schon zum Anfang ihres Glaubens. Denn der Glaube beginnt früher, als die fundamentaltheologischen Hilfskonstruktionen reichen. Er beginnt mit einer Ermutigung, mehr noch, mit einer Hilfe zum Selbstsein.

In seinem Abschiedswerk machte Schneider das in der unüberhörbaren Sprache dessen klar, der sich zum vollständigen Glauben unfähig fühlt, weil er diese Hilfe entbehrt. Was keine Theologie vor ihm aufzuhellen vermochte, tritt unter dem Druck seiner Fragen offen zutage: der Glaube beginnt mit einer Ermutigung zum Sein. Man könnte statt dessen auch sagen: der Glaube beginnt dort, wo das Gebet endet. Denn alles menschliche Beten mündet in die Schlußbitte des lukanischen „Vater unser" aus: „Und führe uns nicht in Versuchung!" (Lk 11, 4) Im Grund eines jeden unserer Gebete bitten wir demgemäß darum, nicht zur Verzweiflung versucht zu werden. Und indem wir dies erbitten, wissen wir auch schon, daß gegen diese Urversuchung nur die Gotteswirklichkeit selber aufkommt. Auf sie richtet sich deshalb die innerste Intention jedes Gebets. Auch wenn sonst noch so viele Gebetswünsche unerfüllt bleiben; hier gilt die Zusicherung: „Wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgetan" (Lk 11, 10).

Der Übergang zum Glauben aber zeichnet sich in dieser letzten Zusicherung ab. Denn die Seele des Gebets ist die Frage nach Gott. Ihr aber geschieht durch keine sachhafte Gewährung Genüge, und wäre sie so groß und wunderbar wie die Gotteswirklichkeit selbst. Eine Frage verlangt vielmehr ihrer innersten Sinnerwartung zufolge nach einer Antwort. Deshalb ist das Ohr des Beters auch dann noch, wenn er die Hand des göttlichen Helfers zu fühlen bekam, darauf gerichtet, daß ihm dieser mit seiner Selbstzusage antwortet. Wenn aber Gott sein Schweigen bricht und sein Geheimnis dem hörenden Menschen mitteilt, hat die Zuwendung des Beters auch schon einen neuen Charakter angenommen: der Beter ist zum Glaubenden geworden. Glaubend gibt er sich dem mitgeteilten Gottesgeheimnis anheim. Das aber geschieht in Form eines bruchlosen Übergangs; denn der Glaube ist in eben dem Sinn die Krone des Gebets, wie das Gebet der Anfang des Glaubens ist.

Wo aber blieb der, der diesen Zugang zeigte, selbst aber die Schwelle nicht zu überschreiten vermochte? Das ist die Frage nach dem Verbleib des im Dunkel der Krypta verharrenden Beters. Er erscheint in einer ausgesprochen paulinischen Position. Und dies nicht nur dadurch, daß er sich mit einer an Paulus erinnernden Ausschließlichkeit – „Ich habe mir vorgenommen", gesteht der Apostel, „bei euch

nichts anderes zu kennen als Jesus Christus und ihn als den Gekreuzigten" (1 Kor 2, 2) – auf das Mysterium passionis konzentriert, sondern fast mehr noch dadurch, daß er sich bereitfindet, seine paradigmatische Rolle um den Preis des Heilsverzichts durchzuspielen. So gewinnt man fast den Eindruck, als habe sich Schneider in stiller Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst zuletzt auf ein äußerstes Glaubens-Experiment eingelassen. Im Vorgefühl einer glaubensgeschichtlichen Krise, die sich nur zu bald, zusammen mit dem Schwund des Sündenbewußtseins, ausbreiten sollte, willigte er in eine Fragmentierung seines Glaubens ein, die, so sehr er sie als eine seelische Katastrophe empfand, zugleich deutlich machte, daß der Glaube um seiner Vollständigkeit willen mit einer „Ermutigung zum Sein" beginnen muß. Mit dieser Einwilligung wurde Reinhold Schneider zu einem Paradigma der Glaubensgeschichte, das heute, nachdem sein literarisches Werk weithin versank, mit unerwarteter Eindringlichkeit zu sprechen beginnt. Es verdeutlicht in einer bisher nicht erreichten Klarheit die vitalen, um nicht zu sagen ontologischen Prämissen des Glaubens. Bewegender als mit diesem Aufweis konnte das Glaubens-Experiment, auf das er sich einließ, schwerlich gerechtfertigt werden.

ANMERKUNGEN

[1] F. Heer in: Über Reinhold Schneider, hrsg. v. C. P. Thiede (Frankfurt 1979) 144.
[2] Nach der vorzüglichen Studie von I. Zimmermann, Reinhold Schneider. Weg eines Schriftstellers (Berlin 1982) 159.
[3] H. U. v. Balthasar, Rechenschaft 1965 (Einsiedeln 1965) 23.
[4] So W. Ross in seinem Hochland-Beitrag vom Dezember 1963, nach Zimmermann, a. a. O., 195.
[5] R. Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (Freiburg 1958); dazu der Kommentarband: Widerruf oder Vollendung? Reinhold Schneiders „Winter in Wien" in der Diskussion (Freiburg 1981).
[6] I. F. Görres, Der göttliche Bettler (1959); H. D. Zimmermann in: Frankfurter Hefte (1978); nach I. Zimmermann, a. a. O. 194–197.
[7] E. Blattmann, Gehörte der späte Reinhold Schneider zur Avantgarde?, in: Widerruf oder Vollendung, 178–197.
[8] H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Neuwied 1970) 83f.
[9] F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27; dazu I. Zimmermann, a. a. O. 199. [10] Winter in Wien, 9.
[11] Näheres dazu in meiner Studie: Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von Le Forts (Regensburg 1980) 147. [12] Dazu M. de Unamuno, Die Agonie des Christentums (München 1928).
[13] Dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bd. 3 (Freiburg 1975) 203f.
[14] Winter in Wien, 38, 79. [15] Ebd. 79.
[16] Dazu Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel (München 1937) 14ff.; 77ff.; 270ff.
[17] Winter in Wien, 31, 110.
[18] Näheres dazu in meiner Schrift: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis (Paderborn 1979) 44f. [19] Winter in Wien, 113. [20] Ebd. 73.
[21] M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 5ff.; M. Buber, Schuld und Schuldgefühle, in: Werke I (München 1962) 477.
[22] Dazu O. Fuchs, „Man muß den Sinn für die Sünde wiederentdecken". Gedanken zum theologischen Charakter der Sünde, in dieser Zschr. 202 (1984) 167–180.
[23] Von der „Abschaffung der Sünde" handelt der Heine-Essay von D. Sternberger (Frankfurt 1976).
[24] S. Kierkegaard, Die Wiederholung (von 1843), Brief vom 22. Oktober.
[25] Ders., Einübung im Christentum I, Ende des 3. und 4. Kapitels. [26] Winter in Wien, 119, 131.
[27] Winter in Wien, 79. [28] Ebd. 99f.

Elisabeth von der Lieth

Pädagogische Aspekte kirchlicher Lehrschreiben zur Sexualität

Faßt man den Begriff der Erziehung nicht zu eng, sieht man ihn nicht ausschließlich im Zusammenhang mit Kindern und Jugendlichen, dann bekommen nicht nur diejenigen kirchlichen Lehrschreiben Relevanz, die sich ausdrücklich mit der geschlechtlichen Erziehung von Kindern und Jugendlichen befassen, sondern auch diejenigen, die das Problem menschlicher Sexualität in einem erweiterten Kontext darlegen. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich 1973 in einem Hirtenbrief „Zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit" geäußert und 1979 in einer Erklärung „Zur Sexualerziehung in Elternhaus und Schule". Unter den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls findet sich eine „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik" aus dem Jahr 1975, und 1981 ist das Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Familiaris Consortio. Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" als Zusammenfassung, Weiterführung und Interpretation jener Vorschläge erschienen, die nach Abschluß der Bischofssynode in Rom 1980 dem Papst übergeben worden waren. Zu beiden Dokumenten gibt es eine Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Den vorläufigen Abschluß römischer Verlautbarungen bildet die „Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe. Hinweise zur geschlechtlichen Erziehung", 1983 erschienen und von der Kongregation für das katholische Bildungswesen erarbeitet[1].

In allen Verlautbarungen nimmt die Erziehung im engeren Sinn, das heißt die Vermittlung kirchlicher Normen und Werte an Kinder und Jugendliche, einen breiten Raum ein. Aber keine Verlautbarung läßt Zweifel daran, daß diese Vermittlungsarbeit über das Kindes- und Jugendalter hinausgeht und der kirchlichen Erwachsenenbildung eine wesentliche Aufgabe stellt.

Die pädagogische Herausforderung

Schon vom äußeren Umfang her ist unter den Verlautbarungen das Apostolische Schreiben „Familiaris Consortio" das gewichtigste. Das Zentralthema Familie wird nach allen Seiten ausgeleuchtet. Im Wissen um die unterschiedlichen soziokulturellen Voraussetzungen der Weltkirche wird den regionalen Bischofskonferenzen die Konkretisierung einzelner Teilaspekte überlassen. Die päpstliche Sorge

gilt der Familie als solcher, ihrer Entfaltungsmöglichkeit unter verschiedenen wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten. Der Adressatenkreis dieses Lehrschreibens sind nicht nur Erziehende, sondern auch Politiker. Die erschreckend große Zahl derjenigen Familien, die unterhalb der Armutsgrenze dahinvegetieren, ist Anlaß zu ernster Sorge und zu eindringlichem Appell an die Mächtigen, diesen Zustand nicht hinzunehmen. Aber auch in den reichen Industrieländern findet nach Auffassung des Papstes die Familie keine idealen Entfaltungsbedingungen. Hier ist es die „Zersetzung von Begriff und Erfahrung der Freiheit" (11), die nach dem Urteil des Papstes dem Aufbau und der Lebenspraxis einer christlichen Familie Schwierigkeiten bereitet.

Der Appellcharakter des Apostolischen Schreibens nimmt also Politiker, Seelsorger, Lehrer, Sozialarbeiter, Ärzte, Psychologen und natürlich besonders die Eltern in Pflicht. Denn die Familie, für deren äußere und innere Entfaltungsmöglichkeit der Papst sich so engagiert, erscheint als hohes Ideal, dessen Voraussetzungen nicht einfach naturgegeben sind: Enthaltsamkeit („Keuschheit") vor der Ehe, lebenslange Treue beider Ehegatten, Wille und Bereitschaft zur Fruchtbarkeit, Zeitwahl als einzig erlaubte Möglichkeit der Geburtenregelung, Erziehung der Kinder gemäß den christlichen Normen, das heißt Ablehnung der Masturbation, Ablehnung der Homosexualität. Diese Normen stellen einen hohen sittlichen Anspruch. Sie müssen gelehrt, gelernt und eingeübt werden.

Damit wird das Grundgerüst christlicher Sexualnormen, wie sie bereits in der „Erklärung der Kongretation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik" aus dem Jahr 1975 formuliert worden sind, nicht nur wieder aufgenommen, sondern bekräftigt und mit dem ganzen Gewicht päpstlicher Autorität als unveränderliche Lehre der Kirche, die keinem geschichtlichen Wandel unterworfen ist, verpflichtend gemacht.

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen faßt in ihren „Hinweisen zur geschlechtlichen Erziehung" manches noch rigoroser. Die Ehe, nach christlichen Grundsätzen gelebt, wird zwar hoch gepriesen, aber „die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen drückt... angemessener die Hingabe Christi an den Vater um der Brüder willen aus, sie bildet besser die Wirklichkeit des ewigen Lebens ab, welches ganz von Liebe durchdrungen ist" (15). Für Eheleute ist es wichtig, „die natürlichen Methoden der Familienplanung zu kennen", und „es ist hervorzuheben, daß die heute so nachdrücklich propagierte Empfängnisverhütung im Widerspruch steht zu diesen christlichen Idealen und sittlichen Werten, deren Lehrmeisterin die Kirche ist" (25). Geschlechtliche Beziehungen außerhalb der Ehe sind „eine schwere Verirrung", Selbstbefriedigung „eine schwere sittliche Verfehlung", und homosexuelle Beziehungen sind „nach der objektiven sittlichen Ordnung... Handlungen, die ihrer wesentlichen und unerläßlichen Regelungen beraubt sind" (38).

Wer sich als Christ mit dem schuldigen Respekt vor dem kirchlichen Lehramt an

das sorgfältige Studium dieser Dokumente macht, gerät in Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten können sich zum Gewissenskonflikt steigern, wenn man in irgendeiner Form seelsorgerlich, erzieherisch, beratend tätig ist. Gerade wenn man sich ernsthaft um eine christliche Lebensgestaltung bemüht und sie auch den Anbefohlenen zugänglich machen möchte, wenn man etwas weiß von den Gefährdungen eines ungeordneten Trieblebens und der Notwendigkeit von Grenzen und Orientierungen, die man sich nicht aus sich selbst heraus setzen kann, wer also nicht einfach zur Tagesordnung übergeht und sich nicht an jene Vertreter der Sexualwissenschaft hält, die im ungehemmten Ausleben des Sexualtriebs das wahre Glück des Menschen sehen, hat einen dornigen Weg vor sich. Denn er und seinesgleichen kommen in den römischen Verlautbarungen nicht vor. Seine Fragen und Zweifel sind nicht Gegenstand der Erörterung und nicht Anstöße zu überzeugender Argumentation, ja die Beschwörung der ewigen Wahrheit muß häufig das Argument ersetzen.

Die lehramtlichen Äußerungen setzen an bei den Entartungserscheinungen der Sexualität, die es zwar zu allen Zeiten gegeben hat, die aber heute zum ersten Mal in der abendländischen Geschichte eine theoretische Rechtfertigung finden. Neu ist auch die Popularisierung solcher, an einer bestimmten sexualwissenschaftlichen Richtung orientierter Theorien durch die Massenmedien und, als Folge davon, eine deutliche Senkung der Schamschwelle in der Öffentlichkeit. Die Sorge der Kirche um die Würde des Menschen ist also sicher nicht unbegründet. Nur – die Verallgemeinerung und Verabsolutierung der bedenklichen Zeiterscheinungen ist problematisch, und die Rigorosität der Normen, die als Heilmittel dagegen gesetzt werden, pädagogisch wenig hilfreich.

Das Bild, das die römischen Experten von der Situation der Menschen in der Welt von heute geben, ist einseitig und oft verzerrt. Zwischen der sexuellen Verwilderung hier (die ja nicht geleugnet werden soll) und den für unveränderlich erklärten Normen dort gibt es doch ein breites Spektrum humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, von denen zumindest einige Nachdenklichkeit auch in der Kirche erzeugen sollten, gibt es Folgeprobleme des technischen Fortschritts, die vielleicht doch nicht einfach mit der treuen Befolgung der traditionellen Lehre zu lösen sind, gibt es ein großes Feld glaubender, fragender, suchender Menschen, die in Übereinstimmung mit der Kirche leben wollen. Auf sie geht man in Rom nicht ein.

Die Schwierigkeiten der Eltern

In allen Dokumenten wird betont, daß das Kind ein Recht hat auf Unterweisung und Wegweisung in seiner geschlechtlichen Entwicklung und daß allererst die Eltern berufen und verpflichtet sind, diese Unterweisung und Wegweisung zu leisten. Nur mühsam ringt man sich zu der Einsicht durch, daß auch der

Schulunterricht diesen Bereich nicht ausklammern kann. Es wird aber immer wieder betont, daß Lehrpläne, Richtlinien, Unterrichtsmaterialien mit den Eltern abgestimmt werden müssen und daß elterliche Grundsätze zu respektieren sind.

Dagegen ist natürlich nichts einzuwenden, und im Idealfall mag es möglich sein, schulischen Auftrag und elterliche Grundsätze in Einklang zu bringen. Die Regel aber wird ein Spannungszustand sein, der zwar nicht achselzuckend hingenommen werden muß, der aber auch nicht einfach mit ein bißchen gutem Willen aufzulösen ist. Wir haben in der Bundesrepublik in den letzten Jahren durchaus Fälle gehabt, in denen Lehrer im Sexualkundeunterricht ihre Kompetenz gröblich überzogen und bei manchen Kindern wirklich seelischen Schaden angerichtet haben. Elterlicher und kirchlicher Protest war hier sehr schnell zur Stelle und wohl auch nötig. Damit wird aber nur die eine Hälfte des Problems sichtbar gemacht. Die Zahl der Lehrer, die ihre Kompetenz überschreiten und das Schamgefühl der Kinder verletzen, ist mit Sicherheit kleiner als die Zahl der Eltern, die nicht keusch, sondern prüde sind und deren Verklemmtheit auch die behutsamste Form schulischer Unterweisung im sexualkundlichen Bereich blockiert.

Wenn das Lehramt den Eltern das Recht und die Pflicht zur „Aufklärung" ihrer Kinder zuweist, so sieht es vielleicht doch nicht deutlich genug, welche Last ihnen damit aufgebürdet ist. Zwar sieht die Kongregation für das katholische Bildungswesen in Rom das Problem („In der Familie stößt die geschlechtliche Erziehung häufig auf Schwierigkeiten", 22); aber diese Schwierigkeiten werden nicht analysiert, sondern die Eltern werden an den Priester, „die Pfarrgemeinde und andere kirchliche Gruppen" (23) verwiesen. Den Eltern aber wird aufgetragen, „auf der Grundlage klarer geschlechtlicher Ausgeglichenheit" (Frage: Was ist das?) „eine Vertrauens- und Gesprächsbeziehung zu den Kindern zu schaffen, die ihrem Alter und ihrer Entwicklung entspricht" (21). Und: „Die christlichen Eltern müssen wissen, daß ihr Beispiel den wichtigsten Beitrag zur Kindererziehung darstellt. Diese ihrerseits werden so die Gewißheit finden, daß das christliche Ideal eine im Schoß der Familie gelebte Wirklichkeit ist" (21).

Damit dürfte die Mehrzahl der Eltern überfordert sein. Das ist aber nicht die einzige Schwierigkeit, vor der sie stehen. Die Deutsche Bischofskonferenz macht in ihrem Hirtenbrief von 1973 mit dankenswerter Klarheit darauf aufmerksam, daß „das Kind stufenweise in die ganze Wahrheit über seine Geschlechtlichkeit und deren Lebensbedeutung eingeführt" werden muß (5). Sie plädiert dafür, daß der junge Mensch es lernt, „Menschen des anderen Geschlechts fair zu begegnen, ohne sie sexuell herauszufordern... Obwohl die Gefahr besteht, daß diese Begegnungen in sexuelle Intimität und an eine verfrühte Bindung geraten, ist es nicht richtig, diese notwendige Reifungsstufe menschlicher Liebesfähigkeit abzulehnen oder zu überspringen" (6). Und: „Besser eine uneheliche Mutterschaft als eine halb erzwungene Ehe mit der Abneigung der beiden jungen Menschen gegen das Kind und dem voraussehbaren Scheitern ihrer Ehe nach wenigen Jahren" (12).

Diese verständnisvolle Offenheit sucht man in den römischen Dokumenten vergebens. Aber auch die Deutsche Bischofskonferenz operiert etwas zu selbstverständlich mit einer kirchlich approbierten positiven Wertung der Geschlechtlichkeit, ohne, wie sie das zum Beispiel bei der Minderbewertung der Frau mutig tut, die Verantwortung für die Fehldeutungen der Geschlechtlichkeit in der Vergangenheit auf sich zu nehmen.

Die Kirche kann sich bei der Berufung auf die traditionelle Lehre auf eine Fülle von Zeugnissen aus zweitausend Jahren stützen. Keines der Zehn Gebote hat moraltheologische Überlegungen so stimuliert und seinen Geltungsbereich so ausgeweitet, wie das beim sechsten Gebot der Fall ist. Das ist bis zu einem gewissen Grad verständlich, denn die Tabuisierung der Sexualität und bestimmte Normen für ihre Integration in das gesamtgesellschaftliche Leben finden sich in allen Völkern und Kulturen. Die Urkirche traf bereits auf eine hoch entwickelte antike Ethik einerseits und zugleich auf einen deutlichen Sittenverfall in der Lebenspraxis der römischen Spätzeit andrerseits. Mit beidem galt es sich auseinanderzusetzen und das spezifisch Christliche dabei zur Geltung zu bringen. Die Abgrenzungstendenzen gegenüber den heidnischen Verfallserscheinungen bestimmen insbesondere die paulinischen und deuteropaulinischen Aussagen zu Ehe und Sexualität. Auf sie haben sich in der Folgezeit die moraltheologischen Auslegungen des sechsten Gebots stärker gestützt als auf Jesus selbst, der sich nur wenig und eher indirekt zu Fragen der Sexualität geäußert hat. Der platonische Dualismus und manichäische Tendenzen haben dann jene leibfeindliche Moraltheologie erzeugt, die über Jahrhunderte hinweg die kirchliche Sexualmoral geprägt hat bis in unsere Tage hinein.

Ein großer Teil der heute lebenden Eltern hat in der eigenen Jugend die Auswirkungen dieser leibfeindlichen Sexualmoral erfahren, ist von ihr durch elterliche und religiöse Erziehung geprägt, und Gewissensqual und Sündenangst haben oft noch die eigene eheliche Sexualität belastet. Je geschlossener das katholische „Milieu", je bescheidener die intellektuellen Kräfte des Menschen waren, desto tiefer hat die kirchliche Sexualmoral der Vergangenheit gewirkt. Auf solchem Boden kann jene Unbefangenheit nicht erwachsen, die Papst und Bischöfe in ihren Hirtenworten mehr voraussetzen, als daß sie konkrete Hilfe aufzeigen, wie sie in dieser Übergangssituation erst einmal zu schaffen wäre. Wie sollen Eltern mit solchen Kindheitserfahrungen plötzlich zu jener Bejahung der Geschlechtlichkeit finden, die in allen Lehrschreiben mehr oder weniger emphatisch gepriesen wird? Und wie sollen sie dann doch wieder kompromißlos ihre Kinder auf jene Normen verpflichten, unter deren Druck sie selbst gelitten haben? Wenn sie Glück haben, finden sie Seelsorger und Erziehungsberater, die ihnen helfen, die eigenen Ängste zu überwinden, die eigene Vergangenheit aufzuarbeiten und so ihren Kindern aufrichtig und unbefangen zu helfen, das eigene Triebschicksal anzunehmen, sich mit der eigenen Triebstruktur zu befreunden und human in die Gesamtentwick-

lung zu integrieren. Aber auch dann sind die grundsätzlichen Schwierigkeiten nicht ausgeräumt.

Die Schwierigkeiten der Lehrer

Die Schwierigkeiten, die aus den römischen Lehrschreiben für Lehrer erwachsen, betreffen nicht nur diejenigen Lehrer, die speziell mit sexualethischen und sexualkundlichen Fragen im Unterricht befaßt sind. Die in den römischen Lehrschreiben behandelten Probleme sind zwar zum Teil Unterrichtsgegenstand und fordern die fachliche Kompetenz des Religionslehrers, des Biologielehrers, des Sozialkundelehrers, aber sie sind auch, da es sich ja um anthropologische Grundfragen handelt, in fast allen Fächern Unterrichtsprinzip. Lehrer haben in der Regel die größere Unbefangenheit, heikle Themen mit Jugendlichen zu erörtern, sofern sie nicht selbst wie manche Eltern unter den unbewältigten Ängsten aus der eigenen Kindheit leiden. Noch ist das Klima in den meisten Elternhäusern nicht das einer „vertrauensvollen Gesprächsbereitschaft", wie es von der Kongregation für das katholische Bildungswesen idealisierend beschrieben wird. Daher wenden sich Jugendliche – wenn überhaupt – mit ihren Problemen eher an die Lehrer als an die eigenen Eltern.

Lehrerbildung ohne humanwissenschaftliche und gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnisse ist heute nicht denkbar. Sie bestimmen, unabhängig vom Schulfach, das der Lehrer unterrichtet, seine Weltanschauung mit. Ökologische Fragestellungen, Probleme der Dritten Welt sind nicht nur Unterrichtsgegenstand, sie prägen auch die Einstellung vieler Lehrer. Moderne gesellschaftspolitische Fragen haben eine große Relevanz für ihn. Viele engagieren sich in der Friedensbewegung, sehen das Wettrüsten mit Skepsis und Angst, leiden unter den ungerechten sozialen Strukturen nicht nur in der Dritten Welt. Daß die Zukunftsängste vieler Menschen von einer seriösen Wissenschaft gestützt werden, daß angesichts der Weltbevölkerung, der Hungerkatastrophen, der sich abzeichnenden Rohstoffknappheit, des Gefälles zwischen „Erster" und „Dritter" Welt, der Umweltverschmutzung, der Störung des ökologischen Gleichgewichts Menschen nachdenklich werden – solche Fragen tangieren nicht nur Lehrer, aber sicher wird es heute kaum Lehrer geben, die davon nicht tangiert sind.

Vertieft sich nun ein solcher Lehrer in die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts, so wird er insbesondere beim Studium von „Familiaris Consortio" erkennen, daß hier nicht die so oft beklagte Engführung auf europäische Verhältnisse den Tenor des Schreibens bestimmt, sondern daß der Papst durchaus die Weltkirche im Blick hat und daß seine vielen Reisen gerade in Länder der Dritten Welt ihm den Blick geschärft haben für die Lage der Menschen dort. Die Analyse der sozialen und soziokulturellen Verhältnisse ist gerade in „Familiaris Consortio"

von erstaunlicher Treffsicherheit und Aktualität. Um so befremdlicher erscheint es, daß aus dieser Analyse keine überzeugenden Konsequenzen gezogen werden. Erwähnt werden „Studien der Ökologen und Futurologen..., die manchmal die Gefährdung der Lebensqualität durch das Bevölkerungswachstum übertreiben" (33). Aber ob das Lehrschreiben die Lage genauer trifft?

„Gewiß ist sich die Kirche der zahlreichen und vielschichtigen Probleme bewußt, vor denen heute in vielen Ländern die Eheleute bei ihrem Auftrag, das Leben verantwortlich weiterzugeben, stehen. Sie erkennt durchaus das schwere Problem der Bevölkerungszunahme, wie es sich in verschiedenen Teilen der Welt stellt, und die damit gegebenen sittlichen Fragen an. Sie ist jedoch der Meinung, daß eine vertiefte und allseitige Sicht dieser Probleme die Wichtigkeit der authentischen Lehre über die Geburtenregelung, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil und von der Enzyklika Humanae Vitae wieder vorgelegt wurde, in neuer und stärkerer Weise bestätigen kann" (34).

Nicht nur der Religionslehrer wird Schwierigkeiten haben, wenn er als katholischer Christ vor einer in der Regel nicht mehr geschlossen katholischen Schülerschaft die päpstlichen Normen glaubwürdig als „ewige Wahrheiten" vertreten soll. Die Menschheit ist heute nicht mehr vom Aussterben bedroht, sondern von der Bevölkerungskatastrophe. Die geringe Lebenserwartung und die stabilen sozialen Verhältnisse früherer Epochen lassen die Forderung nach der lebenslangen ehelichen Treue und der Unauflöslichkeit der Ehe in einem anderen Licht erscheinen als die heutigen Gegebenheiten. Die langen Ausbildungszeiten und die oft bis über das 30. Lebensjahr hinausgeschobenen Möglichkeiten wirtschaftlicher Selbständigkeit legen zwischen den Zeitpunkt der geschlechtlichen Reifung und der Möglichkeit der Eheschließung fast zwei Jahrzehnte. Sie in geschlechtlicher Enthaltsamkeit zu verbringen, dürfte auch für den gläubigen und verantwortungsbewußt lebenden Katholiken schwierig sein. Es gibt ja nicht nur die Gefahr der sexuellen Ausschweifung, es gibt auch die Gefahr der „ekklesiogenen Neurose"[3]. Darauf geht das Lehrschreiben mit keinem Wort ein.

Welches Fach der Lehrer auch immer unterrichtet, sein eigenes Problembewußtsein kann er nicht ausklammern, und er weiß, daß ein großer Teil seiner Schüler von den gleichen Fragen und Problemen bedrängt wird wie er selbst. Nur in den seltensten Fällen werden Lehrer imstande sein, sich mit den Normen des Lehramts zu identifizieren. Womit man aber selbst Schwierigkeiten hat, das kann man nicht glaubhaft vermitteln. So erzeugen die Rigidität und Kompromißlosigkeit der tradierten Normen, so emphatisch sie als wahre Liebe der Mutter Kirche auch gepriesen werden, Unsicherheit und jene Verwirrung unter den Gläubigen, die ausdrücklich vermieden werden sollen.

Fruchtlose Diskussion um »Humanae Vitae«?

Seit der päpstlichen Enzyklika »Humanae Vitae« ist eine lebhafte Diskussion um die zentralen Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit auch unter Katholiken

entbrannt. Daß diese Enzyklika bei vielen Nichtkatholiken auf Unverständnis stoßen würde, war vorauszusehen. Es hat denn auch nicht an kritischen Stimmen in der Öffentlichkeit gefehlt. Manche disqualifizierten sich durch ihr Argumentations- und Sprachniveau selbst, andere artikulierten ihre Bedenken mit großem Ernst. Aber auch unter Katholiken war man sich in pastoraltheologischen, moraltheologischen und religionspädagogischen Kreisen keineswegs einig. Als durchsickerte, daß die päpstliche Entscheidung aufgrund eines Minderheitenvotums gefallen war, wuchs die Ratlosigkeit. Da war eine vom Papst berufene Kommission katholischer Fachleute in mehrjähriger Arbeit mit überwältigender Mehrheit zu dem Ergebnis gekommen, die fragwürdige Unterscheidung von „natürlichen" und „unnatürlichen" Methoden der Geburtenregelung aufzugeben und die Wahl der Methode in die Verantwortung des Ehepaars zu legen, und wenige Mitglieder votierten aus Gründen, die nicht in der Sache selbst lagen, für eine Beibehaltung der bisherigen Doktrin. Papst Paul VI. hat sich seine Entscheidung, dem Minderheitenvotum zu folgen, sicher nicht leichtgemacht. Sie hatte immerhin das Gute, die Diskussion unter katholischen Fachleuten erneut zu beleben und nun auch publizistisch wirksam zu machen. Die Folge dieser Publizität war ein wachsender Kenntnisstand und ein wachsendes Problembewußtsein, das über die engeren Fachkreise hinaus breitere Schichten der katholischen Bevölkerung bestimmte.

Es gibt eine wachsene Anzahl von Ärzten, Psychologen, Psychotherapeuten, Soziologen, die sich durchaus einer christlichen Anthropologie verpflichtet wissen und die doch den kirchlichen Normen zur Sexualität des Menschen, wie sie in „Humanae Vitae" niedergelegt sind, nicht zu folgen vermögen. Auf ihre Argumente ist offensichtlich in dem päpstlichen Lehrschreiben „Familiaris Consortio" nicht Bezug genommen worden. Vielmehr wurde „Humanae Vitae" ausdrücklich bekräftigt und die Zeitwahl nicht nur als einziges Mittel der Geburtenregelung erlaubt, sondern auch mit überschwenglichem Lob bedacht, als hätten sich nicht gerade gegen diese Methode inzwischen schwerwiegende Bedenken erhoben.

Die Erkenntnis, daß es sich bei „Humanae Vitae" um eine zwar authentische, aber nicht irreformable Lehre handle, gab vielen Katholiken die Hoffnung, daß der Einspruch von Fachleuten aus dem Bereich der Humanwissenschaften in absehbarer Zeit zu einer Revision führen werde. Diese Hoffnung ist durch „Familiaris Consortio" erst einmal wieder zerstört worden.

Bei den Moral- und Pastoraltheologen und den Religionslehrern verbindet sich mit dem ausdrücklich bezeugten Respekt vor dem Lehramt zunehmend Betroffenheit über die Rigidität der verkündeten bzw. bekräftigten Normen und das Eingeständnis der Schwierigkeit, aus den römischen Verlautbarungen praktische Konsequenzen für Erziehung, Jugendseelsorge und Ehepastoral zu ziehen.

Die Last der Tradition

Die römischen Lehrschreiben berufen sich immer wieder auf die traditionelle Lehre der Kirche und stellen heraus, daß es trotz allen geschichtlichen Wandels unwandelbare Normen gebe, weil sie auf göttlichem Gebot beruhen. Aber auch der bereitwillige katholische Leser muß sich an manchen Stellen fragen, ob der Begriff des göttlichen Gebots nicht überzogen ist und ob nicht göttliches Gebot, Kirchengebot und moraltheologische Auslegungen aus zweitausend Jahren allzu selbstverständlich in einer Perspektive gesehen und mit dem ganzen Gewicht päpstlicher Autorität verpflichtend gemacht werden.

Die christlichen Kirchen tragen ja nicht nur den Reichtum, sondern auch die Last einer zweitausendjährigen Tradition, die sie gewiß nicht einfach als Ballast betrachten und abwerfen können. Aber bei der Berufung auf die „ewigen Wahrheiten" wird doch übersehen, daß auch diese Wahrheiten eine Geschichte haben, amalgamiert sind mit zeitgebundenen Vorstellungen vom Menschen, daß sie den biologischen und soziologischen Kenntnisstand der jeweiligen Epoche widerspiegeln, auch bestimmte konkrete Lebensverhältnisse zur Voraussetzung haben. Die Bewertung der Frau zum Beispiel hat in der traditionellen Lehre der Kirche einen starken Wandel durchgemacht; darauf nimmt die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Erklärung zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (1981) deutlich Bezug und distanziert sich damit zugleich ausdrücklich von diskriminierenden Äußerungen der Vergangenheit. Mit dem Wandel der Einstellung zur Frau ist auch ein Wandel in der Einstellung zur geschlechtlichen Liebe verbunden. Das mutige Wort der deutschen Bischöfe sucht man in den römischen Dokumenten vergebens. Ein einziges Mal findet sich ein Hinweis auf den verderblichen Einfluß des „machismo", der das Verhältnis der Geschlechter zueinander vor allem in Lateinamerika, aber auch in südeuropäischen Ländern belastet. Aber es fehlt das ehrliche Eingeständnis, daß die Kirche diesen „machismo" jahrhundertelang mindestens geduldet, wenn nicht gefördert und dadurch zu seiner Verbreitung und Befestigung nicht unerheblich beigetragen hat.

Auch die wiederholt und fast emphatisch hervorgehobene positive Wertung der menschlichen Geschlechtlichkeit und der ehelichen Liebe hätte an Glaubwürdigkeit gewonnen, wenn die Distanzierung von den leibfeindlichen Tendenzen in der Tradition deutlicher und mutiger erfolgt wäre und wenn die Lebenspraxis der Menschen heute nicht nach wie vor an den paulinischen Normen ausgerichtet bliebe. Das wird deutlich in der wiederholten Zitation der entsprechenden Schriftstellen ohne Rücksicht auf den Kontext und ohne exegetische Reflexion. Diese rein deduktive Methode bleibt auch für den gläubigen Katholiken schwer nachvollziehbar.

Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften unserer Tage scheint nicht stattgefunden zu haben. Zwar werden ihre Erkenntnisse öfter

erwähnt, aber sie bleiben abstrakt und werden eher mit Mißtrauen beobachtet, sofern sie nicht der traditionellen Lehre ausdrücklich verpflichtet sind.

Pastoraltheologische Probleme

Im Gesamt der katholischen Moraltheologie nimmt die Auslegung des sechsten Gebots einen auffallend breiten Raum ein und mündet nicht selten in eine tüftelige Kasuistik (zum Beispiel bei Alfons von Liguori), die eher geeignet ist, Gläubige in ständiger Gewissensangst zu halten, als ihnen die befreiende Botschaft von der vergebenden Liebe Gottes nahezubringen. Beichtväter, an dieser Moraltheologie geschult, haben nicht selten durch taktloses Fragen im Beichtstuhl die Angstbesetztheit des sechsten Gebots noch vermehrt. Wie viele Selbstbiographien gläubiger Katholiken sprechen von einem Schockerlebnis im Beichtstuhl, wenn sie an einen hilflosen oder taktlosen Beichtvater geraten waren[4]!

Obwohl in den römischen Verlautbarungen immer wieder betont wird, daß die verkündeten Normen für die Sexualmoral der traditionellen Lehre der Kirche entsprächen und, da auf göttlichem Gebot beruhend, unwandelbar seien, kann der aufmerksame Leser, der einschlägige Verlautbarungen der Vergangenheit kennt, durchaus Modifikationen erkennen. Sie betreffen nicht so sehr die moraltheologische wie die pastoraltheologische Seite des Problems. Auch terminologisch hat sich einiges geändert. Der Begriff „Sünde" oder gar „Todsünde" wird fast ängstlich vermieden, wenn er in Umschreibungen („schwere sittliche Unordnung", „schwere Verirrung", „schwere sittliche Verfehlung") auch durchaus präsent ist. Immerhin wird das Diktum, daß es im Zusammenhang mit dem sechsten Gebot überhaupt keine „materia levis" geben könne, zwar nicht ausdrücklich widerrufen, aber auch nicht wiederholt. Vielmehr werden die Seelsorger ermahnt, die Schuldhaftigkeit jedes Einzelfalls „mit Klugheit" zu beurteilen und auch denjenigen ihre Achtung und ihre Liebe nicht zu entziehen, die den hohen Ansprüchen kirchlicher Sexualnormen nicht zu genügen vermögen. Gleichzeitig aber werden die regionalen Bischofskonferenzen ermahnt, die Seelsorger zur Übereinstimmung mit der traditionellen Lehre zu bringen und die seelsorgerliche Praxis an ihr auszurichten. Die Bischöfe sollen dafür sorgen, daß alle Seelsorger mit einer Zunge sprechen, damit Verwirrung der Gläubigen vermieden wird. Der Spielraum für die „Klugheit", die sie praktizieren sollen, dürfte also sehr eng sein. Nicht nur die Gläubigen, auch ihre Seelsorger geraten nun unter einen erschwerten Gewissensdruck.

Die römischen Verlautbarungen zur Sexualität sind als Hilfe gedacht, aber sie helfen nicht. Ja, sie belasten das Gewissen von Eltern, Erziehern, Seelsorgern. Das „suaviter in modo, fortiter in re", das die seelsorgerliche Seite dieser Lehrschreiben charakterisiert und das die rigorose Verdammungspraxis früherer Verlautbarungen abgelöst hat, stürzt alle, die jungen Menschen, aber auch Erwachsenen helfen

sollen, mit ihrem Problem der Sexualität auf eine humane und christliche Weise fertig zu werden, in jene Gewissensnöte, die bei den Gläubigen vermieden werden sollen.

Dabei gibt es durchaus Möglichkeiten, die Gefahren einer hedonistischen Lebenspraxis deutlich zu machen und zu einer verantworteten Bejahung der Sexualität zu erziehen, wenn man nicht die abstrakte Norm, sondern das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen zum Ausgangspunkt nimmt. Gerade junge Menschen sind heute in einem erstaunlichen Maß verantwortungsbewußt, wenn dieses Verantwortungsbewußtsein auch zunächst auf ökologische Fragen konzentriert scheint. Aber von hier aus ließe sich das Verantwortungsgefühl insgesamt steigern und auch auf den sexualethischen Bereich ausdehnen. Daß man mit einer Liebesbeziehung Verantwortung für den Partner übernimmt und daß die Rücksicht auf die oder den anderen dem eigenen Triebverlangen Grenzen setzt, wird Jugendliche eher erreichen und leistet für ihre Gewissensbildung mehr als die Konfrontation mit den unveränderlichen Normen der Kirche.

Christliche Gewissensfreiheit

Man kann sich als deutscher Katholik die Schwierigkeiten, die man mit den römischen Lehrschreiben hat, dadurch erleichtern, daß man ihren Normen zwar nicht ausdrücklich widerspricht, sich in seiner Lebenspraxis aber an die Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz hält. Auch die Bischöfe widersprechen natürlich an keiner Stelle explizit den in Rom formulierten Normen. Die Hoffnung, daß die offizielle Lehre der katholischen Kirche Abschied nimmt wenigstens von der auch unter gläubigen Katholiken höchst umstrittenen Unterscheidung zwischen „natürlichen" und „unnatürlichen" Methoden der Geburtenregelung, können auch die Bischöfe nicht erfüllen. Aber sie setzen in ihren Hirtenworten die Akzente anders, sie tragen wesentlich zur Entkrampfung und Entdramatisierung beispielsweise pubertärer Sexualnöte bei. Sie argumentieren nüchterner, sachlicher und differenzierter, als das in Rom geschehen ist. Die Bischöfe können auch konkreter werden, weil sie eben nicht die Weltkirche, sondern ihre Diözesen im Blickfeld haben. Sie legen den Seelsorgern eine differenzierte Sicht der Homosexualität, der nichtehelichen Lebensgemeinschaften[5] nahe, sie ermuntern zu Geduld und Gesprächsbereitschaft, und wenn es gelegentlich verbale Entgleisungen auch bei Bischöfen gibt[6], so sind die offiziellen Hirtenworte jedenfalls nachvollziehbar und hilfreich für die eigene Auseinandersetzung mit den Problemen. Vor allem kann man unter Berufung auf die „Königsteiner Erklärung" vom Jahr 1968 die persönliche Gewissensentscheidung für das Handeln verpflichtender machen als die abstrakte Norm, der man auch bei ehrlicher und demütiger Prüfung nicht zustimmen kann.

Allerdings trifft der Appell an das Gewissen der Gläubigen, der auch in den römischen Lehrschreiben nicht fehlt, auf eine dafür weithin unvorbereitete katholische Bevölkerung. Theoretisch ist spätestens seit Thomas von Aquin klar, daß das Gewissen die oberste Instanz ist; aber ist diese Erkenntnis über den Kreis der Fachtheologen hinaus wirklich ins allgemeine Bewußtsein gedrungen? War religiöse Erziehung wirklich Gewissenserziehung? Hat nicht gerade beim sechsten Gebot eine sehr detailfreudige Kasuistik die Gewissensentscheidung ersetzt? Und waren nicht auch viele Beichtväter von ihrer moraltheologischen Ausbildung her hier einfach überfordert? Eigentlich kann heute nur der theologisch einigermaßen Gebildete und intellektuell Geschulte gleichzeitig den Respekt vor dem obersten Lehramt und die Abweichung von dessen Normsetzung guten Gewissens leben. Ein solcher Balanceakt trägt dann aber auch nur wieder die persönliche Überzeugung und wird erneut problematisch, wenn es um Vermittlung an Kinder, Jugendliche oder ratsuchende Erwachsene geht.

ANMERKUNGEN

[1] Alle Texte sind in den entsprechenden Veröffentlichungsreihen des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz erschienen.

[2] Stellvertretend für viele sei hier Albert Görres genannt, der bereits mit seinem Buch „Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse" (München 1965) den Versuch macht, S. Freud von vorurteilsbesetzten Mißverständnissen zu befreien und der in dem Aufsatz „Psychologische Bemerkungen zur Sexualethik" (Internationale Kath. Zschr. 1976, H. 4) das Problem direkt angeht. Bei Görres auch weiterführende Literaturangaben.

[3] A. Görres, Psychologische Bemerkungen zur Sexualethik, 357.

[4] Zwei Beispiele für viele: Karl Korn, Lange Lehrzeit (Frankfurt 1975); Vilma Sturm, Barfuß auf Asphalt (Köln 1981).

[5] Vgl. den Fastenhirtenbrief des Mainzer Bischofs Karl Lehmann „Nichteheliche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe", in: Herder Korrespondenz 38 (1984) H. 4.

[6] Vgl. Publik-Forum 1984, H. 12, wo eine Aussage des Bischofs von Fulda wiedergegeben ist, der voreheliche Intimbeziehungen für schlimmer erklärte als sauren Regen und Waldsterben.

Friedhelm Mennekes SJ

Kirchliche Jugendarbeit vor falschen Alternativen

Im folgenden geht es um den Versuch, Umrisse für eine zukünftige kirchliche Jugendarbeit zu zeichnen. Diese Umrisse entstammen einem mehrjährigen Suchen inmitten gemeindlicher Praxis, die sich nicht einfach „blind" entfaltete, sondern in einem spannungsgeladenen Prozeß der Auseinandersetzung mit der Jugendsoziologie, der Pädagogik und der Kommunalpolitik stand. Es sind Erfahrungen und Ansätze, die durch das Leitziel gekennzeichnet sind, kirchliche Jugendarbeit sowohl innerkirchlich wie pädagogisch aus der Defensive herauszuführen.

Die katechetische Herausforderung in der Jugendarbeit

Wer heute über kirchliche Jugendarbeit nachdenkt, wird einen Gutteil seiner Anstrengungen auf die Geschichte des Niedergangs der katholischen Jugendarbeit verwenden und dabei die dafür verantwortlichen strukturellen Bedingungen aufdecken und analysieren müssen. Generalisiert läßt sich der Hauptgrund dafür in den gesellschaftlichen Strukturverschiebungen sehen, die mit der Heraufkunft der jüngsten Phase spätkapitalistischer Gesellschaftsordnung hereinbrachen. Die Sozialisation verlor ihren sozialen Kontext. Während Erwachsene mit den neuen Daten wie Arbeitslosigkeit, Bürokratisierung, gesellschaftliche Entfremdung, politische Undurchschaubarkeit, Manipulation durch die Medien, berufliche Mobilität, Entsicherung der privaten Lebensführung usw. fertigwerden müssen und, so oder so, damit de facto fertig werden, wird der junge Mensch in eine Welt hineinsozialisiert, in der die einzelnen Erwachsenen, wenn man so will, genug mit sich selbst zu tun haben. Sie müssen sehen, wie sie selbst durchkommen. Oft haben sie darüber die Kunst und den beharrlichen Willen verloren, die folgende Generation in die Gesellschaft einzuführen. Vielfältige Bemühungen wirtschaftlicher wie wissenschaftlicher Art wurden angestrengt, um die flutartig einbrechenden Defizite und Fehlleistungen der jungen Generation gegenüber wettzumachen. Dies geschah vor allem dadurch, die Verluste in der Primärsozialisation in der Tendenz durch zusätzliche Leistungen im Sekundärbereich auszugleichen. Gleichzeitig brach eine Neubesinnung auf hinsichtlich der problematisierten Sozialisationsträger, das heißt der Primärpersonen und Primärinstanzen (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde).

Auch die kirchliche Jugendarbeit hat im Rahmen dieser Umbrüche nicht nur

versucht, Anschluß an die Entwicklung zu halten, sondern sie hat sich von Anfang an der Frage nach den besseren Alternativen gestellt. Dies geschah nicht nur aus Gründen der Selbstbehauptung, sondern auch aus Gründen einer leidenschaftlichen Solidarisierung gerade mit den Jugendlichen, die unter erschwerten Bedingungen aufwachsen. Das ist bei vielen Jugendverbänden in der Kirche der Fall. Neben den Öffnungstendenzen und der ohne Zweifel notwendigen Aufnahme außerkirchlicher Themen und Sprachelemente in die kirchliche Praxistheorie intensivierte sich aber immer stärker die Frage nach dem Unverzichtbaren und Spezifischen gerade kirchlicher Sozialisationshilfe.

Ein wichtiges Stichwort bei der Bewältigung dieser Aufgabe war das der Erfahrung. Wenn es so ist, daß die Botschaft des Glaubens auch deshalb zu sehr mit den überkommenen und „erledigten" Mächten zusammenhing, weil sie sich gleichsam machtmäßig von oben doktrinierte und autoritär aufoktroyierte, galt es, die Botschaft des Glaubens diesen gesellschaftlichen Umklammerungen zu entreißen. Es galt, den Glauben erfahrbar zu machen und nicht nur dozierbar. Gerade dort, wo das öffentliche Leben weithin nicht mehr vom Glauben geprägt war, muß der junge Mensch diese Erfahrungen bei denen machen können, die den Namen Christi tragen und sich in seinem Namen versammeln. Denn wo sonst könnte die Botschaft von einem Gott, der den Menschen annimmt und uns hilft, einander anzunehmen, unmittelbarer erfahren werden als unter denen, die sich praktisch ihrerseits einander annehmen und bejahen und sich von Gott in ihrem Leben getragen wissen? Gerade darin zeigt das Christentum das Angebot für ein sinnvolles Leben.

Der Name Gottes kann nicht mehr als autoritatives Sprechen erschlossen werden. „Von den jungen Menschen in den wechselnden Bezugs- und Anspruchssystemen in einer pluralen und dynamisch strukturierten Gesellschaft her sieht sich die Glaubensverkündigung vor die Frage gestellt: Wodurch und wie hilft mir der Glaube an Gott und das in Jesus Christus ergangene Heil, heute mein Leben sinnvoll zu gestalten?"[1]

Die verschiedenen theologischen Bemühungen auf diesem Gebiet liegen im Gefälle der Impulse, die die deutsche Synode den theologischen und kirchlich praktischen Bemühungen gegeben hat. Dies gipfelte in der Forderung nach einer situationsbezogenen Verkündigung. Sie sollte von der theologischen Anthropologie ausgehen und darauf abzielen, die Botschaft vom Heil in Jesus Christus als eine überzeugende und als die am Ende allein erlösende Antwort auf die eigentlichen und letzten Fragen des Menschen nach dem Sinn seines Lebens und der von ihm erfahrenen Wirklichkeit der Welt verstehen zu lassen. Anders gesprochen geht es darum, die menschliche Lebenswelt im Licht des Evangeliums zu durchdringen und zu gestalten. Voraussetzung dabei ist ein Nachdenken über den unmittelbaren Sinn dieser Wirklichkeit, um die Beziehungen zu Jesus aufzubrechen. Wie von selbst ergeben sich dabei Ansätze und Vorgänge in der Sozialisation, die gewisser-

maßen als Linien zu begreifen sind, auf denen die Botschaft von Jesus geschrieben werden kann. Hier wird generell angesprochen: 1. das Bedürfnis nach neuen Beziehungen und nach Gemeinschaft, 2. das Bedürfnis nach erweiterten Lebensmöglichkeiten und nach Selbstfindung, und 3. das Bedürfnis nach sinnvollen Handlungszielen für heute und morgen[2].

Unter diesen Anstößen gilt es, kirchliches Reden an die wirklichen Erfahrungen anzubinden und von dorther zu einem Gegenstand von suchenden und sinndeutenden Gesprächen zu machen. Dies führt zugleich in die pluralistische Situation des Jugendlichen hinein und führt ihn zu weltanschaulichen Auseinandersetzungen mit den für ihn zur Zeit vorfindlichen Antworten; sie konfrontiert ihn mit dem Anspruch des Evangeliums, das ihm das Leben deutet, ohne es ihm wirklich zu rauben. Gott wird entdeckt inmitten der Lebenswirklichkeit des Menschen[3].

Die Jugendpastoral hat dabei gelernt, sich konsequent an personalen und situativen Kriterien zu orientieren und ihnen Vorrang einzuräumen. Gleichzeitig entsteht innerhalb der Gemeinde das Gefühl der Beheimatung, des Angenommenseins und der Möglichkeit, sich einzubringen. Jugendliche werden daran beteiligt, ihre eigenen Kommunikations- und Lebensprobleme zu lösen und nach Abbau der Hindernisse mitzuwirken. So sind gleichzeitig auch eine ganze Reihe von neuen Erfahrungen von jugendgemäßen Formen von Gottesdienstgemeinschaften entstanden, etwa die sogenannten Frühschichten, die Dritte-Welt-Bewegung, die Friedensinitiativen, die Jugendwallfahrten, Jugendgottesdienste, Jugendmeditationen; dazu zählt das Bemühen um eine sinnvolle Gestaltung der Kriegsdienstverweigerung, dazu zählt der große informelle Jugendtreff der evangelischen und katholischen Kirchentage, insgesamt ein neues, wenngleich bescheidenes Aufbrechen kirchlichen Selbstbewußtseins bei Jugendlichen, und letztlich das Eröffnen eines neuen Raumes, in den der junge Mensch langsam hineinwachsen und sich einen eigenen kirchlichen Lebensraum schaffen kann[4].

Parallel zu dieser Entwicklung, bei der die Jugend sozusagen von unten her selber einen Raum innerhalb der Kirche aufbaut, ist die Erwachsenengemeinde nicht aus ihrer Verantwortung entlassen. Auch sie hat entsprechend den Tastversuchen von Jugendlichen und speziell im Hinblick auf die Herausforderung durch die Erziehung ihre eigene Verankerung in der Kirche und im Glauben neu zu erspüren. Dazu gehört vor allem der Versuch, das verlorengegangene Transzendenzgefühl wiederzugewinnen. „Verkündigung und Weisungen in der Kirche sind in erster Linie dazu verpflichtet, die Kurzatmigkeit und Fragwürdigkeit innerweltlicher Sinnantworten darzulegen. Es muß sich zeigen, was Freiheit, was Beheimatung, was Individualität bedeuten, wenn sie von Gott her verstanden werden... Dazu bedarf es einer kritischen Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Gegenwart... Die in der Transzendenz verankerte Botschaft vom lebendigen Gott muß sich in der Auseinandersetzung mit dem Denken der Menschen als der bessere Weg, als größere Möglichkeit des Menschen erweisen."[5]

Falsche Alternativen in der Jugendarbeit

Im Blick auf die Gesamtsituation muß kirchliche Jugendarbeit auf der Suche nach einem neuen Standort innerhalb der Kirche vor allem drei Engführungen vermeiden.

1. Glaubensverkündigung oder Sozialarbeit?

Diese Alternative ist im theoretischen Spannungsfeld kirchlicher Jugendarbeit festgelegt. Sie reicht von der Kernerfahrung christlich-missionarischer Glaubensverkündigung bis hin zur rein pädagogischen Sozialarbeit, die keine Konturen weltanschaulicher Inhaltlichkeit mehr aufweist. In der geschichtlichen Situation, in der wir gerade in der Jugendarbeit stecken, das heißt also nach einem allgemeinen Zusammenbruch des bisherigen Systems und den punktuellen Versuchen, jeweils neu unter geänderten Umständen anzufangen, wird man einmal mehr unter diesem Konzept, und einmal mehr unter dem anderen antreten. Es gibt Kirchengemeinden, in denen Jugendarbeit ohne den Anschluß an die Kirche und die vorgegebenen gemeindlichen Vollzüge nicht möglich ist. Die Toleranzschwelle seitens der Erwachsenen ist hier nach wie vor sehr gering. Vielfach sind es Jugendliche gerade von den Erwachsenen, die insgesamt in der Gemeinde das Sagen haben.

Andrerseits gibt es in vielen Gemeinden – und nicht nur in der Großstadt – das Phänomen, daß Jugendliche die Räumlichkeiten einer Kirchengemeinde nutzen, um sich zu treffen, ohne dabei aber den besonderen räumlichen Umständen in irgendeiner Weise Reverenz zu erweisen. Manchenorts geht das sogar so weit, daß Zivildienstleistende zur Betreuung dieser Jugendlichen „abgestellt" werden und dabei im Grund eine reine – mehr schlechte als rechte – Sozialarbeit betrieben wird.

Trotzdem macht es keinen Sinn, die eine Variante gegen die andere auszuspielen. Wichtig ist, daß überhaupt erst einmal wieder Jugendarbeit in den Gemeinden Tritt faßt. Die Suche auf gesamtkirchlicher Ebene nach einem neuen Zugang zu der jüngeren Generation, und das Ringen innerhalb der Gemeinden nach einem neuen Aufbruch, schließlich das entschiedene Ringen vieler Jugendverbände um ein jugendgerechtes Verhalten einzelner sind Ansätze, damit der eine Pol sich wieder mit dem anderen verbindet und alte, bewährte Mischverhältnisse zutage treten. Sicher ist aber bei allen Ansätzen, daß es keinen Sinn ergibt, die pädagogische Arbeit mit den Leistungserfordernissen – „was dann für das Evangelium dabei herauskommt" – zu belasten. Auch ist bei einem sozialpädagogischen Ansatz nicht unvermittelt ein christliches Etikett „draufzusetzen". Gerade in der Jugendarbeit braucht es Geduld und langen Atem, bis sich neue Strukturen weitergeben lassen.

2. Gemeindearbeit oder Verbandsarbeit?

Um diese Alternative aus dem aktuellen Streit herauszunehmen, sind einige wenige soziologische Hinweise notwendig, die belegen, daß die bisherige Funk-

tion der Verbände strukturell fragwürdig geworden ist. Zahlreiche soziologische Untersuchungen zur Jugendszene weisen auf einen tiefgreifenden Wandel der jugendlichen Alltagswelt hin:

a) Gegenüber dem hohen Organisationsgrad von Jugendlichen noch in den fünfziger Jahren ist heute ein starker Trend zur „informellen Gruppe" (Clique) festzustellen. Bevorzugt werden Gruppen und Treffmöglichkeiten, die ausschließlich von Jugendlichen organisiert sind und in denen alle mitreden können. Dabei ist qualitativ ein Abnehmen des Organisationsgrads festzustellen, jedoch werden vom Gesellungsprozeß mehr Jugendliche erfaßt als früher.

b) Nach wie vor ist die Bedeutung von Bildungsangeboten bei Jugendlichen in der Freizeit gering. Dazu kommt ein hoher „politischer Kater". Bis auf eine geringe Minderheit besteht ein politisches Desinteresse und wenig Neigung, sich politisch und organisationsmäßig zu betätigen.

c) Jugendliche leben zunehmend aus einem neuen Selbstverständnis, das sich nicht mehr vom Protest gegen die Erwachsenenwelt artikuliert. Sie distanzieren sich zunehmend von den traditionellen Verbänden und Organisationen, zumal von denen, wo sie (wie bei den Kirchen) einen starken Erwachseneneinfluß vermuten. Sie wollen eigene Konflikte artikulieren und den fremdbestimmten Auseinandersetzungen aus dem Weg gehen.

d) Das praktische Freizeitverhalten Jugendlicher schwankt zwischen passiver Partizipation von Konsumangeboten der Jugend-, Medien- und Freizeitkultur und einem hohen Sinn für kreative Aktivitätsgruppen. Dabei spielt der Bereich der Rock- und Popkultur in beiden Richtungen eine zentrale Rolle[6].

Damit sind die herkömmlichen Jugendverbände ihrer traditionellen Struktur nach dysfunktional geworden. Sie ver-binden keine breit gestreuten Gruppen mehr und leben, zumal in ihren theoretischen Artikulationen, längst an den Jugendlichen und ihrer Alltagswelt vorbei. Die Gründe dafür sind vielfältig, und die Analyse dieses Problemkomplexes bedürfte eingehender Auseinandersetzungen. Trotzdem soll in keiner Weise einer Abschaffung der Verbände das Wort geredet werden. Sie sind und bleiben eine unverzichtbare Organisationsform kirchlicher Jugendarbeit. Sie allein vermögen die Aspekte erneuerter Jugendarbeit über den Horizont des einzelnen Gruppenlebens hinauszuführen: in das Dekanat, in den Bezirk, in die Diözese, die National- und die Weltkirche. Sie allein verfügen über genügend gesellschaftliches und politisches Schwergewicht, um die Belange der Jugend in der Kirche gegenüber – leider oft zufälligem – Wohlwollen der Repräsentanten der Erwachsenenkirchen zu vertreten. Auch in den Gemeinden gewinnt die Jugend erst dann ihren festen Standpunkt, wenn sie sich in den konkreten Konflikten nicht in einer hilflosen Ohnmachtssituation sieht.

Und doch bleiben Verbände subsidiär. Auch die hierarchischen Strukturen sind gegenüber der lebendigen Gemeindewirklichkeit sekundär. Es sind die lebendigen Vollzüge einer Gemeinde, in denen vielerorts die Neuansätze für eine Kinder- und

Jugendarbeit aufbrechen. Diese Keime zu entwickeln, zu stützen und zu fördern, ohne ihnen eine fremde Dimension aufzudrücken, ist und bleibt notwendige Aufgabe der kirchlichen Jugendverbände.

3. „Offene" oder „orientierte" Jugendarbeit?

Die hier angesprochene alternative Dimension kirchlicher Jugendarbeit ist nicht neu. Im Grund konnte man immer schon zwischen eher offenen und eher orientierten Gruppen unterscheiden. Das hing nicht selten mit der Persönlichkeit des Leiters zusammen. Es gelang oder gelang eben nicht, die persönliche Orientierung zu entfalten und zu leben. Und so waren die beiden klassischen Grundformen kirchlicher Jugendarbeit seit jeher vorhanden. Dabei ist unter orientierter Arbeit die klassische Gruppe von etwa 8 bis 15 Jugendlichen gemeint, die sich regelmäßig treffen. Diese Gruppe hat einen festen Mitgliederstamm und reflektiert nicht nur ihr Gruppengeschehen, sondern auch ihre inhaltliche Orientierung. Sie ist dem Glauben und der kirchlichen Praxis gegenüber offen.

Auf der anderen Seite gibt es eigentlich in allen Gemeinden, in denen sich das Gruppenleben ein wenig differenziert, solche Jugendgruppen, zu denen man eher stoßen kann als zu anderen, fester geformten. Hier ist die Teilnehmerzahl offen und der Gruppencharakter eher informell. Die gemeinsame „Orientierung" richtet sich auf formale Gesellungsinteressen und nicht auf bestimmte Inhalte. Das kirchliche Engagement ist nicht artikuliert und bleibt den „privaten Bedürfnissen" überlassen.

Beide Gruppenformen sind innerhalb kirchlicher Jugendarbeit legitim, was nicht ausschließt, daß man innerhalb der Organisation der Gruppenarbeit für ein gewisses Tendenzgefälle zugunsten einer reflektierten Gruppenarbeit Sorge trägt, und zwar nicht aus einer falsch verstandenen Sorge um kirchliche Rekrutierung, sondern vielmehr aus Gründen pädagogischer Notwendigkeit. Doch beide Formen sind grundsätzlich aufeinander angewiesen. Die reflektierte Gruppenarbeit braucht die „Vorhöfe" der offenen Clubs gewissermaßen als Anlaufstelle und als Ausweichräume, in die der einzelne vor zu starkem Gruppendruck ausweichen kann. Auf der anderen Seite sollte jede informelle Gruppe zu einer stärkeren Orientierung hin offen sein. Wie immer, in der Praxis werden sich Mischformen mit der einen oder anderen vorherrschenden Tendenz ergeben, Tendenzen, die man nicht gegeneinander ausspielen darf.

Die vielfach zu beobachtenden Aufbrüche in der kirchlichen Jugendarbeit, sei es in einzelnen Gemeinden, sei es in diesen oder jenen Ortsverbänden, brauchen von Anfang an eine pädagogische Begleitung, die sich den verschiedenen Grunddimensionen der Jugendarbeit gegenüber offen erweist. Nur in dieser Offenheit ist eine Entfaltung möglich und wird der Gefahr begegnet, die aufkeimenden Lebensvollzüge in falsch verstandenem Reglement zu ersticken. Was dies für die Praxis bedeutut, soll in einem weiteren Beitrag gezeigt werden.

ANMERKUNGEN

[1] J. Spölgen, Ansatz einer Glaubensverkündigung in Schule und Jugendarbeit, in: Katechetische Blätter 103 (1978) 496–505, 501.

[2] Vgl. dazu B. Grom, Chancen kirchlicher Jugendarbeit zwischen Psycho- und Demo-Angeboten, ebd. 108 (1983) 580–694.

[3] So hat es seit einigen Jahren eine Reihe von gelungenen und weniger gelungenen Versuchen gegeben, diesen theologischen Aufbruch im Sinn einer erfahrungsbezogenen Theologie in konkrete Programme umzusetzen, so z. B. J. Schilling, Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde (München 1979); W. Dinger, H. Wiethage, Glaubensverkündigung in der kirchlichen Jugendarbeit. Beispiele, Impulse, Erfahrungen (München 1978); M. Fronhöfer, Jugendtreffpunkt. 29 Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde (Freiburg 1982); P. Göpfert, H. J. Petsch, Jugend glaubt anders. Voneinander lernen, aufeinander hören, miteinander sprechen (München 1983). Schließlich sind eine Reihe von Beiträgen in den einzelnen Jahrgängen der Katechetischen Blätter zu nennen.

[4] Aus der Fülle der katechetischen und pädagogischen Aufsätze, die in den letzten Jahren in den verschiedensten Publikationen vorgestellt wurden, fällt vor allem eine Konzeption auf, die zum Beispiel in Frankreich schon seit längerer Zeit praktiziert wird, aber auch bei uns bereits aufgegriffen wurde. Vgl. dazu: D. Zimmermann, Leben – Glauben – Feiern. Dimensionen des Glaubensweges, in: Lebendige Seelsorge 29 (1979) 148–154; D. Emeis, Ziele kirchlicher Jugendarbeit, ebd. 32 (1981) 265–269). Dieses katechetische Konzept entfaltet sich entlang der Stichworte Leben – Deuten – Feiern – Leben.

[5] E. Kleindienst, Der Weg der Kirche mit der Jugend. Störungen und Chancen der Komminikation von Kirche und Jugend heute, in: Communio 12 (1983) 353–364, 363.

[6] Vgl. dazu etwa eine der großen Untersuchungen: Jugend in Nordrhein-Westfalen. Situationen – Leistungen – Tendenzen. Vierter Jugendbericht des Landes Nordrhein-Westfalen, hrsg. vom Minister für Arbeit, Gesundheit und Soziales (Düsseldorf 1982).

Ludger Oeing-Hanhoff

Platon über die Liebe

Aufs neue darzulegen, was Platon im „Gastmahl" und „Phaidros" über die Liebe gelehrt hat, schließt nicht den Anspruch ein, darüber schlechthin Neues zu sagen. Vielmehr sollen im folgenden die Interpretationen, die Gerhard Krüger zum „Gastmahl" und Josef Pieper zum „Phaidros" gegeben haben[1], zusammengefaßt und mit dem Aufweis weitergeführt werden, daß Platon im „Gastmahl" offenbleibende Fragen im späteren Dialog „Phaidros" einer Antwort zuführt.

Das „Gastmahl" schildert bekanntlich eine Siegesfeier des Tragödiendichters Agathon, zu der herausragende Repräsentanten des geistigen Lebens in Athen geladen waren: mit Pausanias und dem Arzt Eryximachos Vertreter der Sophistik und der Wissenschaft, ferner auch der Komödiendichter Aristophanes und ebenfalls Sokrates. Statt nur zu trinken werden Preisreden auf Eros gehalten, und es stellt sich heraus, was bis heute so ist, daß Liebe je nach dem vorausgesetzten Selbst- und Weltverständnis anders gedacht und erfahren wird. So legt Platon im „Gastmahl" verschiedene sich mitunter strikt widersprechende Liebeskonzeptionen vor[2] und fordert dadurch seine Leser zu eigenem Urteil auf.

Im „Gastmahl" hindert der Einbruch des schon trunkenen Alkibiades in die Runde Aristophanes an einer Entgegnung auf Sokrates. Damit gibt Platon zu verstehen, daß hier offene Fragen bleiben. Sie werden im „Phaidros" wieder aufgenommen, jenem Dialog, in dem vorgeführt wird, wie Sokrates, angezogen, wie sonst ein Erast von seinem Liebling, von einer geschriebenen Rede, die Phaidros besitzt und zu verbergen sucht, sich von diesem aus der Stadt das Flüßchen Illissos hinab zu einer Platane locken läßt, unter deren Schatten dann Reden über den Eros ausgetauscht werden. Die zweite Eros-Rede des Sokrates enthält nun eine Antwort auf die im „Gastmahl" offengebliebenen Fragen und gibt auch eine philosophische Rechtfertigung für das, was Phaidros in seiner Eingangsrede im „Gastmahl" nur behauptet, nicht begründet hatte. Daher sind in der Interpretation beide Werke aufeinander zu beziehen, was im folgenden geschehen soll.

Im „Gastmahl" eröffnet die Reihe der Reden der noch junge Phaidros. Er redet, wie es seiner Jugend ansteht, in großen und erhabenen Worten von der Liebe. Würdigeres und Wichtigeres als Eros gebe es nicht, denn Liebe befähige uns, Tugend, sittliche Tüchtigkeit und Glück im Leben und Sterben zu erlangen (180b 6ff.).

Um darzulegen, daß Liebe Tugend verleiht, weist Phaidros auf folgendes hin:

Liebende schämen sich, vor dem Geliebten Schimpfliches zu tun. Man schämt sich, wenn man Unrecht tut, besonders, wenn es publik wird. Am schlimmsten aber ist es, sich vor dem Geliebten schämen zu müssen. Liebende wollen das nicht, werden also durch die Liebe zur Tugend befähigt. Liebe verleiht sogar die Kraft, führt Phaidros weiter aus, füreinander zu sterben, wie Achill und Alkestis zeigen. Was wäre das für eine Liebe, die nicht bereit wäre, das eigene Leben für den Geliebten zu opfern! Liebe zeigt sich so als neue Kraft, das Gute zu tun; sie macht von Natur aus Ängstliche tapfer, von Natur aus Schwache stark, und weil Liebe die Liebenden, die als Menschen von Natur aus am Leben hängen und es selbstsüchtig behaupten, fähig macht, füreinander zu sterben, ist Liebe eine überirdische göttliche Macht, der Liebende gottbegeistert, „im Gott lebend" (179a; 180b). Seine zweite These, Liebe mache glücklich, beweist Phaidros gar nicht eigens. Das ist ja auch selbstverständlich. Goethe sagt sogar, „glücklich *allein* ist die Seele, die liebt". Umgekehrt soll es ja auch der Zustand der Verzweiflung sein, nicht mehr, niemanden mehr lieben zu können.

Phaidros beruft sich für die Rede von Eros als einer Gottheit auf Hesiod und Parmenides, ohne eine eigenständige Argumentation auch nur zu versuchen, die das Recht einer Rede vom Göttlichen auszuweisen sich bemühte. Kann man unter aufgeklärten Menschen – und das war ja diese Runde – so naiv von der Göttlichkeit des Eros sprechen? Ist seine Rede nicht eher erbaulich als wahr, das Ideal eines jungen Menschen, das heißt vielleicht doch nur ein Jugendtraum? Solche Ideale sind zu hinterfragen. Schließt Phaidros' Konzeption von Liebe nicht die Meinung ein – um das mit Ingmar Bergmans Worten zu sagen –: „...mit jemandem zu schlafen sei so etwas wie eine heilige Handlung"? Aber ist Liebe etwas Göttliches oder nicht vielmehr etwas Natürliches, ja Animalisches? Um nochmals die „Szenen einer Ehe" zu zitieren: „Ist es nicht im Grunde eine elementare Sache, daß man miteinander schläft? Ich kann mir nicht vorstellen, daß es je als ein ... alles überschattendes Problem *gedacht* war."[3]

Liebe – naturalistisch verstanden

Dieser Überzeugung ist unter den Gästen Agathons auch der Arzt Eryximachos, nach dem Liebe wie Essen und Schlafen ein natürlicher Vorgang ist. Eryximachos sieht Eros in der gesamten Natur walten; Aufgabe des Arztes sei es, die guten und schlechten Regungen des Eros zu erkennen und die guten zu fördern. Er faßt seine Auffassung so zusammen: „Die ärztliche Kunst ist nämlich, kurz gesagt, die Wissenschaft von den Liebestrieben des Leibes in bezug auf Sättigung und Entleerung, und wer dabei den schönen und den häßlichen Eros unterscheiden kann, der ist der tüchtige Arzt. Und wer einen Wandel zustande bringt, daß man den einen Eros durch den anderen ersetzt, und wer sich darauf versteht, denen, die

keinen Eros in sich haben, aber doch einen haben sollten, ihn zu verschaffen, und denen, die ihn in sich haben, ihn wegzunehmen, der ist dann wohl ein tüchtiger Meister" (186c u. d).

Auffallend ist das Pathos der Machbarkeit: Auch Eros ist manipulierbar. Diese Haltung kennzeichnet nach Hegels und Heideggers Analysen die Aufklärung, der Welt und Natur zum Material technischer Beherrschung wird. Heute sind für Fragen der Liebe ja die Psychologen und Verhaltenstherapeuten zuständig. Wo immer es welche Schwierigkeiten auch immer gibt, man braucht ja nur zum Therapeuten zu gehen. Die Wissenschaft – dieser Schein wird jedenfalls oft verbreitet – macht's schon.

Eryximachos läßt über das Ziel seiner Kunst keinen Zweifel: „Den gewöhnlichen Eros darf man, wo man ihn zuführt, nur vorsichtig zuführen, damit man zwar die Lust erntet, aber keine Zügellosigkeit erregt. Wie es auch in unserer Kunst eine große Leistung bedeutet, die Begierden im Bereich der Kochkunst gut zu verwenden, so daß man, ohne krank zu werden, die Lust erntet" (187 e).

So zeigt die Rede des Eryximachos, wie man in der sophistischen Aufklärung gelernt hat, die im mythischen Dasein als überwältigende göttliche Macht erfahrene und im rauschhaften Außersichsein orgiastischer Kulte gefeierte Liebe, Aphrodite nämlich, als natürlichen Trieb zu sehen. Liebe ist von einer den Menschen beherrschenden Macht in der Entzauberung der Welt zu einem von Menschen zu beherrschenden Trieb geworden, bei dessen Befriedigung die ärztliche Kunst hilfreich Gesundheitsschäden zu vermeiden lehrt.

Die ethische Konzeption der Liebe

Aber die sophistische Aufklärung hat auch nicht verkannt, daß Liebe – es handelt sich hier bekanntlich um die Knabenliebe – keineswegs nur ein medizinisches Problem ist. Es geht ja um zwischenmenschliche Beziehungen, und der zur Mündigkeit, zu rationalem und freiem Handeln gelangte Mensch hat die Aufgabe, nicht nur die Natur zu beherrschen, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen rational zu gestalten; und so wird Liebe in der Aufklärung erstmals zum ethischen Problem, das Platon hier Pausanias darlegen läßt. Dieser entfaltet die ethische Konzeption der Liebe gründlich vom Grundsätzlichen her: Angesichts der Relativität der Sitten ist vorgegebenes Ethos nicht ungeprüft zu übernehmen. Kriterium des Richtigen kann nun nicht das sein, was man tut, zum Beispiel trinken oder miteinander reden; es kommt vielmehr aufs Wie, aufs Formale an, also auf die richtige Weise und das richtige Maß, zu trinken, oder darauf, daß beim Reden nicht alle zugleich reden. Ähnlich ergibt sich aus dem richtigen Wie auch ein Gesetz für vernünftige Liebesbeziehungen, und „dieses Gesetz geben die Guten sich selbst freiwillig" (181 e).

Derart ist nun recht gelebte Liebe nicht am sinnlichen Begehren orientiert, das ein schöner Leib erweckt. Dessen Blüte schwindet ohnehin bald dahin, und wahre Liebe soll ja beständig sein. Das aber kann sie nur sein, wenn sie sich nicht primär auf die Schönheit des Leibes, sondern auf den Charakter der auch bleibenden Seele richtet. Daher ist es nicht gut und gilt als schimpflich, „schnell erobert zu werden, damit es nicht an Zeit fehle, welche ja am besten das meiste erprobt" (184). Statt sich durch die äußere Schönheit berücken zu lassen, wird richtige Liebe also vor allem eine Gemeinsamkeit erstreben, die geistige und körperliche Ertüchtigung zum Inhalt und Ziel hat. Wird ein Jüngling derart geliebt, soll er sich „um der Tugend willen" dem Liebhaber hingeben (185b).

In der Lysias-Rede des „Phaidros" kommt dieselbe Konzeption mit genau denselben Argumenten zur Sprache, verschärft aber wird die Ablehnung der nicht als sittliche Aufgabe verstandenen Liebe. Das Schlimmste an solcher leidenschaftlichen Liebe, die sich durch ein schönes Frätzchen berücken und verrückt machen läßt, ist dieses Hingerissensein, das Außersichsein, das den so Liebenden seiner Selbständigkeit, Freiheit und Besonnenheit beraubt. Die so Liebenden geben ja selber zu, vor Liebe krank zu sein (231d). Das ist eine Irrationalität, in die ein mündiger Mensch nicht zurückfallen sollte. Besser ist es daher, sich dem nicht in dieser Weise Liebenden als dem leidenschaftlich Liebenden hinzugeben.

Diese von Platon der Sophistik zugeschriebene ethische Konzeption der Liebe wird in der Platon-Literatur oft aufs schärfste abgelehnt. Die ethische Argumentation des Pausanias diene nur „der Apologie des veredelten Genusses", oder die Rede von Lysias, in der dieselbe Position mit denselben Gründen vertreten wird, sei nur eine „Verknüpfung von Genuß und Geschwätz"[4]. Zwar ist es richtig, daß Platon im „Phaidros" den „amour physique" in der Päderastie verwirft, aber ist damit schon etwas Stichhaltiges gegen die ethische Konzeption vorgebracht? Selbstverständlich gilt nämlich das, was Lysias ausführt, auch für die heterosexuelle Liebe. Er fordert ja, eher jemanden – für heterosexuelle Verhältnisse formuliert – zu heiraten, der zu einem paßt, als den, der einen liebt. Das ist uns ja völlig vertraut. Früher sagten so die Eltern ihren Kindern, sie müßten mehr auf den Charakter als auf die äußere Schönheit achten. Das aber war meistens überflüssig; denn die Kinder wußten selber schon, daß aus Paritätsgründen nicht nur entsprechendes Vermögen, sondern auch entsprechender Charakter die vernünftige Basis einer möglichst beständigen Liebe sind. Und ist nicht in der Tat das Verliebtsein, jener emotionale Ausnahmezustand, meistens „etwas Anarchisches", auf das sich keine Lebensgemeinschaft bauen läßt (W. S. Maughan)? Ist die ethische Konzeption der Liebe, nach der sie, statt Verliebtheit oder gar widerfahrenes Außersichsein zu bedeuten, sittliche Aufgabe und ständiger Reifungsprozeß ist, nicht eine unverzichtbare Bedingung humanen Lebens und Zusammenlebens?

Während diese ethische Konzeption der Liebe im „Gastmahl" ohne ausdrückliche Kritik bleibt, wird sie jedoch im „Phaidros" eindeutig abgelehnt. Sokrates

deckt nämlich in seiner ersten Eros-Rede, mit der er angeblich nur die Lysias-Rede rhetorisch überbieten will, zugleich mit ihren formalen Mängeln auf, daß diese ethische Konzeption der Liebe die naturalistische einschließt. Denn sie setzt voraus, daß Eros an sich nur naturhafter Trieb ist, der auf seine Befriedigung aus ist und den angeblich „Geliebten" von sich her so „liebt" wie Wölfe die Lämmer (241 d). Wird Liebe so verstanden, ist es freilich notwendig, sie sittlichen Normen zu unterwerfen, um sie dadurch zu humanisieren.

Aber ist Liebe an sich Trieb und Begierde oder nicht von sich her eine das menschlich-sittliche Bemühen überbietende Zuwendung zum Geliebten und insofern etwas Übermenschliches, Göttliches? Das sucht Sokrates in seiner zweiten Eros-Rede im „Phaidros" zu begründen.

Die ästhetische Konzeption der Liebe

Die schönste Rede auf Eros hält im „Gastmahl" der Tragödiendichter Agathon. Er preist Eros als den jüngsten und zartesten Gott, weil er ja das Alter flieht und im Zartesten, im Gemüt, in empfindsamen Seelen Wohnung nimmt, rühmt ihn ob seiner Gerechtigkeit, weil Liebe jede Gewalt und Vergewaltigung verabscheut, lobt seine Tapferkeit, weil er selbst Ares bezwingt, und verherrlicht seine Weisheit; denn er inspiriert ja die Dichter. Und in seiner Begeisterung entströmen ihm die preisenden Verse, Eros sei es, der da bringt „Süßen Frieden den Menschen und spiegelnde Glätte der Meerflut/Ruhe von brausenden Stürmen, und friedlichen Schlummer dem Lager" (197 c).

In solcher Weise preist Agathon das Wunder der Liebe, bei dem die Fremdheit zwischen getrennten Existenzen aufgehoben, Vertrautheit geschenkt wird, Getrenntes sich gewaltlos und friedlich vereinigt. Von ethischer Bindung braucht nicht die Rede zu sein; Liebe, mit solchen Pflichten belastet, wäre keine reine Liebe mehr, und weil Liebe stets Freiwilligkeit und Gewaltlosigkeit einschließt, steht sie, wie auch Nietzsche einmal bemerkt, „jenseits von Gut und Böse". Sie ist, statt Aufgabe zu sein, die Gabe des schönsten Spiels, in dem wir ganz Mensch sein können.

Vom unbedingten, ewigen Glück, von dem dann Sokrates sprechen wird, ist hier nicht die Rede. Wirkliches Glück ist ja stets bedingtes Glück, das seine Zeit hat. Vom ewigen Glück träumen heißt das wirkliche Glück versäumen. In solcher Weise legt Agathon eine Deutung des Lebens und der Liebe vor, die „ästhetisch" genannt zu werden verdient: Liebe ist das unverbindlichste, variabelste und gerade deshalb schönste Spiel, die höchste Potenzierung des Lebens.

Wäre die wesentliche Problemlosigkeit der Liebe nicht gegen ihre Verknüpfung mit ethischen oder religiösen Problemen mit allem Nachdruck in dieser Rede ausgesagt, müßte man sicher zögern, den modernen Begriff einer ästhetischen

Lebens- und Liebesdeutung hier zu verwenden. Aber hätte Agathon nicht wirklich mit Felix Krull, in dessen ästhetische Liebeskonzeption uns Thomas Mann genauesten Einblick verschafft hat, erklären können, darin liege das Sympathische des Lebens wie der Liebe, daß es nur eine Episode ist?

Liebe – pessimistisch-tragisch gesehen

Während der Tragödiendichter Agathon Liebe als das schönste Spiel des Lebens preist, läßt Platon Aristophanes, den Komödiendichter, von der Tragik der Liebe sprechen. Liebe ist ja, verbreiteter Erfahrung und Überzeugung nach, just das, was wesentlich so, wie sie ersehnt wird, nicht gelingen kann. Mögen im Buch der Liebe auch Freuden verzeichnet sein – es sind wenige Blätter, aber ganze Hefte Leiden. Woran liegt das?

Das ist, legt Aristophanes dar, nicht die persönliche Schuld der einzelnen. Die Menschenwelt insgesamt ist in einer Unheilssituation, und das ist gerade in Sachen Liebe, wenn man sich nicht an den Vorstellungen von ihr, sondern an ihrer Wirklichkeit orientiert, deutlich, überdeutlich. Diese Wirklichkeit der Liebe läßt sich aber gar nicht verstehen, wenn man nicht die menschliche Natur und deren Schicksal kennt (189d); und so erzählt Aristophanes zur Erklärung unseres heillosen Zustands den Mythos von den ursprünglich heilen, ganzen und runden Doppelmenschen, die teils Männer, teils Frauen, teils Mann-Weiber waren, die sich in ihrem Stolz aber gegen die Götter auflehnten, dafür von Zeus zur Strafe für ihren Übermut geteilt wurden. Diese zur Strafe erfolgte Teilung ist der Ursprung des Eros; denn seither sucht jeder seine andere Hälfte. Das Menschengeschlecht wäre aber nach dieser Teilung fast untergegangen – die getrennten Hälften hielten sich dauernd umschlungen –; und auch, um der Opfergaben nicht verlustig zu gehen, schuf Zeus durch eine zweite Operation Abhilfe. Er ließ nämlich die Genitalien nach innen versetzen, und das ermöglichte den Liebesgenuß ineinander. Durch ihn wird die Sehnsucht, zusammenzusein, befriedigt und, des Zusammenseins müde, konnten die Menschen wieder ihren normalen Geschäften nachgehen, wieder etwas Vernünftiges tun.

Aristophanes bringt damit zwei nur durch einen Mythos aussagbare, nicht rational zu klärende Phänomene zur Sprache, die in allen anderen Liebeskonzeptionen des „Gastmahls" ausgeklammert bleiben: erstens die Tatsache, daß Liebende, auch wenn sie es selbst nur ahnend erstreben, eigentlich *für immer* beisammen und vereint sein wollen, und zweitens die Heillosigkeit unseres Lebens und Liebens, von der die anderen Redner anscheinend ahnungslos absehen oder über die sie hinwegsehen. Somit enthält diese Rede eine radikale Kritik der übrigen Liebeskonzeptionen. Die naturalistische Deutung verkennt, indem sie Liebe als bloßen physiologischen Vorgang deutet, daß es den Liebenden nicht primär um

Triebbefriedigung, sondern um viel mehr, um Glück und Heil geht. Der Liebesgenuß bewirkt ja nach Aristophanes, daß man „zuweilen die Liebe sattbekommt" (G. Krüger); er ist also nur „Nebenwirkung" des Eros, nicht das eigentlich Erstrebte. Aber auch die ethische Konzeption der Liebe ist verfehlt. Liebe ist eine schicksalhafte Macht, die dem Anspruch spottet, sie ethisch meistern zu wollen. Bereits das Geborensein zur heterosexuellen oder homosexuellen Liebe – wir sind nach dem Mythos ja Schnittlinge dieser oder jener Art – zeigt ihre Überlegenheit über die sittliche Selbstbestimmung.

Schon weil im „Gastmahl" Agathon nach ihm spricht, fehlt im Mythos des Aristophanes eine Kritik der ästhetischen Konzeption der Liebe. Aber was von dieser tragisch-resignierenden Deutung der Liebe her dazu zu sagen ist, liegt auf der Hand und war auch der Antike bekannt: Dieses schöne Spiel der Liebe läßt sich oft gar nicht spielen, nicht nur, weil der andere nicht mitspielen mag, sondern auch, weil es sich oft wegen physischen Unvermögens oder wegen psychischer Hemmungen gar nicht spielen läßt, weil das Spiel umschlagen kann in Aggression und Kampf, die Lust in Ekel.

Aristophanes hat also gewichtige Gründe für seine tragisch-resignierende Liebeskonzeption, nach der es schlimm um unser Leben und unsere Liebe bestellt ist. Wer hätte denn schon die genau zu ihm passende Hälfte gefunden! Sollten sich aber zwei Hälften wirklich treffen und finden, dann wüßten sie gar nicht, worum es ihnen in der Liebe eigentlich geht, nämlich darum, „statt zweier einer zu sein" (192 e). Aber dazu bedürfte es eines Wunders, eines göttlichen Eingriffs, der nicht erfolgen wird. Die heile Welt, in welche Liebe zu versetzen verspricht, zeigt sich früher oder später als Illusion. Es kann nicht gut, nur schlimmer werden. Deshalb sollten wir uns bescheiden, nicht aufs neue übermütig bessere Zustände schaffen wollen. Dann werden wir nämlich am Ende nochmals zerschnitten und müssen „herumgehen wie jene Reliefs, die, mit zersägten Nasen, auf den Grabstelen eingemeißelt sind" (193 a).

Liebe als Streben nach vollem Glück

Sokrates hat beim Gastmahl des Agathon als letzter Eros zu preisen. Schon als das Thema der Reden erörtert wurde, hatte er, der sonst stets sein Nichtwissen betont, erklärt, sich „auf nichts anderes zu verstehen als auf die Liebesdinge" (177 d 8). Sein Wissen über die Liebe hat er freilich nicht aus sich; er wurde vielmehr, wie er in seiner Rede berichtet, von der weisen Priesterin Diotima darin eingeführt; und Sokrates zögert nicht, das, was er gelernt hat, zur Geltung zu bringen.

Das tut er, indem er sich zunächst mit Agathon darüber verständigt, daß unser Lieben, statt Ausdruck höchster, göttlicher Lebensfülle zu sein, in unserer Bedürftigkeit gründet, Streben nach dem ist, was uns mangelt. Das hatte ja auch

Aristophanes dargelegt. Aber gegen ihn macht Sokrates geltend, daß „Eros weder auf ein Halbes noch auf ein Ganzes geht, wenn es nicht zugleich ein Gutes ist" (205 e). Das zeige etwa die Bereitschaft, selbst ein Glied, das zur Ganzheit des Menschen gehört, amputieren zu lassen, wenn das gut ist. Alles, was wir erstreben, wollen wir, weil es gut ist oder wenigstens gut zu sein scheint (vgl. Meno 77 d). Wir wissen aber auch, daß alles Gute, dessen wir teilhaft werden, nur teilhaft Gutes ist, und das könnten wir gar nicht wissen, besäßen wir nicht ein Vorwissen, wenigstens eine „Ahnung" vom vollkommenen Guten, von der göttlichen Idee des Guten (vgl. Politeia 505 e).

Weil wir auf das Gute schlechthin ausgerichtet sind, auf das unser Streben und Wollen geht, ist unsere Bestimmung und Erfüllung nicht die andere Hälfte, nicht der andere Mensch. Wegen der Bindung unseres Wollens an das unthematisch stets bekannte und stets schon gewollte Gute schlechthin „übersteigt der Mensch unendlich den Menschen" (Pascal), kann kein Mensch des anderen letzte Erfüllung sein, vermag kein Mensch den anderen vollkommen glücklich zu machen. In der Hinordnung auf das Gute schlechthin ist die Seele ein Abgrund der Bedürftigkeit. Ihr Streben und Sehnen nach Erfüllung: das ist Eros als Streben nach dem Guten und dem vollen Glück (vgl. 205 d 1 ff.).

Die Liebe zu einem schönen Leib kann also für den, der seine abgründige Bedürftigkeit und Hinordnung auf das Gute und Schöne schlechthin erkennt und erlebt, nur Stufe auf einem Weg sein, der über die Liebe zu „einem schönen Leib zu zweien und von zweien zu allen schönen Leibern" führt (211 c) und über die Liebe zur Schönheit in den Seelen, in den politischen Einrichtungen und den Wissenschaften seine höchste Verwirklichung in der Philosophie findet. Die wahre Liebe ist die Liebe zur Wahrheit, die uns, wie auch Gerechtigkeit, dem Gott ähnlich macht. In solcher „Verähnlichung mit Gott im Maß des Möglichen" liegt unser Glück, darauf zielt unser Streben und Sehnen (Theätet 176); und so wird Sokrates im „Gastmahl" von dem trunkenen Alkibiades geradezu als die Erscheinung des Eros hingestellt. Der Liebende im wahrsten Sinne des Wortes ist der Philosoph (vgl. 204 b 4).

Aristophanes ist, wie schon gesagt, mit dieser Deutung der Liebe nicht einverstanden, kommt aber nicht mehr dazu, seine Einwände vorzubringen. Platon überläßt es uns, darüber nachzudenken. Auch nach der Rede des Sokrates bleiben ja manche Fragen offen. Verfehlt Sokrates nicht eigentlich das Thema, indem er unter „Liebe" jedes Streben nach Schönem und Gutem versteht? Gewiß kann man auch Tugend, eine politische Verfassung und die Erkenntnis der Wahrheit lieben, aber hier sollte es ja um die im engeren Sinn erotische Liebe gehen, die nach J. Pieper geradezu „Paradigma von Liebe überhaupt" ist[5].

Nach Sokrates und Diotima ist solche erotische Liebe aber kaum mehr als der Anstoß, sich auf den Weg zur Erkenntnis der Idee des Schönen und Guten zu begeben, ein Anfang, den man bald hinter sich lassen sollte. Und ist es nicht eine

flatterhafte Liebe, die von einem zu zweien und zu allen schönen Leibern geht? Hat demgegenüber Aristophanes nicht einfachhin recht mit der Erklärung, Liebende (und das sind nach dem Spachgebrauch weder engagierte Politiker noch Philosophen) wollten, sofern sie wahrhaft lieben, eigentlich für immer verbunden sein? Schließlich ist es auch fragwürdig, ob Eros, wie Sokrates es hinstellt, ein rechter Führer auf dem Weg zu einem geglückten Leben ist, wenn dieser Weg über die gewissermaßen als Sprungbrett zu Höherem benutzten und dann verlassenen Lieblinge führt, die, bleiben sie ihrer ersten Liebe treu, dann ja unglücklich sind. Jemanden lieben heißt ja empfinden und sagen, zwar nicht: ich kann ohne dich nicht leben – das wäre Überschätzung des Menschen –, wohl aber: ich kann ohne dich nicht glücklich sein[6]. Dann aber ist die erotische Liebe mehr als bloß der Anstoß, sich auf den rechten Weg zu wahrem Glück zu machen. Daß Platon derartige Fragen und Überlegungen nicht fremd waren, zeigt der „Phaidros", der Platons Antwort auf genau diese Fragen bringt.

Liebe als göttliche Gabe

Nachdem Sokrates im „Phaidros" die Lysias-Rede rhetorisch überboten, dabei aber auch gemäß der vorgegebenen These den krankhaften „Wahnsinn" der Liebe als unvernünftig und schlimm hingestellt hatte, widerruft er das feierlich in seiner zweiten Rede. Was er da, wie auch Lysias, gesagt habe, sei frevelhaft und „gottlos" (242 d). Erotische Liebe mag zwar selbstvergessenes Außersichsein bedeuten; aber wenn es nicht nur das unvernünftige, untermenschliche Außersichsein in Rausch oder rauschhaften Orgien gibt, sondern auch jenen ekstatischen Zustand, in dem Menschen zu Propheten oder Dichtern werden, die mehr sagen, als sie von sich her wissen, also inspiriert, das heißt mit göttlichem Geist erfüllt werden, dann ist auch ein Außersichsein möglich, das den Menschen nicht von seinem wahren Wesen entfremdet, sondern ihn mit Gott verbindet, ihn „in Gott" sein läßt (255 b 6). Das kann freilich nicht gewollt und gemacht, sondern nur als erotische „Erschütterung" (250 a 6) erlitten werden. Liebe, derart als „göttlicher Wahnsinn" verstanden, ist „göttliche Gabe" (244 a 7).

Um sich über das zu verständigen, was Liebe sei, muß man sich jedoch „zuerst" über „die menschliche Natur und ihre Schicksale" Klarheit zu schaffen suchen. So hatte Aristophanes im „Gastmahl" erklärt (189 d 5 f.); jetzt sagt es Sokrates mit fast denselben Worten (245 c 2 ff.), wobei er freilich statt von der menschlichen Natur von der menschlichen Seele spricht, die der eigentliche „innere Mensch" ist (vgl. Politeia 589 a). Weil sie den Körper belebt und bewegt, ist die Seele als sich selbst bewegender Ursprung unsterblich. Ihr Wesen, das die Vermögen Vernunft, ehrliebenden Mut und Begierde umfaßt, und ihr Schicksal veranschaulicht Sokrates in jenem berühmten „Mythos" (253 c), nach dem die Seele „der Kraft eines

geflügelten Gespanns", eines mutigen, ehrliebenden und eines begehrlichen Rosses sowie des „Lenkers", der Vernunft, gleicht (246 a). Einst zogen die Seelen mit im Reigen der Götter, die vollkommenere Seelen sind (246 d), um das Himmelsgewölbe, jenseits dessen sich „das Feld der Wahrheit" (248 b), der Bereich der eigentlich seienden Ideen, erstreckt, in dem die göttliche Idee der Schönheit am hellsten erstrahlt. Sie zu schauen ist die eigentliche Nahrung der Götter und der Seelen. Insbesondere bringt den Seelen diese Schau Nahrung und Wachstum ihrer Flügel, die sie zu solchem Aufschwung übers Himmelsgewölbe hinaus befähigen. Das zum menschlichen Seelengefährt gehörende triebhafte Roß kann aber, wenn es nicht recht gezügelt wird, die Seele niederdrücken, so daß sie nicht mehr die göttliche Wahrheit schaut, sondern am Ende zur Erde hinab in einen Leib stürzt.

Diese Auskunft über Wesen und Schicksal der Seele, die durch eigene Schuld, durch eine verfehlte Wahl (249 b), selber Ursache ihres Schicksals und Leidens ist, enthält Platons Theodizee, nach der von Gott, der Idee des Guten, nur Gutes kommt (Politeia 379 c u. 380 b); sie ermöglicht aber auch, das Phänomen erotischer Liebe zu verstehen: Weil nämlich die Seelen einst im festlichen Umzug mit den Göttern die göttliche Schönheit selbst geschaut haben, können sie, sofern sie noch für das damals geschaute „Heilige" (250 a 4) offen, das heißt nicht völlig im Sinnlichen verstrickt sind, beim Anblick von Schönem hier an „die Schönheit selbst dort" (250 d–e 2) erinnert werden. Das macht eine solche Seele „schaudern" (251 a 3), erschüttert gerät sie außer sich (250 a 6 f.), und in Liebe hingerissen „verehrt" sie den schönen Geliebten „wie einen Gott" (251 a). Da eine solche Liebe, in der die Flügel der Seele wieder keimen und wachsen, auf das Göttliche ausgerichtet ist, nach oben streben läßt und somit ihrem Wesen nach schon „philosophisch" ist (249 a), bedarf es nicht des im „Gastmahl" beschriebenen Stufengangs der Liebe. Vielmehr bleiben die so Liebenden, wenn sie sich nicht nach unten, zu dem nämlich treiben lassen, „was die Menge für das Seligste hält" (256 c), im Diesseits und auch jenseits des sie vollendenden Todes beieinander (256 b). Lassen sie sich aber gelegentlich von der Begierde überwältigen, werden sie, sofern sie wirklich selbstvergessen göttliche Schönheit geliebt haben und damit schon „den himmlischen Wandel begonnen haben", im Tod nicht „ins Finstere" geraten (256 d). Wie angemerkt wird (256 d 1), pflegt deren Liebe zueinander aber aufzuhören. Das läßt an Paul Claudels Wort denken: „Die menschliche Liebe ist nur schön, wenn sie nicht von der Befriedigung begleitet wird."[7]

Es ist freilich nicht bloß die brennende Erinnerung an die einst geschaute Schönheit, die solche erotische Liebe beflügelt. Denn im schönen Menschen wird wie „in einem Spiegel" (vgl. 255 d 6) die Schönheit selbst geschaut; ein „gottähnliches Antlitz", das „die Schönheit wohl abbildet" (251 a), kann Schönheit ausstrahlen, damit die göttliche Schönheit in ihrem Abbild sehen lassen. Zwar können die anderen Ideen anhand ihrer Abbilder, wie etwa stets nur annähernd gleiche sinnfällige Dinge die Idee der Gleichheit abbilden oder wie Gerechtigkeit und

Besonnenheit in den Seelen stets unvollkommen bleibende Gleichbilder ihrer Ideen sind, nur denkend erfaßt und nur erinnert werden; aber der „Lichtglanz" der Schönheit strahlt sinnfällig in ihren Abbildern wider, in denen so die Schönheit selbst erblickt werden kann (250). Wie die Sonne, sie selbst bleibend, sich im Licht, ihrem Abbild, mitteilt, so teilt sich die göttliche Idee der Schönheit in ihrem Abbild, dem Licht der Schönheit, mit und dringt, wie es sozusagen handgreiflich beschrieben wird (251 b u. 255 c), durch die Augen in die Seele ein, die durch das Abbild göttlicher Schönheit vergöttlicht wird und so „in Gott" lebt (255 b).

Das ist die zweifellos kühnste These der platonischen Liebeslehre. Sokrates rechtfertigt damit auch, was Phaidros im „Gastmahl" über die göttliche Kraft der Liebe ausgeführt hatte. Man könnte deshalb die Aussage, im Schönen könne die göttliche Schönheit selbst gesehen werden, eher für den Ausdruck einer nachträglichen Rationalisierung als einer ursprünglichen Erfahrung halten. Aber weil jede menschliche Erfahrung abhängig ist von Sprache und von dem in ihr Vorgedachten, also mitkonstituiert wird durch Begriffe, die sie prägen und in denen sie ausgelegt wird, kann die platonische Lehre auch eine ihr entsprechende Erfahrung zur Folge gehabt haben. In der platonischen Tradition galt Schönheit jedenfalls als der erfahrbare „Glanz Gottes" in der Welt (Marsilius Ficinus), und in der Dichtung ist häufig von solcher Erfahrung die Rede bis hin zu der krassen Formulierung in Claudels „Seidenschuh" (3. Tag; 10): „Laßt mich endlich auf Eurem Antlitz... Gott sehen." Unübertroffen genau hat Goethe diesen platonischen Gedanken zur Sprache gebracht, indem er dichtend sagt, daß „in Liebchens Augen", die Schönheit ausstrahlen, „Gott ... sich im Gleichnis gibt" (Westöstlicher Divan).

Kann Schönheit aber, wie es der Atheismus tun muß, nicht mehr als das „Durchscheinen Gottes in der Welt" (F. H. Jacobi) gedacht werden, dann ist es wegen der überwältigenden Faszination der Schönheit konsequent, in ihr mit Nietzsche eine „Wahnvorstellung" zu sehen, unter der „zum Beispiel die Geliebte ... erscheint"[8]. Das bedeutet nach Nietzsches radikalem Antiplatonismus zunächst, daß diese Vorstellung bloße Projektion ist, nicht Gott, den Urgrund aller Schönheit, abbildet. Aber bekanntlich kann solche Wahnvorstellung auch zu jenem „amour fou" führen, der, sich über menschliches und göttliches Recht hinwegsetzend, unendliche Erfüllung seiner unbedingten Leidenschaft sucht. Weil diese im Endlichen nicht zu haben ist, kann nur im Tod Erlösung von dieser unstillbaren Sehnsucht und ihre Erfüllung gesehen werden: „...versinken – unbewußt – höchste Lust!" Denis de Rougemont, der die Geschichte dieser seit dem Tristan-Mythos in unserer Literatur (und nicht nur im dargestellten Leben) virulenten Liebeskonzeption geschrieben hat, glaubt, auch die platonische Eros-Lehre zur Vorgeschichte solcher maßlos werdenden Leidenschaft rechnen zu können[9]. Aber schon wenige Hinweise auf ihre Wirkungsgeschichte können zeigen, daß die platonische Liebeslehre in völlig verschiedener Weise rezipiert und weitergeführt wurde.

Platon und die Mystik

Mit seiner Lehre von einer Schau göttlicher Schönheit, die zur Liebe hinreißt und zur Vergöttlichung, damit zu einem In-Gott-Sein führt, ist Platon offenkundig zu einem Ahnherrn auch der abendländischen Mystik geworden. Wie eng platonisch verstandene Liebe und mystische Hingabe an Gott verknüpft sein können, zeigen jene Verse Goethes aus der Marienbader Elegie, die dem Empfinden „In Gegenwart des allgeliebten Wesens" vollendet Ausdruck geben: „In unsers Busens Reine wogt ein Streben,/Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten/Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben." Was in solcher Selbstmitteilung an Gott erfahren werden kann, ist freilich wiederum abhängig davon, wie Gott gedacht wird. Ist Gott monistisch-pantheistisch als unpersonaler Urgrund gedacht, kann die völlige Verschmelzung und Einswerdung mit dem göttlichen Grund erfahren werden, wie Plotin es gelehrt hat. Auch der junge Hegel steht in dieser Tradition, wenn er in dem Gedicht: „Eleusis. An Hölderlin", schreibt: „Was mein ich nannte schwindet/ ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,/ich bin in ihm, bin alles, bin nur es." Demgegenüber kann die totale Hingabe an den personal verstandenen Gott zur völligen Vereinigung in wechselseitiger Liebe führen: „Du ganz mein, und ich ganz dein" (Thomas von Kempen). So gibt es einerseits personale Mystik, deren Struktur die Formel: „Ich bin dein" angibt, andererseits aber die Mystik der völligen Einswerdung mit Gott, deren Struktur die Formel anzeigt: „Ich bin du", was das Auslöschen jeglicher Differenz bedeutet[10].

In welchem Maß Platons Lehre über Schönheit und Liebe in die personale Mystik Eingang gefunden hat, belegen die Verse, die Johannes vom Kreuz im „Geistlichen Gesang" (Str. 32) die von der göttlichen Schönheit ihres Bräutigams betroffene Braut sagen läßt: „Als du gerichtet hast dein Aug' auf mich,/Da ward' der Schönheit Licht mir eingedrückt./Und deshalb liebtest du mich inniglich./Und meine Augen wurden so beglückt,/Was sie in dir geschaut, nun anzubeten hochentzückt." Hier kommt auch zum Ausdruck, was in der Mystik gegenüber Platon völlig neu ist, und zwar mit den Worten: „Laß mich vom Anblick deiner Schönheit sterben" (Str. 11). Damit ist zwar auch das zur endgültigen Vereinigung führende physische Sterben, aber zuvor die völlige Selbsthingabe in der Liebe, der seit Ambrosius so bezeichnete „mystische Tod" gemeint. Platon hatte gelehrt, Liebe befähige, für den Geliebten zu sterben; jedoch den Vollzug liebender Hingabe als Sterben, Lieben als „freiwilligen Tod" (Marsilius Ficinus) zu verstehen, setzt die geradezu revolutionär neue christliche Sinngebung des Sterbens als völliger Selbstmitteilung an Gott voraus[11]. Dazu bedarf es freilich nicht der Erfahrung der „unio mystica", vielmehr genügen dafür die „gewöhnlichen" göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, die befähigen, Gott zu glauben, auch bei intellektuellen Zweifeln, auf ihn zu hoffen, auch gegen alle menschliche Hoffnung, und ihn trotz unserer Selbstsucht über alles zu lieben. So

verbinden sie mit Gott, der sich denen, die ihn in Glaube und Liebe annehmen, selber mitteilt (vgl. Eph 3, 17 u. Röm 5, 5); und so ist im Vollzug dieser „göttlichen" Tugenden auch eine meistens freilich unausdrücklich bleibende Gotteserfahrung beschlossen, die aber schon zu Recht „mystisch" genannt worden ist.

Demgegenüber gehört die von Platon beschriebene Gotteserfahrung zur Schöpfungsordnung, sofern in schönen Geschöpfen die göttliche Schönheit widerstrahlt. Genau eine solche Gotteserfahrung hat nun die mittelalterliche Theologie für den paradiesischen Urstand gelehrt, in dem Gott durch die Kreaturen, zuhöchst durch das schönste Geschöpf, den Menschen selber, „wie in einem klaren Spiegel" geschaut wurde[12]. Trifft das zu, dann wäre die von Platon beschriebene, von begegnender göttlicher Schönheit entfachte Liebe Erinnerung an das Paradies und nicht nur Erinnerung, vielmehr wäre damit, wie in der Dichtung vielmals gesagt wurde und wie jüngst auch J. Pieper bemerkt hat, „ein Stück ‚Paradies' ... bewahrt"[13]. Aber auch wenn derart Liebende „Kinder des Paradieses" sind, so führte doch in der nicht mehr paradiesischen Welt die „natürliche" Verwirklichung ihrer Liebe zur Erfahrung von Schmerz und Leid, schließlich zur Trennung durch den Tod, was es im heilen Urstand nicht gegeben hätte. Wie aber nach Platon die Erinnerung an das einst geschaute Göttliche zugleich die Hoffnung auf eine erneute beseligende Schau der göttlichen Schönheit gibt (vgl. Phaidon 64 a u. 67e), so kann auch die Erinnerung an das irdische Paradies die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde, das himmlische Paradies, bestärken und so in allem Elend Trost geben.

ANMERKUNGEN

[1] G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft ([2]1948); *J. Pieper*, Begeisterung und göttlicher Wahnsinn (1962). – Dieser Aufsatz ist Josef Pieper in dankbarer Verehrung zum 80. Geburtstag gewidmet.

[2] Das ist freilich umstritten. Vgl. die kontroversen Deutungen des „Gastmahls" im Philos. Jb. 90 (1983) 363–383, wo auch die neuere Literatur angeführt wird. – „Gastmahl" und „Phaidros" werden im folgenden wie üblich nach der Stephanusausgabe zitiert, deren Seiten- und Zeilenangaben auch in fast allen Übersetzungen angeführt werden.

[3] I. Bergman, Szenen einer Ehe (1975) 196, 73 (Auszeichnung von mir).

[4] Krüger, a. a. O. 102; P. Friedländer, Platon, Bd. 3 ([2]1960) 203.

[5] J. Pieper, Über die Liebe, 11, 140. [6] Ebd. 93. [7] Ebd. 149.

[8] Nietzsche, Gedanken zu „Die Tragödie und die Freigeister", Werke, Bd. 9 (1921) 101.

[9] D. de Rougemont, L'amour et l'occident (Paris 1939, hier zit. nach der TB-Ausg. Paris 1982), bes. 61f., 72, 76, 171. Eine Kritik der Tristan-Interpretation de Rougemonts gibt H. Kuhn, Liebe. Geschichte eines Begriffs (1975) 107ff.

[10] Ebd. bes. 163, 168f., 172f.; ferner (mit weiteren Literaturangaben) J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt (Festschrift K. Rahner) II (1964) 287–305, bes. 298.

[11] Vgl. Th. Kobusch, Freiheit und Tod. Die Tradition der mors mystica und ihre Vollendung in Hegels Philosophie, in: Theol. Quartalschr. 164 (1984) 185–203.

[12] Bonaventura, 1 Sent. 3, Pars I, art. unicus, q. 3.

[13] Pieper, a. a. O. 118, 152. – Belege für die Verknüpfung von Liebe und Paradies sind auch die beiden ersten Strophen der schon angeführten „Elegie" Goethes. Vgl. ferner meine Interpretation des J.-Prévert-Films „Les enfants du paradis", in dieser Zschr. 195 (1977) 470–478.

Friedhelm Hengsbach SJ

Bilanz eines Arbeitskampfes

Die Tarifauseinandersetzung des Jahres 1984 in der Metall- und Druckindustrie ist als der härteste Arbeitskampf in der Geschichte der Bundesrepublik bezeichnet worden. Gleichzeitig wurde das Schlichtungsergebnis, das unter dem Vorsitz des ehemaligen Bundesministers Leber zustande kam, als eine Wendemarke der bundesrepublikanischen Tarifpolitik beurteilt. In einer von Heiner Geißler herausgegebenen Dokumentation wurde der Arbeitskampf indessen als erfolglos abgestempelt, weil weder die Arbeitsbedingungen verbessert noch die Einkommen erhöht noch neue Arbeitsplätze geschaffen, dafür aber der wirtschaftliche Aufschwung beeinträchtigt und das soziale wie politische Klima verschlechtert worden seien. Dieser Beitrag will einige charakteristische Merkmale des eben beendeten Arbeitskampfs skizzieren und danach eine differenzierte, wenn auch vorläufige Bilanz des Arbeitskampfs in der Druck- und Metallindustrie aus sozialethischer Sicht ziehen.

Charakteristische Merkmale des Arbeitskampfs

1. Die Tarifauseinandersetzung

Der Einsatz *moderner Technik*, insbesondere der Mikroelektronik, in den Betrieben hat traditionelle Einwirkungsmöglichkeiten der Gewerkschaften und Belegschaften erheblich neutralisiert. Streikende Arbeiter mußten vor den Werkstoren zur Kenntnis nehmen, daß der Produktionsprozeß mit einer kleinen Gruppe von Streikbrechern bzw. mit Angestellten (wenn auch beschränkt) aufrechterhalten werden konnte, daß die Steuerung betrieblicher Rechenzentren nicht an die Anwesenheit der zu deren Bedienung abgestellten Mitarbeiter innerhalb des Werksgeländes gebunden war, sondern von außerhalb erfolgen konnte, und daß Zeitungen an den Streikenden vorbei gedruckt werden und ihren Weg zu den Kunden finden konnten.

Der zurückliegende Arbeitskampf hat die *traditionellen gesellschaftlichen Konfliktlinien* zwischen abhängig Beschäftigten und denen, die über die Produktionsmittel verfügen, bzw. den Unternehmensmanagern als deren Vertretern wieder deutlich hervorgekehrt. Und das im Gegensatz zur Meinung nicht weniger Soziologen, die die gegenwärtigen gesellschaftlichen Konfliktlinien kaum mehr durch das Verhältnis von Kapital und Arbeit bestimmt sehen, sondern beispiels-

weise durch den Dualismus von Arbeitsbesitzern und Arbeitslosen, von ökonomischen Interessen der Produzenten und den Umweltinteressen der Bevölkerung, von Stadt und Land, von Anhängern der Abschreckungsstrategie und den Befürwortern gewaltfreien Widerstands oder sozialer Verteidigung, von Parteirepräsentanten und Bürgerinitiativen. Das Angebot einer Lohnerhöhung und die strikte Weigerung, über eine Arbeitszeitverkürzung zu verhandeln, sowie die Forderung nach Verkürzung der Zeit abhängiger Erwerbsarbeit erwiesen sich in erster Linie als ein Verteilungskampf um Entscheidungsmacht, wer über die Verfügung abhängiger Arbeit im Rahmen einer kapitalistischen Marktwirtschaft letztlich zu bestimmen habe.

Die *Parteinahme der Bundesregierung* hat die Parität der Tarifpartner in diesem Verteilungskampf um die Entscheidung über abhängige Erwerbsarbeit – wenn auch nicht ausschließlich – zugunsten der Arbeitgeberseite verschoben. Zwar haben auch frühere Regierungen durch den Jahreswirtschaftsbericht, durch öffentliches Nachdenken über die voraussichtliche bzw. gesamtwirtschaftlich verantwortbare Tariflohnentwicklung oder gar durch entsprechende Seelenmassage in Tarifauseinandersetzungen einzugreifen versucht. Doch eine derart öffentliche Parteinahme, wie sie durch die vielzitierten Äußerungen des Bundeskanzlers, durch die laufenden Kommentare des Wirtschaftsministers und selbst durch die Appelle des Arbeitsministers in der Frühphase des Tarifstreits bekannt und wie sie durch die Ermessensentscheidung des Präsidenten der Bundesanstalt für Arbeit verstärkt wurde, ist bisher einmalig gewesen. Dieses einseitige Engagement der Bundesregierung ist selbst Moment und Resultat zweier Tendenzen, die neben der ungleichgewichtigen Situation auf dem Arbeitsmarkt die Verhandlungsmacht der Arbeitgeberseite entscheidend verbessert haben: Einmal ist es den Arbeitgebern in einer mehrjährigen Kampagne gelungen, mit Hilfe einer scheinbar objektiv urteilenden Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftsforschung, vor allem aber mit Hilfe eines erheblichen Werbeaufwands die öffentliche Meinung gegen die Forderungen der Gewerkschaften zu mobilisieren; das antigewerkschaftliche Beben auf dem Katholikentag in München war die letzte Welle dieser gesellschaftlichen Bewußtseinsströmung. Zum anderen ist es den Arbeitgeberverbänden gelungen, ihre eigenen Mitglieder, die von Haus aus eher gegenseitige Konkurrenten darstellen, in eine umgreifende Solidarität einzubinden, die die sprichwörtliche Solidarität der Arbeitnehmer finanziell und ideologisch in den Schatten gestellt hat.

Die *internationalen Zusammenhänge* einer allgemeinen Arbeitszeitverkürzung sind während des Arbeitskampfs nahezu ausschließlich unter zwei miteinander verflochtenen Aspekten zur Sprache gekommen: der Kostenbelastung und der Konkurrenzfähigkeit. In diesem Argumentationsprofil, das die einzelwirtschaftliche Dimension gegenüber der volkswirtschaftlichen und diese wiederum gegenüber der weltwirtschaftlichen einseitig hervorkehrt, hat sich die auch sonst feststellbare Definitionsübermacht der Arbeitgeberverbände gespiegelt. Wie plau-

sibel es auch einzelwirtschaftlich erscheinen möchte, durch längere Arbeitszeiten gegenüber dem möglichen nationalen bzw. internationalen Konkurrenten einen relativen Vorteil zu erringen, so wenig könnte diese Strategie verallgemeinerungsfähig und ein Beitrag zur Lösung der weltweiten Beschäftigungsprobleme sein.

2. Das Tarifergebnis

Die *Flexibilisierung* der tariflichen Arbeitszeit – allerdings in einer festen Bandbreite – wird als die bahnbrechende Neuerung des Leber-Modells angegeben: Einerseits könnten individuelle Arbeitszeitwünsche und betriebliche Interessen in Wechselwirkung einander angepaßt werden, so daß der grundsätzliche Einstieg in die Flexibilisierung der Arbeitszeit erfolgt ist, anderseits sei der totalen Individualisierung der Arbeitsverhältnisse ein Riegel vorgeschoben, indem an einer durchschnittlichen Regelarbeitszeit innerhalb eng umgrenzter Zeiten und Orte festgehalten worden ist. Eine tarifliche Regelarbeitszeit im herkömmlichen Sinn gibt es jedenfalls nicht mehr. Doch während die Arbeitgeberseite den Aspekt der Flexibilisierung hervorhebt, sehen die Gewerkschaften die berüchtigte 40-Stunden-Schallmauer endgültig durchbrochen.

Die *Verlagerung tariflicher Regelungskompetenzen*, wodurch Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften ihre ausschließliche Tarifzuständigkeit zur Regelung von Arbeitsbedingungen verlieren, bürdet sowohl den Betriebsräten wie den Gewerkschaften ein hohes Maß an Verantwortung auf. Sie werden mit dezentralen Entscheidungsbefugnissen erst noch umzugehen lernen müssen: Diese können nämlich ein Element der Demokratisierung der Gewerkschaften sein, aber auch die Rivalität unter den abhängig Beschäftigten, den Belegschaften, den Betriebsabteilungen und Arbeitsgruppen verschärfen.

Die Option für *Arbeitszeitverkürzung statt Lohnerhöhung*, mit der die Gewerkschaften ihre Miglieder in den Arbeitskampf geführt haben, ist nicht selbstverständlich gewesen. Denn sie hat sich gegen zwei Barrieren behaupten müssen: einmal gegen die eingespielte Gewohnheit, unter den Voraussetzungen hoher Wachstumsraten in den vergangenen Jahren den Produktivitätszuwachs in eine Lohnerhöhung und eine Arbeitszeitverkürzung aufzuteilen – demgegenüber bedeutete unter den Bedingungen relativ niedriger Wachstumsraten die Entscheidung für Arbeitszeitverkürzung den Verzicht auf Realeinkommen und Realkonsum; zum anderen gegen die Wachstumsstrategie der Arbeitgeber, die in der fast unerschütterlichen Erwartung, die Massenarbeitslosigkeit durch eine Mehrnachfrage nach Gütern und Diensten und entsprechend eine Mehrnachfrage nach Arbeitskräften beseitigen zu können, verlockende Angebote einer expansiven Lohnpolitik gemacht haben.

Die *beschäftigungspolitischen Auswirkungen* der durchschnittlich um 1,5 Stunden verkürzten tariflichen Wochenarbeitszeit sind vor allem im Hinblick auf den Abbau der registrierten Arbeitslosigkeit, wenn man sie mit den zu Beginn des

Arbeitskampfs proklamierten Zielen des Einstiegs in die 35-Stunden-Woche vergleicht, nämlich die Arbeitslosigkeit zu beseitigen, Arbeitsplätze zu schaffen und die Solidarität der abhängig Beschäftigten einzuüben, äußerst bescheiden. Allerdings hat jede Arbeitszeitverkürzung eine beschäftigungspolitische Wirkung, selbst wenn diese lediglich darin bestehen sollte, den durch die moderne Technik in Zukunft beschleunigten Abbau der Beschäftigten abzufedern.

Versuch einer sozialethischen Bilanz

Die folgende Bilanz verwendet als Beurteilungsmaßstab die arbeitsethischen Impulse des Sozialrundschreibens über die menschliche Arbeit, das Papst Johannes Paul II. 1981 veröffentlicht hat. Im Unterschied zu einem rein instrumentalen Arbeitsverständnis, das Arbeit fast ausschließlich mit Erwerbsarbeit gleichsetzt und sie als Dienstwert einstuft, um den Lebensunterhalt zu sichern, Einkommen zu erzielen und Konsumbedürfnisse zu befriedigen, soll Arbeit als Eigenwert, in religiöser Deutung als Mitschöpfung, in ethischer Deutung als grundlegendes Merkmal des Menschen charakterisiert werden.

Die Charakterisierung menschlicher Arbeit als Mitschöpfung wehrt sich dagegen, Gottes Schöpfung und menschliche Arbeit als Rivalitätsbeziehung zu bestimmen; vielmehr ist die menschliche Arbeit Ausdrucksform der Schöpfung Gottes, so daß vor dem persönlichen Tod und vor dem kollektiven Ende der Weltgeschichte die Menschen in ihrer Arbeit die Schöpfung Gottes real abbilden, indem sie eine Welt, die vom Kampf ums Dasein geprägt ist, in eine Welt der Brüderlichkeit und des gegenseitigen Wohlwollens transformieren. Die Charakterisierung der Arbeit als grundlegendes Merkmal des Menschen wehrt sich gegen die Fixierung auf die Erwerbsarbeit und begreift Arbeit in drei Dimensionen: Die naturale Dimension meint die Sicherung des Lebensunterhalts, die Selbsterhaltung des Menschen, allerdings in Übereinstimmung mit der Natur. Die personale Dimension betont die Arbeit als Tätigkeit einer freien und selbstbewußten Person, als Selbstdarstellung des Menschen. Die soziale Dimension legt sich aus in die gesellschaftliche Anerkennung, die der Mensch in seiner Arbeit findet, dann in die Mitwirkung im arbeitsteiligen gesellschaftlichen Produktions- und Entscheidungsprozeß und schließlich in das Recht auf Arbeit für jeden. Mit Hilfe dieses Beurteilungsmaßstabs lassen sich im vergangenen Arbeitskampf Lernprozesse, Rückschläge, Ausblendungen und Verdrängungen identifizieren.

1. Lernprozesse

Lernprozesse, die durch den Arbeitskampf verstärkt worden sind, beziehen sich auf die Verhältnisbestimmung von Wachstum und Arbeitszeitverkürzung, von Erwerbsarbeit und Eigenarbeit sowie auf die Gleichverteilung der Erwerbsarbeit.

Wachstum und Arbeitszeitverkürzung: Die Verkürzung der durchschnittlichen Wochenarbeitszeit auf 38,5 Stunden hat den Arbeitgebern und anderen wirtschaftspolitischen Entscheidungsträgern klargemacht, daß sie ihre Erwartungen, in erster Linie durch Nachfragebelebung bzw. durch den konjunkturellen Aufschwung zum Abbau der Arbeitslosigkeit der 80er Jahre beizutragen, nicht widerstandslos durchsetzen können, diese Erwartungen sogar zurücknehmen müssen und daß die Gewerkschaften einen Teil des Produktivitätszuwachses nicht in höhere Löhne, sondern in mehr Freizeit umgesetzt haben. Damit ist eine seit Jahren bereits absehbare, allerdings noch nicht bei allen Verbandsleitungen und Parteigremien angekommene Lernbewegung beschleunigt worden, die das Verhältnis von Wirtschaftswachstum und Arbeitszeitverkürzung als Lösungswege zum Abbau der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit neu bestimmt und gleichzeitig die Dringlichkeit einer durch den rasanten Einsatz moderner Technik fällige Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit, um die Zahl der Arbeitslosen drastisch zu verringern, ins Bewußtsein hebt.

Erwerbsarbeit und Eigenarbeit: Die Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit selbst um einen Einkommensverzicht stellt eine Gewichtsverlagerung vom erwerbsbedingten Einkommen bzw. von der Erwerbsarbeit zur nicht erwerbsgebundenen Zeit und zu anderen Formen der Arbeit dar. Erwerbsarbeit wird nicht mehr ausschließlich mit Arbeit identifiziert, die Fixierung auf die Erwerbsarbeit abgeschwächt. Neben die Erwerbsarbeit kann Eigenarbeit, selbstorganisierte Arbeit, Hobbyarbeit, Sozialarbeit und Nachbarschaftshilfe angeboten und nachgefragt werden. Diese Option ist – wenn auch nur ansatzweise – gegen ein anderes Konzept durchgekämpft worden; denn die Arbeitgeberverbände scheinen immer noch erheblich darauf zu vertrauen, daß sich jede durch Einsatz neuer Technik überflüssig gewordene Erwerbsarbeit durch andere Erwerbsarbeitsmöglichkeiten ersetzen lasse, falls nur ein entsprechender Anstieg der Nachfrage nach Gütern und Diensten herbeigeführt werde. Die Entscheidung für Arbeitszeitverkürzung und gegen Einkommenserhöhung bedeutet also eine Absage an Konsum, der lediglich zur Sicherung von Arbeitsplätzen suggeriert werden muß, sowie gegen eine Erwerbsarbeit, die lediglich einen bisher eigenwirtschaftlichen Bereich in den marktwirtschaftlichen Kreislauf einschleust und kommerzialisiert.

Gleichverteilung der Arbeit: Die Einrahmung der Arbeitszeitflexibilisierung in eine Bandbreite durchschnittlicher Regelarbeitszeit hat jenen Tendenzen Einhalt geboten, die die veränderte Gewichtung der Erwerbsarbeit und Eigenarbeit personell ungleich verteilen wollen, indem sie aus dem Arbeitsmarkt bzw. aus dem Betrieb bestimmte Personengruppen ausgrenzen – zum Beispiel die älteren Arbeitnehmer durch den Vorruhestand, die Frauen durch das Hohelied der Hausfrau und Mutter, durch moralische Appelle oder durch das Erziehungsgeld, die Ausländer mit Hilfe von Rückkehrprämien und die Jugendlichen durch Verlängerung der Ausbildung oder Umschulungsmaßnahmen. Die Tarifabschlüsse in der Druck-

und Metallindustrie haben eine arbeitspolitische Option bestätigt, daß die Erwerbsarbeit wenngleich nicht das einzige, so doch ein sehr gewichtiges Instrument gesellschaftlicher Rangzuweisung darstellt und daß jeder Mensch entsprechend seinen Fähigkeiten und Neigungen sowohl in den verschiedenen Dimensionen der Arbeit wie auch im erwerbswirtschaftlichen und eigenwirtschaftlichen Bereich engagiert bleibt.

2. Rückschläge

Als Rückschläge sind wahrscheinlich die Tendenzen der Flexibilisierung und sicher die wahrnehmbare Entsolidarisierung einzustufen.

Die *Flexibilisierung* der Erwerbsarbeitszeit mag in begrenztem Maß den abhängig Beschäftigten mehr Verfügungsgewalt über ihre Zeit zurückgeben und ihnen auch ein bestimmtes Maß an Zeitsouveränität wiederherstellen. Diese Wirkung muß nicht schon deshalb mißtrauisch betrachtet werden, weil und insofern sie den Interessen der Arbeitgeber und Unternehmensleitungen entgegenkommt. Anderseits ist die humanisierende Wirkung einer wachsenden Zeitsouveränität alles andere als gewährleistet. Denn wessen Zeitsouveränität wird sich durchsetzen? Die Souveränität der Betriebsleitung, der sogenannten technischen Sachzwänge, der betriebswirtschaftlich optimal ausgelasteten Produktionsanlagen? Am Ende wäre der einzelne Mensch mehr als bisher dem ökonomischen Bedarf angepaßt. Entsprechend würde die Freizeit noch stärker individualisiert. Das Gespür dafür, daß der Wert der nicht erwerbsarbeitsgebundenen Zeit, der sogenannten Freizeit, wesentlich mitbestimmt wird durch deren Eigenschaft als Sozialzeit, das heißt als einer für soziale Kommunikation verfügbaren Zeit, käme weiter abhanden ebenso wie das Bewußtsein, daß eine solche Sozialzeit nicht ausschließlich individuell gewählt werden kann, sondern durch gesellschaftliche Übereinkunft angesetzt werden muß. Schließlich ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, daß der freie Samstag und Sonntag, die gesellschaftliche Einrichtung des Wochenendes, einer individuell gleitenden Erwerbsarbeits- und Freizeit geopfert wird.

Als *Solidaritätsbeitrag* war die allgemeine Arbeitszeitverkürzung ursprünglich proklamiert worden – der Erwerbstätigen untereinander, der Erwerbstätigen für die Arbeitslosen, der deutschen Arbeiter für die weltweit von Arbeitslosigkeit Bedrohten. Im Ergebnis mag die stärkere Einschaltung der Betriebsräte die Chancen und das Gewicht dezentraler, ortsnaher Entscheidungsprozesse innergewerkschaftlicher Demokratie erhöhen, kann aber auch dazu führen, daß kollektive Schutzrechte abgebaut werden und daß der Einfluß der Gewerkschaftsbewegung insgesamt geschwächt wird. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, daß die Betriebsräte innerhalb eines Unternehmens dem Sachverstand der Spitzenmanager nur begrenzt gewachsen, daß sie im Einzelfall erheblichem Druck der Firmenleitung ausgesetzt und nicht selten mit den einzelwirtschaftlichen Unternehmensinteressen überidentifiziert sind. Daß das Tarifergebnis solchen Betriebsegoismus begün-

stigt, ist nicht allzu weit hergeholt: Konkurrenzdenken und Profilierungsstreben der Betriebsräte kann die Solidarität der Erwerbstätigen untereinander erheblich beeinträchtigen.

Noch nüchterner ist der Solidaritätsbeitrag zu beurteilen, den die Arbeitszeitverkürzung um wöchentlich durchschnittlich 1,5 Stunden für die Arbeitslosen erbracht hat. Bereits vor dem Arbeitskampf und in seiner Anfangsphase war abzusehen, daß ein beschäftigungspolitischer Durchbruch, das heißt ein merklicher Abbau der Arbeitslosigkeit, nur erreicht werden könnte, wenn auf drei Regelungsebenen, der betrieblichen, der tariflichen und der gesetzlichen, durch eine dreiseitige Beteiligung der Arbeitgeber, Gewerkschaften und des Staates sowie durch eine dreifache Umverteilung von den Gewinn- zu den Lohneinkommen, von den oberen zu den unteren Einkommen und vom Staat zu den Privaten eine für das einzelne Unternehmen kostenneutrale und für die unteren Lohngruppen der abhängig Beschäftigten einkommensneutrale Arbeitszeitverkürzung gefunden wird. Arbeitgeber, Arbeitnehmer und die Allgemeinheit hätten ihren je eigenen, wenn auch abweichenden Anteil an Verantwortung übernehmen müssen, um die Arbeitszeitverkürzung und die gleichmäßige Verteilung der Erwerbsarbeit zu finanzieren.

Dieser Pakt solidarischer Vernunft ist jedoch nicht zustande gekommen. Nachdem die Arbeitgeber die Kostenfrage dramatisch hochgespielt und den Gewerkschaften die Finanzierungsaufgabe zugewiesen hatten, entstand in der Öffentlichkeit der Eindruck, als seien ausschließlich die Gewerkschaften und die erwerbstätigen Arbeitnehmer zur Finanzierung der Arbeitszeitverkürzung und gleichmäßigen Verteilung der Erwerbsarbeit heranzuziehen. Den wiederholten Versuchen der Regierung, die Verantwortung zur Beseitigung der Massenarbeitslosigkeit auf die Tarifpartner, sowie den Versuchen der Arbeitgeberverbände, diese Verantwortung auf die Gewerkschaften abzuwälzen, haben sich die Gewerkschaften widersetzt, indem sie die in den letzten Jahren bereits erbrachten Vorleistungen an Realeinkommensverzicht, die beträchtlichen Verteilungswirkungen eines einseitigen Lohnverzichts sowie dessen Erfolgsrisiko in Rechnung stellten und sich schließlich nur noch auf die relative Arbeitsplatzsicherung der bereits erwerbstätigen Arbeitnehmer verlegten. Die Arbeitslosen sind dabei nach und nach vom Verhandlungstisch weg- und aus den Verhandlungsetagen hinausgedrängt worden.

Die Solidarität mit den weltweit Arbeitslosen fand die geringste öffentliche Resonanz. Die individuelle, problemgruppenbezogene oder nationale Erklärung von Arbeitslosigkeit fand ihre Spiegelung in der Geringschätzung internationaler Perspektiven bei der Suche nach Auswegen. Arbeitsplätze sichern gegenüber ausländischen Konkurrenten in Ägypten und Bangladesch, Arbeitsplätze schaffen in der Bundesrepublik statt in Kalifornien oder Südfrankreich: Solche Strategien, die den Vorteil des einen zum Nachteil des anderen werden lassen, wurden als Alternativen einer Arbeitszeitverkürzung propagiert. Und obwohl sich die Ar-

beitslosigkeit in den umliegenden europäischen Ländern und erst recht in den Ländern der Dritten Welt viel verheerender als in der Bundesrepublik auswirkt, ist die Rolle kaum beachtet worden, die eine allgemeine Arbeitszeitverkürzung bei der radikalen Umstrukturierung des Welthandels spielen könnte, die weniger dem Luxuskonsum einer elitären Oberschicht, sondern den Grundbedürfnissen der Masse der Bevölkerung in bezug auf Nahrung, Gesundheit, Kleidung, Wohnung und Beschäftigung dient.

3. Ausblendungen

Der Arbeitskampf hat den arbeitspolitischen Regelungsbedarf einer rein privaten Wirtschaftlichkeitsrechnung, der bestehenden primären Einkommensverteilung sowie des weltwirtschaftlichen Machtgefälles konsequent ausgeblendet.

Private Wirtschaftlichkeitsrechnung: Der Gegensatz zwischen privatwirtschaftlich vernünftigen Entscheidungen, nämlich Arbeitskräfte durch technische Anlagen zu ersetzen, die gesellschaftlichen Kosten der Freisetzung von Arbeitskräften aber der Allgemeinheit aufzubürden, die letztlich für die Finanzierung der durch die Summe der einzelwirtschaftlichen Entscheidungen verursachten Arbeitslosigkeit von mehr als zwei Millionen registrierten Erwerbspersonen aufkommen muß, ist nicht ernsthaft in Frage gestellt worden. Die selektive Behandlung des Problems in der öffentlichen Meinung, insofern die einzelwirtschaftliche Kostenfrage der Arbeitszeitverkürzung zum Dreh- und Angelpunkt definiert worden ist, mag vergleichsweise selektive Lösungsvorschläge wie die Maschinensteuer oder die Besteuerung der Wertschöpfung oder die Umstellung von der Einkommenssteuer auf die Verbrauchssteuer provoziert haben. Umfassendere Lösungsentwürfe, die die Probleme der Güterproduktion, der Arbeitsorganisation und der sozialen Sicherung integrieren, sind jedenfalls noch außer Sichtweite geblieben.

Primäre Einkommensverteilung: Obschon während der öffentlichen Auseinandersetzung abzusehen war, daß ein beschäftigungspolitischer Durchbruch zugunsten der Arbeitslosen allein auf dem Weg eines prozentualen Lohnverzichts der abhängig Beschäftigten sicher nicht, auf dem Weg einer erheblichen Umverteilung der Einkommen von oben nach unten vielleicht hätte erreicht werden können, hat der Arbeitskampf das Tabu der Lohn- und Einkommensdifferenzen nicht oder nicht einschneidend durchbrochen. Und das aus zwei Gründen: Einmal fällt es den Gewerkschaften äußerst schwer, unter ihren Mitgliedern einen Einkommensverzicht zum Beispiel derer, die über ein monatliches Nettohaushaltseinkommen von mehr als 2500 Mark verfügen, und einen Einkommenszuwachs derer, die ein solches Einkommensniveau nicht erreichen, durchzusetzen; denn zur ersten Gruppe gehören bereits zahlreiche streikaktive und streikrelevante Facharbeiter, zur zweiten Gruppe dagegen Arbeitnehmer mit relativ geringem gewerkschaftlichen Organisationsgrad. Zum anderen koppelt die wirtschaftspolitisch herrschende Meinung die personelle Einkommensverteilung der Gewinn- und Lohneinkom-

mensbezieher an die funktionale Verteilung der Einkommen auf Konsum und Investition, als könnten Investitionen nur aus Gewinneinkommen finanziert werden, und als sei die Modernisierung des Produktionsapparats, das heißt eine Verlagerung von den Konsum- zu den Investitionsausgaben, an die Einkommensumschichtung zugunsten der Gewinneinkommensbezieher und zu Lasten der Lohneinkommensbezieher gebunden.

Weltwirtschaftliches Machtgefälle: Die Dramatik des internationalen Wettbewerbsdrucks, die während des Arbeitskampfs inszeniert worden ist, hat die fortwährenden Exportüberschüsse vergessen lassen, die der bundesrepublikanischen Wirtschaft eine ungebrochene Spitzenstellung im Welthandel und in der Technologieentwicklung bescheinigen. Daß diese Schlüsselrolle in der Weltwirtschaft und bei der Ausbalancierung der Weltwährungsmärkte eine entsprechende Verantwortung für die internationale Arbeitspolitik und für eine internationale Sozialpolitik nach sich zieht, um eine nach kapitalistischen Regeln strukturierte Marktwirtschaft zu korrigieren, ist weder von der Bundesregierung, deren internationales arbeits- und sozialpolitisches Bewußtsein ihrem internationalen Umweltbewußtsein nachzuhinken scheint, noch von den Arbeitgebern, noch auch von den Gewerkschaften wirksam in den Arbeitskampf eingebracht worden.

4. Verdrängung

Der Arbeitskampf hat über den instrumentalen Einsatz des Wirtschaftswachstums bzw. der Arbeitszeitverkürzung zum Abbau der seit zehn Jahren anhaltenden Arbeitslosigkeit vorentschieden sowie darüber, den objektiven Anteil und die subjektive Gewichtung der Erwerbsarbeit gegenüber der Eigenarbeit zu verringern. Die Durchsetzung der Arbeitszeitverkürzung verschärft in der Regel jedoch den Rationalisierungsdruck, der auch eine weitere Verdichtung der Erwerbsarbeit einschließt. Dann ist allerdings zu erwarten, daß die Erwerbsarbeit noch monotoner, langweiliger und noch einseitig belastender wird und daß die Erwerbsarbeit als Ort kreativer Selbstdarstellung und sozialer Kommunikation immer mehr ausfällt. Infolgedessen verschärft sich der Dualismus zwischen Erwerbsarbeit und schöpferischer bzw. kommunikativer Eigenarbeit, zwischen dem erwerbswirtschaftlichen und dem eigenwirtschaftlichen Sektor, wobei äußerst fraglich bleibt, ob kreative und kommunikative Eigenarbeit allein am Rand und außerhalb des erwerbswirtschaftlichen Sektors, ob der dauernde Wechsel zwischen industrieller Erwerbsarbeit und sympathischer Lebenswelt, ob befreiende und interessante Eigenarbeit nach langweiliger und extrem abhängiger Erwerbsarbeit überhaupt gelingen kann.

Ziemlich verdrängt wurde während des Arbeitskampfs die arbeitsethische und arbeitspolitische Alternative, die Erwerbsarbeit selbst menschengerecht zu gestalten statt sie zu verringern, die abhängig Beschäftigten in der Erwerbsarbeit selbst statt von ihr zu befreien. Eine solche Alternative hätte verlangt, daß man sich vom sogenannten Produktivitätszwang, der den durch die moderne Technik verursach-

ten Produktivitätsfortschritt in mehr Produktion oder weniger Arbeitseinsatz umsetzt, abkoppelt und statt dessen den Produktivitätszuwachs einmal mit Hilfe angepaßter Technologie in menschengerechte Arbeitsgestaltung, das heißt in kreative und kommunikative Arbeitsplätze, umwandelt, und zum anderen die am Produktionsprozeß beteiligten Arbeitnehmer auch am Entscheidungsprozeß über Produktionsvolumen und Produktionsrichtung beteiligt. Damit wäre dann zweifellos die Schwelle einer kapitalistischen Marktwirtschaft in Richtung einer Wirtschaftsverfassung überschritten, die dem Vorrang der Arbeit vor dem Kapital mehr Geltung verschafft, die in Mitarbeitergesellschaften die Selbstorganisation der Arbeit durch die arbeitenden Menschen ermöglicht und so den Verkauf der eigenen Arbeitskraft überflüssig macht, statt ihn sozial einzubinden. Diese arbeitsethische und arbeitspolitische Alternative ist im zurückliegenden Arbeitskampf noch weitgehend verdrängt worden. Daß sie gerade aufgrund der Erfahrungen dieses Arbeitskampfs wiederauflebt und zum wirtschaftspolitischen Thema wird, ist nicht auszuschließen und eigentlich sogar erwünscht.

UMSCHAU

Dreißig Jahre Jugendweihe in der DDR (1954–1984)

Der Startschuß zu der wohl schärfsten Konfrontation zwischen dem SED-Regime und den Kirchen fiel am 12. November 1954. An jenem Tag trat der „Zentrale Ausschuß für Jugendweihe" mit einem „Aufruf" an die Öffentlichkeit, der Eltern von Kindern der Abschlußklasse der Grundschule aufforderte, ihre Kinder für die Jugendweihe anzumelden. Offiziell trug die Jugendweihe Freiwilligkeitscharakter. Junge Menschen sollten „ungeachtet ihrer Weltanschauung" an der Feier teilnehmen. Für die Kirchen im anderen Deutschland kam die Einführung der Jugendweihe im Herbst 1954 überraschend, obwohl es für Christen in Deutschland nichts Neues war, daß es parallel zur Feier von Konfirmation und Firmung bei Nichtchristen ähnliche Festlichkeiten gibt. Die freireligiösen, proletarischen Jugendweihen haben eine lange Tradition. Sie reichen zurück in die Zeit der Sozialistengesetze Ende des 19. Jahrhunderts und hatten ihre Blütezeit sowohl bei der sozialdemokratischen als auch der kommunistischen Partei während der Weimarer Republik. Die Weihefeiern trugen atheistische Züge.

Die evangelische und die katholische Kirche in der DDR reagierten scharf ablehnend, als Mitte der fünfziger Jahre die proletarische Tradition der Jugendweihe wieder aufgegriffen wurde, obgleich die Jugendweihe von ihren Verfechtern für durchaus mit der Konfirmation und vergleichbaren Riten vereinbar erklärt wird. Bereits am 30. November 1954, wenige Tage nach dem Erscheinen des Aufrufs zur Jugendweihe, reagierte die Evangelische Kirchenleitung in Berlin-Brandenburg mit einem Wort an die Gemeinden. Die Kirchenleitung betonte die Gegensätzlichkeit der weltlichen Weihefeier zur kirchlichen Konfirmation und erklärte:

„Die Jugendweihe ist von jeher eine Angelegenheit derjenigen Menschen gewesen, die die Kirche und ihre Botschaft ablehnen. Es kann kein Zweifel sein, daß auch die für 1955 neugeplanten Jugendweihen an diese alte Tradition der Jugendweihen anknüpfen. Wir sind uns mit den überzeugten Anhängern des Marxismus-Leninismus darin einig, daß christlicher Glaube und marxistische Weltanschauung in einem unüberbrückbaren inneren Gegensatz stehen... Eltern und Kinder müssen wissen, daß sich das Bekenntnis zum evangelischen Glauben nicht mit der Teilnahme an der Jugendweihe in Einklang bringen läßt. Daher bestimmt die Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg von 1954 folgendes: Kinder, die sich einer Handlung unterziehen, die im Gegensatz zur Konfirmation steht (Jugendweihe oder dergl.), können nicht konfirmiert werden."

Das Entweder-Oder bestimmte in der Folgezeit die Haltung der evangelischen und der katholischen Kirche. Am zweiten Weihnachtsfeiertag 1954 protestierten die katholischen Bischöfe in der DDR gegen die Jugendweihe. Von allen Kanzeln der DDR verlasen die Pfarrer das gemeinsame Hirtenwort der Berliner Ordinarienkonferenz, das am 2. Januar 1955 in der Ost-Berliner Kirchenzeitung „St. Hedwigsblatt" abgedruckt wurde. In dem Bischofswort lehnten die Oberhirten die Jugendweihe mit ähnlichen Argumenten ab wie ihre evangelischen Amtsbrüder:

„Jugendweihe ist immer eine Sache jener gewesen, die den christlichen Glauben und die Kirche ablehnen. Ihre Väter waren früher die ungläubigen Freidenker, die damit einen Ersatz für die hl. Sakramente der Kirche und ihre heiligen Feiern bieten wollten. Die jetzt geplanten ‚Jugendweihen' können für einen katholischen Christen niemals in Frage kommen; sie haben als Grundlage eine materialistische Weltanschauung und wollen die Belehrung im materialistischen Geist, die die religionslose Schule begonnen hat, fortsetzen und mit einer Feier krönen. Ich frage Euch: Kann man ein Bekenntnis zu Gott ablegen und zugleich auch ein Bekenntnis zur Gottlosigkeit? Kann man sich auf die hl. Kommunion und die hl. Firmung

vorbereiten – und zugleich einem Kursus für den Unglauben beitreten? Kann man zu den hl. Sakramenten gehen – und zugleich Gott den Herrn und Schöpfer leugnen? Ihr alle müßt wissen, daß es hierin keine Halbheit geben kann. ‚Niemand kann zwei Herren dienen!'" Wer sich nicht an das Gebot der Kirche hielt, wurde zeitweilig von den Sakramenten ausgeschlossen.

Die entschiedene Absage der Kirchen an die Jugendweihe sowie die deklarierte Unvereinbarkeit mit der Konfirmation auf evangelischer, mit dem Sakramentenempfang auf katholischer Seite hatte nur anfangs Erfolg. Trotz massiver Werbung blieb die Jugendweihe zunächst fast drei Jahre die Ausnahme von der Regel. Schließlich bezog die SED die mit ihr im Bündnis stehenden Blockparteien und Massenorganisationen in die Propaganda für die Jugendweihe ein und integrierte die Jugendweihe als Teil des staatlichen Erziehungs- und Bildungssystems. Durch diese Maßnahmen waren die Lehrer angehalten, auf ihre Schüler Einfluß zu nehmen. Der Gruppenzwang im Klassenverband begünstigte die in der Folge rasche Zunahme der Jugendweiheteilnehmer. Seit Mitte der sechziger Jahre nehmen 90 und mehr Prozent der Jugendlichen an der Jugendweihe teil. Im Jahr 1978/79 konnte die SED sogar die Quote on 97,5 Prozent verzeichnen.

Letztlich waren die staatlichen Sanktionen stärker als die der Kirchen, denn von einer freiwilligen Teilnahme an der Jugendweihe konnte keine Rede sein. Damals wie heute gilt: Wer an der Jugendweihe nicht teilnimmt, muß mit schulischen und beruflichen Nachteilen rechnen. Bei vielen Eltern und Kindern stießen die pastoralen Konsequenzen der Kirchen auf Unverständnis. In Erklärungen, Hirtenbriefen, Predigten und Hausbesuchen versuchten die Kirchen, das Nein zur Jugendweihe bei den Gläubigen durchzusetzen. Viele der Betroffenen waren dem doppelten Druck nicht gewachsen. Durch die harte Gangart, die von staatlicher Seite eingelegt wurde, entwickelte sich die Jugendweihe mehr und mehr zu einem sinnentleerten Zeremoniell. Bildhaft stellte dies die satirische Zeitschrift „Eulenspiegel" in der Nr. 16/1979 mit jenem Titelbild dar, auf dem ein Jugendweiheteilnehmer die Geldgeschenke seiner eintreffenden Festgäste mittels einer Registrierkasse verbucht.

Im Verlauf von dreißig Jahren veränderte sich auch das Geschenkbuch, das bei der Jugendweihe überreicht wird. Das erste Lehrbuch „Weltall-Erde-Mensch" zeichnete sich durch seine eifernde atheistische Tendenz aus. Bereits im Geleitwort griff Walter Ulbricht den „Aberglauben, Mystizismus, Idealismus und alle anderen unwissenschaftlichen Anschauungen" an. Die Geschichte der Menschheit wird aus der Sicht des historischen Materialismus von der Sklavenhaltergesellschaft bis hin zum Sozialismus und Kommunismus nachgezeichnet. Obgleich im Jugendweihegelöbnis das Bekenntnis zur Deutschen Demokratischen Republik abgelegt werden muß, fehlten in diesem ersten Lehrbuch nahezu ganz patriotische Tendenzen. Demgegenüber enthielt es eine Vielzahl naturwissenschaftlicher Themen, die jedoch bereits in den sechziger Jahren zugunsten von gesellschaftswissenschaftlichen Themen entfallen mußten. Schon nach drei Jahren ging 1957 ein neues Erinnerungsbuch mit dem Titel „Unser Deutschland" in Druck. Dieses Lesebuch war hingegen stark patriotisch ausgerichtet, atheistische Aussagen fehlten völlig. Die Verantwortung für den Band trug der damalige Sekretär des Zentralkomitees der SED, Paul Wandel, der versuchte, den Konflikt mit den Kirchen zu mindern. Ulbricht wandte sich offen gegen den nachgiebigen Kurs Wandels bei der Durchsetzung der Jugendweihe. Über diesem Konflikt kam Wandel zu Fall, „Weltall-Erde-Mensch" zur Renaissance. In insgesamt 22 Auflagen wurden davon in 20 Jahren über vier Millionen Exemplare überreicht. Wenn auch der Titel gleich blieb, die Themen änderten sich. Von der zehnten Auflage an herrschten gesellschaftswissenschaftliche Aufsätze vor; atheistische Äußerungen traten zurück und verloren an Militanz, und die nationalen Elemente gewannen an Boden.

Im Jahr 1975 kam ein völlig neues Jugendweihebuch heraus: „Der Sozialismus – Deine Welt". Es erschien in acht Auflagen mit über zwei Millionen Exemplaren. Das Lesebuch war reich illustriert. Die meisten natur- und gesellschaftswissenschaftlichen Themen gehörten auch ins Repertoire von „Weltall-Erde-Mensch". Zur Jugendweihe 1983 erschien abermals ein neues Geschenkbuch mit dem Titel „Vom Sinn unseres Lebens". Diese Ausgabe ist wieder stärker als Lehrbuch angelegt, das für den Materialismus

optiert und jede Form von Idealismus ablehnt. Über das neue Jugendweihebuch freute sich auch die Monatsschrift „begegnung", die seit 1961 darum bemüht ist, die katholischen Christen auf die DDR einzuschwören. Die Herausgeber verstehen sich als „progressive Katholiken" und verfolgen die gleichen Ziele wie die DDR-CDU. Hubertus Guske, alter und neuer Chefredakteur der Zeitschrift, würdigte an dem Jugendweihebuch die Darstellung der DDR als „Erbin alles Progressiven" und propagierte erneut die Zusammenarbeit von Christen und Marxisten. Auch für christliche Jugendliche, meint Guske, sei es ein „wertvolles" Buch, das auf „vielen Seiten Wissen und Rat vermittelt" (Nr. 6, 1983, 20f.).

Für die Funktionäre des Apparats der Jugendweihe, der in örtliche Ausschüsse, Kreis-, Stadt-, Stadtbezirks- und Bezirksausschüsse gegliedert ist, erschien im Jahr 1974 erstmals das „Handbuch zur Jugendweihe"; darin werden unter anderem Vorschläge zur Planung, Vorbereitung und Gestaltung der Jugendstunden und Jugendweihefeiern gemacht. Ebenfalls für Funktionäre gibt es seit dem Jahr 1955 die Zeitschrift „Jugendweihe". Sie erscheint achtmal jährlich mit einer Auflage von 44000 Exemplaren.

Vor 25 Jahren kam in der Bundesrepublik Deutschland das letzte Buch heraus, das das Thema Jugendweihe monographisch behandelte[1]. Im Frühjahr 1984 verlegte jetzt der Berliner Wichern-Verlag das Buch von *Detlef Urban* und *Hans Willi Weinzen* mit dem Titel: *Jugend ohne Bekenntnis? 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland 1954–1984*[2]. Wie der Titel bereits zeigt, befaßt sich das Buch vornehmlich mit der Geschichte und Entwicklung von Jugendweihe und Konfirmation in der DDR. Die katholische Kirche kommt nur am Rand vor. In dem Buch findet sich eine Vielzahl von unbekannten Texten, die dem Archiv der „Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik" entnommen sind. Als Nachschlage- und Quellenwerk ist dieses Buch besonders interessant für Dozenten, Seminarleiter, Mitarbeiter in der kirchlichen und politischen Jugend- und Erwachsenenbildung wie für Religionslehrer, Theologen, Katecheten und Pfarrer und natürlich für jene DDR-Forscher, deren Interesse bei Jugendfragen und kirchenpolitischen Problemen liegt.

In seinen zusammenfassenden Ausführungen schließt sich Weinzen in seiner Einschätzung der Jugendweihe hauptsächlich dem Münsteraner Theologieprofessor Klemens Richter an. Während man in den fünfziger Jahren aus der Konfrontation mit der Konfirmation heraus in der Jugendweihe einen pseudosakralen und atheistischen Festakt sah, müsse sie nunmehr als säkularisierter Ritus oder gar nur als profane Symbolhandlung bezeichnet werden. Weinzen weist schließlich darauf hin, daß im Lauf der 30 Jahre die Jugendweihe stärker als Mittel „außerschulischer und außerunterrichtlicher staatsbürgerlicher Erziehung" diente und die antikirchlichen Elemente zurücktraten. Nicht auszuschließen sei, so Weinzen, daß die atheistische Komponente in Zukunft wieder stärker akzentuiert wird, falls „die Kirchen in der DDR zur Heimstatt oppositioneller Anschauungen würden" (112f.).

Detlef Urban, verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus", analysiert die Haltung der evangelischen Kirche zur Jugendweihe in den letzten 30 Jahren. Die anfangs postulierte Unvereinbarkeitsthese konnte nach kürzester Zeit in ihrer praktischen Handhabung nicht mehr durchgeführt werden. Man bedient sich folgender Auswege, um dem Konflikt zu entgehen: Konfirmationsaufschub, Abtrennung der Abendmahlszurüstung, Altersverschiebung auf 16 Jahre, mehrmalige Feiern der Konfirmation in einem Jahr. Nicht „Kirchenzucht", sondern „seelsorgerliches, konfirmierendes Handeln" ist das Konzept der evangelischen Kirche (185). Dieser Rückzug der Kirche liegt einmal sicherlich darin, daß sie durch die zeitliche Parallelität von Konfirmation und Jugendweihe noch unmittelbarer als die katholische Kirche betroffen ist. Zugleich muß stets berücksichtigt werden, daß von staatlicher Seite auf die evangelischen Christen als Mehrheitskirche mehr Druck ausgeübt wurde als auf die katholischen.

Die wenigen Passagen, die in dem Buch der katholischen Stellung zur Jugendweihe gewidmet sind, weisen bedauerlicherweise auf das Unverständnis der Autoren gegenüber der Haltung der katholischen Kirche hin. Dazu meint Urban: „Die offiziellen Kirchenführer neigen bisweilen dazu, eine selbstgefällige Haltung der ‚kleinen Herde' zu verstärken und in Glaubensfragen eine

rigorosere Position zu beziehen (120). Die katholische Kirche hat sich nie in dem Maß politisch exponiert wie die evangelische Kirche. Sie nahm zu gesellschaftspolitischen Fragen dann Stellung, wenn eine Beschränkung des christlichen Lebens in der DDR zu befürchten war. Ihre Aufgabe in der DDR ist vornehmlich Kultus und Caritas. Diese Haltung erklärt sich daraus, daß die Katholiken in der DDR gleichsam in einer doppelten Diaspora leben: einmal als Katholiken unter Nichtkatholiken und zum zweiten als Christen unter Nichtchristen.

Auch die katholische Kirche hat ihre Haltung gegenüber den Teilnehmern der Jugendweihe modifiziert, wenngleich nicht so weitreichend, wie es bei der evangelischen Kirche geschehen ist. In ihrem Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1981 („Niemals ja sagen zum Haß") betonen die katholischen Bischöfe wiederum das Erziehungsrecht der Eltern und den atheistischen Charakter der Jugendweihe. In dem Hirtenwort heißt es: „Aber Christen, die mit Gott leben wollen, können nicht gleichzeitig ein feierliches Ja-Wort sagen zu der unbestrittenen atheistischen Zielsetzung der Jugendweihe. Dies darf man Christen nicht zumuten! Es ist ein Unrecht, sie durch moralischen Druck dazu zwingen zu wollen. Ganz gleich, von wem dieser moralische Druck ausgeht, er verstößt gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit, auf die jeder Bürger der DDR, ob Atheist oder Christ, gemäß der Verfassung ein Recht hat." Die seit Jahren konziliantere Haltung der katholischen Kirche gegenüber denen, die dennoch als Katholiken an der Jugendweihe teilnehmen, wurde in dem Bischofswort erstmals bekundet: „Wir kennen die Gewissensnöte, die vielen von euch bei der Werbung zur Jugendweihe aufgelastet werden. Wir wollen sie mit euch tragen und euch auch durch dieses Hirtenwort helfen. Doch abnehmen können wir euch die eigene Gewissensentscheidung nicht... Wir wissen auch um die Not derer, die ihre Kinder an der Jugendweihe teilnehmen ließen. Wir bitten sie, durch ein treues Leben im Glauben ihr Nachgeben wieder gutzumachen." Die deutlichen Worte der Bischöfe, die weniger den Charakter einer Kampfansage an den Staat haben, sondern eher als Ermutigung für die Katholiken gedacht waren, fanden in den katholischen Gemeinden der DDR insgesamt ein sehr positives Echo.

Auch in diesem „Jubiläumsjahr" ist nicht abzusehen, daß das dornenvolle Problem der Jugendweihe, das so viele Gewissensnöte mit sich bringt, einer Lösung entgegengeht. *Renate Hackel*

[1] U. Jeremias, Die Jugendweihe in der Sowjetzone (Bonn [2]1959).

[2] D. Urban, H. W. Weinzen, Jugend ohne Bekenntnis? 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland 1954–1984. Berlin: Wichern 1984. 212 S. Kart. 22,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

CARTARIUS, Ulrich: *Opposition gegen Hitler.* Deutscher Widerstand 1933–1945. Ein erzählender Bildband. Mit einem Essay von Karl Otmar von ARETIN. Berlin: Siedler 1984. 315 S. Lw. 58,–

Der „erzählende Bildband" zum Thema „Opposition gegen Hitler" möchte über die bekannten Täter und Attentäter hinaus die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf jene richten, die bislang nicht genügend beachtet wurden, sozialdemokratische und kommunistische Gruppen, monarchistische Kreise, konfessionelle Jugendgruppen. Das Engagement dieser Widerstandskreise wird – teilweise wohl über ihre tatsächliche Bedeutung hinaus – entfaltet. In Bildern und Textdokumenten wird aber gut nahegebracht, was überhaupt für den einzelnen, Parteien und Vereine Widerstand im Dritten Reich bedeutete. Neues Bildmaterial gewährt neue Eindrücke, kurze Bildunterschriften und Einführungen situieren jeweils die durchweg trefflichen Fotos. Insoweit sind Absicht und Ausstattung des Buchs nur zu begrüßen.

Der Band wird eingeleitet durch einen Essay von Karl Otmar von Aretin (5–26). Parallel zur Geschichte des Dritten Reichs stellt dieser kompakte Text die Entstehung, die Absichten und den politischen Wert des Widerstands dar. Aretin widmet dabei den Kirchen seine besondere Aufmerksamkeit. Dabei fällt auf: Aretin vertritt weiter die unbewiesene These vom Reichskonkordat als der Ursache für den Untergang der Zentrumspartei (8), leugnet die Tatsache eines katholischen Widerstands (9), begeistert sich dafür an der kleinen Zahl der Bekennenden Kirche, während er den Einbruch der „Deutschen Christen" mit wenigen Sätzen abtut; er erneuert seinen zweifelhaften Versuch, Kardinal Bertram zum „Bewunderer Hitlers" (19) zu stempeln; seine eher nationalkonservative Deutung der Kreisauer (21) greift wohl zu kurz, wenn sie darin nur die bekannte These von Hans Mommsen aufnimmt, ohne neuere Forschungsergebnisse gerade über die durch die Sozialenzykliken bestimmte Zuarbeit Alfred Delps zu beachten. Daß Erich Klausener keineswegs ein Mitarbeiter Papens (10), sondern Ministerialrat im Reichsverkehrsministerium war, wäre aus dem Register des gleichen Bands zu erfahren gewesen (305). Diese inhaltlichen Akzente verraten eine eigenwillige Optik zeitgeschichtlichen Geschehens.

Am Ende ist leider anzumerken, daß sowohl im Text Aretins wie im Bildteil, vor allem aber im Personenregister so viele sachliche Fehler enthalten sind, daß man geneigt ist, den Band für nur bedingt brauchbar zu erklären. Beispiele: Der Rußlandfeldzug begann am 22. 6., nicht am 21. 6. 1941 (18), die Invasion war am 6. 6., nicht am 8. 6. 1944 (19), der katholische Staatsrechtler im Kreisauer Kreis hieß Hans Peters, nicht Stelzer (20), Josef Teusch war niemals Dominikaner (110), Alfred Delp kam erst 1941 als Pfarrer nach Bogenhausen (112), Rupert Mayer ist nie mit einem Kaplan Pflüger identisch (120), Delps Priesterweihe war 1937, nicht 1936 (299), Augustin Rösch wurde am 11. 1., nicht am 25. 1. 1945 verhaftet (309) usf. Diese „Blütenlese" könnte um ein Vielfaches vermehrt werden. Die Pracht des Bands steht demnach bedauerlicherweise in keinem Verhältnis zu seinem historischen Wert; er beeinträchtigt seinen Anspruch schwerwiegend durch Voreingenommenheit und Fehlerhaftigkeit.

R. Bleistein SJ

MARKMANN, Hans-Jochen: *Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus 1933–1945.* Modelle für den Unterricht. Mainz: v. Hase & Koehler 1984. 291 S. Kart. 25,–.

Der Band wurde verantwortet von der „Forschungsgemeinschaft 20. Juli e. V." und beabsichtigt, einen Anstoß zu geben, „sich mit den Fragen des deutschen Widerstandes im Unterricht intensiver zu befassen" (Hanna-Renate Lau-

rien, im Vorwort). Entsprechend diesen Vorgaben werden in fünf Kapiteln die folgenden Themen (immer in Hinblick auf Lehrer der Sekundarstufe II) behandelt: 1. Einführung in die fachwissenschaftliche Problematik des deutschen Widerstands, 2. Einführung in die fachdidaktische Problematik des deutschen Widerstands, 3. Unterrichtsvorschläge, 4. audiovisuelle Medien, 5. außerschulische und fachübergreifende Unterrichtsvorschläge. Trotz eines nicht zu übersehenden gesellschaftskritischen Ansatzes bemüht sich der Verfasser, den Widerstand in seiner Breite, seinen Motiven und seinen Auswirkungen fundiert und gerecht darzustellen. Dieses Bemühen hat seine Grenzen: Zur Frage des Widerstands katholischer Christen (45–51) sich in der (endgültigen?) Beurteilung nur auf die Aussagen von Ger van Roon (Widerstand im Dritten Reich, München 1979, ²1981) zu berufen, ist unzureichend. Der von Klaus Gotto und Konrad Repgen herausgegebene Band „Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus" (Mainz 1981) hätte die notwendige Korrektur geboten (er fehlt unter den sehr dürftigen Literaturhinweisen). Daß die Geschwister Scholl aus christlichen Wertvorstellungen heraus handelten, wird – im Gegensatz zu manchen Medien – wohltuend betont (83). Daß der Kreisauer Kreis nicht behandelt wird (Helmut J. von Moltke findet sich nicht einmal im Personenverzeichnis), ist mehr als ein Mangel. Die Aussagen über Alfred Delp SJ sind nicht auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung (Delp trat nicht während der Schulzeit zum Katholizismus über, vgl. 218). Diese wenigen Beispiele legen den Rat nahe, die Publikationen im schulischen Unterricht nur mit kritischem Vorbehalt zu verwenden.

R. Bleistein SJ

Kuchinke, Norbert: *Gott in Rußland.* Aschaffenburg: Pattloch 1984. 128 S., 159 Abb. Kart. 29,80.

Der Verfasser arbeitet seit mehr als zehn Jahren als Journalist in Moskau, zeitweise als fester Mitarbeiter von „Stern" und „Spiegel". Er hat sich zur Aufgabe gemacht, nachzuweisen, daß es in der Sowjetunion Millionen orthodoxer Christen gibt, die in den Grenzen, die ihnen das Regime gezogen hat, ihren Glauben praktizieren. Dies ist ihm anschaulich gelungen, mehr als hundert farbige und schwarzweiße Fotos ergänzen den Text.

Gleichzeitig hat sich der Verfasser bemüht, durch einen historischen Rückblick, durch Einfügung von Texten Dostojewskis und Schmeljows die historische Beziehung zwischen Rußland und dem orthodoxen Christentum deutlich zu machen. Er geht auch kurz auf die Verfolgungen der Kirche durch die sowjetischen Machthaber ein, kommt allerdings (so steht es in der Presseinformation des Verlags) zu dem Ergebnis: „Staat und Kirche haben längst einen Modus vivendi gefunden, der allen Interessen entspricht." So endet auch das Buch mit einem Interview mit Erzbischof Pitirim (nicht mit Pimen, wie es in der Presseinformation heißt), der u. a. behauptet: „Kapitalismus und Christentum sind nicht vereinbar" und: „Die christliche Ethik kommt dem Kommunismus näher."

Das Buch geht auf eine gleichnamige Fernsehsendung des Hessischen Rundfunks (Karfreitag 1984) zurück. Dies mag als Entschuldigung dafür gelten, daß der Titel nicht korrekt ist und die Bildauswahl einseitig schönend. Denn der Beitrag und das Buch befassen sich nur mit der russisch-orthodoxen Kirche, die anderen Glaubensgruppen – z. B. der Islam – sind übergangen. Und die Bildauswahl bevorzugt Kirchen und Gottesdienste in Sagorsk, dem kirchlichen „Vorzeigezentrum". Bei den im Buch abgedruckten Bildern anderer Kirchen vermißt man den Vermerk, welche davon denn noch für den Gottesdienst zur Verfügung stehen. Und gänzlich vermißt man Aufnahmen von zerstörten Kirchen, die es ja zahlreich gibt.

Ärgerlich sind Fehler und Lücken. „Opium für das Volk" stand zwar jahrelang an der Kremlmauer, die Formulierung von Marx (18) „Opium des Volkes" meinte jedoch etwas anderes. Das „Journal des Moskauer Patriarchates" (24) hat nur eine Auflage von 15 000 Exemplaren (nicht 30 000). Da ein Teil ins Ausland geht, bleiben für die Gemeinden in der Sowjetunion 11 000 Exemplare. Vergessen wurde auch, daß das „Journal" natürlich zensiert wird. Das Ikonenmalerdorf (88) heißt nicht Choluga, sondern Cholui usw.

Die fast idyllische Darstellung des Lebens der

russisch-orthodoxen Kirche – als „modus vivendi" bezeichnet – verschweigt die sklavische Abhängigkeit des Patriarchats vom staatlichen Kirchenrat, die ständige Überwachung und die Eingriffe in das kirchliche Leben. Für die zahlreichen Proteste orthodoxer Christen gegen diese Abhängigkeit war im Buch kein Platz. Material hierüber sowie über die neue atheistische Welle, die seit Jahren läuft, ist reichlich vorhanden (einschließlich Fotos), war jedoch offensichtlich weder dem Verfasser in Moskau noch dem Lektor bekannt.

Das Interview mit Erzbischof Pitirim schließlich ist ein Musterbeispiel für die Mentalität mancher westlicher Journalisten. Sie wollen ein Interview mit einem Würdenträger. Dabei müßten sie doch wissen, daß ein Erzbischof der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion entweder verheimlichen und lügen muß oder sich und seine Kirche als Bekenner (Märtyrer) in größte Schwierigkeiten bringt. Zynismus oder Unkenntnis? *P. Roth*

Fischer-Ruge, Lois: *Alltag in Moskau.* Düsseldorf: Econ 1984. 239 S. Lw. 29,80.

Die Verfasserin, Frau eines deutschen Journalisten, hat von Oktober 1977 bis Januar 1981 in Moskau gelebt. Sie lernte Russisch, fand Freunde in Moskau. Was sie in Gesprächen, bei Besuchen, in den Wohnküchen, bei gemeinsamen Urlaubsreisen mit Natascha, Tamara, Kolja, Rita und vielen anderen gehört und erlebt hat, hat sie aufgeschrieben. Sie stellt kein System dar, keine Thesen vor, sie beschreibt den Alltag von Moskauer Bürgern, vor allem von Frauen, aus der Mittelschicht.

Von Politik ist in diesem Bericht wenig zu lesen. Politik ist für ihre Freunde etwas, was „die da oben machen". Familie, Wochenende, Urlaub, das sind die Nischen, in denen die Moskauer Bekannten ihr Glück suchen. Der Alltag ist hart: enge Gemeinschaftswohnungen, Schlangestehen beim Einkauf, überall Bürokratie und überall Schmiergelder: im Fleischerladen, beim Zahnarzt, für eine Abtreibung mit Narkose usw.

Die Moskauer Frauen sind nicht zu beneiden. Haushalt und Beruf sind selbstverständlich. Scheidungen sind häufig. Familienplanung und Abtreibung sind ein Dauerthema, die Geburt eines Kindes ist ein viel größeres Problem als in einem westlichen Land. Aber man kennt es nicht anders, man paßt sich an und ein. Die wichtigsten Informationen bezieht man aus den „Stimmen", den ausländischen Rundfunksendungen. Rita erklärt ihrer ausländischen Freundin: „Um in unserem Land glücklich zu sein, mußt du dich an die Regeln halten, die für das Leben hier gelten. Die, die sich daran halten, sind erfolgreich. Aber die, die die Regeln wohl kennen, sich aber nicht an sie halten oder versuchen, sie zu ändern, leben in Angst und kommen möglicherweise in Schwierigkeiten."

Eine der Bekannten, Tanja, ist gläubig und geht jeden Monat mindestens einmal zur Kirche. Die Verfasserin begleitet sie bei einem Kirchgang und sieht im Kirchhof viele junge Mütter, die Babys und Kleinkinder zur Taufe bringen: „Beim Anblick der jungen Frauen hatte ich das Geühl, daß die Religion wieder mehr Gläubige anzog..." Es ist ein sehr menschliches (besser: sehr frauliches) Buch, das mehr Information enthält als manche Fernsehsendung und manche dickleibige Polit-Analyse. *P. Roth*

Religiöses Leben

Pfarrer Sommerauer's Lesebuch. Geschichten mit Gott und der Welt. München: Kösel 1984. 238 S. Kart. 29,80.

Wenn man sagt, Pfarrer Sommerauer plaudere in herzhafter Weise über Gott und die Welt, wird ein solches Urteil gewiß als Abwertung verstanden, weil der (vermeintliche) Tiefsinn eines nie gefunden hat: die leichte Form. In diesen Geschichten wird dagegen heiter und souverän zugleich immer aus der Weltzugewandtheit des christlichen Glaubens und aus dem Optimismus einer christlichen Hoffnung heraus argumentiert. Der christliche Optimismus, der allen heute not tut, greift dabei auf die Verheißung Jesu wie auf die erprobte Lebenserfahrung zurück. Beides zusammen überzeugt den kritischen Leser und läßt

einen von Kapitel zu Kapitel neugierig weiterlesen. Die Themen der dreizehn Kapitel lauten: Liebe, Politik, Mein Gesicht, Ein Kind, Beruf, Krankheit, Glaube, Astrologie, Die Alten und die Jungen, Spiel, Selbstmord, Vaterland, Die Kirche. Wie breit die Themen gespannt sind, wird einem bewußt, wenn Sommerauer etwa zu Abtreibung, Berufswahl oder Ehebruch Stellung bezieht. Viele Gespräche und Briefe gaben Einsichten in Lebensschicksale, eröffneten auch Zugänge in das Lebenswissen Jesu, wie es in den Evangelien überliefert ist. Nicht ohne Grund stehen am Rand der Seiten immer wieder Zitate aus der Heiligen Schrift. Sie machen deutlich, von welcher Ebene her die Argumente ihre Überzeugungskraft beziehen. Sie führen die Betroffenheit aus den Geschichten, aus den kurzen Berichten, aus dem Argument, aus der Frage hinein in eine Meditation. Aus ihr könnte dann endlich das „Lesebuch" als Buch christlicher Lebensweisheit in einer neuen Tiefe entdeckt werden. Ein Buch zum Nach-Denken; denn Sommerauer gelingt es, lachend und einladend die Wahrheit zu sagen.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, schildert und analysiert neuere Entwicklungen des religiösen Lebens in den USA. Bedeutsam erscheinen ihm der Fundamentalismus, die liberale Theologie, der Humanismus und die katholische Kirche.

Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, zeigt am Werk Reinhold Schneiders, wie der 1958 gestorbene Schriftsteller bereits Grundfragen der Menschen unserer Zeit ansprach. Die Existenznot, die ihn bedrängte, ist heute zu einer verbreiteten Erfahrung geworden, so daß der christliche Glaube viel radikaler als bisher als Ermutigung zum Sein verstanden werden muß.

In den Erklärungen des kirchlichen Lehramts zur menschlichen Sexualität nimmt die Vermittlung der dort dargelegten Werte und Normen einen breiten Raum ein. Elisabeth von der Lieth fragt, welche Hilfe diese Texte dabei bieten und wo Schwierigkeiten auftauchen.

Aus der Erfahrung der Praxis einer Gemeinde zeigt Friedhelm Mennekes, wie die kirchliche Jugendarbeit aus der Defensive herausfinden und falsche Alternativen vermeiden kann. F. Mennekes ist Pfarrer in Frankfurt und Dozent für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen.

Ludwig Oeing-Hanhoff, Professor für philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Tübingen, legt die Lehre Platons über die Liebe dar. Er macht deutlich, wie darin bis heute gültige Einsichten zur Sprache kommen.

Die Tarifauseinandersetzungen des Jahres 1984 in der Metall- und Druckindustrie wurden als der härteste Arbeitskampf in der Geschichte der Bundesrepublik bezeichnet. Friedhelm Hengsbach, Dozent für Gesellschafts- und Wirtschaftslehre an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zieht Bilanz.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

An Gott glauben. Kurs Theologie. Ausgew. und bearb. v. Werner Trutwin. Düsseldorf: Patmos 1984. 144 S., Abb. (Forum Religion. 5.) Kart. 10,80.

Balling, Adalbert Ludwig: Wenn die Freude Flügel hat. Fotografie und Gestaltung Werner Bleyer. Freiburg: Herder 1984. Kart. 7,90.

Balthasar, Hans Urs von: Christlich meditieren. Freiburg: Herder 1984. 92 S. Kart. 11,50.

The Beginning and the Beyond. Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences. Ed. by Fred Lawrence. Chico, California: Scholar Press 1984. 131 S. (Suppl. Issue of Lonergan Workshop. 4.) Kart.

Bloch-Almanach. 4. Folge. 1984. Hrsg. v. Ernst-Bloch-Archiv der Stadtbibliothek Ludwigshafen durch Karlheinz Weigand. Baden-Baden: Nomos 1984. 198 S. Kart.

Carstens, Karl: Reden und Interviews (5). 1. Juli 1983 bis 1. Juli 1984. Hrsg. v. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung. Bonn 1984. 486 S. Kart.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Tl. Bd. 35. Quellenbd. 5: Vom tätigen Leben. Erarbeitet von Dietmar Mieth und Rudolf Walter. Freiburg: Herder 1984. 399 S. (Enzyklopädische Bibliothek.) Lw. 54,–.

Christus erkennen. Ausgewählt u. bearb. v. Werner Trutwin und Rudolf Laufen. Düsseldorf: Patmos 1983. 144 S., Abb. (Forum Religion. 3.) Kart. 10,80.

Claver Missionskalender 1985. Hrsg. v. d. St. Petrus-Klaver-Sodalität für die kath. Missionen in Entwicklungsländern. Reimlingen: Missionsdruckerei Mariannhill 1984. 65 S., Abb. Kart.

Il Concilio venti anni dopo. 1. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa. Ed. Michele Simone. Roma: Ed. a. v. e. 1984. 187 S. Kart. Lit 12000.

Denzler, Georg: Widerstand oder Anpassung? Katholische Kirche und Drittes Reich. München: Piper 1984. 155 S. (Serie Piper. 294.) Kart. 9,80.

Finkenzeller, Josef: Grundkurs Gotteslehre. Freiburg: Herder 1984. 160 S. Kart. 24,80.

Fornet-Betancourt, Raúl: Annäherung an Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung Lateinamerikas. Frankfurt: Materialis 1984. 85 S. Kart.

Friedensgebete aus aller Welt. Gesammelt und eingeleitet von Franz Rieger. Freiburg: Herder 1984. 123 S. (Herderbücherei. 1145.) Kart. 7,90.

Graff, Michael: Ich möchte glauben. Wegbeschreibung. Freiburg: Herder 1984. 189 S. Kart. 19,80.

Grulich, Rudolf – Kotzian, Ortfried: Die Deutschen in Ost- und Südosteuropa. Königstein: Albertus-Magnus-Kolleg 1984. 70 S. (Digest des Ostens. Kart. 6,–.

Häring, Bernhard: Vom Glauben, der gesund macht. Ermutigung der heilenden Berufe. Freiburg: Herder 1984. 127 S. Kart. 14,80.

Haupenthal, Joachim: Das Mäuseroulette. Geschichten für junge Ministranten. München: Kösel 1984. 95 S. Kart. 14,80.

Horst Eberhard: Konstantin der Große. Eine Biographie. Düsseldorf: Claassen 1984. 395 S. Lw.

Königsteiner Jahrbuch 1985. Hrsg. v. Albertus-Magnus-Kolleg. Königstein 1984. 96 S., Abb. Kart. 3,50.

Laßt uns den Menschen machen. Kurs Anthropologie. Ausgew. u. bearb. v. Werner Trutwin und Hans Joachim Türk. Düsseldorf: Patmos 1983. 144 S., Abb. (Forum Religion. 2.) Kart. 10,80.

Lehmann, Karl: Vergißt die Kirche die Schöpfung ihres Herrn? Mainz: Öffentlichkeitsarbeit Bischöfl. Ordinariat 1984. 8 S. (Aktuelle Information. 37.) Kart. 1,–.

Mitte, Maß und Muße. Cicero und andere römische Schriftsteller über den Menschen. Übers., ausgew. u. eingel. v. Georg Guntram. Freiburg: Herder 1984. 157 S. (Herderbücherei. 1141.) Kart. 7,90.

Morus, Thomas: Die vier letzten Dinge, Übers., eingel. und kommentiert von Friedrich-Karl Unterweg. München: Kösel 1984. 235 S. (Thomas Morus Werke. 4.) Kart. 36,–.

Henri J. M.: Von der geistlichen Kraft der Erinnerung. Freiburg: Herder 1984. 86 S. Kart. 9,80.

Oczipka, Michael: Reisen im verblassend Himmelsblau. Gedichte. St. Michael: Bläschke 1981. 67 S. Kart.

Pesch, Rudolf: Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus – neu gesehen. Die Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher. Freiburg: Herder 1984. 126 S. (Herderbücherei. 1167.) Kart. 7,90.

Preradovich, Nikolaus v.: Die Einkreisung. Ursachen und Anlaß des Ersten Weltkrieges. Leoni: Druffel 1984. 269 S. Kart. 34,80.

Rock, Martin: Umweltkrise – Herausforderung der Kirche. Mainz: Öffentlichkeitsarbeit Bischöfliches Ordinariat 984. 58 S. (Aktuelle Information. 36.) Kart. 4,80.

Scheible, Hartmut: Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter. München: Francke 1984. 563 S. Lw. 128,–.

Scholz, Franz: Wächter, wie tief die Nacht? Görlitzer

Tagebuch 1945/1946. 2., überarb. u. erg. Aufl. Eltville: Walter 1984. 112 S. Kart. 10,80.

Schreiner, Peter: Begegnung mit dem Hinduismus. Eine Einführung. Freiburg: Herder 1984. 127 S. (Herderbücherei. 1143.) Kart. 7,90.

Schulenburg, Tisa von der: Umkehr in die Freiheit. Erfahrungen zwischen Kloster und Welt. Freiburg: Herder 1984. 78 S. (Herderbücherei. 1161.) Kart. 6,90.

Francis Schüssler Fiorenza: Foundational Theology. Jesus and the Church. New York: Crossroad 1984. 326 S. Lw. $ 22,50.

Strolz, Walter: Heilswege der Weltreligionen. Band 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam. Freiburg: Herder 1984. 191 S. Lw. 2,–.

Theresien-Kalender 1985. Karlsruhe: Verlag der Schulbrüder 1984. 96 S., Abb. Kart. 5,90.

Weber, Wilhelm: Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln. Würzburg: Echter 1984. 179 S. Lw. 29,–.

Wohlfahrth, Karl Anton: Leistung und Ethos. Überlegungen zu Entstehung und Kritik der industriellen Gesellschaft. Paderborn: Schöningh 1984. 266 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 23.) Kart. 54,–.

Ziegler, Albert: Zwingli. Katholisch gesehen, ökumenisch befragt. Zürich: NZN Buchverlag 1984. 96 S. Kart. sfr 19,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt vom Verlag Herder, Freiburg, bei.

Die „tridentinische" Messe

In der am 4. Dezember 1963 verabschiedeten Konstitution über die Liturgie beschloß das Zweite Vatikanische Konzil eine Reform des Ritus der römischen Messe. Dabei sollte „der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werden". Das Ergebnis, das neue römische Meßbuch, wurde am 26. März 1970 von Papst Paul VI. veröffentlicht. Von diesem Zeitpunkt an konnte die Messe im erneuerten Ritus gefeiert werden. Daher waren die Gemeinden schon längst mit der nachkonziliaren Liturgie vertraut, als diese verpflichtend eingeführt und der alte, „tridentinische" Ritus verboten wurde, was im deutschen Sprachraum am 6. März 1976 geschah.

Die Proteste, die damals vereinzelt laut wurden, waren nicht alle so grundsätzlicher Art wie der Vorwurf von Alt-Erzbischof Lefebvre, der neue Ritus widerspreche in zentralen Punkten dem katholischen Glauben. Manche hielten nur das Verbot für falsch und wollten den Gottesdienst auch in der früheren Form feiern. Die große Mehrheit jedoch war mit der Entwicklung zufrieden. Die Einführung der Muttersprache, der klarere Aufbau der Riten, die Möglichkeiten einer lebendigen Teilnahme der Gemeinde, das fand allgemeine Zustimmung. Selbst ein scharfer Gegner der Liturgiereform wie Georg May vermerkte 1976 mit Bedauern die „relative Geringfügigkeit des Widerstrebens gegen den neuen Ordo Missae" und die „im wesentlichen einhellige und rasche Aufnahme" durch Priester und Laien. Als im Jahr 1980 alle Bischöfe im Auftrag des Papstes über die Situation der erneuerten Liturgie befragt wurden, berichteten sie fast einstimmig von positiven Ergebnissen der Liturgiereform, und 98 Prozent hielten das Problem der „tridentinischen" Messe in dem Sinn für gelöst, daß dieser Ritus „nunmehr überholt ist".

Die Gestalt der römischen Messe war ja auch in allem Wesentlichen gleichgeblieben. Im Unterschied zu den tiefen Eingriffen der Liturgiereform des 16. Jahrhunderts, die zur „tridentinischen" Messe führte, beschränkte sich das Erneuerungswerk Papst Pauls VI. auf eine behutsame Überarbeitung. Die Struktur des Alten blieb in den neuen Formen unverändert. Auch hielt das Zweite Vatikanische Konzil an dem tridentinischen Grundsatz einer einheitlichen Liturgie für die ganze Kirche fest.

Als Papst Pius V. die Reform des Meßbuchs in Angriff nahm, die ihm das Konzil von Trient überlassen hatte, stand er vor einer Situation, die der Kirchenhistoriker Hubert Jedin als einen „Höhepunkt des liturgischen Chaos" bezeichnete. Um hier Ordnung zu schaffen, hatte das Konzil von Trient erstmals in der Kirchengeschichte, geradezu revolutionär gegenüber der Praxis der vorhergehenden Jahrhunderte,

ein Einheitsmissale für die ganze Kirche beschlossen. Pius V. führte diesen Auftrag mit „bemerkenswerter Energie" (Josef Andreas Jungmann) durch und verordnete mit seinem Meßbuch von 1570 der ganzen Kirche einen neuen, vereinheitlichten Ritus. Diese Tatsache wird heute oft vergessen. Es gibt Gründe, die für eine Pluralität im liturgischen Bereich sprechen, für ein Nebeneinander verschiedener Formen, zwischen denen man frei wählen kann. Wer dies jedoch fordert, kann sich nicht auf das Konzil von Trient berufen. Dieses wollte eine einheitliche, für die gesamte Kirche verbindliche Liturgie.

Bei dieser Lage der Dinge mußte der Brief der römischen Gottesdienstkongregation vom 3. Oktober 1984 über die Wiederzulassung des „tridentinischen" Ritus Aufsehen erregen. „Niemand hat es erwartet", kommentierte ein deutscher Bischof das Schreiben. Offensichtlich ist der Papst zur Überzeugung gelangt, ein solches Entgegenkommen könne den Gruppen, die dem alten Ritus nachtrauern, die Zustimmung zur Liturgiereform erleichtern. Es wäre dann eine Ausnahmeregelung, die das Prinzip der einheitlichen Liturgie aufrechterhält – für den öffentlichen Gottesdienst gilt nach wie vor allein das Meßbuch von 1970 –, aber einen gewissen Freiraum gewährt, wohl in der Hoffnung, daß sich so das Problem auf die Dauer von selbst löst.

Anders steht die Sache überall dort, wo die Unzufriedenheit mit der Liturgiereform ein Zeichen tiefergehender Divergenzen ist und wo sie sich, etwa bei Lefebvre und seinen Anhängern, mit der Ablehnung zentraler Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils wie Religionsfreiheit, Kollegialität und Ökumene verbindet. Eine solche Situation stand wohl auch den Bischöfen vor Augen, als sie mit großer Mehrheit bei der Umfrage von 1980 eine Gewährung des alten Ritus ablehnten, weil diese „Anlaß zu einer Haltung von Verachtung gegenüber den Vorschriften des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Heiligen Vaters geben würde, und dies wäre eine schwere Verletzung der Gemeinschaft und Einheit der Kirche". Die Gottesdienstkongregation will dies verhindern und verlangt deswegen als erste Bedingung das öffentliche Bekenntnis zur „Legitimität und Lehrgenauigkeit" zwar nicht des Konzils, aber doch des Meßbuchs von 1970. Denn wenn der „tridentinische" Ritus sich zu einem Kristallisationspunkt jener Gruppen entwickeln sollte, die dem Zweiten Vatikanum und seiner Grundhaltung des Dialogs und der Offenheit widersprechen, wenn in der Kirche nun „tridentinische" gegen „vatikanische" Gemeinden stünden, dann würde die Erlaubnis des alten Ritus „mehr Probleme schaffen als sie zu lösen versuchte", wie in der Umfrage von 1980 zahlreiche Bischöfe befürchteten. *Wolfgang Seibel SJ*

Bénézet Bujo

Verantwortung und Solidarität

Christliche Ethik in Afrika

Die Frage nach der Verantwortung hat heute einen neuen Akzent innerhalb der Moraltheologie bekommen. Man erinnere sich an die ganze Diskussion um die Enzyklika „Humanae Vitae" (1968). Es wurde in diesem Zusammenhang von der verantworteten Elternschaft gesprochen. Wir kennen auch den Streit um „Autonome Moral" und „Glaubensethik", um teleologische und deontologische Argumentation in der Ethik. All diese Theorien bemühen sich darum, die eigentliche Stellung des Menschen im ethischen Handeln zu orten.

Ein Negro-Afrikaner, der sich diese Problematik anhört, muß sich fragen, wie es damit im traditionellen afrikanischen Kontext steht. Kann der Afrikaner, dessen Tun und Denken immer solidarisch, ja fast identisch mit dem der Sippengemeinschaft sein soll, überhaupt eine ethische, individuell verantwortete Entscheidung treffen?[1] Manche Autoren verneinen das und gehen so weit, daß sie dem Negro-Afrikaner jegliche ethische Gesinnung absprechen. Sie behaupten beispielsweise, ein böser Gedanke sei für einen Afrikaner ethisch nicht relevant[2].

Will man also eine dem afrikanischen Lebensgefühl entsprechende Ethik entwerfen und die christliche Botschaft richtig verkünden, dann muß man eine solche These ernst nehmen und ihr auf den Grund gehen. Das folgende soll ein Versuch in diese Richtung sein, ein Anstoß zu weiteren Überlegungen[3]. Bevor jedoch die Frage nach der ethischen Verantwortung oder Nichtverantwortung im afrikanischen Kontext gestellt wird, muß der Afrikaner im Hinblick auf seine Beziehung zur Sippengemeinschaft betrachtet werden. Anschließend wird Bilanz gezogen, die auf neue Perspektiven hinweist.

I. Das Individuum in der Sippengemeinschaft

Die Verbundenheit des Individuums mit der Sippengemeinschaft ist nicht bloß eine emotionale Angelegenheit, sondern sie ruht auf einer gut reflektierten religiös-philosophischen Grundlage, die mündlich überliefert wird. Durchtragende Idee ist die der Teilhabe, die sich hierarchisch – von oben nach unten – vollzieht. Die zwischenmenschlichen Beziehungen stehen dabei in einem dialektischen Verhältnis: es findet ein Geben und Nehmen statt. Zwei Aspekte sind hier zu behandeln.

Zunächst soll der Vollzug der afrikanischen Teilhabe dargestellt werden. Im Anschluß daran wird die Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft bzw. Gemeinschaft zu erörtern sein.

1. *Teilhabe in hierarchischer Ordnung*

Der Negro-Afrikaner ist ein Gemeinschaftswesen. Die Gemeinschaft hat für ihn eine zweifache Dimension. Sie umfaßt sowohl die Lebenden wie auch die Verstorbenen, wobei das höchste Wesen am Ursprung der Teilhabe steht. Es zeichnet sich dann folgende Hierarchie ab: Gott, dann der Urahn, dann die verstorbenen Verwandten und Sippenmitglieder und schließlich die Gemeinschaft der Irdischen.

a) *Gott.* Es kann heute nicht mehr ernsthaft behauptet werden, der Afrikaner kenne das höchste Wesen nicht. Die Untersuchungen der letzten Jahre haben gezeigt, daß der Negro-Afrikaner, im Gegensatz zu vielen Völkern in Europa und anderswo, keine Götter angebetet hat, sondern nur einen Gott. Dieser Gott ist für ihn die höchste Quelle des Lebens; alle haben an diesem Leben teil, aber das höchste Wesen selbst lebt aus eigenem Leben. Einige Namen drücken dies unmißverständlich aus. Die Banyarwanda und die Barundi nennen Gott „Imana", und die Bashi von Zaire behalten ihm die Bezeichnung „Nyamuzinda" vor. Beide Gottesnamen bedeuten das gleiche, nämlich „Gott ist Quelle des Lebens" und „der Lebendigmacher". Er ist Schöpfer, und allein er gibt Lebenskraft sowie Lebenswachstum[4]. Weiter sagen die Banyarwanda „Habyar'Imana", das heißt „Gott allein zeugt". Darum werden auch viele Kinder „Habyar'Imana" genannt. Ich möchte betonen, daß dies Namen sind, die schon aus vorchristlicher Zeit kommen.

b) *Der Urahn und die verstorbenen Verwandten und Sippenmitglieder.* Der Urahn kommt unmittelbar nach Gott und hat allen anderen das Leben weitergegeben. Die verstorbenen Verwandten und Sippenmitglieder ihrerseits haben vom Urahn den Auftrag bekommen, für das Lebenswachstum bei den Nachfahren zu sorgen. Darum müssen die Lebenden mit den Verstorbenen in Kontakt bleiben. Die Teilhabe ist hier nicht bloß biologisch verstanden, sondern reicht tiefer. Es geht um eine metaphysisch-mystische Teilhabe.

c) *Irdische Familie und irdische Sippengemeinschaft.* Der Urahn überlebt in seinen Nachfahren. Hier gilt es zu unterscheiden zwischen Familie, Clan, Stamm bzw. Nation. Im Rahmen der Familie ist der Familienvater der Ahnennachfolger. Betrachtet man aber den Clan, dann hat der Vorsteher des gesamten Familienverbands den Auftrag der Ahnen auszuführen. Im Hinblick auf den Stamm bzw. die Nation ist der Häuptling bzw. der König der eigentliche Repräsentant der Ahnen. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine administrative Macht, sondern die Rolle des Häuptlings ist religiös-mystisch. Er ist in den mystischen Leib des gesamten Stammes eingebunden: Er ist der Lebensverstärker, der „Schrittmacher" seines Volkes, Gott selbst aber die vitale Kraft. Placide Tempels kommentiert:

„Jetzt erst begreift man, wenn die Schwarzen, falls die Kolonialverwaltung einen neuen Chef ernennen wollte, der nach seinem Lebensrang unmöglich das Bindeglied zwischen der Ahnenkette und den Lebenden sein konnte, sagten: ‚Es ist aber doch unmöglich, daß der Kandidat der Verwaltung unser Chef sein soll. Das ist einfach unmöglich. Denn dann wird nichts mehr auf unserem Boden wachsen und gedeihen. Unsere Frauen werden nicht mehr gebären, und alles, was auf diesem Boden lebt, wird unfruchtbar bleiben.' – Solche Auslassungen tiefer Verzweiflung bei den Bantu bleiben für uns so lange ein unergründliches Geheimnis, als wir nicht ihre Seinsauffassung, ihre Philosophie des Weltalls ergründet haben."[5]

Damit sind die Hauptfundamente der Teilhabe in der negro-afrikanischen Gemeinschaft aufgezählt. Hinzuzufügen wären noch die Ehegemeinschaft, der Blutpakt und dergleichen. Aber sie alle wurzeln schließlich in den Hauptfundamenten. Nun ist zu bedenken, daß diese Fundamente nur dann wirksam sein können, wenn jeder sich aktiv an der Aufrechterhaltung des Lebens für die ganze Gemeinschaft beteiligt.

2. *Das Wachstum und die Verminderung der Lebenskraft*

Wenn, wie schon angedeutet, die afrikanische Gemeinschaft aus der Wechselbeziehung aller Glieder lebt, dann heißt das: Das Verhalten jedes Mitglieds kann andere Mitglieder positiv oder negativ beeinflussen und so die Vitalität der gesamten Gemeinschaft fördern oder vermindern.

a) *Die Gemeinschaft der Lebenden.* Ein allgemeines Prinzip könnte man so formulieren: „Die der Erzeugung nach ältere Kraft bleibt stets stärker als die nachgeborene und übt auf diese noch allzeit Lebenseinfluß aus."[6] Danach bleibt ein Sohn bis ins hohe Alter hinein von der Lebenskraft seiner Eltern abhängig. Da es sich jedoch nicht nur um eine biologische Kraft, sondern eine ontologisch-kausale handelt, gibt es stets Interdependenz. Dies gilt vor allem im sittlichen Bereich, wo jeder die Sippengemeinschaft im Guten oder im Bösen beeinflussen kann. In diesem Zusammenhang kann beispielsweise ein Häuptling seine Macht verlieren und von den Untergebenen im Namen der Ahnen abgesetzt werden, wenn er nicht mehr zum Wohl der gesamten Gemeinschaft beiträgt. Erst von dieser Lebenskonzeption her versteht man beispielsweise auch das so akute Problem der Zauberei oder der Medizinmänner und dergleichen. Die Hellseher, die Medizinmänner und die Zauberer sind jene Menschen, die versuchen, die von Gott erschaffenen Kräfte einzufangen, um sie – jeder nach seiner Gesinnung – zugunsten oder zuungunsten des Menschen zu gebrauchen[7].

Auch im Bereich der streng moralischen Satzungen spielt das Wachstum oder die Verminderung der Lebenskraft eine entscheidende Rolle. Jeder geistige oder materielle Schaden mindert die Lebenskraft. Konkret: Wer ungerecht handelt, ist gegen das Lebenswachstum des Nächsten. Dies ist der Fall, wenn etwa ein jüngerer Bruder eine autonome Entscheidung über die Güter der Sippengemeinschaft trifft und darüber verfügt, ohne die älteren Brüder zu Rat gezogen zu haben. Wer hingegen der Gemeinschaft eine Wohltat erweist, trägt zur Lebensvitalität bei.

Dieser Grundsatz ist allgemein: Selbst der Fremde wird als gottgewollt angesehen, und sein Leben und seine Lebenskraft sind zu respektieren.

b) *Die Gemeinschaft der Ahnen.* Der Tod bedeutet keinen Bruch in der Gemeinschaft zwischen Verstorbenen und Hinterbliebenen. Die Lebenden stärken das Leben ihrer Verstorbenen durch den Ahnenkult, und umgekehrt können die Verstorbenen das Leben der irdischen Gemeinschaft im Guten oder im Bösen beeinflussen. Das Streben nach dem Wachstum und die Angst vor der Verminderung der Lebenskraft sind entscheidend für die Beziehung zwischen der irdischen und der jenseitigen Gemeinschaft. Im sittlichen Bereich konkretisiert sich die Lebensgemeinschaft mit den Ahnen durch das Einhalten der von ihnen festgelegten Satzungen. Gott steht zwar an der Spitze, aber er hat die Ahnen beauftragt, das Beste für die Nachkommen festzulegen. Durch ihre Erfahrung nun haben diese Ahnen manche Gebote und Verbote erlassen, je nachdem, ob es sich um Lebenswachstum oder Lebensminderung handelt (vgl. den alttestamentlichen Dekalog). Die so erlassenen Gesetze müssen minutiös beachtet werden. Die Worte und das Beispiel der Vorfahren bekommen so einen sakramentalen Charakter; denn von ihnen hängt das Geschick der Gemeinschaft ab. Es steht damit jedem Mitglied zu, das Leben oder den Tod zu wählen – für sich selbst, für die Sippengemeinschaft im Diesseits und im Jenseits. Damit wird die Frage nach der persönlichen Verantwortung des einzelnen innerhalb der Gemeinschaft laut.

II. Das Individuum in der persönlichen Verantwortung

Es wurde eingangs gesagt, daß manche Autoren dem Negro-Afrikaner jegliche Verinnerlichung des Sittlichen und damit die persönliche Verantwortung für sein Handeln absprechen. Wird der einzelne nicht dermaßen von der Gemeinschaft absorbiert, daß er gar keinen Raum mehr hat, seine Freiheit zu artikulieren? Diese Frage soll hier in zwei Etappen diskutiert werden. Es soll zunächst die Bedeutung des „Kommunitarismus" für das ethische Handeln des einzelnen gewürdigt werden, danach wollen wir uns der Problematik der Verinnerlichung zuwenden.

1. *Die Bedeutung des afrikanischen Kommunitarismus für das individuelle Handeln.*

Man kann sich zu Recht fragen, wie sich die Individualität der Person in dieser auf den eschatologischen Kommunitarismus ausgerichteten Gemeinschaft artikuliert.

a) Daß das Individuum in der afrikanischen Gesellschaft nicht untergeht, darauf deutet schon die Namensgebung hin. Im Gegensatz zur euro-amerikanischen Praxis gibt es in Schwarzafrika keine Familiennamen im abendländischen Sinn. Bei den meisten Afrikanern gibt es keinen Namen, der vom Vater zum Sohn übergeht.

Und wenn jemand den Namen eines verstorbenen Vorfahren bekommt, dann ist dies weder im europäischen Sinn noch im Sinn der Wiedergeburt aufzufassen. Der Neugeborene erinnert einfach an einen der Vorfahren und steht unter dem besonderen Schutz des betreffenden Ahns.

Für diese Namensgebung gilt allgemein, daß die Namen je nach den Umständen gegeben werden, unter denen man geboren ist. Zwei Kinder können natürlich unter denselben Umständen geboren werden. Aber auch dann ist der Name nie ohne individuelle Bedeutung; er drückt etwas vom Wesen der Person aus. Er charakterisiert den Träger in seiner ontologischen Wirklichkeit. Fast kann man sagen, daß der negro-afrikanische Name etwas Unaussprechliches ist. Tatsächlich darf man den bei der Geburt erhaltenen Namen nie leichtfertig nennen. Das wäre eine Respektlosigkeit, vor allem wenn es sich um jemanden handelt, der um einige Jahre älter ist. Genannt wird der Nachname dagegen, wenn der Ernst eines Ereignisses unterstrichen werden soll oder um die Richtigkeit einer Aussage zu besiegeln: „Wenn dies und dies nicht stimmt, dann heiße ich nicht mehr Kufa-Lobi." Ein Vater, der seinem Sohn ein unbedingtes Verbot erteilen will, wird sagen: „Wenn du das und das tust, darfst du mein Haus nicht mehr betreten: Ich heiße Lobi!"

Der Name erzählt außerdem die Geschichte und die Vorgeschichte eines Individuums; er erzählt aber auch die Geschichte einer Familie und sogar der ganzen Sippengemeinschaft. Herrschte zum Beispiel zur Zeit der Geburt eines Kindes Krieg, so kann der Nachname einfach „Krieg" lauten, oder der Name eines gefallenen Stammesmitglieds oder des Gegners könnte übernommen werden.

All dies bedeutet zum einen, daß das Individuum nicht ohne Gemeinschaft auskommt, zum andern aber, daß es ein einmaliges und unaustauschbares Wesen ist, das eigene Rechte und unersetzliche Aufgaben innerhalb der Gemeinschaft hat. Der einzelne muß solidarisch mit anderen Gliedern handeln, aber gleichzeitig muß er er selbst bleiben und die Verantwortung, die ihm als einzelnen zukommt, deutlich hervortreten lassen.

b) Was heißt dies aber konkret in bezug auf das Einhalten der Satzungen, die von den Vätern tradiert wurden? Wenn der Negro-Afrikaner die Gebote und Verbote seiner Väter achtet, wenn er die Riten, Worte, Gesten der Ahnen wiederholt, dann geschieht dies nicht blindlings und automatisch. Die Satzungen der Väter stellen vielmehr den einzelnen vor die Alternative, das Leben oder den Tod zu wählen, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, und das heißt für Lebensverstärkung oder Lebensverminderung der Gemeinschaft. Der einzelne muß sich immer überlegen, was ihm und der Gesellschaft dienlich ist, was ihn der eschatologischen Gemeinschaft teilhaftig machen kann und was nicht. Kurzum: Auch der Afrikaner weiß um den guten oder bösen Willen. P. Tempels sagt:

„Die Bantu kennen den freien Willen, die Fähigkeit des Muntu, über sich selbst zu bestimmen, frei zu wählen zwischen einem höheren oder minderen Gut, zwischen gut und böse, frei die Lebensgabe zu

schenken oder zurückzuhalten. Sie denken, daß der Mensch einen lebensfördernden oder einen lebensvernichtenden bösen Willen haben kann. Der Mensch kann das Geordnete wollen, kann die Rangordnung der Lebenskräfte wollen, wie Gott sie gewollt hat, also das Leben ehrfurchtsvoll achten, jede einzelne Lebenskraft auf dem ihr zugeordneten Platz in der Rangordnung der Kräfte belassen."[8]

Noch deutlicher kann man die Freiheit und die ethische Verantwortung des Individuums innerhalb der negro-afrikanischen Gemeinschaft nicht ausdrücken. Es sei noch einmal die Wechselbeziehung zwischen Gemeinschaft und Individuum betont. Wenn gesagt wurde, daß das Individuum aufgrund der Teilhabe-Theorie nicht in der Lage ist, außerhalb der Gemeinschaft zu leben, dann hat dieselbe Gemeinschaft das Interesse des Individuums zu fördern und zu unterstützen. Die Sippengemeinschaft darf die individuelle Freiheit nicht vernichten, sondern ist gehalten, sie gerade zu ermöglichen, damit jeder die Fülle des Lebens hat. Sie muß dafür sorgen, daß der einzelne nicht willkürlich handelt, sondern daß er sein eigenes Leben und das Leben der Gemeinschaft nicht verwirkt. Er soll die Satzungen der Ahnen richtig einordnen. Die Tabus und sogar die Zauberei haben nicht selten eine Schutzfunktion für die sittlichen Normen. Sie bewirken, daß das Individuum alle seine Handlungen gründlich bedenkt, bevor es sie in die Tat umsetzt. Hier eröffnet sich dem afrikanischen Ethiker ein weites Forschungsfeld, dem wir uns aber im Rahmen dieser Studie nicht widmen können.

Im Hinblick auf das Verhältnis von afrikanischem „Kommunitarismus" und individueller Verantwortung sei noch angemerkt, daß es sich um eine Dimension handelt, deren Bedeutung auch innerhalb der christlichen Ethik unübersehbar ist. Der Christ trifft zwar ganz persönlich seine Entscheidung vor Gott, aber er darf andererseits nicht ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft der Gläubigen handeln. Ist er doch in den mystischen Leib Christi eingebunden, zu dessen Lebenswachstum er beizutragen hat. Ein gutes Werk ist ein wichtiger Stein zur Auferbauung dieses mystischen Leibes. Hingegen verhindert das Böse die Lebenskraft desselben Leibes. Diese Ekklesialdimension wäre in der gegenwärtigen Ethik neu zu entdecken.

Es soll nun noch untersucht werden, inwiefern der Negro-Afrikaner, der sich verantwortlich für die Gemeinschaft fühlt und einsetzt, auch persönlich zutiefst von den sittlichen Forderungen geprägt ist.

2. *Das Individuum und die Verinnerlichung der sittlichen Forderungen*

Wenn der Negro-Afrikaner sich – treu seiner Tradition folgend – verantwortlich für das Wohl der Gemeinschaft einsetzt, handelt es sich dann nicht um eine bloß juristische Verantwortung, die das sittliche Gewissen nicht berührt? Ist ein Schwarzer, der einen Diebstahl begangen oder absichtlich zugunsten der Sippengemeinschaft gelogen hat, nicht einfach ein schlauer Kopf, solange er nicht erwischt wird?[9]

Ein tieferer Einblick in das afrikanische Leben zeigt, daß dem nicht so ist, daß vielmehr der Afrikaner ein tief verankertes sittliches Bewußtsein besitzt. Einige

Begriffe bringen das zum Vorschein; ebenso die Tatsache, daß das Herz als Hauptsitz des sittlichen Lebens bezeichnet wird.

a) Auch für den Negro-Afrikaner gehen Gutes und Böses aus dem *Inneren des Menschen* hervor. So kann zum Beispiel schon ein böser Blick auf jemanden diesem schaden oder ihn gar töten. Ebenso bringt jemand, der boshaft auf den Nachbarn mit dem Finger zeigt, diesem Unglück. Ein Feind, der das Ackerfeld des Nachbarn überquert, könnte eine magere Ernte verursachen. Auch bevor die Europäer kamen, hatte sich das öffentliche Gericht in Afrika nicht nur um die Materialität einer Handlung gekümmert, sondern es hat ebenso nach der Motivation bzw. Intention gefragt, die zur Tat geführt hat. Nicht nur der Mord wurde verurteilt, sondern schon das „Töten-Wollen". Wer dem Nächsten etwas Böses tun wollte, mußte es sühnen[10].

Es kann also wirklich nicht behauptet werden, der Negro-Afrikaner kenne nur die äußere, kollektive und keine innere, persönliche Verantwortung. Manche Kritiker, die das unterstellen, berufen sich auf das Tabu-Denken und sehen im Verhalten des Afrikaners einen bloßen Automatismus, der mit dem Sündenbegriff nichts zu tun hätte. Hier sollte man den Hintergrund jedes Tabus untersuchen. Nur zwei Beispiele:

Bei den Bahema (Zaire) und Batutsi (Rwanda) ist es einem Jungen verboten, sich auf den Stuhl seines Vaters zu setzen. Dieses Verbot wird mit der Kurzformel begründet: „Sonst stirbt dein Vater!" Eine Tochter hingegen darf sich auf den Stuhl des Vaters setzen. Ein Uneingeweihter, der dies hört, denkt selbstverständlich an ein Tabu oder an einen Aberglauben. Das Verbot meint aber etwas Tieferes. Im patriarchalischen System, dem die Bahema und die Batutsi angehören, ist allein der Sohn als Erbe vorgesehen. Er wird als solcher aber erst nach dem Tod seines Vaters anerkannt. Erst dann wird er offiziell eingeführt und hat das Recht auf den Sitz des verstorbenen Vaters. Setzt er sich auf den Stuhl, bevor der Vater stirbt, so ist er ein schlechter Sohn, der es eilig hat, Erbe zu werden, und darum den Tod seines Vaters wünscht. Für eine Tochter besteht dieses Verbot nicht, da sie nicht Erbin ist.

Ein zweites Beispiel kommt von den Bakonga (= Bahema) von Zaire. Früher durfte ein Mkonga kein Antilopenfleisch essen. Die Begründung: Sonst wird der ganze Körper des Betreffenden mit Wunden bedeckt. Der eigentliche, vermutlich historische Hintergrund ist der, daß der Urahn der Bakonga-Sippe einer Antilope sein Leben verdankt. Der Urahn, der von seinen Feinden verfolgt wurde, verbarg sich auf seiner Flucht in einem Gebüsch, aus dem eine Antilope entsprang, die dann von den Gegnern statt des Urahns verfolgt und getötet wurde. Aus Respekt vor diesem Tier, dem die ganze Sippengemeinschaft das Leben verdankt, ist das „Antilope-Verbot" entstanden.

Solche Beispiele, die beliebig vermehrt werden könnten, warnen vor einer voreiligen Interpretation. In den hier genannten Fällen wollen die Bahema und die Batutsi – um es biblisch auszudrücken – auf die Bedeutung des vierten Gebots

aufmerksam machen: Die Eltern sind zu ehren, weil man ihnen das Leben verdankt. Man mag manche Gebote und Verbote als Tabus bezeichnen. Die Tabus üben jedoch eine Schutzfunktion für die Normen aus. Sie sollen den Menschen dazu führen, die sittlichen Normen zu verinnerlichen.

b) Die negro-afrikanische Ethik argumentiert nicht mit dem Kopf, sondern sie will alles, auch die spekulativen Argumente, auf jenes Organ zurückführen, das im Menschen zentral ist, nämlich das *Herz*. Die Banyarwanda und die Bashi nennen das Herz „des Menschen kleiner König". Das Herz macht den Menschen im sittlichen Bereich aus. D. Nothomb hat aufgezeigt, wie für den Afrikaner sowohl die Tugenden als auch die Laster aus dem Herzen hervorgehen[11]. Aufgezählt werden unter anderem die Liebe, die Güte, der Mut, die Selbstbeherrschung, die Weisheit und alles, was als Laster gelten kann. Wer „ein einziges Herz" hat, ist ein Mensch, der aufrichtig ist und auf den man sich verlassen kann. Wer hingegen „zwei Herzen" hat, der ist zwiespältig, man kennt seine Absicht nicht. Dieser Ausdruck bedeutet bei den Bahema meistens, daß man mit einem bösen Menschen zu tun hat.

Von einem Menschen, auf dem Schuld lastet, sagen die Batetela: Er hat ein „schmutziges Herz". Daß das Gute und das Übel ihren Sitz im Herzen haben, geben die Bashi mit dem Sprichwort wieder: „Das fremde Herz ist ein Wald." Das bedeutet, es ist schwierig zu durchschauen, was alles im Wald vorgeht und was da lebt. Da sind gute und gefährliche Dinge. Genauso geht es dem Herzen im Hinblick auf das Sittliche. Die Bashi sagen auch: „Eine äußere, feste Umarmung reicht nicht aus, dem Umarmten Wärme zu verleihen." Das will wieder heißen: Wichtiger ist, was man über jemand im Herzen denkt und was man ihm von ganzem Herzen wünscht.

Es ist überflüssig, weitere Beispiele aufzuführen; sie alle bestätigen: Der Afrikaner besteht auf der Verinnerlichung des sittlichen Handelns. Da das Herz Tugenden und Laster umfaßt, sieht der Afrikaner das Menschsein des Menschen schlechthin in diesem Organ enthalten. Im Herzen sind auch die Erkenntnis, die Intelligenz, der Wille, das Gedächtnis, kurzum die Vollkommenheit. Im Herzen können aber auch all diese Kräfte in ihr Gegenteil verkehrt werden[12]. Wenn jemand etwas vergessen hat, sagt eine Redewendung bei den Bahema und den Walendu: „Hier hat mein Herz mich verlassen." Das Gegenteil: „Es liegt mir immer noch im Herzen", das heißt, ich kann mich noch daran erinnern. Die Ausdrücke: „Mein Herz kennt oder weiß das", „mein Herz will das" oder „mein Herz glaubt das" sind im Kilendu, der Sprache der Walendu und der Bahema, sehr geläufig.

Bedenkt man nun die gesamte Einstellung des Afrikaners hinsichtlich des Herzens, dann ist es unbestreitbar, daß das Herz die Grundlage für das Verständnis der afrikanischen Ethik ist. Man kann nicht behaupten, diese Konzeption sei einmalig in der Geschichte. In der Bibel spielt das Herz eine ganz ähnliche Rolle, sowohl für die zwischenmenschliche Beziehung als auch für die Beziehung zu

Gott. Dem Herzen kam immer schon eine besondere Bedeutung in Moral und Religion zu. Auch heute wird das nicht gänzlich vergessen. Dennoch sagt man der europäischen Ethik nicht zu Unrecht nach, sie sei zu abstrakt geworden. Dies wird offenkundig vor allem in der Diskussion über die Autonomie und um die Begründung der sittlichen Normen. In den so grundlegenden Werken wie der „Fundamentalmoral" von Franz Böckle und dem dreibändigen „Handbuch der christlichen Ethik" hätte man sich etwas mehr über die Gewissensbildung und vor allem über die Spiritualität gewünscht, die zweifellos zu einer wichtigen Dimension der Ethik gehören. Hier wäre eine Neubesinnung dringend vonnöten, die die Impulse wahrnimmt, die von einer Ethik des Herzens ausgehen.

Doch hier geht es nicht um europäische Ethik-Theorie, auch wenn auf einen interkulturellen Dialog nicht verzichtet werden sollte. Ich habe die afrikanische „Herzensmoral" dargestellt in der Absicht, die zu pauschal klingende These zu entkräften, die die persönliche Verantwortung und die Verinnerlichung der sittlichen Normen beim Afrikaner leugnet. Aber man soll durchaus auch die Gefahren sehen, die ein übertriebenes Gemeinschaftsdenken in sich birgt.

3. *Fragwürdiges bezüglich der afrikanischen Gemeinschaftsidee*

Das Individuum – so wurde dargelegt – ist in der Sippengemeinschaft tief verwurzelt. Neben vielen Vorteilen, die das mit sich bringt, gibt es auch negative Elemente, die nicht verschwiegen werden dürfen. Die individuelle Freiheit kann nicht geleugnet werden, dennoch kann die Eingebundenheit in die Gemeinschaft so stark sein, daß der einzelne viel Mut braucht, um sich gegen seine Sippengenossen durchzusetzen. Man denke hier etwa an das afrikanische Eheverständnis. Die Ehe ist nie eine Privatangelegenheit, die nur den beiden Partnern überlassen werden kann. Durch sie gehen zwei Familien und sogar zwei Sippen ein Bündnis ein; das bedeutet, daß Eltern und andere Angehörige nun entscheidend mitzureden haben. Junge Leute müssen starke Persönlichkeiten sein, wenn sie dem Wunsch ihrer Familie einmal nicht folgen wollen. Ebenso wird es einer kinderlosen Ehe sehr schwergemacht, sich mit ihrem Schicksal abzufinden, wenn sie unter Umständen dem Spott der Angehörigen ausgesetzt ist.

Auch im sozial-wirtschaftlichen Leben führt das übersteigerte Sippendenken mitunter zu recht fragwürdigen Praktiken. Nicht selten nützen Sippenmitglieder die afrikanische Solidarität aus, um sich von einem Angehörigen versorgen zu lassen, auch wenn dieser zuerst Verantwortung für Frau und Kinder tragen müßte. Wenn viele Intellektuelle nicht mehr in ihre Heimatdörfer – etwa als Ärzte, Apotheker und dergleichen – zurückkehren wollen, hängt dies zum Teil mit der Angst vor der Sippengemeinschaft zusammen, die ihnen zur Last fallen könnte. Das andere Extrem ist nicht weniger anstößig; so wenn etwa ein Arzt Patienten aus seiner Sippengemeinschaft vorzieht, oder ein Politiker die besten Arbeitsplätze nur Mitgliedern seiner eigenen Sippe vorbehält, was nicht selten vorkommt.

Man sieht, wie das traditionelle Gemeinschaftskonzept das individuelle und soziale Leben beeinträchtigen kann, und wie das Individuum im modernen sozio-politischen Kontext wiederum im Namen der Ahnentradition zuviel Freiheit bekommen könnte, um seine Landsleute zu unterdrücken, zumal jene, die nicht zu seinem eigenen Stamm gehören.

Trotz der zuletzt geschilderten negativen Elemente in der afrikanischen Gemeinschaft muß man betonen, daß es viel Positives gibt. Wenn man die afrikanische Gemeinschaft aufmerksam studiert, trägt sie in sich selbst Anhaltspunkte, die das Negative überwinden können. Der Afrikaner weiß, daß man einen erwachsenen Menschen nicht bevormunden sollte. Auch in der Tradition werden die erwachsenen Kinder nicht mehr bestraft; die Eltern gehen mit ihnen sehr behutsam um.

Auf diese und andere Elemente sollte man aufmerksam machen. Darüber hinaus sollte man auch das von den Ahnen überlieferte Lebenskonzept immer wieder in Erinnerung rufen. Der Grundsatz der Ahnen lautete: Das Leben nicht beeinträchtigen, das Leben ist für alle da! Damit haben die Ahnen gerade die volle Entfaltung nicht nur der Sippengemeinschaft, sondern ebenso jedes einzelnen gemeint. Außerdem – und dies ist wichtig für den modernen sozio-politischen Kontext – haben die Ahnen überliefert, jeder Mensch, auch der Fremde, den man nicht kennt, habe Recht aufs Leben. Jeder muß das Seine tun, um auch in einem Fremden Lebenskraft zu verstärken, damit auch er das Leben in Fülle hat.

Die afrikanischen Theologen sollten die afrikanische Lebenskonzeption mit der Theologie konfrontieren und so die Verkündigung der Frohbotschaft in die afrikanische Mentalität inkarnieren. Auf diese Weise werden die positiven Elemente, die in der Sippengemeinschaft vorhanden sind, zum Tragen kommen. Verdunkelungen in der afrikanischen Konzeption könnten aufgehoben werden. Dann wird die Ausarbeitung einer christlich-afrikanischen Ethik möglich sein, einer Ethik, in der jeder sich für jeden im mystischen Leib des Proto-Ahns Christus verantwortlich fühlt ohne egoistische Interessen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. z. B. O. Ugirashebuja, Solidarité africaine et sens de la responsabilité, in: Zaïre-Afrique 136 (1979) 337–346, bes. 342–343.

[2] Vgl. E. Mujynya, Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres, in: Cahiers des Religions Africaines 3 (1969) 55–78, hier bes. 77.

[3] Verwiesen sei aber auf E. Mitima, La place de l'intention dans l'acte moral chez les Bantu (Lizentiatsarbeit, Kinshasa 1980).

[4] V. Mulgao, Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale (Paris 1962) 121.

[5] Pl. Tempels, Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik (Heidelberg 1956) 35–36.

[6] Ebd. 33. [7] V. Mulago, a. a. O. 135. [8] Pl. Tempels, a. a. O. 64.

[9] Vgl. J. Thiam, Von der Sippe zur christlichen Gemeinde, in: Schwarze Priester melden sich (Frankfurt 1960) 32.

[10] Vgl. E. Mitima, a. a. O. 57ff.

[11] D. Nothomb, Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes (Brüssel 1965) 21–39.

[12] Vgl. auch A. Kagame, La philosophie bantu comparée (Paris 1976).

Wolfhart Pannenberg

Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität

Das neuzeitliche Denken hat seit dem 18. Jahrhundert das Subjekt als Schlüssel zur Erfahrung betrachtet, es also für den Zugang zur Wirklichkeit gehalten, wenn nicht für den Grund der Wirklichkeit überhaupt, jedenfalls der menschlichen Wirklichkeit. In unserem Jahrhundert ist dieser Glaube an die Fundamentalität des Subjekts von vielen Seiten her in Frage gestellt worden, vor allem von der Sozialpsychologie und der Psychoanalyse her, die beide die Priorität der Gesellschaft gegenüber dem Ich betont haben. Die Entwicklungspsychologie hat das Ich als eine erst mit dem Spracherwerb und nicht lange vor dem Erlernen des Gebrauchs für das Wort „ich" sich bildende Struktur beschrieben, und diese Beschreibung trifft sich mit der sprachanalytischen Charakteristik des Wortes „ich" als „Indexwort", mit dem der jeweilige Sprecher sich selbst bezeichnet, ohne daß damit schon der Sachverhalt eines „stehenden und bleibenden Ich" als Grundbedingung aller anderen Erfahrungsinhalte vorausgesetzt sein müßte.

In der Philosophie sind vor allem Heidegger und Sartre hinter die Subjektphilosophie des transzendentalen Idealismus zurückgegangen, Heidegger mit seiner Seins- und Sprachphilosophie, die dem Sein und der Sprache Priorität vor dem Menschen als dem Hüter des Seins zuerkannte, Sartre, indem er das Ich und das Selbst als sekundäre Objektivationen des Bewußtseinslebens darstellte und das idealistische Konzept des an-und-für-sich-seienden Subjekts in seine Bestandteile aufspaltete, die Unvereinbarkeit des Fürsichseins mit dem Ansichsein behauptete. Aber auch der dialogische Personalismus Ferdinand Ebners und Martin Bubers hat durch den Nachweis der Abhängigkeit des Ich vom Gegenüber des Du die Fundamentfunktion des Subjektbegriffs in Frage gestellt. Die personalistische Philosophie Ebners und Bubers befindet sich damit in überraschender Nähe zur Sozialpsychologie, wie sie von G. H. Mead begründet wurde.

Die Kritik des Subjektbegriffs im Denken der Gegenwart braucht nicht seine Auflösung zu bedeuten. Sie braucht nicht dahin zu führen, daß der einzelne Mensch, wie im Marxismus, als eine bloße Funktion der Gesellschaft betrachtet und behandelt wird. Die Gefahr derartiger Konsequenzen liegt zweifellos nahe, und manche Erscheinungen in der Kunst der Gegenwart, sowohl in der bildenden Kunst als auch in Dichtung und Literatur, deuten auf die Diagnose eines Verlusts der Individualität hin, dargestellt an der Gesichtslosigkeit der Menschen und in der Klage über die Einsamkeit des Ich. Die Kritik am Subjektbegriff betrifft aber zunächst nur die ihm im Idealismus zugewiesene Fundamentfunktion. Die Subjek-

tivität erscheint nicht mehr selber als Fundament der menschlichen Wirklichkeit, sondern als etwas Abgeleitetes. Dieser Nachweis kann auch Ansatzpunkt zur Rettung und Neubegründung der Subjektivität werden. Allerdings wird eine solche Neubegründung die Subjektivität nur in veränderter Gestalt bewahren und wiederherstellen können. Sie kann uns nicht mehr als absolut gelten. Die absolute Subjektivität gehört der Vergangenheit an.

Heute kann die Diskussion nur darum gehen, wodurch die Subjektivität konstituiert wird, wem das Subjekt sich verdankt und worauf infolgedessen der Bereich seiner Freiheit sich erstreckt. An dieser Stelle haben Religion und Theologie ihren Beitrag zur Rekonstruktion der Subjektivität zu leisten. Die Theologie muß sich gegen die absolute Subjektivität ebenso wenden, wie die Sozialpsychologie das tut. Aber es ist ein Unterschied, ob das Ich in letzter Instanz durch die Gesellschaft konstituiert ist oder ob es sich in letzter Instanz Gott verdankt: Die Bindung an Gott nämlich ermöglicht dem Ich seine Freiheit auch gegenüber der Gesellschaft. Durch die Bindung an Gott vermag sich das Ich zu erheben über seine gesellschaftlichen Abhängigkeiten.

Theologische Fundierung der Subjektivität

Die theologische Fundierung der Subjektivität kommt in den Blick, wenn man sich der Herkunft ihres modernen Begriffs zuwendet. Das „Hypokeimenon" der Antike hat es bekanntlich nicht mit der Subjektivität des Menschen zu tun, sondern mit der Substantialität der Wahrnehmungsdinge (Arist. Met. 1028 b 36ff.). Auch der Sache nach ist der einzelne Mensch im antiken Denken nicht wie in der abendländischen Neuzeit als Subjekt seines Wollens und vor allem seines Erkennens aufgefaßt worden. Die Bedingungen dafür sind, wie es scheint, erst durch das Christentum bereitgestellt worden. Fünf Gesichtspunkte dazu mögen hier in Erinnerung gerufen werden:

1. Das Christentum hat von Anfang an dem menschlichen Individuum einen unendlichen Wert zuerkannt. In seinen Gleichnissen vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (Lk 15) hat Jesus gelehrt, daß Gott mit ewiger Liebe jedem einzelnen nachgeht, der verlorenging. Dadurch wurde jedes einzelne menschliche Leben als eine Sache nicht nur vorübergehender, sondern ewiger Bedeutsamkeit erkannt. Damit hängt eng zusammen, daß

2. die frühe christliche Patristik seit dem zweiten Jahrhundert die Unsterblichkeit der individuellen Seele und die Bestimmung des ganzen individuellen Menschen für die Ewigkeit gelehrt hat. Die platonische Unsterblichkeitslehre bezog sich auf eine von ihrer leiblichen Verkörperung unabhängige, durch eine Vielzahl von Wiederverkörperungen hindurch mit sich identische Seele. Die platonische Seele ist mehr als das Lebensprinzip des einmaligen, leiblichen Lebenswegs eines

menschlichen Individuums zwischen Geburt und Tod. Insofern ist die platonische Seele überindividuell. Erst das Christentum hat die Seele als einen Bestandteil der geistleiblichen Lebenseinheit des einzelnen Menschen aufgefaßt, und zwar als einen unselbständigen Bestandteil, so daß die Bestimmung des Menschen für das ewige Leben erst mit der Auferstehung auch des Leibes vollendet ist, mit der Wiedervereinigung der im Tod vom Leib getrennten Seele mit diesem ihrem Leib. Erst das Christentum hat damit, freilich vorbereitet durch die jüdische Eschatologie, die Bestimmung des Individuums für die Unsterblichkeit gelehrt.

3. Die christliche Patristik hat die freie Entscheidung des menschlichen Willens zum Ort der Auseinandersetzung zwischen Gott und den Dämonen gemacht gegenüber dem metaphysischen Dualismus der Gnosis. Der menschliche Wille ist nicht nur der Ursprung der Sünde, sondern auch das Medium für die Annahme der Erlösungsgnade, die ihn selber verwandelt durch die Kraft der Liebe, so wie die Erleuchtung durch das göttliche Wahrheitslicht den menschlichen Intellekt über sich selbst hinaushebt. Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gnade hat seitdem das theologische Denken beschäftigt, und die Frage nach der theonomen Konstitution der menschlichen Person bildet selber einen ihrer Aspekte.

4. Der christliche Aristotelismus des abendländischen Mittelalters hat die menschliche Geistseele zum Prinzip ihres Wollens und Erkennens gemacht, indem Albertus Magnus und Thomas von Aquin den aristotelischen Nous Poietikos als Bestandteil der individuellen menschlichen Seele auffaßten, im Unterschied zu Aristoteles selbst. Auch hierbei spielte die Frage der individuellen Unsterblichkeit eine entscheidende Rolle. Da einerseits Aristoteles nur dem aktiven Nous Unsterblichkeit zuerkannt hatte, andererseits aber das Christentum die Unsterblichkeit der individuellen Seele lehrte, mußte der aktive Nous der individuellen Seele angehören, statt als übermenschliches Prinzip „von außen" in sie hineinzuwirken.

5. Die Subjektivität des Menschen in seinen geistigen Akten wurde von Nikolaus von Kues aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet, insofern der Mensch gerade in seiner geistigen Produktivität Ebenbild des göttlichen Schöpfers ist, Ebenbild Gottes „in creando", obwohl er nur gedankliche Gebilde hervorbringt und nicht wie Gott die realen Dinge selbst. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen erklärt jedoch, daß die von ihm produzierten Gedanken den realen Dingen entsprechen können.

Der Begriff der Subjektivität in der neuzeitlichen Theologie

Der Gedanke der schöpferischen Tätigkeit des menschlichen Geistes wurde für den modernen Begriff der Subjektivität fundamental. Die neuzeitliche Philosophie hat jedoch die Subjektivität vom Grund des Gottesgedankens gelöst und auf sich selber gestellt. Damit wurde die Subjektivität absolut. Während noch Leibniz

ebenso wie der Kusaner die schöpferische Tätigkeit des menschlichen Geistes als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit begriff, wurden bei Kant die transzendentale Apperzeption des Ich und seine produktive Einbildungskraft zur Grundlage und zum Organisationsprinzip des Erfahrungsbewußtseins. Daher mußte Kant den Versuch machen, auch die objektive Gültigkeit der subjektiven Synthesen unseres Verstands aus der Subjektivität selber herzuleiten. Leibniz dagegen hatte ebenso wie der Kusaner gerade die objektive Gültigkeit der subjektiven Produktion unseres Geistes auf dessen Gottebenbildlichkeit begründet, die es verständlich macht, daß bei aller schöpferischen Eigenart unseres Geistes seine gedanklichen Produkte doch den Geschöpfen des göttlichen Geistes in der realen Welt entsprechen. Die Begründung Kants für die objektive Gültigkeit des Erfahrungsbewußtseins aus der Beziehung der Verstandesform auf die Anschauungsformen innerhalb der aller Erfahrung vorausgehenden Subjektivität unseres Geistes selber hat seine größten Nachfolger nicht überzeugt. Schelling und Hegel erneuerten in diesem Punkt die Auffassung von Leibniz, die Entsprechung der endlichen Subjektivität des Menschen zur absoluten Subjektivität Gottes. Dennoch hat sich die Absolutheit der endlichen Subjektivität im Bewußtsein der Folgezeit durchgesetzt. Sie entsprach, wie schon Hegel gesehen hat, dem Prinzip der subjektiven Freiheit als dem Grundprinzip der neuzeitlichen säkularen Gesellschaft, die sich nach den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts von ihren religiösen Wurzeln emanzipiert hatte.

Die Veränderungen im Verhältnis der modernen Gesellschaft und ihrer öffentlichen Kultur zur Religion seit den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts bilden auch die Voraussetzung für die fundamentaltheologische Funktion, die in der modernen protestantischen Theologie der Subjektivität zugefallen ist und die in diesem Jahrhundert auch von der katholischen Theologie übernommen wurde. Die Folge der Emanzipation der öffentlichen Ordnung von den konfessionellen Streitigkeiten, insbesondere in den europäischen Staaten, die besonders stark und nachhaltig von den kriegerischen Auseinandersetzungen im Gefolge der Kirchenspaltung betroffen waren, nämlich in den Niederlanden, in England und sodann in Deutschland, war die Segmentierung und Privatisierung des religiösen Lebens. Die Religion sollte nicht mehr das Ganze des öffentlichen Lebens beeinflussen, sondern nur noch eine dienende Funktion für die Bewahrung der moralischen Ordnung im inneren Leben des Staates erfüllen. Im Extremfall wurde das religiöse Bekenntnis zur Privatsache.

Es macht die Modernität des protestantischen Pietismus aus, daß er durch seine Betonung der subjektiven Frömmigkeit genau diesen von der säkularen Gesellschaft der Religion noch zugestandenen Platz besetzte und ausfüllte. Der protestantische Subjektivismus hat also seinen Ursprung nicht in der Reformation, sondern im Pietismus. Die Reformation bestand noch auf der Allgemeingültigkeit des Evangeliums und der Schriftautorität vor aller subjektiven Aneignung. Für sie

war die Einheit des religiösen Bekenntnisses auch noch Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Erst der Pietismus begründete die Autorität der Glaubenswahrheit selbst auf die Subjektivität der religiösen Erfahrung. Dabei muß allerdings hinzugefügt werden, daß diese Auffassung auch im Pietismus selber das Resultat einer Entwicklung gewesen ist, das sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts klar herausbildete. Dem frühen Pietismus war es nur darum gegangen, daß erst der gelebte Glaube wahrhaft Glaube ist. Man stimmte mit den Anfängen der Aufklärung durchaus darin überein, daß es bei der Religion auf die sittliche Lebenspraxis ankomme. Erst die fortschreitende Bibelkritik der Aufklärung führte dazu, daß die subjektive Glaubenserfahrung auch zum Bürgen für die Wahrheit der Bibel und der christlichen Lehre wurde.

Diese Auffassung wurde im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts vor allem von der Erweckungstheologie A. G. Tholucks und Julius Müllers in Halle begründet. Sie strahlte dann aber auf fast die gesamte deutsche Theologie aus, auf das konfessionelle Luthertum, auf die Bibeltheologie Martin Kählers und Hermann Cremers und auf einen Teil der Schule Albrecht Ritschls, besonders auf Wilhelm Herrmann, durch dessen beide großen Schüler – Karl Barth und Rudolf Bultmann – sie bis in die Gegenwart weitergewirkt hat. Die dialektische Theologie Karl Barths hat sich zwar gegen die anthropozentrische Argumentation der Theologie des 19. Jahrhunderts seit Schleiermacher gewendet, die auf dem pietistischen Subjektivismus beruht. Aber Barth hat die Hinwendung zur Priorität Gottes selber auf einen Glaubensentschluß begründet und damit trotz des vordergründigen Objektivismus seiner „Kirchlichen Dogmatik" den Subjektivismus seiner Vorgänger auf die Spitze getrieben.

Trinitätstheologische Probleme

Noch in einem anderen Sinne ist Barth als Denker der Subjektivität interpretiert worden, nämlich im Hinblick darauf, daß er ähnlich wie Hegel und wohl auch in Abhängigkeit von Hegel den idealistischen Subjektbegriff auf die Gotteslehre anwandte: Gott allein ist nach Barth als Subjekt unumschränkt frei und unabhängig, absolut. Zur Durchführung dieses Gedankens bediente sich Barth der Trinitätslehre, die ihm als Bedingung der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung galt. Ermöglicht es die Trinitätslehre doch, das Gegenüber Gottes zur Welt als abgeleitet von dem ursprünglicheren innertrinitarischen Gegenüber des Vaters zum Sohn zu denken, so daß der Gedanke Gottes als Vater unabhängig ist von seinem Gegenüber zur Welt. Die Trinitätslehre ermöglichte es also Barth, die Unabhängigkeit Gottes von der Welt gerade auch in seiner Offenbarung durch den Sohn zu denken. Doch andererseits geriet Barths Gedanke der Subjektivität Gottes in Schwierigkeiten mit der Trinitätslehre im Hinblick auf

deren Aussage von einer Dreiheit der Personen in Gott. Barth fürchtete, die Unterscheidung dreier Personen in Gott könne die Einheit Gottes gefährden, und da er es für richtig hielt, den einen Gott als Subjekt und in diesem Sinn als „persönlich" zu denken, erschien ihm die Formel von drei Personen in dem einen Gott als verwirrend. Daher wollte er statt dessen von drei *Seinsweisen* des einen Gottes sprechen, der als solcher persönlich sei.

Die klassische Trinitätslehre der Kirche aber spricht von drei *Personen* in dem einen Gott, und sie faßt die Einheit Gottes nicht nochmals als persönlich auf, unterschieden von der Dreiheit der göttlichen Personen. Vielmehr ist der eine Gott nur in jeweils einer oder mehreren der drei Personen persönlich. Die Personalität in Gott gehört zur Unterschiedenheit der Personen, nicht zur Einheit Gottes als solcher. Die göttliche Einheit als solche ist überpersönlich. Sie kommt in den drei Personen zur Erscheinung, und erst darin ist der Gott des christlichen Glaubens ein persönlicher Gott – nämlich in der Dreiheit der Personen von Vater, Sohn und Geist. Wenn man das Personsein schon der Einheit Gottes als solcher zuschreibt, dann muß die innergöttliche Dreiheit ihren Charakter als Dreiheit von Personen verlieren. Die ostkirchliche Theologie hat die Entwicklung solcher Gedanken im Westen seit Augustins Erläuterungen der trinitarischen Dreiheit durch psychologische Analogien, nämlich durch unterschiedliche Funktionen innerhalb der einen Geistseele des Menschen, mit berechtigter Besorgnis betrachtet und nicht ganz ohne Grund gelegentlich den Vorwurf des Modalismus, also der Auflösung der trinitarischen Unterschiede in die Einheit Gottes, dagegen erhoben.

Im neueren philosophischen und auch theologischen Denken hat jedenfalls der Gedanke des einen persönlichen Gottes die Trinitätslehre in den Hintergrund gedrängt und die Unterscheidung dreier trinitarischer Personen unverständlich werden lassen. Auch die Verteidiger der Trinitätslehre sind dann nur zu funktionalen Unterscheidungen innerhalb des einen persönlichen Gottes, des einen göttlichen Subjekts, gelangt und haben konsequent die Bezeichnung Seinsweise dafür dem Personbegriff vorgezogen. Ähnlich wie bei Barth ist das auch bei Karl Rahner geschehen. Die jüngste trinitätstheologische Diskussion in der deutschen evangelischen Theologie hat dagegen die ostkirchlichen Bedenken als berechtigt anerkannt. Das gilt sowohl für meine eigenen Beiträge zur Trinitätslehre als auch für Jürgen Moltmanns Ausführungen in seinem Buch „Trinität und Reich Gottes" (1980). Damit stellt sich der Theologie die Aufgabe einer Neubestimmung des Verhältnisses von Dreiheit und Einheit in Gott. Dazu dürfte es kaum genügen, die göttliche Einheit lediglich als Einigkeit der drei Personen zu denken, wie Moltmann es vorgeschlagen hat. Vielmehr muß der Begriff der Person selbst schon in einer Beziehung zur Einheit des göttlichen Wesens gedacht werden, das in jeder der drei Personen in Erscheinung tritt.

Diese trinitätstheologischen Probleme sind nicht ohne Bedeutung für das anthropologische Thema der Personalität und Subjektivität des Menschen. Ist doch

zumindest ein Aspekt der modernen Diskussion des Personbegriffs aus der Trinitätslehre auf die Anthropologie übertragen worden. Es handelt sich dabei um die Auffassung der Person als konstituiert durch die Beziehung des Ich zum Du. Diese Auffassung Ebners und Bubers ist als dialogischer Personalismus bekanntgeworden. Es läßt sich nun zeigen, daß die These von der konstitutiven Bedeutung der Beziehung zum Du für den Begriff des Ich über Feuerbach und Hegel auf die augustinisch-mittelalterliche Trinitätslehre zurückgeht. Hier zuerst ist der Personbegriff als fundiert durch eine Relation verstanden worden, insofern nämlich der Sohn nur Sohn ist aufgrund seiner Beziehung zum Vater, wie der Vater nur Vater ist in seiner Beziehung zum Sohn, und die Eigenart des Geistes ist begründet durch seine Beziehung zu beiden, zu Vater und Sohn, sofern er der Geist der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und des Vaters mit dem Sohn ist. In dieser augustinischen Relationenlehre liegt der Ursprung des dialogischen Personverständnisses, wie es von Ebner und Buber vertreten worden ist.

Diese Konzeption der Person wirft aber hinsichtlich des Personbegriffs Probleme auf, die Manfred Theunissen 1965 herausgearbeitet hat. Sie werden schon an einer Differenz Bubers von Ebner greifbar. Nur Ebner hat nämlich im strengen Sinn das Personsein des Ich als durch das Du konstituiert gedacht, und darin ist ihm in der evangelischen Theologie Friedrich Gogarten gefolgt. Folgt man diesem Gedanken aber, so fragt es sich, worin die Personalität des Du seinerseits gründet. Weist sie auf ein drittes Du zurück, so kommt es zu einem unendlichen Regreß. Gründet die Personalität des Du in ihm selber, so wird dem Du jene absolute Subjektivität zugeschrieben, die dem Ich abgesprochen wurde, und das Ergebnis ist dann ein heteronomes Verständnis vom Personsein des Ich. Wird aber schließlich – wie bei Buber – die Konstitution von Ich und Du als eine wechselseitige verstanden, dann muß der Ursprung beider in der „zwischen" ihnen bestehenden Beziehung gesucht werden. Sie enthält nach Buber das Geheimnis, das Ich und Du verbindet und aus dem beide ihre Personalität gewinnen. Diese Auffassung entspricht am ehesten auch dem trinitarischen Personverständnis, da nicht nur Sohn und Geist sich in ihrer Besonderheit dem Vater verdanken, sondern auch umgekehrt der Vater nicht Vater wäre ohne den Sohn und ohne den Geist.

Die ostkirchliche Trinitätslehre hat seit dem späten vierten Jahrhundert diese Gegenseitigkeit der personalen Beziehungen allzusehr zurücktreten lassen wegen ihrer Auffassung vom Vater als der Quelle der Gottheit von Sohn und Geist. Von westlicher Seite ist daher immer wieder der Verdacht geäußert worden, die östliche Trinitätstheologie lehre eine einseitige Subordination von Sohn und Geist unter den Vater und verletze damit die Gleichrangigkeit der göttlichen Personen. Athanasius hatte die Gegenseitigkeit der personalen Beziehungen in der Trinität noch durchaus betont, wenn er im Anschluß an Joh 14, 6 sagte, daß der Sohn die Wahrheit des Vaters ist, so daß die Wahrheit nicht immer in Gott wäre, wenn der Sohn nicht wäre (C. Arian. I, 20). Das bedeutet, daß die Wahrheit des Vaters

bedingt ist durch das Sein des Sohnes, wenn man auch nicht von einer Hervorbringung des Vaters durch den Sohn sprechen kann, weil es die Eigentümlichkeit des Vaters gegenüber dem Sohn ist, daß er ihn hervorbringt, erzeugt. Immerhin aber sagt Athanasius ausdrücklich: „... von einem Vater könnte man nicht reden, wenn es keinen Sohn gäbe" (III, 6).

Wenn die Personen aber gegenseitig durch einander konstituiert sind, dann muß das Personsein einer jeden Person noch von etwas anderem her verstanden werden als aus diesen personalen Beziehungen, und es liegt nahe, dabei trinitätstheologisch an die Einheit des göttlichen Wesens zu denken. Zwar steht keine der göttlichen Personen außer ihren Beziehungen zu den beiden anderen noch zusätzlich in einer Relation zum göttlichen Wesen, sondern eine jede ist auf das eine göttliche Wesen nur durch ihre Relationen zu den beiden anderen Personen bezogen. Aber es läßt sich nun sagen, daß das, was die Person konstituiert in ihren Beziehungen zu den anderen Personen, das mit ihnen gemeinsame Wesen ist, das sie durch ihre Beziehungen zu den anderen Personen hat und nicht anders. So gilt ja trinitätstheologisch nach Athanasius auch für den Vater, daß er seine Wahrheit nur im Sohn hat. Die Wahrheit des Vaters aber, das ist nicht nur sein Vatersein, sondern seine Gottheit.

Menschliches Personsein

Was für Konsequenzen haben nun diese trinitätstheologischen Erwägungen zum Personbegriff für die Anthropologie? Vielleicht läßt sich analog zur Bedeutung des einen göttlichen Wesens für die Konstitution der trinitarischen Personen sagen, daß das menschliche Ich insofern durch das Du konstituiert wird, als es in der Beziehung auf das Du auf das Menschsein überhaupt bezogen ist, ebenso wie das Du seinerseits in seiner Beziehung zum Ich. Alle menschlichen Personen sind auf ihr eigenes Menschsein bezogen, indem sie in Beziehungen zu anderen Personen stehen. Aber während jede der trinitarischen Personen in der Beziehung auf die andern zugleich voll an der einen Gottheit Anteil hat, so daß der eine Gott von Ewigkeit in den drei Personen sein konkretes Dasein hat, ist die Einheit der Menschheit in den menschlichen Personen noch nicht voll realisiert. Daher steht der Begriff der Menschheit noch als abstrakter Gattungsbegriff den Individuen gegenüber, die allein konkretes Dasein haben, aber noch unterwegs sind zu dem, was sie sein werden. Die menschlichen Personen sind von den trinitarischen Personen also unterschieden durch ihre Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit der menschlichen Personen äußert sich darin, daß sie noch unterwegs sind zu ihrem wahrhaften Selbstsein. Dieses Unterwegssein transzendiert die konkreten Beziehungen zu anderen menschlichen Personen.

In seinem Unterwegssein zu sich selbst ist jeder Mensch über die Personen seiner

Umgebung hinaus bezogen auf Gott, in welchem das Menschsein selber gründet und damit auch das Bezogensein des einzelnen auf alle anderen Menschen, zu denen er nicht unmittelbar in Beziehung tritt. Nur von seiner Beziehung zu dem ewigen Gott her ist der Mensch, obwohl er immer noch unterwegs ist zu sich selbst, doch auch schon gegenwärtig er selbst, dieser besondere Mensch. Gerade so aber ist er Person. Die Personalität hat es zu tun mit der Gegenwart des Selbstseins, das zu sein der Mensch bestimmt und zu dem er unterwegs ist, in seinem Ich, als das Geheimnis dieses Ich. Menschliche Personalität ist das Geheimnis der mit jedem menschlichen Individuum verbundenen Bestimmung zu einem Selbstsein wahrhafter Menschlichkeit. Im Geheimnis seiner Personalität ist jeder einzelne Mensch der Verfügung durch andere Menschen entzogen, weil es begründet ist in der Beziehung zu Gott. Das kommt schon in der Genesis darin zum Ausdruck, daß die Verfügung über das Leben des Menschen verboten wird mit der Begründung, daß der Mensch zum Ebenbild Gottes, also zur Gemeinschaft mit Gott geschaffen sei (Gen 9, 6).

Die Unterschiedenheit menschlichen Personseins von den trinitarischen Personen durch die Zeitlichkeit menschlicher Personalität äußert sich, wie soeben schon angedeutet, im Auseinandertreten von Ich und Selbst. Jedenfalls vom erwachsenen Menschen gilt: Ein Ich sind wir immer schon, in jedem Augenblick unseres Daseins. Wir selbst aber werden wir noch, solange wir leben; nur in der Weise der Antizipation ist unser Selbstsein uns schon gegenwärtig. Bei den trinitarischen Personen gibt es kein solches Auseinandertreten von Ich und Selbst. Sie sind von Ewigkeit her, was sie sind, wenn auch vermittelt durch ihre Beziehungen zueinander. Beim Menschen verbindet sich das Bezogensein auf andere Personen mit der offenen Frage nach dem eigenen Selbst, nach der eigenen Bestimmung als Mensch. In dieser Frage nach dem eigenen Selbst ist der Mensch, über seine Beziehungen zu anderen Menschen hinaus, auf Gott bezogen, von dem er sein Selbstsein zu gewinnen sucht und unbeschadet seines Unterwegsseins auch schon gegenwärtig empfängt, in der Weise der Antizipation.

In anderer Weise hat auch das Ich des Menschen mit der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins zu tun. Das Ich als Inbegriff des gegenwärtigen Daseins des Menschen ist nicht von Anfang an ausgebildet. Am Anfang des individuellen Lebens steht vielmehr die symbiotische Verbundenheit des Kindes mit der es umgebenden Lebenssphäre, die für unsere Beobachtung vor allem durch die Mutter bestimmt ist, für das Bewußtsein des Kindes jedoch erst dann, wenn es die Mutter von anderen Bestandteilen seiner Umgebung unterscheiden gelernt hat. Erst mit fortschreitender Unterscheidungsfähigkeit innerhalb der zugleich zunehmend als konstant erfahrenen Umgebung unterscheidet das Kind auch den eigenen Leib, und mit dem Erwerb der Sprache lernt es den Namen für diesen Leib von den Namen anderer Dinge zu unterscheiden. Daran erst schließt sich die Fähigkeit zum Gebrauch des Wortes „ich" an, der mit dem Wissen um den eigenen Namen und

Leib eng verbunden ist, zugleich aber die Gegenwart des Sprechenden ausdrückt. Für sich allein ist das Wort „ich" nur dem jeweiligen Moment zugeordnet.

Das Ich hat gerade nicht von sich aus schon Kontinuität und Stabilität als „stehendes und bleibendes Ich", wie es nach Kant Bedingung der Einheit unserer Welterfahrung ist. Auch zu solcher Einheit der Welterfahrung kommt es erst später. Inhalt und Kontinuität gewinnt das Ich zunächst durch den Bezug auf den eigenen Namen und auf den dadurch benannten Leib. Name und Leib bilden die erste Gestalt des Selbstseins, durch das das Bewußtsein des Ich allererst Kontinuität und Dauer gewinnt. Mit dem Namen aber sind die Erwartungen der Gesellschaft verbunden, die das werdende Individuum sich teils aneignen wird, teils nicht. So beginnt der Prozeß der Identitätsbildung, in welchem zunehmend ein Konzept des eigenen Selbstseins ausgebildet wird, das auf das Ganze des eigenen Lebens ausgreift, darum auch in den Wechselfällen des Lebens festgehalten werden soll und von dem her die für sich punktuellen Ichaugenblicke erst Zusammenhang und Stabilität gewinnen.

Personalität und Subjektivität

Im Selbstbewußtsein des erwachsenen Menschen weiß das Ich sich immer schon als es selbst. In der Frühzeit des deutschen Idealismus suchte Fichte diesen Sachverhalt zu beschreiben, indem er das Selbst als Setzung des Ich deutete. Das lag nahe, weil Fichte mit Kant das Ich schon als stehendes und bleibendes und zugleich als Subjekt seiner eigenen Tätigkeit dachte. Aber Fichte mußte einsehen, daß der Gedanke einer Selbstsetzung des Ich durch seine Tathandlung an logischen Schwierigkeiten scheitert. Diese Einsicht hat die Entwicklung der Grundlagen von Fichtes Denken vorangetrieben, wie Dieter Henrich 1967 gezeigt hat. Zuletzt erkannte Fichte, daß die Einheit von Ich und Selbst nur als empfangene gedacht werden kann, und zwar als empfangen von einem Grund her, der von der Welt verschieden ist. An dieser Stelle liegt der Übergang zu Fichtes später Religionsphilosophie.

Wir haben Fichtes Gedanken von der religiösen Konstitution der Einheit des Selbstbewußtseins hier rekonstruiert und präzisiert als Begründung des Selbstseins (oder der Ichidentität) aus der Gottesbeziehung, so aber, daß das Selbstsein in Erscheinung tritt als Integration der für sich punktuellen Ichmomente. Erst aus der Integration der Ichmomente in die Einheit des Selbstseins entsteht die Ichidentität und damit auch die Subjektivität des Menschen. Personalität und Subjektivität des Menschen sollten unterschieden werden, und zwar so, daß die Subjektivität ihren Grund hat in der Personalität, aber (jedenfalls beim Menschen) nicht mit ihr identisch ist. Das Personsein des Menschen stellte sich uns dar als das Inerscheinungtreten des Selbstseins im Augenblick des Ich. Dadurch erst wird im Verhältnis der Ichaugenblicke jene Kontinuität und Identität ermöglicht, die Kant durch die

Formel vom „stehenden und bleibenden Ich" als Bedingung der Einheit des Bewußtseins bezeichnet hat. Diese Ichidentität ist identisch mit dem Subjektsein; denn die Anwendung des Subjektbegriffs auf den Menschen zielt auf die Einheit und Stabilität des Ich im Wechsel der Zeit.

Solche Einheit des Ich als Subjekt ist insbesondere erforderlich für das Handeln. Nur wo ein mit sich identisches Subjekt besteht, kann der Begriff des Handelns Anwendung finden. Handeln nämlich ist immer auf Zwecke bezogen, also auf Zukünftiges. Die vorweg bejahte Zukunft des Zwecks wird realisiert durch den Einsatz von Mitteln vermöge der Tätigkeit des Subjekts. Das Subjekt muß also über eine Zeitstrecke hin mit sich identisch bleiben im Festhalten seines Zwecks, wenn der Begriff der Handlung erfüllt werden soll. Im Handeln ist das Subjekt mit sich identisch in zeitüberbrückender Gegenwart und produziert eine von ihm gesetzte und beherrschte Welt von Mittel-Zweck-Bezügen. Mit der Ausweitung der Handlungszusammenhänge ist eine erweiterte Verfügung über die Bedingungen des eigenen Daseins und Soseins verbunden. Daher liegt in der Ausweitung des eigenen Handelns die Tendenz, sich ganz auf das eigene Ich zu stellen.

Im Zug dieser Tendenz aber vergißt der Handelnde und durch sein Handeln über seine Welt (zumindest partiell) Verfügende die Konstitutionsbedingungen seiner Subjektivität selber. Er vergißt die eigene Personalität, in der das Ich sich primär empfangend verhält, indem ihm das seine Gegenwart übersteigende Selbstsein und damit die Ganzheit des eigenen Seins gegenwärtig wird. Das sich auf sich selber stellende Subjekt vergißt aber auch, daß das eigene Handeln nur einen Teil des gelebten Lebens umfassen und verfügbar machen kann. Nicht nur die Widerfahrnisse, die wir erleben, auch die größte Zahl unserer Tätigkeiten haben nicht die Struktur des Handelns mit seiner charakteristischen Zweck-Mittel-Beziehung. Wer vollbringt auch nur einen einzigen Tag so, daß er ununterbrochen Mittel auf Zwecke hin realisiert, statt sich wenigstens zeitweise einfach dem Leben zu überlassen und dem, was der Augenblick bringt?

Erneuerung der Subjektivität

Die Verselbständigung des handelnden Subjekts gegenüber den Bedingungen seines Daseins und seine Illusion, über sein Leben und seine Welt im ganzen verfügen zu können, werden in der christlichen Theologie durch den Begriff der Sünde gekennzeichnet. Der Mensch verfehlt unvermeidlich sich selbst und den Sinn seines eigenen Daseins, wenn er sich auf die durch ihn selber zu verbürgende Identität seines Subjektseins und der handelnden Verfügung über seine Welt stellen will. Die Emanzipation der Subjektivität von ihren Bedingungen und ihre Auffassung als Basis der menschlichen Lebensführung ist allerdings in der abendländischen Neuzeit zur Signatur eines ganzen Zeitalters geworden, mit dem Ergebnis,

daß die Subjektivität in der Gefahr steht, in ihrem Gegenteil, in den anonymen Strukturen der Gesellschaft, unterzugehen.

Bemüht man sich demgegenüber um eine *Erneuerung* der Subjektivität, so muß sich der Blick auf die Bedingungen des Subjektseins und seiner Autonomie richten. Sie liegen in der Personalität des Menschen, die es mit der Frage nach seinem Selbstsein, seiner Identität zu tun hat und mit dem letzten Grund, aus dem der Mensch sein Leben empfängt und vertrauensvoll lebt. Weil das Selbstsein und die Personalität des Menschen letztlich in der Gottesbeziehung gründen, geht es beim Primat der Person um die theonome Konstitution der Subjektivität, die ihrerseits die Autonomie des Ich als Subjekt seines Handelns nicht ausschließt, sondern begründet, aber freilich auch zugleich begrenzt. Es ist seit Schleiermacher immer wieder das Ziel der Bestrebungen neuzeitlicher Theologie gewesen, das Bewußtsein von solcher theonomen Konstitution des Menschseins zu erneuern, und nur damit zugleich läßt sich im neuzeitlichen Denken die Priorität Gottes gegenüber dem Menschen wahren. Dieser Sachverhalt ist in unserem Jahrhundert besonders deutlich bei Paul Tillich und Karl Barth auf evangelischer Seite, bei Karl Rahner auf katholischer Seite erfaßt worden. Es dient jedoch der begrifflichen Klarheit solcher Bemühungen, das Personsein des Menschen deutlicher von seiner Subjektivität zu unterscheiden, als das gemeinhin geschieht. Diese Unterscheidung dient nicht zuletzt dazu, die Frage nach der Begründung der Subjektivität offenzuhalten.

Subjekt wird der Mensch erst im Lauf einer Entwicklung, in der er zum Bewußtsein seiner eigenen Identität und zur darin begründeten Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln heranwächst. Person dagegen ist der Mensch von Anfang an. Daß der Mensch Person ist, ist eine Aussage, die das empirisch Vorfindliche an ihm bei weitem überschreitet, weil es ja beim Personsein um die Bestimmung des Menschen zur Ganzheit seines Selbstseins geht, das doch schon in ihm gegenwärtig ist, sofern er Person ist. Insofern der Begriff der Person den Menschen im Lichte seiner Bestimmung vor Gott kennzeichnet und das empirisch Vorfindliche der menschlichen Wirklichkeit überschreitet, ist es sinnlos zu fragen, wann der Mensch anfängt, Person zu sein, oder wann er aufhört, es zu sein. Im Licht seiner Bestimmung zu einem eigenen Dasein ist schon der Fötus im Mutterleib Person, und zwar vom Augenblick der Empfängnis an. Aus demselben Grund ist auch der Schwerbehinderte und der nicht mehr seiner selbst mächtige Altersschwachsinnige noch Person. In diesen Fällen mag der Kontrast zwischen der tatsächlichen Daseinsform der Menschen und ihrer göttlichen Bestimmung besonders auffallend sein. Vorhanden ist er immer, ebenso wie das Geheimnis der Person und der aus ihrer göttlichen Bestimmung fließenden Würde inmitten der Hinfälligkeit und Dürftigkeit des menschlichen Lebens gegenwärtig wird. Diese Würde ist dem Menschen nur als Person eigen. Sie ist mit seiner Funktion als Handlungssubjekt nur insofern verbunden, als das Subjektsein in der Personalität wurzelt.

Jürgen Knappe

Polens Landwirtschaft zwischen Schwächen und Chancen

Das kirchliche Hilfswerk zur Modernisierung der privaten Landwirtschaft

Im Mittelpunkt der Gespräche der polnischen Bischöfe mit ihren westlichen Amtsbrüdern in den Jahren 1981 und 1982 stand die Hilfe für Polen angesichts seiner Ernährungsprobleme, die damals wie heute besonders in der Notwendigkeit von Getreideimporten und in der knappen Rationierung von Fleischwaren zum Ausdruck kommen. Bei aller Anerkennung für die Paket-Hilfsaktion vertraten die Polen die Ansicht, daß solche Art Hilfe auf Dauer weder möglich noch sinnvoll sei. Langfristig brauche das Land eher eine Wirtschaftshilfe zur Mobilisierung der eigenen Kräfte, eine „Hilfe zur Selbsthilfe".

Die Idee wurde von den Episkopaten Westeuropas, der USA und Kanadas aufgegriffen. Es dauerte eine gewisse Zeit, die Regierungen im Westen (Stichwort: Wirtschaftssanktionen gegen Polen), und noch länger, die Regierung in Warschau zur Zustimmung zu bewegen; es geht ja um ein beispielloses, in jeder Hinsicht kompliziertes, in doktrinäre und tagespolitische Probleme verwickeltes Vorhaben. Nach langwierigen Verhandlungen gelang eine weitreichende Einigung über Ziel, Finanzierung, Organisation und Rechtsrahmen des ins Auge gefaßten kirchlichen Hilfswerks zur Modernisierung der privaten Landwirtschaft (rund drei Viertel der landwirtschaftlichen Nutzfläche Polens und 83 Prozent der Agrarproduktion) einschließlich des ländlichen Handwerks. Bis auf einige technische Details war dieser Konsens im September dieses Jahres erreicht; Vertreter der kirchlichen Seite erwarten nunmehr den Start des Hilfswerks noch vor Weihnachten.

Das Projekt, dessen direkter Träger eine vom Primas, Kardinal Józef Glemp, gegründete und unter der Aufsicht der Polnischen Bischofskonferenz stehende privatrechtliche „Landwirtschaftliche Stiftung" sein wird, soll aus kirchlichen, staatlichen und privaten Spenden und Zuschüssen der westlichen Welt finanziert werden. Für die so erworbenen Devisen soll die Stiftung im westlichen Ausland Investitions- und Betriebsmittel kaufen, die daraufhin den polnischen Landwirten und Handwerkern gegen Landeswährung (Zloty) weiterverkauft (nicht geschenkt!) werden. Schwerpunktmäßig wird die Stiftung Kredite und Zuschüsse vergeben. Aus Zloty-Erträgen und -Spenden sollen die Eigenkosten der Stiftung, die Inlandsaufwendungen für die wirtschaftlichen Fachprogramme sowie die Kosten der für die Zukunft ins Auge gefaßten begleitenden Sozialprogramme gedeckt werden.

Die polnischen Kirchenexperten rechnen mit einem sukzessiven Zufluß der Devisen im Lauf von mindestens fünf Jahren, und zwar in einem Umfang von insgesamt 1,8 Milliarden Dollar. Von diesen Erwartungen ausgehend, haben sie nach Absprache mit der Regierungsseite zehn wirtschaftliche Fachprogramme vorgelegt. Die Fachprogramme sind jeweils in ein Pilot- und ein Großprojekt gegliedert. Die Pilotprojekte sollen im ersten Jahr an einigen Orten in Polen mit dem Ziel durchgeführt werden, die Realisierbarkeit des jeweiligen Fachprogramms zu testen und die Glaubwürdigkeit des Hilfswerks allen Interessierten zu demonstrieren.

Bei dem Versuch, die Chancen und Risiken des Unternehmens zu überlegen, müßte man insbesondere folgende entscheidende Faktoren vor Augen haben: das direkte Operationsfeld des Projekts, nämlich die polnische Landwirtschaft in ihren agrarpolitischen, ökonomischen, technischen und sozialen Aspekten, das Ost-West-Verhältnis, die innenpolitische Lage in Polen, besonders das Verhältnis von Staat und Kirche, sowie nicht zuletzt die Hilfsbereitschaft in der westlichen Welt. Schon diese Aufzählung der Zusammenhänge macht deutlich, wie kompliziert das Unternehmen ist. Im folgenden soll im Blick auf das geplante Hilfswerk auf einige Fragen und Probleme eingegangen werden, die sich aus den Besonderheiten der polnischen Landwirtschaft ergeben.

Agrarpolitik zwischen Ideologie und Pragmatismus

Unmittelbar nach der Befreiung von der deutschen NS-Besatzung führte der kommunistische Staat eine Bodenreform durch, die den Großgrundbesitz auflösen und das Kleinbauerntum stärken sollte. Doch entgegen ihren früheren Versprechen startete die Führung im Jahr 1948, nach der Zerschlagung der politischen Opposition und der Verdrängung des privaten Handels, eine massive Kampagne zur beschleunigten Kollektivierung durch Gründung von landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften. Parallel verfolgte sie die Politik eines forcierten Ausbaus der Schwerindustrie, der zahlenmäßigen Stärkung der Arbeiterklasse, der billigen Lebensmittel und der harten Steuer- und Zwangslieferauflagen besonders für größere Bauernbetriebe. Gemessen an der ideologischen Zielsetzung brachte diese Agrarpolitik keine großen Erfolge: Trotz massiven Drucks blieb der größte Teil des landwirtschaftlichen Bodens in privatem Besitz, neben Jugoslawien heute eine Einmaligkeit in der kommunistischen Welt. Dagegen wuchs aber die materielle und ökonomische Rückständigkeit der bäuerlichen Landwirtschaft, die Landflucht vieler Jugendlicher nahm zu, und es herrschte ein tief verwurzeltes Mißtrauen der Bauern gegenüber der Agrarpolitik der KP.

Als im Oktober 1956 im Lauf der Entstalinisierung der Nationalkommunist Władysław Gomułka wieder an die Macht kam, leitete er eine von der Bevölkerung

begrüßte Wende in der Agrarpolitik ein. Der Druck zur Gründung von landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften wurde in vielen Fällen rückgängig gemacht und für die Zukunft als unzulässig erklärt, die ökonomischen Lasten der Bauernwirtschaft wurden stark gemildert, die ideologische Anprangerung der reicheren Bauern unterlassen. Gomułka gab Ansätze zur Formulierung der neuen Doktrin der Agrarpolitik für die – hinsichtlich der Dauer nicht näher bestimmte – „Übergangszeit", die bei allen Akzentverschiebungen über 20 Jahre lang, bis zum Ausgang der Ära seines Nachfolgers Edward Gierek, gültig blieb.

Es war eine dialektische Verbindung der orthodoxen Unterscheidung zwischen „sozialistischen" (staatlichen und genossenschaftlichen) und „nichtsozialistischen" (auf Privateigentum basierenden) Produktionsformen, mit den pragmatischen Schlüssen aus der Erkenntnis, daß unter den gegebenen Umständen die private Landwirtschaft dank Fleiß, Wirtschaftlichkeit und relativ niedrigen materiellen Lebensansprüchen der Bauern mit Abstand mehr und billiger produzieren kann als die kollektive, und daß die Einzelbauern als große gesellschaftliche Gruppe immer noch einen zähen Behauptungswillen aufweisen. Diese dialektische Betrachtungsweise implizierte eine zweifache Zielsetzung der Agrarpolitik: „Förderung der Produktivität in allen Sektoren der Landwirtschaft" und zugleich „schrittweise sozialistische Veränderungen auf dem Land". Diese beiden Ziele waren nicht kohärent, und die praktische Betonung des einen mußte eine Vernachlässigung des anderen bedeuten.

Der rote Faden der Agrarpolitik in der Zeit zwischen 1956 und 1980 erscheint wie eine Zickzacklinie im Spannungsfeld zwischen dem ideologischen und dem pragmatischen Pol: In Zeiten schwieriger Lebensmittelversorgung bemühte sich die staatliche Agrar- und Wirtschaftspolitik, den Bedürfnissen der bäuerlichen Wirtschaft besser Rechnung zu tragen. In besseren Zeiten verschob sich jedoch der Akzent immer mehr auf verschiedene Maßnahmen zu Förderung des flächenmäßigen und qualitativen Ausbaus des sozialistischen Sektors der Landwirtschaft bei Vernachlässigung der privaten Betriebe. Dabei wurden auch schwerwiegende Fehler in wirtschafts- und agrarpolitischen Maßnahmen gemacht, was sich wieder auf die Lebensmittelversorgung negativ auswirkte.

Will man die Umorientierung der Agrarpolitik bewerten, die Edward Giereks Nachfolger seit dessen Sturz im September 1980 vollziehen, so kann man die These riskieren, daß es sich hier um etwas mehr handelt als nur um eine neue Phase im alten, fast zyklischen Rhythmus seit 1956. Es scheint, daß die Nachfolger von Gierek und Gomułka die Notwendigkeit eines Durchbruchs sahen. Sie mußten erkennen, daß offener Aufruhr der Arbeiter gegen unzureichende Lebensmittelversorgung schon mehrmals direkte Ursache für eine schwere innenpolitische Krise gewesen war, die in der Regel mit dem Sturz der jeweiligen Führungsmannschaft endete und 1980 zudem die Herausforderung der „Solidarität" brachte; sie mußten und müssen also die Notwendigkeit einer stabilen, berechenbaren und

pragmatischen Agrarpolitik ernst nehmen. In diese Richtung ging auch der Druck der damals politisch bewußter und aktiver gewordenen Gesellschaft. Er zeigte sich nicht nur in den resoluten Forderungen der oppositionellen Bewegung, sondern bis zu einem gewissen Grad auch in der stärkeren Profilierung der Vereinigten Volkspartei (bäuerliche Blockpartei) sowie der systemkonformen bauernständischen Organisationen.

Theoretische Argumente für die ideologische Rechtfertigung dieser Umorientierung hatte schon die agrarpolitische Diskussion der zurückliegenden Jahre geliefert: Nicht Eigentums- und Betriebsform, sondern der geleistete Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse des Volks seien für die Systemkonformität eines Landwirtschaftssektors ausschlaggebend; in der bäuerlich-familiären Wirtschaft (also fast der ganzen privaten Landwirtschaft Polens) gebe es keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen wie im Kapitalismus; die private Landwirtschaft in Polen sei aus volkswirtschaftlicher Sicht gar nicht so privat, denn sie werde vom Staat durch Produktionsmittelversorgung, staatlich-genossenschaftliches Ankaufsystem, Preissteuerung, Kreditvergabe und ähnliches indirekt, aber doch auf der Basis der zentralen Wirtschaftsplanung gelenkt.

Die Grundsätze der Agrarpolitik nach 1980, die in politischen Verlautbarungen, staatlichen Programmen, Gesetzen, „Gesellschaftsverträgen" mit streikenden Bauern, mit unterschiedlicher Intensität zum Ausdruck kamen, lassen sich in folgenden Stichwörtern zusammenfassen: volle Sicherheit des bäuerlichen Eigentums an Grund und Boden; Gleichbehandlung aller Sektoren der Landwirtschaft; schrittweiser Abbau des Zurückbleibens der bäuerlichen Bevölkerung hinsichtlich der sozialen Sicherung und der Lebensbedingungen; Einkommensparität zwischen Landwirtschaft und anderen Wirtschaftszweigen; Überwindung der „landwirtschaftsfremden Orientierung" der Industrie, des volkswirtschaftlichen Strukturfehlers der zurückliegenden Jahrzehnte. Mit der Verhängung des Kriegsrechts im Dezember 1981 verloren diese Grundsätze kaum an Aktualität; der Einschnitt bestand nur im Verbot der neugegründeten Organisationen auf dem Land, die mit der Gewerkschaft „Solidarität" verbündet waren und sich nach ihr nannten. Am 20. Juli 1983 beschloß der Sejm eine (in der Formulierung ziemlich vorsichtige) Verfassungsänderung, die „die Dauerhaftigkeit der familiären Landwirtschaftsbetriebe der werktätigen Bauern" garantiert.

Mängel und Engpässe

Die normative Umorientierung der Agrarpolitik gibt aber noch keine Gewähr für eine radikale Sanierung und Erleichterung der Bedingungen, unter denen die private Landwirtschaft arbeiten muß. Die Versäumnisse der zurückliegenden Jahrzehnte sind zu groß und der Spielraum des Staates bei der Produktions- und

Finanzkrise zu klein, als daß eine rasche Sanierung der Landwirtschaft denkbar wäre.

Das wirtschaftliche System in Polen ist durch eine Art inflationäre Mangelwirtschaft gekennzeichnet. Der Besitz des Geldes allein garantiert nicht, daß man auf dem Markt ohne weiteres die gefragte Ware (zum offiziellen Preis) kaufen kann. Unter dieser Situation müssen die Landwirte seit Jahren leiden; fast an allen Produktionsmitteln besteht ein Defizit, für viele (Maschinen, Futter, Benzin, Kohle) mußten Reglementierungs- oder Zuweisungssysteme geschaffen werden. Natürlich kann die kirchliche Stiftung durch ihre Importe nicht alle Defizite beheben. Sie könnte jedoch aufgrund der Marktforschung die schmerzlichsten Lücken schließen. Die Einzelpreise sollen nach dem Förderungskonzept marktorientiert sein, damit die Nachteile einer Zuweisung vermieden werden können. Die so erwirtschafteten Zloty und die Investitionsimporte sollen dann die finanzielle Grundlage für die Durchführung der überbetrieblichen Investitionsprogramme sein. Die dringendste Aufgabe, wie die diesjährige Dürre in vielen Teilen Polens gezeigt hat, ist die bessere Versorgung mit gesundem Wasser für Menschen und Tiere.

Der polnische Landwirt ist in der Betriebsführung und im Absatz seiner Erzeugnisse meist auf staatliche oder genossenschaftliche Stellen angewiesen, die in der Regel alles andere sind als effiziente und zuverlässige Partner. Zeitvergeudung beim Schlangestehen oder Suchen (man schätzt, daß es insgesamt rund 60 Tage im Jahr sind), Verluste durch nicht termingemäße Feldarbeiten, Verderb eines nicht unerheblichen Teils der landwirtschaftlichen Produkte durch zu enge oder unverläßliche Kapazitäten bei Lagerung, Verarbeitung und Transport, mancherorts Nachlässigkeit und Korruption – das sind die meist beklagten Mängel der bäuerlichen Betriebe. Deshalb stellen die Programme für überbetriebliche Investitionen darauf ab, auf der Basis von Zusammenschlüssen das bestehende Netz zu erweitern und alternative Modelle anzubieten.

Ein nicht unwesentliches Hindernis für eine rationelle Modernisierung ist die rückständige (wenn auch regional sehr differenzierte) Agrarstruktur. 1982 gab es in ganz Polen 2,84 Millionen private landwirtschaftliche Betriebe mit über 0,5 Hektar Nutzfläche. Die Durchschnittsgröße eines Betriebs liegt bei nur 5 Hektar und bleibt seit Jahrzehnten konstant; 10,1 Prozent aller Betriebe haben zwischen 10 und 15 Hektar und nur 5,7 Prozent mehr als 15 Hektar. Diese Zersplitterung ist in erster Linie auf die unzureichende technische Ausstattung zurückzuführen. Auf der anderen Seite aber wird sie ein struktureller Störfaktor für die optimale Verteilung und den optimalen Einsatz der neuen, ohnehin knappen Mittel.

Die strukturellen Schwächen werden etwa am Beispiel der Zugkraft deutlich. Im Verhältnis der Zahl der Traktoren im Besitz der bäuerlichen Betriebe zu der privat bewirtschafteten Nutzfläche nimmt Polen den vierten Platz in Europa ein: ein Traktor für ca. 30 Hektar, was jedoch angesichts der Veraltung, der Engpässe im

Angebot an Ersatzteilen und Reparaturen sowie der Zerstückelung der Betriebe und der ungleichmäßigen Verteilung zwischen den Betrieben wenig besagt. Den absoluten Rekord auf dem Kontinent hält Polen beim Zugpferdebestand in der privaten Landwirtschaft (ein Pferd auf ca. zehn Hektar); die Fütterung dieser Tiere belastet schwer die Getreidebilanz und somit, angesichts der Importe, die Zahlungsbilanz der Volksrepublik Polen.

Die Agrarstruktur und die damit zusammenhängenden arbeitstechnologisch bedingten Überschüsse an Arbeitskräften in den privaten Betrieben hindern die staatliche Agrarpolitik daran, den Grundsatz der Einkommensparität für die Mehrheit der Bauern zu verwirklichen. Angesichts der wirtschaftlichen und sozialen Realitäten kann die Verbesserung der Agrarstruktur daher nur ein langsamer, evolutionärer Prozeß sein. Das kirchliche Hilfswerk kann dazu beitragen, indem es Schwerpunkte der betrieblichen Förderung vernünftig festsetzt und sie mit staatlichen Maßnahmen entsprechend koordiniert. Weiter kann es den sozialen Auswirkungen der Agrarstrukturverbesserung in seinen sozialen Programmen Rechnung tragen.

Die Menschen

Von „einer" bäuerlichen Landwirtschaft in Polen zu sprechen ist schon deswegen eine grobe Vereinfachung, weil die polnische Bauernschaft in vielerlei Hinsicht je nach Region, ja je nach Hof stark differenziert ist. Synthetische statistische Größen oder allgemeine qualitative Tendenzfeststellungen besagen häufig nichts oder täuschen. Dennoch soll hier auf einige hingewiesen werden, um die wichtigsten Probleme, mit denen das Hilfswerk konfrontiert wird, hervorzuheben.

Nach administrativen Kriterien lebten 1983 noch 14,83 Millionen (40,3 Prozent der Polen) auf dem Land. Die bäuerliche Bevölkerung (Landwirte und mit ihnen lebende Angehörige) zählte 9,32 Millionen; das waren 2,8 Prozent mehr als 1978. In der Nachkriegszeit sank die Zahl der bäuerlichen Bevölkerung bis Ende der 70er Jahre kontinuierlich; die neue, gegenläufige Tendenz ist auf die Wirtschaftskrise und die Wohnungsprobleme in den Städten zurückzuführen. Entsprechend ist auch die Zahl der in eigenen Betrieben Tätigen zum ersten Mal gestiegen. Im Jahr 1983 waren es rund 5 Millionen, davon jedoch 1,27 Millionen Nebenerwerbslandwirte und eine ungefähr gleich starke Gruppe von Zuerwerbslandwirten. Die landwirtschaftlichen Existenzaussichten und das Interesse an der Landwirtschaft und der Modernisierung der Infrastruktur sind je nach Betrieb unterschiedlich, so daß weder der Staat noch das Hilfswerk diese Betriebe bei ihren Förderungsmaßnahmen einheitlich behandeln können.

Die angeführten Zahlen zeigen, daß in der polnischen Landwirtschaft insgesamt kein Arbeitskraftdefizit besteht. Man muß jedoch die Tatsache berücksichtigen,

daß die Arbeitskräfte regional nicht gleichmäßig verteilt sind und daß es Gebiete gibt, wo wegen schlechter natürlicher oder Infrastrukturverhältnisse (meist beides zusammen) die Bevölkerung auf dem Land abnimmt. Das Durchschnittsalter der Landwirte ist zwar infolge der Rentenversicherung (Hofübergaberenten) in den letzten Jahren zum ersten Mal in der Nachkriegsgeschichte zurückgegangen. Da jedoch fast jeder dritte Betriebsleiter mehr als 60 Jahre alt ist und meist keinen Nachfolger hat, bleibt die Altersstruktur ungünstig, zumal mit dem Alter bekanntlich die Zurückhaltung gegenüber Modernisierung und Innovation wächst.

Darüber hinaus weist man in Polen darauf hin, daß für junge Polen der Beruf des Einzellandwirts hinsichtlich der Arbeits- und Lebensbedingungen gegenüber den anderen Berufen wenig attraktiv ist. Es sind meist die begabtesten Bauernkinder, die sich für einen anderen Beruf entscheiden. So findet gleichsam eine im statistischen Durchschnitt negative Auslese der Arbeitskräfte für die private Landwirtschaft statt. 32 Prozent der privaten Landwirte im Alter bis 45 Jahren haben ihre Grundschulausbildung nicht abgeschlossen. Nur 34,5 Prozent in dieser Altersgruppe haben mehr als eine Grundschulausbildung, und nur 13 Prozent (235 000) haben eine landwirtschaftliche Schule absolviert. Eine Modernisierung können nur Vorbereitete vollziehen, und ohne Modernität sind qualifizierte und begabte junge Leute für die Landwirtschaft schwer zu gewinnen: eine Schwierigkeit und zugleich eine Aufgabe für das Hilfswerk.

Die Abneigung gegenüber dem Landwirtsberuf macht sich besonders unter den Mädchen bemerkbar. Alarmierend wird darauf hingewiesen, daß zur Zeit jeder zweite Landwirt (Betriebsleiter) zwischen 25 und 29 und jeder dritte zwischen 30 und 34 Jahren ledig bleiben muß, weil so wenige junge Frauen bereit sind, die schwere Arbeit auf dem Hof und das harte Leben auf dem Land in Kauf zu nehmen. Daran wird deutlich, daß die Modernisierung im Betrieb, im Haushalt und in der technischen und sozialen Infrastruktur des Dorfs eine Aufgabe ist, von der das Weiterbestehen der privaten Landwirtschaft in Polen schlechthin abhängt.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß die Bauern viel Mißtrauen gegenüber kollektiven Aktivitäten und Organisationen hegen. Das mag sowohl auf den traditionellen bäuerlichen Individualismus als auch auf die bitteren Erfahrungen der letzten Jahrzehnte zurückzuführen sein. Dem zentralisierten und bürokratisierten ländlichen Genossenschaftswesen, das formell die meisten Bauern zusammenschließt und auf das sie dauernd angewiesen sind, stehen sie ziemlich fremd gegenüber. Das Interesse an Zusammenarbeit hat nachgelassen. Nicht einmal die Bauern-„Solidarität" konnte breiter Fuß fassen. In den Vordergrund tritt bei vielen eine Art „sozialistischer Individualismus": Gegenüber den Strukturen, die Güter und Leistungen verteilen, will man die eigene Position stärken, ohne sich um die gemeinsamen Interessen des Standes zu kümmern.

Der Grundsatz der Gemeinsamkeit, der in den Förderungsmaßnahmen des kirchlichen Hilfswerks gelten soll, kann daher auf mancherlei Ablehnung oder

Unverständnis stoßen. Schon jetzt registrieren die Vertreter der zu gründenden Stiftung eine starke Hoffnung vieler Bauern auf den Transfer von Gütern in die eigenen Betriebe, aber kaum greifbare Initiativen für gemeinsame überbetriebliche Investitionen. Auch der Grundsatz der besseren Eignung als Kriterium der wirtschaftlichen Förderungsmaßnahmen, der von vornherein eine Gleichverteilung oder eine Verteilung nach sozialen Gesichtspunkten ausschließt, kann zu Neid und Mißverständnissen führen. Eine sozial relativ reibungslose Durchführung des Konzepts setzt deshalb nicht nur eine Arbeit an der Sache, sondern auch mit Menschen und an den Menschen voraus.

Trotz diverser Laisierungserscheinungen bleibt die erdrückende Mehrheit der Bauern mit der katholischen Kirche verbunden, die mit Abstand die größte Autorität genießt. Das verleiht dem Hilfswerk einen gewissen Kredit. Allerdings verfügt die Kirche über keine ausreichende Erfahrung in wirtschaftsbezogener Arbeit der Laien und mit den Laien. Im gegebenen rechtlichen Systemrahmen konnten sich auf dem Land keine katholischen Laienorganisationen entwickeln, es sei denn auf der Ebene der Seelsorge. Die seelsorgliche Arbeit auf dem Land, obwohl gut organisiert, orientiert sich in der Regel an traditionellen Mustern der Volkskirche wie Volksreligiosität, Betonung einer eher allgemein-nationalen als konkret-sozialen Ausrichtung, Hervorhebung der führenden Rolle des Pfarrers in der Pfarrei bei einem teilweisen Defizit an Mitsprache und Mitgestaltung durch die Laien. Dieser Zustand hat bestimmte geschichtliche Bedingtheiten. Die Tradition derjenigen Pfarrer, die vor dem Ersten Weltkrieg die bäuerliche Selbsthilfe anregten und unterstützten und den Bauern Bildung brachten, wird unter den heutigen Umständen kaum fortgesetzt.

Das vorliegende Konzept des Hilfswerks setzt eine Trennung von Seelsorge (und somit institutioneller Kirche in der Provinz) und Landwirtschaftsprojekt voraus. Die Stiftung soll von Laien getragen werden. Ihr Aufsichtsrat wird direkt von der Polnischen Bischofskonferenz berufen und ist ihr gegenüber verantwortlich. Vorerst wird kein Ausbau einer eigenen Struktur der Stiftung in der Provinz oder eines eigenen wirtschaftlichen Durchführungsapparats ins Auge gefaßt; man denkt zuerst nur an Bevollmächtigte der Stiftung und an entsprechende Verträge mit vorhandenen Firmen. Die Eigenkosten dürften also ziemlich niedrig liegen, was ein Vorteil ist. Andererseits ist das Projekt nicht nur eine finanziell-technische, sondern nicht weniger eine organisatorisch-soziale Aufgabe, die die fortwährende Gewinnung von qualifizierten, zuverlässigen Mitarbeitern und Partnern erfordert, was ohne entsprechende Ausbildung kaum erreichbar zu sein scheint. Vielleicht liegt gerade darin das größte Problem des Unternehmens. Man ist sich in Polens kirchlichen Kreisen auch dessen bewußt, daß der Staat nicht wünscht und gegebenenfalls zu verhindern bereit ist, daß das Hilfswerk eine Zuflucht für oppositionelle Ambitionen wird, die zur Zeit anderswo nicht zur Geltung kommen können.

Möglichkeiten und Grenzen des Projekts

Es konnten hier nicht alle Zusammenhänge behandelt werden, die für die Durchführung und die Ergebnisse der Stiftung direkt relevant sind. Das Gesagte läßt aber folgende Schlußfolgerungen zu:

Es wäre unrealistisch zu glauben, daß das Hilfswerk allein die polnische Landwirtschaft hinreichend sanieren und modernisieren könnte. Dazu sind die Bedürfnisse zu groß und die in Frage kommenden Mittel auch bei optimistischen Prognosen, von denen die wirtschaftlichen Förderungsprogramme ausgehen, zu bescheiden. Dennoch bietet das Projekt die Chance, die schmerzlichsten Engpässe relativ schnell zu beseitigen und darüber hinaus eine Reihe von Vorbildern der technischen wie sozial-organisatorischen Modernisierung zu schaffen, die in Zukunft auch außerhalb des Hilfswerks Schule machen könnten. Dank des zugrunde liegenden Finanzierungskonzepts kann das Hilfswerk ein bleibender Faktor der Anregung zur Modernisierung werden, auch dann, wenn die Spenden aus dem Westen einmal zurückgehen.

Soll das Projekt einen spürbaren Fortschritt in der Landwirtschaft herbeiführen, muß der kirchliche Träger darauf pochen, daß sich die staatliche Wirtschafts- und Agrarpolitik in keiner Weise entlastet oder befreit fühlt von ihrer Aufgabe, äußerste Anstrengungen zur Förderung einer modernen Entwicklung der bäuerlichen Landwirtschaft zu unternehmen. Sonst brächte das Projekt nur scheinbare Hilfe. Eine sachbezogene Koordination und Kooperation beider Seiten bei Respektierung der Autonomie des Hilfswerks wäre dabei zweckdienlich.

Angesichts der Probleme der polnischen Landwirtschaft und des Hilfswerks selbst wäre es nützlich, wenn sich die Hilfe nicht nur auf Geld und Warenumsätze reduzierte, so bedeutsam auch diese sind. Nicht weniger wichtig ist es, die Menschen in Polen, die in oder mit der Landwirtschaft arbeiten, auf die Modernisierung vorzubereiten, etwa indem man Praktika für junge Polen in modernen landwirtschaftlichen und handwerklichen Betrieben zur Verfügung stellt, die gegebenenfalls von der polnischen Stiftung finanziert werden könnten. Damit gewänne das Hilfswerk auch neue menschliche Dimensionen.

Der kirchliche Träger in Polen wagt einen mutigen Schritt, indem er die direkte Verantwortung für eine Unternehmung übernimmt, die in jeder Hinsicht kompliziert ist und dabei im Land große Hoffnungen erweckt, die unter Umständen nicht erfüllt werden könnten. Neben der Sache, um die es eigentlich geht – der Modernisierung der Landwirtschaft zum Wohl des polnischen Volkes –, würde ein Erfolg die Stärkung der Autorität der Kirche in der Gesellschaft und ihrer Stellung im öffentlichen Leben bedeuten. Die Konsequenzen eines Scheiterns können aber genau das Gegenteil sein. Die Vertreter der Kirche in Polen sind sich offenbar bewußt, daß diese Verantwortung Behutsamkeit, Anpassungsfähigkeit, Flexibilität und Mobilisierung aller Kräfte erfordert.

Gemessen an Weltmaßstäben ist das heutige Polen kein unterentwickeltes und schon gar nicht ein hungerleidendes Land. Im Unterschied zu vielen Entwicklungshilfsprojekten für die Dritte Welt ist der Zweck des polnischen Projekts nicht das Überleben, sondern eine Modernisierung der technischen, gelegentlich auch der sozialen Strukturen. Hinzu kommt, daß Polen eine sozialistische Staats- und Wirtschaftsordnung hat. Zugleich gibt es aber „polnische Besonderheiten", zu denen die Präsenz eines besonders auf dem Land verbreiteten privaten Wirtschaftssektors, die tiefe Verwurzelung und Autorität der katholischen Kirche in der Gesellschaft und die traditionelle Offenheit gegenüber dem Westen zählen.

Es wäre die Chance des Hilfswerks, bei Respektierung des gegebenen sozialistischen Ordnungsrahmens diese Besonderheiten zu stärken. Das Projekt könnte einen Beitrag zur Stabilität Polens leisten, einer Stabilität, deren Grundpfeiler eine gute Lebensmittelversorgung wäre, eine pragmatische Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat und eine gewisse Liberalität, nicht zuletzt im wirtschaftlichen Leben. An der Hilfe zu einer solchen Stabilität können alle Beteiligten – Polens Kirche, Hilfsempfänger, polnischer Staat, westliche Spender, Episkopate und Regierungen – ihr jeweils spezifisches Interesse haben. Die so formulierte generelle Zielsetzung eröffnet die Möglichkeit einer bedingten Harmonie zwischen allen Beteiligten, eine unabdingbare Voraussetzung für ein erfolgreiches Funktionieren des Projekts. Jede Tendenz, auf irgendeine Weise einen Partner schwächen oder überlisten zu wollen, würde das Projekt gefährden.

Über diese spezifischen Ziele und die hier angesprochenen Probleme, die dem Projekt im Weg stehen können, sollte sich die westliche Öffentlichkeit im klaren sein. Beim Werben um eine großzügige Beteiligung an diesem Hilfswerk, und zwar zu einer Zeit, wo wir einerseits der Herausforderung des Hungers in weiten Teilen der Dritten Welt und andererseits den Sorgen mit unserer Überschuß-Landwirtschaft gegenüberstehen, wird diese Klarheit hinsichtlich der Wirksamkeit des Appells und seiner moralischen Rechtfertigung erforderlich sein. Sie wird auch vor falschen Erwartungen und voreiligen Enttäuschungen schützen.

Rainald Merkert

Der Aufbau der kindlichen Erfahrungswelt unter dem Einfluß des Fernsehens

Die Genese des Menschen wird von den verschiedenen Wissenschaften, die sich mit ihr befassen, unter je verschiedener Perspektive untersucht. Folglich sind auch die Grundbegriffe dieser Wissenschaften unterschiedlich. Die Biologie faßt die menschliche Ontogenese als Wachsen und Reifen, die Psychologie sieht sie als einen Prozeß der Entwicklung oder des Lernens, die Soziologie als Sozialisationsprozeß, die Kulturanthropologie versteht sie als Enkulturation, die Philosophie als Personalisation, die Erziehungswissenschaft schließlich als einen Prozeß der Erziehung und Bildung.

Aber auch der Erziehungsprozeß kann wieder aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. Wenn alles pädagogische Geschehen stets aus drei Momenten besteht, wie es das alte Modell des pädagogischen Dreiecks zum Ausdruck bringen will: dem der erzieht, dem der erzogen wird, der Sache oder Wirklichkeit, deren Anspruch erfahren bzw. vermittelt wird, dann kann man die pädagogische Theorie an jedem dieser drei Momente festmachen. Da es im folgenden um eine pädagogisch-anthropologische Fragestellung gehen soll, betrachten wir den Erziehungsprozeß aus der Sicht dessen, der erzogen wird, aus der Sicht des Kindes also und seiner Genese, wenngleich diese stets zugleich gesehen werden muß im Modus erzieherischer Einwirkung wie des Anspruchs der Sache, weil erst diese drei Momente gemeinsam Erziehung konstituieren.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als stelle Erziehung eine unmögliche, geradezu paradoxe Aufgabe dar. Es gibt kaum etwas Hilfloseres als einen neugeborenen Menschen. Überließe man ihn sich selbst, wäre sein Leben schon nach wenigen Stunden wieder zu Ende. Aus diesem neugeborenen Menschen aber, dem Inbegriff der Unmündigkeit und Fremdbestimmung, soll nun innerhalb von knapp zwei Jahrzehnten dessen Gegenteil werden, ein Optimum an Mündigkeit und Selbstbestimmung. Möglich ist das nur unter einer Voraussetzung: daß das Entscheidende dabei das Kind selber tut.

Jeder Mensch wird in eine bestimmte Wirklichkeit hineingeboren; in eine bestimmte Natur, also Landschaft und Klimazone; in eine bestimmte Kultur wie die Afrikas oder Europas oder Asiens, des Christentums oder des Hinduismus; in eine bestimmte Gesellschaft, eine bäuerliche oder industrielle, demokratische oder totalitäre. Es gibt eine kaum überschaubare Fülle von Wirklichkeiten, in die Menschen hineingeboren werden.

Im Unterschied zum umwelteingepaßten Tier muß der weltoffene Mensch sich jene Welt, in die er hineingeboren wurde, jedoch erst aneignen, damit sie zu *seiner* Welt wird. Sie ist ihm nicht nur vorgegeben, sondern zugleich aufgegeben. Er muß sie eigentätig erwerben, begreifen, erfahren, muß lernen, sich in ihr auszukennen und zurechtzufinden. In eben diesem Prozeß baut er zugleich das gesamte Inventar seiner Verhaltensweisen auf: seines Könnens und Wissens, seines Wahrnehmens und Denkens, seines Sprechens und Wertens – und so gewinnt er Selbständigkeit. Dies ist eine anthropologische Grundeinsicht. Arnold Gehlen formuliert sie so: Der Mensch „muß die Welt in ihrer ungemeinen, durch Instinkte nicht vorgeordneten Fülle entdecken, sich aneignen und durcharbeiten, weil er eben ‚weltoffen' ist. Und er muß in dieser Aufgabe eine zweite lösen: sich selbst fertig machen, da er unfertig ist, sich selbst aneignen und eine Reihe beherrschter Leistungen ausbilden. *Beide Aufgaben werden nur durcheinander gelöst...* Immer, und bis in die höchsten Leistungen hinein, ist die Aneignung der Welt auch zugleich eine Aneignung seiner selbst."[1]

Eben diese Aneignung der Welt ist gemeint, wenn wir vom Aufbau der kindlichen Erfahrungswelt sprechen. Selbstverständlich ist dem Kind immer eine bestimmte Welt vorgegeben, aber zu seiner Welt muß jeder sie selber machen. Nur was man selber erfahren hat, ist Bestandteil der eigenen Erfahrungswelt.

Das Gesagte läuft keineswegs darauf hinaus, daß der Erzieher im Grund überflüssig ist. Zwar muß der Heranwachsende das Entscheidende selber tun, muß lernen und Erfahrungen machen; niemand kann ihm das abnehmen. Aufgabe des Erziehers ist es jedoch, ihn anzuleiten, zu unterstützen, zu lenken, zu motivieren, aber auch ihm die Welt mit ihren Ansprüchen zugänglich zu machen. Im Aspekt der pädagogischen Anthropologie erscheint dies freilich primär als Hilfestellung, als maieutischer Dienst, wie schon Sokrates betonte.

Im folgenden sollen zunächst einige grundlegende Aspekte dieses Welterwerbs oder Erfahrungsaufbaus skizziert werden. Sodann soll umrissen werden, wie das Fernsehangebot diesen Prozeß beeinflußt, in Abhängigkeit von den familialen Gegebenheiten. Schließlich soll noch versucht werden, den zentralen Vorwurf zu relativieren, der Bildschirm biete nur Erfahrung aus zweiter Hand und sei deshalb pädagogisch wertlos, wenn nicht schädlich.

Voraussetzungen des Erfahrungsaufbaus

Grundlage für die Eigentätigkeit des Kindes und damit für den Aufbau seiner Erfahrungswelt bildet das menschliche Tast-Bewegungs-System, zu dem es bereits in physiologischer Hinsicht im Tierreich keine Entsprechung gibt. Die Fülle der Bewegungsmöglichkeiten wie die Feinheit des Tastsinns der menschlichen Hand ist eine einmalige Erscheinung. Die Hand ist das optimale Organ des Weltbegrei-

fens im buchstäblichen Sinn des Wortes: Man muß die Dinge be-greifen, um sie zu begreifen. Deshalb sind nicht nur die Kinder darauf aus, alles Neue in die Hand zu bekommen, auch die Erwachsenen sind es noch; nicht umsonst steht in Museen allerwärts „Berühren verboten".

Auf dem Tast-Bewegungs-System beruht alle Weltorientierung, bereits in ihm drückt sich spezifisch menschliche Intelligenz aus. Deshalb bezeichnet Jean Piaget auch die beiden ersten Lebensjahre als die Stufe der sensomotorischen Intelligenz. Alle folgenden Entwicklungsschritte bauen auf ihr auf. Wenn wir einen Gegenstand einmal in der Hand gehabt, ihn be-griffen haben, dann sehen wir ihm künftig seine Eigenschaften und Umgangsqualitäten auch an. Hat das Kind erst erfahren, daß Glas zerbrechlich ist, um so eher, je feiner es ist, so sieht es ihm diese Zerbrechlichkeit bald auch an. Weil Hand und Auge ständig zusammenspielen, deshalb können wir das einmal Begriffene später auch sehen. Das Auge lernt gewissermaßen von den Händen. Insofern ist unsere Wahrnehmungswelt, der scheinbar unmittelbare Bestand der gegebenen Welt in Wahrheit „hochgradig durch unsere Eigentätigkeit vermittelt und geradezu ein Resultat"[2]. Sie ist das Resultat unserer Handlungserfahrung.

Freilich machen wir Erfahrungen nicht nur mit den Händen (und in den ersten Lebensmonaten auch mit dem Mund). Das Auge kann auch unabhängig von der Sensomotorik lernen; Farben zum Beispiel haben mit dem Tastsinn nichts zu tun. Hingegen wissen die Philosophen seit über 2000 Jahren, daß ein Zusammenhang besteht zwischen den Händen und dem Denken. Tatsächlich kommt die fundierende Bedeutung des Tast-Bewegungs-Systems auch darin zum Ausdruck, daß wir die Tätigkeiten des Denkens vorwiegend mit Verben beschreiben, die diesem System entnommen sind. Wir sagen, daß wir einen Gedanken begreifen, erfassen, festhalten, daß wir ein Argument zerlegen und zerpflücken oder hinnehmen und übernehmen, wir sprechen von einem zupackenden Denken. Die Tragweite der Erkenntnis, daß alle geistigen Operationen auf einem Fundament von Handlungserfahrung erworben werden, ist kaum zu überschätzen. Im erziehungswissenschaftlichen Raum hat in unserem Jahrhundert insbesondere die Reformpädagogik betont, daß auch die geistige Entwicklung im handelnden Umgehen ihren Ausgang nimmt.

Denn an den Erfahrungen, die Kinder im Umgang mit ihrer nächsten Umgebung machen und durch die sie diese Umgebung *verstehen* lernen, ist schon bald auch der *Verstand* beteiligt; er ist es um so stärker, je mehr das Kind heranwächst. Es erklärt sich auf seine Weise die Dinge und Ereignisse, mit denen es zu tun bekommt, und versucht sie so auch denkend zu begreifen. Nicht zuletzt hilft ihm bereits die Sprache, die es erlernt, vieles zu verstehen. Manches erklären ihm die Eltern, anderes erfragt es sich, und aus alledem bildet es sich ständig seine eigenen „Theorien" der Welterklärung und Weltdeutung. Vieles davon bekommen die Eltern gar nicht mit, und wenn sie etwas erfahren, ist es oft eher zufällig. Dies

freilich auch deshalb, weil längst nicht alle Eltern bereit sind oder gar Freude daran haben, an diesem spezifisch menschlichen Abenteuer der Weltentdeckung und Weltdeutung ihres Kindes teilzunehmen. Statt dessen finden sie die „Äußerungen aus Kindermund" meist nur drollig, jene Äußerungen, die Bestandteile solcher Welterklärungen sind, mit deren Hilfe Kinder sich in ihrer Umwelt zu orientieren versuchen. In den Zeitungen findet man sie gewöhnlich in der Schmunzelecke.

In der Umgebung des Kindes gibt es freilich nicht nur Dinge, sondern vor allem Menschen. Es ist üblich, bei einem Thema wie dem unsrigen mit der Argumentation bei ihnen einzusetzen, denn in der Tat sind sie für die Genese des Kindes wichtiger als die Dinge. Zugleich aber – und deshalb die abweichende Reihenfolge – ist die Welt der Menschen viel schwerer zu begreifen als die nichtmenschliche Welt.

Die Dinge verhalten sich immer in derselben Weise, auf sie ist Verlaß. Maria Montessori hat beschrieben, wie fasziniert Kinder von dieser Entdeckung sein können. Bestimmte Holzzylinder passen immer wieder in bestimmte Vertiefungen eines Holzblocks; ein Ball fällt stets nach unten, wenn man ihn losläßt; ein Turm aus Bauklötzen fällt um, wenn man dagegen stößt; ein Kuscheltier ist immer kuschelig. Das Verhalten der Menschen dagegen ist viel komplizierter. Der Vater verhält sich anders als die Mutter und diese wieder anders als die Großmutter oder die Nachbarin. Überdies verhalten sich Vater und Mutter mitunter heute anders als gestern und vorgestern. Wie kann das Kind lernen, sich auch in dieser Welt der Menschen zurechtzufinden? Wie bekommt es Ordnung in dieses Durcheinander?

Gelingen kann ihm das nur, wenn sich die Menschen seiner nächsten Umgebung eben nicht dauernd anders verhalten. Nur wenn ihr Verhalten einigermaßen stabil, eindeutig, widerspruchsfrei ist, kann es sich darauf einstellen und selber stabile Verhaltensweisen aufbauen. Wenn die Mutter hingegen heute bestraft, was sie gestern belohnt und vorgestern gar nicht zur Kenntnis genommen hat, dann kann das Kind nicht begreifen, woran es ist, und sich folglich auch nicht darauf einstellen. „Die Welt erscheint chaotisch, unstrukturierbar, eben deshalb auch unerlernbar; Apathie folgt daraus", so faßt Friedhelm Neidhardt diesen Sachverhalt fast lapidar zusammen. Und er fährt fort: „Um dies zu vermeiden, wird von der Umwelt des Kindes ein Minimum an Konsistenz verlangt."[3] Um dieses für Kleinkinder notwendige Minimum an Umweltkonsistenz zu erreichen, bedarf es – wiederum in Soziologensprache formuliert – „besonderer Mechanismen der Komplexitätsreduktion".

Auf diese Mechanismen ist nicht näher einzugehen. Jedoch soll der Hinweis nicht unterbleiben, daß hier nur etwas wiederentdeckt und soziologisch formuliert wird, durchaus in Übereinstimmung mit der Argumentation allgemeiner Lerntheorien, was die alten Erziehungslehren seit eh und je gewußt haben, wenn sie betonten, wie wichtig „Konsequenz" für die Erziehung sei.

Die Welt also muß dem Kind einfach und verläßlich erscheinen, damit es einen

Zugang zu ihr finden kann. Doch noch ein weiterer Aspekt muß genannt werden. Konsistenz der frühkindlichen Umwelt bildet zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Voraussetzung für den Aufbau der kindlichen Erfahrungswelt. Nicht nur das äußere Verhalten der Eltern, auch ihre innere Einstellung, ihre emotionale Bindung an das Kind muß stabil sein. Das Kind muß sich in der Eltern-Kind-Bindung geborgen und sicher fühlen können.

Über die Folgen, die der Mangel an Zuwendung hat, ist viel geschrieben worden. Hier soll nur eines festgehalten werden: Erst die Grunderfahrung, daß es von den Eltern angenommen ist, ermöglicht dem Kind, sich auch selber anzunehmen. Über alles von den Lerntheorien Gemeinte hinausgehend ist eine Art von „Zuwendung erforderlich, die hinsichtlich des Verhaltens des Kindes erfolgs- bzw. mißerfolgsunabhängig ist und die gewissermaßen die Existenz des Kindes selbst belohnt". Erst diese Grunderfahrung gibt ihm Sicherheit und Selbstvertrauen und ermöglicht ihm, sich mit der Welt überhaupt einzulassen. Ein Kind, das ständig Angst haben muß, diesen festen Halt der unbedingten Eltern-Kind-Bindung zu verlieren, kann weder Mut noch Interesse finden, die fremde Welt zu erkunden und sich zu eigen zu machen. Neidhardt hat diesen Tatbestand so formuliert: „Angesichts der hohen Mißerfolgswahrscheinlichkeit seines Verhaltens könnte sich im Kinde kein Selbstwertgefühl bilden, wenn es nicht die Erfahrung gäbe, daß es selbst geliebt wird. Liebe ist in diesem Zusammenhang als eine Form unbedingter Belohnung interpretierbar; sie bewirkt die Bekräftigung des Kindes als das, was es ist. Erst da es auf diese Weise lernt, sich selber anzunehmen, kann es etwas aus sich machen. Fehlte diese Erfahrung, müßte vor allem Handeln immer die Angst stehen, sich selber aufs Spiel zu setzen."[4]

Erfahrungsaufbau und Fernsehen

Über die grundlegenden Prozesse der Primärerfahrung und die Bedingungen ihres Gelingens ist in den vergangenen fünfzehn Jahren unter dem Stichwort „Primärsozialisation" unendlich viel geschrieben worden, so viel – wie Henning Haase ironisch anmerkt –, daß wir die latente Struktur des gegenwärtigen Wissensstands vielleicht auch aus Gründen kognitiver Überforderung nicht mehr durchschauen[5]. Hier sollten nur einige wenige für unser Thema bedeutsame Aspekte festgehalten werden. Im folgenden nun geht es um die Frage, wie es um den Einfluß des Fernsehens auf den Prozeß des Erfahrungsaufbaus bestellt ist.

Wir beginnen mit der Feststellung, daß auch heute im Zeitalter des Fernsehens, in dem die Kindheit in beträchtlichem Maß zur Fernsehkindheit geworden ist, die ersten drei Lebensjahre eines Menschen nach wie vor die Jahre der Primärerfahrung, des eigentätigen, sensomotorisch fundierten Welterwerbs sind. In pädagogisch-anthropologischer Perspektive ist zu betonen, daß dies auch gar nicht anders

sein kann. Die aktiv operierend gewonnenen frühkindlichen Erfahrungen, aus denen heraus auch die ersten Fragen entstehen, können nicht beliebig ersetzt oder verdrängt werden. Das ist bei aller Plastizität der menschlichen Natur nicht möglich.

Tatsächlich spielt in den ersten drei Jahren das Fernsehen auch so gut wie keine Rolle im Leben des Kindes, jedenfalls wird es noch nicht in den Prozeß des Erfahrungsaufbaus einbezogen. Auf indirekte Weise allerdings dürfte es dennoch in vielen Fällen bereits Bedeutung für das Kind haben. So kann etwa ein hoher täglicher Fernsehkonsum der Familie mit sich bringen, daß die Zuwendung zum Kind darunter leidet. Es können sich also die Kommunikations- und Interaktionsstrukturen der Familie in einer Weise verändern, daß der für das Kind wichtige primäre Anregungsgehalt seiner Umwelt darunter leidet. Im Extremfall kann dies so weit gehen, daß das Kind gar keine Chance mehr hat, Handlungserfahrung aufzubauen oder auch nur ein Erfahrungsfundament zu legen. Vor einigen Monaten war in einer Fernsehsendung von einem dreijährigen, schwer verhaltensgestörten Kind die Rede, das nur drei Worte sprechen konnte: Mama, Papa, Zombie. Möglich ist auch, daß sich bereits Ansätze zu bestimmten Rezeptionsweisen herausbilden, wenn schon Säuglinge im Arm der Mutter vor dem Bildschirm sitzen; aber darüber gibt es keinerlei fundierte Kenntnisse. Doch allein die Tatsache, daß in den meisten Wohnzimmern die Anwesenheit, häufig die dominierende Anwesenheit eines Fernsehgeräts selbstverständlich geworden ist, dürfte nicht völlig folgenlos sein, so wenig solche Folgen mit den Mitteln empirischer Forschung bisher zu fassen sind.

Schon in der zweiten Hälfte des dritten Lebensjahrs beginnen Kinder, auf dem Bildschirm Gesehenes in den Prozeß der Welt- und Selbstdeutung einzubeziehen. Ein Fallbeispiel mag das verdeutlichen. Der zwei Jahre und acht Monate alte Olaf interessiert sich schon für die Sesamstraße, vor allem für Ernie und Bert, deren bekannteste Figuren. Eines Tages beginnt er plötzlich, seinen Vater Bert zu nennen. Der geht darauf ein und redet ihn mit Ernie an, wie das Kind es erwartet. Aber während der Vater das Spiel im Lauf des Tages oder über Nacht vergißt, scheint das Kind ganz darin aufzugehen, gut zwei Wochen lang. Als der Vater beispielsweise morgens im Begriff ist, aus dem Haus zu gehen, und seinem gerade wach werdenden Sohn als Morgengruß und Abschied zugleich zuruft: „Auf Wiedersehen Olaf", da tönt es prompt zurück: „Auf Wiedersehen Bert."

Das Beispiel ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Zunächst einmal zeigt es, daß die Eltern keineswegs immer großartig pädagogisch oder gar medienpädagogisch aktiv werden müssen. Das Kind ergreift von sich aus die Initiative, findet selber Mittel und Wege, vom Bildschirm gebotenes Neues zu verarbeiten. Auf ihm gemäße Weise versucht es, die Fernseherlebnisse in seinen eigenen noch sehr engen Erlebnis- und Erfahrungshorizont hereinzuholen. Gelingen konnte ihm das freilich nur, weil es einen Spielgefährten fand. Ob es ihn findet, ist ein Indiz für die

Qualität der Eltern-Kind-Beziehung, die ihrerseits davon nicht unbeeinflußt bleibt.

Das Beispiel ist aber noch in weiterer Hinsicht interessant. Es war bereits die Rede davon, daß eine gewisse Umweltkonsistenz notwendig ist, damit das Kleinkind überhaupt etwas lernen kann. Eben dieser Forderung entspricht auch das Benehmen von Ernie und Bert. Was immer sie auf dem Bildschirm treiben, sie fallen nie aus einem bestimmten Rollenmuster heraus. Der noch nicht dreijährige Olaf war offenbar in der Lage, diese in sich stabilen Verhaltensmuster zu erkennen und mit seinem Leben in Verbindung zu bringen.

Etwa ab dem vierten Lebensjahr gewinnt das Fernsehen zunehmend an Bedeutung, es wird zu einem Sozialisationsfaktor ersten Ranges. Nun ist das zwar eine gewichtige, aber im Grund auch banale Erkenntnis. Man müßte angeben können, was sie konkret bedeutet. Die Antworten, die die empirische Forschung anzubieten hat, sind jedoch sehr unzureichend. Haase hat 1981 eine Literaturexpertise erstellt, für die er ca. 1000 Arbeiten ausgewertet hat, „die sich mit medieninduzierten Einflüssen auf Kinder und Jugendliche befassen". Sein Fazit: „Die Gesamtszene ist komplex, divers und widersprüchlich wie eh und je", noch immer überwiegen „Nichtwissen, Fragwürdigkeiten und Zweifel erheblich die Fragmente positiven Wissens"[5].

Es ist „nicht möglich, das bisher vorgelegte widersprüchliche Material zur sogenannten Wirkung der Medien auch nur annähernd zu eindeutigen Schlußfolgerungen in einem verbindlichen Theoriengefüge medialen Einflusses zusammenzubinden". Überdies hat die empirische Forschung bisher vorwiegend nach der *Möglichkeit* von Medienwirkungen gefragt. Nun wird aber längst von niemandem mehr bestritten, daß Fernsehen diese oder jene Effekte haben kann, daß zum Beispiel Beobachtungslernen am Bildschirm möglich ist. „Dies ist selbstverständlich und damit trivial", sagt Haase und fährt dann fort: „Wünschenswert und wissenswert sind allein solche Befunde, die über die bloße Möglichkeit hinaus unwiderlegbar beweisen, daß experimentell gefundene Effekte in lebensnahen Situationen auch wahrscheinlich sind."[6] Solche Daten jedoch sind rar.

Hier sollen weder solche Daten diskutiert noch soll die Frage erörtert werden, ob und wie weit Haases Forderung einlösbar ist. Statt dessen soll versucht werden, die Wahrscheinlichkeitsfrage einmal pädagogisch-anthropologisch anzugehen; zu skizzieren, wie diese Frage in pädagogisch-anthropologischer Perspektive sich darstellt bzw. welche Ansätze zu einer Antwort sich in dieser Sicht ergeben.

Unsere Ausgangsthese war, daß Kinder sich ihre Erfahrungswelt eigentätig aufbauen müssen und daß dabei der handelnde Umgang mit Dingen und Menschen die Grundlage bildet, sowohl für die Tätigkeiten der „höheren" Sinne als auch für die geistigen Operationen. Der weitere Aufbau und Ausbau der Erfahrungswelt mit Hilfe des Fernsehens hängt nun von einigen wesentlichen Bedingungen ab. Zu nennen ist vor allem das, was wir schon als familiale Kommunikationsstrukturen

bezeichnet haben, was man aber auch als familienpädagogisches Gesamtklima definieren kann; zum anderen sind zu nennen die innerhalb dieses Klimas erworbenen Weisen des Verhaltens und der Weltorientierung.

Es ist für das Kind wichtig, geradezu lebensnotwendig, daß es sich auf seine erworbenen Verhaltensmuster verlassen kann. Deshalb bestimmen diese nun auch seinen weiteren Umgang mit Dingen und Menschen ebenso wie seine Fernsehrezeptionsgewohnheiten. Ganz einfach gesagt: Das Vorschulkind kann, da es noch ganz in die Familie eingebunden ist, nur das an neuen Verhaltensweisen übernehmen, woher auch immer, was die Eltern ihm zu übernehmen gestatten. Hier liegt auch die Grenze der sogenannten innovativen Programme, das heißt solcher, die den Handlungsspielraum des Kindes zu erweitern intendieren. Ein Beispiel mag das verdeutlichen.

In den 70er Jahren wurden innerhalb der Sesamstraße einige Filme deutscher Produktion ausgestrahlt, die die zuschauenden Kinder zur Erprobung neuer Verhaltensweisen anregen sollten. Man zeigte etwa, wie zwei Freunde, sieben bis acht Jahre alt, zu spät nach Hause kommen. Der eine wird schon an der Haustür von seinem Vater erwartet. Nach kurzer Strafpredigt bekommt er eine Ohrfeige und geht weinend ins Haus. Der andere bleibt gelassen und sagt zum Vater seines Freundes: „Bei uns wird aber zuerst gemeinsam geredet und nicht gleich geschlagen." Er dreht sich um und läßt den verdutzt dreinschauenden Vater zurück.

Die Produzenten wollten wissen, ob sie bei den zuschauenden Kindern Erfolg hatten mit ihrer Absicht, zu alternativem Verhalten anzuregen. Ihre Enttäuschung war groß. Die meisten Kinder identifizierten sich mit dem bestraften Jungen und erklärten: „Richtig, der hätte nicht zu spät kommen sollen." Es waren jene Kinder, denen es in vergleichbarer Situation ähnlich ergehen würde. Für sie hatte der Film keineswegs eine verhaltensändernde Wirkung, sie fühlten sich im Gegenteil durch ihn bestärkt.

Daraus ist freilich nicht zu schließen, das Fernsehen habe im Grund nur bestätigende Wirkungen. Schon bei älteren, selbständiger gewordenen Kindern ist die Sachlage anders; bereits der Schuleintritt bedeutet einen wichtigen Einschnitt, da mit ihm eine Ausweitung der Erfahrungsmöglichkeiten gegeben ist. Aber auch bei Vorschulkindern, um bei ihnen zu bleiben, können Fernsehsendungen durchaus den Horizont erweitern. Es sind vorwiegend jene Sendungen, die ein „Wissen über" etwas bieten: über den höchsten Berg und den längsten Fluß, über Pflanzen und Tiere ferner Länder und ähnliches. Solche Kenntnisse haben weder für den Alltag des Kindes Bedeutung noch sind sie lebenswichtig. Da sie außerhalb des kindlichen Lebensbereichs liegen, können sie auch nicht mit der eigenen Erfahrung kollidieren.

Gleichwohl bzw. gerade deshalb wird das Bild der Heranwachsenden von der großen fernen Welt heute entscheidend durch die Fernsehbilder mitbestimmt, und zwar um so mehr, je häufiger und konsistenter, und das heißt je stereotyper sie

sind. Zur Häufigkeit freilich gehört nicht nur, daß etwas häufig auf dem Bildschirm erscheint, sondern auch, daß es häufig gesehen wird. Dies jedenfalls gilt heute als gesicherte Erkenntnis, daß insbesondere Weltbild und Weltorientierung der sogenannten Vielseher durch die Fernsehbilder mitbestimmt werden, nicht zuletzt deshalb, weil ja auch unsere Phantasie durch den Bildschirm beeinflußt wird.

Daß dieses nicht erfahrungsstabilisierte Weltbild gleichwohl von Einfluß ist auf unsere Einstellungen, nicht zuletzt die der Erwachsenen, dürfte unbestreitbar sein. Es ist nämlich zu bedenken, daß jene Bereiche, die außerhalb unserer Erfahrung liegen, nicht unbedingt räumlich fern sein müssen. Auch unsere Vorstellungen von Minderheiten, die mitten unter uns leben, unsere Einstellungen ihnen gegenüber gründen zum größten Teil auf Medieninformationen. Die meisten haben zum Beispiel nie im Leben mit Mördern, Räubern oder anderen Schwerverbrechern zu tun; unsere Vorstellungen und „Erfahrungen" beziehen wir aus den Medien, vor allem dem Fernsehen. Das gilt für alle, insbesondere aber für Kinder. Der Kriminologe Hans Joachim Schneider formuliert das so: „Die Vorstellungen der Menschen über Kriminalität und Kriminelle gründen sich nicht auf die kriminelle Wirklichkeit, sondern auf das im Fernsehen phantasierte Verbrechen... Es gibt wahrscheinlich kein anderes Feld, in dem die öffentliche Meinung tiefgreifender und falscher durch die Massenmedien beeinflußt wird als auf dem Gebiet des Verbrechens."[7]

Neben den Fernsehinhalten, die direkt mit den erworbenen kindlichen Verhaltensmustern zu tun haben und deshalb entweder an ihnen abprallen oder sie bestätigen, und neben jenen Inhalten, die jenseits kindlicher Erfahrung liegen, gibt es noch einen dritten Typ. Er ist der für den Pädagogen interessanteste. Es sind jene Programme, die geeignet sind, schon vorhandene Erfahrung der Kinder zu erweitern und zu differenzieren oder neue Erfahrung zu initiieren. Ob freilich ein Kind in der Lage und überdies interessiert ist, das Ferngesehene zusammenzubringen mit seiner Naherfahrung, das hängt letzten Endes von den Eltern ab. Interesse kann es auf Dauer nur haben, wenn es damit nicht ins Leere stößt, sondern bei den Eltern ein Echo findet. Und in der Lage, mit dem Ferngesehenen etwas anzufangen, ist es nur, wenn es ausreichende Naherfahrung hat bzw. ermöglicht bekommen hat.

Die Qualität des familialen Zusammenlebens, oder in Pädagogensprache formuliert: das familienpädagogische Gesamtklima bildet also gewissermaßen den Schlüssel, ob und wie das Fernsehen eine Rolle spielt im Aufbau der kindlichen Erfahrungwelt, ob und wie Medienaussagen verarbeitet oder nicht verarbeitet werden, ob sie folglich den Orientierungs- und Handlungsraum des Kindes erweitern oder nicht, vielleicht gar eine ohnehin nur schwache Eigenerfahrung überlagern. In einer anregungsreichen Familie wird das Fernsehen zur weiteren Anregung, in einer anregungsschwachen wissen Kinder auch mit dem Fernsehen nichts anzufangen. In der einen Familie ist das Klima so, daß das Fernsehen fast

notgedrungen eine eskapistische Funktion für die Kinder hat, in einer anderen wird es multifunktional genutzt und wieder in einer anderen ausgesprochen realitätsorientiert; und schließlich gibt es inzwischen auch Familien, die in ihrem Verhalten bereits am Fernsehen ausgerichtet sind, die sozusagen ein Fernsehprodukt sind, in ihrem Konsumverhalten wie in ihren Werteinstellungen.

An der Verschiedenartigkeit der familialen Gegebenheiten scheitert auch so mancher gutgemeinte medienpädagogische Ratschlag; die punktuelle pädagogische Intention kann sich gegen die vorgegebene, über Jahre hin aufgebaute Familienstruktur nicht durchsetzen. „Wer nicht fragt, bleibt dumm", heißt es in der Sesamstraße. Eigentlich müßte man jedesmal hinzufügen: Wer keine Antwort bekommt, bleibt auch dumm; und wer nur dumme, ungeduldige, nichtssagende Antworten bekommt, bleibt es ebenfalls. Kinder aber, die keine Antworten bekommen, werden bald auch keine Fragen mehr stellen, ja sie werden bald keine Fragen mehr haben. Ob es dazu kommt, hängt nicht nur davon ab, daß miteinander gesprochen wird, sondern auch davon, wie gesprochen wird. Die Qualität der Fernsehkommunikation und die der Familienkommunikation bedingen und beeinflussen sich wechselseitig.

Das Problem der Sekundärerfahrung

Wir brechen unsere Skizze hier ab, gehen also nicht auf weitere wichtige Aspekte ein, etwa auf die Bedeutung des Fernsehens für Phantasie und innere Anschauungskraft, vor allem auch nicht auf die späteren Lebensjahre des Kindes, in denen zunehmende Selbständigkeit zugleich Ablösung von der Familie bedeutet. Statt dessen gehen wir noch knapp auf den zentralen Einwand ein, der gegen das Fernsehen und die audiovisuellen Medien überhaupt vorgebracht wird. Er lautet bekanntlich, was diese Medien böten, sei immer nur eine zweite, eine vermittelte Welt, sei immer nur Fremderfahrung, eine Erfahrung aus zweiter Hand; diese aber gehe auf Kosten der direkten, unmittelbaren, primären Erfahrung und trage so zur menschlichen Entmündigung bei.

Nun gibt es zwar tatsächlich gar keine unmittelbare Erfahrung. Auch unsere direkte Umgangserfahrung ist in Wahrheit stets schon sprachlich vermittelt, und in jeder Sprache ist bekanntlich bereits ein Weltbild vorgegeben. Aber sehen wir davon einmal ab.

In der Tat trifft zu, daß die Welt des Kindes immer ärmer wird an Möglichkeiten zu direkten Erfahrungen und Erlebnissen. Auch Spielplätze, selbst „Abenteuerspielplätze", müssen erst künstlich geschaffen werden. Diese Verarmung der kindlichen Erfahrungswelt hat aber zunächst mit dem Fernsehen nichts zu tun; sie ist Folge der technisch-industriellen Entwicklung – deren Bestandteil freilich auch das Fernsehen ist. Doch mag dessen Faszination auf Kinder noch so groß sein, auch

heute noch ist die beliebteste Freizeitbeschäftigung von Kindern das Draußenspielen, und nicht von ungefähr sehen sie im Sommer weniger fern als im Winter. Sie wollen also unmittelbar erfahren und erleben.

Insofern könnte man fragen, ob vor dem Bildschirm nicht vor allem jener Erfahrungs- und Erlebnishunger gestillt werden soll, der im Alltag kaum noch zu stillen ist. Doch auch wenn es so wäre, ist damit noch nicht die Erfahrung aus zweiter Hand rehabilitiert. Sie soll hier auch gar nicht rehabilitiert werden; ebensowenig soll der Frage nachgegangen werden, ob die quantitative Ausweitung, die Sekundärerfahrung bietet, mit qualitativer Ausdünnung bezahlt werden muß; vielmehr soll es um den Hinweis gehen, daß die Zunahme von Sekundärerfahrung gar kein fernsehspezifisches oder überhaupt medienspezifisches Problem darstellt. Sie ist vielmehr ein Charakteristikum unseres neuzeitlichen Lebens geworden, nicht zuletzt auch längst zu einem Kardinalproblem heutiger Schule. Auch in ihr dominiert die Sekundärerfahrung, wird Vorgefertigtes, Fremdproduziertes angeboten, möglichst zusammengesetzt aus den abgelagerten Resultaten der Wissenschaft. Und für die Lehrer wird es immer schwieriger, die Schüler zum Lernen zu motivieren, erfahrungsstabilisierte Verständnismöglichkeiten zu finden oder zu schaffen, das fremdproduzierte Ferne den Schülern nahe-, es in ihren Erfahrungshorizont zu bringen. Ja manche ministerielle wie auch erziehungswissenschaftliche Verlautbarungen legen die Vermutung nahe, daß man das Problem gar nicht mehr sieht oder sich längst damit abgefunden hat, wenn man nämlich Lernen primär versteht als bloße Übernahme eines vorgefertigten, magazinierten Wissens. Die Rede vom Hinterfragen setzt jedenfalls solche Vorstellung voraus.

Janpeter Kob meint, die Schule sei grundsätzlich nicht in der Lage, die von ihr angebotene Fremderfahrung zur Primärerfahrung der Kinder werden zu lassen. Das Kind lerne im Vorschulalter deshalb so intensiv, weil alle seine Erfahrungen Bedeutung und unmittelbare Konsequenzen für sein tägliches Leben haben, während sein Handeln in der Schule „den erwachsenen Interaktionspartner nur zu distanzierter Beurteilung anregt“[8]. Nun schießt diese These zwar übers Ziel hinaus; denn wenn der Schulanfänger Rechnen, Schreiben, Lesen lernt, so hat das durchaus konkrete Konsequenzen für seinen Alltag. Die These ist aber geeignet, das Problem zu pointieren. In pädagogisch-anthropologischer Perspektive ist nämlich entscheidend, daß Lernen nicht primär stattfinden sollte als Übernahme, Speicherung, Anhäufung von Sekundärerfahrung, von fremdproduziertem, erfahrungsirrelevantem Wissen, sondern auch und möglichst zuerst als Prozeß eigentätiger Aneignung und zumindest partiell auch als Hervorbringung von Wissen, als „entdeckendes Lernen“, wie man früher sagte.

Selbstverständlich ist diese Eigentätigkeit Sache des Kindes selber, doch bedarf sie der Anregung und Lenkung. Das gilt schon für das Vorschulkind. Auch dieses hat ja bereits mit Angeboten von Fremderfahrung zu tun, keineswegs nur in Gestalt des Fernsehens, sondern zum Beispiel auch des Bilderbuchs. Wenn jedoch

das Kind seine ersten Bilderbücher in die Hand bekommt, dann schaut es sie gemeinsam mit einem Erwachsenen an, und während des Anschauens gehen Frage und Antwort hin und her. Auf diese Weise kann es sich Neues aneignen. Vorgefertigte Fremderfahrung kann so vom Kind mit seiner Primärerfahrung in Beziehung gesetzt werden, sei es daß sie in diese integriert wird oder sie bestätigt, sei es daß diese erweitert oder daß neue Erfahrung angeregt wird. Freilich kann das nur auf der Basis schon vorhandener Erfahrung geschehen.

In der Schule ist es das Unterrichtsgespräch, das diesen Prozeß ermöglichen soll. Allerdings hat schon Pestalozzi in seiner Schrift „Die Abendstunde eines Einsiedlers" Lehrer und Erzieher davor gewarnt, sich „in das tausendfache Gewirre von Wortlehren" zu begeben und „Schall und Rede und Wort anstatt Wahrheit aus Realgegenständen zur Grundlage" von Erziehung und Bildung zu machen. „Mensch, Vater deiner Kinder, dränge die Kraft ihres Geistes nicht in ferne Weiten, ehe er durch nahe Übung Stärke erlangt hat." Das Gespräch soll also eine Basis aus Primärerfahrung haben, weil es sonst für die Kinder bloßes Hörensagen bleibt. Man mag an diesen Sätzen zugleich erkennen, wie wenig neu das Problem ist.

Zwar haben die audiovisuellen Medien diesem Problem neues Gewicht gegeben, dennoch gilt das Gesagte auch für jene Sekundärerfahrung, die die Medien vermitteln. Auch sie muß vom Kind eigentätig angeeignet werden. Ob es tätig wird, hängt entscheidend von den Gegebenheiten seiner Umwelt ab. Davon war schon die Rede. Leider jedoch gibt es viel zu viele Familien, in denen die Eltern nicht fragen, was die Kinder vom Fernsehen haben, in denen sie statt dessen fragen, was sie selbst vom Fernsehen ihrer Kinder haben, wieviel Zeit und Ruhe sie gewinnen. Ihnen ist das Fernsehen „das sicherste Mittel, um die Kinder ruhig zu halten", wie Truman Capote schon 1965 in seinem Buch „Kaltblütig" einen jungen Vater sagen läßt, ironischerweise einen Lehrer. Das Medium Fernsehen ist also auch insofern ein Mittel, als es wie jedes Mittel zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden kann, keineswegs nur zur Bereicherung der kindlichen Erfahrungswelt.

ANMERKUNGEN

[1] A. Gehlen, Der Mensch (Bonn 1978) 176f. [2] Ders., Anthropologische Forschung (Reinbek 1961) 49.
[3] F. Neidhardt, Strukturbedingungen und Probleme familialer Sozialisation, in: Familiensoziologie, hrsg. v. D. Claessens u. P. Millhofer (Frankfurt 1973) 206. [4] Ebd. 211.
[5] H. Haase, Kinder, Jugendliche und Medien, in: Kinder, Medien, Werbung (Frankfurt 1981) 226f. [6] Ebd. 9f.
[7] H. J. Schneider, Das Geschäft mit dem Verbrechen (München 1980) 200.
[8] J. Kob, Soziologische Theorie der Erziehung (Stuttgart 1976) 51.

Hermann Boventer

George Orwell 1984, Thomas More 1516

Die Welt, die George Orwell in seinem Roman „1984" beschreibt, ist keine utopische im geläufigen Sinn des Utopiebegriffs, den Thomas More an der Schwelle zur Neuzeit ausgebildet hat. Ist es berechtigt, den Orwellschen Roman als Anti-Utopie zu kennzeichnen? Alptraumhaftes, das mit der Schilderung eines idealen Gemeinwesens schwerlich zusammengeht, findet sich auch schon in der „Utopia" des Thomas More, ja in manchen Einzelheiten nimmt sie Elemente eines totalitären Staatswesens vorweg und ist die Freiheit nicht nur lediglich eingeengt, sondern abgeschafft.

In einem Artikel zum Orwell-Jahr hat Hans-Joachim Lang vorgeschlagen, zwischen Eutopie und Dystopie zu unterscheiden. So könnte die Darstellung schöner, vollkommener und glücklicher Welten von ihrem Gegenstück abgehoben werden, während die Utopie als Oberbegriff für alternative, nicht wirkliche oder noch nicht verwirklichte Welten erhalten bleibt. Wer aus Orwells Roman nur „Anti-Utopie" herausliest, würde Orwell verkennen, meint der Autor; wer Orwells Utopismus herausarbeitet, stehe in der Gefahr, „die Grimmigkeit seiner Vision zu verharmlosen"[1]. Interpreten der Moreschen „Utopia" wie Karl Kautsky oder Hermann Oncken haben auch schon vor deren Verharmlosung gewarnt und dem sozialen Protest des Parlamentsmitglieds und Humanisten More einen großen Ernst zugewiesen. Lassen sich Utopie und Anti-Utopie überhaupt voneinander abheben? Ist das Nicht-Wirkliche, also dasjenige, was u-topos ist, was die Ortlosigkeit, die Nicht-Befindlichkeit, das Nirgendsland bedeutet, nicht immer zugleich eine Glücks- und Schreckensverheißung? Wir fragen im folgenden, was Orwell denn mit seiner Utopie treffen wollte und worin sich seine utopischen Denkansätze von denen eines Thomas More unterscheiden. Unsere These ist es, daß der Utopiegedanke sowohl bei Orwell wie auch schon bei Thomas More die totalitäre Bedrohung enthält.

Das Bild vom Stiefel in Orwells Warn-Utopie

Orwells Utopie versteht sich als eine Warnung. Am Leben des kleinen englischen Angestellten Winston Smith wird die Unmöglichkeit nachgewiesen, im totalitären Staat als Individuum überleben zu können. Smith wird nicht nur zum Opfer, sondern er wird zum Mittäter. Vierzig Jahre, so heißt es am Ende des

Romans, habe er gebraucht, um herauszufinden, was für ein Lächeln sich unter dem dunklen Schnurrbart des Großen Bruders verbarg. „O grausames, unnötiges Mißverständnis! O störrische, eigensinnige Verbannung von der liebenden Brust!" Der Kampf war gekämpft, Smith hatte sich selbst überwunden. „Er liebte den Großen Bruder", lautet der letzte Satz des Romans[2].

Vor dieser schmutzigen, paradoxen Welt der Selbsterniedrigung und Selbstvernichtung hatte Orwell warnen wollen. Orwell ist kein Utopist oder gar Phantast. Er glaubt nicht daran, daß es die Art von Gesellschaft, die er beschreibt, tatsächlich geben wird. Aber er befürchtet, daß es etwas Ähnliches geben könnte. Orwell schreibt aus ethischer Disziplin und bekennt selbst: „Jede Zeile ernst zu nehmender Arbeiten, die ich seit 1936 geschrieben habe, wurde direkt oder indirekt geschrieben gegen den Totalitarismus und für den demokratischen Sozialismus, wie ich ihn verstehe."[3] Der Bedrohung des Menschen durch totalitäre Mächte werden die warnenden Exempel einer grimmig-sadistischen Welt von Gewalt, Haß und Lüge gegenübergestellt. Dafür ist auch das Bild vom Stiefel von einprägsamer Zeichenhaftigkeit: der Stiefel, der auf einem menschlichen Angesicht herumtrampelt. Orwell hat dieses Bild bereits in dem 1941 erschienenen Band „Der Löwe und das Einhorn" verwendet. Der Anblick des Stechschritts der SS-Paraden wird wachgerufen. Orwell nennt ihn einen der schrecklichsten Anblicke der Welt, furchteinflößender als das (damals zuerst beim Polenfeldzug Hitlers eingesetzte) Sturzkampfflugzeug, eine Bejahung nackter Gewalt, unter der alle Errungenschaften von Recht und Freiheit zertrampelt werden.

Aus den Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Stalinismus konnte Orwell mit ziemlicher Präzision herausarbeiten, welche Entwicklungen sich am geistigen Horizont der Zeit abzeichneten. Orwell will das Böse, das eintreten kann, abwenden, er warnt vor dem Eintreten des Übels. Die Ängste des Menschen vor Verhältnissen, die teilweise schon realisiert sind, sollen zur Quelle der Wachsamkeit werden, damit niemals auch nicht nur etwas Ähnliches wie die beschworene Horrorwelt entsteht.

Als Orwell sich 1937 in Barcelona aufhielt, konnte er aus unmittelbarer Nähe in den Wirren des spanischen Bürgerkriegs die Überwachungs-, Bespitzelungs- und Säuberungsmethoden der Mordkommandos beobachten. In diese Jahre fällt seine politische Wende zum freiheitlich-demokratischen Sozialismus. Unsere Welt, so läßt Orwell den Parteigänger O'Brien sagen, „ist auf Haß gegründet", eine Welt der Furcht, des Verrats und der Folter, eine Welt des Tretens und Getretenwerdens. Macht, das bedeutet für O'Brien, „den menschlichen Geist zerpflücken und dann nach eigenem Gutdünken in neuer Gestalt wieder zusammensetzen zu können". O'Brien fährt fast triumphierend fort: „Sehen Sie jetzt allmählich, was für eine Art von Welt wir erschaffen? Sie ist das genaue Gegenteil der törichten, hedonistischen Utopien, die den alten Reformern vorschwebten" (269).

Diese Sätze liefern einen wichtigen Hinweis für die Einstufung der Orwellschen

Warn-Utopie und ihrer Beweggründe. Das genaue Gegenüber zu den alten, antiken und klassischen Utopien hat dem Autor bei Abfassung seines Romans vorgeschwebt. Er zögert nicht, diese alten Utopien als „hedonistische", als lust- und glücksorientierte Torheiten der Phantasie abzuqualifizieren. Hier könnte man geneigt sein, der Klassifizierung der Orwellschen Utopie als „Anti-Utopie", „Kontra-Utopie" oder „Negativ-Utopie" beizupflichten. Verneint wird die Möglichkeit des Idealen als des Guten. Das Schreckliche wird zur Möglichkeit des Wirklichen. Die Gegen-Utopie wächst gewissermaßen immer aus der Utopie selbst heraus, doch jetzt schafft sie eine härtere Wirklichkeit als je zuvor. „Realität findet im Schädel statt", verkündet O'Brien dem Winston Smith. „Sie werden es schrittweise lernen" (267). Das Utopische ist hier die Hölle, die aus der idealen Konstruktion entsteht: Wirklichkeits-Konstruktion aus dem Geist der Utopie, die zur Ideologie „verkommt"[4]. Die Usurpation der Transzendenz durch den Geist der Utopie degeneriert im politischen Alltag zur totalitärsten aller Herrschafts- und Unterdrückungssysteme. Insofern ist Orwells Utopie korrekt überschrieben mit dem Titel: „La Dénonciation du Rêve Utopique"[5]. Orwell warnt vor der Utopie, er warnt vor der Macht und vor der Versuchung der Utopie.

Freiheitsmoral und „friendly fascism"

Fragen wir erneut: Was ist das Utopische bei Orwell? Klassifiziert es sich schlechthin aus der Gegen-Utopie? Orwell räumt der Persönlichkeitszerstörung im utopischen Kontext die Priorität ein. Die Vergangenheit wird ausgelöscht, die Freiheit abgeschafft, die Person auf den Nullpunkt annihiliert. Kaum einer hat in unserem Jahrhundert die totalitäre Bedrohung des Menschen durch die Tragödie des Totalitarismus mit so überzeugenden Formeln beschrieben wie der englische Sozialist Orwell. Im Roman gibt es für Winston Smith keine größere Angst als diejenige, das eigene Bewußtsein und somit die eigene Vergangenheit ausgelöscht zu sehen. „Alles verschwamm im Nebel", reflektiert er. „Die Vergangenheit wurde getilgt, die Tilgung wurde vergessen, die Lüge wurde Wahrheit" (78). Der Vernichtung der Körper geht die Vernichtung der Seelen voraus. Positiv gewendet, liest es sich so: „Freiheit bedeutet die Freiheit zu sagen, daß zwei und zwei vier ist. Gilt dies, ergibt sich alles übrige von selbst" (85). Wo dies nicht mehr gilt, gelten nicht mehr Verstand, Vernunft, Erinnerung, Wahrheit, Freiheit. „Wir vernichten Wörter, massenhaft, zu Hunderten täglich", erklärt der Arbeitskollege aus dem Wahrheitsministerium. „Die Revolution wird vollendet sein, wenn die Sprache perfekt ist" (55).

Die Ethik der Sprache als das Innerste des Menschen und seiner Kultur wird zur Physik reduziert, wo alles Wissen zugleich die Macht bedeutet, sowohl die natürlichen wie die gesellschaftlichen Verhältnisse vollends umzukehren und

solchermaßen zu beherrschen. Was im Weg steht, wird „vaporisiert"; so heißt das im „Neusprech" von Orwells Ozeanien. Wer auffällt, wer auch nur einen falschen Gedanken denkt – in Ozeanien gilt das als „thought crime" –, wer sich eines solchen unverzeihbaren, tödlichen Vergehens vor dem alles durchdringenden, alles überwachenden Teleschirm, der gleichzeitig Empfangs- und Sendegerät ist, überführen läßt, verschwindet über Nacht, als hätte er nie existiert: vaporisiert!

Politikwissenschaftler streiten sich seit längerem darüber, ob es den Begriff des Totalitarismus überhaupt noch geben darf oder soll. Mit dem real existierenden Sozialismus wollen ihn manche nicht identifiziert wissen, ohne dem Antikommunismus als der Gegen-Ideologie des Westens nicht gleichzeitig dasselbe Etikett anzuheften. Orwell erblickte in der Konvergenz der beiden Systeme Hitlers und Stalins die totalitäre Gefahr. Er hat den Intellektuellen, die sich als Hüter des Geistes und Wortführer der kritischen Vernunft ausgeben, ihre Machtanbetung und verhängnisvolle Anfälligkeit für den Totalitarismus vorgeworfen. Orwells bittere Verachtung für den quasi-pazifistischen Intellektualismus der dreißiger und vierziger Jahre ist bekannt; er gehört wie Arthur Koestler oder Manès Sperber zu den Bekehrten des Kommunismus. Orwell wollte sich mit der Preisgabe der Moral nicht abfinden. Die Freiheit und ihre Moral waren ihm eine Herzenssache, und er hätte es wohl kaum gebilligt, daß der demokratische Verfassungsstaat, so unvollkommen er auch realisiert sein mag, mit dem totalitären Einparteienstaat sowjetischer oder anderer Herkunft auf eine Stufe gestellt wird.

Im Orwell-Jahr 1984 fehlt es ja nicht an Versuchen, die Stoßrichtung der Warn-Utopie gleichsam umzukehren und sie auf den westlichen Überwachungsstaat der hereinbrechenden Computergesellschaft zu beziehen. „Sind wir vernetzt, verkabelt, verdatet, ‚gläsern' geworden?" so wird im Einladungstext einer evangelischen Akademie bewußt mit exklusivem Bezug auf die hiesige Gegenwartsgesellschaft gefragt. Der „friendly fascism" einer Technikgesellschaft lasse Orwells Vision „als vor der Tür stehende Wirklichkeit" erscheinen[6]. „Der Große Bruder ist da", lauten die Überschriften in der publizistischen Saison. „Datenbänke, Rasterfahndung, Berufsverbot, MX-Raketen, Gen-Technik, Bürokratie, Atomstaat. Kein Zweifel, der Große Bruder ist da. Der Rückgriff auf die elektronischen Medien ist nahezu perfekt: über Kabel- und Satellitensysteme entstehen lokale und weltweite Netze, in denen Daten transportiert werden."[7]

Diese Umkehrschlüsse können sich meines Erachtens nicht auf Orwell berufen, sie sind ein Mißbrauch seiner Intentionen[8]. Das Totalitarismus-Syndrom wird mit einer Kritik des technischen Fortschritts vermengt und in die herrschende Weltuntergangsstimmung eingebracht. Die Intellektuellen formulieren larmoyant ihre Frustrationen; ihre Utopien scheinen sowohl im östlichen wie im westlichen Kontext gescheitert. Der Utopismus wird zum Fall der augenscheinlichen Unfähigkeit, sich mit der Unvollkommenheit des Menschen abzufinden. Politik und Anthropologisches, ja Eschatologisches werden andauernd miteinander verwech-

selt. Politik kann nicht Erlösung bedeuten: „Kann die Lebensangst nicht mehr in die Weiten einer Transzendenz fliehen oder sich in Erlösungs- und Freiheitsbildern verflüchtigen, so schlägt sie auf das Subjekt selbst ein und zerstört es schließlich."[9] Das ist ein weites Thema, aber nicht (mehr) das Thema von George Orwell und seinen Warnungen.

Die Manipulierbarkeit des Menschen ist in allen Systemen vorgegeben, die Erfahrungen des modernen Sozial- und Fürsorgestaats fordern eine spezifische Wachsamkeit heraus. „Wehrlos ist auf die Dauer nur der Unwissende, der wirklichkeitsfremde Phantast."[10] Dies ist sicherlich auch heute noch Orwells warnende und bleibende Botschaft. Aber es liegt ein wesentlicher Unterschied darin, ob das Utopische in die grimmige Wirklichkeit des Archipel Gulag umschlägt oder zur Schwärmerei wird, die sich aus Ekel am Bestehenden nährt. Wer „die raffinierte Medienpropaganda unserer Tage"[11] oder den „Exterminismus"[12] mit westlich-demokratischer Politik gleichsetzt und die Unterschiede nicht mehr gelten lassen will, muß schon mit Blindheit geschlagen sein, so berechtigt die Kritik im einzelnen auch ist. Oder er überträgt, wie gesagt, theologisch-endzeitliche Denkkategorien auf die Politik: Politik nicht als Kunst des Möglichen, sondern als utopistischer Traum. Die besondere Zeitaktualität von Orwells Botschaft liegt bis heute darin, den utopischen Traum im Politischen zu denunzieren; Totalitarismus und Utopismus fallen in eins.

More war kein Gesinnungsethiker

Hythlodäus ist der Utopist in der Schrift von Thomas More, die 1516 zum ersten Mal in Löwen unter dem lateinischen Titel „De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia" veröffentlicht wurde. Hythlodäus, der Weltenbummler aus dem Gefolge des Amerigo Vespucci, ist der Idealist und Gesinnungsethiker, ein Philosoph mit tiefen Ideen und noch stärkeren Gefühlen für die Armen und Unterdrückten. Für ihn ist die Politik ein schmutziges Geschäft, und in den königlichen Dienst einzutreten, das kommt ihm dem Verrat an seinen Idealen gleich.

Thomas More ist der Dialogpartner des Hythlodäus in der „Utopia". In seiner politischen Biographie und in seinem Scheitern als Lordkanzler verkörpert More das genaue Gegenteil zum gesinnungsethischen Denktypus. Zwar hält More an der Überzeugung fest, daß idealistisches Streben auch Gutes enthält, aber es bedarf der Läuterung und Zurücknahme. More will auf die utopische Inspiration nicht verzichten. Er bekennt sich zur Autorenschaft und hält doch gleichzeitig am Prinzip Verantwortung fest, wenn er Hythlodäus mit den berühmten, vielleicht wichtigsten Sätzen seiner Schrift ermahnt:

„Der Steuermann verläßt während eines Sturmes sein Schiff nicht, wenn er des Windes nicht Herr

wird. Bedenken Sie, daß Sie es mit Menschen zu tun haben, die ganz anders eingestellt sind als Sie... Bemühen Sie sich, die Wahrheit recht geschickt und vor allem im rechten Moment darzulegen, und gelingt es Ihnen damit nicht, dem Guten zu seinem Recht zu verhelfen, so können Sie wenigstens mitwirken, dem Bösen seine Schärfe zu nehmen. Denn nichts wird gut sein, nichts vollkommen, bevor es nicht die Menschen selbst sind, und bis dahin hat es noch eine gute Weile."[13]

Die eigentliche Utopie, wie More selbst und viele seiner Vorläufer und Nachfolger sie ausbildeten, trägt auffordernden Charakter. Sie dient nicht als Warnung wie bei George Orwell, der die glückhaften Möglichkeiten, die im paradiesisch Erträumten und Utopischen angelegt sind, verneint und als bösen Traum entlarvt, sondern „sie spricht den Leser oder Hörer an, um ihn auf einen neuen Weg zu führen, um ihn – wenigstens in Gedanken, möglichst in der Wirklichkeit – zu besseren Lebensformen zu verlocken". Auf diesen mahnenden Aufforderungscharakter der humanistischen „Utopia" des Thomas More hat Bernhard Kytzler hingewiesen[14]. Während Orwell stärker das Angstpotential mobilisiert, sucht More das Hoffnungspotential zu wecken, indem er seinen Zeitgenossen zuruft: Seht, wie die Heiden in Utopien leben und kein Christentum kennen, aber durch diesen ganz auf Vernunft gegründeten Staat einen viel besseren Menschen hervorbringen! Andererseits kennt More die „Hoffart" des Menschen, und im Gegensatz zu Hythlodäus, der mit der Aufhebung dieses Krebsübels (in der Form der Abschaffung des Privateigentums) alle Gebrechen der Gesellschaft geheilt glaubt, ist More der Realist, ohne jedoch die Hoffnung aufzugeben, daß trotz aller Unvollkommenheit des Menschen die Quellen des Bösen auch immer wieder zu Quellen des Guten werden können[15]. Das aber setzt die Freiheit mit ihrem Apriori der Verantwortung voraus, und beide, die Freiheit und die Verantwortung, sind Fremdlinge in Utopien.

Die Hermeneutik der „Utopia"

More hat sein Buch in Latein verfaßt, und als Publikum hatte er vorrangig seine Humanistenfreunde, die mit der Idealstaatskonstruktion Platons aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. bestens vertraut waren, in den Blick genommen. Doch anders als Sokrates, der die Mäeutik übt und der schlummernden Erkenntnis zum Licht verhelfen will, unterbreitet More seine Argumente und Gegenargumente, ohne abschließend zu urteilen. Das ist ein großes Kompliment für den Leser. Toleranz zeigt sich, der Leser wird zum geistigen Training aufgefordert. Einbildungskraft, Wissen und Gewissen sollen von den Gewohnheiten, die Dinge so und nicht anders sehen zu können, gereinigt werden. Die Welt ist komplex und ambivalent. Solche Geisteshaltung des Thomas More läßt seine „Utopia" bis heute so erfrischend offen und modern erscheinen; das spielerische Talent macht sie anziehend, sie unterscheidet sich von der Intransigenz der Chiliasten und Utopisten durch ihre Nähe zum „jeu d'esprit". Dies hat dann allerdings auch zur Folge gehabt, daß es über die

Jahrhunderte zu immer neuen Interpretationen von Thomas More gekommen ist, und nicht wenige haben ihn mißverstanden, weil sie die Ebenen von Scherz, Paradox und Ernst in der „Utopia" nicht zusammenzubringen wußten[16].

Karl Kautsky sieht in More den „Sozialisten" und integriert ihn in das materialistische Geschichtsbild. Dieser Vereinnahmung sind viele andere gefolgt. Für Hermann Oncken kündigt sich in der „Utopia" der englische Imperialismus an; dem Machiavelli billigt Oncken eine höhere Sittlichkeit zu als dem „moralisierenden Wohlfahrtspolitiker" More. Gerhard Ritter hebt ebenso die Machtauseinandersetzung hervor. Ernst Bloch nennt More schließlich einen der „edelsten Vorläufer des Kommunismus"[17], und in dieser Deutung ist More, katholischer Heiliger, auf dem Roten Platz in Moskau in der Ahnengalerie der utopischen Sozialisten aufgeführt.

Thomas More ging es nicht um Revolution oder um die Realisierung seines Idealstaatsentwurfs. Platon ist mehrfach zum Tyrannen Dionysos II. nach Syrakus gereist, um seiner Staatsutopie wirkliche Existenz zu verleihen. More hat kein Syrakus gekannt. Vielmehr übernahm er das höchste Staatsamt zu einem Zeitpunkt, als die folgenschwere Angelegenheit der königlichen Ehescheidung und das Suprematie-Begehren sich bereits ankündigten; jeder Raum für Utopisches oder Reformerisches war vor der „Realpolitik" dahingeschmolzen. Solche Fakten dürfen nicht übergangen werden, wenn das utopische Denken in der Moreschen „Utopia" auf seine Beweggründe befragt wird. Vor allem aber ist der Humanist Thomas More ein Meister der feinen Ironie und Nuance. Mit diesen Stilformen rückt er der Radikalität des Hythlodäus zu Leib, relativiert er sie, und die Lektion, die erteilt wird, ist heiter in der Form, ernst in der Konsequenz. „A good mother wyt"[18] dient More dazu, die kompromißlose Geradlinigkeit des Utopistischen zu unterlaufen. Das „Lob der Torheit" seines besten Freundes Erasmus hat er leidenschaftlich gegen Mißdeutungen verteidigt. Das Paradox ist eine bevorzugte Stilform und entschlüsselt die Hermeneutik seiner „Utopia". Die Nachttöpfe sind ja in Mores Utopie aus purem Gold gefertigt.

Würze des Humors, Verantwortung und Glaube

Die heiter-ernste Doppelbödigkeit des utopischen Denkens bei Thomas More findet ihren entscheidenden Erklärungsgrund im religiösen Glauben des Humanisten. Auf dem Titelblatt der Basler Ausgabe von 1518 hat der Autor die Schrift als „libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus" angekündigt. Dieses Latein übersetzte der More-Interpret Heinrich Brockhaus mit einem altmodischen „Büchlein wahrhaft golden und nicht minder heilsam als festlich"[19], und damit ist der Charakter einer Lehrfabel gut getroffen. Diese Intention liegt in der humanistisch-religiösen Tradition mit ihren glaubenspädagogischen Absichten; More fügt

die Würze des Humors bei. Eine Art schwarzer Humor ist zweifellos auch ein Stilmittel von Orwells „1984", dem englischen Landsmann von More. Das Lachen bei der Lektüre von „1984" bleibt einem im Halse stecken[20]. Die Lektüre der „Utopia" ist keineswegs nur von vergnüglicher Art, wie wir schon zeigten. Im Unterschied zu Orwell tritt jedoch die spezifische Weltsicht und Weltfrömmigkeit des humanistischen Christentums hinzu, eine Gelassenheit im Glauben, die Orwell nicht aufweist.

More, der „homo politicus", ist von More, dem „homo religiosus", nicht zu trennen. Über dem stolzen, lebensoptimistischen Volk der Utopier und über Utopos, dem Gründer des Staats, der das ehemals rohe und wilde Volk zu Gesittung und Bildung heranzog, durch die es jetzt fast alle anderen Völker übertrifft, liegt letzten Endes doch der eschatologische Vorbehalt und nicht der naive Fortschrittsglaube, der bis vor kurzem noch unsere Gegenwart gekennzeichnet hat. Auf dem Grund des Renaissance-Lebensgefühls ist Melancholie anzutreffen, die Traurigkeit über die Gebrochenheit und Vergänglichkeit des menschlichen Strebens. Thomas More überhöht sie mit Scherz und Satire, die Hoffnung wider alle Hoffnung auf dem Fundament seiner besonderen Spiritualität.

More war, wenn man es so ausdrücken darf, kein Kostverächter, er wußte die Lebensfreuden mit vollen Armen zu greifen. Eigentum, Ehe, Familie, Ämter und Anerkennungen hat er sichtlich geschätzt und die Dinge dieser Welt mit Entschiedenheit in sein Leben geholt, allerdings nicht ohne auch gleichzeitig und heimlich ein Büßerhemd zu tragen. Es galt, sich die innere Freiheit zu erhalten, zu besitzen, als besäße man nicht. In seinem schönen Büchlein über Thomas Morus schreibt Hans Küng: „In dieser Freiheit ist der Mensch frei von der Angst des der Welt verfallenen Menschen."[21] Wie ernst es ihm mit seiner Freiheit immer und überall war, ist der beherrschende Beweggrund im Leben und Denken des Thomas More. Als seine Scheune in seiner Abwesenheit einer Feuersbrunst zum Opfer fiel, riet er seiner Frau Alice vor allem, die Nachbarn, auf deren Besitz das Feuer übergesprungen war, nicht den Schaden hinnehmen zu lassen:

„Und bliebe mir auch nicht ein Löffel übrig, es soll keiner meiner armen Nachbarn durch ein Unglück, das sich in meinem Hause zugetragen hat, auch nur den geringsten Schaden erleiden; ich bitte dich, sei mit meinen Kindern und dem ganzen Hause fröhlich in Gott."[22]

More hätte ein höchst unverantwortliches Werk in die Welt gesetzt, wenn er seine Utopie, der die befreiende Botschaft der christlichen Heilsoffenbarung fehlt, tatsächlich für erstrebenswert gehalten hätte. Insofern liegt auch hier eine Anti-Utopie vor. Das hat sein Biograph R. W. Chambers ihm auch zugebilligt[23]. Gerhard Möbus fügt hinzu, wenn More die Utopie nicht ironisch gemeint hätte, „dann ist rätselhaft, wie er selbst als Christ den Mut haben konnte, ein so unchristliches Buch zu schreiben". Der Nicht-Christ fände in der „Utopia" nicht viel, das ihn zum Lachen reizt[24]. Die weltliche Gewalt emanzipiert sich auch schon bei More mit einer gewissen Unbarmherzigkeit. Denken wir etwa daran, wie zwei

Utopier, die miteinander die Ehe eingehen wollen, vorher ihre Nacktheit wie bei einem Pferdehandel auf den Markt tragen müssen. Oder daß es Sklaven und Sklavenarbeit in Utopien gibt, das in vielerlei Hinsicht ein gnadenloser Ort ist.

Der Staat des vollkommenen Menschen ist ein Staat ohne Schwäche, ohne Gnade. Etwas von diesem eisigen Hauch, als ob More vierhundert Jahre vor Auschwitz und dem Archipel Gulag schon eine Ahnung von der totalitären Bedrohung gehabt hätte, schlägt uns aus der „Utopia" entgegen[25]. Sind das die Träume der Vernunft, von denen Goya sagt, sie brächten Ungeheuer hervor? Der Utopist leugnet die Sünde und die Schuld. Der Terror, so hat der Theologe Tillich den utopischen Geist interpretiert, ist ein Ausdruck, ein Gefühl für den Enttäuschungscharakter einer verwirklichten Utopie. „Die Enttäuschung ist eine notwendige Folge der Verwechselung des zweideutigen Vorläufigen mit dem eindeutigen Endgültigen."[26] Die Unwahrheit und zugleich auch die Ohnmacht der Utopie liegt in ihrer wirklichkeitsverdeckenden Ideologie, die totalitär ist. Wer wollte schon seine Utopien verwirklicht sehen und für sie Verantwortung übernehmen; die Folgen wären unabsehbar. Robert Oppenheimer bemerkte nach Hiroshima, der Naturwissenschaftler habe Bekanntschaft mit der Sünde und dem Tod gemacht. Für Thomas More waren sein Gewissen und seine Verantwortung stärker als der Tod.

Utopie und Anti-Utopie

George Orwell und Thomas More waren keine Schwärmer, keine Utopisten. Im Freiheits- und Verantwortungsgedanken liegt das politische Ethos ihrer utopischen Literatur. Dieses Ethos ist mit der Denunziation des utopistischen Traums identisch. Das Moralische soll in seiner Unzulänglichkeit überflüssig gemacht, das Böse soll in die exakte Kenntnis des Menschen gebracht werden; hierin liegt der Irrtum. Baudelaire: „Wahre Kultur liegt nicht in Gas, Dampf oder Drehscheiben. Sie liegt in der Tilgung der Ursünde."[27] Aber ist damit nicht jeder persönlichen Verantwortung der Boden entzogen? Entflieht die Utopie nicht dem ständigen Anruf zur geschichtlichen Entscheidung? Darf und kann sie sich zum Herrn und Meister über Zeit und Zeiten setzen?

Unsere Gegenwart nimmt dankenswerterweise die Kategorie der Verantwortlichkeit wieder stärker in ihre Nachdenklichkeit auf. Der Verantwortungsbegriff hat eine gewisse Transzendenz behalten, eine geheime Metaphysik wird zum Schwingen gebracht, die dialogische Struktur mit ihrem Wahrheitsethos hat sich als Motiv durchgehalten. Im Interesse der Freiheit entdecken George Orwell und Thomas More, was auch sein könnte, was also nicht vorgegeben und einfach vorhanden ist, sondern was eine Möglichkeit der Freiheit zu sein verspricht: Politik, das Leben als Kunst des Möglichen. Im utopischen Ausgriff auf die Frage,

was auch möglich ist, dringen Orwell und More gleichzeitig zu der Frage vor, was denn sein könnte: Utopie; was denn nicht sein sollte: Anti-Utopie[28].

Orwell und More überwinden die Utopie mit ihrer gefährlichen Nähe zum Totalitären aus der Wahrheit der Antwort, die in der Verantwortung liegt, nämlich für alles, was sich zwischen den Menschen ereignet, ein Wort schuldig zu sein. Utopie und Anti-Utopie sind darin aufgehoben; sie sind und bleiben ein „jeu d'esprit". Das größte Entsetzen des Menschen liegt darin, niemandem etwas schuldig zu sein. „Er war allein", heißt es in Orwells Roman (237). „Er hatte das Gefühl, als wandere er in den Wäldern auf dem Meeresgrund, verirrt in einer monströsen Welt, in der er selbst das Monster war... Welche Gewißheit hatte er denn, daß auch nur ein einziger Mensch auf seiner Seite stand?"

ANMERKUNGEN

[1] H. J. Lang, 1984 und Orwells Nineteen Eighty-Four, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 7. 1. 1984, B 1, 12.
[2] George Orwell, 1984. Roman, hrsg. v. H. W. Franke (Frankfurt 1984) 299. Die Seitenzahlen in Klammern verweisen auf diese Ausgabe. [3] Vgl. H. J. Lang, a. a. O. 4.
[4] Den „Abfall" vom utopischen zum ideologischen Bewußtsein hat Karl Mannheim schon in den zwanziger Jahren in seinem Werk „Ideologie und Utopie" zum Thema gemacht: Dank partieller Erfolge der Utopisten zerbröckelt die utopische Zielstrebigkeit und werden die wirklichkeitssprengenden Utopien durch wirklichkeitsverdeckende Ideologien ersetzt, als völliger Abbau der Seinstranszendenz. Utopie wird zum Transzendenzersatz.
[5] C. Jolicoeur, in: Moreana, Bulletin Thomas More, Vol. 21, Nr. 82, 55.
[6] Ev. Akademie Hofgeismar, Tagungsprospekt 6.–8. 1. 1984 (Orwells Vision und die Wirklichkeit).
[7] 1984. Der Große Bruder ist da, hrsg. v. A. Pfaffenholz (Hannover 1983) 6.
[8] Diese Auffassung vertritt auch H. W. Franke in seinem Nachwort zur Neuauflage des Orwell-Romans, 318f.
[9] H. Baier in: FAZ, 8. 9. 1984. [10] H. W. Franke, a. a. O. 319. [11] H. Baier, a. a. O.
[12] D. Sölle, Exterminismus oder Big Brother is watching you, in: Pfaffenholz, a. a. O. 137.
[13] Thomas Morus, Utopie, übers. und eingel. v. H. M. Endres (München 1960) 49.
[14] B. Kytzler, Das literarische Genre von 1984, in: Moreana, a. a. O. 52.
[15] Vgl. R. S. Sylvester, „Si Hythlodaeo Credimus": Vision and Revision in Thomas More's Utopia, in: Essential Articles for the Study of Thomas More, hrsg. v. R. S. Sylvester, G. P. Marc'hadour (Hamden, Connecticut 1977) 301.
[16] H. Süssmuth, Studien zur Utopia des Thomas Morus (Münster 1967).
[17] K. Kautsky, Thomas Morus und seine Utopie (Stuttgart 1887); H. Oncken, Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre (Heidelberg 1922); G. Ritter, Die Dämonie der Macht (München 1948); E. Bloch, Atheismus im Christentum (Leipzig 1951).
[18] In Mores „Dialogue Concerning Heresies" (1529) kommt dieser Ausdruck vor. Vgl. E. McCutcheon, My Dear Peter. The Ars Poetica and Hermeneutics for Mores Utopia (Angers 1983) 13.
[19] H. Brockhaus, Die Utopia-Schrift des Thomas More (Hildesheim 1971). [20] H. W. Franke, a. a. O. 317.
[21] H. Küng, Freiheit in der Welt. Sir Thomas More (Einsiedeln 1970) 37.
[22] Thomas Morus, Lebenszeugnis in Briefen, hrsg. v. R. u. W. F. Schirmer (Heidelberg 1984) 86f.
[23] R. W. Chambers, Thomas More. Ein Staatsmann Heinrichs des Achten (München 1946) 155ff.
[24] G. Möbus, Die Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas Morus (Berlin 1953) 74.
[25] Vgl. H. Boventer, Das utopische Denken, in dieser Zschr. 192 (1974) 387; Das Gewissen. Thomas Morus im Tower, ebd. 196 (1978) 635.
[26] P. Tillich, Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker (Berlin 1951) 57.
[27] Baudelaire, Mon Coeur Mis à Nu, 32.
[28] U. Hommes, Utopie, in: Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit, hrsg. v. M. Greiffenhagen (München 1980) 515.

Sturmius-M. Wittschier

„Langsame Heimkehr" zu Nietzsche?

Eine Anfrage an Peter Handke

Der neulich noch einmal kurz entbrannte Streit um die sogenannte „christliche Literatur"[1] hat gezeigt: das Wörtchen „christlich" muß, wie alle Wörter, analog verstanden werden. Analog meint, wie Thomas von Aquin schon betonte, „daß der Begriff sich in der Aussage, im Kontext je anders artikuliert" und damit „dem Dynamismus des Seins selbst" folgt. Aber in aller Schwebe oder „Schwingung" verweist die Analogie gerade immer auch auf „das Eine", auf die „Mitte" (Aristoteles)[2]. Und diese sich gleichbleibende Mitte beim Wörtchen „christlich" ist selbst inhaltlich eine Entsprechung: Wie stehen wir zu Jesus dem Christus und wie steht Jesus, vermittelt in allem und allen, zu uns? Jede Stimme, die uns in diese christliche Entsprechungs-Mitte hervorruft, provoziert, sollten wir aufmerksam hören. Das schließt kritische Anfragen an solche Stimmen nicht aus, sondern gerade ein. Eine solche Stimme ist das jüngere Werk von Peter Handke.

Nur der Zurückgekehrte ist wirklich

1. In Peter Handkes autobiographisch geprägter Tetralogie „Langsame Heimkehr" (LH), „Die Lehre der Sainte-Victoire" (LdSV), „Kindergeschichte" (KG) und „Über die Dörfer" (ÜdD) – zusammengefaßt unter dem ersten Titel „Langsame Heimkehr"[3] – sehen wir sich das auf eigenartige Weise abrunden, was mit der typisch modernen Erfahrung der „Hauslosigkeit" (M. Buber) begann: Das „arme" Menschen-„Kind" hatte die „Reise um die Welt" (Heinrich v. Kleist, Marionettentheater) angetreten, fand sich aber zunächst in der Leere des Alls „ganz allein" vor, ohne Hoffnung, in die bergende Heimat der Erde zurückzukehren; so beschreibt es Georg Büchner im Antimärchen seines „Woyzeck". Es blieb ihm nur, das endlose „Warten" angesichts des drohenden Nichts zu ertragen (Samuel Beckett). „Raumverbot" heißt diese bittere Erfahrung bei P. Handke:

„Der Absturz war jäh; die Leere ganz unvermutet. Statt ‚Niemand weiß, wo ich bin', hieß es nun: ‚Für mich gibt es niemanden mehr. Jeder hat einen anderen'... dann sauste er wie in einer Sprachlosigkeitskanzel aus dem Raum hinaus, der sich verzerrte und dann ganz weg war. ‚Raumverbot!'" „‚Deine Räume gibt es nicht. Es ist aus mit dir'" (LH 132f.).

Aber unmittelbar nach dieser bitteren Erfahrung eröffnen sich der Hauptgestalt der ersten Erzählung, „Sorger", schon die ersten Anzeichen seiner „Heimkehr",

seiner Rückkehr ins „Paradies" gleichsam „von hinten" (Kleist): Plötzlich wird er mitten in der Stadt von seinem Landsmann und Nachbarn angesprochen und in dessen Familie neu aufgenommen. Er gewinnt das Vertrauen der Kinder, die sein „Ich bin's" unmittelbar verstehen; redet wie von selbst „in seinem fast vergessenen Dialekt" (LH 135f.) und darf die „Schönheit" der Frau entdecken – eine Schönheit, die sich „für" ihn „ereignete": „Er erlebte sich wieder in einen ‚Empfänger' verwandelt... bis endlich das reine Empfangen-können... die umfassende neue Kraft wurde" (137f.): Er wurde (wieder) „wirklich" (146).

2. Über den Ozean (des „Raumverbots") dann nach Europa zurückgekehrt, vertieft sich diese „Verwandlung" (LdSV 25, 84) zu einem erdentreuen Wohnen-Können im „Offenen"; die furchtbare „Leere" eines „friedlosen Nichts" scheint endgültig in die positive „Leere" eines „friedlichen Nichts" übergegangen (LdSV 17, 26) – eine Wandlung, die Bernhard Welte unter dem Titel „Das Licht des Nichts" bei vielen Denkern und Dichtern unserer Tage ausweist[4]. Paul Konrad Kurz hat auf das „Mystische" und „Religiöse" bei P. Handke hingewiesen und viele Belege dafür gesammelt. Aber welcher Art ist diese Mystik? Paul Konrad Kurz sagt nur: „Es wäre falsch, Handkes religiöse Worte auf christliche Inhalte festzulegen. Schon die durchgehende Betonung der ästhetischen Form verbietet das."[5] Auf eine mögliche Nähe zu Nietzsche geht er nicht ein.

Auch Franz Kafkas „Verwandlung" – äußerlich ein Gegenbild, wiederum ein Antimärchen, während Handke sich mit einem Leitmotiv von Goethe um das „Märchen" bemüht (LdSV 8) – kann „mystisch" genannt werden: In der Verwandlung Gregor Samsas erleben wir nämlich seine Vermenschlichung. Und mit den Augen des Tiers erkennen wir die Unmenschlichkeit im Menschen. „Die Vermenschlichung des Tierischen im Menschen" ist ein zentrales Anliegen Kafkas (W. Emmerich), das die bodenlose Tiefe im Menschen aufdeckt. Sind wir also vorsichtig mit dem Prädikat „mystisch". Es ist ein Reizwort geworden: unbestimmt und zur Nachfrage reizend.

Aber zurück zu Handke: Bei seiner „Verwandlung" nimmt ihn nicht eine neue, im alten Stil zurechtgezimmerte Welthausenge auf, sondern ein „Haus aus bebendsten Steinen" (wie Rilke für die ursprungsgewährende Musik sagt)[6], eine Wohnung „draußen" aus „Farben und Formen" (ein immer wiederkehrendes Motiv bei Handke). Sie kann sich ihm überall auftun, zum Beispiel in dem Schatten von Mittelmeerpinien:

„Die Straße führte leicht abwärts an ihnen vorbei. Da (nicht ‚plötzlich'), mit der Straße und den Bäumen, stand die Welt offen. ‚Da' wurde auch woanders. Die Welt war ein festes tragendes Erdreich. Die Zeit steht ewig und täglich. Das Offene kann, immer wieder, auch ich sein. Ich kann die Verschlossenheit wegwollen. Ich soll beständig so ruhig in der Welt draußen (in den Farben und Formen) sein. Die Schuld trifft mich dann, wenn ich, in Gefahr, mich zu verschließen, nicht die auf Lebenszeit mögliche Geistgegenwart will" (LdSV 23f.).

P. Handke nennt dies seine „weiterzugebende Entdeckung": als „Daseinsfreude" und „geltende Wirklichkeit" (LdSV 24). Das war im Jahr 1974. Und 1979

erfährt der Dichter dasselbe, wenn auch wieder ganz anders, am Fuß der Sainte-Victoire:

„Es war Nachmittag, und die Sonne kam von der Seite; von der anderen Seite ein leichter Fallwind. Das im vergangenen Jahr mit dem Pflug unter die Erde Geschriebene blühte nun auf und strahlte ein machtvolles Licht aus. Die Halme des Wegrandes zogen vorbei in einem majestätischen Flug. Ich ging bewußt langsam, im Weiß des Berges. Was war? Nichts geschah. Und es brauchte auch nichts zu geschehen. Befreit von Erwartung war ich, und fern von jedem Rausch. Das gleichmäßige Gehen war schon der Tanz. Der ganz ausgedehnte Körper, der ich war, wurde von den eigenen Schritten befördert wie von einer Sänfte. Dieser gehend Tanzende war ich-zum-Beispiel... Ja, das wußte ich auch selber, ‚wer ich bin' – und fühlte als Folge ein noch unbestimmtes Soll" (LdSV 51f.).

Damit ist das Motiv des Tanzes erklungen, dem sich P. Handke intensiv widmet: Das Tanzen in jedweder Form und Farbe (76–79), wie er es vor allem bei seinem „Lehrmeister" Cézanne (33) wiederentdeckt, führt in die Erfahrung des „ich bin" (22, 26) und bedeutet die „Verwandlung und Bergung der Dinge in Gefahr" (84): das wirklich „Dauer"-hafte (82f.). Erinnert sei hier an Erich Przywaras Gedanken von der „Hochzeit" zwischen Gott und Mensch und seine Wiederentdeckung des Tanzes, des „Hochzeitsreigens". Gehört dies ins Kuriositätenkabinett der Denkgeschichte, oder wird nicht gerade im Tanzmotiv die letzte Tiefe der Inkarnation berührt? Wohl letzteres, aber nur dann, wie Przywara selbst betont, wenn dieser Tanz „im Kreuz" verwurzelt gesehen wird; sonst drohe die dionysische Engführung, der Nietzsche nie ganz entkommen konnte[7].

Handke sieht das Identisch-Werden auch mit dem „Unendlichkeitsbedürfnis" zusammen. „Sterben" erscheint ihm aus einer immer schon erahnten Perspektive „als ein schöner Übergang, ohne die übliche Verengung ‚Tod'" (LdSV 17). Es wird ihm das eröffnet, was er „Sein im Frieden" (21) oder „Bleibe" nennt (76).

Damit will er nicht einer weltfremden Idylle Vorschub leisten. Dieses Bleiben ist gefährdet durch das Böse, den stinkenden, „ewigen Todfeind", welches den Menschen wie ein schwarzes Tier anspringt (als eine „wahnsinnige" Militär-„Droge" und deren folgende „Meute" dargestellt); es läßt alles „Weiß" und die aus ihm geborenen Formen und Farben verschwinden und verhext das Gewichtig-Leichte des Tanzes zum jämmerlichen, „haß"-erfüllten und „schuldbewußten" Dahinkriechen: „Der Sprung des Wolfes" heißt dieses dunkle Kapitel (LdSV 53–63, eine bemerkenswerte Darstellung des Bösen in der gegenwärtigen Literatur, die ihresgleichen sucht): „Die Schönheit des Berges wurde nichtig; nur noch das Böse war wirklich" (LdSV 61). Angesichts dessen wird alles in einen mörderischen und auch selbstmörderischen Abgrund hineingesogen (63).

Aber das einmal gesehene „Weiß", vom „Tief-Schwarzen" des Tieres fast aufgefressen (LdSV 60, 56), setzt sich siegreich durch. Und so vermag der Dichter einige Tage später die „Helligkeit" des Berges wieder zu sehen: „durch die Baumspitzen wie ein dort hängendes Brautkleid" (67f.). Und von daher leitet er „auch das Recht ab, eine ‚Lehre der Sainte-Victoire' zu schreiben" (LdSV 68).

3. Klingt das Dialogische der gefundenen „Wirklichkeit" in der „Lehre der

Sainte-Victoire" schon leise an im „Augenpaar", das „zu Hause" wartet (LdSV 82, 139), so wird es in der „Kindergeschichte" noch ausdrücklicher. Als der Dichter einmal sein Kind in Wut so hart mit einem Schlag trifft, daß es hätte sterben können – es wurde zu einem „undeutlichen Ding unter anderen" –, erkennt er: „Es war die Unwirklichkeit; und Unwirklichkeit heißt: Es gibt kein Du. Die Folge war der Ungeist, kaum mehr unterscheidbar vom Wahnsinn" (KG 52).

Das vernichtende Böse ist wie in der Übermacht. Aber für den Dichter gibt es die dauernde Möglichkeit seiner Überwindung in der Liebe. „Nur der Zurückgekehrte ist wirklich" (KG 130); dies muß auch dialogisch verstanden werden. Und dementsprechend verkündet dann die neue Heilsbotin „Nova" (Diotima ähnlich) in ihrer Schlußrede des „dramatischen Gedichts" „Über die Dörfer": „Die Liebe erst ermöglicht die Sachlichkeit. Nur du, Geliebter, giltst. Dich liebend, erwache ich zu mir" (ÜdD 99).

„Sachlichkeit" meint nicht verobjektivierende „Sächlichkeit", wie der Philosoph Hans Eduard Hengstenberg sagt, sondern das „Konspirieren" mit dem Sinn- und Seinsentwurf des Geliebten[8]. Er bezieht sich dabei u. a. auf Martin Buber, der wohl auch bei P. Handke Pate gestanden hat: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du."[9] Aber liegt der Schwerpunkt beim Dichter nicht doch etwas mehr auf dem Ich? Wir müssen noch darauf achten.

„Langsame Heimkehr" zu Nietzsche

1. In dem eben zitierten letzten Werk, das als Theaterstück verfaßt ist, geht es nicht mehr nur um die Verwandlung des Dichters, sondern um die Geburt des neuen Menschen schlechthin, der sich aus der Herrschaft der „Betonmaschine" (ÜdD 23, 47), aus der vermauerten und versteiften Welt unserer Tage befreien soll. „Alles Erworbene bedroht die Maschine"[10] – dieser Klageruf Rilkes erfährt seine notwendige Aktualisierung. Ohne Zweifel: Der Streit dauert an. Ja, „die Schreie des Grauens werden sich ewig fortsetzen" (ÜdD 105). Aber es gibt die Möglichkeit, „jetzt" und „hier" (102, 104) den „ewigen Frieden" (106), das „Fest" (Hölderlin klingt mit) zu erfahren, zu erleben. Und von jenem Tag, wo dies geschehen soll, heißt es: „Niemals wird kommen der Tag, er ist schon da" (48). „Jetzt ist der heilige Tag" (103). „Zeugt das Friedenskind" (102).

„Liebe"; „Begeisterung", „Dankbarkeit" und „Danksagung" – das „einzig wirkliche Beten" (ÜdD 99, 103, 105 f.) –, das alles preist Nova als die Dinge, die das Leben erst lebenswert machen. Vor allem: „Die Langsamkeit ist das Geheimnis, und die Erde ist manchmal etwas sehr Leichtes: ein Schweben, ein Ziehen, ein gewichtsloses Bild..." (99 f.). „Bewegt euch, in unauffälliger Langsamkeit" (105).

2. Das eigentlich Spannende in dieser Schlußrede der Nova ist das Ringen um Tod und Transzendenz. Eine Formulierung am Anfang dieser Rede leitet dazu hin:

Das „Ich" des einzelnen ist eingebettet in das „All-Umfassende" des „Ich" als der „menscherhaltenden Menschnatur" (96). Ihrer beider Verbindung: „Ich-Ich kann das Leichteste und Zarteste unter dem Himmel sein" (96). Von daher wird auch die Aufforderung verständlich: „Wenn euch ein Tod Angst macht, dann habt ihr ihn falsch gelesen. Die Toten sind das zusätzliche Licht – sie verwandeln euch" (102). Alle, Lebende wie Tote, sind in der Identität von „Ich-Ich" aufgehoben. Von daher wird auch die auf den ersten Blick harte Religions- und Metaphysikkritik lesbar:

„Und laßt ab von dem Gegrübel, ob Gott oder Nicht-Gott: das eine macht sterbensschwindlig, das andere tötet die Phantasie, und ohne Phantasie wird kein Material Form: diese ist der Gott, der für alle gilt... vielleicht gibt es keinen vernünftigen Glauben, aber es gibt den vernünftigen Glauben an den göttlichen Schauder. Es gibt den göttlichen Eingriff, und ihr alle kennt ihn. Es ist der Augenblick, mit dem das Drohschwarz zur Liebesfarbe wird, und mit dem ihr sagen könnt und weitersagen wollt: Ich bin es... Leute von jetzt: entdeckt, entgegengehend, einander als Götter – als Raumaushalter, Raumerhalter... Seid die Götter der Wende" (103 f.). „Das Übernatürliche ist nicht zu erwarten" (105). Nun wandelt sich die oben mehr demütig klingende Haltung dem Tod gegenüber in den „Trotz": „Beweist, gegen den Allesverschlinger, mit eueren Mitteln, unseren menschlichen Trotz" (105).

Der Verweis auf den „Humor" (105) läßt im „Trotz" das „Trotzdem der Liebe" (so interpretiert Friedrich Dürrenmatt den Humor[11]) mitschwingen. Aber merkwürdig klingt es, wenn das Ganze schließlich in die unendliche Wiederholung einbezogen wird: „Langsam vorangehend, formt die Schleife der Unendlichkeit. Dämonisiert den Raum durch Wiederholung... verstärkt das vollkommen-wirkliche Rauschen... Der ewige Friede ist möglich... Geht ewig entgegen. Geht über die Dörfer" (ÜdD 105 f.).

3. Vieles erinnert an die „Wiedergeburt" des neuen Menschen in den biblischen Schriften. Die Religionskritik muß nicht dagegensprechen, könnte sie doch gerade das „vollkommen-wirkliche Rauschen" des göttlichen Geistes mitgewähren. Aber vieles erinnert auch an die Vorsokratiker (Parmenides, Heraklit) mit ihrem vom Dionysos-Mythos geprägten Denken des „todlosen Ganzen"[12]. Auch Fichtes Ich-Philosophie und Negierung des Todes mag mitgehört werden. Aber, und hierin gipfelt unsere Anfrage: Steht nicht vor allem Friedrich Nietzsche im Hintergrund? Handke weist selbst die Aufforderung zur „Langsamkeit" als von Nietzsche übernommen aus, indem er als Motto voranstellt: „Eine zärtliche Langsamkeit ist das Tempo dieser Reden./Friedrich Nietzsche, Ecce homo" (ÜdD 9). Aber sind nicht auch die anderen Hauptmotive Nietzsches anwesend: der „Tanz", die Betonung des „Leichten" im Gegensatz zur Stein-Schwere, die Hochstilisierung der „Form" zur Gottheit und alleserneuernden Kraft, der ästhetische „Augenblick", die „Verklärung", der Wille zur Macht im „Wegwollen" der Verschlossenheit, die ewige Wiederkehr des Gleichen in der „Unendlichkeits-Schleife", bis hin zum ausdrücklichen Nennen des „Torbogens" (ÜdD 77, 82 u. ö.), die Geburt des Übermenschen in den „Göttern der Wende", die zweideutige Religionskritik, und schließlich sein Auftreten als Prophet?[13]

Wir fragten nach der Art des Mystischen bei Peter Handke. Diese Frage läßt sich

jetzt genauer fassen: Ist die mystische Dimension bei P. Handke nicht mehr allkosmischer Art, das heißt eingebunden in den ewigen Rhythmus von Sterben und Geborenwerden? Steht nicht der dionysische Zauber, recht apollinisch gefaßt, zwischen den Zeilen? Wird hier nicht die schillernde Mystik Nietzsches wiederholt? Zielt dies richtig, dann ist auch die Frage nach dem „Gekreuzigten" zu stellen.

Und Christus?

Bewußt halten wir uns im Fragen. Scharfe Urteile oder gar Verurteilungen angesichts von Dichtung und Denken haben sich meist als unheilvoll erwiesen (nicht zuletzt im Hinblick auf Nietzsche). Gerade das Christusmotiv bei Handke läßt uns denn auch vorsichtig bleiben.

1. Schlüssel zum Christusmotiv ist die frühere Erzählung „Die linkshändige Frau" (DlF). Dort wird die dreimalige Anrufung „Jesus–Jesus–Jesus" (DlF 24) der dem Leiden am Nichts nicht ausweichenden Hauptfigur am Ende mit der Passion Jesu in Verbindung gebracht. Sie erzählt ihrem Kind, wie sie beim Betrachten des Kreuzwegs eines amerikanischen Malers (es sind die „Stations of cross" von N. Barnett) folgendes erfuhr:

„Diese Bilder bestanden aber nur aus schwarz-weißen Flächen, ein weißer Untergrund, über den längs und quer schwarze Streifen gingen. Die vorletzte Station – ‚Jesus wird vom Kreuz genommen' – war fast schwarz zugemalt, und die Station danach, die letzte, wo Jesus ins Grab gelegt wird, auf einmal völlig weiß. Und jetzt das Seltsame: Ich ging an dieser Reihe langsam vorbei, und wie ich vor dem letzten Bild stand, dem ganz Weißen, habe ich plötzlich darauf das fast schwarze als flimmerndes Nachbild noch einmal gesehen, einige Augenblicke lang, und dann nur noch das Weiß" (DlF 107).

2. In dieser Erzählung kann sich die Memoria passionis nicht wirkmächtig durchsetzen. Aber kommt sie nicht in der „Lehre der Sainte-Victoire" deutlicher zum Tragen, wenn es immer wieder darum geht, daß das Schwarz vom Weiß besiegt wird (ebenfalls ein Leitmotiv bei Handke)? Und ist nicht der gehende Tanz im Weiß des Berges eine Art Ostertanz, ein Tanz in der „Albedo", der „Weiße" (ein Name für das Göttliche im Mittelalter)? Darauf könnte auch die Erfahrung des „Allerwirklichsten" in seiner Kindheit hindeuten, an die sich der Dichter erinnert: Es war der „Tabernakel" in seiner Heimatkirche, den man drehen konnte und der so von der erinnernden „Wiederkehr" kündete (LdSV 83f.).

3. Schließlich werden wir in „Über die Dörfer" erneut auf den Gekreuzigten verwiesen, jetzt aber zunächst in einer grotesken, seine geschichtliche Ohnmacht dokumentierenden Weise:

Anton klagt, daß alles „böse und immer böser" wurde: „aber da war niemand/... und niemand, o niemand, konnte uns von den Rohren wegreißen/Selbst die hohe Frau nicht mit dem Psalter:/was sie sang, flatterte uns in den Ohren als Dämmerungsfalter/Der Mann mit dem Lanzenstich stand da und aß/um seinen Hals eine gerissene Liane/und niemand verstand, was er predigte/bis das Geröhre der Betonmischmaschinen ihn klanglos erledigte (ÜdD 46f.). Dieses Thema greift später die „alte Frau"

wieder auf: „Es gibt keinen Trost... Im Essigschwamm ist nicht einmal mehr Essig... Die Seitenwunde stinkt, und die rubinleuchtenden Sterne gehören zum Mördergebären (93f.).

Von daher darf es nicht wundernehmen, wenn das dreimalige „Jesus – Jesus – Jesus" in der „linkshändigen Frau" jetzt konsequent als „Nichts – Nichts – Nichts" (ÜdD 92) erklingt. Jedoch: Was wird hier als nicht helfend entlarvt? Das geschichtliche Christentum oder die Gestalt Jesu selbst? Erinnert werden wir zum Beispiel an Friedrich Dürrenmatts bittere Kurzprosa „Weihnacht"[14], wo das Christkind, erfroren, als tote Marzipanpuppe keinen Trost in der Kälte und Einsamkeit zu geben vermag. Dürrenmatt hat sich aber nie von der Gestalt Jesu abgewandt, sondern in ihm „die Rede der Reden" vernommen[15]. Seine Kritik traf das Christentum.

Diese Vorsicht legt uns auch der Text von Peter Handke selbst nahe; eingeflochten ist nämlich das uns bekannte Thema Schwarz-Weiß. Die Verwalterin sagt:

„Niemals wird kommen der Tag/er ist schon da/... und ohne Laut wird das Wetterleuchten mir meine weißen Mauern zeigen/wie sie dastehen/verschwinden/und im Dunklen nachflimmern/Schon längst bin ich da/wo angeblich noch niemand gewesen ist" (ÜdD 48).

Jetzt kann die bereits aus der Schlußrede zitierte religionskritische Stelle noch einmal gelesen werden:

„Es ist der Augenblick, mit dem das Drohschwarz zur Liebesfarbe wird, und mit dem ihr sagen könnt und weitersagen wollt: Ich bin es" (ÜdD 103).

Ist nicht gerade hier das Christusmotiv, wenn auch zart und verborgen (gleich im „vollkommen-wirklichen Rauschen" des Geistes), mitanwesend? Sehen wir nicht doch etwas vom Osterweiß? Klingt nicht doch das „Ich bin es" des johanneischen Christus leise mit (Joh. 18, 5ff.)? Dies würde auch der Gestalt des „Menschensohns" entsprechen, den die Verwalterin, als sie Kind war, in einem Künstler wiederentdeckt:

„Der Bildhauer war in meinem Herzen der Lebendige. Ich sah ihn sogar als den Menschensohn: das heißt, er stellt für mich alle Lebensalter in einem dar, und vordringlich das früheste. In manchen Momenten war ich sein Doppel- oder Wiedergänger: Ich, das Kind, ging neu als er, das Kind, durch das Dorf und hatte die weltweiten Augen... So etwas gibt es... Es ist die Wirklichkeit... Die gekreuzten Getreidegarben bildeten unser herrschaftliches Gemeinschaftszelt" (ÜdD 25).

Darf dies als geheime Christusnachfolge gelesen werden, zumal wenn die Verwalterin über sich sagt: „Schon längst bin ich da/wo angeblich noch niemand gewesen ist?" Erinnert dies nicht an die Worte Jesu im Johannesevangelium (Joh. 7, 34; 8, 21; 13, 33): „Wo ich bin, wohin ich gehe, könnt ihr nicht hinkommen"?

Nicht also, ob jetzt Peter Handke mit Gewalt „getauft" werden sollte. Aber die zitierten Stellen (vor allem die mit dem ausdrücklichen Christusmotiv) sind nicht als bloße Einsprengsel einer christlichen Lebenswelt abzutun. Verweisen sie nicht vielmehr auf ein Ringen um die Christusgestalt, das dem letzten Wort in „Ecce homo" Nietzsches sehr verwandt klingt: „Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten..." – ein Ringen, das bei vielen Gegenwartsdichtern festzustellen ist[16]. Erklingt nicht Nietzsches Stellungnahme zur Gestalt Jesu neu, eine Stellungnahme, die zwischen Begeisterung und kritischer Befragung schwankt

(wie zuletzt noch Eugen Biser[17] zeigte)? Was soll letztlich „wiederholt", „erinnert" werden? Das Sterben und Auferstehen in Jesus dem Gekreuzigten oder das apollinisch gefaßte Werden und Vergehen in Dionysos?

In dieser äußerst spannenden Frage steht die Tetralogie „Langsame Heimkehr" von P. Handke ebenso wie sein neuestes Buch „Der Chinese des Schmerzes" (1983). Die Mitte des Buchs – weder Roman noch Erzählung genannt – schildert das Sterben und Wiederauferstehen des Gymnasiallehrers für alte Sprachen und Hobby-Archäologen „Loser" (von „lauschen" und „horchen", 32). Das in den früheren Werken immer mitanklingende Motiv der „Schwelle" wird jetzt zum Zentralmotiv (9, 24, 40–45, 122–133, 241f.). Die Schwelle als „Leerform", in der sich die „Schwellenangst" zur wahren „Saum-Seligkeit" wandeln und der „Übergang zwischen Entbehrung und Schatz" zum Ruhe- und friedlichen Feierabendort werden kann und soll (20, 40, 133) – diese Schwelle ist auch der Übergang von Leid und Heiterem, vom schmerzverzerrten Chinesen-Gesicht (die chinesische Schreckensvision 181–183) und der chinesischen „Ruhe, Verschmitztheit, Verschwiegenheit, Feierlichkeit, Langsamkeit und Geduld" (so die Schlußworte 255). Loser, vom „Ein-Auge" des Bösen getroffen (22, vgl. LdSV 60), tötet jemanden, der Hakenkreuze an die Wände sprüht, mit einem Stein; und mit diesem „mörderischen Steinwurf" beginnt sein „eigenes Sterben" (188). Die „Mitte" ist verloren, die Natur und die Glocken schweigen (172ff.). Das „Schreiloch" des Leidens (74–77), das „schwarze Loch" der Absurdität gähnt (177). Aber im Durchleiden dieses absurden „Nichts" (174) geschieht – zauberkundig – die „Wiederfindung" (70), die „Wiederholung" des „Schönen" (211, 229) „‚im Stand der Gnade'" (40):

„Liebe schwang sich auf... Der Erdkreis erwachte in mir... mit Heraklit, der sich an seinem Ofen wärmte und den Besuchern in der Tür zurief: ‚Tretet ein, auch hier sind Götter'... Für diesen Augenblick genügte ein einziges Wort: ‚Da'. Endlich erdröhnte in der Ferne die Domglocke. Dort vollzog sich jetzt das Ritual der Wandlung: des Brotes in den ‚Leib', des Weines in das ‚Blut'. Die Glocke wummerte zweimal hintereinander, jedesmal nur ganz kurz. Aber das war, als finge ein stehengebliebenes Herz wieder zu schlagen an" (192f.).

Eingebettet ist diese Schwellenmitte des Buchs in das, was der Dichter in seiner Kafka-Preis-Rede selbst ausdrücklich 1979 als Programm vortrug:

„Ich bin, mich bemühend um die Formen für meine Wahrheit, auf Schönheit aus, auf Erschütterung durch Schönheit; ja, auf das Klassische, Universale, das, nach der Praxis-Lehre der großen Maler, erst in der steten Natur-Betrachtung und -Versenkung Form gewinnt."

Mit der Betrachtung der Natur und der in ihr sich bewegenden Menschen um Salzburg – dem Ort der Handlung – beginnt und endet das Buch. Und in allem Leiden, ja „trotz" dieses (vgl. 151, wo Loser auch „Trotz" genannt wird) erspüren wir die Präsenz Goethes, insbesondere das Goethe-Bild Nietzsches, der in der „Götzen-Dämmerung" sagte:

„Goethe... bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille...; er disziplinierte sich zur Ganzheit, er schuf sich... Ein solcher freigewordener Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht – er verneint nicht mehr."[18]

Wenn Loser, durch Tränen erlöst und befreit (187), seinen Osterspaziergang macht (196ff.) und dort dem wahren „Du" mit seiner „nachdenklichen Schönheit" in einer Frau begegnet (211f.), so werden wir denn auch an den Osterspaziergang von Goethes Faust erinnert. Aber ebenso ließen sich die Kapitel „Der Genesende" und „Von der großen Sehnsucht" aus Nietzsches Zarathustra (WW II 461–469) als Parallele (oft bis in die gleiche Motivwendung hinein) lesen. Und schließlich liegt nicht minder der Bezug zu Kreuz und Auferstehung Jesu auf der Hand, spielt doch alles in der Heiligen Woche, bis dahin, daß Loser sich als ein „verrenkter Schächer" erfährt (172), sich dann aber am Ostertag neu in sein wahres „Körper"-Sein und „Atem"-Können gestellt weiß (185, 188f.).

Wiederum gilt also: Die ohne Zweifel mystische Tiefe steht in der Spannung von vorsokratischem bzw. dionysischem All-Rhythmus und christlichem Ur-End-Rhythmus (E. Przywara), von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen" und der „Neuen Schöpfung" in Christus. Damit ruft Handke in eine persönliche Entscheidung: Dionysos oder der Gekreuzigte.

ANMERKUNGEN

[1] S. diese Zschr. 200 (1982) 274–284, 703–709, 739–752.

[2] W. Kluxen, Art. Analogie, in: Hist. WB. Phil., Bd. 1, 214–227, Zit. 223, 216.

[3] Frankfurt 1979 (LH), 1980 (LdSV), 1981 (KG), 1981 (ÜdD).

[4] B. Welte, Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung (Düsseldorf 1980).

[5] P. K. Kurz, Friedensstiftende Formen. Zur Entwicklung des Religiösen in Peter Handkes literarischen Arbeiten, in: Kunst und Kirche 45 (1982) 84–88, Zit. 88.

[6] Sonette an Orpheus, Zweiter Teil, X: „Alles Erworbene bedroht..."

[7] E. Przywara, Crucis Mysterium. Das christliche Heute (Paderborn 1939) 15–51; Christentum gemäß Johannes (Nürnberg 1959) 31f., 240–242 u. ö.; Mensch. Typologische Anthropologie, Bd. 1 (Nürnberg 1959) 64ff.

[8] H. E. Hengstenberg, Philosophische Anthropologie (Stuttgart [3]1966) 12ff., 103ff.

[9] M. Buber, Das dialogische Prinzip (Heidelberg [3]1973) 15.

[10] S. Anm. 6.

[11] F. Dürrenmatt, in: Theater-Schriften und Reden, Bd. 2 (Zürich 1972) 267–282, bes. 278ff.

[12] G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie (Darmstadt 1979) 81ff.; zu Fichte 133ff.; zu Nietzsche 180ff.

[13] E. Biser, Gottsucher oder Antichrist? (Salzburg 1982); G. Wohlfart, Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust (Freiburg 1982) 94–112.

[14] F. Dürrenmatt, Die Stadt. Frühe Prosa (Zürich 1959) 9.

[15] Zusammenhänge (Esssay über eine Israel-Reise), zit. und kommentiert bei K. J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Köln 1978) 210f..

[16] Ebd.; ders., Christus inkognito, in: Kunst und Kirche 44 (1981) 10–15.

[17] S. Anm. 13, bes. 72ff.; das folgende Nietzsche-Zit. 105.

[18] WW II 1024f., Nr. 49.

UMSCHAU

Der Kirche eigene „Sichtbarkeit"

Zur Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip innerhalb der Kirche

Durchaus verständlicherweise wird die römisch-katholische Kirche vor die Frage gestellt, ob sie denn selbst den Prinzipien entspreche, die sie in ihren Soziallehren verkündet. Walter Kerber SJ hat diese Frage in dieser Zeitschrift (202, 1984, 662–672) im Hinblick auf das Subsidiaritätsprinzip behandelt, zufolge dessen jedes soziale Gebilde um seiner Personen willen da ist und nicht umgekehrt, und eine Gesellschaft als Ganzes die Eigenkräfte kleinerer Gruppen fördert, statt diese auf sich hin zu zentralisieren. Er greift so mit Recht die „in der Zwischenzeit versandete" Diskussion über die „Demokratisierung der Kirche" wieder auf, nicht um sie in ihrem Fehlansatz zu wiederholen, sondern um sie auf den harten Kern zu bringen. Denn trotz profunder Unterscheidungen läßt sich nicht sagen, die eigentlichen Fragen nach der Gestalt der Kirche seien in der gegenwärtigen Gesellschaft dadurch geklärt worden, daß die Inadäquanz von hierarchischer Kirchenverfassung und demokratischer Staatsverfassung festgestellt wurde. So plausibel diese Feststellung ist, so unzureichend ist sie für sich allein hinsichtlich der eigentlichen Frage nach jener Ordnung der Kirche, die zur Erfüllung ihres Auftrags in der Gegenwart geboten ist.

Walter Kerber bemerkt, es müßte zur Behandlung seines Themas „eigentlich eine ganze Ekklesiologie entwickelt werden" (668), was in diesem Zusammenhang in der Tat nicht möglich ist. Aber er geht notwendigerweise von einigen ekklesiologischen Sätzen aus, um das Feld abzugrenzen, auf dem das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche Geltung haben soll. Er unterscheidet „die sichtbare Gestalt der Kirche", für welche er „voll und uneingeschränkt" das Prinzip der Subsidiarität postuliert, und „die dahinterliegende geistliche, transzendente Realität", die davon „weder beeinträchtigt noch überhaupt betroffen" werde (667). Gewiß sollen damit die beiden Dimensionen, die „sichtbare Gestalt" und die „transzendente Realität", nicht beziehungslos einander entgegengesetzt werden. Es ist jedoch die Frage, ob die Subsidiarität in der Kirche ausreichend begründet werden kann, wenn ihre Geltung in der „sichtbaren" Dimension beansprucht wird, die „geistliche" Dimension aber davon nicht „betroffen" sein soll.

Widerspricht solches nicht dem traditionellen Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche, die ihre natürliche Verfaßtheit immer von ihrer übernatürlichen Legitimation hergeleitet hat? Nur zwei lehramtliche Erklärungen sollen dies verdeutlichen. Gegen die im Zusammenhang mit dem Armutsstreit entstandenen „Fraticelli" (ein undeutlicher Sammelname, vergleichbar dem für die „Modernisten") richtete Papst Johannes XXII. die Konstitution „Gloriosam Ecclesiam" (1334), in der nicht nur die Anschuldigungen gegen die Hierarchie zurückgewiesen wurden, sondern die „Fiktion" von „zwei Kirchen", der „ecclesia carnalis" und der „ecclesia spiritualis", verurteilt wird (DS 911). In völlig anderer geschichtlicher Situation und durch eine höchst verschiedene Papstpersönlichkeit, aber im gleichen Sinn wurden von Pius XII. in seiner Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) die „verhängnisvollen Irrtümer" jener verworfen, „die sich eine selbst ersonnene Kirche erträumen, nämlich eine nur durch Liebe aufgebaute... Gesellschaft, der sie – mit einer gewissen Verächtlichkeit – eine andere, die sie Rechtskirche nennen, gegenüberstellen. Eine solche Unterscheidung einzuführen, ist ganz verfehlt."

Beide Male geht es darum, den Versuch abzuwehren, die Ordnung der „sichtbaren" Kirche von ihrer übernatürlichen Legitimation zu trennen, in deren Behauptung selbst die Unterscheidung des Jus divinum und des Jus humanum praktisch undeutlich werden kann. Die Legitima-

tion zu sichern, ist jedenfalls vordringlicher, als „von unten her" danach zu fragen, ob die sichtbare Verfassung dieser Legitimation entspricht. Sollen also in der sozialen Gestalt der Kirche irgendwelche Prinzipien geltend gemacht werden, dann ist dies nur möglich, wenn die „dahinterliegende geistliche, transzendente Realität" ausdrücklich einbezogen wird. Walter Kerber zitiert Klaus Mörsdorf, um zu klären, daß von „dieser Kirche", das heißt ihrer sichtbaren Gestalt die Rede ist (666f.), wenn das Subsidiaritätsprinzip erörtert werden soll. Aber gerade dieser Kanonist hat in seinem Artikel „Rechtskirche, ein populärtheologisches Schlagwort" (Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8) eine Definition der Kirche vorgetragen, in welcher die rechtliche Ordnung sosehr in eins geht mit der „Fortführung des gottmenschlichen Erlöserwirkens Christi", daß es angesichts seines Bezugs auf die chalcedonensische Lehre von der göttlichen und der menschlichen „Natur" Jesu Christi so erscheinen könnte, als sei die Bezeichnung „nicht vermischt" zugunsten des „nicht getrennt" geopfert worden.

Es soll hier versucht werden, Walter Kerbers Überlegungen in einen kirchengeschichtlichen Zusammenhang zu stellen.

Im Jahr 1961 bemerkte Joseph Ratzinger: „Die heutige Situation der Frage nach der Kirche ist... entscheidend von dem *geschichtlichen Weg* bestimmt, den diese Frage im Lauf der Jahrhunderte genommen hat" (LThK 6, 173). Dies ist eine bedeutende Feststellung, weil ja „die Frage nach der Kirche" nicht auf einer bloß theoretischen Ebene zu betrachten ist, sondern angesichts der jeweils konkret geschichtlichen Lage der Kirche.

Es ist sehr aufschlußreich, daß im Mittelalter keine für sich stehende Ekklesiologie entwickelt wurde; dies gründet darin, daß die Societas identisch war mit der Ecclesia universalis. So überlegen das kirchliche Amt kraft seiner sittlich-religiösen Kompetenz war, König und Bischof, Kaiser und Papst bezogen ihre Legitimation aus der gleichen Ecclesia universalis, woraus sich geradezu eine wechselseitige Abbildhaftigkeit der Institutionen ergab (letztlicher Grund ihrer Auseinandersetzungen).

Dieses gesellschaftliche Konzept einer Korrespondenz zwischen der Struktur des politischen und des kirchlichen Bereichs – eines der Argumente auch in der Abwehr eines spiritualistischen Kirchenbegriffs der Reformation – wurde prinzipiell auch über die Zeit nach der Französischen Revolution hinweg festgehalten. Dies zeigte sich in der absoluten Verurteilung des Revolutionsstaats während der Restaurationszeit, aber auch bei Papst Leo XIII., was über dessen kunstvoller Begründung des (gescheiterten) „Ralliement" mit der französischen Republik meist übersehen wird. Es war der Irrtum der damaligen Vorkämpfer der „Christlichen Demokratie", diese traditionelle Korrespondenz von Kirche und Staat auch gegenüber einer demokratischen Verfassung fortsetzen zu wollen, zu welcher es – im Unterschied zur Monarchie – keine ekklesiologische Analogie geben kann. Die Enttäuschung, die diese Männer gegenüber dem alten Papst empfanden, resultiert nicht aus dessen Gesinnungswandel, sondern eben aus dem Irrtum, ihm etwas zuzumuten, was ihm nicht möglich war. Wie immer sich die römisch-katholische Kirche in Konkordaten mit dem demokratischen Staat über die „res permixtae", die „gemischten Angelegenheiten", verständigen kann, der Partner steht auf der „anderen Seite", nicht nur wegen des weltanschaulichen Pluralismus, sondern auch wegen seiner der Kirche nicht adäquaten politischen Verfassung.

Daß die „Frage nach der Kirche", abgesehen von den konfessionellen Abgrenzungen, erst in der nachrevolutionären Zeit entfaltet wurde und nunmehr in einer kaum mehr überschaubaren Literatur (auf die hier nicht einzugehen ist), gründet nicht nur, aber zu einem guten Teil darin, daß die „sichtbare Gestalt" der Kirche insofern sozial ortlos geworden war, als die traditionelle Korrespondenz zwischen politischer und kirchlicher Verfassung (in römisch-katholischem Sinn) entfallen war. Jetzt war die Kirche darauf angewiesen, ihre Verfassung und damit ihre eigene „Sichtbarkeit" ohne alle politisch-gesellschaftlichen Analogien allein aus sich selbst zu begründen. Dies aber bedeutete zunächst keineswegs, daß ihre Verfassung auf ihre Legitimation hin befragt wurde, sondern daß umgekehrt mehr denn je „die dahinterliegende geistliche, transzendente Realität" sozusagen als das Grundgesetz der Verfassung herausgehoben wurde. Schwerlich läßt sich mit Walter Kerber sagen, daß nach „Pastor aeternus" (1870) die dort angeführte Unfehlbarkeit der

Gesamtkirche „*auch*" (671) dem Papst zukommt, da ja dessen Infallibilität ausdrücklich unterschieden wird: „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" (DS 3074, letzter Satz).

„Der geschichtliche Weg", von dem Joseph Ratzinger 1961 sprach, ist bald darauf in das Zweite Vatikanische Konzil gemündet, welches vom „Volk Gottes" neutestamentlich und deshalb so spricht, daß „Volk" nicht „nur in analogem Sinn" gemeint ist, wie J. Ratzinger in bezug auf die „profane Volkheit" bemerkte (LThK 6, 176). Jedoch hat dieser Theologe bereits vor dem Konzil eine zukunftweisende Ekklesiologie skizziert: Wenn nämlich die Kirche das Volk ist, „das vom Leib Christi lebt und in der Eucharistie selbst Leib Christi wird", dann hat die Kirche „ihre *eigene* Sichtbarkeit" in Sakrament und Wort und ihre eigene Ordnung, nämlich „die Ordnung der Tischgemeinschaft Gottes". Gerade angesichts einer solchen Ordnung aber stellt sich die Frage, inwiefern profangesellschaftliche Kategorien hier anwendbar sind.

Wie problematisch diese Frage ist, zeigt der interessante Überblick, den Walter Kerber zur Reflexion des Subsidiaritätsprinzips hinsichtlich der Kirche selbst gibt. Er weist darauf hin, daß Papst Pius XII. es einen „allgemeingültigen Grundsatz" genannt hat, „auch für das Leben der Kirche". Aber schon, daß dieser Papst sofort hinzufügte: „ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur", läßt die gleiche römische Reserve erkennen, die dann anläßlich der Bischofssynode 1969 zum Ausdruck kam und die Papst Paul VI. von einem „*richtig verstandenen* Subsidiaritätsprinzip" sprechen ließ. Einmal angenommen, W. Kerbers Vermutung, die „institutionskritische Dynamik" des Prinzips sei seinem Verkünder, Papst Pius XI., „so noch nicht bewußt" gewesen (665), träfe zu, dann könnte dies ja nur heißen, daß die sozialphilosophisch ermittelte „Dynamik" nicht in der lehramtlichen Intention lag.

Der von Walter Kerber anregend geschilderte „Fluchtweg" aus den Erörterungen hinaus (eigentlich sind es zwei, einmal nach „oben" und einmal nach „unten") kann m. E. nachdrücklich nur dann „abgeschnitten" werden, wenn das, was er im Namen des Subsidiaritätsprinzips für die Gestaltung der Kirche erstrebt, in einer universalen Ekklesiologie begründet wird, die alle Dimensionen einbezieht, die „geistlichen" wie die doch ebenfalls an der geistlichen Würde teilhabenden „sichtbaren". Es soll einmal, gleichsam laut denkend, von J. Ratzingers Charakterisierung der kirchlichen Ordnung ausgegangen werden.

Die „Tischgemeinschaft Gottes" unterscheidet sich von einer profanen Tafelrunde nicht dadurch, daß die dort üblichen Rücksichtnahmen der Höflichkeit entfallen, sondern dadurch, daß die personale Würde eines jeden Tischgenossen in einer Weise respektiert wird, welche unter gesellschaftlichen Konventionen gar nicht möglich ist. Weil man nicht konkret genug sein kann, um deutlich zu sein, ein Vorgang: Ein Pfarrer verweist bei einer Hochzeitsmesse die Bräutigamsmutter, die wegen räumlicher Enge bei der Kommunion die Altarstufen betrat, mit dem Zuruf: „Hinunter!" Ein Einzelfall, gewiß – vorkonziliar, gewiß; aber doch auch begründet in einer langen Geschichte der Klerikalisierung der „Tischgemeinschaft Gottes", von welcher nicht ohne weiteres zu sagen ist, sie habe mit dem Zweiten Vatikanum ihr faktisches Ende gefunden. Dies ließe sich an etlichen „Kleinigkeiten" zeigen, die gar keine sind.

Wer in dieser Tischgemeinschaft „den Vorsitz führt", führt ihn nicht als der Wohlhabende, denn nicht er hat zum Mahl eingeladen (und er tut auch nicht so, als habe er eingeladen). Wohl hat er kraft seiner Vollmacht die Speisen zubereitet, aber er tut es mit den Worten dessen, der sie gestiftet hat. Er fühlt sich dafür verantwortlich, daß alle Tischgenossen in Eintracht beisammen sind, und nichts scheut er mehr, als einem Gast vorschnell ins Wort zu fallen. Denn er weiß sehr wohl, daß es auf das Subsidium eines jeden ankommt, soll das Tischgespräch gelingen. Schon gar nicht wird er eine anstehende Frage autoritär beantworten und erst dann einen „Dialog" folgen lassen. Und kommt er einmal in die für ihn entsetzliche Lage, um der Eintracht willen einem Teilnehmer sagen zu müssen, er solle künftig wegbleiben, dann tut er dies nicht in der Manier eines Staatsanwalts, und auf den leer gewordenen Tischplatz wird er nicht hinschauen können, ohne sich immer wieder zu fragen, ob es hat sein müssen. Unablässig denkt er an die, welche „noch fern sind" von dieser Tischgemeinschaft, und er überlegt, ob da nicht in alter Zeit Tischsitten entstanden sind, auf

die besser verzichtet werden sollte, weil sie eher abstoßend wirken auf solche, die gerne am Mahl teilnehmen möchten, besonders wenn sie aus fremden Ländern kommen.

Es geht, wie man sieht, recht subsidiär zu an diesem Tisch. Es könnte jedenfalls so zugehen, wenn alle – der, welcher den Vorsitz führt, aber vor allem auch ein jeder Tischgenosse – realisierten, daß sie vom Herrn selbst als dem Hausvater eingeladen sind. Aber gerade dann, wenn man das Bild der Kirche als der „Tischgemeinschaft Gottes" nicht in einer Art religiöser Ästhetik verschwimmen läßt, kommt die Lage der Kirche in dieser Weltzeit in den Blick. Denn einmal ganz davon abgesehen, was nach der Feier draußen vor der Tür naturwüchsig geschieht: Die Eucharistie ist gewiß die Weise, in welcher die Kirche ganz bei sich ist, einen Vorschein vom „Reich Gottes" darstellt – aber nur einen Vorschein. Denn selbst da – und sei es mit noch so viel Rücksicht – muß zur Wahrung der Tischordnung Herrschaft von Menschen über Menschen ausgeübt werden, die ihr Ende erst finden wird, wenn das „Reich Gottes" vollendet da ist.

Gewiß kann in der Feier der Eucharistie, wenn nur alle wissen, wer sie dabei sind, jene Liebe aufscheinen, von welcher der Apostel Paulus spricht (1 Kor 13, 1–13) und die sich selbst genug ist, keiner Zusätze bedarf. Aber es lese nur einer einmal diesen Hymnus in Hinsicht auf den Weg der Geschichte, welchen die Kirche seit den Tagen paulinischer Erwartung durch die andauernde „Welt"-Geschichte hindurchzugehen hatte und zu gehen hat; dann wird ihm aufgehen, in welcher Lage sich die Kirche befindet (wenn er davon absieht, diese Liebe auf den Hausgebrauch herabzustimmen). Dabei handelt es sich um weitaus mehr als nur um die übliche Erfahrung, daß die „Wirklichkeit" hinter dem „Ideal" zurückbleibt. Es handelt sich um die Zweidimensionalität der „Zeit", welche der Kirche von ihrem Herrn selbst zugedacht ist, die Zeit der „kleinen Weile" (Joh 16, 16) und die Zeit der andauernden „Welt"-Geschichte, in welche sich diese Weile erstreckt.

Doch ist diese Art von Geschichtlichkeit der Kirche alles andere als ein Grund, sich damit abzufinden. Sie ist vielmehr eine stetige Herausforderung, die sich in immer neuen Konstellationen stellt, heute wohl in dieser: Seitdem die Ecclesia universalis sich nicht mehr deckt mit der Societas, seitdem ihr in der Säkularisierung der dubiose „weltliche Arm" wegoperiert wurde, sie für ihre „Sichtbarkeit" kaum mehr Halt hat in den Strukturen der profanen Gesellschaft, ist sie darauf angewiesen, ihre Strukturen in einer ganz *neuen Eigenständigkeit* zu finden, sie von ihrer „geistlichen Realität" her und im selbstkritischen Blick auf diese zu entwickeln. Gewiß kann die Kirche auch jetzt nicht davon absehen, daß sie mit allen ihren Angehörigen in zwei Zeiten lebt. Aber nicht „Zeitgemäßheit" ist von ihr gefordert, sondern ihre schöpferische Phantasie. Den Weg dazu hat das Zweite Vatikanum mit der Konstitution „Lumen gentium" gewiesen, wo in der Tat, wie Walter Kerber bemerkt, die „juridischen Elemente eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle spielen" (667). Vielleicht aber ist es zu bedauern, daß sie keine größere Rolle spielen konnten und diese dem inzwischen promulgierten Kirchenrecht überlassen wurde. Vom Umgang mit diesem wird vieles abhängen, soll nicht in alter Gewohnheit die „sichtbare Gestalt" dem Anspruch der „geistlichen Realität" entzogen und so, wie sie eben „unten" ist, von „oben" nur gerechtfertigt werden.

Wenn einmal wirklich das vom Zweiten Vatikanum gezeigte heilsgeschichtliche Verständnis der Kirche in ihrer „sichtbaren Gestalt" bis in alle Verästelungen hinein konkretisiert sein wird, dann stellt sie einen unerhörten Kontrast selbst zu einer optimal organisierten Gesellschaft dar. Sie wird die Subsidiarität geradezu selbstverständlich deshalb verwirklicht haben, weil sie aus ihrer „geistlichen Realität" entspringt. Auch dann ist die Kirche nicht das „Reich Gottes", kann sie die herrschaftlichen Momente nicht entbehren. Aber Recht und Autorität werden sich um so seltener in ihrer „Geistlichkeit" erst ausweisen müssen, je „geistlicher" sie bereits in ihrer Erscheinung sind. Denn wie es Walter Kerber konsequenzenreich formuliert: „Das Zeichen muß geeignet sein, auf das Bezeichnete zu verweisen" (667).

Dies wird keine „selbstersonnene Kirche" sein, wie Papst Pius XII. die Kritiker ermahnte, aber wohl deshalb eine auf der Wallfahrt „erträumte", weil es in ihr heißen kann: „Wenn Gott uns nach Hause bringt/aus unserer Verbannung/so wird das ein Traum sein" (Ps 126, 1). *Oskar Köhler*

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland. Hrsg. v. Philippe Ariès und André Béjin. Frankfurt: Fischer 1984. 272 S. Kart. 30,–.

Die einzelnen Beiträge des Bandes entstammen einem Seminar, das der französische Sozialgeschichtler Philippe Ariès 1979–1980 in Paris veranstaltete und das die Sexualität im Abendland unter verschiedenen Aspekten betrachtete, vorrangig dabei: Unauflöslichkeit der Ehe, Homosexualität, Passivität, Autoerotik. Die einzelnen Beiträge greifen entweder auf bestimmte Epochen zurück (antikes Rom, 15. Jahrhundert, 17. Jahrhundert) oder verfolgen einzelne Themen über längere Zeiten. Angesichts der Neuheit solcher präziser Forschungen wird es wohl notwendigerweise zu Verallgemeinerungen wie „die alten Theologen", „die Kirchenväter" (146ff.) kommen. Dennoch zwingen die Studien zu einer differenzierteren Betrachtung etwa der Entwicklung der Unauflöslichkeit der Ehe im Mittelalter. Die Kirche konnte sich damals mit ihrem „Gebot" nur deshalb durchsetzen, weil in ländlichen Gegenden die Unauflöslichkeit schon akzeptiert war (195). Ferner hat die Unauflöslichkeit lange Zeit die Heirat nicht aus dem Privatbereich verdrängt. Erst im 12./13. Jahrhundert integrieren die Kirche und dann im 18. Jahrhundert der Staat „die Ehe in die Grundinstitutionen Schriftkultur und Öffentlichkeit" (196). Ähnliche Differenzierungen ergeben sich hinsichtlich der Homosexualität: Bald führte sie ins Getto (68ff.), bald brachte sie eine Angleichung der Geschlechterrollen und damit auch einen Abbau von sexueller Polarität (74). Weitere Themen von aktuellem Interesse sind: Rolle der Sinnlichkeit; Differenzierungen zwischen Ehe, außerehelicher Beziehung und nichtehelichen Lebensgemeinschaften; Sexologie und Psychoanalyse. Sieht man davon ab, daß französische Quellen bei den Forschungen überwiegen, so legen die Studien für die Zukunft behutsamere Aussagen in der Sexualgeschichte nahe, nicht zuletzt auch unter der Rücksicht des oft zitierten „repressiven Einflusses" der Kirche; denn auch hier gilt, daß Kirche eingebunden ist in langlaufende, geistesgeschichtliche Prozesse (zumal in sozialer Differenzierung), die sie nur zum geringsten Teil bestimmt hatte bzw. prägen konnte. Die Studien hinterlassen manche Fragen hinsichtlich der Qualität wie der Repräsentativität der Quellen. Auch hier sitzt der Teufel im Detail.

R. Bleistein SJ

Mandel, Karl Herbert: *Frieden in der Ehe.* Freiburg: Herder 1984. 120 S. Kart. 12,80.

Der Verfasser ist Psychotherapeut und hat maßgeblichen Anteil an der Entwicklung und der Verbreitung der Ehetherapie in der Bundesrepublik. In seinem neuen Buch befaßt er sich mit den jüngsten Entwicklungen in der Eheszene, wie sie sich in seiner therapeutischen Praxis spiegeln, und gibt Ratschläge, wie der Friede im ehelichen Zusammenleben wiederhergestellt und vertieft werden kann.

Mandel stellt heraus, daß sich das Bewußtsein der Frauen verändert hat. Sie sind selbstbewußter geworden und erschüttern dadurch das traditionelle Gefüge von Ehe und Familie. Die Folge ist oft ein irritierter Mann, der die Veränderung seiner Frau meist gar nicht mitbekommen hat und deshalb auch nicht weiß, wie er mit ihr umgehen soll, wenn sie persönliche Wünsche und Lebensvorstellungen äußert, die mit seinen männlichen nicht übereinstimmen, und diese auch durchsetzen will. Manche werden sagen, diese Veränderung sei die Folge des neuen Eherechts. Mit Sicherheit hat die im Grundgesetz ausgesprochene Gleichberechtigung von Mann und Frau nun auch den ehelichen Alltag erreicht. Indem die Frau diese Gleichberechtigung aktiv beansprucht, kommt es in der Ehe zu kämpferischen Auseinan-

dersetzungen, die in ihrer Art neu sind und für deren Bewältigung keine Verhaltensmuster parat liegen. Wie bei allen leidenschaftlichen Auseinandersetzungen schießt man aber auch hier über das Ziel hinaus. Die Liebe, jenes wesentliche und trotz aller Kämpfe schließlich doch wieder ersehnte Band zwischen Mann und Frau, droht Schaden zu leiden. Ohne gegenseitige Zuneigung gibt es keine dauerhafte Ehe. Aber ohne gelebte Gleichwertigkeit der Geschlechter ist heute Liebe zwischen Mann und Frau nicht möglich.

Mandel diagnostiziert bei manchen Ehen bereits zu deren Beginn einen wesentlichen Mangel: Man suchte und liebte beim Partner gewisse Eigenschaften, die im modischen Trend liegen und deshalb kein bleibendes Fundament für eine Beziehung sind. Dagegen wurde die Bedeutung der gesamtmenschlichen Anziehung und Zuneigung vernachlässigt. Das Ja zum Du – nicht nur zu dessen angenehmen Eigenschaften – ist aber notwendige Voraussetzung dafür, daß in einer Ehe Auseinandersetzungen konstruktiv verlaufen und der Erhaltung des Friedens dienen. Zur Wirklichkeit des Ehepartners gehört auch dessen Lebensgeschichte. Die Weigerung, diese als einen Teil des Partners zu akzeptieren, führt oft zu endlosen Streitigkeiten, Vorwürfen und Kränkungen. Dazu kommen die soziologischen Veränderungen im Verständnis der eigenen Rolle und der Rolle des Ehepartners, die eigene Rollenunsicherheit und die Rollenunsicherheit des Partners – weitere Umstände, die das friedliche Zusammenleben belasten. Weiter behindert, nach Mandel, die augenblickliche Verharmlosung des Bösen und der persönlichen Schuld den ehelichen Frieden, ebenso das Fehlen des Gottesbezugs in Glaube und Hoffnung.

Mandel empfiehlt den Ehepartnern, zunächst in sich selbst Frieden zu schaffen, indem sie u. a. das Leben als Gabe begreifen lernen und erfahren, daß der Friede nur gefunden werden kann, wenn Mühen und Kämpfe bejaht werden; sich mit dem eigenen „Schatten", der eigenen Schuld, mit den eigenen Grenzen und mit den Grenzen des Partners auseinanderzusetzen. Der gemeinsame Weg mit dem Partner, den Mandel im letzten Kapitel beschreibt, erscheint mir eher als ein Ideal, allenfalls aber als Frucht eines langen Ringens der Partner mit sich selbst und mit dem anderen, denn als ein Standard, der ohne weiteres zu erreichen sei.

Ich stimme Mandel weitgehend zu, gerade auch, was die Annahme und Bewältigung persönlicher Schuld für den ehelichen Frieden und für das Gelingen der Ehetherapie betrifft. Ebenso halte ich die Öffnung für die religiös-transzendente Dimension, in welcher Form auch immer, für wichtig. Zuweilen hätte ich mir allerdings gewünscht, Mandels Sprache wäre mehr psychologisch-beschreibend als moralisch-wertend, besonders wenn er vom „Bösen" spricht. Gelegentlich setzt er sich mit aktuellen Trends in der Psychotherapie auseinander. Er selbst bekennt sich zur Psychotherapie C. G. Jungs. Ich meine, daß manche seiner Kritiken extremen Auswüchsen des Psychomarkts gelten. Die orthodoxe behavioristische Verhaltenstherapie gehört weitgehend der Vergangenheit an und hat einer kognitiven Orientierung Platz gemacht.

Mandels Buch wird sicherlich keine Eheberatung ersetzen können. Aber für Ehepaare, die sich um ein besseres Zusammenleben bemühen, enthält es wertvolle Erkenntnisse und Anregungen.

N. Mulde SJ

Zeitgeschichte

Scholl, Hans – Scholl, Sophie: *Briefe und Aufzeichnungen.* Hrsg. v. Inge Jens. Frankfurt: Fischer 1984. 306 S. Lw. 30,–.

Der Band enthält Texte, die von den Geschwistern Scholl in den Jahren 1937–1943 geschrieben wurden: Briefe und Tagebuchaufzeichnungen. Aus diesen gewiß nicht für eine Veröffentlichung bestimmten Schriftstücken läßt sich wenig Ausdrückliches zur Frage entnehmen, wie Hans und Sophie Scholl allmählich zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus heranreiften. Dagegen bietet das Buch zwei markante religiöse Entwicklungsgeschichten: Zwei junge Menschen, aus eher liberalem evangelischem Elternhaus stammend, werden durch die Begegnung mit Carl Muth (1867–1944), dem Herausgeber der Zeitschrift

„Hochland", wach für den Anspruch und die Lebensbedeutung des christlichen Glaubens. Man ist tief betroffen, wie Sophie Scholl darunter leidet, nicht beten zu können (197), und wie Hans Scholl an Carl Muth schreibt: „Dann ist es wie Schuppen von meinen Augen gefallen. Ich bete" (75). Gerade Sophie Scholl stellt sich in ihren Tagebuchaufzeichnungen der Sinn- und Gottesfrage, sie wirft in ihren Briefen das Theodizeeproblem auf. Angeregt durch die Schriftsteller des Renouveau catholique gewinnt sie eine spirituelle Tiefe, die eine große Sensibilität für Gott verrät. Leider hat die Herausgeberin für diese Dimension einer menschlichen Existenz weniger Gespür als für literarische und politische Aussagen, die hervorragend kommentiert sind. Ihr Kommentar zu den christlich-existentiellen Fragen ist eher dürftig, teilweise falsch (vgl. „Stundenbuch", 158; 283: Das hat nichts mit Rilke zu tun, sondern ist ein Gebetbuch mit Tagzeiten). So schön der Druck des Buchs ist, so schwierig ist das Lesen der schwer auffindbaren Anmerkungen. Da Wiederholungen in den Briefen weggelassen wurden, wird darin den Texten etwas von ihrer Originalität wie Alltäglichkeit genommen: ein eher fragwürdiges Prinzip der Edition. Dennoch: In diesem Buch wird eindeutig klar, daß – im Gegensatz zur bisherigen Rezeption der „Weißen Rose" in der zeitgeschichtlichen Forschung – diese Widerstandsgruppe gegen den Nationalsozialismus ohne ihre tiefe Verwurzelung im Christentum nicht verstanden werden kann. Ein Buch, das Zeugnis gibt für die inneren Wege junger Menschen und für eine christliche Sensibilität für Wahrheit und Freiheit, die sich mit einem totalitären System nicht abfinden kann. Auf neue Weise wird dann sichtbar, wie christlicher Glaube politisch ist.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Manche Autoren sprechen dem Negro-Afrikaner jegliche Verinnerlichung des Sittlichen und damit die persönliche Verantwortung für sein Handeln ab. Benezet Bujo, Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa (Zaire), untersucht diese These und fragt nach ihrer Berechtigung.

Der neuzeitliche Glaube an die fundamentale Bedeutung des Subjekts wurde in unserem Jahrhundert von vielen Seiten in Frage gestellt. Wird es durch die Gesellschaft konstituiert, oder verdankt es sich in letzter Instanz Gott? Wolfhart Pannenberg, Professor für systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, geht diesem Problem nach.

Das kirchliche Hilfswerk zur Modernisierung der privaten Landwirtschaft in Polen, das vom polnischen Episkopat beaufsichtigt und von westlichen Spenden finanziert wird, soll noch in diesem Jahr seine Arbeit beginnen. Jürgen Knappe erörtert die Chancen und Risiken dieses Unternehmens im Blick auf die Besonderheiten der polnischen Landwirtschaft.

Der Prozeß des Aufbaus der kindlichen Erfahrungswelt steht heute auf weite Strecken hin unter dem Einfluß des Fernsehens. Rainald Merkert legt diese Zusammenhänge dar.

Zum Ende des Orwell-Jahres vergleicht Hermann Boventer George Orwells „1984" mit Thomas Mores „Utopia". Er befaßt sich vor allem mit dem Begriff „Utopie" und versteht Orwells Werk als Warn-Utopie.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Aus der Stille des Herzens. Beten mit Mutter Teresa. Hrsg. v. Kathryn Spink. Freiburg: Herder 1984. 95 S. Kart. 10,80.

Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion. Hrsg. v. Paul Becker und Volker Eid. Mainz: Grünewald 1984. 223 S. Kart. 32,–

Boventer, Hermann: Ethik des Journalismus. Zur Philosophie der Medienkultur. Konstanz: Universitätsverlag 1984. 507 S. (Journalismus. 19.) Kart. 49,50.

Bucher, Theodor: Werte im Leben des Menschen. Überlegungen – Orientierungen – Erziehungshilfen. Stuttgart: Haupt 1984. 164 S. (Schriftenreihe Erziehung und Unterricht. 30.) Kart. 38,–.

Bultmann, Rudolf: Die Exegese des Theodor von Mopsuestia posthum herausgegeben von Helmut Feld und Karl Hermann Schelkle. Stuttgart: Kohlhammer 1984. 138 S. Kart. 44,–.

Corsini, Eugenio: L'Apocalypse Maintenant. Préface par Xavier Léon-Dufour. Paris: Ed. du Seuil 1984. 342 S. (Parole de Dieu.) Kart. 110 FF.

Delp, Alfred: Der Mensch im Advent. Hrsg. v. Roman Bleistein. Frankfurt: Knecht 1984. 86 S.

Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog. Hrsg. v. Rolf Vogel. Frankfurt: Knecht 1984. 206 S. Kart. 29,80.

Ephräm der Syrer: Reden über den Glauben. Ausgewählte nisibenische Hymnen. Dt. Übers. v. Sebastian Euringer u. Adolf Rücker. Bearb. v. Winfrid Cramer. München: Kösel 1984. 161 S. (Schriften der Kirchenväter. 10.) Kart. 20,50.

Ethik in nichtchristlichen Kulturen. Mit Beiträgen von Peter Antes u. a. Stuttgart: Kohlhammer 1984. 214 S. (Ethik. 3.) Kart. 38,–.

Fussenegger, Gertrud: Uns hebt die Welle. Liebe, Sex und Literatur. Ein Essay. Mit Fotocollagen von Peter Kodera. Freiburg: Herder 1984. 80 S. Kart. 17,80.

Gascard, Johannes R.: Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht. Freiburg: Herder 1984. 159 S. Kart. 16,80.

Gelmini, Hortense von: Vater unser. Mit einem Text von Franziskus Eisenbach. 7 Farbtafeln auf 18seitigem Leporello mit 8seitiger Heftbeilage in Klarsichthülle. Mainz: Grünewald 1984. 9,80.

Grund, Georg: Briefe aus der Hölle. Würzburg: Naumann 1984. 176 S. Kart. 29,80.

Gutiérrez, Gustavo: Die historische Macht der Armen. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1984, 203 S. (Fundamental-theologische Studien. 11.) Kart. 36,–.

Herms, Eilert: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Licht der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 207 S. Kart. 30,–

Ickstadt, Michael – Martin, Andres – Rakowski, Helmut: Gebete in der Sakristei für Ministranten vor und nach der heiligen Messe. München: Kösel 1984. 87 S. Kart. 14,80.

Internationale Währungs- und Finanzpolitik als Problem der Entwicklungspolitik. Hrsg. v. Klaus Lefringhausen. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1984. 93 S. (Entwicklung und Frieden. Materialien. 17.) Kart. 12,80.

Kirchhoff, Hermann: Christliches Brauchtum. Von Advent bis Ostern. München: Kösel 1984. 161 S. Kart. 24,–.

Klagenfurter Texte zum Ingeborg-Bachmann-Preis 1984. Hrsg. v. Humbert Fink und Marcel Reich-Ranicki. München: List 1984. 237 S. Kart. 24,80.

Kraml, Hans: Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzkommentaren. Innsbruck: Tyrolia 1984. 181 S. (Innsbrucker theologische Studien. 13.) Kart. 38,–.

Kuprian, Hermann: Ahasver. Einakterzyklus in sechs Teilen. Innsbruck: Wagner 1984. 151 S. Lw. 21,–.

Lahnstein, Peter: Adelbert von Chamisso. Der Preuße aus Frankreich. München: List 1984. 251 S. Lw. 34,–.

Lambrecht, Jan: Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5–7; Lk 6,20-49). Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1984. 252 S. Kart. 32,–.

Lassalle, Hugo M. Enomiya: Am Morgen einer besseren Welt. Der Mensch im Durchbruch zu einem neuen Bewußtsein. Freiburg: Herder 1984. 156 S. (Herderbücherei. 1164.) Kart. 8,90.

Lemp, Richard: Ludwig Thoma. Bilder, Dokumente, Materialien zu Leben und Werk. München: Süddeutscher Verlag 1984. 280 S., Abb. Lw. 68,–.

Leo der Große: Reden zu den Mysterien des Kirchenjahres. Dt. Übers. v. Theodor Steeger. Bearb. v. Peter Stockmeier. München: Kösel 1984. 122 S. (Schriften der Kirchenväter. 9.) Kart. 17,80.

Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Hrsg. v. Friedo Ricken. München: Beck 1984. 256 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 288.) Kart. 22,–.

Meier-Graefe, Julius: Spanische Reise. München: List 1984. 350 S. Lw. 34,–.

Mohammed für Christen. Eine Herausforderung. Einl.

v. Muhammad Salim Abdullah. Textauswahl von Adel Theodor Khoury. Freiburg: Herder 1984. 187 S. (Herderbücherei. 1137.) Kart. 8,90.

Möller, Horst: Exodus der Kultur. Schriftsteller, Wissenschaftler und Künstler in der Emigration nach 1933. München: Beck 1984. 135 S. (Beck'sche Schwarze Reihe 293.) Kart. 16,80.

Niemann, Franz-Josef: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. Innsbruck: Tyrolia 1983. 488 S. (Innsbrukker theologische Studien. 12.) Kart. 96,–.

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 35. Hrsg. v. Hans Otto Lenel u. a. Stuttgart: Fischer 1984. 376 S. Kart. 98,–.

Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung. Basel: Herder 1984. 396 S., 11 Abb. Lw. 46,–

Roth, Paul: Cuius regio eius informatio. Moskaus Modell für die Weltinformationsordnung. Köln: Styria 1984. 240 S. Kart. 34,–.

See, Wolfgang: Altjahrsabend. Roman eines Kutenpredigers. Berlin: Wichern 1984. 210 S. Lw. 26,–.

Spandl, Oskar Peter: Gesundheit aus dem Kräutergarten. Bewährte Rezepte aus alten Klosterapotheken zur Selbstbehandlung. Freiburg: Herder 1984. 158 S. (Herderbücherei. 1116.) Kart. 9,90.

Splett, Jörg: Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute. Frankfurt: Knecht 1984. 111 S. Kart. 18,80.

Schott-Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres B. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuchs und des Meßlektionars. Mit Einführungen hrsg. v. d. Benediktinern der Erzabtei Beuron. Freiburg: Herder 1984. 805 S. Kunstleder 28,–.

Schulte, Raphael: In dir geboren. Vom Kommen Gottes. Freiburg: Herder 1984. 86 S. Kart. 11,–.

Thulstrup, Niels: Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript with a new introduction. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1984. XVI, 405 S. Lw. $ 18,00.

Vaterunser. Polyglott. Das Gebet des Herrn in 42 Sprachen mit 75 Textfassungen sowie einer Bibliographie der bekannten Paternoster-Polyglotten. Hrsg. u. eingel. v. Gernot Bühring. Hamburg: Buske 1984. 275 S. Lw. 19,80.

Vater unser. Predigten. Von Rudolf Mosis u. a. Eichstätt: Kath. Hochschulgemeinde 1984. 56 S. Kart.

Vinzent, Markus: Die Freude wagen. Mein Weg zum Priestertum. Mainz: Grünewald 1984. 151 S. Kart. 19,80.

Vom Reichtum des Herzens. Wegweisungen großer Denker. Ausgewählt und eingeleitet von Günter Hentrich. Freiburg: Herder 1984. 189 S. (Herderbücherei. 1155.) Kart. 8,90.

Die Welt ist voller Hoffnung. Ein Buch der guten Initiativen. Hrsg. v. Michael Albus. Mainz: Grünewald 1984. 232 S. Kart. 25,80.

Wyss, Stephan: Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese. Freiburg/Schweiz: Edition exodus 1984. 236 S. Kart. 25,40.

Zahradnicek, Jan: Der Häftling Gottes. Gedichte 1945–1960. Übertr. u. eingel. v. Nikolaus Lobkowicz. Würzburg: Naumann 1984. 120 S. Lw. 29,80.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Matthias-Grünewald-Verlages, Mainz, bei.