N12<522832871 021
ubTÜBINGEN

ISSN 0039-1492 88 M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1985

R. Bleistein
Jahr der Jugend
B. Grom
Lebensqualität als psychisches Wohlbefinden
G. Zasche
Zur Diskussion um die Willensfreiheit
F. Mennekes
Ortsgemeinde und Jugendarbeit
I. Ackermann
Ausländerkultur
P. Roth
„1984" in der Sowjetunion
F. Wulf
Johannes B. Hirschmann zum Gedächtnis

21087
UB Tübingen
14. JAN. 1985
Gh 2449
ZD

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Roman Bleistein SJ	Jahr der Jugend	1
Bernhard Grom SJ	Lebensqualität als psychisches Wohlbefinden. Die Wende von der Wohlfahrts- zur Lebenszufriedenheitsforschung	3
Gregor Zasche OSB	Von der Trotzmacht des Geistes. Zur Diskussion um die Willensfreiheit	17
Friedhelm Mennekes SJ	Ortsgemeinde und Jugendarbeit	29
Irmgard Ackermann	Ausländerkultur: Formen, Fakten, Tendenzen	41
Hansjürgen Koschwitz	Massenmedien im Zeitalter der „öffentlichen Diplomatie“	50
Paul Roth	„1984“ in der Sowjetunion	61
	UMSCHAU	
Friedrich Wulf SJ	Johannes B. Hirschmann zum Gedächtnis. Aus Anlaß eines Dokumentarbands	69
	BESPRECHUNGEN	
	Theologie und Kirche	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Bernhard Grom, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22 – Abt Dr. Gregor Zasche, Abtei Schäftlarn, 8026 Ebenhausen – Dr. Friedhelm Mennekes, Mainzer Landstraße 787, 6230 Frankfurt 80 – Dr. Irmgard Ackermann, Ebenauer Straße 14, 8000 München 19 – Prof. Dr. Hansjürgen Koschwitz, Mittelberg 39, 3400 Göttingen – Prof. Dr. Paul Roth, Glonnweg 9, 8011 Kirchheim – Dr. Friedrich Wulf, Zuccalistraße 16, 8000 München 19.

STIMMEN DER ZEIT · 203. BAND · 110. JAHRGANG · HEFT 1

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. 23 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 11,– DM; im Abonnement: 9,40 DM, halbjährlich 56,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,50 DM. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

203. BAND

1985

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449 - 203

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) 1790091 3. 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. 23 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 11,– DM; im Abonnement: 9,40 DM, halbjährlich 56,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,50 DM. Bestell-Nr. 00022.

INHALT DES 203. BANDS

Ackermann, Irmgard: Ausländerkultur: Formen, Fakten, Tendenzen 41
Biser, Eugen: Stehen wir vor einer glaubensgeschichtlichen Wende? 327
– Wer war Romano Guardini? Fragen zu einer Antwort 435
Bleistein, Roman: Erziehung und Identität. Reflexionen über die Bedeutung der Askese . . . 103
– Jahr der Jugend 1
– Jugend ohne Vorbilder 489
– Kirchliche Jugendarbeit im Umbruch. Ein Bericht zur Lage 651
– Nationalsozialistische Kirchenpolitik und katholische Orden 159
– Nutzlos, erwachsen zu werden? 721
– Plädoyer für den Sonntag 361
Bohr, Konrad: Jugendprotest im demokratischen Staat* 281
Bosshard, Stefan Niklaus: Über die Dialogfähigkeit der Theologie 704
Brunner, August: Gottesbild und Menschenbild 363
Emeis, Dieter: Zum Dienst des Priesters in einer säkularen Umwelt 853
Feil, Ernst: Widerstand und Ergebung. Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich Bonhoeffer 555
Fornet-Betancourt, Raúl: Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung 231
Fries, Heinrich: Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil 147
Frohnhofen, Herbert: Die Stellung der Frau im frühen Christentum 844
Fuchs, Josef: Eheliche Liebe. Christlicher Pluralismus im 12. Jahrhundert 803
– Verfügen über menschliches Leben? Fragen heutiger Bioethik 75
Fuchs, Ottmar: Überlegungen zu einer kirchlichen Medienpolitik 111
García-Mateo, Rogelio: Die Befreiungstheologie und die Scholastik. Zum Dialog zwischen den Befreiungstheologen und ihren Kritikern 748
Grom, Bernhard: Gefragte Esoterik 649
– Lebensqualität als psychisches Wohlbefinden. Die Wende von der Wohlfahrts- zur Lebenszufriedenheitsforschung 3
– Religionspädagogische Grundlagenbesinnung* 137
– Sinnzentrierte Lebens- und Heilkunst. Die Logotherapie Viktor E. Frankls 181
Hürten, Heinz: „Endlösung" für den Katholizismus? Das nationalsozialistische Regime und seine Zukunftspläne gegenüber der Kirche 534
Huth, Werner: Gefahren der Meditation 303, 389
Janssen, Hermann: Solidarität, Lebenseinheit und Basisgemeinschaften in Afrika 465
Kaiser, Matthäus: Geschiedene, die wiederverheiratet sind. Ihre Stellung in der Kirche 241
Kappes, Helmuth: Die Geschichte der DDR in der wissenschaftlichen Forschung* 207
Kehl, Medard: Das neue kirchliche Dienstrecht 255
Keller, Albert: Schuldbekenntnisse 505
Kerber, Walter: Technischer Fortschritt auf Kosten der Ethik? 217
Köcher, Renate: Die Schwierigkeit, in Freiheit zu leben 661
Köhler, Oskar: Ein Angriff auf Karl Rahner* 276
– Zur Geschichtsphilosophie Alfred Delps* 203
Koschwitz, Hansjürgen: Massenmedien im Zeitalter der „öffentlichen Diplomatie" 50
Kramer, Hans: Aktive Euthanasie – christlich? 673

Kramm, Thomas: Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt 818
– Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* 639
Kügler, Georg: Schritte zur Versöhnung. Ein Vorschlag zur Wiedervereinigung der katholischen Kirche in der Volksrepublik China mit der römisch-katholischen Gesamtkirche* . . 425
Kügler, Hermann: Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich. Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung 125
Lermen, Birgit: „Ausgegrabene Wurzeln". Die Lyrikerin Rose Ausländer 632
Lieth, Elisabeth von der: Frauenbildung* 498
Lindgens, Godehard: Ende des ideologischen Zeitalters? Zu einer Analyse des Marxismus-Leninismus* 205
Lohfink, Norbert: „Option für die Armen". Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel 449
Malfèr, Benno: Eheberatung als Dienst an der Kirche 521
Mennekes, Friedhelm: Ortsgemeinde und Jugendarbeit 29
Merkert, Rainald: Das Verschwinden von Kindheit und Wirklichkeit* 427
Moltmann, Jürgen: Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner 619
Motté, Magda: Moderne Literatur – ein Weg zum Glauben? 399
Muschalek, Georg: Jenseits der Grenzen des Machbaren 92
Nell-Breuning, Oswald von: Gerechtigkeit und Freiheit* 786
– Kirche und Arbeitswelt 795
– Macht – für den Christen ein Problem? 374
– Marxismus – zu leicht genommen 87
Neufeld, Karl H.: Glauben und Denken in der Neuzeit* 355
– Im realen Humanismus* 641
– Kirche und Kardinal. Zum Kirchenbild Henri de Lubacs* 859
Niebuer, Wilhelm: Suche nach neuen Leitbildern 1984 – Erste Ansätze einer zukunftsorientierten Agrarpolitik 336
Parg, Alois: Laiendienste in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten* 713
Pesch, Otto Hermann: Warum wurde Martin Luther Mönch? Warnung vor einer neuen alten Luther-Legende und ihrem theologiepolitischen Mißbrauch 592
Pottmeyer, Hermann J.: Ist die Nachkonzilszeit zu Ende? 219
Reiter, Johannes: Gentherapie und Ethik 579
Roth, Paul: Atheistische Literatur in der Sowjetunion. Ein Interview in der „Moskowskaja Prawda"* 569
– „1984" in der Sowjetunion 61
Rupp, Walter: Friedrich Spee von Langenfeld 547
Schade, Herbert: Kunst und Verantwortung. Zur Problematik des freien Kunstschaffens in der modernen Demokratie 314
Seibel, Wolfgang: Kircheneigener Hörfunk? 73
– Die Messe im Fernsehen 433
– Ökumenische Barrieren 289
– Restauration 577
– Zwanzig Jahre nach dem Konzil 793
Sievernich, Michael: Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung"? 735
Stelzmann, Rainulf A.: Mit Menschen- und mit Engelszungen. Gott und Welt in den Werken Christa Wolfs und Mary Gordons 693
Troll, Christian W.: Der Dialog zwischen Muslimen und Christen 723

– Islam und islamisches Denken im Umbruch. Das Ringen um Identität und Reform 605
Uhl, Bernd: Das Kabelfernsehen in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland. Versuch einer Prognose 193
Vries, Wilhelm de: „Vicarius Petri". Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend 507
Wachinger, Lorenz: Die christliche Ehe und Familie. Ihre Chancen und Probleme heute . . . 170
– Gegen eine seelenlose Theologie und gegen eine gottlose Psychologie* 783
Weger, Karl-Heinz: Eine theologische Anthropologie* 278
– „Löscht den Geist nicht aus!" 145
Weiß, Edda: Der neurotisch Depressive 477
Wetter, M. Immolata: Maria Ward 291
Weydert, Jean: Die Ausländerfrage in Europa 349
Witetschek, Helmut: Das Überleben der Kirche unter dem NS-Regime. Die Kirche im Spannungsfeld zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und Glaubenszeugnis 829
Wulf, Friedrich: Johannes B. Hirschmann zum Gedächtnis. Aus Anlaß eines Dokumentarbands* 69
– Angela Merici. Ihre humane und christliche Gestalt 767
Zacher, Hans F.: Der einzelne im Konflikt mit der Gemeinschaft. Problemlösungen im staatlichen Bereich 267
– Elemente der Rechtsstaatlichkeit 413
Zasche, Gregor: Von der Trotzmacht des Geistes. Zur Diskussion um die Willensfreiheit . . . 17
Zirker, Hans: Beschuldigungen Gottes in der Literatur 755
Zsifkovits, Valentin: Die Friedensdiskussion in Österreich 681

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Eugen Biser: Stehen wir vor einer glaubensgeschichtlichen Wende? 327
Dieter Emeis: Zum Dienst des Priesters in einer säkularen Umwelt 853
Herbert Frohnhofen: Die Stellung der Frau im frühen Christentum 844
Bernhard Grom: Religionspädagogische Grundlagenbesinnung* 137
Medard Kehl: Das neue kirchliche Dienstrecht 255
Karl H. Neufeld: Im realen Humanismus* 641
Alois Parg: Laiendienste in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten* 713
Hermann J. Pottmeyer: Ist die Nachkonzilszeit zu Ende? 219
Walter Rupp: Friedrich Spee von Langenfeld 547
Wolfgang Seibel: Restauration 577
– Zwanzig Jahre nach dem Konzil 793
Karl-Heinz Weger: „Löscht den Geist nicht aus!" 145
M. Immolata Wetter: Maria Ward 291
Friedrich Wulf: Johannes B. Hirschmann zum Gedächtnis. Aus Anlaß eines Dokumentarbands* 69
– Angela Merici. Ihre humane und christliche Gestalt 767

II. THEOLOGIE

Eugen Biser: Wer war Romano Guardini? Fragen zu einer Antwort 435
Stefan Niklaus Bosshard: Über die Dialogfähigkeit der Theologie 704
Ernst Feil: Widerstand und Ergebung. Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich Bonhoeffer 555
Albert Keller: Schuldbekenntnisse 505
*Oskar Köhler:*Ein Angriff auf Karl Rahner* 276
Jürgen Moltmann: Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner 619
Karl H. Neufeld: Glauben und Denken in der Neuzeit* 355
– Kirche und Kardinal. Zum Kirchenbild Henri de Lubacs* 859
Wilhelm de Vries: „Vicarius Petri". Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend 507
Karl-Heinz Weger: Eine theologische Anthropologie* 278

III. THEOLOGIE DER BEFREIUNG

Raúl Fornet-Betancourt: Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung 231
Rogelio García-Mateo: Die Befreiungstheologie und die Scholastik. Zum Dialog zwischen den Befreiungstheologen und ihren Kritikern 748
Norbert Lohfink: „Option für die Armen". Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel 449
Oswald von Nell-Breuning: Marxismus – zu leicht genommen 87

Michael Sievernich: Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung"? 735

IV. ETHIK

Josef Fuchs: Verfügen über menschliches Leben? Fragen heutiger Bioethik 75
Walter Kerber: Technischer Fortschritt auf Kosten der Ethik? 217
Hans Kramer: Aktive Euthanasie – christlich? 673
Johannes Reiter: Gentherapie und Ethik 579

V. ÖKUMENE

Heinrich Fries: Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil 147
Otto Hermann Pesch: Warum wurde Martin Luther Mönch? Warnung vor einer neuen alten Luther-Legende und ihrem theologiepolitischen Mißbrauch 592
Wolfgang Seibel: Ökumenische Barrieren 289
Christian W. Troll: Der Dialog zwischen Muslimen und Christen 723
– Islam und islamisches Denken im Umbruch. Das Ringen um Identität und Reform 605

VI. KIRCHE UND DRITTE WELT

Hermann Janssen: Solidarität, Lebenseinheit und Basisgemeinschaften in Afrika 465
Thomas Kramm: Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt 818
– Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* 639
Georg Kügler: Schritte zur Versöhnung. Ein Vorschlag zur Wiedervereinigung der katholischen Kirche in der Volksrepublik China mit der römisch-katholischen Gesamtkirche* . . 425

VII. PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

August Brunner: Gottesbild und Menschenbild 363
Bernhard Grom: Gefragte Esoterik 649
– Lebensqualität als psychisches Wohlbefinden. Die Wende von der Wohlfahrts- zur Lebenszufriedenheitsforschung 3
– Sinnzentrierte Lebens- und Heilkunst. Die Logotherapie Viktor E. Frankls 181
Werner Huth: Gefahren der Meditation 303, 389
Oskar Köhler: Zur Geschichtsphilosophie Alfred Delps* 203
Hermann Kügler: Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich. Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung 125
Georg Muschalek: Jenseits der Grenzen des Machbaren 92
Lorenz Wachinger: Gegen eine seelenlose Theologie und gegen eine gottlose Psychologie* . . 783
Edda Weiß: Der neurotisch Depressive 477
Gregor Zasche: Von der Trotzmacht des Geistes. Zur Diskussion um die Willensfreiheit . . . 17

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Irmgard Ackermann: Ausländerkultur: Formen, Fakten, Tendenzen 41
Roman Bleistein: Plädoyer für den Sonntag 361
Renate Köcher: Die Schwierigkeit, in Freiheit zu leben 661
Elisabeth von der Lieth: Frauenbildung* 498
Godehard Lindgens: Ende des ideologischen Zeitalters? Zu einer Analyse des Marxismus-Leninismus* 205
Oswald von Nell-Breuning: Gerechtigkeit und Freiheit* 786
– Kirche und Arbeitswelt 795
– Macht – für den Christen ein Problem? 374
Wilhelm Niebuer: Suche nach neuen Leitbildern 1984 – Erste Ansätze einer zukunftsorientierten Agrarpolitik 336
Jean Weydert: Die Ausländerfrage in Europa 349
Hans F. Zacher: Der einzelne im Konflikt mit der Gemeinschaft. Problemlösungen im staatlichen Bereich 267
– Elemente der Rechtsstaatlichkeit 413

IX. EHE UND FAMILIE

Josef Fuchs: Eheliche Liebe. Christlicher Pluralismus im 12. Jahrhundert 803
Matthäus Kaiser: Geschiedene, die wiederverheiratet sind. Ihre Stellung in der Kirche 241
Benno Malfèr: Eheberatung als Dienst an der Kirche 521
Lorenz Wachinger: Die christliche Ehe und Familie. Ihre Chancen und Probleme heute . . . 170

X. JUGEND

Roman Bleistein: Erziehung und Identität. Reflexionen über die Bedeutung der Askese 103
– Jahr der Jugend 1
– Jugend ohne Vorbilder 489
– Kirchliche Jugendarbeit im Umbrueh. Ein Bericht zur Lage 651
– Nutzlos, erwachsen zu werden? 721
Konrad Bohr: Jugendprotest im demokratischen Staat* 281
Friedhelm Mennekes: Ortsgemeinde und Jugendarbeit 29

XI. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Nationalsozialistische Kirchenpolitik und katholische Orden 159
Heinz Hürten: „Endlösung" für den Katholizismus? Das nationalsozialistische Regime und seine Zukunftspläne gegenüber der Kirche 534
Helmuth Kappes: Die Geschichte der DDR in der wissenschaftlichen Forschung* 207
Paul Roth: „1984" in der Sowjetunion 61
Helmut Witetschek: Das Überleben der Kirche unter dem NS-Regime. Die Kirche im Spannungsfeld zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und Glaubenszeugnis 829
Valentin Zsifkovits: Die Friedensdiskussion in Österreich 681

XII. LITERATUR UND KUNST

Birgit Lermen: „Ausgegrabene Wurzeln". Die Lyrikerin Rose Ausländer 632
Magda Motté: Moderne Literatur – ein Weg zum Glauben? 399
Paul Roth: Atheistische Literatur in der Sowjetunion. Ein Interview in der „Moskowskaja Prawda"* 569
Herbert Schade: Kunst und Verantwortung. Zur Problematik des freien Kunstschaffens in der modernen Demokratie 314
Rainulf A. Stelzmann: Mit Menschen- und mit Engelszungen. Gott und Welt in den Werken Christa Wolfs und Mary Gordons 693
Hans Zirker: Beschuldigungen Gottes in der Literatur 755

XIII. MEDIEN

Ottmar Fuchs: Überlegungen zu einer kirchlichen Medienpolitik 111
Hansjürgen Koschwitz: Massenmedien im Zeitalter der „öffentlichen Diplomatie" 50
Rainald Merkert: Das Verschwinden von Kindheit und Wirklichkeit* 427
Wolfgang Seibel: Kircheneigener Hörfunk? 73
– Die Messe im Fernsehen 433
Bernd Uhl: Das Kabelfernsehen in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland. Versuch einer Prognose 193

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographie 503
Jugend 717
Jugendarbeit 283
Kirche und Gesellschaft 212, 647, 788
Literatur 501
Marxismus 718, 863
Medien 359
Ökumene 211, 575
Pädagogik 645
Philosophie 502
Psychologie und Pädagogik 284
Recht 573
Theologie 143, 358, 430, 646, 862
Theologie und Kirche 71
Wirtschaft und Gesellschaft 141
Zeitgeschichte 287

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Baudler, Georg: Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen 137

Beinert, Wolfgang: Dogmatik studieren 862

Biemer, Günther: Der Dienst der Kirche an der Jugend 717

Boff, Clodovis: Theologie und Praxis 143

Böhr, Christoph – Busch, Eckard: Politischer Protest und parlamentarische Bewältigung 282

Brugger, Walter: Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie 215

Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Hrsg. v. Bernd Jaspert 71

Christentum und modernes Recht. Hrsg. v. Gerhard Dilcher und Ilse Staff 574

Collet, Giancarlo: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion 639

Deresch, Wolfgang: Kirchliche Jugendarbeit 283

Deutsche Pädagogen der Gegenwart. Bd. 1. Hrsg. v. Rainer Winkel 285

Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1–3 783

Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart. Hrsg. v. Arthur Kaufmann und Winfried Hassemaer 573

Emme, Dietrich: Martin Luther 593

Erzähl mir deine Geschichte. Hrsg. v. Dt. Katecheten-Verein e. V. Zusammengestellt und redigiert von Gabriele Miller 71

Exeler, Adolf: Jungen Menschen leben helfen 285

Forte, Bruno: Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes, Gott der Geschichte 862

Gerl, Hanna-Barbara: Romano Guardini 1885–1968 435

Giesecke, Hermann: Das Ende der Erziehung 645

Gordon, Mary: Men and Angels 693

Gott der Armen. Ausgew. und übertr. v. Franz Niedermayer 501

Hacker, Jens: Der Ostblock 287

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 29. Jahr. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor 141

Handbuch der Arbeiterpastoral. Hrsg. v. Heiner Ludwig und Franz Segbers 142

Handbuch der Marienkunde. Hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. 358

Handbuch der Sexualpädagogik. Bd. 1–2. Hrsg. v. Norbert Kluge 645

Heimbrock, Hans-Günter: Lern-Wege religiöser Erziehung 137

Heinrich, Hans Peter: Thomas Morus 503

Heinz, Gerhard: Divinam christianae religionis originem probare 647

Hemel, Ulrich: Theorie der Religionspädagogik 137

Hentig, Hartmut von: Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit 427

Herms, Eilert: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen 211

Hirschmann, Johannes B.: Ja zu Gott im Dienst an der Welt 69

Huth, Werner: Glaube, Ideologie und Wahn 284

Jugend auf dem Kirchentag. Hrsg. v. Tilman Schmieder und Klaus Schuhmacher 717

Kehl, Medard: Hinführung zum christlichen Glauben 863

Koch, Heiner: Miteinander leben – miteinander glauben 283

Kuhn, Helmut: Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution 276

Kühnhardt, Ludger: Die Flüchtlingsfrage als Weltordnungsproblem 789

Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Hrsg. v. Friedo Ricken 502

Lindgens, Godehard: Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche 647

Llull, Ramon: Die Kunst, sich in Gott zu verlieben. Ausgew., übertr. u. erl. v. Erika Lorenz 503

Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich 214

Martin Luther – der Streit um sein Erbe. Hrsg. v. H.-M. Barth und H. Leipold 575

Karl Marx (1818–1883). Hrsg. und eingel. von Venanz Schubert 718

Nell-Breuning, Oswald von: Gerechtigkeit und Freiheit 786

Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA. Hrsg. v. Karl-Werner Brand 791

Neufeld, Karl H.: Geschichte und Mensch 205

Niemann, Franz-Josef: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit 430

Noll, Peter: Diktate über Sterben und Tod 213

Ordo. Bd. 35. Hrsg. v. Hans Otto Lenel u. a. 141

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive 281

Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung 358

Roth, Paul: Cuius regio – eius informatio 359

Sabet, Huschmand: Der Weg aus der Ausweglosigkeit 791

Schmitz, Werner: Was hat Karl Marx wirklich gesagt? 863

Schreiber, Erhard: Kritik der marxistischen Kommunikationstheorie 719

Schwan, Alexander: Theorie als Dienstmagd der Praxis 205

Sinnlosigkeit und Sinnperspektive. Hrsg. v. Fritz Bohnsack 287

Splett, Jörg: Liebe zum Wort 431

Stangl, Bernhard: Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im Deutschen Katholizismus unter besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliaren Erklärungen und Stellungnahmen 790

Stenger, Hermann: Verwirklichung unter den Augen Gottes 646

Stier, Fridolin: An der Wurzel der Berge 212

Thielicke, Helmut: Glauben und Denken in der Neuzeit 357

Trinität. Hrsg. v. Wilhelm Breuning 430

Watzal, Ludwig: Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland 788

Das wohlgelahrte Frauenzimmer Hrsg. v. Elisabeth Gößmann 500

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abälard, Peter 809
Afrika 465, 823
Anthropologie 278
Arbeitswelt 795
Asien 824
Askese 103
Ausländer, Rose 632
Ausländerfrage 349
Ausländerkultur 41

Barth, Karl 707
Basisgemeinschaften 465
Befreiungstheologie 231, 449, 735, 748, 827
Beuys, Joseph 321
Bilderstreit 515
Bioethik 75
Boff, Leonardo 577
Bonhoeffer, Dietrich 555
Bußkatechese 33

China 425
Corti, Gaetano 507

Delp, Alfred 203
Depression 477
DDR-Geschichte 207
Dialog 704
Diplomatie 50
Dritte Welt 818

Eccles, John C. 22
EG-Agrarpolitik 336
Ehe 170, 803
Eheberatung 521
Ehescheidung 173, 241
Emme, Dietrich 593
Erstkommunion 32
Erziehung 103
Esoterik 649
Euthanasie 673
Extrakorporale Befruchtung 82

Familie 170, 669
Fernsehmesse 433
Firmung 33
Frankl, Victor E. 24, 181
Frau 844
Frauenbildung 498
Freiheit 20, 661
Friedensdiskussion 681
Fromm, Erich 125

Galilei, Galileo 705
Gemeinde 29
Genforschung 83
Gentherapie 579
Geschiedenenpastoral 241
Gewaltenteilung 417
Gewissen 381
Gleichberechtigung 175
Gordon, Mary 693
Gottesbild 363
Grundrechte 414
Guardini, Romano 328, 435
Guru 391
Gutiérrez, Gustavo 450, 753

Hirschmann, Joh. B. 69
Höffner, Joseph 752
Hörfunk 73
Hugo von St. Victor 812
Humanismus 641

Inkulturation 818
Islam 605, 723, 825

Jahr der Jugend 1
Jugend 721
Jugendarbeit 29, 651
Jugendprotest 281
Jugendverbände 656
Jugendvorbilder 489

Kabelfernsehen 193
Kindergarten, kath. 31
Kindheit 427
Kirche 795
Kirche im NS-Staat 534, 829
Kirche in USA 713
Kirchliche Medienpolitik 111
Kirchliches Dienstrecht 255
Klassenkampf 89
Konfliktlösung 267
Kunst 314

Laien 713
Landwirtschaft 336
Las Casas, Bartolomé de 748
Lateinamerika 237
Lebensqualität 3
Lebenszufriedenheitsforschung 3
Leninismus 205
Leo I. 507
Literatur 399, 755
Logotherapie 181
Lubac, Henri de 859
Luther, Martin 592

Machovec, Milan 333
Macht 374
Marx, Karl 87
Marxismus 87, 205, 231
Massenmedien 50
Medienpolitik 111
Meditation 303, 389
Meistermann, Georg 323
Menschenbild 363
Menschenwürde 263
Merici, Angela 767
Messe 433
Mission 639, 818

Naturwissenschaft 707
Neuzeit 355
Nikolaus I. 517
NS-Kirchenpolitik 159
NS-Regime 534, 829

Ökumene 147, 289
Orden 159
Orwell, George 61
Österreich 681

Pannenberg, Wolfhart 708
Photius 518
Popper, Karl H. 22
Priester 853
Primat 507
Psychologie 783

Rahner, Karl 276, 327, 333, 547, 619, 641, 710, 753
Ratzinger, Joseph 752
Rechtsstaat 268, 413
Religionspädagogik 137
Religiöse Erfahrung 125
Restauration 577

Schneider, Reinhold 328
Scholastik 748
Schuldbekenntnisse 505
Sexualethik 803
Shell-Jugendstudie 721
Sonntag 361
Sowjetunion 61, 569
Spee von Langenfeld, Friedrich 547

Taufkatechese 30
Technik 217
Theologie 704, 783
Theologie der Befreiung 231, 449, 735, 748, 827

Urban VIII. 300
US-Kabelfernsehen 193

Ward, Maria 291
Warthegau 543
Widerstand 555
Willensfreiheit 17
Wolf, Christa 693

Zweites Vatikanisches Konzil 219, 289, 793

ZS 124.80

Jahr der Jugend

Am 17. Dezember 1979 nahm die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Entschließung an, die das Jahr 1985 zum Internationalen Jahr der Jugend erklärte und die allem Engagement die drei Themen „Mitwirkung, Entwicklung, Frieden" vorgab. Da die Bundesrepublik Deutschland in den Beratenden Ausschuß für dieses Internationale Jahr gewählt wurde, läßt sich erwarten, daß gerade in unserem Land, vorbildlich geplant, hektisch veranstaltet, Jugend in die Mitte der öffentlichen Aufmerksamkeit gestellt wird.

Nun läßt sich nicht bestreiten, daß die von den Vereinten Nationen ausgerufenen „Jahre" (Jahr der Frau, Jahr des Kindes) bislang in unseren Breiten wenig bewirkten. Nach einer zeitlich begrenzten und deshalb leidlich erträglichen Überaufmerksamkeit auf eine Personengruppe läßt der Wechsel zum Neuen die Ziele und Aufgaben von gestern sowieso vergessen. Wenn es der Jugend in diesem Jahr nicht ähnlich wie zuvor den Frauen und Kindern ergehen soll, müßte eine Gegensteuerung zu Fehleinstellungen einsetzen, die dann Jugend wieder in das Gesamt einer Gesellschaft bzw. eines Staats (natürlich auch einer Kirche) zu integrieren erlaubte.

Eine erste Aufmerksamkeit müßte darauf achten, daß die Jugendphase nicht aus dem Kontext eines dynamisch zu verstehenden Lebensganzen herausgenommen und dann verabsolutiert wird. Nachdem der „Mythos Jugend" in seiner Gefährlichkeit erst in den vergangenen Jahren erkannt wurde, besteht kein Bedürfnis, ihn erneut zu beschwören. Alle, wenn auch noch so gut gemeinten, jugendsoziologischen Ansätze, die einen jungen Menschen auf das Schüler-Sein fixieren, erreichen vermutlich nicht, einem Jugendlichen die Schulzeit durchweg angenehmer und akzeptabler zu gestalten. Die Suggestion, Schule sei schwere Arbeit und deshalb stehe die Jugendphase mit ihrer Leistung bereits in sich, vernachlässigt zumal den Faktor Zeit im Lebensgefüge des Menschen überhaupt, übersieht das Ziel Erwachsenenstatus (Lebensreife) mit seiner Freiheit in Unabhängigkeit. Nun ebnet der Begriff der „Postadoleszenz" mit seiner partiellen Unabhängigkeit und seiner partiellen Abhängigkeit den Unterschied zwischen Jugendlichen und Erwachsenen gewiß ein. Dennoch bleibt der – auch juristisch greifbare – Unterschied in der Selbstverantwortung und Strafmündigkeit. Der Ansatz „Schüler-Sein" und andere Absichten, die Jugendphase als in sich stehend zu fixieren und jeden Gedanken an den dynamischen Durchgang in das folgende Lebensalter zu verdrängen, förderte nur jenen Puerilismus, der Jugendliche in ihrer Unerwachsenheit beläßt und Erwachsene neidvoll auf eine hochstilisierte Jugendlichkeit zu blicken einlädt.

Die zweite Aufmerksamkeit sollte Jugend im Gesamt der Gesellschaft sehen und

darin die Stichworte „Mitwirkung, Entwicklung, Frieden" aufnehmen. Liefe der Prozeß weiter, daß es „jugendzentrierte Jugendliche" auf der einen Seite und „erwachsenenzentrierte Jugendliche" auf der anderen Seite in zunehmender Polarisierung gäbe, dann wäre das Ergebnis ein doppeltes und ein doppelt bedauerliches. Es entstünden einmal jugendliche Subkulturen, die wohl in und von der gesamten Gesellschaft lebten, aber eigentlich nichts mehr mit den Traditionen und Normen dieser Gesellschaft zu tun hätten. Es entwickelten sich auf die Dauer „zwei Kulturen". Manche Umstände von alternativen Projekten und Gruppen bestätigen, daß diese Befürchtung nicht von der Hand zu weisen ist. Aus dem gesellschaftskritischen Impuls wurde im einen Fall eine Idylle, im anderen Fall ein Getto. Es bestünde zum anderen die Gefahr, daß die Sprachlosigkeit zwischen den Generationen noch zunähme, gerade auf Kosten des sozialen Friedens und des gemeinsamen Engagements für die Entwicklungsländer; denn gerade in ihnen leben doch viele arme und ungebildete, arbeitslose und unfreie Jugendliche. Nach dem Ergebnis der Mädchenuntersuchung von 1981 gelingt einem Jugendlichen um so eher das Verständnis für Erwachsene, wenn er mit ihnen regelmäßig zusammenarbeitet. Diese Tatsache macht deutlich, wie sinnvoll Kooperation unter den Generationen ist.

Die oft vorhandenen Innovationsimpulse junger Menschen nicht nur zu sehen und zu würdigen, sondern sogar voranzutreiben, wäre die dritte Aufmerksamkeit. Wo junge Menschen ihren Lebensraum – Schule, Familie, Freizeit, Kirche, Politik – mitgestalten können, wo sie in der Erfahrung der Gruppe ihre sozialen Anlagen erproben, wo sie darin zugleich an der Reform einer anonymen, extrem leistungsorientierten Gesellschaft mitarbeiten, würde am sichersten eine Identität gewonnen, die sich dann ohne Angst in die Entwicklung der nächsten Lebensstufe weggeben kann. Gerade weil damit die Dimension der Zukunft primär als biographisch bedeutsam realisiert wird, weckt sie jene Betroffenheit, in der junge Menschen personalen Sinn finden und festhalten können. Daß in der engagierten Tat die beste Integration gelingt, liegt auf der Hand; denn jede Tat ist eine Investition und greift im letzten auf jenen Kredit zurück, der im Lebensvertrauen einer Gemeinschaft als ganzer aufgehäuft ist. An solcher Zuversicht zu partizipieren, wäre eine nicht unwichtige Hilfe für junge Menschen, wenn sie sich mit einer bedrohten Zukunft und mit den publizistisch aufbereiteten Apokalypsen auseinandersetzen.

Wären demnach die Integration der Jugendphase in ein Lebensganzes, die Solidarität aller Generationen und die beide umgreifende Innovation die drei Zielperspektiven dieses (an sich überflüssigen) „Jahres der Jugend", dann könnten auch die großen Probleme der jungen Menschen allmählich einer Lösung zugeführt werden: Arbeitslosigkeit, Zukunftangst, Umweltsorgen. Genau dort aber reichte ein „Jahr" der Jugend nicht aus. *Roman Bleistein SJ*

Bernhard Grom SJ

Lebensqualität als psychisches Wohlbefinden

Die Wende von der Wohlfahrts- zur Lebenszufriedenheitsforschung

Öffentliche *Wohlfahrt* oder Wohlstand für alle ist ein Ziel aller modernen Staaten. Doch wie lassen sich Erfolge, Mißerfolge und ungelöste Aufgaben dieses Anliegens feststellen? Sozialwissenschaftler, die sich mit diesem Thema befaßten, stießen schon bald auf das Problem, daß man nicht objektiv umschreiben kann, worin Wohlfahrt besteht; damit fehlt aber ein Maßstab, mit dem man beobachten könnte, wo Wohlfahrt vorhanden ist und was sie fördert.

Auch der Begriff „Lebensqualität", der vereinzelt schon von älteren Autoren verwendet, jedoch seit 1963 durch den Wirtschaftswissenschaftler John Kenneth Galbraith erfolgreich verbreitet (und wenige Jahre später von der SPD in ihr Dortmunder Programm zur Bundestagswahl 1972 aufgenommen) wurde, konnte mit all seinem Glanz das Problem der Objektivierung nicht beheben.

Zwar betonte man sogleich, „Lebensqualität" bedeute ein besseres Leben für alle, das nicht nur in materiellem Besitz, sondern auch in sozialer Sicherheit und Solidarität und überhaupt in einer Bereicherung für den ganzen Menschen bestehe. Doch wurde immer deutlicher, daß die Vorstellungen, was ein besseres und bereicherndes Leben ausmache, von Mensch zu Mensch und von Gruppe zu Gruppe verschieden, das heißt weitgehend subjektiv sind.

Meinten frühere Beiträge wie der von R. Gastil (1970) noch, „Lebensqualität" lasse sich nach objektiv angebbaren „Sozial-Indikatoren" und „Dimensionen" wie Vermögen, Gesundheitszustand, finanzielle Sicherheit und ähnlichem bestimmen, so setzte sich in den 70er Jahren immer mehr die Einsicht durch, daß sie als subjektives Phänomen – das freilich von objektiven, gesellschaftlichen Gegebenheiten abhängt – zu verstehen ist. Denn, so sagte man, ob und inwieweit jemand mit seinem Einkommen, seiner Altersversorgung oder anderen Verhältnissen zufrieden ist, hängt nicht nur von diesen Verhältnissen, sondern auch wesentlich von den subjektiven Wünschen und Ansprüchen ab, nach denen er sie bewertet. Die Zufriedenheit der Bürger mit ihren Lebensumständen kann sich also aufgrund der objektiven Verhältnisse wie auch aufgrund ihrer subjektiven Sicht ändern. Wer hohe finanzielle Erwartungen hat, wird durch eine mittlere Einkommenssteigerung nicht zufriedengestellt; umgekehrt fühlt sich jemand, der sportliche Betätigung als Selbstquälerei betrachtet, durch die Bereitstellung von Sportanlagen in seinem Wohngebiet nicht bereichert.

Für die Wohlstandsforschung, wie sie in den USA durch N. M. Bradburn (1969) auf hohem methodischem Niveau eingeleitet und durch A. Campbell und P. E. Converse (1972), F. M. Andrews und S. B. Withey (1976), A. Campbell (1981) und in Deutschland durch E. Noelle-Neumann (1977) sowie W. Glatzer und W. Zapf (1984) und andere fortgesetzt wurde, steht folgendes fest:

1. Als Lebensqualität ist zu bewerten und zu ermitteln, was die Befragten selbst als solche bewerten: subjektive, *selbstwahrgenommene Lebensqualität.*

2. Subjektive Lebensqualität ist der seelische Zustand, in dem sich ein Mensch befindet und der zugleich eine Gefühlsreaktion und eine Bewertung, eine affektive und eine kognitive Komponente umfaßt: *„Psychisches Wohlbefinden"* (N. M. Bradburn), „Selbstwahrgenommenes Wohlbefinden" (F. M. Andrews und S. B. Withey), „das Gefühl des Wohlbefindens" (A. Campbell). Es beinhaltet vor allem *„Glücklichsein"* (als überwiegend affektive Seite), *„Zufriedenheit"* (als eher kognitiv bestimmtes Urteil, ob man das Erstrebte auch erreicht hat) und *„Sinnerfüllung"* (als Aussage, ob man etwas zustimmungswürdig findet).

3. Das selbstwahrgenommene psychische Wohlbefinden ist nicht einfach die Summe von Zufriedenheitsgraden in bezug auf Einzelbereiche wie Einkommen, Wohnverhältnisse, Erwerbsarbeit, Ehe und Familie, sondern ein eigens zu erfragendes Gesamtbefinden: *„Zufriedenheit mit dem Leben im ganzen" (Lebenszufriedenheit), „globales Wohlbefinden".*

Die neuere Wohlfahrtsforschung ermittelte konsequent beides: Einerseits den Grad der Zufriedenheit mit den erwähnten Einzelbereichen (die Einzel- oder Bereichszufriedenheiten) und andererseits das globale Wohlbefinden, das heißt, ob man sich, alles in allem, „sehr glücklich", „einigermaßen glücklich" oder „nicht allzu glücklich" fühle bzw. ob man mit dem Leben im ganzen „völlig zufrieden" oder „völlig unzufrieden" sei, wobei man zwischen den zuletzt genannten Extremen auf einer mehrstufigen Skala den zutreffenden Wert angeben konnte. (Neben diesen beiden Meßverfahren wurden auch andere angewandt.)

So wurde die Wohlfahrts- und Lebensqualitätsforschung in den letzten Jahren geradezu zu einer *Lebenszufriedenheitsforschung.* Am meisten herausgefordert und vorangetrieben wurde sie durch die Frage, wie Einzelzufriedenheiten mit allgemeiner Lebenszufriedenheit zusammenhängen (korrelieren), wieviel globales Wohlbefinden bestimmte Bereiche des Wohlstands und die Zufriedenheit mit ihnen voraussagen können und wie diese Beobachtungen zu erklären sind.

Zu ihrem eigenen Erstaunen stellte die Lebensqualitätsforschung fest, daß die Zufriedenheit mit einzelnen Bereichen wie Einkommen, Schulbildung oder Arbeit nur in bescheidenem Ausmaß allgemeine Lebenszufriedenheit, Glücklichsein und Sinnerfüllung voraussagen läßt. Doch ist dieses Ergebnis differenziert zu betrachten und soll darum zunächst an zwei Beispielen erörtert werden, einem ausgesprochen materiellen, nämlich Einkommen und Einkommenszufriedenheit, und einem betont sozialemotionalen, nämlich Ehe und Ehezufriedenheit.

Einkommen oder: Wieviel Wohlstand braucht man zum Wohlbefinden?

Macht Geld glücklich oder beruhigt es nur? Hier soll zuerst von der Einkommenshöhe und dann von der Zufriedenheit mit ihr gesprochen werden. Einkommenshöhe und allgemeines Wohlbefinden standen bei den Untersuchungen, die in den USA durchgeführt wurden, in einem eindeutigen, aber schwachen Zusammenhang miteinander. Das bedeutet, daß sich Personen mit höherem Einkommen häufiger als solche mit niedrigem als „sehr glücklich" und mit dem Leben im ganzen „zufrieden" bezeichneten.

Das ist freilich nur der rechnerische Durchschnittstrend. Etwas mehr über das Wohlergehen der einzelnen Menschen erfahren wir, wenn wir die verschiedenen Einkommensgruppen betrachten. Nach der im Jahr 1978 durchgeführten Untersuchung von A. Campbell (1981) bestehen folgende Beziehungen:

Familieneinkommen	„Sehr glücklich"	„Nicht allzu glücklich"
Niedrigste Schicht	25%	*13%*
3. Schicht	27%	*7%*
2. Schicht	32%	5%
Höchste Schicht	32%	*5%*

Demnach rechneten sich in der niedrigsten Einkommensschicht mehr als doppelt so viele wie in der höchsten – nämlich 13 Prozent gegenüber 5 Prozent – zu den „nicht allzu Glücklichen" – was eine mildernde Umschreibung für Unglücklichsein bedeutet. Der Unterschied war bei allen früheren Umfragen noch dramatischer. So betrug er im Jahr 1957 beispielsweise 20 Prozent gegen 5 Prozent, und Zugehörigkeit zur niedrigsten Einkommensschicht hieß damals noch weniger Besitz des materiell Notwendigen.

Das gleiche Gefälle zeigt auch die in der Bundesrepublik Deutschland vorgenommene Befragung von Marplan und Stern. Sie stellte repräsentativ für die 14- bis 54jährige Bevölkerung folgende Verbreitung von „Zufriedenheit mit dem eigenen Leben" fest:

Haushaltsnetto-einkommen pro Monat	„Überwiegend zufrieden"	„Eher nicht zufrieden"
Unter 2000 DM	47%	*10%*
2000 bis 3000 DM	58%	4%
3000 DM und darüber	60%	*3%*

Diese Beobachtung besagt wohl folgendes. Personen mit weit unterdurchschnittlichem Einkommen fühlen sich (zumal wenn sie auch noch für eine

kinderreiche Familie aufzukommen haben) häufiger unglücklich oder unzufrieden als Personen mit durchschnittlichem oder überdurchschnittlichem Einkommen. In den Schichten, die jedoch oberhalb dieser Armutszone von etwa 5000 Dollar leben, trägt die Steigerung des Einkommens zwar kontinuierlich, aber nicht mehr stark zur Verringerung von Unglück und zur Verbreitung von Glück bei. Die Befragten mit 15 000 Dollar Jahreseinkommen und mehr gaben sich nur wenig zufriedener als die mit 10 000 bis 15 000 Dollar.

Daß eine Steigerung des Einkommens mit einer beachtlichen, aber nach einer bestimmten Höhe nicht mehr stark mitwachsenden Zunahme an Wohlbefinden in der Bevölkerung einhergeht, zeigt auch ein Blick auf den Verlauf der Glückskurve in den Jahren des außerordentlich starken Wohlstandswachstums, das die USA zwischen 1957 und 1972 erlebten. In dieser Periode hat die Zahl der „ziemlich glücklichen" Personen zwar zu-, die der „sehr glücklichen" jedoch abgenommen, vor allem in den höheren Einkommensschichten (A. Campbell 1981).

Wie verhält sich nun das subjektive Urteil über das eigene Einkommen, die *Einkommenszufriedenheit*, zur Einschätzung des allgemeinen Wohlbefindens? Das Verhältnis ist ähnlich wie das zwischen objektiver Einkommenshöhe und allgemeinem Wohlbefinden: Einkommenszufriedenheit und Lebenszufriedenheit (Glück) stehen in einem deutlichen, aber schwachen Zusammenhang miteinander; Einkommenszufriedenheit läßt noch etwas stärker als die Einkommenshöhe allgemeine Lebenszufriedenheit voraussagen.

„Es ist nicht so gut mit Geld, wie es schlecht ist ohne"

Wie hängen Einkommen, Einkommenszufriedenheit und Lebenszufriedenheit innerlich zusammen? Inwiefern könnten die festgestellten Beziehungen Ursache-Wirkungs-Beziehungen sein? Man kann vermuten, wenn es im einzelnen auch schwer nachzuweisen und von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe verschieden ist, daß das Einkommen und die Zufriedenheit mit ihm folgende Wirkung auf das psychische Wohlbefinden (und dieses auf das Einkommen) hat.

1. Ausreichendes Einkommen befreit von drückenden Sorgen. Es mindert die Zahl der Unglücklichen und mehrt die Zahl der halb und halb Glücklichen. Es schafft vor allem Erleichterung, indem es vom Druck ökonomischer Sorgen befreit, während sein Beitrag zu Befriedigungen, die Glück und Erfüllung bedeuten, eher bescheiden ist. Mit einem jüdischen Sprichwort gesagt: „Es ist nicht so gut mit Geld, wie es schlecht ist ohne."

Unterscheidet man mit A. Maslows bekannter Theorie zwischen Bedürfnissen mit biologischem und sozialem Druck (Mangelmotive) und Bedürfnissen ohne diesen Druck (Wachstumsmotive), so kann folgendes plausibel werden: Die Befriedigung von physiologischen und Sicherheitsbedürfnissen, das heißt die

Befreiung von Hunger, Kälte, sozialer Verachtung und Zukunftssorgen gewährt zwar das Gefühl der *Erleichterung*; *Erfüllung und Glück* sind jedoch nur durch die Befriedigung des Bedürfnisses nach Selbstachtung, Liebe, Kreativität und Humor (auf der Ebene der Selbstverwirklichung) zu erfahren. Letzteres läßt sich nun aber offensichtlich durch Einkommen nicht kaufen. So sagt nach A. Campbell die Höhe des Einkommens so gut wie nichts über die Zufriedenheit mit den zwischenmenschlichen Beziehungen in Ehe, Familie und Freundschaften aus, die für die Lebenszufriedenheit außerordentlich wichtig sind.

2. *Ausreichendes Einkommen erlaubt die Befriedigung von vielerlei Konsumwünschen nach Gütern und Dienstleistungen.* Man kann sich Reisen, Kultur und Luxus leisten. Um daraus aber auch Chancen für selbstgewählte Aktivitäten des Genießens und Gestaltens zu machen, muß die persönliche Bereitschaft zu Genuß und Kreativität entwickelt sein.

3. *Ausreichendes Einkommen befriedigt das Bedürfnis nach Sozialprestige.* Dies gilt wenigstens von erfolgsorientierten Gruppen und Gesellschaften, die materielle Armut als menschliches Armutszeugnis und Reichtum als Tüchtigkeitsnachweis werten: „Hast du was, bist du was." Hier kann hohes Einkommen als Selbstwertbestätigung wirken. So läßt ja Einkommenszufriedenheit eher Lebenszufriedenheit voraussagen als Einkommenshöhe. Allerdings ist dies auch eine sehr umgebungsabhängige Befriedigung. In vielen Fällen bewahrt ökonomischer Erfolg vielleicht auch nur vor drohender sozialer Verachtung, vor Minderwertigkeitsgefühlen. Und vielleicht wird die Selbstwertschätzung nur dadurch gesteigert, daß man die eigene Leistungsfähigkeit, das eigene Können erfährt, das sich im Einkommen indirekt auszahlt und darstellt.

Nicht zu übersehen ist, daß sich in der niedrigsten Einkommensschicht vergleichsweise viele als „sehr glücklich" einstufen, während sich bei den Reichsten ein Minimum an Unglücklichen hält. Es muß also neben dem Faktor Einkommen noch bedeutsame andere Bedingungen geben, die das allgemeine Glücklich- und Unglücklichsein mitbestimmen. Dieses hängt vermutlich nicht nur von weiteren Situationsfaktoren (wie Wohnverhältnisse und Bildungsstand) ab. Vielmehr wird beides, materieller Wohlstand und psychisches Wohlbefinden, gemeinsam auch von persönlichen Faktoren beeinflußt: von der Leistungsbereitschaft, der Kontaktfähigkeit, dem Selbstvertrauen. Denn wer aufgrund von depressiven Verstimmungen zu Arbeitsunlust, Ängstlichkeit, geringer Belastbarkeit, Kontaktscheu und wenig Durchhaltevermögen neigt, wird einerseits in direkter Auswirkung weniger psychisches Wohlbefinden erfahren und andererseits in indirekter Auswirkung in einer Leistungsgesellschaft auch ein geringeres Einkommen und weniger Aufstiegschancen haben. Wenn man also Menschen, die aufgrund solcher Instabilität leistungsschwach sind, psychisch so betreuen könnte, daß sie stabiler werden, so hätte man damit gleichzeitig etwas für ihr psychisches Wohlbefinden und (indirekt) auch für ihre Einkommenschancen getan.

Ehe und Ehezufriedenheit oder: Ist geteilte Freude doppelte Freude?

Neben dem Einkommen hat die Lebenszufriedenheitsforschung auch eingehend die Faktoren Schulbildung, Wohnung, Wohnort, Zufriedenheit mit dem Leben in den USA, Erwerbsarbeit und Ehe untersucht. Der folgende Abschnitt beschränkt sich auf den Faktor *Ehe und Ehezufriedenheit*, weil er besser als die eben genannten anderen Bereiche allgemeine Lebenszufriedenheit voraussagt und von ganz anderer Art ist als der Faktor Einkommen und Einkommenszufriedenheit.

Ehe und Familie sind die verbreitetsten Formen sozialer Gruppe – auch heute. Obwohl in den letzten 20 Jahren die Zahl der Ehescheidungen und die Neigung zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften zugenommen haben, waren von den in der Bundesrepublik Deutschland wohnenden Personen über 30 Jahren Ende 1982 nur 9 Prozent ledig, während 91 Prozent verheiratet, verwitwet oder geschieden waren, die Ehe also einmal als Weg zum Glück gewählt hatten. Wollen wir den Beitrag von Ehe und Familie zum psychischen Wohlbefinden sozialwissenschaftlich erfassen, so müssen wir zwischen Ehe (Verheiratetsein) und Ehezufriedenheit unterscheiden.

Verheiratet sein geht nach der für die US-Bevölkerung von 20–60 Jahren weitgehend repräsentativen Untersuchung von N. M. Bradburn (1969) in ausgeprägter Weise mit seelischem Wohlbefinden einher, während dieses bei Nichtverheirateten deutlich weniger verbreitet ist. So bezeichneten sich von den Nieverheirateten doppelt so viele wie von den Verheirateten als „nicht allzu glücklich" – Männer häufiger als Frauen. Ähnliche Zahlen fand A. Campbell (1981). Am wenigsten Glück und Wohlbefinden äußerten bei Bradburn die Personen, die einmal verheiratet waren, aber nunmehr getrennt, geschieden oder verwitwet leben.

Dieser statistische Durchschnittstrend verdeckt naturgemäß die Vielfalt der möglichen Einzelsituationen. Sicher sind nicht alle Unverheirateten unglücklich – aber es bleibt zu erklären, warum sie es häufiger sind als Verheiratete.

Dazu wird man zwei verschiedene Umstände heranziehen müssen. Ein selektiver Umstand: Manche Unverheiratete sind wohl nicht deshalb „nicht allzu glücklich", weil sie nicht heiraten, sondern heiraten nicht, weil sie derart unglücklich und psychisch beeinträchtigt sind, daß sie eine Ehe gar nicht anstreben oder, wenn sie es tun, wenig Chancen haben. So sind nach verschiedenen Erhebungen Psychiatriepatienten häufiger als gesunde Personen ledig. Unverheiratete Männer über 30 Jahren haben seltener das sogenannte „interne Kontrollbewußtsein", das heißt das Gefühl, ihr Leben selbst gestalten und zu einem Erfolg führen zu können; sie berichten auch häufiger als andere Gruppen, daß sie in ihrer Kindheit Probleme hatten.

Ein reaktiver Umstand (der den selektiven verstärkt): Wer unverheiratet bleibt, wird – zumal wenn er auch sonst wenig Kontakte aufnimmt und oft niedergeschla-

gen, aggressiv und von Minderwertigkeitsgefühlen geplagt ist – schwerer von seinen Mißstimmungen befreit als jemand, der von seinem Ehepartner abgelenkt, durch Zuwendung und Gespräch unterstützt und durch den heilsamen Druck von Erwartungen davor bewahrt wird, in Zeiten der Unlust der Arbeit fernzubleiben oder sich mit anderen zu zerstreiten. Ihm fehlt der stabilisierende Einfluß einer Partnerschaft.

Die Vorstellung vom unbeschwert glücklichen Junggesellen (beiderlei Geschlechts) und vom „Ehestand-Wehestand" entspricht also statistisch und psychologisch sicher nicht den Tatsachen. Freilich entscheidet nicht das Verheiratetsein als solches, sondern dessen Qualität über das psychische Wohlbefinden der Verheirateten. Was wissen wir über diesen Zusammenhang?

Mit seiner Ehe zufrieden sein, Ehezufriedenheit ist bei Frauen und Männern aller sozioökonomischen Schichten eng mit allgemeinem psychischem Wohlbefinden verbunden. (Ein ähnlicher, enger Zusammenhang besteht zwischen der Zufriedenheit mit dem Familienleben und der allgemeinen Lebenszufriedenheit.) Das belegen übereinstimmend mehrere für die USA voll oder annähernd repräsentative Untersuchungen aus den 60er und 70er Jahren.

Nach N. M. Bradburn (1969) fühlten sich die Männer, die ihre Ehe als „sehr glücklich" bezeichneten, – je nach Umfrage und sozioökonomischer Schicht – zu 42–54 Prozent auch allgemein „sehr glücklich" und die Frauen zu 43–64 Prozent. Allerdings bekannte sich von den Verheirateten, die ihre Ehe als „nicht allzu glücklich" einstuften, praktisch niemand (bei N. M. Bradburn) oder höchstens vier Prozent (bei N. D. Glenn und C. N. Weaver 1981) als allgemein „sehr glücklich". *Nichts scheint für das allgemeine Glück wichtiger zu sein als das Eheglück:* Nichts sonst kann es so sicher fördern, aber auch nichts so wirksam beeinträchtigen.

Auch ist nach A. Campbell (1981) bei Personen, die sich mit ihrer Ehe (und Familie) zufrieden erklären, die Wahrscheinlichkeit, daß sie auch mit ihrem Leben insgesamt zufrieden sind, größer als bei Befragten, die nur Zufriedenheit mit ihrem Einkommen, ihren Freundschaftsbeziehungen, ihrer Arbeit, Wohnung, Gesundheit oder Gemeinde äußern. Auch N. D. Glenn und C. N. Weaver (1981) fanden bei ihrer Analyse von Repräsentativumfragen der 70er Jahre, daß bei vollzeitlich berufstätigen und verheirateten Personen (Weißen) in den USA das Eheglück die stärkste und die Zufriedenheit mit dem Familienleben die zweitstärkste Beziehung zum allgemeinen Glücklichsein hat. Bei diesem Personenkreis kann die Tatsache „glückliche Ehe" für sich allein mehr Streuung von Glücksbefinden in der Bevölkerung erklären als die Zufriedenheit mit den Freundschaftsbeziehungen, der Gesundheit, den Freizeitaktivitäten, der Gemeinde, der finanziellen Situation und der Arbeit zusammengenommen.

Wie läßt sich dies angesichts der gestiegenen Ehescheidungsraten verstehen? Tatsächlich bewerteten in den Jahren 1976/1978 in den USA wie auch in der

Bundesrepublik Deutschland mehr Verheiratete ihre Ehe als glücklich als 1957 (J. Veroff u. a. 1981; E. Noelle-Neumann und E. Piel 1983). Zu dieser „Verbesserung" kam es wahrscheinlich nicht trotz, sondern wegen der in diesem Zeitabschnitt zu beobachtenden Zunahme der Ehescheidungen. Denn wenn seit Beginn der 70er Jahre Ehen, die die Partner als unglücklich empfinden, immer weniger aufrechterhalten und immer leichter geschieden werden, müssen statistisch unter den Ehen, die bestehen, mehr glückliche sein. Die Scheidungsrate ist aber wohl nicht nur darum gestiegen, weil eine Scheidung wirtschaftlich, rechtlich und vom Sozialprestige her leichter möglich wurde, sondern auch deshalb, weil man das persönliche Glück so stark vom Gelingen der Ehe abhängig sah und sieht.

Liebes- und Kommunikationsfähigkeit als Lebensqualität ersten Ranges

Was macht nun die harmonische Ehe zu einer erstrangigen Chance für Lebenszufriedenheit? Was fördert Ehe- und Lebenszufriedenheit zugleich? Nach einer Allensbach-Umfrage, die großenteils mit anderen Untersuchungen übereinstimmt, steht folgendes fest: Ehezufriedenheit ist dort überdurchschnittlich häufig und ausgeprägt, wo die Partner es gern haben, daß ihnen der andere oft von seiner Arbeit erzählt, wo also vermutlich eine große Fähigkeit zum Gespräch und zum Austausch von Gefühlen sowie ein Interesse an diesem Austausch vorhanden ist. Darauf verweist auch folgender Befund: Die Ehezufriedenheit ist dort am höchsten, wo die beiden Partner einander die Eigenschaft zuschreiben: „Warmherzig, voller Gefühl" und „Starkes Einfühlungsvermögen, rücksichtsvoll, kann gut zuhören" (W. Schwarzenauer 1980).

Diese beiden Eigenschaften sind für die Entwicklung einer harmonischen Ehe wichtiger als der Umstand, daß die beiden Partner vor der Ehe längere Zeit miteinander bekannt waren (und darum wohl weniger mit unrealistisch überhöhten Erwartungen oder Ängsten in die Ehe gingen) – wichtiger auch, als daß sie in ihren Gewohnheiten, Interessen, ihrer körperlich-hormonalen Konstitution (Morgentyp–Abendtyp, Temperament) und Geschmacksrichtung beim Essen große Ähnlichkeit aufweisen.

Dementsprechend nennen Frauen als Eigenschaften des Mannes, die ihr Eheglück besonders stören: „Egoistisch", „Sehr wechselnd in der Stimmung, man könnte sagen launisch", „Rechthaberisch, gibt nie nach". Männer empfinden folgende Eigenschaften der Frau als besonders ehestörend: „Sehr wechselnd in der Stimmung, man könnte sagen launisch", „Ist leicht beleidigt, empfindlich, nachtragend", „Etwas willensschwach".

Entscheidend für die Entwicklung einer harmonischen Ehe scheint also die *Liebes- und Kommunikationsfähigkeit* der Partner zu sein. Dies bedeutet: Mitteilenkönnen positiver affektiver Zuwendung („warmherzig"), verbunden mit Ein-

fühlungsvermögen und Rücksichtnahme („nicht egoistisch") und auf der Grundlage von emotionaler Stabilität („nicht launisch") und eines gesunden Selbstwertgefühls (nicht „rechthaberisch", nicht „leicht beleidigt"). Von hier aus läßt sich verstehen, wodurch eine Ehe, die sich zu einer befriedigenden Harmonie entwikkelt, in so hohem Maß zu Lebenszufriedenheit und Sinnerfüllung beitragen kann.

1. *Eine harmonische Ehe verhindert Vereinsamung*, weil sie die Partner in einer Intimgruppe verwurzelt, die im allgemeinen einen befriedigenderen Austausch ermöglicht als die Beziehungen zu anderen Gruppen und Personen, die über die Ehe hinaus auch möglich und nötig sind. Man hat jemanden, zu dem man nach Hause gehen und mit dem man reden kann. Das tut gut, auch wenn die Beziehung nicht ideal ist. Nach W. Glatzer und W. Zapf (1984) fühlen sich Verheiratete, die mit ihrer Partnerbeziehung zufrieden sind, am häufigsten glücklich und am seltensten einsam, und auch jene, die ihre Partnerbeziehung weniger gut finden, sind immer noch öfter glücklich und seltener einsam als die Partnerlosen, die mit ihrem Alleinleben zufrieden sind.

2. *Eine harmonische Ehe fördert die allgemeine emotionale Stabilität*, sosehr sie diese auch voraussetzt. Sie kann Negativerfahrungen ausgleichen, bei Belastungen vor Kurzschlußreaktionen bewahren, das Gefühl des Angenommenseins und der sozialen Sicherheit vermitteln und damit Angst abbauen.

3. *Eine harmonische Ehe ermöglicht positive affektive Zuwendung.* Erst diese macht die Befriedigung sexueller Bedürfnisse zu einer beglückenden sexuellen Kommunikation. Sie kann Selbstwertbestätigung als Mensch und Intimpartner vermitteln, während die zweckbestimmten, funktionalen Rollen in Arbeit und Öffentlichkeit nur leistungsabhängige Anerkennung bieten. Dadurch kann – sofern narzißtische Abhängigkeit oder einengende Bevormundung vermieden werden – ein Verhältnis entstehen, das Vertrauen in sich, in andere und ins Leben schafft.

Was den Menschen in der Mitte und was ihn am Rand berührt

Nach diesen Einzelbeobachtungen können wir uns wieder Gesamtergebnissen zuwenden. Fragt man, was in unseren westlichen Industriegesellschaften tendenziell psychisches Wohlbefinden fördern und sichern kann, so wird man grundsätzlich zwei Arten von Bedingungen unterscheiden müssen, die freilich stets miteinander in Wechselwirkung stehen. Nämlich einerseits gesellschaftliche Bedingungen, *Situationsfaktoren,* und andererseits innerpsychische, persönliche Bedingungen, *Dispositionsfaktoren.* Denn einerseits ist das Verhalten des Menschen, also auch sein Wohl- oder Übelbefinden, nicht einfach idealistisch und individualistisch (eigenschaftstheoretisch) aus seiner persönlichen Lebenskunst zu erklären und andererseits auch nicht bloß materialistisch und situationistisch (milieutheoretisch)

aus seinen gesellschaftlichen Verhältnissen abzuleiten. Die Lebensqualitätsforschung hat lange Zeit nur die Situationsfaktoren untersucht und Dispositionsfaktoren nur zögernd und in ersten Ansätzen berücksichtigt.

Insgesamt zeigt sich nun folgendes Bild. Die Situationsfaktoren (Sozialindikatoren), die man gemeinhin für besonders wichtig hält, nämlich Einkommen, Wohnung, Bildung, politische Zufriedenheit, Arbeit sowie Ehe und Familie stehen durchschnittlich in einem ziemlich schwachen Zusammenhang mit dem psychischen Wohlbefinden. Indes sind die Beziehungen der untersuchten Einzelzufriedenheiten zur Lebenszufriedenheit weder gleich noch beliebig.

Während diese Unterschiede in früheren Studien wie etwa der von N. M. Bradburn (1969) noch nicht beachtet wurden, haben ihnen später Forscher wie F. M. Andrews und S. B. Withey (1976), A. Campbell u. a. (1976), D. L. Rhoads und J. S. Raymond (1981), N. D. Glenn und C. N. Weaver (1981) sowie W. Glatzer und W. Zapf (1984) mehr Aufmerksamkeit geschenkt. A. Campbell (1981) hat auch den Dispositionsfaktor „Zufriedenheit mit sich selbst" (verstanden als Kontrollbewußtsein, das heißt als Gefühl, sein Leben selbst gestalten zu können, und als Zufriedenheit mit sich als Person) in seine Befragung einbezogen und die untersuchten 15 Einzelzufriedenheiten nach ihrem Zusammenhang mit der Lebenszufriedenheit geordnet. Dabei ergab sich (nach den Koeffizienten der Produkt-Moment-Korrelation) diese Rangfolge:

Zufriedenheit mit	Beziehung zur Lebenszufriedenheit
Sich selbst	.55
Lebensstandard	.48
Familienleben	.45
Ehe	.42
Einkommen (der Familie)	.40
Freundschaftsbeziehungen	.39
Ersparnissen	.38
Berufsarbeit	.37
Haushaltsarbeit	.33
Leben in den USA	.30
Wohnung	.30
Nachbarschaft	.29
Gesundheit	.29
Gemeinde	.29
Bildung	.26

Zu einem ähnlichen Ergebnis kam die deutsche Umfrage von W. Glatzer und W. Zapf (1984, 235), die allerdings nicht nach der Zufriedenheit mit sich selbst fragte. Bei Befragten, die erwerbstätig sind und mit einem Ehepartner oder Lebensgefährten zusammenleben, steht die Zufriedenheit mit Lebensstandard, Ehe/Partnerschaft, Haushaltseinkommen, Beruf, Gesundheit in der hier angeführten Reihenfolge mit allgemeiner Lebenszufriedenheit in Beziehung. Demgegenüber ist die

Zufriedenheit mit Ausbildung, Wohnung, Demokratie und sozialer Sicherung wesentlich schwächer mit Lebenszufriedenheit verknüpft. Bei den 18- bis 40jährigen ist die Ehezufriedenheit sogar der Faktor, der am stärksten Lebenszufriedenheit voraussagt.

Die beiden angeführten Stufenleitern lassen auf eine gewisse *„Strukturierung des Lebensraumes"* (F. M. Andrews und S. B. Withey) schließen. Diese besteht, aufs Ganze gesehen, in einem Gefälle von persönlichen und zentralen zu mehr unpersönlichen und eher peripheren Erfahrungsfeldern, wobei der Zufriedenheit mit dem Lebensstandard allerdings eine unübersehbar große Bedeutung zukommt. Am wichtigsten für die Lebenszufriedenheit scheint die „Zufriedenheit mit sich selbst" zu sein. Als ebenfalls wichtig erweist sich die Zufriedenheit mit dem Lebensstandard, dicht gefolgt von der Zufriedenheit mit den zwischenmenschlichen Beziehungen in Ehe und Familie, während die Zufriedenheit mit Einkommen und Arbeit weniger zufriedenheitsbedeutsam erscheint und die Zufriedenheit mit Staat, Gemeinde und Bildung die Lebenszufriedenheit nur am Rande berührt.

Die Frage nach der Lebenszufriedenheitskompetenz

Wenn der Lebensraum der meisten Menschen im Hinblick auf die Glückschancen in der hier beschriebenen Weise strukturiert ist, so deshalb, weil ihre Bedürfnisse, Motive und Werte strukturiert sind. Lebenszufriedenheit ist eine Gesamtbilanz, die nicht einfach aus der Summe der einzelnen Befriedigungen besteht und bei der die Einzelbefriedigungen auch nicht mechanisch austauschbar, kompensierbar sind. Lebenszufriedenheit beruht einerseits auf einem Feld von günstigen Situationen und andererseits auf einer *individuell strukturierten Wertorientierung*, mit der der einzelne günstige Situationen sucht, schafft und nutzt.

Bei allen erwähnten Situationsfaktoren läßt sich folgendes zeigen. Zu einem Wohlbefinden, das nicht bloß Erleichterung, sondern Erfüllung bedeutet, können sie nur in dem Maß beitragen, als höhere Motive entwickelt und befriedigt werden, nämlich vor allem Selbstwertstreben, Zuwendung, Neugier und Wirksamseinwollen (Kompetenz). Wem Freude am Bewirken, Können und Entdecken nichts bedeutet, der wird in der Arbeit nur eine wirtschaftliche Notwendigkeit, aber keine Quelle von Lebenszufriedenheit finden. Und wer wenig Verlangen nach positiver affektiver Zuwendung hat, wird Ehe und Familie kaum als Weg zum Glück erleben können.

Die Möglichkeit, Glück, Lebenszufriedenheit und Sinn zu erfahren, beruht demnach wesentlich auf einem persönlichen „Talent zum Glück" (Novalis), einer *Lebenszufriedenheitskompetenz.* Diese besteht in einer je persönlichen Bereitschaft und Fähigkeit zu Positiverfahrungen: in einer Bereitschaft im Sinn von Motiviert-, Ansprechbar- und Sensibelsein, und zwar mit einem Gefüge von

verhältnismäßig stabilen, in einem Wertsystem geordneten Einstellungen zu Personen und Zielen; in einer Fähigkeit, verstanden als Erlebnis-, Denk- und Verhaltensmuster, die ein Verarbeiten, Gewinnen und Erhalten von Positiverfahrungen ermöglichen.

Solche Lebenszufriedenheitskompetenz entwickelt sich vermutlich in einem Wechselspiel von Fremd- und Selbstsozialisation. Von seiten der Umgebung, als Fremdsozialisation, wirken die Reaktionsmuster, Werte und Lebenschancen der Ursprungsfamilie, anderer Bezugsgruppen, einzelner Bezugspersonen und der Gesamtgesellschaft – und zwar durch Vorbild, Belohnung und Bestrafung, Erfolg und Mißerfolg, Erwartungsdruck und verbale Beeinflussung. Von seiten des einzelnen, als Selbstsozialisation, werden die genannten Einflüsse durch eigenes Erleben, Reflektieren, Erproben und Sichidentifizieren bzw. Sichdistanzieren individuell aufgenommen und verarbeitet.

Situation und Disposition in Wechselwirkung

Daß Lebensqualität stark von Dispositionsfaktoren abhängt, hat auch die sozialwissenschaftlich ausgerichtete Forschung – wenigstens in den USA – mehr und mehr anerkannt. So sprachen A. Campbell u. a. (1976) von „persönlichen Ressourcen und Kompetenzen" und bezogen Fragen nach psychischen Belastungen und nach der „Zufriedenheit mit sich selbst" in ihre Untersuchungen ein. Damit haben sie sich zögernd und weitgehend unbewußt der Sozialpsychiatrie angenähert, die sich mit klinischen und sozialwissenschaftlichen Methoden für die Verbreitung und Förderung von psychischer Gesundheit (mental health) interessiert. Es könnte den Fortschritt nur fördern, wenn man die Neigung überwände, die Bedingungen psychischen Wohlbefindens entweder nur in gesellschaftlichen, situativen oder nur in persönlichen, dispositiven Faktoren zu suchen.

Angemessener wäre eine integrative Sicht, die Lebenszufriedenheit, Situationsfaktoren und Dispositionsfaktoren in einer Wechselwirkung von unterschiedlicher Art und Stärke sieht. Ihr zufolge werden Lebenszufriedenheit und Glück stark und direkt von der persönlichen Lebenszufriedenheitskompetenz beeinflußt, während Situationsfaktoren „nur" als Befriedigungschancen „wirken", die je nach den persönlichen Voraussetzungen genutzt werden. Die situativen Bedingungen wirken aber auch auf die dispositiven zurück, insofern sie diesen Entfaltungschancen bieten oder vorenthalten (obwohl Not auch bestimmte Fähigkeiten und Erfolge herausfordern kann).

Was im einzelnen Lebenszufriedenheitskompetenz ausmacht, läßt sich nur allgemein und bruchstückhaft beschreiben. Besonders wichtig sind hier ohne Zweifel die *affektiven Faktoren*. Psychisches Wohlbefinden ist um so wahrscheinlicher zu erwarten:

1. Je mehr jemand in seinem Erleben die eigene Person als „gut" akzeptieren, das heißt sich selbst mögen, an sich Freude haben, sich wertschätzen kann. Wohl darum ist nach A. Campbell (1981) „Zufriedenheit mit sich selbst" mehr als alle anderen Einzelzufriedenheiten mit Lebenszufriedenheit verbunden. Sie ist übrigens so gut wie unabhängig von Einkommen, Schulbildung, Alter und Rasse. *Selbstwertschätzung* bedeutet vermutlich grundlegendes Wohlbefinden. Sie vermittelt nicht nur Erleichterung, sondern Erfüllung; nicht nur kurzfristige sinnliche Erregung – wie sexuelles, orales oder ästhetisches Lusterleben –, sondern kann auch noch in Anstrengung, Ermüdung und Gefangenschaft erfahren werden. Sie gewährt jene innere Einheit (Ich-Stärke, Identität), die zwanghafter, schizoider und narzißtischer Zerrissenheit und Isolation entgegenwirkt und einen damit vor dem Gefühl der Leere, Wertlosigkeit und Sinnlosigkeit bewahrt.

2. Je mehr sich jemand auf der Grundlage der Selbstwertschätzung anderen Menschen positiv, in *Freundschaft, Liebe und prosozialem Empfinden* zuwenden kann – statt ihnen feindselig, mißtrauisch oder gleichgültig zu begegnen. Daß Liebes- und Beziehungsfähigkeit beglückt, wurde nicht nur von Dichtern besungen, sondern auch durch zahlreiche Studien statistisch nachgewiesen.

3. Je mehr sich jemand interessiert und aktiv Dingen und Wirkmöglichkeiten zuwenden kann, im *Genießen, Erforschen und Gestalten*, statt ihnen gelangweilt und passiv gegenüberzustehen und emotional zu verarmen.

4. Je besser jemand über Verlust trauern und unabänderliches Leid annehmen, das heißt Negativerfahrungen und Erschütterungen verarbeiten kann.

Aber auch *kognitive Faktoren* sind notwendige Voraussetzungen für Lebenszufriedenheit. Beispielsweise die Fähigkeit, Mißerfolge und Gefahrensignale unverzerrt, ohne Übergeneralisierung und ohne Katastrophisierung wahrzunehmen. Oder die Überzeugung, sich trotz bestimmter Vorgaben und Grenzen durch die eigene Körperkonstitution, Schichtzugehörigkeit und Erziehung verhältnismäßig frei entwickeln zu können. Ebenso die Überzeugung, daß der Mensch – ich und andere – einen objektiven Wert und sein Leben einen unbedingten Sinn hat (B. Grom u. a. 1985).

Folgerungen

Diese integrative Sicht wertet die Erforschung und Verbesserung der wirtschaftlich-sozialen Bedingungen von Lebensqualität keineswegs ab, sondern stellt sie lediglich in einen umfassenderen Zusammenhang und mißt sie am Leitziel „Lebenszufriedenheit". Sie zeigt: Die Erhaltung, Verteilung und Verbesserung von sozioökonomischen Bedingungen wie Einkommen, Wohnung und Arbeit ist für die Verhinderung von belastenden Negativerfahrungen unverzichtbar und als Chance von Positiverfahrungen wichtig.

Sie macht aber auch deutlich, daß sich Bemühungen um eine Mehrung der Lebenszufriedenheit bei allen Bevölkerungsgruppen, gerade auch bei denen mit dem niedrigsten Einkommen und der größten Gefahr, arbeitslos zu werden, nicht auf materielle Besserstellung beschränken, sondern *auch psychologische Lebenshilfe umfassen sollten.* Denn wer befähigt wurde, materiell gesichert zu leben, hat noch lange nicht gelernt, glücklich zu sein.

Wer Lebensqualität als Lebenszufriedenheit verstehen und fördern will, sollte idealerweise in allen Bereichen des strukturierten Lebensraumes, in den sozioökonomischen und in den persönlichen ansetzen. Dies wird über das ganze Netz von familiären, nachbarschaftlichen, ärztlichen, betrieblichen, schulischen, verbandlich-kirchlichen, psychologischen, publizistischen und gesetzgeberischen Aktivitäten geschehen müssen. Was dabei durch Maßnahmen des Sozialstaats beeinflußbar, was durch private Initiativen in Verbänden und Selbsthilfegruppen zu fördern und was schlechterdings unorganisierbar und Frucht eines von jedem einzelnen abhängigen Sozialklimas ist, wird von Fall zu Fall neu zu überlegen sein. Neu zu überdenken – in einer ethischen und theologischen Reflexion – sind auch die Wertvorstellungen des einzelnen, der Gruppen und der Gesamtgesellschaft, an denen Lebenszufriedenheit oft fraglos gemessen wird.

Literatur: F. M. Andrews, S. B. Withey, Social Indicators of Well-Being. American's Perceptions of Life Quality (New York 1976); N. M. Bradburn, The structure of psychological well-being (Chicago 1969); A. Campbell, The Sense of Well-Being in America (New York 1981); A. Campbell, P. E. Converse (Hrsg.), The Human Meaning of Social Change (New York 1972); A. Campbell, P. E. Converse, W. L. Rodgers, The Quality of American Life: Perceptions, Evaluations, and Satisfaction (New York 1976); R. Gastil, Social Indicators and Quality of Life, in: Public Administration Review 30 (1970) 596–601; W. Glatzer, W. Zapf (Hrsg.), Lebensqualität in der Bundesrepublik. Objektive Lebensbedingungen und subjektives Wohlbefinden (Frankfurt 1984); N. D. Glenn, C. N. Weaver, The contribution of marital happiness to global happiness, in: Journal of Marriage and the Family 43 (1981) 161–168; B. Grom, N. Brieskorn, G. Haeffner, Glück – Lebenszufriedenheit – Sinn (Frankfurt 1985); Marplan, Stern (Hrsg.), Lebensziele. Potentiale und Trends alternativen Verhaltens (Hamburg 1981); E. Noelle-Neumann, Politik und Glück, in: H. Baier (Hrsg.), Freiheit und Sachzwang (Opladen 1977) 208–262; E. Noelle-Neumann, E. Piel (Hrsg.), Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983 (München 1983); D. L. Rhoads, J. S. Raymond, Quality of life and the competent community, in: American Journal of Community Psychology 9 (1981) 293–301; W. Schwarzenauer, Was macht eine Ehe glücklich? Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage, in: Partnerberatung 17 (1980) 49–66; J. Veroff, R. A. Kulka, E. Douvan, Mental Health in America. Patterns of Help-seeking from 1957 to 1976 (New York 1981).

Gregor Zasche OSB

Von der Trotzmacht des Geistes

Zur Diskussion um die Willensfreiheit

Sind wir wirklich so frei, wie wir uns im Regelfall fühlen und deshalb bis ins sprachliche Repertoire unserer Hilfszeitwörter uns gegenseitig unterstellen (ich will, du sollst, er darf, könnt ihr?, muß das sein?), oder täuscht uns eine (selbst willenlose) Natur diese Freiheit nur vor? Was ist der evolutionsstrategische Gewinn eines vermeintlichen Freiheitsgefühls, wenn das betroffene Lebewesen früher oder später doch hinter die Täuschung kommt? Soll es dann sein Freiheitsgefühl ständig in Frage stellen? Geht so etwas überhaupt ohne vitalen Kollaps? Alltagsintuition versus wissenschaftliche Unbestechlichkeit, das ist das Thema und das sind die Pole der neuzeitlichen Freiheitsdiskussion. Die Fronten schienen sich lange eher zu verhärten, Empirie und Logik des gesunden Menschenverstands lebten sich zusehends auseinander. In letzter Zeit mehren sich allerdings Anzeichen, daß auch die empirische Beweislage nicht mehr so eindeutig zugunsten eines totalen Determinismus spricht wie bisher angenommen.

Die Darstellung dieser neuen Beweislage soll in fünf Schritten vollzogen werden. Zunächst sollen zwei Texte als Pro- und Kontraanwälte das Problembewußtsein stärken oder auffrischen, dann sollen einige Beispiele aus dem Bereich der Humanwissenschaften gesichtet werden; es folgt ein Überblick über gegenwärtig vertretene Freiheitsverständnisse, und schließlich wird das neue Beweismaterial an zwei Einzelbeispielen zugänglich gemacht.

Eine neue empirische Beweislage

„Kein Mensch behandelt ein Auto so dumm wie einen anderen Menschen. Wenn das Auto nicht läuft, so schreibt er dieses ärgerliche Verhalten nicht der Sünde zu. Er sagt nicht: ‚Du bist ein verworfenes Auto, und ich werde dir kein Benzin mehr geben, bis du wieder gehst.' Er versucht vielmehr, den Fehler zu finden und ihn zu beheben. Wollte man Menschen in gleicher Weise behandeln, so würde behauptet, es widerspreche den Wahrheiten unserer heiligen Religion. Das trifft sogar auf die Behandlung kleiner Kinder zu. Viele Kinder haben schlechte Gewohnheiten, die durch Strafen fixiert werden, aber wahrscheinlich von selbst verschwinden, wenn man sie nicht beachtet. Trotzdem halten es fast alle Kindermädchen für richtig, zu strafen, obwohl sie damit Gefahr laufen, eine Geisteskrankheit zu verursachen. Wenn Strafen zu einer Geisteskrankheit geführt haben, wird das vor Gericht als Beweis für die Schädlichkeit der Gewohnheit und nicht der Strafe zitiert... Reformen im Erziehungswesen

ergaben sich größtenteils durch das Studium der Geisteskranken und Schwachsinnigen, weil man sie für ihr Versagen nicht für moralisch verantwortlich hielt und sie daher nach wissenschaftlicheren Methoden behandelte als normale Kinder. Bis vor kurzem war man der Ansicht, daß die beste Kur für einen Jungen, der sein Pensum nicht lernen konnte, eine Tracht Prügel sei. Bei der Behandlung von Kindern ist diese Ansicht beinahe ausgestorben, aber im Strafgesetz lebt sie noch fort. Es ist klar, daß ein Mensch mit einem Hang zum Verbrechen daran gehindert werden muß, Verbrechen zu begehen, aber das gleiche gilt für einen Menschen, der an Tollwut leidet und die Leute beißen will, obwohl ihn niemand moralisch dafür verantwortlich macht... Es sollte aber in dem einen Fall der Gedanke einer Schuld ebensowenig vorhanden sein wie im anderen. All dies ist nichts als gesunder Menschenverstand, wenn auch in einer Form, die von der christlichen Ethik und Metaphysik bekämpft wird."[1]

Man spürt diesem Text von Bertrand Russell die verhaltene Leidenschaft, freilich auch die volksmissionarische Vereinfachungsfreude an, mit der er versucht, seinen Standpunkt klarzumachen. Unerschüttert von Russells Argumenten, aber mit derselben Überzeugtheit behauptet der nun folgende Texte von Albert Görres die klare Gegenthese.

„Es ist eine wahrhaft absurde Situation, daß in der Psychologie der Geist mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln sich selbst auszutreiben, zu verstecken, zu verleugnen sucht. Was kann ihn veranlassen, so zu tun, als gäbe es ihn nicht? Wo liegt das Motiv dieses begeisterten Selbstmordes? Tut der Geist so weh, daß man ihn verdrängen muß? Welche kolossalen Unannehmlichkeiten würde seine Anerkennung dem Menschen bringen? Oder ist er gar so unsichtbar, so schwer zu entdecken, daß seine Auffindung ein Glücksfall ist und sein Übersehen das viel Wahrscheinlichere und Leichtere? Die paradoxe Situation besteht darin, daß der Mensch sich anscheinend durch seinen eigenen Geist belästigt, behindert fühlt, daß ihm die eigene Geistigkeit wie etwas Übles im Wege steht, so daß er mit emsigstem Fleiß und unter Aufwand aller geistigen Kräfte an dessen Verleugnung arbeitet... Der Geist ist in der Tat ein Spielverderber für die Wissenschaft, denn er ist ein ungesetzlicher Bursche. Er macht einen großen Strich durch die Rechnung der Verfügbarkeit und Berechenbarkeit des Menschen, seine Einfügbarkeit in Gesetze und feststellbare Determinanten. Anthropologische Forschung wird scheinbar viel leichter überschaubar, wenn man voraussetzt, der Mensch sei so durch und durch determiniert wie Steine und Sterne, Pflanzen und Tiere, sei es auch nur in statistischen Gesetzen. Die Sache wird unendlich viel schwieriger, sie löckt wider den Stachel des wissenschaftlichen Kalküls und natürlich auch der psychotechnologischen Beherrschbarkeit, sobald in die Rechnung außer Millionen wirklicher Determinanten, die es gibt, auch nur wenige und seltene Momente von Freiheit fallen, die es auch gibt – wie selbst Freud einräumte.

Schließlich muß man zugeben, daß der Geist wirklich weh tut. Daß man sich Schmerzen erspart, wenn man ihn aufgibt. So lästige Wirklichkeiten wie die Tatsache, daß der Mitmensch ein Subjekt von Rechten ist, das uns einschränkende, manchmal tödliche Pflichten auferlegt. So schmerzliche, ja quälende Sachverhalte, daß es Schuld gibt und Verantwortung; daß die ethischen Forderungen, die ich persönlich anerkenne, andere neben sich haben, die ich ganz und gar nicht anerkennen möchte; so peinliche Ansprüche, daß ich als autonomer Mensch etwa mein Sinnen und Trachte, Wollen und Wirken dem unendlichen Willen einer fremden Autorität sollte unterordnen müssen... – solche Lasten und Schmerzen scheinen zu schwinden, wenn man den Geist abschafft, den sie alle voraussetzen."[2]

Diese beiden Texte könnten als Zeugnisse einer neuen Runde des alten Stellungskriegs zwischen Geistanhängern und Geistgegnern gelesen werden. Im vorliegenden Fall sollen sie aber mehr bezwecken: Sie sollen als Hinweis dienen, daß die Fronten selbst in Bewegung kommen, weil sich eine neue empirische Beweislage abzeichnet. Auch eingefleischte Erfahrungswissenschaftler und Anhänger von exakten Methoden beginnen nämlich in letzter Zeit mit dem Geist als einer auch

wissenschaftlich ernst zu nehmenden Größe zu liebäugeln, und zwar gleich mit dem Geist in seiner „unberechenbarsten" Form, nämlich als Sitz von Freiheit und Selbstverfügungsfähigkeit. Eine Veränderung in der Beweislage ist dabei in jedem Fall zu konstatieren; ob es sich schon um einen regelrechten Meinungsrutsch unter Experten handelt, mag zum gegenwärtigen Zeitpunkt dahingestellt bleiben.

Um mit mehr Sicherheit urteilen zu können, empfiehlt sich ein Blick auf Ergebnisse und neuere Erkenntnisse der Humanwissenschaften, die „freiheitsverdächtig" sind und als Indizien herangezogen werden können.

Ergebnisse und Erkenntnisse der Humanwissenschaften

Da wäre, wohl auch zeitlich, zunächst die *biologische Anthropologie* zu nennen. In ihr wurde im Lauf der letzten Jahrzehnte empirisch festgestellt, was man mit Arnold Gehlen die „Weltoffenheit" des Menschen nennt. Gemeint ist, daß der Mensch von der Instinktausstattung seiner Leiblichkeit her nicht, wie die Tiere, auf eine gattungstypische Umwelt festgelegt ist. Seine Leiblichkeit verlangt offenbar nach einer ergänzenden Steuerungsstelle über die Instinktregulierung hinaus[3].

Auch in der *Psychologie* begann eine Umbesinnung auf das Geistige im Menschen. Die sogenannte humanistische Psychologie entstand im bewußten Absetzen von der herrschenden Psychoanalyse aus der Einsicht, daß bei der therapeutischen Behandlung auch dem Sinn- und Wertbedürfnis des Menschen und seiner „endlosen Wachstumsmotivation" Rechnung getragen werden müsse, daß also (empirisch!) mit einer eigengesetzlichen Geistausstattung des Menschen neben seiner Instinktausstattung zu rechnen ist[4].

Auch in der *analytischen Ethik* ist diesbezüglich manches in Bewegung geraten. Sie heißt deshalb analytisch, weil sie versucht, die ethischen Fragen vorurteilsfrei und weltanschauungsneutral, also ohne Rückgriff auf überlieferte Wertvorstellungen, zu klären. Hatte sie ursprünglich beabsichtigt, die moralischen Gesetze auf die naturwissenschaftlichen zurückzuführen, das Sollen streng logisch aus dem materiellen Sein abzuleiten, so hat sie unterdessen eingesehen, daß sie ohne Anerkennung eines Faktums „Moralbewußtsein" nicht auskommt und daß die Letztbegründung oder auch nur Axiomatisierung sittlicher Inhalte wiederum ohne Rückgriff auf wertgelenkte Subjekte nicht möglich ist[5].

Ähnlich hat sich in der *Soziologie* bzw. den Handlungswissenschaften die verstehende Soziologie gegenüber der rein faktenerklärenden behaupten und an Boden gewinnen können, insofern neben der Beobachterperspektive auch die Teilnehmerperspektive des Interpreten für die Erklärung menschlichen Verhaltens als notwendig zugelassen und damit das subjektive Erleben als das Feld der Innenbeobachtung anerkannt wurde[6].

Schließlich sind in der *Gehirnphysiologie* in neuerer Zeit Forschungen angestellt

worden, aus denen hervorzugehen scheint, daß im Kopf mehr vorgeht, als das Gehirn „hergibt". Es sieht so aus, als ob sich für das Gehirn wiederhole, was schon für die Instinktausstattung festgestellt wurde: Daß wir im Gehirn keine autonome Schaltzentrale besitzen, die alle Informationen, die sie erhält, vollständig auswerten und damit den Organismus Mensch selbständig steuern könnte, sondern daß der Computer Gehirn für die ihm gestellte Aufgabe möglicherweise zu klein ist und Hilfe von außen braucht; daß das Gehirn also ein offenes System ist, das durch einen ihm übergeordneten „Geist" gesteuert wird, der der Sitz von Ich- und Selbstbewußtsein ist. Auf diesen Punkt werden wir im Folgenden noch näher eingehen[7].

Und selbst der harte Kern des Determinismus im naturwissenschaftlichen Lager, der *logische Positivismus* oder, wie man vielleicht besser sagen würde, Physikalismus, ist zum Helfershelfer gegen die eigene Sache geworden und muß deshalb hier zuletzt noch genannt werden. Er hat die Unhaltbarkeit seines ursprünglichen Ansatzes in einer bewundernswerten Selbstaufklärung aufgedeckt und entsprechend modifiziert. Seine ursprüngliche Absicht war es gewesen, die gesamte Wirklichkeit in allen ihren „Lebensäußerungen" in einer streng physikalischen Sprache zu beschreiben und die physikalischen Spielregeln ohne jede subjektive Zutat herauszupräparieren, mit anderen Worten, das Subjekt aus dem Denken auszutreiben. Heute endet er bei der Einsicht, daß das wahrnehmende Subjekt schon in der Wissenschaft unausrottbar ist, ganz zu schweigen von den Lebensproblemen[8].

Modelle des Freiheitsverständnisses

Dieser Informationsrundgang durch die Humanwissenschaften zeigt, so kursorisch er ist, daß die empirische Beweislage sich in Sachen Geist und Freiheit tatsächlich verändert hat. Bevor wir weitergehen zu der Frage, was sich genauer verändert hat, sollten wir uns einen Überblick über heute vertretene Freiheitsverständnisse verschaffen. Denn die zu Beginn in den Texten angesprochenen Auffassungen sind Extrempositionen und behaupten die Flur nicht allein. Das Gelände dazwischen ist kein Niemandsland, es wird von Mittelfeldpositionen besiedelt. Um hier besser urteilen zu können, soll zwischen drei möglichen (Willens-)Freiheitskonzepten und den ihnen entsprechenden Geistauffassungen unterschieden werden. Sie können als Raster für die Einordnung dienen. Diese drei Geist-Freiheit-Konzepte könnte man das Computermodell, das Zuschauermodell und das Steuermannmodell nennen.

Beim *Computermodell* gibt es keinen Geist, nur das Gehirn. Der Mensch wird aufgefaßt als ein geschlossenes, lückenlos determiniertes System mit dem Gehirn als zentraler Schaltstelle. Der Geist ist das „Gespenst in der Maschine" (Ryle). Subjektives Erleben ernst nehmen heißt an Gespenstergeschichten glauben.

Im *Zuschauermodell* wird zwar subjektives Erleben und, als seine Spitze, Ichbewußtsein zugestanden. Es wird auch als Forschungsgegenstand zugelassen, zumal sich der Mensch als Person ja spontan und intuitiv hauptsächlich mit diesem Innenraum seiner Existenz identifiziert. Aber dem materiellen Geschehen gegenüber ist dieser Geist passiv. Er kann nicht einwirken auf seinen Leib, seine Umgebung, obwohl er sie – wie ein Zuschauer am Fernseher – miterlebt; er kann seine Handlungen erleben, bewerten, aber nicht setzen. Wie er trotzdem zurechnungsfähig sein kann, das ist meist das Problem der Anhänger dieses Modells.

Bis hierher deckt der Name Zuschauermodell die mit ihm verknüpften Vorstellungen. Wegen der eben genannten Schwierigkeit begnügen sich seine Vertreter aber meist nicht mit den bisherigen Voraussetzungen, sondern fügen eine dialektische Annahme hinzu, die in Form eines Postulats auftritt. Es besagt: Wenn die Freiheit auch empirisch unauffindbar bleibt, es muß sie doch geben, sonst ließe sich das konkrete Handeln nicht befriedigend erklären und, schlimmer noch, die Würde der menschlichen Person ginge verloren und mit ihr der Ansatzpunkt für jede humane Ethik.

Beim *Steuermannmodell* (die Bezeichnung leitet sich von Plato her) gibt es neben dem Gehirn einen Geist, der nicht nur Ich- und Selbstbewußtsein besitzt, sondern der auch einwirken kann auf das Gehirn und über das Gehirn auf seine Umgebung, der damit Ursachen setzt und als Verursacher verantwortlich ist. Je nachdem in diesem Modell die Interaktion zwischen Geist und Gehirn erklärt oder bloß vorausgesetzt wird, werden die Grenzen zum Zuschauermodell fließend, als Übergang von postulierter Interaktion zu postulierter Koexistenz.

Die heute vorwiegend eingenommenen Positionen verteilen sich etwa folgendermaßen auf diesen Raster: Zum Computermodell tendieren die Naturwissenschaftler. Das Zuschauermodell bevorzugen jene Wissenschaftler, die in ihrem Forschungsbereich mit der Freiheit rechnen müssen, sich aber wegen der bisher entgegenstehenden empirischen Beweislage nicht für das Steuermannmodell entschließen wollen; dazu zählen Rechtswissenschaftler, Erziehungswissenschaftler, Ethiker, viele Psychologen und Anhänger der verstehenden Soziologie. Der dialektische Ansatz kann dabei recht unterschiedlich ausfallen, mehr erkenntnistheoretisch, wie bei Walter Schulz[9], oder mehr ontologisch, wie bei Kant oder Helmuth Plessner. Es ist zu vermuten, daß Erziehungskonzepte mit dem obersten Ziel der Sozialisation, der Enkulturation, der Emanzipation oder der Kommunikationsfähigkeit ausdrücklich oder stillschweigend für dieses Modell optieren. Auch Jürgen Habermas[10] und Jean Piaget wären wohl hier einzuordnen. Aber das müßte jeweils am Einzelfall untersucht werden. Zum Steuermannmodell greifen am ehesten Theologen, die Vertreter der klassischen Philosophie und der Geisteswissenschaften, der humanistischen Psychologie (im Unterschied zur Tiefenpsychologie deshalb gelegentlich „Höhenpsychologie" genannt), bestimmte Richtungen der Pädagogik und der Ethik. Da die „Meinungsmacher" in der Forschergemein-

schaft im Augenblick die Naturwissenschaftler sind, haben die beiden anderen Positionen gegenüber dem Computermodell einstweilen die Beweislast.

Immaterielle Ursachen materieller Wirkungen

Nach dieser kurzen Umschau in der gegenwärtigen Meinungslandschaft in Fragen Geist und Willensfreiheit können wir nun die Beispiele für die Wende in der empirischen Beweislage darstellen. Das erste Beispiel liefert das Buch von *Karl R. Popper* und *John C. Eccles* „Das Ich und sein Gehirn"[11]. Hier arbeiten ein Gehirnphysiologe und ein Erkenntnistheoretiker zusammen, indem sie ihre Ansätze und Ergebnisse einer gegenseitigen Kontrolle aussetzen und gemeinsam weiterentwickeln. Der zweite Teil des Buchs enthält die Protokolle einiger ihrer Diskussionen über das Thema.

Popper geht davon aus, daß der Mensch in drei Welten lebt. Welt 1 ist die Welt der physikalischen Gegenstände, die reale Außenwelt, Welt 2 ist die Welt der subjektiven Erlebnisse, die je-eigene Innenwelt, Welt 3 ist die Welt der Erzeugnisse des menschlichen Geistes, der Wissenschaften, der Kunst, (der Ethik?). Auf unseren Zusammenhang zugeschnitten könnte man auch sagen, Welt 1 ist das Gehirn (als pars pro toto für den ganzen Leib) und die Außenwelt, Welt 2 das Bewußtsein und Welt 3 das (vom einzelnen Bewußtsein unabhängig gewordene) „Gedankengut" einer Kultur.

Für Popper (und immer auch Eccles) sind Welt 1 und 2 nicht identisch. Dadurch unterscheiden sich die Autoren von jedem mechanistischen Materialismus, der behauptet, Denken sei strikt identisch mit Gehirnvorgängen, die subjektiven Erlebnisse seien bloße Einbildung oder allerhöchstens Begleiterscheinungen ohne Eigenwert, Epiphänomene. Aber auch Welt 3 ist eine „Eigenwelt", unterschieden sowohl von Welt 2 wie von Welt 1. Hier setzt nun die entscheidende Argumentation an. Um ihr folgen zu können, muß der Begriff Welt 3 einigermaßen klar sein. Für Popper ist das Bewußtsein, also Welt 2, der „Entdecker" von geistigen Sinngehalten, die aber dem Entdecker gegenüber ein Eigenleben besitzen, über das er nicht willkürlich verfügen kann, das er nicht wie Träume jederzeit abwandeln kann, sondern die einen „Denkzwang" auf ihn ausüben: er ist eben ihr „Entdekker", nicht ihr „Erfinder". Konkret meint Popper mit Welt 3 Naturgesetze, wissenschaftliche Theorien, Sinngehalte in Kunstwerken und vielleicht auch die Welt der Werte[12].

Richtig verstanden könnte man Welt 3 daher auch die Welt der Kulturschöpfungen nennen; aber dann muß klar sein, daß es um den inneren Gehalt, nicht um den äußeren Gegenstand geht, der ja Welt 1 angehört; also nicht um das Buch, sondern um den Inhalt des Buchs, nicht um die Schallplatte, sondern um die musikalische „Aussage", nicht um den Geigenkörper, sondern um das Instrumentenkonzept,

um die Idee, die sich „hinter" der Geige verbirgt. Woher nimmt nun Popper das Recht zu behaupten, Welt 2 und Welt 3 seien tatsächlich vorhanden? Wie kann er das mit streng naturwissenschaftlich orientiertem Denken vereinbaren? Popper argumentiert: Wirklich ist, was wirkt, was nachweisbare Wirkungen in Welt 1 hervorruft (28f.). Beide Welten rufen in Welt 1 nachweisbare Wirkungen hervor, die sich aus Welt 1 allein nicht erklären lassen. Die Nachweise für eine Wechselwirkung zwischen Gehirn und Bewußtsein läßt sich Popper von Eccles bringen, der ihm bestätigt, daß das Gehirn von sich aus nicht die Koordinationsleistungen erbringt, die das menschliche Handeln tatsächlich voraussetzt. Das Gehirn ist ein Klavier, das einen Klavierspieler braucht, ein Auto, das einen Fahrer braucht. Eccles faßt seine Theorie so zusammen:

„Der selbstbewußte Geist ist aktiv damit befaßt, von der Vielzahl von aktiven Zentren auf der höchsten Ebene der Gehirnaktivität, nämlich im Liaisongehirn, abzulesen. Der selbstbewußte Geist selektiert aus diesen Zentren gemäß der Aufmerksamkeit und dem Interesse und integriert von Augenblick zu Augenblick seine Selektion, um auch den flüchtigsten bewußten Erlebnissen Einheit zu verleihen. Weiterhin wirkt der selbstbewußte Geist auf diese neuralen Zentren, indem er die dynamischen räumlich-zeitlichen Muster der neuralen Ereignisse modifiziert. So wird in Übereinstimmung mit Sperry gefordert, daß der selbstbewußte Geist eine höhere interpretative und kontrollierende Rolle gegenüber den neuralen Ereignissen (dem Gehirn) hat" (585).

Es wird also eine materielle Wirkung einer immateriellen Ursache behauptet. Um den Charakter dieser Ursächlichkeit noch zu untermauern, weist Popper darauf hin, daß es auch einen direkten Austausch zwischen Welt 2 und Welt 3 gibt, der dann notwendig immateriell ist, weil er zwischen zwei immateriellen Größen stattfindet, der aber trotzdem real ist, weil er, nachdem er stattgefunden hat, materielle Wirkungen in Welt 1 hervorrufen kann. Für den direkten Austausch zwischen Welt 2 und 3 liefert das Gehirn (also Welt 1) zwar die Energie, aber keine Information (634f., 648). Da diese Behauptung für die Untermauerung einer immateriellen Ursächlichkeit für Popper sehr wichtig ist, soll ein Beispiel erläutern, was gemeint ist. Bevor Otto Hahn die Theorie der Uranspaltung entdeckte, war sie unbekannt. Es gab folglich keine „Aufzeichnungen" irgendwelcher Art von ihr in Welt 1, weder in Büchern noch in menschlichen Gedächtnissen. Hahn konnte sie also nicht in irgendeiner „Gedächtnisaufzeichnung" von Welt 1 „abgelesen" haben. Er konnte sie nur aus Welt 3 „abgelesen" haben, wo sie als „ideelles Faktum", als objektiver „Gedankeninhalt", existierte. Und dieses immaterielle Faktum hat, nachdem es einmal entdeckt war, nachdem also Kommunikation zwischen Welt 3 und Hahns Bewußtsein (Welt 2) stattgefunden hatte, in Welt 1 zur Konstruktion der Atombombe geführt und das Wettrüsten mit der Gefahr der Selbstzerstörung ausgelöst.

Popper und Eccles wissen, daß sie mit der Behauptung einer immateriellen Ursache mit materieller Wirkung ein „revolutionäres Konzept" für die moderne Wissenschaft vortragen (636, 640). Deshalb begnügen sie sich auch nicht damit, lediglich die Existenz einer solchen Kausalität wahrscheinlich zu machen; sie

versuchen andeutungsweise auch ihre Vereinbarkeit mit den bisherigen physikalischen Gesetzen darzulegen: Das Auftauchen neuer Ursachen aus dem Nichts (lies: aus der immateriellen Welt 2 und 3) braucht den 1. Satz der Thermodynamik von der Erhaltung der Energie nicht unbedingt zu verletzen, bzw. könnte gegebenenfalls zu einer Neuformulierung der Physik führen, die diesem Fall Rechnung trägt, wie schon öfter in der Geschichte (638f., 225, 663, 41). Wenn nun die Aussagen der Autoren über die menschliche Freiheit auf diesem Hintergrund gelesen werden, dann kann kein Zweifel mehr bestehen, daß sie von einer selbstursächlichen aktivgestaltenden Freiheit gesagt werden.

So heißt es bei Popper: „Noch etwas anderes möchte ich erwähnen, nämlich daß der seiner selbst bewußte Geist gewissermaßen eine Persönlichkeit hat, etwas wie ein Ethos oder einen moralischen Charakter, und daß diese Persönlichkeit teilweise selbst das Produkt vorangegangener Handlungen ist... Ich glaube, wir nehmen beide an, daß ein großer Teil der Prägung tatsächlich durch freies Handeln der Person selbst vollbracht wird" (560). Ähnlich formuliert Eccles: „Vor allem stimme ich natürlich darin zu, daß die quantentheoretische Unbestimmtheit nicht wirklich weiterhelfen kann, denn sie führt lediglich zu Wahrscheinlichkeitsgesetzen, und wir wollen ja nicht sagen, daß so etwas wie freie Entscheidungen bloß eine Sache der Wahrscheinlichkeitsangelegenheiten sind." „Ich glaube, es liegt ein Mysterium im Menschen, und ich bin sicher, daß es wenigstens wunderbar für den Menschen ist, das Gefühl zu gewinnen, daß er nicht nur ein hastig gemachter Überaffe ist, und daß etwas viel Wunderbareres in seiner Natur und seiner Bestimmung liegt" (637). Popper geht wenigstens so weit mit, daß er bestätigt: „Leben ist ein Kampf um etwas; nicht bloß um Selbstbehauptung, sondern um die Verwirklichung bestimmter Werte in unserem Leben" (656f.)

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß der Hauptbeweggrund für die Entstehung des Buchs die menschliche Freiheit ist: „Wir haben dieses Buch zum Teil geschrieben, weil wir beide der Ansicht sind, daß die Herabsetzung des Menschen und seiner Leistungen weit genug betrieben worden ist – in der Tat, zu weit." „Ich halte deshalb die These, daß Menschen Maschinen sind, nicht nur für falsch, sondern für eine Lehre, die dazu tendiert, eine humane Ethik zu untergraben" (13, 23).

Die geistige Dimension des Menschen

Das zweite Belegbeispiel für die veränderte Beweislage in Sachen Willensfreiheit bringt die „Validierung", den Bestätigungsgrad der These noch ein Stück voran. Es handelt sich um die *Logotherapie*, als deren Vater *Viktor E. Frankl* gelten darf, der seine wissenschaftliche Forschung in Wien begann und heute in den USA lebt. Während es Popper und Eccles vor allem um die Vorhandenheit einer echten geistigen Dimension im Menschen geht, setzt die Logotherapie diese geistige Dimension als realen Faktor in ihre Therapie ein und beruft sich auf praktische Erfolge. Um es in der Sprache der materialistischen Skeptiker zu wiederholen: Das „Gespenst" in der menschlichen Maschine wird nicht nur nachgewiesen, es wird auch gleich noch „eingespannt", wie das Gespenst von Canterville seligen Ange-

denkens. Der Geist soll mit seiner „Trotzmacht" den Heilungsprozeß fördern. Die Selbstheilungskräfte des Menschen werden wachgerufen, er soll loskommen vom therapeutischen „Dauertropf".

Doch wir greifen vor. Zunächst geht es darum, das theoretische Gerüst, das heißt das Menschenbild und das Freiheitsverständnis der Logotherapie darzustellen. Der Ausgangspunkt dieses Menschenbilds ist nicht irgendeine philosophische Spekulation oder ein theologisches Glaubensaxiom vom Menschen, sondern die „harte" empirische Beobachtung einer neuen seelischen Krankheit, besser die Feststellung einer bisher unbeachteten Neurosenart, nämlich des neurotischen Sinnlosigkeitsgefühls bzw. der existentiellen Frustration. Man wurde auf sie nach dem Zweiten Weltkrieg aufmerksam, als der vorher nicht gekannte allgemeine Wohlstand und die gesellschaftliche Freizügigkeit nicht das seelische Wohlbefinden und die Ausgeglichenheit herbeiführten, die sie nach den Voraussagen der Freudschen Tiefenpsychologie hätten herbeiführen sollen. Obwohl die Menschen im vollen lebten und sich ausleben konnten, waren sie nicht glücklich, auch nicht die jungen Menschen, die eigentlich nicht unter Störungen vorausliegender Notzeiten leiden konnten, ja gerade sie nicht. Viele Wissenschaftler, Ärzte und Psychologen der westlichen wie der östlichen Welt haben dieses Phänomen unabhängig voneinander festgestellt.

Die Ursache dieser Sinnlosigkeitsneurose ist nach Frankl ein dem Menschen tiefeingewurzeltes Sinnbedürfnis bzw. dessen Vernachlässigung. Dieses Sinnbedürfnis kann kein normales Triebbedürfnis sein, es zeigt abweichende Ablaufsmuster. Aus diesem Grund postuliert Frankl als Sitz dieses Sinnbedürfnisses eine eigene „Dimension" im menschlichen Organismus und greift dabei auf den in psychologischen wie anderen wissenschaftlichen Kreisen verdrängten „Geist" zurück. Die besondere Seinsweise des Menschen, in der er sich vom Tier unterscheidet, hat nach Frankl drei „Existentialien": die Geistigkeit, die Freiheit, die Verantwortlichkeit. Die Freiheit ist Freiheit von drei Grundgebundenheiten des Menschen: von Trieben, Erbe und Umwelt, und sie ist Freiheit zur Sinnverwirklichung und zur Wertverwirklichung[13]. Aus dem Gesagten erhellt genügend, daß es sich nicht um uneingeschränkte Willkürfreiheit handelt, sondern um einen Handlungsspielraum innerhalb eines determinierten Rahmens.

Durch diese Rückgewinnung der geistigen Dimension braucht Frankl aber nicht in Gegensatz und damit in Konkurrenz zu anderen Formen der gegenwärtigen Psychotherapie zu treten. Der Grund dafür ist, daß der Mensch mehrere Wirklichkeitsschichten in sich vereinigt, die alle in ihrer Eigenheit beachtet werden wollen. Frankl ist Anhänger des Schichtenmodells wie vor ihm Nicolai Hartmann und Max Scheler. Nach dem Schichtenmodell vollzieht sich das menschliche Leben auf drei verschiedenen Ebenen. Die erste ist die biologisch-physiologische mit ihren chemischen Vorgängen, die zweite ist die psychologisch-soziologische und die dritte die geistig-personale Ebene. Die erste Schicht hat der Mensch mit Tier und

Pflanze gemein, die zweite nur noch mit dem Tier; es ist die Zone des instinktiven, animalischen Lebens im Menschen; die dritte gehört ihm allein zu.

Mit Hilfe dieses Schichtenmodells kann Frankl nun die verschiedenen therapeutischen Schulen und Methoden koordinieren und kombinieren, indem er ihre Zuständigkeiten verteilt. Für die erste Schicht ist die medizinische Therapie mit ihren Psychopharmaka zuständig; für die zweite sind Verhaltenstherapie und die klassische Psychotherapie verantwortlich; freilich mit der Auflage, daß sie „schichtbewußt" bleiben und nicht den Menschen ideologisch verengt behandeln, als gäbe es die obere Schicht nicht. Frankl mißtraut der ideologischen Anfälligkeit beider Therapieschulen. Die Verhaltenstherapie muß über ihre anfänglichen Konditionierungsthesen hinausgehen, die Psychotherapie ihr biologistisches Menschenbild aufgeben, dessen höchstes Ziel der Stoffwechselausgleich, die Homöostase darstellt. Die dritte, allein den Menschen kennzeichnende geistige Dimension fiele bei dieser Aufgabenverteilung der Logotherapie zu, und es sollte der Grundsatz gelten: „Der Psychotherapeut soll nicht *einer* Methode angehören, sondern vielmehr sollen alle Methoden *ihm* angehören."[14]

Wie die verschiedenen therapeutischen Methoden zum Heilungseffekt zusammenwirken können, zeigt die Frankl-Schülerin Elisabeth Lukas an einem Beispiel. Sie schildert zunächst die Krankheitsgeschichte des drogensüchtigen Mädchens Doris nach einem Zeitungsinterview und fährt dann fort: „Sie werden denken: Jede Menge von Gründen, die Erziehung, das Elternhaus hat versagt, die Drogenberatungsstelle, der Freund, sogar die Verführung in Indien war schuld. Wirklich? Und dieses Mädchen Doris, das seinen Weg zur Sucht schildert, hat sie nichts beigetragen? Wo ist die Trotzmacht des Geistes, die nicht hätte zulassen dürfen, daß dieses Menschenkind sich seinem Schicksal beugt?" (210f.) Dann zeigt sie die verschiedenen Schritte, die der Ausweg hätte nehmen müssen: „Was die praktische Arbeit mit Süchtigen betrifft, so kann man selbstverständlich nicht mit Logotherapie auskommen, ja nicht einmal anfangen. Einem schweren Alkoholiker helfen zu wollen, seine eigentlichen Lebensziele wiederzufinden, ist zunächst völlig aussichtslos, denn er kennt nur ein einziges Ziel und das ist der Alkohol. Der therapeutische Erstansatz muß in der physiologischen und psychologischen Ebene des Patienten erfolgen, und zwar wegen der *dimensionalen Einschränkung* des Patienten, die im Zusammenhang mit seiner gebrochenen Willenskraft steht... Deshalb sind vorerst alle jene Methoden indiziert, die im Psychophysikum ansetzen, also medikamentöse und psychologische Hilfsmittel... Was (aber) wird geschehen, wenn man einen ehemalig Süchtigen aus der Klinik entläßt, zwar mit einem gesunden Blutspiegel und einer eingeimpften Aversion gegen das Suchtmittel, aber voller Lebensangst, voller existentieller Zweifel und Frustration, mit all der Fragwürdigkeit seiner Vergangenheit und all der Unsicherheit einer möglichen Weiterentwicklung? *Jetzt* erst bricht die echte existentielle Not durch, die im Stadium der Süchtigkeit überhaupt nicht wahrgenommen wurde, jetzt erst taucht die große Frage auf, wozu die ganze Entziehungskur gut war, wozu der Heilungsprozeß vorangetrieben wurde, welchen Wert das weitere Leben haben soll und welchen Stellenwert die Erlebnisse der Vergangenheit darin einnehmen können" (212f.).

Jetzt braucht der Patient eine Therapieform, die ihm die Kraft gibt, sich gegen das Schicksal aufzubäumen und ihm aus eigener Willenskraft dauerhaft entgegenzutreten. Lukas weiß natürlich um die Anfechtbarkeit aller guten Ratschläge auf dieser Ebene. Um sie aus dem schiefen Licht schlechter Intuition und bloßer Hausmacherrezepte herauszuholen, hat sie versucht, die Ergebnisse mit statistischem Zahlenmaterial zu „validieren" und hält den Beweis für erbracht:

„Deshalb kann man, was die ‚Wissenschaftlichkeit' der Logotherapie anbelangt, die so manches Mal in Zweifel gezogen wird, guten Gewissens sagen, daß ihre Dosierung gerade hoch genug ist, um die Fachwelt aufhorchen zu lassen, aber auch gerade niedrig genug ist, um für den Patienten noch ein Mindestmaß an ‚schlichter Menschlichkeit' zu reservieren" (92).

Aufgrund des ihr vorliegenden Belegmaterials plädiert Lukas und die ganze logotherapeutische Schule gegenüber einer deterministischen Psychoanalyse, wenn auch nicht für die Freiheit im Großen, so doch für die Freiheit des Menschen im Kleinen:

„Wir können uns nicht plötzlich in die Lüfte heben und davonfliegen, auch wenn wir es wollen: Makrobestimmtheit durch unseren Körperbau; wir können nicht immer ruhig und gelassen aussehen, wenn wir ein hochgradig nervöses und heftiges Temperament haben: Makrobestimmtheit durch die Erbanlagen; wir können nicht ohne Schuldgefühle brutal und grausam handeln, wenn wir zum sozialen Denken und zur Nächstenliebe erzogen worden sind: Makrobestimmtheit durch unsere Erziehung. Aber es finden sich im Mikrobereich zahlreiche Situationen, in denen wir trotz allem frei entscheiden können, und das sind die *wichtigsten* Entscheidungen in unserem Leben, auch wenn sie sich ‚nur' auf Kleinigkeiten beziehen... Auch die Wissenschaft... zeigt sich heute geneigt, ... dem Menschen einen, wenn auch beschränkten, so doch frei zur Verfügung stehenden Entscheidungs- und Willensbereich zuzugestehen. Eine Willensfreiheit im Kleinen."[15]

An diesen zwei ernst zu nehmenden Beispielen zeigt sich die veränderte empirische Beweislage in der Frage der Existenz von Geist und Willensfreiheit. Es wird daran auch deutlich, daß es sich dabei nicht um vereinzelte Beispiele handelt, sondern daß der Bestätigungsgrad der Beweislage für eine Willensfreiheit allgemein im Wachsen ist. Der objektive Problemdruck der verschiedenen Wissenschaftszweige, aber auch der subjektive Motivationsdruck auf die Forscher weisen in diese Richtung. Es ist zu hoffen, daß sich diese Einsicht bald durch die ganze Forschungskette hindurch fortpflanzt und durchsetzt. Denn wie soll man dem einzelnen oder der Menschheit als ganzer plausibel machen, daß das Überleben und der Frieden weitgehend ihre eigene Sache, die Sache ihrer Selbsterziehung ist, wenn man ihnen gleichzeitig die Freiheit, die dazu notwendig ist, abspricht?

ANMERKUNGEN

[1] B. Russell, Warum ich kein Christ bin. Über Religion, Moral und Humanität. Von der Unfreiheit eines Christenmenschen (Hamburg 1968) 49f.

[2] A. Görres, Kennt die Psychologie den Menschen? Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum (München 1978) 25, 29f.

[3] Vgl. W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Pfullingen ^{2}1974) 419–456 (Lit. 870f.); J. Illies, Zoologie des Menschen. Entwurf einer Anthropologie (München 1976); B. Hassenstein, Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung, in: Neue Anthropologie, hrsg. v. H. G. Gadamer u. P. Vogler, Bd. 2 (Stuttgart 1972) 60–97.

[4] Artikel „Humanistische Psychologie", in: Handlexikon zur Pädagogischen Psychologie (München 1981) 170–172; A. Görres, a. a. O. 20–23; B. Grom, J. Schmidt, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Freiburg 1975) 87ff.; Ch. Bühler, M. Allen, Einführung in die humanistische Psychologie (Stuttgart 1974).

[5] W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 1 (Stuttgart [3]1965) 504–523; W. Frankena, Analytische Ethik (München 1972); aus der Sicht des Verfechters eines autonomen und kognitiven, d. h. vernünftig begründbaren Ethikansatzes: J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983) 53–66.

[6] Auf deutscher Seite hat sich vor allem Habermas um die „Logik der Sozialwissenschaften" und um die Methodenfrage bemüht. In einem Rückblick über die Entwicklung in dieser Frage seit 1967 zitiert er das Wort von der „interpretativen Wende", die sich in der Mitte der siebziger Jahre im Bereich der Sozialwissenschaften durchgesetzt hat, und führt die Gründe an, die dazu geführt haben (a. a. O. 30). In seinem bisherigen Hauptwerk, der „Theorie des Kommunikativen Handelns" (Frankfurt 1981), zeigt er, daß eine systemtheoretische Darstellung der gesellschaftlichen Wirklichkeit diese nur unvollständig erfassen kann, wenn sie nicht mit einem kommunikationstheoretischen Ansatz vereinigt wird, daß also das Bewußtsein der betroffenen Subjekte der Gesellschaft nicht außer acht gelassen werden kann.

[7] Vgl. Anm. 11.

[8] H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1976) 103–205; Art. „Freiheit", in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. v. J. Mittelstraß, Bd. 1 (Mannheim 1980) 681f.

[9] A. a. O. 756f.

[10] Eine Diskussion der Position von Habermas wird sich m. E. darauf konzentrieren, wie frei die Evolution (ohne Gott) ist, die das „Faktum Vernunft" hervorbringt.

[11] München 1982. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

[12] Habermas bezweifelt in einer Besprechung der 3-Welten-Theorie, daß die Welt der Werte und der sozialen Gegebenheiten tatsächlich ein gleichberechtigtes Element der Welt 3 ist, so wie Popper sie versteht. Er entwickelt deshalb eine eigene 4-Welten-Theorie, in der er neben der objektiven, der subjektiven und der sozialen Welt noch eine Lebenswelt annimmt, wobei die beiden letzten in unterschiedlicher Weise Poppers Welt 3 beerben (Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt 1981, 115–126).

[13] V. E. Frankl, Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie, in: Hb. der Neurosenlehre und Psychotherapie, Bd. 3 (München 1959) 663ff. Interpretationen der Franklschen Konzeption: E. Lukas, Auch dein Leben hat Sinn (Freiburg 1980); dies., Auch deine Familie braucht Sinn (ebd. 1981); dies., Auch dein Leiden hat Sinn (ebd. 1981); dies., Von der Tiefenpsychologie zur Höhenpsychologie (ebd. 1983).

[14] Zit. nach E. Lukas, Auch dein Leben hat Sinn, 55. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

[15] E. Lukas, Auch deine Familie..., a. a. O. 113.

Friedhelm Mennekes SJ

Ortsgemeinde und Jugendarbeit

Wenn hier der Durchgang durch die verschiedenen Dimensionen kirchlicher Jugendarbeit am konkreten Beispiel einer Gemeinde vollzogen wird (St. Markus in Frankfurt-Nied), dann mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß sich der Aufbruch in der Jugendarbeit wesentlich der katechetischen Bewegung verdankt, wie sie im Gefolge der Erneuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Nationalsynoden breiten Eingang in die Praxis der meisten Gemeinden gefunden hat. Und manches, was hier im Blick auf ein umfassendes Konzept der Jugendarbeit angesprochen wird, ist in anderen Gemeinden im Detail sicherlich noch konsequenter und praktischer entfaltet. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß es nicht auch in Schulen, in Ortsverbänden, in bestimmten überörtlichen Bewegungen ähnliches zu berichten gäbe. Jedoch kann man insofern von einem „Kairos" der kirchlichen Gemeindejugendarbeit sprechen, weil unter den verschiedensten gesellschaftlichen Bedingungen gerade die Ortsgemeinde von den Menschen, die dort wohnen, in die Pflicht genommen wird. Sich um die Kinder- und Jugendarbeit zu kümmern, gehört zu den großen Erwartungen zahlreicher Menschen gegenüber der Kirche. Sie leistet dabei in ihrem Bestreben um ein menschlicheres Zusammensein ihren diakonalen Dienst, und zwar in direkter Verlängerung ihrer Verkündigung. In den meisten Ortschaften ist die Kirche die einzige Instanz, die zu einem solchen subsidiären Dienst an Eltern wie Jugendlichen und Kindern fähig ist. Dieser Dienst soll in die „orientierte" und in die „offene" Richtung entfaltet werden.

Die katechetische Orientierung

Von der Taufe zur Firmung, das ist der Bogen, der über die ersten rund 15 Jahre eines jungen Menschen geschlagen wird und der das Ringen und Mühen der Gemeinde um ihn absteckt, bevor sie ihn dann tendenziell in sein selbständiges Leben hinein entläßt.

Grundvoraussetzung dieser katechetischen Arbeit ist, daß es bei dieser Glaubensvermittlung nicht vorrangig um Wissensgehalte geht. Das Hauptziel ist vielmehr eine beispielhafte und erfahrungsbezogene Einübung zentraler Momente der christlichen Lebensform. Die Kinder sollen erfahren können, daß der Glaube „zum Leben gehört", genauer: daß der Glaube zu einer wirklichen menschlichen

Lebensführung befreien kann. Im Mittelpunkt steht die Person des überzeugten Christen, stehen die am Glauben aktiv interessierten Personen, die ihre persönlichen Erfahrungen mit dem jungen Menschen austauschen, Menschen also, die bekennen, erklären und – am Ende – auch lehren und unterrichten.

Wie diese Einübung im einzelnen zu konzipieren ist, hängt wesentlich davon ab, ob und wieweit der christliche Glaube bereits als ein integrierter Bestandteil der Sozialisation erlebt wurde. Diese Sozialisation findet vorwiegend im Elternhaus statt. Sie soll durch die Gemeindekatechese als ganze glaubensbezogene Impulse erfahren. Von daher ist eine intensive Elternarbeit selbstverständlich.

In der gegenwärtigen Situation hat die begleitende Glaubenseinübung sieben Phasen. Dabei baut das jeweils folgende Element auf den vorangegangenen auf. Die Phasen sind: 1. die Taufvorbereitung, 2. der Mini-Club der Gemeinde, 3. der katholische Kindergarten, 4. die Vorbereitung auf die Erstkommunion, 5. der Bußkurs, 6. die Gruppenarbeit vor der Firmung, 7. die Gruppenarbeit nach der Firmung.

1. *Die Taufkatechese*

Die erste Begegnung des neugeborenen Kindes mit der Ortsgemeinde erfolgt mittelbar: Sie läuft über die Eltern. Mit der Anmeldung zur Taufe und dem darauffolgenden Taufgespräch bekunden die Eltern, daß sie um eine soziale wie weltanschauliche Anbindung ihrer Erziehung bemüht sind. Umgekehrt gibt ihnen die Gemeinde das Startvertrauen, mit dem christlicher Glaube zunächst praktiziert und nicht gelehrt wird. Wenn Glaube grundsätzliches Leben aus einem religiösen Grundvertrauen ist, dann muß das Vertrauen selbst an erster Stelle stehen. Konkret bedeutet dies, daß der Vertreter der Gemeinde die Eltern des Täuflings bei ihrem gewachsenen Glauben behaftet und sie im Namen dieses Glaubens zu christlicher Erziehung beauftragt. Es ist die vornehmste Aufgabe des Taufgesprächs, das Vertrauen zwischen Ortsgemeinde und Elternhaus zu schaffen. Dabei geht es weder um eine Belehrung noch um eine Bevormundung noch um eine sonstige Beauftragung mit Wenn und Aber, sondern um eine freie und offene, vertrauengetragene Sendung. Der erste Ort des Glaubens, der in dem Kind entstehen soll, ist das Vertrauen selbst, seine Atmosphäre, sein Grund in Schenken, Geben und Nehmen. Das Taufgespräch führt in die Taufe selbst, das erste Fest, bei dem das Kind im Mittelpunkt steht, das von den Eltern zusammen mit der Gemeinde gestaltet und gefeiert wird im kleineren oder größeren Kreis von Verwandten, Bekannten und Freunden.

Ziel des vorbereitenden Taufgesprächs wie der Tauffeier ist die emotionale Unterstützung des jungen Paares. Denn nicht der gelehrte Glaube der Kirche ist es, sondern der konkrete Glaube der Eltern, der möglichst unbestrittener Bestandteil des Grundverstehens der Eltern sein soll. Ihr Selbstverständnis, ihre Beziehung und die ideale Vorstellung dieser Beziehung werden angesichts des Kindes und

damit angesichts der Taufe lebendig und angefragt. Gefragt sind sie auch, inwieweit sie sich in ihrer Beziehung in Gott gebunden und geborgen fühlen. Letztendlich ist angefragt und herausgefordert die Liebe des elterlichen Paares, welche den eigentlichen Ort für die Erziehung des Kindes abgibt.

2. *Der Mini-Club der Gemeinde*

Viele Gemeinden veranstalten sogenannte „Mini-Clubs", wo sich Eltern (meistens nur Mütter) mit ihren Kindern im Alter von eineinhalb bis drei Jahren treffen, und zwar jede Woche etwa 2 Stunden. Pro Monat wird ein Elternabend durchgeführt.

Mit dieser Arbeit werden folgende Ziele angestrebt: Kinder, die noch nicht im Kindergartenalter sind, haben die Möglichkeit, sich hier zu treffen, um den Umgang mit Gleichaltrigen im Spiel und auch in der Auseinandersetzung mit anderen zu lernen. Eltern können das Verhalten der eigenen und auch der anderen Kinder beobachten, miteinander darüber sprechen, andere Eltern kennenlernen. Dabei helfen sie sich gegenseitig. Auch die religiöse Erziehung von Kleinkindern wird dabei angesprochen.

Der Mini-Club bietet somit neben anderen folgende Möglichkeiten: Herausholen von Kindern und meist jungen Eltern aus der Isolation der Wohnung und Integration in Gruppen; Kennenlernen von Gesprächspartnern, die bereit sind, zuzuhören, Probleme miteinander zu diskutieren und womöglich sogar diese gemeinsam zu lösen; Einführung bzw. Einbindung dieser Familien in die Gemeinde.

3. *Die religiöse Erziehung im katholischen Kindergarten*

Die Ziele im katholischen Kindergarten sind fast deckungsgleich mit denen, die in nicht konfessionell gebundenen Kindergärten angestrebt werden. Die Kinder sollen ihre Umwelt kennenlernen und sich mit ihr auseinandersetzen, mit den Dingen, die man sehen, anfassen und messen kann (erste Dimension: empirische Wirklichkeitsebene); ferner sollen sie befähigt werden, sich zu freuen, sich und andere zu trösten, Geduld, Mut und Zuversicht zu üben (zweite Dimension: Ebene der menschlichen Grundfähigkeiten, Grundverhalten). In der religiösen Erziehung kommt noch eine dritte Dimension hinzu: die Dimension des Glaubens. Es findet eine vorsichtige Kontaktaufnahme und Beschäftigung mit dem statt, was unser Leben, unsere alltäglichen Erfahrungen und die bestehenden Verhältnisse übersteigt (zum Beispiel: Warum ist die Oma gestorben? Warum ist meine Freundin krank?). Diese religiöse Dimension ist ein Suchen und Tasten nach einer Antwort auf die Frage nach dem Ziel und dem Grund unserer christlichen Hoffnung, nach dem tiefsten Grund der Liebe und nach der Quelle unseres Vertrauens und Mutes zum Leben.

Weil das Gottesbild für die religiöse Erziehung von entscheidender Bedeutung

ist, muß Gott den Kindern nahegebracht werden als einer, „der unsere Lebensfreude bejaht, der unseren Lebenselan nicht dämpft, sondern stärkt". In vier Schritten kann eine Deutung auf Gott hin versucht werden: 1. der engagierte Glaubenskommentar der Erzieherin, der über die bloße Darlegung von Fakten hinausreicht; 2. Ermutigung und Anleitung, Gebete frei zu formulieren; 3. das Erzählen von biblischen Geschichten mit einer Verbindung zum Leben der Kinder; 4. Feier von Wortgottesdiensten.

Es geht vorab nicht um inhaltliche Lernziele, sondern um den christlichen Glauben als Lebensstil. Deshalb ist die Atmosphäre im Kindergarten wichtig: der Umgang und die Kommunikation zwischen Kindern, Erziehern und Eltern. Als Medien und Materialien ist auf folgendes zurückzugreifen: Erzählungen, Gespräche, Bilder, Musik, kreatives Tun, Sinnesübungen, Bewegungsspiele, Rollenspiele, Festgestaltung usw. Die Einbindung des Kindergartens in die Gemeinde wird deutlich durch die aktive Beteiligung am Leben der Gemeinde.

Die Bemühungen um religiöse Erziehung im Kindergarten haben einerseits ihre Grenzen in der Person der Erzieherin und in der Erzieher-Kind-Relation, und andrerseits in der Bereitschaft der Eltern, sie mitzutragen und zu unterstützen.

4. *Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion*

Am Ende des zweiten Grundschuljahrs werden die Kinder in den Gemeinden auf den Empfang der Erstkommunion in der darauffolgenden österlichen Zeit angesprochen. Sie werden dann in die Gemeinde eingeladen und in Gruppen von fünf bis sieben Kinder aufgeteilt. Jede dieser Gruppen wird geleitet von einem Mitglied der Gemeinde, zumeist aus den Reihen der Eltern, die selbst ein Erstkommunionkind haben. Zu Beginn des dritten Schuljahrs treffen sich die Kinder regelmäßig.

Die Gruppenarbeit während der etwa sechsmonatigen Vorbereitungszeit hat drei Phasen. In der ersten Phase sollen sich die *Gruppen* zusammenfinden. Die einzelnen Kinder sollen erfahren, daß sie von der Gruppe angenommen und getragen werden. Dabei wird dann die Gruppe Träger von Inhalten, um die es in der Vorbereitungszeit geht. Solche Inhalte bestehen in der intensiveren sozialen Erfahrung: gemeinsam sehen, gemeinsam hören, miteinander sprechen, miteinander handeln. Erste Grundunterscheidungen von dem, was für das Kind „gut" bzw. „böse" ist, werden erarbeitet. So wird Gemeinde für das Kind konkret: eine Gemeinschaft, die den einzelnen annimmt und die sich unter den Anruf Gottes stellt.

In der zweiten Phase wird versucht, die Kinder zu einer *Jesusbegegnung* zu bringen. Geschichten von Jesus werden von ihrer Bedeutung für den einzelnen wie für die Gruppe und das Zusammenleben von Menschen gelesen, besprochen, durchgespielt und bedacht.

Die dritte und letzte Phase schließlich bereitet die Erstkommunion als eine

Jesusfeier in der Gemeinde vor. Mit den Kindern soll das gemeinsame und familiäre Fest zu Hause vorbereitet werden.

Im Unterschied zur traditionellen Vorbereitung auf die Erstkommunion kommt es auch in dieser Form der kirchlichen Kinderarbeit nicht so sehr auf eine Vermittlung von Inhalten an, sondern es kommt darauf an, Erfahrungsfelder für einen lebendigen Glauben zu schaffen. Die Kinder sollen in das Gemeindegeschehen eingebettet werden. Sie sollen die Gemeinde erfahren als einen Zusammenhalt von Menschen, die an Jesus glauben, und als eine Gemeinschaft, die den einzelnen in seinen Schwächen mitträgt und in seinen Stärken sich entfalten hilft.

5. *Bußkatechese*

Immer wieder ergeht im Neuen Testament die Aufforderung Jesu an uns, unser mit Schuld beladenes Leben auf Gott hin neu auszurichten. Buße im Sinn von Neuorientierung und Umkehr ist somit elementarer Bestandteil christlichen Lebens. Daher ist es verständlich, daß der Kurs zur Bußkatechese nur ein Schwerpunkt innerhalb der religiösen Erziehung sein kann, die schon sehr früh beginnt (Mini-Club) und sich notwendig über den Bußkurs hinaus fortsetzt (Firmung).

Die Kinder, die den Bußkurs besuchen, sind neun bis zehn Jahre alt. Sie stehen innerhalb der Entwicklung ihres Moralverständnisses meistens noch auf einer Stufe, auf der gleichaltrige Spielkameraden und die Interaktionen mit ihnen großes Gewicht haben, wie Untersuchungen zeigen. Es herrscht in diesem Alter ein leicht immoralischer Absolutismus vor. Erst allmählich werden die Kinder fähig, mögliche Verschiedenheiten der Ansicht von „gut" und „böse" anzuerkennen.

In den hier genannten Hauptzielen spiegelt sich der Aufbau des Kurses wider: Hinführung der Kinder zur Versöhnungsbereitschaft als Grundlage zwischenmenschlicher Beziehung; Einführung in die Erkenntnis, daß Buße eine doppelte Ausrichtung beinhaltet: Erkennen von Schuld (Bereuen, Bekennen, Wiedergutmachen), Buße, Aufbruch zur Liebe (Hoffnung, Neuorientierung). Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die Kinder die Buße nicht als bedrückend und unangenehm, sondern als Befreiung im Vertrauen auf Jesus erfahren. Dies soll durch Übertragung verschiedener Gleichnisse in die Erfahrungswelt der Kinder geschehen.

6. *Gruppenarbeit vor der Firmung*

Die Firmung wird in vielen Gemeinden etwa 15jährigen Jugendlichen gespendet. Sie werden in einem rund einjährigen Kurs auf den Empfang dieses Sakraments vorbereitet. Dabei ist es das Ziel, die Jugendlichen in ihrer Lebenssituation kritisch zu begleiten und ihnen in der Auseinandersetzung mit sich und ihrer Umwelt die Relevanz des christlichen Glaubens aufzuzeigen.

Die Gruppenarbeit vor der Firmung geht davon aus, daß das Interesse der

Jugendlichen an der Religion weitgehend geschwunden ist. Trotzdem soll versucht werden, Religion als einen Träger und Katalysator der Ich-Entwicklung und Freiheitsentfaltung darzutun. Dieser Ansatz bedingt, daß die Religion sich nicht um ihrer selbst willen darstellen kann. Sie wird für den Dienst am Jugendlichen gewissermaßen „funktionalisiert", das heißt, biblische oder theologische Inhalte werden insoweit relevant, als sie den Jugendlichen helfen, eigene Fragen und Erfahrungen zu thematisieren und aufzuwerfen. Ziel dieser Arbeit ist es, den Jugendlichen durch die Gruppe ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und Geborgenheit zu vermitteln. Firmung ist für den Jugendlichen die erste eigene Glaubensentscheidung: Er sucht in der Glaubenswelt die Ablösung von den Autoritäten, die bislang Einfluß auf sein Leben nahmen. Da er also in dieser Altersstufe in einer Phase der Entscheidungen lebt, ist hier die Gruppenarbeit geeignet, eine Atmosphäre des Vertrauens und der Offenheit zu ermöglichen, die es dem Jugendlichen erlaubt, sich in seinen Fragen und Einstellungen einzubringen.

Besonderes Gewicht haben in der Gruppe die begleitenden Erwachsenen, durch die der christliche Glaube personal vermittelt wird. Von ihnen wird es abhängen, wieweit sie ihre eigenen Glaubenserfahrungen glaubhaft und offen einbringen und damit die Gestaltung der besonderen Atmosphäre fördern. In dieser offenen Arbeit ist zudem garantiert, daß auch die erwachsenen Partner frag-würdig bleiben.

Durch ein Firmpraktikum soll der Jugendliche die Tätigkeitsbereiche der Gemeinde und die Zusammenarbeit kennenlernen. Durch das Beispiel der in der Gemeinde engagierten Gemeindemitglieder soll der Firmling Ansporn und Anreiz bekommen, selbst Aufgaben in der Gemeinde zu übernehmen.

7. *Gruppenarbeit nach der Firmung*

Bis zur Firmkatechese baut sich die Arbeit gewissermaßen von Stufe zu Stufe auf. Doch mit der Firmkatechese kommt es zu ersten Differenzierungen und Entscheidungen. Es bilden sich Gruppen, in denen sich auch die unterschiedlichen Ausbildungsgänge und Schultypen niederschlagen. Es kommt zu Differenzierungen, die den Teilungsprinzipien der Gesellschaft verwandt sind. Schüler trennen sich von Arbeitern, Oberschüler von Grund- und Realschülern. Die Jugendarbeit einer Gemeinde muß sich diesen Differenzierungsgesetzen gegenüber offenhalten, also die sich vollziehenden Differenzierungsvorgänge aufgreifen. Das kann entlang alternativen verbandlichen Strukturen geschehen, das kann einfach mit den unterschiedlichen Typen der Gruppenleiter geschehen oder mit Rücksicht auf sonstwie gewachsene Strukturen gelingen.

Mit dem Jugendalter werden diese verschiedenen, sich differenzierenden Gruppierungen zum Teil auch untereinander in Konflikte geraten. Während die einen noch eher vom Inhaltlichen her in den bewährten Bahnen kirchlicher Jugendarbeit anzusprechen sind, wird es bei den anderen immer schwieriger sein, sie für diese geistigen Bezüge zu interessieren.

Was macht nun im Rückblick auf die verschiedenen einzelnen Dimensionen das Gemeinsame aus, das allem zugrunde liegt? Was ist der einheitliche Aspekt? Er läßt sich in folgenden vier Elementen angeben: Zielorientierung, Methode, leitendes Interesse und gemeinsam erlebte Praxis.

Die *Zielorientierung* wird von der elterlichen und jugendlichen Erwartung her nahegelegt, die Kirche möge sich um Kinder und Jugendliche kümmern. Das bedeutet, daß sich die Gemeinde den verschiedenen Altersstufen in einer geeigneten Weise zuwendet: mit guten spezifischen Angeboten und mit qualifiziertem Personal. Dabei sollte der Ausbau aller Stufen der pädagogischen Angebote das Ziel sein, um beispielsweise eine Gemeinschaft von Eltern zu ermöglichen, während der gesamten Erziehungsphase zusammenzuwirken und die Gemeinschaftsdimension dann auch auf die Kinder zu übertragen. Die Gemeinde muß zu einem Ort werden, der praktisch eine intensivere Begegnung in den fundamentalen Fragen des Alltags ermöglicht. Daß diese Praxis die Folge eines theoretischen Bezugs ist, der sich letztlich in der Orientierung an der Botschaft Jesu ausrichtet, versteht sich von selbst, und sei es auch nur, weil es die Räson des Trägers ist.

Methodisch muß die phasengerechte Pädagogik im Vordergrund stehen. Sie wird sich jeweils in Gesprächsabenden als relevanter Bezugspunkt darzulegen haben. Darüber hinaus aber müssen Spiel, Kreativität und gemeinsames Feiern die grundlegenden methodischen Grundsätze werden. Sie sind die Indikatoren dafür, ob sich eine Methodik nicht nur in ihrem theoretischen, sondern auch im praktischen Vollzug als lebendig erweist. Fahrten, Wettspiele, Feste, Gottesdienste, Musizieren, Gestalten usw. sind solche Tests methodischer Ernsthaftigkeit.

Schließlich wird es ein *gemeinsames Interesse* geben. Es ist letzten Endes der Kern einer einheitlichen Jugendarbeit. Es kann in der Kategorie der Begegnung liegen, die sich mit zunehmendem Alter und fortschreitender Ausdifferenzierung immer mehr ausprägt. Wird diese Leitidee, dem Kind bzw. Jugendlichen als einer eigenen, sich entfaltenden Person gerecht zu werden, in den frühen Jahren in klaren Anleitungen und Anweisungen bestehen, so zieht sich dieser Aspekt mehr und mehr zurück und entwickelt sich zu einer immer offeneren und freieren Begegnung. Am Ende wird sich der erwachsene Mitarbeiter in der Jugendarbeit lediglich nur noch als Person einbringen und zeugnishaft Problemlösungen oder Beratungen anbieten.

Doch über diesen begegnenden Aspekt hinaus ist schließlich der der *gemeinsam erlebten Praxis* wichtig. Es ist dies der Aspekt der Gemeinschaft, der gemeinsam getragenen Mitarbeit, des Feierns und des Gefühls, in einer gemeinsamen Situation zu stehen. Dies ist ein tragendes und prägendes Element in der gemeinsamen Kinder- und Jugendarbeit. Es mündet nicht zuletzt in den Gottesdienst und damit in die Offenheit für weitere Erneuerungen. Es ist die Offenheit der jeweiligen Praxis für eine bessere Entsprechung zu neuen und weiteren Möglichkeiten geistig-geistlicher Bewältigung angesichts bestehender Herausforderungen.

Die „offene" Dimension

Vor etwa fünf Jahren ist in der Jugendarbeit der Gemeinde Sankt Markus Nied neben dem „orientierten" Bereich ein sogenannter „offener" Bereich eingeführt worden. Anlaß dazu bot die Beobachtung, daß von der Hauptschule (die in der Gemeinde liegt) kein einziger Schüler und keine einzige Schülerin in irgendeiner Gruppe Mitglied war. Die Mitgliedschaften erloschen meistens sehr bald nach Gründung der Gruppen im Anschluß an den Kommunionunterricht. Wer sich „hielt", besuchte das Gymnasium oder wenigstens doch den Mittelstufenzweig einer benachbarten Gesamtschule. Doch auch dieser Mittelstufenbereich war im Vergleich zum Gymnasium unterrepräsentiert. Bedenkt man, daß in diesem Stadtteil mit einem überwiegenden Anteil an Arbeiterfamilien der Gesamtanteil der Gymnasiasten relativ gering ist, so ergab sich als Fazit, daß die Jugendarbeit der Bevölkerungsstruktur des Stadtteils nicht gerecht wurde.

Ein erster Weg zur Behebung dieses Mißstands war der Versuch, die bestehende Jugendarbeit aufzuteilen, und zwar in schulweltorientierte und arbeitsweltorientierte Gruppen. Das bedeutete, daß neben den Schülern der weiterführenden Schulen vor allem Hauptschüler und Lehrlinge in gesonderten Gruppen erfaßt werden sollten. Bei diesen neu gegründeten Gruppen wurde darauf geachtet, daß ihnen kein Gymnasiast angehörte.

Die Trennung in diese beiden Bereiche war seinerzeit äußerst umstritten, weil immer wieder behauptet wurde, Freundschaft zwischen Jugendlichen sei alltagsweltübergreifend. Es war nicht leicht, eine solche Argumentation aufzubrechen. Der Hinweis verfing nicht, daß alle bestehenden Gruppen von Gymnasiasten dominiert waren, daß es keinen Auszubildenden als Gruppenleiter gab und daß der Hang zur Versprachlichung des Gruppenlebens in Schulweltkreisen eine Unterdrückungstendenz in Richtung der Arbeiterjugendlichen bedeuten mußte.

Der lang andauernde Streit wurde schließlich beendet, als im Zusammenhang mit dem Einbau eines Speisewagens der Deutschen Bundesbahn sozusagen über Nacht eine Treffmöglichkeit für die arbeitenden Jugendlichen geschaffen wurde, die von diesen dann auch umgehend akzeptiert wurde. Die Gemeinde, die mit dem Speisewagen zunächst die Träume eines harmonisierenden und integrierenden Gemeindetreffs verfolgte, gab diese Träume sehr schnell auf und nahm die Jugendlichen, die sich „testweise" in ihren Räumen einfanden, ohne Wenn und Aber an.

Damit wurde der Weg zu einer offenen Jugendarbeit betreten. Von Anfang an war klar, daß eine solche Arbeit ohne fachlich ausgebildetes Personal nicht zu verantworten war. Mit Unterstützung der Stadt Frankfurt gelang es, zunächst eine Freizeitkraft, dann aber eine volle pädagogische Kraft anzustellen. Das „Offene Jugendzentrum Speisewagen" nahm dann auch sehr schnell einen steilen Aufschwung. Während der „großen Zeiten" kamen bis zu 600 Jugendliche wöchent-

lich in das Zentrum, das jeden Abend (außer montags) von 18–22 Uhr geöffnet war. Diese Zahlen pendelten sich inzwischen auf ca. 500 Jugendliche ein. Aufgrund weiterer Förderungsmaßnahmen durch die Bundesanstalt für Arbeit konnten noch zwei weitere Sozialpädagogen und zusätzliche ehrenamtliche Mitarbeiter gewonnen werden.

Diese Arbeit, das Ringen um den Kurs, das Aufarbeiten der Probleme und Konflikte, die mit ihr zusammenhängen, haben in der Folge das Alltagsleben der Gemeinde weitgehend verändert. Das lag unter anderem auch daran, daß die offene Jugendarbeit von Anfang an ein integrierter Bestandteil der Gemeindearbeit selbst war und nicht sozusagen „locker" in liberaler Trägerschaft geduldet wurde.

Faßt man die Erfahrungen, die hier gemacht wurden, zusammen, so lassen sie sich an den folgenden drei Thesen festmachen: 1. Offene Jugendarbeit bringt die „Ränder" zur Wahrnehmung. 2. Offene Jugendarbeit setzt die Gemeinde unter einen qualitativen Prozeß. 3. Offene Jugendarbeit gibt die orientierte Jugendarbeit zu ihrem Spezifikum frei.

1. *Die Wahrnehmung der Ränder*

Unter offener Jugendarbeit versteht man zunächst das Angebot eines Trägers, der sich grundsätzlich an alle Jugendlichen eines bestimmten Gebiets (Stadtteils) richtet. Vom Selbstverständnis her wird dabei grundsätzlich keinerlei Ausnahme gemacht. Jeder ist willkommen, keiner wird weggeschickt. Freilich ist diese Umschreibung zunächst nur Theorie, denn „alle" Jugendlichen treten normalerweise nicht zusammen auf. Sie gliedern sich in Klassenstrukturen und Aufbauelemente der Gesellschaft entlang in Sozialschichten. Offene Jugendarbeit bedeutet darum eigentlich, daß der Träger sich vor allem für Jugendliche aus dem sozial unteren Bereich öffnet.

Das erste, was dabei wahrgenommen wird, ist der Jugendliche selbst: sein konkretes Gesicht, seine Art, sich zu kleiden, seine Sprache, seine Umgangsformen, seine Interessen, schlichtweg seine ganze Alltagswelt. Zusammen damit begegnet auch die Herkunftswelt dieser Jugendlichen: die sozialen Lebensbedingungen der Familien, ihre Traditionen, ihre Konflikte, ihre Lebensperspektiven. Gerade für kirchliche Jugendarbeit ist eine solche Begegnung zunächst einmal neu; denn diese Jugendlichen – und im Grund auch Vertreter dieser Schicht – kommen unter den meisten anderen Aspekten in einer normalen Gemeindearbeit nicht vor. Eine Ausnahme mag allenfalls die häusliche Krankenpflege bilden. Vielfach kommt es hierbei zu einer wirklichen Wahrnehmung, wie klein der Kreis ist, den die normale Gemeindearbeit im Umfeld eigentlich nur erreicht; denn im Hinblick auf die Arbeitervorstadt begegnet im Grund die Mehrheit der Bewohner der Gemeinde nicht. Damit wurden nicht nur Menschen und Gesichter wahrgenommen, sondern auch die Häuser bzw. Häuserblöcke, in denen diese Jugendlichen wohnen. Natürlich wußte man auch schon vorher, daß in diesen Blöcken manche sogenann-

te Sozialfamilien wohnen. Sie waren meistens unter dem Titel der Lärmbelästigung, der Kriminalität, des Alkoholkonsums bekannt. Aber das war nur eine theoretische Wahrnehmung. Erst die Jugendlichen ließen diese Bereiche konkret wahrnehmen.

Die Begegnung mit den Jugendlichen brachte natürlich auch eine Reihe von besonderen Problemen und Herausforderungen. Dazu gehören gesteigerter Alkoholkonsum, leichte Reizbarkeit und Aggressivität, tätliche Auseinandersetzungen, Rivalitäten von Cliquen, Arbeitslosigkeit, familiäre Desozialisation, Respektlosigkeit, sozialamtliche Demütigungen, Ämterarroganz, Willensschwäche, Frühschwangerschaft und Abtreibung, sexuelle Hörigkeit, neofaschistische Neigungen in bestimmen Cliquen, die Welt des Motorrads im jugendlichen Alter, eine bestimmte Selektion der Musik, Ausländerfeindlichkeit. Zu diesen negativen Aspekten gesellen sich auch positive: Zuneigung, Vertrauen von Jugendlichen, Verläßlichkeit und Kameradschaft, Freundestreue, Dankbarkeit, Erfolg bei Vermittlungen, insgesamt natürlich die gesamte Bandbreite, die sich als positiver Lebensimpuls für eine pädagogische Arbeit so oder so immer einstellt.

Schließlich bedeuteten diese Erfahrungen natürlich eine Umstrukturierung unseres persönlichen Handelns. Wir sahen uns zunehmend konfrontiert mit der Notwendigkeit zu pädagogischer Beratung, zur Arbeitsstellenvermittlung oder zu Ämterbezügen; wir mußten eine sogenannte Sinnleere durch inhaltliche Angebote auffangen, versuchten, Jugendliche zu beschäftigen, den Alkoholkonsum zu reduzieren und vor dem Mißbrauch sogenannter leichter Drogen zu warnen. Wir konnten Konflikte schlichten, Beziehungsängste und Konflikte austragen helfen; wir mußten die zielgerichtete Erweiterung des Raumangebots betreiben, die bis zu einer Teestube, einer selbstverwalteten Disco, einer eigenen Jugendzeitschrift und zur Umfunktionierung des Pfarrsaals in ein Tischtenniszentrum führte. Dazu gehörte vor allem der Aufbau regelmäßiger Fahrten mit dem Ziel, den Jugendlichen neue Perspektiven und auch Begeisterung für das Fremde zu vermitteln.

In diesen Dimensionen geschah vor allen Dingen eins: Innerhalb der Gemeindearbeit hatten wir es nun auf einmal nicht nur mit dem Kern unserer Gemeinde selbst zu tun, sondern griffen in unseren Beziehungen aus zu den Menschen, wie sie am Ort lebten und begegneten. Die gesamte Gemeindearbeit hatte auf einmal eine gesteigerte Bandbreite und ließ wesentlich mehr als bisher die Menschen am Ort wahrnehmen. Ihre Betroffenheiten waren auch die Betroffenheiten der Gemeinde, ihre Empfindsamkeit und Sensibilität verband sich mit unserer, die auf einmal nicht nur theoretisch-biblisch fundiert war.

2. *Der qualitative Gemeindeprozeß*

„Und Jesus sandte seine Jünger aus zu je zwei und zwei in die Städte und Dörfer und an die Plätze, in die er selbst kommen wollte" (Mk 6, 7). Ein Grundthema der neueren Gemeindetheologie ist die Identifikation der ganzen Gemeinde mit der

Kirche vor Ort. Es ist die Gemeinde, die in ihrer kompletten Arbeits- und Daseinsweise die ganze Kirche am jeweiligen Ort repräsentiert. Diese Gemeinde ist aber – gewissermaßen in persona Christi – gesandt. Sie ist gesandt in der Nachfolge Jesu, sein Werk und seinen Geist zu repräsentieren, und sie ist zugleich die Gesandte, die das Gekommensein des Gesandten repräsentiert.

Wer gesandt ist, ist herausgefordert zur Begegnung. Wer ins Unbekannte hinein gesandt ist, muß sich auf das je und je Begegnende einlassen. Wer an einen bestimmten Ort gesandt ist, ist gesandt zu dem, was und wer ihm hier begegnet, sie anzunehmen und unter die Verheißung des kommenden Gottesreichs zu stellen. Diese „Annahmedimension" des Gemeindelebens gehört wesentlich, neben anderen Aspekten, zur alltäglichen Wirklichkeit einer Gemeinde. Der Prozeß der Annahme steht nun unter der Herausforderung, daß die Gemeinde sich dem Begegnenden aussetzt, auf ihn eingeht, ihn gewissermaßen von seinem Anderssein her versteht und ihn selbst als vom Herrn, von Christus, aufgegeben betrachtet. Es ist Christus selbst, den die Gemeinde in ihrer konkreten Arbeit repräsentiert und in dessen Geist sie die Begegnung vollzieht. Diese Andersheit kann sehr vielfältig sein; sie kann aber auch sehr konkret und herausfordernd sein, ja sie kann eine Zumutung sein. Immer gilt es, diese Herausforderung anzunehmen.

In der Begegnung selbst kommt unweigerlich die Frage, was die Gemeinde bereit ist einzusetzen, welches Maß an Verunsicherung, an Engagement, an gutwilliger Bereitschaft, an Offenheit und an innerer Beweglichkeit. Doch gefragt sind nicht nur Toleranz, Offenheit und Aufnahmebereitschaft, sondern gefragt ist auch konkret, was an Kapital, an Räumen und an Personal einzusetzen ist. Hier entscheidet sich eben, ob man bereit ist, das, was man besitzt, mit den anderen zu teilen, oder ob man darauf aus ist, es mit Gleichgesinnten zu genießen. Es ist die Frage, ob man etwa ein neugebautes Gemeindezentrum als Schmuckkästchen bewahren möchte, oder ob man es für die konkrete Gemeindearbeit und ihre Grundvollzüge zur Verfügung stellt.

Schließlich ist die Gemeinde gefragt, wie konstruktiv ihr Glaube ist, wie weit er in der Lage ist, vielfältige Spannungen und auch Zumutungen, wie sie so verschiedenartige Begegnungen an einem konkreten Ort ins Haus bringen, aufzuheben und zu bewältigen. Schlichtweg ist es die Frage, ob eine Gemeinde sich führen läßt vom Geist Christi, ob sie eingeht auf konkrete Herausforderungen, sich rufen läßt in eben jene Plastizität, in die jeder einzelne berufen ist.

3. *Nochmals „offene" und „orientierte" Jugendarbeit*

Offene Jugendarbeit ist nicht die ganze kirchliche Jugendarbeit. Ohne Zweifel sind innerhalb der Jugendarbeit auch berechtigte katechetische und verkündigende Interessen legitim. Normalerweise werden aber diese konstruktiv-kirchlichen Ansätze gewissermaßen paralysiert, weil das Prinzip der Offenheit das Prinzip des „konkreten Rufes" und der Nachfolge blockiert. Je weiter die Toleranzschwelle

hinausgeschoben wird, desto geringer ist die gemeinsame Basis und Bandbreite.

Eine Jugendarbeit, die polar angelegt ist, kann dabei aber so verschiedene Prinzipien wie „Offenheit" und „konkreten Ruf" realisieren. Eine Gemeinde, die sich dazu durchgerungen hat, eine offene Arbeit zu betreiben, kann gerade aus diesem Grund über den offenen Treff hinaus den Ruf in die Nachfolge Christi und in einen christlichen Lebensvollzug glaubhaft aussprechen. Die Existenz eines offenen Angebots im Rahmen einer differenzierten Jugendarbeit ermöglicht eine engagierte christliche Gemeinde, die als „junge Gemeinde" genau das realisiert und weitertreibt, was die ganze Gemeinde aus Erwachsenen und Jugendlichen in ihrer Trägerschaft eines offenen Jugendtreffs anzieht: Offenheit, Dienst an den Nächsten, wie sie an dem Ort begegnen, an den sie als Gemeinde gesandt ist. Gerade in ihrer Differenzierung und in kooperativen Angeboten findet die kirchliche Jugendarbeit einer Gemeinde zu sich selbst und erreicht jene Ausstrahlung, die sie braucht, um überzeugend zu repräsentieren, wozu sie gerufen ist: Jesus Christus, seine Botschaft und seinen Geist darzustellen und zu realisieren.

Thesen einer zu erneuernden kirchlichen Jugendarbeit

1. Die Bereiche der offenen und orientierten Jugendarbeit in konkreten Kirchengemeinden dienen der Aufarbeitung von Problemen des Jugendalters, wie sie sich im Gemeindeumfeld einfinden, zum Beispiel Arbeitslosigkeit, Perspektivlosigkeit, Alkoholismus und Drogen; Jugendkriminalität, Gewalt, politischer Extremismus; Anonymität und Isolation gegenüber Großinstitutionen wie Schule, Behörden, Arbeitsfeld; persönliche Probleme aus Familie, Privatleben etc.

2. Eine differenzierte Jugendarbeit versucht, diesen Problemen auf drei Ebenen zu begegnen: durch das Angebot verschiedener Treffs: Club, Teestube, Sport- und Spielräume, Gruppenmusizieren, Meditationsräume, Fahrten, Feten, Feste, Festivals; durch die Ermöglichung reflektierter Gruppenerfahrung in Selbstverwaltung, inhaltlichen Angeboten, Gruppenerleben, gemeinsamen Aktionen; durch pädagogische Einzelarbeit, durch Beratung und Anleitung zur Selbsthilfe.

3. Die Jugendarbeit ist integrierter Bestandteil einer umfeldbezogenen Gemeindearbeit. Sie gibt dabei der Gemeindearbeit Inhalte vor, indem sie Probleme und Konflikte eingibt. Dabei repräsentiert die Gemeinde in ihren Gremien ein Gutteil der Bevölkerung des kommunalen Umfelds. Die Auseinandersetzung mit den Problemen, wie sie zwischen der Jugend- und der Erwachsenenwelt bestehen, ermöglicht dabei ein modellhaftes Abbauen von Konflikten und Vorurteilen und führt zu Wegen zu einem besseren Miteinander. Sie gibt daher Zeugnis für eine alternative Kommunikation und realisiert, wozu sie gesandt ist: ein Angeld für eine kommende neue Welt zu sein.

Irmgard Ackermann

Ausländerkultur: Formen, Fakten, Tendenzen

Unter wirtschaftlichen Aspekten wurden sie in die Bundesrepublik gerufen, und wirtschaftliche Kalkulationen sind ausschlaggebend dafür, daß man sie nicht mehr zu brauchen meint: die 4,5 Millionen ausländischen Einwohner der Bundesrepublik, von denen etwa die Hälfte bereits mehr als zehn Jahre in diesem Lande leben. Die von diesem Prozeß der freiwillig-unfreiwilligen Emigration betroffen sind, lassen sich jedoch nicht auf den wirtschaftlichen Bereich beschränken, sondern melden in allen Lebensbereichen ihren Daseinsanspruch an. Daß sich dabei auch neue kulturelle Formen herausgebildet haben, daß sich eine durchaus eigenständige Ausländerkultur entwickelt hat, wird von deutscher Seite nur sehr zögernd zur Kenntnis genommen. Wenn man jedoch versucht, das ganze Spektrum dieser Ausländerkultur ins Auge zu fassen, wird man gewahr, daß hier die Fakten die politischen Grundsatzerklärungen ad absurdum führen: Ausländische Schriftsteller haben in der deutschen Sprache längst Positionen besetzt, die für sie durch das Warnschild „kein Einwanderungsland" hätten tabu sein müssen; ausländische Künstler haben kritisch durchleuchtet, welche Sperren ihnen die vielfach propagierte Integration verbauen; ausländische Theatergruppen stellen ihre Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit dar, für die ihnen die politische Beteiligung vorenthalten wird.

Ausländerkultur als neues Phänomen in der deutschen Kulturlandschaft

Wenn nun in dieser Form von der Ausländerkultur als neuem Phänomen in der deutschen Kulturlandschaft gesprochen wird, so muß daran erinnert werden, daß „Kultur" nicht mehr allein auf den ästhetischen Bereich, die „schönen Künste", bezogen wird, sondern sich auf die Wertvorstellungen und Formen des Umgangs miteinander bezieht. Sie schließt die Kultur des Essens, Wohnens und Kleidens ebenso ein wie die Medien und die Kunst. Kultur könnte somit als die je gruppenspezifische Ausprägung und Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens angesehen werden, in der die Werte und Normen, aber auch die Leiden und Sehnsüchte dieser Gruppen ihren Ausdruck finden. Diese Gruppen sind jedoch keineswegs unbedingt, nicht einmal hauptsächlich, mit Nationen identisch. Das mag man sich daran verdeutlichen, daß es schon innerhalb der Bundesrepublik (die im Vergleich zu Ländern wie zum Beispiel Jugoslawien ein relativ homogenes

Kulturgefüge darstellt) nicht nur unterschiedliche, zum Teil stark ausgeprägte Regionalkulturen, sondern vor allem sehr unterschiedliche schichten- und generationsspezifische Kulturen gibt. Begriffe wie etwa „Arbeiterkultur", „Dorfkultur", „Jugendkultur" und „Subkultur" mögen diese Vielfalt andeuten.

Der so verstandene allgemeine Kulturbegriff gibt schon einige Hinweise für das Verständnis von Ausländerkultur: Diese ist demnach Ausdruck der Auseinandersetzung mit der neuen, oft bedrohlichen Umwelt, Orientierungssuche, aber zugleich Mitgestaltung dieser Umwelt. Da die Ausländerwirklichkeit in besonders unmittelbarer Weise von der Politik (besonders von der Ausländer- und Wirtschaftspolitik) bestimmt wird, ist die politische Perspektive zwangsläufig ein die Ausländerkultur wesentlich bestimmender Faktor. Ausländerkultur kann daher nicht einfach Festhalten an der Kultur der Heimat sein, auch wenn das Argument der „Wahrung der kulturellen Identität" (meist mit dem Zusatz „und der Möglichkeit der kulturellen Re-Integration") gern von Politikern als Gegengewicht zum immer wieder beschworenen Ziel der Integration ins Spiel gebracht wird. Andererseits ist Ausländerkultur nicht mit kulturellem Aufgehen in der Kultur des Gastlandes gleichzusetzen. Der Spanier Antonio Hernando zeigt dieses Dilemma auf:

„Immer wieder hören wir, wir Gastarbeiter sollen unsere eigene Kultur pflegen. Aber welche ist unsere eigene Kultur? Sicher nicht mehr die unserer alten ‚Heimat' und noch nicht die unserer neuen ‚Heimat'. Der Rat, unsere ‚eigene Kultur' zu bewahren, kann sehr gut gemeint sein. Es kann aber auch eine Falle sein, damit wir immer schön exotisch bleiben und nie richtige Partner werden. Aber auf die Dauer werden wir von der deutschen Kultur beeinflußt, und unsere ‚eigene' Kultur wird auch die deutsche beeinflussen. In der Tat sind wir keine Gäste mehr, und wir sollten auch nicht als ‚Gäste' gelten."[1]

Das Erstaunliche bei der soziologischen Bestimmung der Ausländerkultur ist nun, daß die regionalen, die schichten- und sogar die generationsspezifischen Unterschiede sekundär werden gegenüber der alles bestimmenden politischen und kulturellen Realität, nämlich der politischen Benachteiligung und der Erfahrung der Zwischenposition zwischen Kulturen. Das wirkt sich etwa so aus, daß die Gruppenerfahrung „Ausländer" (trotz aller Unterschiede der Herkunft) verbindender sein kann (und oft ist) als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bildungsschicht oder Nationalität. Konkret heißt das: Ausländerkultur findet ihren Grundantrieb in ähnlichen Erfahrungen, eben Ausländer-Erfahrungen bei Italienern wie bei Türken oder Chilenen, bei Gastarbeitern wie bei Studenten oder Asylanten, in vieler Hinsicht auch bei Angehörigen der ersten wie der zweiten Generation.

Kriterien zur Bestimmung der Ausländerkultur

Wenn nun versucht werden soll, eine inhaltliche Bestimmung der Ausländerkultur vorzunehmen, so muß als ausschlaggebendes Kriterium die Neuheit dieser

Kultur gesehen werden, die nicht Tradieren heimatlicher Traditionen und Aussageformen ist, sondern die neue Erfahrung in eigenen Ausdrucksformen zu gestalten, im Konflikt des Zusammenstoßes zweier Kulturen einen neuen Standort zu finden sucht. Sie ist kreative Auseinandersetzung mit einer neuen politischen und kulturellen Wirklichkeit. Dabei ist sie nicht nur Widerspiegelung der Alltagsrealität der Ausländer in der Bundesrepublik, oft in Aufschrei und Anklage, sondern in ihren besten Beispielen ist sie darüber hinaus Entwurf von Zukunftslinien, die aufhorchen lassen sollten.

Den bisher vertretenen Kulturbegriff ernst nehmen führt aber auch zu einer weiteren Konsequenz: An die Ausländerkultur können keine anderen Maßstäbe angelegt werden als an andere Kulturformen. Ausländerkultur ist keine elitäre Kultur, und sie manifestiert sich nicht in erster Linie in „Meisterwerken" von überzeitlicher Gültigkeit, sondern nimmt das ganze Spektrum kultureller Aussageformen ein. Ausländerkultur ist (wie Kultur überhaupt) kein wertender, sondern ein beschreibender Begriff. Das heißt dann aber selbstverständlich auch, daß an Werke mit künstlerischem Anspruch die gleichen Maßstäbe angelegt werden, die auch sonst üblich sind. Der oft gehörte Einwand, daß es sich ja gar nicht um „wirkliche Kunstwerke" (meist: „echte literarische Werke") handle, zeugt nur von Unkenntnis solcher Werke, die nach künstlerischen und sogar nach sprachlichen Kriterien den Vergleich mit Werken deutscher Künstler nicht zu scheuen brauchen.

Ein anderes Mißverständnis der Ausländerkultur, das sich zum Beispiel oft im Zusammenhang mit sogenannten Ausländerfesten zeigt, die der Verständigung zwischen Deutschen und Ausländern dienen sollten, ist die Beschränkung von Ausländerkultur auf Folklore, vor allem Volkstänze und Musik. Eine solche Einengung verzerrt zumindest die Ausländerkultur, verzerrt sie für die Deutschen, die die Darbietung nur passiv erleben und unter dem Aspekt der Exotik sehen, verzerrt sie aber auch für Ausländer, für die zumindest die Gefahr der Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit, aus der Auseinandersetzung mit der Alltagswirklichkeit in die Illusion besteht.

Ein weiteres Mißverständnis der Ausländerkultur liegt darin, sie auf die Hochkultur der Heimatländer zu beziehen und die sicherlich überfällige Vermittlung zwischen den Kulturen, das Bekanntmachen der Kulturleistungen der Herkunftsländer in der Bundesrepublik als Hauptanliegen der Ausländerkultur zu sehen. In der Sondernummer „Zwischen Kulturen" (44, 1982) der Zeitschrift für Ästhetik und Kommunikation etwa wird dieses Anliegen vertreten, aber auch in der Dokumentation „Kultur im Migrationsprozeß" (Fehr 1982).

Sicher ist solche Vermittlung mehr als notwendig, und sie kann über die kulturelle Bereicherung hinaus auch ein Beitrag zum Verständnis des kulturellen Hintergrunds der hier lebenden Ausländer sein, aber mit dem, was mit dem spezifischen Begriff „Ausländerkultur" gemeint ist, hat diese Form der Kulturver-

mittlung noch relativ wenig zu tun, wie etwa der Fragenkatalog zur Tagung „Kultur im Migrationsprozeß" (Fehr, 130) verdeutlicht, wenn es dort heißt:

„Was kann in der Fremde erhalten werden, was wird wie tatsächlich erhalten? Was vom Mitgebrachten erweist sich als brauchbar, was als hinderlich? Was vom Mitgebrachten kann in der Fremde durchgesetzt werden, was wird wie tatsächlich durchgesetzt?"

Das „mitgebrachte" Kulturgut wird hier statisch gesehen, als etwas, was in der neuen Umgebung „durchzusetzen" ist. Noch verräterischer sind die Fragen, die aus der Sicht der Deutschen gestellt werden sollen, da sich in ihnen äußerst fragwürdige Tendenzen zeigen und die Frage nach der „Brauchbarkeit für uns" die „Kulturvermittlung" in fatale Nähe zur wirtschaftlichen Zweckmäßigkeit der Ausländerbeschäftigung rückt:

„Was bringen die Fremden mit? Was davon ist für uns brauchbar? Was davon fehlt uns? Was davon haben wir, was nicht? Was verlangen wir von den Fremden, was gewähren wir ihnen? Was können wir ihnen geben? Was wollen wir ihnen nicht geben?" (ebd.)

Demgegenüber muß betont werden, daß es nicht um Bewahrung des Kulturguts der Heimat noch um seine Vermittlung geht, sondern um den Ausdruck einer eigenständigen und neuen Kultur, die aus dem Aufeinandertreffen zweier Kulturen entsteht und Antwort auf die Herausforderungen der neuen Wirklichkeit ist. Ausländerkultur ist zunächst eine Frage des Überlebens, der Bewältigung der eigenen Situation, der Orientierungssuche. Sie ist notwendig dynamisch und nach vorn gerichtet.

Initiativen und Aktivitäten der Ausländerkultur

Wenn Ausländerkultur in dieser Weise Orientierungssuche ist, ist es verständlich, daß sie nicht von Anfang an in der Öffentlichkeit in Erscheinung tritt. Aber es ist bemerkenswert, daß sie sich von vielen und unterschiedlichen Ansatzpunkten und in vielfältigen Formen entwickelt. In den verschiedensten Bereichen der Kultur, in den verschiedenen Nationalgruppen geraten die kulturellen Positionen in Bewegung. Das sieht zum Beispiel so aus, daß die Muttersprache sich wandelt, daß Formen der Sprachmischung mit der deutschen Sprache die Alltagssprache bestimmen, daß das Freizeitverhalten sich verändert und zum Beispiel der Videomarkt mehr und mehr an Einfluß gewinnt oder daß das Konsumverhalten bis zur Mode gewissen Einflüssen der deutschen Umgebung nachgibt.

Literarische Auseinandersetzung mit der neuen Wirklichkeit vollzieht sich zunächst in der Muttersprache. Als Medien für die Veröffentlichung bieten sich Emigrantenzeitschriften oder auch Zeitschriften in der Heimat an. Aber mit zunehmender Orientierung in der neuen Heimat kommt es zu Kreativität auch in der deutschen Sprache, wächst der Wunsch, sich auch Gehör bei deutschen Lesern zu verschaffen. Wenn diese Literatur zunächst in Übersetzungen den Weg zum deutschen Leser fand (Aras Ören mit einem Dutzend selbständiger Veröffentli-

chungen ist dafür das bekannteste Beispiel), so wurde der Leser in den achtziger Jahren in zahlreichen deutschsprachigen Zeitschriftenbeiträgen und Anthologien ausländischer Autoren mit ihren Texten bekanntgemacht, und seit neuestem erscheinen mehr und mehr selbständige deutschsprachige Veröffentlichungen, Romane, Erzählungs- und Gedichtsammlungen einzelner Autoren nichtdeutscher Muttersprache.

Trotz solcher literarischer und sonstiger künstlerischer Aktivitäten scheint diese „Ausländerkultur" auch heute noch ein Schattendasein zu führen, ist sie noch keineswegs selbstverständlicher Bestandteil der deutschen Kulturlandschaft. Noch muß man sie gezielt suchen, wenn man ihr begegnen will. Wie und wo wird sie konkret sichtbar, welche Initiativen und Aktivitäten haben sich entfaltet, um die Ausländerkultur aus ihrem Mauerblümchendasein herauszuholen und als Teil der deutschen Kulturlandschaft bewußt zu machen?

Da ist vor allem der *multinationale Literatur- und Kunstverein PoLiKunst* zu nennen, in dem sich seit 1980 kulturschaffende Ausländer von zwölf verschiedenen Nationalitäten zusammengeschlossen haben, um Literatur, Malerei, Theater, Photographie aus der Welt der „Gastarbeiter" (wie sie sich selbst bezeichnen) bekanntzumachen und durch Diskussionen, Veröffentlichungen, Ausstellungen, Autorenlesungen sowie durch ihr Jahrbuch „PoLiKunst" zu fördern. Von dieser Initiative, die in ihrer Art einmalig ist, gehen zweifellos entscheidende Impulse für die Weiterentwicklung der Ausländerkultur aus.

Da sind weiterhin einige *Zeitschriften* zu nennen, die sich der Ausländerkultur angenommen haben, vor allem die „Fremdworte" in Aachen und das „PoLiKunst-Jahrbuch", aber auch die Zeitung von Ausländern für Deutsche „Wir ausländischen Mitbürger" in Frankfurt, der „Informationsdienst zur Ausländerarbeit" (besonders Nr. 4, 1983: „Thema: Kultur in der Emigration"), auch „Migration" und „Xpress-Informationsdienst" im Express-Verlag, Berlin, sowie Sondernummern mehrerer Kultur- und Literaturzeitschriften: „Kürbiskern" (1979, 3 und 1983, 1), „Linkskurve" (1980, 1), „Kursbuch" (62, 1980), „Zeitschrift für Ästhetik und Kommunikation" (44, 1982), „Materialien Deutsch als Fremdsprache" (22, 1983), das „Merkur-Forum Literatur" des „Rheinischen Merkur" (20. 7. 1984), die „Zeitschrift für Kulturaustausch" (1985, 1), die „Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. LiLi" (1984, 4). Der Prozeßcharakter und die Weiterentwicklung der Ausländerkultur finden in diesen Veröffentlichungen von unterschiedlichem Niveau und unterschiedlichem Gewicht ihren Niederschlag.

Auch eine Reihe von *Verlagen* haben sich der Ausländerkultur angenommen und räumen ihr in Anthologien sowie in selbständigen Veröffentlichungen einzelner Autoren einen festen Platz ein, so der Con-Verlag in Bremen, dessen Anthologien von den Autoren selbst herausgegeben wurden; der Ararat-Verlag, der die Vermittlung türkischer Literatur und die Herausgabe deutsch-türkischer Texte als Aufgabe hat; die Express Edition in Berlin; der Klartext Verlag in Essen

mit der „Reihe unterwegs", der Neue Malik Verlag in Kiel, der Auswahl und Veröffentlichungen in der Reihe „Südwind Literatur" den ausländischen Herausgebern überläßt; der Verlag Atelier im Bauernhaus in Fischerhude; der Rotbuch- und der Buntbuch-Verlag in Berlin. Auch einige der großen Taschenbuchverlage wie dtv, Fischer und Rowohlt haben inzwischen Anthologien und selbständige Veröffentlichungen von Ausländerliteratur herausgebracht. Gerade durch die verschiedenen Anthologien haben manche Autoren den ersten Anstoß zum Schreiben oder zur Veröffentlichung bekommen, aber auch die bekannteren Autoren melden sich in ihnen zu Wort.

Auch auf der Ebene der Städte, besonders der *städtischen Kulturreferate*, hat sich in den letzten Jahren eine Öffnung auf die Ausländerkultur hin vollzogen. In verschiedenen Städten (zum Beispiel Berlin, Frankfurt, Bochum, Offenbach, Hamburg) gab es größere Literaturveranstaltungen, Ausstellungen und Theaterveranstaltungen mit ausländischen Künstlern, die in der Bundesrepublik leben. Darunter seien als Beispiele genannt: die Ausstellung „Ausländische Künstler in Berlin" im Rahmen der „Kunsttage Berlin 1982"; die Ausstellungen des Kunstamtes Kreuzberg zur interkulturellen Begegnung (zum Beispiel 1981: „Morgens Deutschland, abends Türkei") und des Kunstamtes Neukölln in Berlin; die Kemnade International, als regelmäßige Veranstaltung interkultureller Begegnung, jedoch noch mit starkem folkloristischem Akzent, vom Museum Bochum durchgeführt; die Lese- und Diskussionsreihe zur Gastarbeiterliteratur des Kulturamtes Bochum 1983; der Stuttgarter Theatersommer 1983 mit einwöchigem Schwerpunkt zu Theater und Kultur der Gastarbeiter; der „Offenbacher Literaturbasar" 1984 mit deutschen und ausländischen Autoren.

Aber noch immer stehen die finanziellen Zuschüsse für Veranstaltungen auf städtischer Ebene in keinem Verhältnis zu der Beteiligung der ausländischen Bevölkerungsgruppen am Steueraufkommen dieser Städte. In Frankfurt etwa, wo es einen Zusammenschluß von 24 Ausländervereinen als Ansprechpartner für kulturelle Aktivitäten gibt, die „Pinie", die sich als kulturelle Interessenvertretung der Ausländer versteht, wurde für diese kulturellen Aktivitäten 1981 und (nach Kürzungen in den Jahren 1982 und 1983) 1984 jeweils ein Zuschuß von 30000 DM gewährt. Dieser Betrag muß auf dem Hintergrund des gesamten Kulturetats der Stadt Frankfurt, nämlich 280 Millionen DM, gesehen werden. Die Zahl der Ausländer, die in Frankfurt wohnen, betrug 1981 145000, das sind 23,2 Prozent der Bevölkerung. Pro Ausländer wurden also 0,20 DM im Jahr für kulturelle Belange ausgegeben. (Zum Vergleich: Die Stadt Berlin fördert die Kultur ihrer ausländischen Mitbürger mit 700000 DM.)[2]

Eigens hervorzuheben sind *Theater- und Musikgruppen* von Ausländern, besonders aus den Anwerbeländern, die sich vor allem in Berlin, aber auch in einer Reihe anderer Städte gebildet haben. Meist handelt es sich um Laientheater, zum Teil im Rahmen von Jugendgruppen, aber in einigen Fällen (das türkische Theater

der Schaubühne und das inzwischen aufgelöste Kollektivtheater in Berlin, die italienische Gruppe „I Macap" in Frankfurt) sind auch Schauspieler beteiligt. Die meisten Theatergruppen spielen in ihrer Muttersprache, manche gehen zu deutschsprachigen oder den oft besonders interessanten gemischtsprachigen Aufführungen über, andere suchen die sprachlichen Schwierigkeiten durch Pantomime zu überwinden. 1982 fand in Berlin ein türkisches Theaterfestival statt; 1983 wurde in Hamburg eine Ausländertheaterwoche mit drei Hamburger und zehn auswärtigen Theatergrupen aus acht Nationen veranstaltet; 1984 wurde das erste europäische Theaterfestival der Arbeitsemigranten in Frankfurt durchgeführt.

Literarische Preisausschreiben für Ausländer nichtdeutscher Muttersprache wurden seit 1979 mehrmals zu verschiedenen Themen vom Institut für Deutsch als Fremdsprache der Universität München veranstaltet[3]. Sie fanden ihren Niederschlag in den Taschenbuchanthologien „Als Fremder in Deutschland" und „In zwei Sprachen leben" (dtv) sowie einer Reihe von Lesungen und Rundfunksendungen. Ein neues Preisausschreiben dieser Art ist für 1985 geplant.

Der *Adalbert-von-Chamisso-Preis* für ausländische Autoren, von der Robert-Bosch-Stiftung finanziert und von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste zu vergeben, wird Anfang 1985 zum ersten Mal verliehen. Er soll das bereits veröffentlichte Werk eines Autors nichtdeutscher Muttersprache auszeichnen und beträgt 15 000 DM. Daneben ist ein Förderpreis für Nachwuchsautoren ausgesetzt. Bereits 1983 hatten der türkische Autor Aras Ören und der italienische Autor Franco Biondi einen Preis der Bayerischen Akademie der Schönen Künste erhalten. Auch einige andere ausländische Kunstschaffende sind mit städtischen, regionalen oder zweckgebundenen Preisen ausgezeichnet worden, bei denen sie in Konkurrenz mit deutschen Künstlern standen.

Der Stellenwert der Ausländerkultur im Rahmen der deutschen Kulturlandschaft

Die wenn auch sehr überblicksartige und keineswegs vollständige Bestandsaufnahme vermittelt den Eindruck, daß im Rahmen der Ausländerkultur in den letzten Jahren einiges in Bewegung geraten ist, was ja auch gezeigt werden sollte. Ob es jedoch gelungen ist, mit diesen Aktivitäten und Initiativen die Ausländerkultur aus ihrem Mauerblümchendasein herauszuholen und als Bestandteil der deutschen Kulturlandschaft bewußt zu machen, muß trotzdem bezweifelt werden. Es fehlt dazu nicht nur das Echo einer breiteren deutschen Öffentlichkeit, sondern es fehlt trotz der genannten positiven Ansätze auch noch weitgehend die offizielle Förderung und die Aufmerksamkeit der Medien für das neue Phänomen.

Literaturwissenschaft und Literaturkritik haben noch kaum zur Kenntnis genommen, daß deutsche Literatur nicht nur von Deutschen (genauer: Autoren aus deutschsprachigen Ländern) geschrieben wird. Rezensionen von Werken

ausländischer Autoren erschienen bisher fast nur in Form von Sammelbesprechungen, was den Eindruck erweckt, daß diese Autoren eben doch nicht das gleiche Gewicht haben wie Autoren, die einer Einzelbesprechung gewürdigt werden. In Literaturgeschichten, Nachschlagewerken, Darstellungen der Gegenwartsliteratur fehlt jeder Hinweis auf diese Autoren, im germanistischen Angebot sind sie kaum zu finden. (Ein Beispiel: Im Kritischen Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur findet sich unter ca. 280 Autoren der Gegenwart kein einziger deutschschreibender Autor nichtdeutscher Muttersprache.) Es ist zu hoffen, daß die Sondernummer der „Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik" als erste fachwissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Thema (1984, 4) diese Literatur auch für die etablierte Germanistik salonfähig macht.

Bei der Vielzahl der Publikationen und Aktivitäten ausländischer Künstler fällt auf, daß sie bisher fast ausschließlich (auf Ausnahmen wurde in der Bestandsaufnahme hingewiesen) auf Ausländerreservate beschränkt sind. Es wäre jedoch an der Zeit, aus diesen Reservaten auszubrechen und den ihnen gebührenden Platz in der deutschen Kulturszene einzunehmen, neben deutschen Künstlern oder gegebenenfalls auch in Konkurrenz mit deutschen Künstlern. Bisher ist es jedoch so, daß deutsche Künstler unter sich bleiben. Ein Beispiel für viele: Auf den renommierten Lyrikertreffen in Münster, die den Anspruch erheben (so die Titel), „Lyrik von allen Seiten" zu sehen und den „Blick über die Grenzen" zu tun, ist unter den ca. 40 Lyrikern kein einziger der gar nicht so wenigen deutschschreibenden ausländischen Lyriker vertreten. An weiteren ähnlichen Beispielen fehlt es nicht.

Es bleibt zu hoffen, daß der Blick über die Grenzen und Zäune im eigenen Land beginnt: daß nicht nur spezialisierte Verlage sich für ausländische Autoren öffnen; daß diese Autoren selbstverständlich ihren Platz in Anthologien, Zeitschriften, Rundfunksendungen, Bibliotheken und vor allem auch in Schullesebüchern eingeräumt bekommen; daß die verschiedenen Ausländertheater auf Theaterfestivals und bei anderen kulturellen Veranstaltungen dazugehören; daß bei Buchillustrationen, Kunstausstellungen, Photobänden ausländische Künstler neben deutschen ihren Platz finden, bei Kunst- und Literaturpreisen und Künstlerstipendien den bei uns lebenden ausländischen Künstlern die gleichen Chancen gegeben werden wie deutschen.

Neben diesen Wünschen nach Überwindung des kulturellen Ausländergettos (die allerdings lange noch nicht die oben genannten Initiativen überflüssig machen!) ist dringend ein weiteres Desiderat anzumelden: Beteiligung von Ausländern in kulturellen Entscheidungsgremien auf kommunaler Ebene wie in den verschiedenen Spezialgremien, vor allem in den Medien. Auch in Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen geht es nicht an, Ausländer nur für Ausländer als zuständig zu erklären. Sie haben ihr Wort mitzusagen, ihre Anliegen miteinzubringen in allen Angelegenheiten von öffentlichem Belang, und sie können sehr viel dazu beitragen, daß wir lernen, über Grenzen hinauszublicken. Wenn ihnen das im

politischen Bereich noch verwehrt bleibt, sollte es zumindest im kulturellen Bereich selbstverständlich werden. In einem Land, in dem das Proporzdenken oft wundersame Blüten treibt, müßte zumindest die proportionale Beteiligung der hier lebenden Ausländer bei kulturellen Entscheidungen unbestritten sein.

Stellenwert der Ausländerkultur? Vielleicht der eines Vorpostens für Integration. Allerdings darf man dann den schillernden Integrationsbegriff nicht als Ausdruck für Vereinheitlichung sehen, sondern als Chance zum vielstimmigen Miteinander unterschiedlicher Kulturformen in gegenseitiger Bereicherung. Und eine so verstandene kulturelle Integration darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie kein Ersatz für fehlende politische, rechtliche, soziale Integration ist. Vielleicht kann sie gerade dafür das Bewußtsein schärfen.

ANMERKUNGEN

[1] Antonio Hernando, Das Gastspiel eines Gastarbeiters, in: Im neuen Land, hrsg. v. Franco Biondi u. a. (Bremen 1980) 114.

[2] Angaben nach: Wir ausländischen Mitbürger, Sept. 1983, 3 und Jan. 1984, 3.

[3] Vgl. dazu I. Ackermann, In zwei Sprachen leben. Ein literarisches Preisausschreiben für Ausländer, in dieser Zschr. 201 (1983) 443–454.

Literatur: Danja Antonović, in: Die Zeit, Nr. 2, 8. 1. 1982, 39; dies., „Daß ein Türke das zustande gebracht hat!" Ausländische Künstler auf dem Weg aus der Subkultur, in: Ausländer. Die verfemten Gäste, hrsg. v. Chr. Habbe (Spiegelbuch; Reinbek 1983) 189–192; Ausländertheater in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin (Universität Hamburg 1983); Die in der Fremde arbeiten... Karikaturisten aus Griechenland, Italien, Jugoslawien, Spanien und der Türkei zeichnen die Situation ihrer Landsleute in der Bundesrepublik, hrsg. v. B. Gesthuisen und T. Jerman (Duisburg: Trikont-Verl. 1983); Dorothea Fohrbeck, Türkische Kulturarbeit in der Bundesrepublik Deutschland (Kulturpolit. Ges., Dokumentationen 17, Hagen 1983); Fremdworte. Zschr. f. gegenseitige Annäherung (zweimal jährl.; Essen: Klartext-Verl. 1981ff.); Informationsdienst zur Ausländerarbeit, hrsg. v. Institut f. Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Frankfurt; Migration. Texte über die Ursachen und Folgen der Migration (Berlin, Express-Verl. 1981ff.); Kultur im Migrationsprozeß. Tendenzen einer neuen europäischen Kultur, hrsg. v. M. Fehr (Berlin: Ararat-Verlag 1982); Morgens Deutschland, abends Türkei. Ausstellungskatalog, hrsg. v. Kunstamt Kreuzberg (Berlin 1981); Wir ausländischen Mitbürger. Eine Zschr. von Ausländern für Deutsche (Frankfurt 1981ff.); Zu Hause in der Fremde. Ein bundesdeutsches Ausländerlesebuch, hrsg. v. Chr. Schaffernicht (Fischerhude: Verl. Atelier im Bauernhaus 1981); Polikunst Jahrbuch 1983 (Ein Gastarbeiter ist ein Türke) und 1984 (Der Tanz der Fremden).

Hansjürgen Koschwitz

Massenmedien im Zeitalter der „öffentlichen Diplomatie"

Nachdem der Journalismus bereits seit der Frühphase periodischer Publizistik von den Regierenden häufig im Interesse des äußeren Staatslebens genutzt worden war, nachdem die Presse als Mittel oder Werkzeug auswärtiger Angelegenheiten namentlich während des vorigen Jahrhunderts zunehmende Verwendung gefunden hatte, setzte sich diese Tendenz im Verlauf des 20. Jahrhunderts mit merklicher Beschleunigung fort.

Hauptsächlich die Wende von 1945 bildete hier einen deutlichen Einschnitt. Mit dem rapiden Aufschwung der Kommunikationstechnik, dem raschen Ausbau weltweiter Verkehrs- und Nachrichtenverbindungen, ferner mit dem Erstarken der öffentlichen Meinung in vielen Ländern sowie dem Entstehen einer sich global festigenden Öffentlichkeit, insgesamt also mit dem Erscheinen einer modernen Weltgesellschaft, erfolgte zugleich der Übergang zu einer neuen Epoche internationaler Beziehungen. Endgültig brach nun das Zeitalter der „öffentlichen Diplomatie", der „public diplomacy", an. In ihm sollte gerade den Massenmedien als Organen nationaler Außenpolitik eine immer gewichtigere Rolle zufallen.

Begriff und Konzeption der „öffentlichen Diplomatie"

Diplomatie tradioneller Art war durch Exklusivität und Diskretionsstreben geprägt. Der heutige Stil diplomatischen Umgangs und außenpolitischen Handelns zeichnet sich demgegenüber durch betonte Publizitätsorientierung aus. Mehr und mehr wird die gesellschaftliche Sphäre, werden die „Massen" in das Kräftespiel der Staaten und Regierungen zielgerichtet eingebunden. Speziell dieser Trend hat die Pflege von Beziehungen ebenso wie die Austragung von Konflikten innerhalb der Weltgemeinschaft tiefgreifend verändert.

„Öffentliche Diplomatie" beschränkt sich in weitergefaßtem Begriffsverständnis nicht auf den Handlungsbereich der Regierenden und ihrer offiziellen Vertreter oder Ämter allein. Grundsätzlich bezeichnet der Ausdruck sämtliche übernationalen Kontakte und Aktivitäten von Gruppen oder Institutionen der Gesellschaft, einschließlich privater Individuen – sofern solche Initiativen direkt oder indirekt Meinungen und Haltungen beeinflussen, die für die Außenpolitik anderer Staatsführungen von Bedeutung werden können[1].

Jener Wortgebrauch umspannt somit den gesamten Raum des unmittelbaren

Austauschs, der unmittelbaren Verständigung zwischen den Völkern selbst. In ihm spiegelt sich vor allem die engere Verschränkung zwischenstaatlicher und zwischengesellschaftlicher Ebenen wider, insbesondere jedoch die intensivere Teilhabe eines breiten Publikums an der Gestaltung wechselseitiger Staatenverhältnisse[2].

Gleichwohl wird der Begriff „öffentliche Diplomatie" vorrangig verwandt, wenn das Auftreten und Wirken von Regierungen oder amtlichen Stellen im Vordergrund stehen, wenn das Agieren Entscheidungsverantwortlicher im Blickpunkt bleibt. „Öffentliche Diplomatie" zu praktizieren heißt in diesem Sinn, Außenpolitik unter planmäßiger Einschaltung sowohl des nationalen als auch mehr noch ausländischen, internationalen Publikums zu betreiben. Die jetzt übliche oder vorwiegende Methode diplomatischen Verkehrs grenzt sich daher scharf von der in früheren Zeiten vornehmlich oder ausschließlich geltenden Kabinetts- bzw. Geheimdiplomatie ab.

„Öffentliche Diplomatie" hatte ihren wesentlichen Ursprung in der geschichtlichen Erfahrung, daß der einst befolgte Weg in der Regelung zwischenstaatlicher Beziehungen gefährliche, ja verhängnisvolle Fehlentwicklungen im internationalen Leben nicht zu verhindern vermochte, sie oft sogar nachhaltig förderte. „Wir brauchen Offenheit in der auswärtigen Politik", lautete eine schon während des Ersten Weltkriegs energischer vorgebrachte Forderung – als Reaktion auf die Einsicht, in welches Unglück die in den Vorkriegsjahrzehnten eingerissene Gepflogenheit, über das Schicksal der Völker hinter deren Rücken zu befinden, geführt hatte. Daß eine neue Diplomatiekonzeption mannigfaltige Schwierigkeiten bereiten würde, verkannte man keineswegs, daß sie sich aber im Vergleich zum alten System der Geheimhaltung als weniger risikoträchtig erweisen werde, setzte man als gewiß voraus.

Einen weiteren Impuls zur Anerkennung und Anwendung öffentlich-diplomatischer Aktionsformen gab das wachsende Verlangen, Demokratie auch in der praktischen internationalen Politik zum bestimmenden Prinzip zu erheben. Der fortan zu bevorzugende Stil diplomatischen Verkehrs und außenpolitischen Handelns war in erster Linie dazu ausersehen, eine Epoche einzuleiten, in der alles Geschehen innerhalb der Staatenordnung unbedingt „von der öffentlichen Meinung der Völker getragen" werden müsse[3]. Die Idee brach sich folglich Bahn, daß auswärtige Angelegenheiten nach ähnlichen Maßstäben oder Normen zu behandeln und zu entscheiden seien, wie sie seit längerem für den internen Bereich liberaler Gesellschaften als verbindlich oder vorbildlich akzeptiert worden waren[4].

Ihren programmatischen Ausdruck fanden jene Leitgedanken in Woodrow Wilsons Schlüsselbegriff der „covenants openly arrived at", enthalten im ersten der vierzehn Punkte vom 8. Januar 1918. Der Appell des US-Präsidenten, diplomatische Geschäfte sollten stets freimütig und vor der Allgemeinheit abgewickelt werden („frankly and in the public view"), bedeutete freilich keine völlige Abkehr vom Rückgriff auf geheimdiplomatisches Verhandeln. Ausschlaggebend blieb

indes das Postulat, alle Details oder Ergebnisse derartiger Gespräche oder Abmachungen vorbehaltlos darzulegen, nichts von ihnen vor den Augen der Völker zu verbergen. Nur so ließ sich, wie man glaubte, das Hauptanliegen der neuen Diplomatie realisieren: Wahrung und Festigung des friedlichen, gewaltfreien Zusammenlebens der Nationen auf Dauer[5].

In der jüngsten Gegenwart, in erster Linie seit Ausgang des Zweiten Weltkriegs, erfuhr die Konzeption „öffentlicher Diplomatie" eine allmähliche, teilweise auffällige Veränderung und nahm ihre Praxis vielfältigere Dimensionen als im ursprünglichem Plan an. Zudem ist sie, in ihrer modernen Form, zum Merkmal der auswärtigen Politik der großen Staatenmehrheit geworden, unabhängig vom jeweiligen Systemcharakter eines Landes.

Typisch für den Wandel erscheint besonders die deutlicher „public-relations"-ausgerichtete Tendenz der „öffentlichen Diplomatie". Sie erhielt in dem Grad beträchtlichen Auftrieb, in dem es für Staatsführungen dringlicher wurde, gegenüber dem Auslands- oder Weltpublikum die eigenen Standpunkte zu internationalen Fragen kundzutun, bereits gefällte Beschlüsse oder erst beabsichtigte Schritte zu erläutern, das eigene Verhalten oder den eigenen Kurs auf außenpolitischem Gebiet zu verteidigen, überhaupt sich vor der Weltöffentlichkeit selbst darzustellen. Von nun an war es darüber hinaus ebenso wichtig, neben aktualitätsbezogenen Stellungnahmen in Permanenz für das nationale Ansehen, für die nationale Sache oder Gesellschaftsform zu werben und im internationalen Umfeld stabile Sympathie und Anhängerschaft zu gewinnen. „Öffentliche Diplomatie" übernahm damit zu einem gut Teil die Funktion außengewandter Imagepflege.

Im Zug forcierter politisch-ideologischer Konkurrenz innerhalb der Weltgemeinschaft, vor allen Dingen der ständigen Verschärfung internationaler Widersprüche, erhielt „öffentliche Diplomatie" eine spürbar offensivere Ausrichtung. Verstärkt wird jetzt versucht, auf Stimmung und Meinungsbildung anderer Nationen systematisch Einfluß zu nehmen, fremde Nationen – auch über die Köpfe ihrer Regierungen hinweg – direkt anzusprechen, sie eventuell zu Ansichten oder Einstellungen zu bringen, die sich keineswegs mehr im Einklang mit den Zielen ihrer Führer befinden, sogar in schroffem Gegensatz zu ihnen stehen. Letztendlich hat „öffentliche Diplomatie" damit vielfach die Aufgabe, die Auslandsmeinung im Sinn eigener außenpolitischer Vorstellungen zu mobilisieren. Ihre mögliche Wendung zum militanten Mittel auswärtiger Politik ist dadurch vorgezeichnet. Nachdrückliche Bestätigung findet in unserer Zeit deshalb das skeptische Urteil Hans J. Morgenthaus, demzufolge die Ausuferung des diplomatischen Verkehrs in eine Propagandaschlacht ein unvermeidliches Nebenprodukt der neuen, konsequent auf Publizität bedachten Diplomatie sei[6].

Die Unterschiedlichkeit zwischen herkömmlicher und heutzutage vorherrschender außenpolitisch-diplomatischer Aktionsweise liegt auf der Hand. Kenneth L. Adelman, als für Auslandsthemen zuständiger Mitarbeiter der Reagan-

Administration, umriß sie in folgender Art: „Traditionelle Diplomatie ist formell und offiziell; öffentliche Diplomatie ist gewöhnlich informell und bezieht nichtamtliche Akteure ein. Traditionelle Diplomatie ist privat und ruhig, wohingegen öffentliche Diplomatie allgemeingerichtet ist und lärmend sein kann. Traditionelle Diplomatie sucht Kontroversen zu vermeiden, Differenzen zu glätten, während öffentliche Diplomatie dazu neigt, Kontroversen hervortreten zu lassen und anzureizen, seien sie künstlicher oder intellektueller oder politischer Natur."[7] Der hier skizzierte Unterschied macht verständlich, weshalb die Diplomatie unserer Tage vielerorts eher als ein Instrument der Konfliktausfechtung begriffen wird denn als Methode zur Eindämmung oder Bereinigung zwischenstaatlicher Unstimmigkeiten, als Weg zum Ausgleich internationaler Gegensätze Würdigung findet.

„Öffentliche Diplomatie" zielt nur begrenzt auf kurzzeitig zu erringende Erfolge und Resultate, sie trachtet vorzugsweise nach langfristigen Wirkungen. Meist vermag sie erst in größerer zeitlicher Spanne außenpolitisch nutzbaren, sicheren Effekt zu erreichen, Entwicklungen auszulösen, Wandlungen hervorzurufen oder Trends zu beschleunigen. In solcher Einschätzung hat die neue Diplomatie in der Hauptsache als strategische Methode in Planung und Leitung auswärtiger Angelegenheiten zu gelten, ist in geringerem Maß als lediglich taktisches Handlungsmittel zu betrachten und einsetzbar.

Die Rolle der Massenmedien im Rahmen der neuen Diplomatie

Die Konzeption der „öffentlichen Diplomatie" weist der Information eine eminent wichtige Rolle zu[8]. Für ihre praktische Durchsetzung sind insonderheit publizistische Medien unentbehrlich geworden. Die generell beobachtbare Tendenz zu vermehrtem staatlichem Engagement auf dem Gebiet der Massenkommunikation findet somit ihren Niederschlag auch im Bereich auswärtiger und internationaler Politik. Außenpolitisch gerichteter Medieneinsatz vollzieht sich dabei auf vielfältigen Aktions- und Wirkungsfeldern.

Welche Aufwertung die Massenmedien in den internationalen Beziehungen erfahren haben, zeigt sich zunächst am offenkundigsten an der immer häufigeren Aufnahme der Kommunikationsthematik in offizielle zwischenstaatliche Erklärungen, Übereinkünfte oder Vertragswerke. In derartigen Fällen wird von den Initiatoren die Absicht unterstrichen, durch Verbesserung und Ausweitung des grenzüberschreitenden Nachrichtenflusses die Verwirklichung der Hautpzielsetzung konstruktiver Außenpolitik – Annäherung und Verständigung zwischen den Nationen – zu erleichtern.

Demonstrativ heben Regierende nun das Gewicht des publizistischen Faktors für die Festigung der Staatenkoexistenz hervor: „Angesichts der entscheidenden Rolle der Massenmedien – allen voran des Fernsehens und des Hörfunks – für die

Verbindung der Völker untereinander" begrüßten zum Beispiel Bundeskanzler Helmut Schmidt und Frankreichs Präsident Valéry Giscard d'Estaing in einer 1981 verabschiedeten gemeinsamen Deklaration ausdrücklich die Fortschritte, die bis dahin in der Verbreitung von Kenntnissen über das jeweilige Partnerland gemacht worden waren, und sprachen sich gleichzeitig dafür aus, den gegenseitigen Programmaustausch zu verstärken[9].

Doch nicht nur im wechselseitigen Verhältnis von Staaten ähnlicher politisch-weltanschaulicher Richtung wird den Medien wachsende Bedeutung zugeschrieben. Ebenso werden zwischen Führungen unterschiedlichster Regime oder Gesellschaftsordnungen, auch blockübergreifend, vermehrte Bestrebungen erkennbar, „mit allen Mitteln den Austausch von Informationen zu entwickeln"[10]. Überdies gehören keinesfalls nur im Rahmen der europäischen Politik solche Absichtsbekundungen zum Standardrepertoire bilateraler Abkommen zwischen außenpolitischen Entscheidungsträgern, sie werden vielmehr weltweit ausgesprochen, hauptsächlich im Kontext kultureller Zusammenarbeitsprojekte.

Die ausführlichste Einbeziehung der Medienthematik in ein offizielles internationales Dokument erfolgte anhand der Schlußakte der Helsinki-Konferenz von 1975 (KSZE). Im Detail wurde in ihr von den Teilnehmerstaaten aus Ost und West vereinbart, zur Förderung der vertrauensbildenden Mission des Journalismus günstigere Bedingungen für den Informationsfluß zu schaffen. Unmißverständlich gab der Text der Schlußerklärung Aufschluß darüber, welch hohen Rang man seitens der Diplomatie jetzt den Massenmedien im internationalen politischen Leben zuerkennt. Gerade im Hinblick auf ihre Informationsaussage fällt dieser Akte gleichsam Leitbildfunktion zu[11].

Schwerpunkt der Medienrolle im Konzept „öffentlicher Diplomatie" liegt freilich auf der operativen Nutzung publizistischer Organe durch die für auswärtige Angelegenheiten Verantwortlichen. Im Lauf der letzten Jahrzehnte ist in einer ständig größeren Zahl von Ländern das Instrumentarium publizitäts- und medienorientierter Außenpolitik ausgebaut und verfeinert worden. Diese Entwicklung kommt zuallererst in der sich häufenden Gründung von Presse- und Informationsämtern zum Ausdruck. Bezeichnend erscheint, daß ein weltpolitisch gewichtiger Staat wie die USA bis zum Ausgang des Zweiten Weltkriegs über keinerlei geeignete Einrichtung verfügte, um publizistische Auslandsbeeinflussung zu betreiben, daß obendrein selbst die Schaffung der (seinerzeit) unabhängigen „United States Information Agency" (USIA) im Jahr 1953 zur Frage Anlaß gab, ob nicht diese Maßnahme gegen die Tradition der nationalen Außenpolitik verstoße[12].

Den neugegründeten Informationsbehörden, mochte ihre Tätigkeit auf das Gesamtfeld staatlichen Wirkens gerichtet oder nur auf den Teilbereich auswärtiger Angelegenheiten konzentriert sein, wurde die Aufgabe übertragen, Publizistik und Publikum des In- wie Auslands mit Regierungspositionen oder -anschauungen vertraut zu machen, darüber hinaus diesseits wie jenseits der Grenzen den Prozeß

der Meinungsbildung zu Problemen der internationalen Politik aktiv mitzusteuern.

Aufmerksamere Beachtung schenkte man gleicherweise der Ausarbeitung und Durchführung von Initiativen oder Strategien, um Resonanz und Wirksamkeit der Informationspolitik zu garantieren bzw. zu steigern. Fortan gingen Entscheidungsverantwortliche dazu über, auch auf dem Sektor des Auswärtigen planmäßig *Öffentlichkeitsarbeit* zu leisten, mochte sie nun sachlicher Unterrichtung, dem Verständnis- und Sympathiegewinn oder aber dem psychologischen Kampf dienen. Mehr und mehr wurde die gezielte Verbreitung außenpolitischer Informationen zu einem überaus wichtigen Funktionsbereich in der Leitung äußerer Angelegenheiten. Hierbei kam insbesondere der international bestimmten Orientierung bald erhöhter Stellenwert zu, auch in der Bundesrepublik. „Die Öffentlichkeitsarbeit Ausland ist heute ein wesentlicher Bestandteil unserer Außenpolitik", heißt es in einer amtlich inspirierten Bonner Darstellung[13].

Zur effektiven Verwirklichung dieser Informationspolitik gründeten staatliche Führungen meist einen speziellen Medienapparat. So brachten sie in wachsendem Umfang verschiedenartigste Druckpublikationen in Umlauf oder riefen eigene Film- und Fernsehdienste ins Leben. Um an die Auslandsöffentlichkeit möglichst rasch und breitenwirksam herantreten zu können, organisierten oder erweiterten sie Fremdsprachenabteilungen ihrer nationalen Rundfunksender. Nach und nach wurde die Hörfunkarbeit zu einem Kernstück der informationspolitischen Anstrengungen. Maßgeblichen Anteil an dieser Entwicklung hatte dabei besonders die regere Nutzung von Kurzwellenfrequenzen.

Regierungen begnügten sich jedoch vielfach nicht länger damit, mit Hilfe der von ihnen dirigierten oder beeinflußten Medien über ihre außenpolitische Haltung oder Linie näheren Aufschluß zu geben. Ins Zentrum der auslandsgerichteten Rundfunkarbeit nicht weniger Staaten rückte ebenso die Aufgabe umfassenderer Repräsentation: dem internationalen Publikum ein Bild des mannigfaltigen politisch-gesellschaftlichen Lebens des gesamten Landes zu vermitteln. Über Ätherwellen verbreitete Selbstdarstellung eines Staats- und Gemeinwesens gegenüber der Weltöffentlichkeit ist während der Nachkriegsära zu einem zwingenden Erfordernis nationaler Prestigewerbung geworden. Mehr und mehr erwarb sich das Auslandsradio den Ruf, als „Diplomat des Rundfunks" zu wirken[14].

Je stärker Staaten in die Händel der Weltpolitik verwickelt sind, desto spürbarer tendieren sie indes dazu, in der Funktionsbestimmung ihrer auslandsgerichteten Medien der Offensivkomponente „öffentlicher Diplomatie" Vorrang einzuräumen. Namentlich dem Rundfunk wird unter solchen Umständen die Aufgabe zugewiesen, durch systematische Einwirkung auf die Hörerschaft des Auslands Information und Meinungsbildung in gewünschte Bahnen zu lenken. Statt Vermittlung und Dialog überwiegt dadurch das Ziel, außenpolitische Einflußpositionen zu erringen und zu konsolidieren. Massenmedien sind mit dieser Aufgaben-

stellung dazu bestimmt, publizistische „Brückenköpfe" im Ausland zu sichern. Sie werden zu unerläßlichen Instrumenten internationalen Machtstrebens.

Medienpropaganda kommt jetzt in allen Weltkonflikten der Rang einer mitentscheidenden Waffe zu. „Druckerschwärze und Foto haben Soldaten und Tanks ersetzt, die Feder wird von Tag zu Tag mächtiger als das Schwert", formuliert überspitzt Marshall McLuhan[15]. Konfrontationen der internationalen Politik ändern unter heutigen Verhältnissen ihren Charakter insofern, als das publizistische Ringen der Gegner um Herrschaft über die öffentliche Meinung des Auslands sowie um Rückwirkung der Weltmeinung auf die nationalen Öffentlichkeiten, hauptsächlich der befehdeten Seite, die gewaltsame Auseinandersetzung ständig begleitet. Wie das Beispiel des Vietnamkriegs lehrt, kann dieses Konfliktfeld in der Tat ausschlaggebend sein.

Medienpropaganda verfolgt damit nicht länger nur den Zweck, zu überzeugen, zu überreden, das Denken mitzuprägen, sie hat vielmehr als Antrieb zur Tat, zum Handeln, selbst zur Subversion zu wirken. Radikal wandelten sich daher die Zielebenen internationaler politischer Kommunikation, wie Hans Speier resümiert: „Traditionell ist in außenpolitischen Angelegenheiten Kommunikation zwischen politischen Eliten persuasives Bemühen, das die Machtstellung anderer Eliten in ihren eigenen Ländern nicht direkt angreift, d. h. ihre Beziehungen mit den von ihnen regierten Massen nicht tangiert. Massenpropaganda hingegen bewirkt genau das, indem sie Unruhe schürt und Aktionen fördert, welche die Entscheidungsfreiheit und in extremen Fällen die Sicherheit einer feindlichen Elite einschränkten."[16] Die eingehende Analyse gegenwärtiger Weltkonflikte veranschaulicht, wie flexibel speziell das Medium Hörfunk auf dem Gebiet propagandistischen Wettstreits eingesetzt wird.

Regierungen greifen zwecks Verfolgung außenpolitischer Anliegen jedoch nicht allein auf den ihnen unterstehenden Medienapparat zurück. Sofern die Publizistik eines Landes nicht ohnehin staatlicher Kontrolle unterliegt oder mittelbar den Weisungen der Obrigkeit zu folgen hat, nehmen auch dort, wo Massenmedien prinzipiell als unabhängige Faktoren öffentlicher Meinungsbildung agieren, also auch in nichtautokratischen Ordnungen, Bestrebungen zu, den publizistischen Bereich in den Dienst auswärtiger Politik einzuspannen. Staatliche Führungen, Entscheidungsträger trachten – mit Vorzug in Krisenphasen – in verstärktem Maß danach, auf Berichterstattung und Kommentierung der nationalen Kommunikationsmittel Einfluß auszuüben. Das Zeitalter der „öffentlichen Diplomatie" bringt folglich das erhöhte Risiko eines Zugriffs der Regierenden auf die Aussagen der Landesmedien mit sich.

In gleicher Weise werden ausländische Medien zu Zielen des Regierungsinteresses. Immer massivere Aktivitäten von Staatsführungen lassen sich erkennen, den Journalismus, die veröffentlichte Meinung des Auslands, eventuell die publizistische Weltöffentlichkeit insgesamt für sich zu gewinnen. Solche Einflußmanöver

können langfristig angelegt sein, über eine kürzere Zeitspanne weit hinausreichen, wenn etwa machtpolitische oder wirtschaftliche Vorteile ausgenutzt werden, um ausländische Medien dauerhaft in den Sog eigener Ambitionen zu ziehen[17]. Hauptaufmerksamkeit erregen solche Beeinflussungsversuche im Regelfall allerdings dann, wenn aus aktuelleren Anlässen, zum Beispiel zur Lösung eines momentan gegebenen internationalen Problems, Regierungen sich entschließen, auf Medien fremder Staaten offen oder verdeckt einzuwirken, und darauf aus sind, auf diesem Weg zugleich den dort stattfindenden offiziellen Entscheidungsprozeß in auswärtigen Angelegenheiten in eine opportun erscheinende Richtung zu drängen. Einen Höhepunkt erreicht dieser mediendiplomatische Trend mit der Jerusalemer Sadat-Visite vom November 1977, „a spectacular wedding of diplomacy and the media"[18].

Die Praktizierung „öffentlicher Diplomatie" ist keineswegs eine Spezialität weltpolitisch tonangebender Staaten, der Führungen von Großmächten oder Industrieländern. Welche Bedeutung der neuen Konzeption zwischenstaatlichen Verkehrs ebenso in sich entwickelnden Erdregionen beigemessen wird, belegt exemplarisch die grundsätzliche Einschätzung durch einen prominenten Repräsentanten des arabischen Medienwesens:

„In unserer Zeit könnte man nicht mehr auf die Journalisten verzichten, um die ausländische öffentliche Meinung zu beeinflussen, um eine Entscheidung zu erklären oder einen Einwand zu präzisieren, der von den politischen Autoritäten vorgebracht wird... Dies besagt, daß die Information eine bestimmende und wesentliche Rolle in den diplomatischen Beziehungen zwischen den Staaten spielt. Im übrigen nimmt das Gewicht dieser Rolle proportional zu demjenigen der politischen Ereignisse zu. Außerdem hat man oft beobachten können, wie der Journalist einer diplomatischen Aktion den Boden bereitet oder diese zum Erfolg bringt. Daraus erwächst die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Journalisten und Diplomaten zu festigen. Auch ist zu hoffen, daß die Begegnungen zwischen Presseleuten und Angehörigen der Diplomatie entsprechend den Erfordernissen des politischen Lebens unserer Epoche weiterhin Fortschritte verzeichnen."[19]

Es hieße vereinfachen, den Journalismus in jenen Funktionen ausschließlich als willfähriges Werkzeug der Regierenden zu sehen. Denn häufig nimmt er im Rahmen der „öffentlichen Diplomatie" de facto die Stellung eines Partners der Entscheidungsträger ein. Vor allem sobald in wichtigen Stadien der internationalen Entwicklung, so vorzugsweise während laufender Verhandlungen oder Konferenzen, anstehende Fragen nicht länger hinter verschlossenen Türen bleiben sollen, sondern für sie ein größeres Maß an Öffentlichkeit angestrebt wird, obliegt besonders den Medien die wesentliche Aufgabe, Publizität herzustellen und sich als Organe der Publizität zumindest in der Schaffung oder Festigung eines bestimmten politischen Klimas zur Geltung zu bringen.

Medien, Journalisten oder Korrespondenten, können außerdem am diplomatischen Spiel teilhaben, indem sie sich in den Gang der Ereignisse aktiv einmischen, indem sie „Signale" übermitteln, etwa der anderen Seite Andeutungen, Angebote, Zeichen der Konzessionsbereitschaft, aber auch Warnungen oder Drohungen

zukommen lassen[20]. Das unmittelbare Einschalten von Journalisten in den zwischenstaatlichen Verkehr erfolgt dabei keineswegs nur in Sondersituationen oder Ausnahmefällen. Ein über Medienvertreter geführter Informations- und Meinungsaustausch rechnet heutzutage selbst zwischen befreundeten, verbündeten Regierungen zur üblichen Routine, zur Normalität diplomatischen Alltags.

Zum Stil der „öffentlichen Diplomatie" gehört deshalb der enge, beständige Kontakt zwischen außenpolitisch Verantwortlichen, „policy makers" wie Diplomaten, und, andererseits, Journalisten, voran der Qualitäts- oder Elitepublizistik. Formelle Mitteilungskanäle (Pressekonferenzen, amtliche Briefings) und informelle Kommunikationswege („off the record") ergänzen sich. Charakteristisch für den modernen Stil außenpolitischen Handelns ist darüber hinaus das vermehrte Auftreten wichtiger Akteure in den Massenmedien selbst, sichtbar in erster Linie an der intensiveren Nutzung der Presseöffentlichkeit (Interviews usw.) sowie der Teilnahme an hörfunk- oder fernsehorganisierten Veranstaltungen, die Themen des internationalen Lebens speziell aufgreifen („Journalisten fragen Politiker", „Meet the Press" u. a.).

Zur Praxis „öffentlicher Diplomatie" gehört, last, not least, der verstärkte Einsatz nachrichtenpolitischer Mittel. Aufbauend auf Erfahrungen aus dem vorigen Jahrhundert entwickelten Regierungen ein vielfältiges, differenziertes Instrumentarium des „news managements", im Hinblick sowohl auf die innerstaatlich gerichtete Einflußnahme als auch auf den Umgang mit anderen Regierungen und ausländischen Öffentlichkeiten. Die absichtsvolle, gesteuerte Lancierung außenpolitisch relevanter Meldungen oder Versionen gestattet es oftmals, variabler und wirkungsvoller in Meinungsbildungsprozesse einzugreifen oder diese zu lenken, als es mittels direkter, offener Stellungnahme seitens befugter Amtsinhaber möglich wäre. Anwendungsbreite und -vielfalt der Techniken des heutigen Nachrichtenmanagements erschweren es freilich nicht selten, zwischen Information und Manipulation eine klare Trennungslinie zu ziehen[21].

„Öffentliche Diplomatie" hat, als Fazit, einmal eine erhebliche Aufwertung der Rolle publizistischer Medien in der auswärtigen und internationalen Politik zur Folge gehabt. Zum anderen mehrte sie jedoch gleichzeitig die Gefahr eines Mißbrauchs des Journalismus durch die außenpolitischen Gewalten, durch die Interessenvertreter der staatlichen Macht.

Zur Kritik an der Praxis publizitärer Diplomatie

Weniger an der prinzipiellen Konzeption „öffentlicher Diplomatie" als an den Methoden und Konsequenzen ihrer praktischen Realisierung wird teilweise entschiedene Kritik geübt. Der moderne Stil außenpolitischen, diplomatischen Verkehrs hat im Urteil von Skeptikern mehr Nachteile und Gefahren als Vorzüge mit sich gebracht.

Mit großem Nachdruck stellt man den Nutzen öffentlichkeitsbezogener Aktionsformen besonders in Verbindung mit Verhandlungen, Konferenzen und Gipfelbegegnungen in Frage. Die Schmälerung der Erfolgsaussichten solcher Zusammenkünfte sehen Kritiker in der Hauptsache aus dem Grund als unvermeidbar an, weil die Beteiligten nun eher dazu neigten, sich mit ihren Vorschlägen oder Demarchen an die eigene, nationale Öffentlichkeit oder an ein ausländisches Medienpublikum zu wenden, als primär im Sinn hätten, sich an das jeweilige Gegenüber, den Gesprächspartner, zu richten[22]. Diese Einschätzung gewinnt an Glaubwürdigkeit, je stärker die Tendenz in Erscheinung tritt, internationale Treffen aus innenpolitischem Kalkül auszuschlachten, wenn nicht gar sie aus derartigen Erwägungen eigens zu arrangieren.

Die häufige Erfahrung, daß Verhandlungsteilnehmer absichtsvoll, berechnend in erster Linie die publizistische Außenwelt anzusprechen suchen, nicht aber dem uneigennützigen, kompromißbedachten Dialog mit der anderen Seite Priorität geben, motiviert kritische Betrachter, die Praxis publizitätsorientierter Diplomatie als eigentliches Hindernis für Aufbau oder Wahrung einer konstruktiven Gesprächsatmosphäre zu verdächtigen. Belege dafür, wie sehr die Gepflogenheit, einen öffentlichen Adressaten im Blick zu haben, Argwohn und Unterstellung nährt, lassen sich aus der Geschichte der Diplomatie leicht anführen. „Das sind ja alles Reden für die Presse!" warf der sowjetische Parteiführer Nikita S. Chruschtschow dem deutschen Regierungschef Konrad Adenauer während der Moskauer Verhandlungen von 1955 vor, was diesen unverzüglich zu einer ebenso energischen Widerlegung herausforderte: „Hier werden von uns keine Reden an die Presse gehalten!"[23]

Als besonders beweiskräftiges Exempel für die Schwächen des auf Publizitätswirkung zielenden Diplomatiestils wird das Stocken oder Scheitern vieler Abrüstungsgespräche angeführt. Eine „Krankheit" gar nannte der frühere Kanzler Schmidt die Annahme von Regierungen, man könne mit der Gegenseite verhandeln, indem man sich gleichzeitig an die eigenen Fernsehzuschauer wende. In dem ständigen, von diesem Stil geschürten Atomkriegsgerede sah er zudem einen Herd dauernder Angststeigerung. Die Großmächte ermahnte er deshalb, die Chancen zur Lösung der Rüstungsprobleme allein auf vertraulichem Weg auszuloten[24].

Auf schärfsten Widerspruch stößt die Entartung der publizitären Diplomatie in fortgesetzte Propagandafehden. Die Öffentlichkeitsfixierung des zwischenstaatlichen Verkehrs wird geradezu als Motor solcher Kampagnen bezichtigt. Nicht daß Regierungen überhaupt danach trachten, sich in Massenmedien im besten Licht zu zeigen und die publizistische Meinungsbildung in anderen Ländern für sich günstig zu stimmen, gilt als Störquelle internationaler Beziehungen – wohl aber, daß Staatsführungen Kommunikationsmittel immer rücksichtsloser einsetzen, um auf die innere Lage oder Entwicklung des Auslands direkten Einfluß zu nehmen.

Die Bedenken gipfeln in dem Argument, der heutige Stil diplomatischen

Umgangs verändere das Wesen, den Charakter der Außenpolitik selbst: Denn nicht länger rücke die Suche nach sachlichem Ausgleich, nach fairem Austarieren von Gegensätzen an die Spitze amtlicher Überlegungen zu auswärtigen Angelegenheiten, sondern mehr und mehr die Entschlossenheit, außenpolitisches Handeln unter Berücksichtigung der erwartbaren propagandistischen Ausbeute zu planen.

„Öffentliche Diplomatie" wird schließlich als eine wesentliche Ursache dafür betrachtet, daß im zwischenstaatlichen Verkehr die Verbindlichkeit einst anerkannter Verhaltensstandards im Schwinden begriffen ist, daß aus diesem Trend wiederum ein Verfall des Vertrauens zwischen den im internationalen Leben maßgebenden Entscheidungsträgern resultiert. Dilettantismus rangiert zunehmend vor Seriosität und Professionalität. Außenpolitik sehen Kritiker öffentlich-diplomatischer Praxis nun weniger als exakt kalkulierbaren Prozeß rationaler Gespräche zwischen fachkundigen Unterhändlern, vielmehr als verwirrendes Spiel kaum versierter Teilnehmer. Die Rückbesinnung auf erprobte Traditionen der klassischen Diplomatie hat in dieser Sicht erhöhte Dringlichkeit.

ANMERKUNGEN

[1] International Communication and the New Diplomacy, hrsg. v. S. Hoffman (Bloomington – London 1968) 3.
[2] The Diplomatic Persuaders. New Role of the Mass Media in International Relations, hrsg. v. J. Lee (New York 1968) X. [3] O. Nippold, Die Auswärtige Politik und die Öffentliche Meinung (Stuttgart 1912) 3.
[4] H. Nicolson, Kleine Geschichte der Diplomatie (Frankfurt 1955) 110.
[5] Zu Wilsons Leitideen s. E. Fraenkel, Öffentliche Meinung und internationale Politik (Tübingen 1962) 29ff.
[6] Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik (Gütersloh 1963) 465.
[7] Foreign Affairs, Spring 1981, 934.
[8] G. Wettig, Politik im Rampenlicht. Aktionsweisen moderner Außenpolitik (Frankfurt 1967) 187ff.
[9] Bulletin (BPA) Nr. 12, 11. 2. 1981, 103
[10] Zentraler Punkt einer polnisch-französischen Deklaration zum Ausbau gegenseitiger Zusammenarbeit aus dem Jahr 1975, vgl. Le Monde, 21. 6. 1975.
[11] Text der KSZE-Schlußakte, hrsg. v. d. Bundeszentrale für pol. Bildung (Bonn 1975) 27ff.
[12] W. Akers, An Indispensable Diplomacy, in: The Dipl. Persuaders, a. a. O. 3.
[13] W. Kordes, H. Pollmann, Das Presse- und Informationsamt der Bundesregierung (Bonn [7]1983) 106.
[14] H. Fellhauer, Auslandssender, die Diplomaten des Rundfunks, in: 25 Jahre Deutsche Welle (Köln 1978) 37f.
[15] Die magischen Kanäle (Düsseldorf 1968) 367.
[16] International Political Communication: Elite vs. Mass, in: Force and Folly: Essays on Foreign Affairs and the History of Ideas (Cambridge, Mass. 1969) 21.
[17] K. W. Deutsch, Die Analyse internationaler Beziehungen (Frankfurt 1968) 190ff.
[18] International Herald Tribune, 6. 2. 1978.
[19] Ausführungen des Präsidenten des tunesischen Journalistenverbands AJT, Noureddine Tabka, nach: La Presse de Tunisie, 7. 1. 1975, 8.
[20] W. Phillips Davison, News Media and International Negotiation, in: Public Opinion Quarterly 38 (1974) 174ff.
[21] W. G. Grewe, Spiel der Kräfte in der Weltpolitik. Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen (Düsseldorf 1970) 417ff.
[22] So vor allem die Kritik Morgenthaus, vgl. a. a. O. 465; in ähnlichem Sinn Nicolson, a. a. O. 117f.
[23] K. Adenauer, Erinnerungen 1953–1955 (Stuttgart 1966) 549. [24] FAZ, 10. 12. 1983.

Paul Roth

„1984" in der Sowjetunion

Orwells Roman „1984" gehört in der Sowjetunion selbstverständlich zur verbotenen, „staatsfeindlichen" Literatur. Im Dezember 1983 wurden in der Sowjetrepublik Lettland zwei Sowjetbürger wegen Verbreitung verbotener Literatur – darunter Orwells „1984" – abgeurteilt: Gunnar Astra zu sieben Jahren Lager und fünf Jahren Verbannung, Gunnar Freimanis zu vier Jahren und zwei Jahren Verbannung.

Trotzdem gibt es offensichtlich genügend Angehörige der sowjetischen „Intelligenzija", die zumindest wissen, daß Orwells Roman eine Schreckensutopie ist, eine Warnung vor der sowjetischen Herrschaftsform. So ist wohl auch zu erklären, daß das sowjetische Regierungsorgan „Iswestija" in zwei längeren aufeinanderfolgenden Artikeln (15. Januar und 16. Januar 1984) auf das Werk des „Renegaten" und „Spions der Reaktion" – so wird Orwell in diesem Text charakterisiert – einging. Der Text „beweist", daß in den USA – unter Ronald Reagan – die Bürger mit Hilfe der „Neusprache" manipuliert werden, das heißt, Orwells „1984" ist nicht im Sozialismus, sondern im Kapitalismus verwirklicht worden.

Am Rand sei vermerkt, daß Orwell für seinen Roman umfangreiche Anleihen bei dem Altbolschewiken und Schriftsteller Jewgenij Samjatin gemacht hat. Samjatin hatte Anfang der zwanziger Jahre – enttäuscht und empört – seinen utopischen Roman „Wir" geschrieben, der einen totalen Überwachungsstaat darstellt, dessen „Nummern" (alle Untertanen tragen eine Nummer) vom „Großen Wohltäter" gelenkt werden. In der Sowjetunion durfte dieser Roman selbstverständlich nie erscheinen.

Fälschung und Überwachung

Nach der Veröffentlichung in der „Iswestija" hat der ehemalige Kulturredakteur der „Literaturaja Gaseta" Oleg Bitow in der britischen „Sunday Times" die sowjetische Führung beschuldigt, Geschichtsfälschung zu betreiben und die Wahrheit „skrupelloser und wirksamer" zu verdrehen, als es von Orwell beschrieben werde. Bitow bezeichnet die Mehrheit der sowjetischen Journalisten als „professionell ausgebildete Roboter", die vielfach gar nicht „mehr in der Lage sind, die Wahrheit zu erkennen".

Vor einigen Jahren druckten die sowjetischen Zeitungen – wie immer – die Rede

des Generalsekretärs auf einem Parteitag ab. Er zählte unter anderem die prominenten Funktionäre ausländischer kommunistischer Parteien auf, die seit dem letzten Parteitag verstorben waren, und forderte zu einer Schweigeminute auf. In der sowjetischen „Medizinskaja Gaseta" stand hinter den Namen die Bemerkung: „Stürmischer Beifall" (Spiegel Nr. 25/84, 119). Der „Redakteur-Roboter" hatte sich ganz einfach an die Regel gehalten, daß auf die Nennung von kommunistischen Führern Beifall folgen muß – und der Zensor hatte diese Panne nicht bemerkt.

Wenn man das Überwachungs- und Lenksystem der Sowjetunion untersucht, so findet man viele Einzelteile der Orwellschen Utopie. Die Überwachungskameras sind natürlich nicht so verbreitet, wie Orwell es schildert, dazu reicht die Technik nicht. Nur ab und an wird man an ihre Existenz erinnert, wenn ein Ausländer in einer ihn kompromittierenden Situation fotografiert worden ist und die sowjetischen Behörden vergeblich seine Mitarbeit erzwingen wollen. Die Anekdote von einem französischen Staatsbürger, der sich angeblich über diese Aufnahmen sehr gefreut haben soll, gehört in Moskau schon zu den „älteren Kamellen".

Wortschatz B

Orwells Neusprache, die das Denken begrenzt und lenkt, ist teilweise Wirklichkeit geworden. Unter Chruschtschow befaßten sich sowjetische Wissenschaftler mit der Kommunikationswissenschaft in den „kapitalistischen" Staaten. Man wollte die Wirksamkeit der eigenen Massenkommunikationsmittel verbessern. In sowjetischen Fachkreisen tauchte daraufhin der Begriff „Massenkommunikation" auf. Für den Sprachschatz der Medienfunktionäre und Journalisten war dieser Begriff in russischer Sprache ungeeignet.

Unter Kommunikation oder Massenkommunikation versteht man in westlichen Demokratien die wechselseitige Information, im Unterschied zur Information als Einbahnstraße. Die sowjetische Medienpolitik arbeitet jedoch mit der Einbahnstraßen-Information. Der Begriff „Kommunikation" war also unbrauchbar, zumindest bedenklich. So erfand man als Übersetzung für „Massenkommunikationsmittel" das Wortungetüm „Mittel der Masseninformation und Massenpropaganda". Es dauerte ein paar Jahre, dann gab es auch eine schöne Abkürzung hierfür: SMIP.

Orwell spricht in seinem Roman vom „Wortschatz B", der absichtlich zu politischen Zwecken gebildet worden ist und den Benutzer in eine bestimmte Geistesverfassung versetzen soll. Kein Wort des Wortschatzes B ist ideologisch neutral. Falls notwendig, wird ein Begriff aus seiner neutralen Bedeutung herausgelöst und mit positiver oder negativer Bedeutung verschmolzen. Der Begriff „freier Informationsfluß" (free flow) zum Beispiel, der im Zusammenhang mit der

„Neuen Weltinformations- und Kommunikationsordnung" eine Rolle spielt, gehört seit Jahren im sowjetischen Sprachschatz zu den Negativbegriffen. Er hat etwa die Bedeutung „ideologische Diversion".

Nachdem es viele internationale Auseinandersetzungen um die „Neue Weltinformations- und Kommunikationsordnung" gegeben hatte und mehrere sowjetische Autoren sich zu dem Thema in Artikeln geäußert hatten, erschien 1983 eine Broschüre der beiden sowjetischen Autoren Ju. Kolossow und B. Zepow in russischer, deutscher, englischer, französischer und spanischer Sprache hierüber. Die deutsche Ausgabe trägt den Titel „Neue internationale *Kommunikations*ordnung und das Problem der Friedenserhaltung". Die russische Ausgabe für die Sowjetbürger hält sich an die „Neusprache" und trägt den Titel „Neue internationale *Informations*ordnung und das Problem der Friedenserhaltung". Für den ausländischen Leser verwendet man den Begriff „Kommunikation", für den inländischen „Information".

Volksfeinde, Verschwörer, Sündenböcke

Der Marxismus-Leninismus wird als Wissenschaft, als Einheit von Theorie und Praxis verkündet. Die Partei behauptet von sich, eine wissenschaftlich begründete Politik zu betreiben. Was ist jedoch, wenn Behauptungen nicht zutreffen, Versprechungen nicht verwirklicht werden? Orwell nennt in seinem Roman mehrere Rechtfertigungstaktiken. Eine besteht darin, daß das Regime Schuldige findet, die im Auftrag einer Feind-Verschwörung die Verwirklichung des Fortschritts sabotieren. Die Verschwörungstheorie gab es schon bei Marx und unter Lenin. Stalin hat sie zur ganzen Fülle entwickelt, als er das Wort „Volksfeind" einführte und in der Säuberung eine „Verschwörergruppe" nach der anderen liquidierte. Immer steht dahinter das „Kapital", auch wenn sich die Zusammensetzung der Verschwörung ändert, andere Personen, Staaten, Institutionen im Auftrag des „Kapitals" handeln.

In den vergangenen Jahrzehnten wurden die USA als der gefährlichste Feind des Friedens und Fortschritts angeprangert. Die Politinformatoren und Agitatoren erklären in den letzten Jahren den Sowjetbürgern, daß der Sozialismus schon viel weiter sein könnte, der Lebensstandard viel höher, wenn man nicht gezwungen wäre, soviel Geld für den Schutz der sozialistischen Errungenschaften auszugeben, die vom Imperialismus bedroht seien.

Eine ständig zunehmende Flut von Veröffentlichungen befaßt sich mit dem amerikanischen Geheimdienst CIA. Der CIA steht – so die sowjetischen Medien – hinter den Unruhen in Polen, hinter den afghanischen Widerständlern, hinter Solschenizyn, hinter Sacharow, war beteiligt am Attentat auf den Papst, an der Ermordung Moros usw. Es gibt kaum ein Verbrechen auf der Welt, das nicht mit

dem CIA in Verbindung gebracht wird. Nur ein Beispiel: Das Buch des „bekannten sowjetischen Historikers, Professors, Preisträgers des Komsomol" (so im Buch) N. Jakowlew „Der CIA gegen die UdSSR" ist inzwischen in der Sowjetunion in dritter Auflage erschienen. Der „bekannte Historiker" ist in letzter Zeit vor allem durch seine üblen Verleumdungen der Ehefrau Sacharows, Jelena Bonner, bekanntgeworden.

Sicherlich hat Orwell, bevor er „1984" schrieb, das Buch des ehemaligen Kommunisten Arthur Koestler „Sonnenfinsternis" (1941) gelesen. Es schildert in Romanform das Schicksal des Volkskommissars Rubaschow, der in der Stalinschen Säuberung verhaftet wird. Rubaschow unterschreibt ein falsches Geständnis, um den Glauben an die Partei zu sichern, und wird erschossen. Im Verhör sagt der Untersuchungsrichter Gletkin zu Rubaschow: „Die Erfahrung lehrt, daß man den Massen für schwierige und komplizierte Prozesse einfache und handgreifliche Erklärungen geben muß. Soweit mir die Geschichte bekannt ist, sehe ich, daß die Menschheit niemals ohne Sündenböcke auskam... Wahrheit ist, was der Menschheit nützt; Lüge ist, was ihr schadet."

Korrektur der Vergangenheit

Die Lüge ist auch der Kern der anderen Rechtfertigungstaktik. Ständig muß die Vergangenheit korrigiert werden, um die „Wissenschaftlichkeit" der gegenwärtigen Politik zu beweisen. Einer der wichtigsten Parteiwahlsprüche in Orwells Roman lautet: „Wer die Vergangenheit kontrolliert, der kontrolliert die Zukunft, wer die Gegenwart kontrolliert, der kontrolliert die Vergangenheit." Die Korrektur der Vergangenheit ist die Aufgabe der Hauptperson von Orwells Roman, Winston Smith, der im „Wahrheitsministerium" an einem „Gedächtnis-Loch" arbeitet.

Diese Art der „Vergangenheitsbewältigung" wird in der Sowjetunion seit Stalin praktiziert. Helden werden zu „Unpersonen", Dokumente verschwinden, Reden werden gefälscht; die Bibliotheken sind ständig damit beschäftigt, Zeitungen, Zeitschriften, Broschüren und Bücher in die „Sonderabteilung" zu bringen. Und wenn es der Führung gefällt, wird eine „Unperson" rehabilitiert, ein Dokument aus dem „Gedächtnis-Loch" zurückgeholt usw. Mit den Beispielen könnte man dicke Bücher füllen. Beschränken wir uns auf einige.

Trotzki, der eigentliche Organisator der Oktoberrevolution, wurde von Stalin zum Volksfeind erklärt; alle seine Leistungen wurden Lenin oder Stalin überschrieben. Eine sowjetische Enzyklopädie über die Oktoberrevolution kennt nicht einmal seinen Namen. Lenins hochgeschätzter Kampfgefährte Bucharin, Mitverfasser des „ABC des Kommunismus" (1919), das jahrelang der Katechismus der Kommunisten auf der Welt war, wurde in der Säuberung zur Unperson. Das

„ABC" verschwand. Und die dicken Faksimile-Bände über die Geschichte des Parteiorgans „Prawda" erwähnen nicht, daß Bucharin viele Jahre Chefredakteur der „Prawda" war.

Lenins Testament, in dem er vor Stalin warnte, tauchte erst in der Zeit der Entstalinisierung auf. Damals verschwanden Stalinbilder und Stalindenkmäler. Gemälde wurden durch Übermalen Stalins „richtiggestellt". Der sowjetische Regisseur Michael Romm, der in der Stalinzeit mehrere Leninfilme gedreht hatte, die die angebliche Freundschaft Lenins und Stalins dokumentierten, mußte nun alle diese Szenen wieder herausschneiden.

Chruschtschows berühmte Rede über Stalins Verbrechen, hinter verschlossenen Türen gehalten vor dem Zentralkomitee auf dem XX. Parteitag (1956), wurde nie zur Veröffentlichung freigegeben. Ein neugieriger Tourist sollte sich einmal den Spaß erlauben, in der Moskauer Leninbibliothek nach dieser Rede zu fragen. Er wird erfahren, daß es sie nicht gibt. In der Sowjetunion ist eine Flut von Büchern – einschließlich wissenschaftlicher Werke – über den Großen Vaterländischen Krieg erschienen. Aber nirgendwo ist das geheime Zusatzabkommen des Hitler-Stalin-Paktes (1939) veröffentlicht, in dem sich Hitler und Stalin über die Teilung Polens einigten.

Die „Neulandkampagne" zur Nutzung Kasachstans wurde von Chruschtschow begonnen. Nach seinem Sturz kam Breschnew. Breschnews Buch „Neuland" ist zu entnehmen, daß die Neulandkampagne das Werk Breschnews ist. 1974 erschien eine Sammlung von Reden Breschnews, die früher in sowjetischen Zeitungen abgedruckt worden waren, nun allerdings teilweise „richtiggestellt". 1955 hatte zum Beispiel Breschnew gesagt: „Die Erfüllung der Parteidirektiven wird es ermöglichen, in den kommenden Jahren einen Überfluß an allen landwirtschaftlichen Erzeugnissen zu haben." In der Sammlung von 1974 wurde daraus: „Das Wachstum der gesamten landwirtschaftlichen Produktion wird es ermöglichen, den Wohlstand der Werktätigen zu heben."

1984 erschien in der Bundesrepublik Deutschland Stefan Heyms Roman „Der König David Bericht". Stefan Heym lebt in Ost-Berlin. Der Roman stellt die Verfügung des Herrschers über Menschen, Wahrheit, Geschichte dar. Zu Joab, dem einstigen Feldherrn König Davids, kommt Ethan, der im Auftrag König Salomons den „König David Bericht" schreibt. Ethan sagt zu Joab: „Du gehörtest einst zu den Mächtigen im Königreich und zu denen, die entschieden, ob einer gewaltsam zu Tode gebracht wird oder ob er seine Tage in Frieden beschließen darf. Ich aber entscheide, wie einer weiterlebt nach seinem Tode, in den Augen künftiger Geschlechter, und ob er in tausend Jahren als ein kindischer Greis gilt, dem der Speichel in den Bart rinnt und die Pisse in die Hose, oder als ein Soldat, der seinem Schicksal mit Würde und Mut ins Antlitz blickt."

Oft erfolgt die Geschichtskorrektur einfach durch Auslassen. 1983 erschienen im Kölner Pahl-Rugenstein-Verlag „Reden und Schriften" Andropows – nach der

sowjetischen Vorlage. Da war zum Beispiel Andropows Rede vom 22. April 1964 abgedruckt. Allerdings fehlte ein Viertel der Rede, ohne daß ein Hinweis auf Auslassungen zu finden war. Es fehlten: Eine lange Lobeshymne auf die „gewaltige Rolle" und „Tapferkeit des Leninschen Revolutionärs" Chruschtschow sowie heftige Angriffe auf die chinesische KP.

Am 29. Oktober 1983 feierte man in der Sowjetunion den 65. Jahrestag des Komsomol. W. Mischin, erster Sekretär des ZK des Komsomol, unterstrich die „untrennbare Verbindung der Generationen von Sowjetmenschen", die „klar hervortritt in der Biographie des Komsomol." Er „vergaß" zu erwähnen, daß alle Vorsitzenden des Komsomol bis zum Jahr 1938 von der Säuberung verschlungen wurden: O. Rywkin, L. Schazkin, P. Smorodin, N. Tschaplin, A. Miltschakow und A. Kosarew.

Im April 1984 erschien im „Kommunist" (6/84) ein langer ehrender Artikel über den „schweizerischen Freund Lenins", Fritz Platten. Platten hatte unter anderem die Rückkehr Lenins im Frühjahr 1917 nach Rußland organisiert, hatte Lenin am 1. Januar 1918 bei einem Attentat mit seinem Körper gedeckt und war dabei verwundet worden. Das alles kann man in dem Artikel lesen, ferner einen Halbsatz aus einem Brief Plattens im Jahr 1940, „als der Hitlerfaschismus den zweiten Weltkrieg entfesselte". In einem seiner Briefe drückte – so im „Kommunist" zu lesen – Platten die Hoffnung aus, „noch einmal zusammen mit den europäischen Arbeitern an der Verwirklichung der Leninschen Losungen teilzuhaben". Der Verfasser hat „vergessen", daß damals Stalin und Hitler Verbündete waren und Platten den Brief offensichtlich in der Hoffnung geschrieben hat, aus dem Zwangsarbeitslager entlassen zu werden. Platten hatte kein Glück, er starb als „deutscher Spion" 1942 in einem Lager in Kargopol.

Als der italienische KP-Führer Berlinguer im Juni 1984 starb, „vergaß" der offizielle sowjetische Nachruf den „Eurokommunismus" des Genossen. Als die sowjetischen Medien im Juli 1984 die Bundesrepublik Deutschland des „Revanchismus" bezichtigten, hatte man „vergessen", daß die sowjetische Seite den „Brief zur Deutschen Einheit" bei der Unterzeichnung des deutsch-sowjetischen Vertrags (1970) widerspruchslos akzeptiert hatte.

Wahrheit im „höheren Sinn"

Genug mit diesen Beispielen. Derjenige, der sowjetische Periodika, sowjetische Broschüren und Bücher aufmerksam liest, watet in einem trüben Morast von Lügen, Auslassungen, Fälschungen. Und er fragt sich natürlich: Kann man das ernst nehmen? Kann der Sowjetbürger dann noch an die Ideologie glauben? Orwell hat richtig erkannt, daß eine solche Frage falsch gestellt ist. Es geht nicht um richtig oder falsch, um Wahrheit oder Lüge. Es geht für den Sowjetuntertanen darum, den

„Signalen" der Machthaber zu entnehmen, wie man denken und sich verhalten muß.

Leszek Kolakowski erzählt, wie er 1950 die Leningrader Eremitage besuchte. Der stellvertretende Direktor erklärte, daß in den Magazinen auch Bilder von Matisse, Cézanne, Braque und anderen „dekadenten Vertretern der bourgeoisen Kunst" vorhanden seien. Man stelle sie nicht aus. Aber vielleicht würde man sie einmal zeigen, damit die Sowjetmenschen sich davon überzeugen könnten, wie tief die Kunst des bourgeoisen Westens gefallen sei: „Schließlich lehrt uns Genosse Stalin, die Geschichte nicht zu schönen." Sieben Jahre später war Kolakowski wieder in der Eremitage, der gleiche stellvertretende Direktor zeigte im französischen Saal „Meisterwerke" von Matisse, Cézanne, Braque und anderen. Er erklärte, die bourgeoise Presse habe die Verleumdung verbreitet, solche Bilder würden nicht gezeigt. Das sei lächerlich, die ausländischen Journalisten seien zu einer Zeit dagewesen, da einige Säle zur Reparatur geschlossen gewesen seien. Kolakowski ist überzeugt, daß der stellvertretende Direktor nicht bewußt gelogen hat: „Denn in der Welt, in der er lebt, ist alles das Wahrheit, was der wahren Sache dient."

Der norwegische Journalist N. Udgaard schildert ein Erlebnis aus dem Jahr 1974. Jurij Schukow, Chefkommentator der „Prawda", hatte in einer Fernsehsendung Solschenizyns „Archipel Gulag" abgeurteilt, dabei ein Bündel Zuschauerbriefe gezeigt und zweifelnde Westkorrespondenten aufgefordert, sich diese Briefe selber anzusehen. Die Westkorrespondenten kamen. Bei dieser Gelegenheit nahm Schukow den Korrespondenten vom „Time Magazin", John Shaw, zur Seite und fragte ihn, ob er ihm den „Archipel Gulag" für ein paar Tage leihen könne; er habe ihn noch nicht gesehen.

Am 12. Juli 1984 veröffentlichten „Prawda" und „Iswestija" auf der Titelseite einen Vierspalter der Staatsagentur TASS: „Eine Atmosphäre des Vertrauens in der Welt schaffen". Der Riesenartikel befaßte sich mit dem Erscheinen eines Bandes mit Reden und Aufsätzen Tschernenkos im Verlag „Pergamon-Press" in London. Er beginnt mit den Worten: „Zu einem großen Ereignis im gesellschaftlichen und politischen Leben Großbritanniens wurde hier das Erscheinen des Buchs mit Reden und Aufsätzen des Generalsekretärs des ZK der KPdSU, des Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR, K. U. Tschernenko."

Natürlich weiß jeder sowjetische Leser, daß das Erscheinen dieses Buchs in Großbritannien kein großes Ereignis im gesellschaftlichen und politischen Leben Großbritanniens ist. Auch der Journalist oder Medienfunktionär, der dies geschrieben hat, weiß es. Aber er schreibt sozusagen von einer „höheren" Position aus, die über den simplen Kategorien von „richtig" oder „falsch" steht. Er schreibt unter dem Gesichtspunkt der „Wahrheit", daß die Veröffentlichung der Reden und Aufsätze Tschernenkos ein großes Ereignis zur Propagierung der Friedenspolitik der Sowjetunion ist, und daß dies viel wichtiger ist als ein Anklammern an

vordergründigen Fakten. Der Verfasser analysiert nicht irgendwelche Fakten, er leitet die Kriterien für die Wichtigkeit des Ereignisses von seinem Modell ab. Und der Durchschnittssowjetbürger wird ihn deswegen nicht als Lügner bezeichnen, denn er kennt dieses Modell und hat sich an das Ritual der Darstellung gewöhnt.

Altdenk + Neudenk = Zwiedenk

Ist der Durchschnittssowjetbürger ein „Zwiedenk", der „Altdenk" und „Neudenk" beherrscht, um Orwells Sprache zu verwenden? Niemand kann darauf eine exakte Antwort geben. Zum einen ist „Zwiedenk" als Begriff in der Wissenschaft nicht eingeführt, zum anderen gibt es in der Sowjetunion nur die von Staat und Partei gelenkte Meinungsforschung, und schließlich wird von den umfangreichen Forschungsergebnissen nur ein winziger Bruchteil veröffentlicht. In Moskau geht der Witz um, die wahren Dissidenten säßen im KGB, weil sie allein – auf Grund der gesammelten Informationen – wüßten, wie schlimm es stehe.

Über eines sind sich die sowjetischen Machthaber sicher klar: Der Marxismus-Leninismus mobilisiert nicht mehr. Man kann dies an der seit etwa 15 Jahren anhaltenden „ideologischen Gegenreformation" (H. Dahm) ablesen, die in immer neuen Kampagnen über die Sowjetbevölkerung schwappt. Klaus Mehnert hat in seinem berühmten Buch „Der Sowjetmensch" die These vertreten, der Sowjetbürger sei mehr Mensch als sowjetischer Mensch: „Wohl haben sie die Allmacht des Staates mit der alleinigen Verfügung über die Produktionsmittel hingenommen, seinen Anspruch bejaht, Vollstrecker des ‚Gesetzes' des Fortschritts vom Kapitalismus über den Sozialismus zum Kommunismus zu sein; aber damit sind sie noch nicht in ihrem Innern zu Bolschewiken geworden."

Der Schriftsteller und Philosoph A. Sinowjew (Verfasser des satirischen Romans „Gähnende Höhen") stellt fest, daß die Menschen in der Sowjetunion unzufrieden sind, daß niemand an den Marxismus glaubt. Er warnt aber davor, auf einen Zerfall des Machtsystems zu hoffen: „Und das Machtsystem, das die ganze Gesellschaft wie ein dichtes Netz umgibt, hält gut. Und ‚das Volk' sinnt keinesfalls auf dessen Sturz, ja nicht einmal auf dessen Umwandlung... Und der fehlende Glaube an den Marxismus schwächt sie (die Regierung) in keiner Weise, denn der Marxismus ist eine Ideologie, und an eine Ideologie glaubt man nicht, man akzeptiert sie." Kurz: Man richtet sich nach ihren Regeln. An anderer Stelle geht Sinowjew auf die Konkurrenz zwischen Ideologie und Religion ein: „Die Ideologie hat einige Vorteile im Vergleich mit der Religion. Sie befreit den Menschen von der Last des Glaubens. Der Glaube braucht eine schwere Bemühung, es ist das Kreuz. Die Ideologie erleichtert in dieser Hinsicht den Lebensweg des Menschen. Sie befreit den Menschen von inneren moralischen Beschränkungen und vom schlechten Gewissen."

UMSCHAU

Johannes B. Hirschmann zum Gedächtnis

Aus Anlaß eines Dokumentarbands[1]

Seine letzte kurze Reise, zu einem Vortrag, führte P. Johannes B. Hirschmann SJ nicht mehr ans Ziel. Er starb unterwegs, am 8. Februar 1981, knapp 73 Jahre alt. Dieser Tod kennzeichnet sein ganzes priesterliches Wirken auf eine tiefsinnige Weise. Er war sozusagen in einem fort „unterwegs": zu einer Sitzung, zu einem Vortrag, einer Beratung, und vor allem: um einem Menschen, der seiner bedurfte, zu helfen. Sein Hauptberuf, sein Lehrstuhl für Moral- und Pastoraltheologie in der Hochschule St. Georgen in Frankfurt, stand fast dahinter zurück. Seine Hörer haben das bisweilen bedauert. Von daher rührt es auch, daß P. Hirschmann, trotz seiner hohen Begabung, trotz seiner klaren und nicht nur intellektuellen, sondern auch sehr persönlichen Sprache kein Schriftsteller geworden ist. Er hatte keine Zeit dazu. Er war immer „unterwegs". Er gehörte vielen Gremien an: kirchlichen und auch staatlichen, verbandlichen und fachlichen. Er war als Redner und Debatter gesucht, wurde um Gutachten gebeten oder in Konflikten zu Hilfe gerufen. Er war Ratgeber von Bischöfen, Politikern und Journalisten, spielte auf den großen kirchlichen Veranstaltungen: auf Katholikentagen, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik eine bedeutende Rolle. An seine eigene Arbeit konnte er kaum denken. Nicht nur aus Zeitnot, sondern weil er sich selbst (oft genug buchstäblich) vergaß.

Es war darum nicht leicht, den Wünschen der vielen, die P. Hirschmann persönlich einmal begegnet waren und ihn erlebt hatten, nach einem bleibenden Erinnerungsbuch über den eindrucksvollen Zeugen lebendigen Glaubens nachzukommen. Berichte von Augen- und Ohrenzeugen wichtiger Begebenheiten oder auch anekdotenhafte Geschichten seiner Persönlichkeit genügten dafür nicht, sosehr sie den konkreten, individuellen Menschen einfangen mochten. Sie wären seiner Bedeutung für das kirchliche und gesellschaftliche Leben des deutschen Katholizismus seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht gerecht geworden. So machte sich denn ein kleiner Freundeskreis daran, Material zu sammeln, in dem P. Hirschmann unmittelbar zu Wort kam[2]. Es war viel mehr vorhanden, als man gedacht hatte: schon Gedrucktes und noch Ungedrucktes (Manuskripte und Tonbänder): Vorträge, Aufsätze und Predigten. So ist ein stattlicher Band zustande gekommen. Die ausgewählten Stücke (die nach Sachthemen geordnet sind) geben einen repräsentativen Querschnitt der fachlichen und pastoralen Arbeit P. Hirschmanns wieder und rufen den Zeitgenossen den bleibenden Nachhall seines Wirkens in Erinnerung. Sie enthalten aber auch schlichte Texte, spontan gesprochenes Wort von Mensch zu Mensch, im Freundeskreis oder in der heimatlichen Pfarrkirche (Püttlingen, Saarland). Sehen wir genauer zu.

In einer längeren Einleitung sucht zunächst der langjährige Assistent P. Hirschmanns, Dipl.-Theol. Wolfgang Rhein, anhand des vorgelegten Materials und aufgrund der Vertrautheit mit seinem Lehrer dessen geistiges Erbe zu charakterisieren. Was auffällt, ist als erstes die erstaunliche Vielfalt der aufgegriffenen Themen. Sie erstreckt sich von Fragen der politischen Ethik und der Pflicht des Christen zum politischen Handeln über Fragen der Sozialethik in Wirtschaft, Arbeit und Eigentum, Fragen der Kirche und des Gottesvolks hinsichtlich des Erneuerungswillens nach dem Konzil bis zu Fragen der Spiritualität in der gegenwärtigen Stunde. Als bevorzugte Themen werden sichtbar die Weltverantwortung der Kirche, besonders der Laien, die diakonischen Dienste in der Kirche als Frucht ihres Gottesdienstes, die Mitverantwortung und Mitarbeit aller Gläubigen für das Leben der Kirche, die Notwendigkeit und das Recht der „freien Kräfte" in der Kirche sowie der erhöhte Einsatz der Christen für

den Frieden, die Fähigkeit und die Bereitschaft der Menschen heute zum Dialog, zur Toleranz, zur Versöhnung und zur Brüderlichkeit.

Die Beiträge zum jeweiligen Thema sind chronologisch geordnet, so daß man hin und wieder eine Weiterentwicklung in der Beantwortung kontroverser Fragen feststellt (zum Beispiel in der Frage nach der Möglichkeit eines „gerechten Krieges" oder der Erlaubtheit der „Wehrdienstverweigerung", nach dem Verhältnis von kirchlichem Amt und dem Gehorsam bzw. der Eigenständigkeit der Laien). Durch die Einbeziehung des geschichtlichen Moments in eine Normen- oder Entscheidungsfindung wird der Wandel mancher kirchlicher Lehrmeinungen deutlich gemacht (zum Beispiel in der Frage des Geltungsbereichs des sogenannten „Naturrechts"). Dabei spürt man in allem die intellektuelle Redlichkeit des Autors, sein Eintreten für das Recht (die Freiheit) des einzelnen und die Weite in der Urteilsfindung (so macht er in der Frage der Zulassung von Geschiedenen und Wiederverheirateten zu den Sakramenten darauf aufmerksam, daß es bis heute nicht genau feststehe, in welchem Sinn und Umfang die „Unauflösbarkeit der Ehe" zu verstehen sei).

Endlich noch die Sprache Hirschmanns: In den lehrhaften (vor allem kontroversen) Stücken besticht seine intellektuell genaue, differenzierende und dennoch von Fachsimpelei absolut freie Ausdrucksweise. Dabei sucht er zugleich immer wieder auf die konkrete Situation und die fälligen Verpflichtungen hinzuweisen. Und nicht selten plaudert er, spricht er von Mensch zu Mensch und läßt auch die (oft bewegenden) eigenen Erfahrungen (zum Beispiel seiner langen Krankheit bis in die Erfahrungen unmittelbarer Todesnähe) einfließen.

Zieht man das Fazit aus dem hier vorgelegten reichen Material, dann wird man auf jeden Fall sagen, daß alle, die P. Hirschmann ein wenig gekannt haben, den Menschen und Priester, Lehrer und Seelsorger (ihres eigenen Lebens) hier wiedererkennen, reicher und tiefer vielleicht, als er bisher in ihrer Erinnerung lebte. Im Mittelpunkt seines Denkens und Sorgens standen Ruf und Sendung, standen die Menschen und das Wohl der Gesellschaft im kirchlichen und politischen Raum, standen die Wahrung des Rechts und der Freiheit und in allem der Vorrang der Liebe, die Sorge für die Schwachen und für die „an den Grenzen des Lebens", in Ratlosigkeit und Angst. Und allen konnte er, selbst immer zuversichtlich und Überzeugung ausstrahlend, neuen Lebensmut und eine neue Freude am Glauben in der Zugehörigkeit zur Kirche vermitteln.

Friedrich Wulf SJ

[1] Johannes B. Hirschmann SJ: Ja zu Gott im Dienst an der Welt. Vorträge, Aufsätze, Predigten, Hrsg. v. Johannes Beutler u. a. Würzburg: Echter 1984. 528 S. Lw. 25,–.

[2] Freundeskreis der Hochschule St. Georgen, geleitet von Dr. h. c. W. Casper und L. Bertsch SJ, sowie der Bund Neudeutschland, vertreten durch E. Boecker.

BESPRECHUNGEN

Theologie und Kirche

Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Hrsg. v. Bernd JASPERT. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. XV, 457 S. Lw. 65,–.

Zum Gedächtnis an die Geburt Rudolf Bultmanns vor 100 Jahren haben 28 Autoren in unterschiedlichen und vielfältigen Beiträgen den vor acht Jahren verstorbenen Theologen und seine Bedeutung zu würdigen gesucht. Die Initiative erscheint glücklich; der unmittelbare und laute Streit um diesen Mann ist abgeebbt, an einer zwar oft stillen, aber nachhaltenden Wirkung läßt sich nicht zweifeln, und viele seiner Anregungen beginnen Früchte zu tragen. Eine orientierende Zwischenbilanz ist da am Platz.

Der Band ist in fünf große Gruppen eingeteilt. Zunächst findet man zwölf Beiträge zur „Theologie- und Lebensgeschichte" (1–207), die fast die Hälfte der Veröffentlichung ausmachen. Sie enthalten viel bislang unbekanntes Material oder klären Aspekte von Bultmanns Denken, die kaum beachtet wurden. Man wird für vieles in diesem Teil – Briefe und Texte Bultmanns zumal – dankbar sein müssen, wenn auch anderes, wie der Briefwechsel mit Heidegger, noch nicht näher vorgestellt werden kann (vgl. 203). Die zweite Gruppe umfaßt unter dem Titel „Philosophie und Hermeneutik" (211–300) sechs weitere Arbeiten zu einem umstrittenen, aber weithin noch nicht aufgearbeiteten Bereich aus dem Schaffen Bultmanns; die Stichworte „Vorverständnis" und „Entmythologisierung" gehören auch hierher. In der dritten Gruppe „Exegese und existentiale Interpretation" (303–376) kommt der Theologe in seinem speziellen Einsatz als Schriftausleger zur Geltung, wo indes mit Apostelgeschichte und Altem Testament nicht die zentralen Schriften seiner exegetischen Arbeit berücksichtigt sind, während das Stichwort „existentiale Interpretation" wieder einen Hauptpunkt seines Bemühens aufgreift. Die Gruppe „Ökumene" (379–407) bleibt schon umfangmäßig die bescheidenste; das dürfte dem Stellenwert des Themas in Bultmanns Wirken durchaus entsprechen. Über weitere ökumenische Auswirkungen wird sich wohl erst in größerer zeitlicher Verschiebung mehr sagen lassen. Die letzte Gruppe betrifft die „Praxis der Kirche" (411–442) und stützt sich sowohl auf die Predigttätigkeit des Theologen selbst wie auf seine Arbeit in der Ausbildung von Theologen für das Amt in der Kirche. Vielleicht ist es auch hier noch schwer, schon Genaueres mitzuteilen; jedenfalls liegt die Annahme nahe, daß dazu im Lauf der Zeit noch Weiteres bekannt werden kann. Ein Autorenverzeichnis und Register zu Bibelstellen und Namen schließen den Band ab.

Das Buch ist sorgfältig ediert. Auf die Fülle des Inhalts läßt sich leider an dieser Stelle nicht näher eingehen; doch stecken die Beiträge voll von Beobachtungen und Überlegungen, die einerseits eine echte Würdigung darstellen, anderseits aber auch geeignet sind, die von Bultmann angestoßene Diskussion in den verschiedensten Richtungen wieder aufleben zu lassen. Da die sachlichen Beiträge auf einer so breiten theologie- und lebensgeschichtlichen Basis wie hier stehen, ist dieser Gedächtnisband auch für breitere Kreise und für Gebildete, die nicht Theologen sind, zu empfehlen. *K. H. Neufeld SJ*

Erzähl mir deine Geschichte. Deutscher katechetischer Kongreß Freiburg 1983. Hrsg. v. Deutschen Katecheten-Verein, zusammengestellt und redigiert von Gabriele MILLER. Freiburg: Herder 1984. 160 S. Kart. 15,80.

Der Deutsche Katechetische Kongreß, der in der Pfingstwoche 1983 in Freiburg abgehalten wurde, brachte 3000 Interessierte und Engagierte aus allen „Lernorten des Glaubens", aus der Familienpastoral, der Kindergartenerziehung, dem Religionsunterricht und der Jugendarbeit miteinander ins Gespräch. Dieser Erfolg, seine offene Atmosphäre sowie der Austausch von

persönlichen Erfahrungen und praktischen Anregungen, läßt sich schwer darstellen, obwohl er einem immer wieder in den Aussagen derer begegnet, die dabei waren. Um so erfreulicher ist es, daß es Gabriele Miller in ihrem Berichtband „Erzähl mir deine Geschichte" gelungen ist, einen lebendigen Einblick in das Kongreßgeschehen zu geben. Kurze Berichte über den Verlauf, Rückblicke auf die konzeptionelle Vorbereitung, Auszüge aus Impulsreferaten und Grußworten, Zusammenfassungen vom Austausch in Gesprächskreisen und Aussagen zum Ertrag für die Zukunft bilden ein breites, buntes Panorama der Schwierigkeiten, aber auch der Hoffnungen und Ideen, die die religiöse Erziehung in der Bundesrepublik bestimmen. *B. Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Suggestive Begriffe wie Glück, Wohlstand, Lebensqualität müssen auf ihren Realitätsgehalt geprüft werden, wenn sie nicht der Manipulation dienen sollen. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, berichtet über die Ergebnisse der „Wohlstandsforschung" und legt Bedeutung und Herkunft der Lebenszufriedenheit offen.

Die Argumente gegen die Existenz von Geist und Willensfreiheit schienen lange Zeit in den Wissenschaften die Vorherrschaft zu haben. Gregor Zasche, Abt des Klosters Schäftlarn, zeigt anhand einer Reihe von Beispielen, daß sich die empirische Beweislage geändert hat.

Die kirchliche Jugendarbeit schwebt manchmal über kirchlichen Strukturen. Friedhelm Mennekes, Pfarrer in Frankfurt und Dozent für Pastoraltheologie an der Hochschule St. Georgen, formuliert im Anschluß an seinen Artikel vom November 1984 Grundsätze einer zu erneuernden Jugendarbeit in der Gemeinde.

In der Bundesrepublik leben 4,5 Millionen ausländische Einwohner, etwa die Hälfte davon schon seit mehr als zehn Jahren. Irmgard Ackermann macht deutlich, daß sich inzwischen eine durchaus eigenständige Ausländerkultur entwickelt hat, die von deutscher Seite nur sehr zögernd zur Kenntnis genommen wird.

Mit dem Grundsatz der öffentlichen Diplomatie begann nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue Epoche internationaler Beziehungen. Hansjürgen Koschwitz, Professor für Kommunikationswissenschaft an der Universität Göttingen, untersucht die Bedeutung der Massenmedien, die als Organe der Außenpolitik eine immer gewichtigere Rolle spielen.

George Orwells Roman „1984" gehört in der Sowjetunion zur verbotenen Literatur. Paul Roth, Professor für Politikwissenschaft und Publizistik an der Hochschule der Bundeswehr in München, sieht den wesentlichen Grund dafür darin, daß Orwell Verhältnisse beschreibt, die zum Teil in der UdSSR Wirklichkeit geworden sind.

Kircheneigener Hörfunk?

In der innerkirchlichen Diskussion um die neuen Medien wird in zunehmendem Maß die Forderung nach einem eigenen Hörfunkprogramm laut. Die Kirche müsse die Möglichkeit haben, unabhängig von den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten und von anderen Programmanbietern ihre Aufgabe und ihre Ziele darzustellen, über Ereignisse aus ihrem Leben zu berichten und zu den gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu beziehen. Als Ziel wird ein Vollprogramm auf Bundesebene genannt, das auch „Randchristen" und religiös Fernstehende anspricht. Kirchliche Mittel sollten möglichst wenig in Anspruch genommen werden, für die Anfangsphase und dann eventuell für eine gewisse Basisfinanzierung. Da der Hörfunk erheblich billiger sei als Fernsehen, hält man eine selbsttragende privatwirtschaftliche Organisationsstruktur für möglich.

Den Befürwortern solcher Pläne dürfte klar sein, daß die technischen Voraussetzungen für eine bundesweite Ausstrahlung auf längere Zeit hinaus nicht gegeben sind. Auf dem Weg über das Kabel werden nur Teile der Bevölkerung erreicht. Die Frequenzbänder von 100–108 Megahertz, die im Lauf der nächsten Jahre zur Verfügung stehen werden, ermöglichen in jedem Bundesland zwei neue Senderketten. Für ein bundesweites kirchliches Programm müßte jedes Land eine der beiden Frequenzen freigeben. Damit ist nicht zu rechnen. Es bleibt der direktstrahlende Rundfunksatellit TV-Sat, der frühestens Mitte 1986 gestartet wird. Über die Verteilung der geplanten 16 Stereo-Hörfunkprogramme, die mit entsprechenden (neuen) Geräten überall empfangen werden können, müssen die Bundesländer in einem Staatsvertrag befinden. Es ist nicht anzunehmen, daß sie eines der katholischen Kirche überlassen. Diese Situation könnte sich ändern, wenn die Bundespost mit weiteren direktstrahlenden Satelliten die Übertragungskapazität vermehrt. Ob und wann dies geschieht, ist ungewiß.

Trotzdem ist es sinnvoll, schon heute die Chancen und Probleme eines kirchlichen Hörfunkprogramms durchzudenken, weil sich dann falsche Weichenstellungen von vornherein vermeiden lassen. Die Fragen nach den Kosten, den Programminhalten, der Hörerstruktur und den möglichen Folgen in den öffentlich-rechtlichen Anstalten haben zudem Bedeutung für die Medienpolitik der Kirche überhaupt.

Hörfunk ist bei weitem nicht so teuer wie Fernsehen, verlangt aber trotzdem einen hohen Aufwand. Eine Finanzierung über Gebühren ist nicht möglich. Mit Werbeeinnahmen und Spenden ist für ein kirchliches Programm eine wirtschaftlich selbsttragende Struktur kaum zu erreichen. Es müssen also kirchliche Mittel eingesetzt werden, und zwar auf Dauer.

Ein Vollprogramm kann sich nicht auf Gottesdienste und kirchliche Verlautbarungen beschränken. Es muß eine Fülle von Themen aufgreifen, muß berichten und kommentieren. Es ist unvermeidbar, daß dabei verschiedene Meinungen sichtbar werden. Gibt es Grenzen eines solchen Pluralismus, und wer setzt sie? Wer kommt zu Wort? Nur die Hierarchie oder auch andere Gruppen, und wenn ja, welche und nach welchen Auswahlkriterien? Oder soll der kirchliche Sender ähnlich den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten auf eine „Ausgewogenheit" der verschiedenen Standpunkte verpflichtet werden? Und wer wacht über die Einhaltung der Programmgrundsätze?

Nach allen Erfahrungen – aus den USA, auch aus dem Bereich der katholischen Presse – können „Randchristen" oder gar religiös Fernstehende kaum erreicht werden, es sei denn, man richtet sich in der Programmgestaltung primär nach den Bedürfnissen und Wünschen des großen Publikums. Ein solcher Versuch müßte aber schnell scheitern: an den Kosten, an der Seltenheit kreativer Begabungen und an dem Problem, wie dann der kirchliche Charakter des Senders deutlich werden soll. Auch der Hörfunk bliebe ein Medium der kirchlichen Binnenkommunikation, um die sich bereits die katholische Presse engagiert bemüht.

In ihren medienpolitischen Erklärungen hüten sich die Bischöfe mit Recht vor jeder Pauschalkritik an den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, wie man sie heute auch in kirchlichen Kreisen häufig hört. Die Struktur dieser Anstalten bietet nach wie vor optimale Möglichkeiten für die Programmgrundsätze, die auch die Kirchen als unabdingbare Voraussetzungen eines freiheitlichen, den Menschen dienenden Rundfunksystems fordern. So groß der Unterschied zwischen Programmgrundsätzen und Programmwirklichkeit oft auch ist, der Beweis steht aus, daß es bei privaten Veranstaltern anders wäre. Insgesamt haben die Kirchen in den öffentlich-rechtlichen Anstalten eine gute Position: in der Programmkontrolle, in der Möglichkeit eigenverantworteter Verkündigungssendungen und in der Berücksichtigung kirchlicher Themen im allgemeinen Programm. Mit der Errichtung einer eigenen kirchlichen Sendeanstalt würde diese Präsenz mit Sicherheit beeinträchtigt: Warum sollen sich öffentlich-rechtliche oder auch private Anstalten kirchlicher Themen annehmen, wenn die Kirche selbst das tut?

Das Zweite Vatikanische Konzil sah die zentrale gesellschaftliche Aufgabe der Christen darin, „zusammen mit allen Menschen am Aufbau einer menschlicheren Welt mitzuarbeiten". Zusammenarbeit, das müßte das vorrangige Ziel kirchlicher Medienpolitik sein, vor allem dann, wenn bei dem Einsatz kirchlicher Mittel Prioritäten gesetzt werden müssen und wenn eigene Unternehmen in ihrer Wirkung, ihrer Qualität und ihrer Beständigkeit so viele Fragen aufwerfen. Oder mit den Worten des Münchener Erzbischofs Friedrich Wetter: „Weniger produzieren und mehr inspirieren."

Wolfgang Seibel SJ

Josef Fuchs SJ

Verfügen über menschliches Leben?

Fragen heutiger Bioethik

Das Thema „Verfügen über menschliches Leben? Fragen heutiger Bioethik" ist zweifellos hochaktuell[1]. Forschung und Technik finden in den letzten Jahrzehnten, ja in den letzten Jahren zu stets neuen Möglichkeiten menschlichen Verfügens über menschliches Leben in seinen verschiedenen Formen. Zeitschriften und Zeitungen berichten darüber. Neue Möglichkeiten stellen den Biologen, den Biotechniker und den Bioethiker vor ethische Fragen: Welche Experimente und welche Anwendungen der neuen Möglichkeiten im Bereich menschlichen Lebens sind sittlich zu verantworten? Im folgenden soll auf drei Fragen eine Antwort versucht werden: Was heißt „Bioethik" und „Verfügen über menschliches Leben"? Welches sind die Probleme heutiger Bioethik? Wer entscheidet?

I. Was heißt „Bioethik" und „Verfügen über menschliches Leben"?

1. Bioethik

Das Wort Bioethik[2] ist neueren Datums. Es wird vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika gebraucht. Im Deutschen kannten wir früher (und kennen wir auch heute noch) das Wort „medizinische Ethik" oder auch „ärztliche Deontologie". Vor allem die letzte Formulierung läßt verstehen, daß es dabei vor allem um die ethischen Fragen im Verhältnis zwischen Arzt und Patienten geht. Inzwischen gibt es auch die vermittelnde Form „biomedizinische Ethik". Während die ältere Form verstehen ließ, daß es primär um die Ethik des Arzt-Patienten-Verhältnisses geht, weist das Wort Bioethik eher auf *menschliches Leben als solches* und den für „Leben" sich interessierenden Forscher, Techniker und Praktiker hin. Das Objekt der Biologie und Biotechnik ist „menschliches Leben"; das Subjekt Mensch wird in hohem Grad als Objekt wissenschaftlicher Tätigkeit verstanden.

Insofern menschliches Leben aber Leben von Menschen (aktuellen, potentiellen oder künftigen) ist, erhebt sich die Frage, genauer: die bioethische Frage, inwieweit ein Verfügen über menschliches Leben dem experimentierenden Forscher und Techniker und dem die Menschen behandelnden Praktiker sittlich zugestanden werden kann. Bioethik ist nicht eine grundsätzlich neue Ethik, sondern die Anwendung der Ethik und ihrer grundlegenden Prinzipien auf die neuen Möglich-

keiten, die die moderne Biologie und Biotechnik hinsichtlich menschlichen Lebens uns eröffnen.

Die vielfache Problematik der heutigen Bioethik ist natürlich nicht nur in Amerika bekannt, sondern auch in Deutschland und anderen Ländern Europas. Ihre systematische und organisierte Behandlung jedoch erfolgt eher in den Vereinigten Staaten. Das zeigt sich sowohl in den spezialisierten Zeitschriften und in einer vierbändigen Encyclopedia of Bioethics (1978)[3] als auch in der Errichtung mehrerer spezialisierter akademischer bioethischer Zentren, vor allem des Hastings Center im Staat New York und des Center for Bioethics des Kennedy Institute of Ethics an der Georgetown University in Washington, D. C. Die Mitglieder dieser Zentren sind Philosophen, Theologen, Juristen, Biologen, Mediziner. Solche Forschungszentren gibt es, soviel ich weiß, nicht in Europa, ausgenommen ein eben errichtetes Zentrum in Brüssel und der Sitz einer bioethischen Forschungsgruppe der internationalen Vereinigung der katholischen Universitäten in Brüssel, Barcelona und Washington, D. C. Im übrigen sei darauf aufmerksam gemacht, daß die europäischen Studien in Bioethik eher rein theoretische ethische Arbeiten sind, während die amerikanischen ethischen Arbeiten weitgehend auch die „public policy" der Fachvertreter, der Hospitäler, der Rechtsprechung und der politischen Verwaltung im Auge haben.

Die bioethische Frage stellt sich notwendig, insofern die Biologie, die Medizin, die Genetik – sowohl als Forschung wie als Technik – als solche sich nur im eigenen begrenzten Bereich auskennen. Was Forschung und Technik im Teilbereich Leben für die Gesamtwirklichkeit Mensch bedeuten, welche Ziele sie anstreben und welche Wege sie gehen sollen oder dürfen oder nicht dürfen, das ist eine gesamtmenschliche Frage, die ethische Frage. Sie stellt sich natürlich auch dem Forscher und Techniker als Menschen. Sie kann darum an sich auch von ihnen als Menschen beantwortet werden, aber doch nicht ausschließlich von ihnen. Die Bioethik bzw. die Bioethiker stellen sich der ethischen Frage ausdrücklich. Sie können es hinwieder nur aufgrund einer zureichenden Information durch den Forscher und den Techniker. Ideal ist infolgedessen die Zusammenarbeit des Forschers und Technikers einerseits mit dem Ethiker (Philosophen, Theologen) andererseits.

Auf diese Weise ergibt sich dann auch die Möglichkeit, daß die Bioethik das Arbeiten der Forschung und der Technik begleitet und damit ihrerseits befähigt wird, auf die noch nicht erreichten, aber doch schon aufgewiesenen Möglichkeiten einer nahen oder fernen Zukunft zu reflektieren. Das ist wichtig, damit die Ethik nicht verspätet auf den Plan tritt, während Forschung und Technik in ihrem begrenzten Bereich des Menschseins frei voranschreiten und sich durchsetzen. Diese präventive Funktion hat im Augenblick die Bioethik zum Beispiel weitgehend im Bereich der Genetik.

2. *„Verfügen über menschliches Leben"*

Das Grundproblem der Bioethik ist: Verfügen über menschliches Leben – in welcher Weise auch immer. Wie ist das ethische Problem zu lösen, sei es grundsätzlich, sei es in äußerst komplizierten und erst aufgrund modernster Forschung und Technik möglich gewordenen Fällen? Jüdisch-christliche Tradition würde es sich zu einfach machen, wollte sie sich schlicht auf das entsprechende Verbot des Dekalogs berufen. Denn dort ist nur vom *Mord*, und zwar dem Mord an Stammesgenossen die Rede, nicht generell vom Töten, noch viel weniger von den vielfachen anderen Weisen des heute möglichen Verfügens über menschliches Leben. Auch die oft gehörte Bezugnahme auf Gott als den einzigen Herrn über menschliches Leben gilt nicht; denn theologisch gesehen ist Gott der einzige Herr nicht nur über menschliches Leben, sondern gleicherweise über alles Geschaffene. Was durch solche Rede ausgeschlossen wird, ist demnach ein *beliebiges* Verfügen über menschliches Leben. Es bleibt also menschlicher Einsicht und Vernunft vorbehalten, herauszufinden, welches Verfügen über menschliches Leben als hohen und fundamentalen Wert für den einzelnen und die Gesellschaft vertretbar ist. Es geht um eine gesamtmenschliche Reflexion.

Es ist aber auch zu beachten, daß das Wort „menschliches Leben" nicht immer gleichsinnig (Leben-Tod), sondern oft auch in *analogem* Sinn gebraucht werden kann und gebraucht wird; es besagt also nicht immer das gleiche. Man denke beispielsweise an die immer noch lebendige Diskussion, ob Embryos in den ersten Tagen nach der Befruchtung nur potentiell „menschliches" Leben sind oder schon individuelles und personales Leben, also menschliches Leben im vollen Sinn. Die Antwort auf diese Frage könnte natürlich Folgen für das Verfügen über menschliches Leben, hier vor allem für das Problem des Schwangerschaftsabbruchs und das Experimentieren mit Embryos haben, wenn diese zwar menschliches Leben, aber vielleicht nicht menschliche Individuen bzw. Personen sein sollten.

Die Analogie im Gebrauch des Wortes „menschliches Leben" erweist sich auch in den problematischen Fällen am Ende des Lebens. Es gibt den, der noch „Mensch", aber doch nun irreversibel ein Sterbender ist; und es gibt den, der „nicht mehr" (oder einfachhin „nicht") Mensch ist, zum Beispiel der Hirntote und der (von Geburt an oder aufgrund eines Unfalls) Hirnlose. In beiden Fällen handelt es sich um „menschliche" Realität, irgendwie um „menschliches Leben", jedoch nur im ersten Fall um individuell-personales Menschsein. Wiederum, der Unterschied wird Folgen für das „Verfügen über menschliches Leben" haben.

Wiederum anders und analog versteht sich der Wortgebrauch „menschliches Leben", wenn es sich statt um schon existierendes menschliches Leben um die *Initiierung* solchen Lebens handelt. Dann geht es eben nicht um das Verfügen über menschliches Leben im hergebrachten Sinn, sondern um das Verfügen über die Weise des *Werdens* solchen Lebens – und zwar mit vielfachen Folgen für den, der da vielleicht einmal sein wird. Solches Verfügen ist heute möglich einmal durch

künstliche Befruchtung und nun auch durch Befruchtung im Reagenzglas. Sodann gibt es heute oder wird es vielleicht bald die Möglichkeit geben, aufgrund vorgeburtlicher Diagnose über schon existierendes, aber noch nicht geborenes Menschenleben in verschiedener Weise zu verfügen.

„Verfügen über menschliches Leben" ist nach allem kein eindeutiger Begriff, er ist analog. Bioethik hat es mit den vielen analogen, vor allem den durch moderne Forschung und Technik ermöglichten Weisen der Verfügung über menschliches Leben zu tun.

II. Probleme heutiger Bioethik

Es soll nun im folgenden konkreter aufgezeigt werden, welches heute die Probleme sind, die die Bioethik angesichts des vielfachen Verfügenkönnens über menschliches Leben beschäftigen. Natürlich läßt sich hier keine Vollständigkeit anstreben. Es sollen darum nur einige Bereiche bioethischen Bemühens vorgelegt werden. Folgende Bereiche werden im folgenden Beachtung finden: 1. Töten und Sterbenlassen; 2. Verfügung über werdendes Leben: Embryo und Fötus; 3. das Problem der extrakorporalen Befruchtung; 4. Probleme heutiger Gen-Technik.

1. Töten und Sterbenlassen

Beim Verfügen über menschliches Leben ist man durchgehend eher bereit, nichts gegen das Sterben zu tun, also sterben zu lassen, als zu töten. Leben ist immerhin der grundlegende, wenn auch nicht höchste Wert menschlicher Existenz. Der lebende Mensch hat die Würde, seinen Lebenssinn geschichtlich in Freiheit zu verwirklichen. Das weiß der Bioethiker. Aber er weiß auch, daß der Wert menschlichen Lebens nicht absolut ist. Sonst wäre die traditionelle Lehre von der eventuellen Berechtigung von Selbstverteidigung und Todesstrafe, aber auch die zugestandene Möglichkeit, das eigene Leben unter Umständen zu opfern, ja es (zum Beispiel als einzige Weise der Geheimhaltung eines wichtigen Staatsgeheimnisses) auszulöschen, nicht verständlich. Konsequent fragt der Bioethiker, ob es denn nicht auch in seinem Bereich eine berechtigte Möglichkeit zu töten geben könne, ob der für die Bewahrung eines Lebens zu zahlende Preis in keinem Fall zu hoch sei, zum Beispiel wenn der Gehirnlose oder der in irreversiblem Koma liegende Sterbende einer sinnlosen, oft als „unmenschlich" empfundenen Pflege bedarf.

Aber anstatt zu töten, zieht man es oft vor, sterben zu lassen. Das ist möglich, indem man entweder sich dem hoffnungslosen Sterbeprozeß nicht mehr widersetzt oder eine als sinnlos beurteilte Erhaltung des Lebens (zum Beispiel durch künstliche Beatmung oder künstliche Ernährung oder Therapie einer hinzukommenden Krankheit) nicht in Betracht zieht.

Man kann natürlich fragen, ob Sterbenlassen nicht auch eine Weise des Tötens ist. Denn wer einen möglichen Kampf gegen das Sterben oder um Verlängerung des Lebens aufgibt, obwohl er noch weiter helfen könnte, kann nicht leugnen, daß auch sein Verhalten *ursächlich* in das nun folgende Sterben miteingeht.

Einige Bioethiker, auch Theologen[4], vertreten theoretisch die Auffassung, daß es sittlich keinen Unterschied macht, ob man einen hoffnungslos im Sterben Liegenden einfach – vielleicht qualvoll – sterben läßt oder ihn durch einen tödlichen Eingriff aus seiner Situation befreit. Immerhin wird demgegenüber mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß im Hinblick auf die menschliche Gesellschaft das Nicht-Töten, auch das Nicht-sich-selbst-Töten, also das Sterbenlassen stärker die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben *zum Ausdruck bringt* als das Töten. Ein solches Zum-Ausdruck-Bringen ist von hohem Wert in der menschlichen Gesellschaft. Wegen ihrer besonderen Stellung in der Gesellschaft könnten bestimmte Personen – ich denke an den Priester, den Familienvater, den Arzt – dazu besonders gehalten sein. Dem Arzt müßte es in der Gesellschaft wohl rechtlich verboten sein zu töten, schon damit die Kranken das Vertrauen auf die Ärzteschaft bewahren können.

Es wurde schon bemerkt, daß es auch bezüglich des Sterbenlassens einen wichtigen Unterschied gibt. Etwas anderes ist es, auf die *Verlängerung des Sterbens* zu verzichten, etwas anderes, zu verzichten auf die *Verlängerung des Lebens*. Dabei macht es beim Verzicht auf eine Verlängerung des Sterbens keinen Unterschied, ob man eine Behandlung (zum Beispiel auf der Intensivstation) erst gar nicht beginnt oder ob man sie schließlich abbricht. Handelt es sich beim Sterbenlassen dagegen um den Verzicht auf eine Behandlung zur Verlängerung des Lebens, so ist zu fragen, ob man für eine gewisse Verlängerung des Lebens jeden Preis zu zahlen bereit sein muß. Das hat auch die Moraltheologie und die medizinische Ethik der Vergangenheit nicht behauptet. Weder der zur Selbstentscheidung fähige Patient noch die Angehörigen noch der Arzt sind dazu verpflichtet. In solchen Fällen ist ein vernünftiges und kluges Abwägen vonnöten. Man kann nicht erwarten, daß solches Abwägen in allen Fällen und bei allen Beteiligten zum gleichen Ergebnis führt.

Muß man etwa die Hirnlosen künstlich ernähren, obwohl sie vermutlich nicht (mehr) als personale menschliche Individuen anzusehen sind? Muß man jemand die künstliche Ernährung gewähren, der hoffnungslos im Koma liegt? Die Meinungen gehen auseinander. Die ältere Moral würde wohl gesagt haben, in solchen Fällen sei die künstliche Ernährung ein „außergewöhnliches" (heute würde man vielleicht sagen: ein „nicht proportioniertes") Mittel und daher nicht verpflichtend.

Der ärztliche Geburtshelfer wird sich mit schwierigen Situationen ähnlicher Art konfrontiert sehen. Wie wenig gleichartig (und darum vielleicht auch wenig sicher) die Beurteilung solcher Situationen sein kann, zeigt der inzwischen weltweit berüchtigte Fall des Baby Doe in Bloomington, Ind., USA (1982). Es handelte sich

um einen Neugeborenen mongoloiden Jungen (Down-Syndrom). Die Eltern wußten um die traurige Zukunft ihres Kindes. Überdies bedurfte das Kind aber, um am Leben bleiben zu können, einer sofortigen Operation im Ernährungstrakt. Wegen des Mongolismus verweigerten die Eltern die Durchführung der Operation; sie erhielten dazu die ausdrückliche Erlaubnis des zuständigen Gerichts. Verhungert starb das mongoloide Kind nach wenigen Tagen im Krankenhaus. Die Administration Reagan beurteilte den Fall anders: Alle Lebendgeborenen hätten in den USA ohne Diskriminierung das gleiche Recht auf volle Pflege. Die Operation wäre wohl eine geschuldete Verlängerung des Lebens gewesen. Die Washington Post wählte als Titel einer Stellungnahme: In unseren Hospitälern wird noch getötet. (Töten ist aber auch das bei uns „Liegenlassen" genannte Sterbenlassen körperlich oder geistig geschädigter Neugeborener.)

2. *Der Beginn des Lebens: Verfügung über Embryo und Fötus*

Auch die Biologie des Beginns des menschlichen Lebens stellt vor neue bioethische Fragen. Weitgehend hält man dafür, daß mit der Befruchtung der Eizelle das individuelle und personale Menschsein beginnt. Die Vernichtung des Embryos müßte also – auch in der ersten Zeit nach der Befruchtung – sittlich als Tötung – in Analogie zum Tötungsverbot des Dekalogs – gesehen werden (wenn man auch im Rechtsbereich von Schwangerschaftsabbruch erst von der Implantation in der Gebärmutter an spricht). Die These vom Beginn des individuellen und personalen Menschseins vom Augenblick der Befruchtung an stützt sich vor allem auf die Tatsache, daß von der Befruchtung an *genetisch* die Eigenart des werdenden Menschen festgelegt ist.

Die Gegenthese stützt sich auf eine biologische Beobachtung und eine philosophisch-theologische Reflexion. Die biologische Beobachtung: Die befruchtete Eizelle kann sich noch teilen, etwa in 2–4–8–16 Zellen, die ihrerseits wieder zu einer Einheit vereinigt werden können. Die philosophisch-theologische Reflexion: Solange Zellen sich zwecks Teilung noch selbst auflösen können, können sie nicht menschliches Individuum und menschliche Person sein; diese Möglichkeit besteht aber gemäß der Biologie bis ca. zum vierzehnten Tag. Es gibt weitergehende Überlegungen, die das Personsein erst mit der durch Elektroenzephalogramm (EEG) feststellbaren Entwicklung des Hirns als gegeben betrachten – parallel zum heute durchgängig angenommenen Verlust des Menschseins bei dem durch EEG feststellbaren Erlöschen der Gehirntätigkeit (Gehirntod).

Die hier angeführten Überlegungen, vor allem die erste, können als wohlbegründet angesehen werden. Sollten sie richtig sein, wäre die Eliminierung des Embryos im frühen Stadium oder die Verhinderung der Implantation nichttötender Abortus, könnte wohl höchstens aus wichtigen Gründen gestattet sein[5]. Solche Überlegungen könnten auch bedeutsam sein bei der Beurteilung sowohl der die Implantation verhindernden Mittel wie auch des Experimentierens mit Em-

bryos. So man diese Überlegungen nicht für sicher hält und darum mit der Möglichkeit, daß das Embryo doch schon Mensch sei, rechnet, bleibt zu überlegen, ob diese geringe Wahrscheinlichkeit ausnahmslos größere Berücksichtigung verdient als andere sicher bestehende Anliegen[6].

Die soeben angestellten Überlegungen gewinnen an Bedeutung durch eine andere biologische Feststellung. Sie besagt, daß eine hohe Anzahl der natürlich befruchteten Eizellen in den ersten Wochen spontan und meist unbemerkt abgehen; man spricht meist von 50 bis 80 Prozent. Die Frage ist dann, ob es sich dabei schon um ebenso viele Menschen handelt, für die die Natur (und so der Schöpfer) keine weitere Sorge trägt, oder um vorindividuelles und vorpersonales „menschliches Leben". Eine bioethische Frage könnte dann lauten: Zu welcher Sorge sind *wir* für das, was sich im Stadium der ersten Entwicklung menschlichen Lebens befindet, gehalten?

Die Situation des Fötus in der Gebärmutter ist dadurch gekennzeichnet, daß er als menschliches Subjekt in einem anderen menschlichen Subjekt lebt: schon selbständig und doch noch in seiner Entwicklung abhängig vom anderen. Es ergeben sich daraus eigenartige Rechtsverhältnisse: Einmal kann man vom grundlegend gleichen Lebensrecht der beiden menschlichen Existenzen sprechen; so tut es eine breite Tradition. Andererseits werden die Rechte der Mutter spezifiziert sowohl durch die bestehenden Aufgaben in Familie und Gesellschaft als auch durch die spezifische Funktion der Mutter als Entwicklungshilfe für den Fötus. Sittlich gesehen könnten solche Spezifikationen im Konfliktfall bedeutsam werden für die Abwägung von Gütern und Rechten.

Man hat schon seit Jahrzehnten von der – auch biologischen – Bedeutung der mütterlichen Existenz für den Fötus gewußt. Die neuere Biologie versucht nun aber, einen direkten Zugang zum Fötus als eigener menschlicher Existenz – innerhalb des mütterlichen Organismus – zu gewinnen. (Ich bin mir bewußt, daß manche Biologen und Philosophen meine Formulierung „menschliche Existenz" kritisieren würden.) Dieser Versuch der Biologen setzt zweierlei voraus, einmal daß man eine genügende Information über den biologischen Befund des Fötus erlangen kann, sodann daß man durch die Hülle der Gebärmutter hindurch den Fötus gezielt zu behandeln vermag.

Die Information über den Fötus ist heute möglich; ebenso die Behandlung des Fötus. Die Information ist möglich erstens durch Amniozentese, das heißt durch die Kultivierung und Analyse von Zellen des Embryos, die man aus dem Fruchtwasser der Gebärmutter gewinnt; zweitens läßt sich die Situation des Fötus ziemlich genau durch Ultraschall feststellen. Beide Methoden, zumal die erste, sind noch nicht ohne jedes Risiko für Mutter und Kind. Es ist darum eine ethische Forderung, daß sie nicht routinemäßig, sondern nur aus entsprechend wichtigen Gründen vorgenommen werden, zum Beispiel bei der wohlbegründeten Vermutung eines bedeutenden genetischen Defekts und der gleichzeitigen Wahrschein-

lichkeit, ihn heilen zu können. Bluttransfusion ist eine schon erprobte Möglichkeit. Dagegen ist die genetische Behandlung von erbbedingten Schäden noch keine erprobte Möglichkeit. Doch hofft man, in der Zukunft genetisch bedingte Krankheiten durch vorgeburtliche Veränderung oder Verpflanzung von Genen behandeln zu können; vorläufig gelten sie als so risikoreich, daß sie wohl höchstens als letzter Versuch in einem hoffnungslosen Fall gewagt werden könnten. Insofern könnte die vorgeburtliche Diagnose hinsichtlich genetischer Behandlung heute nur folgendes Ergebnis haben: entweder Versuch einer risikoreichen Behandlung, oder Verzicht auf eine Behandlung, oder Abortus; nicht selten dürfte letztere Möglichkeit die Vornahme einer vorgeburtlichen Diagnose motiviert haben.

3. Das Problem der extrakorporalen Befruchtung.

Über die Möglichkeit hinaus, direkt an den Fötus heranzukommen, versucht man nun auch, das Embryo selbst im Reagenzglas zu zeugen (Retorten-Baby). Abgesehen von den Interessen des Forschers gibt es ein weitgestreutes und berechtigtes Interesse daran, bestimmten Ehegatten, die aus biologischen Gründen (zum Beispiel Verschluß beider Eileiter) auf natürliche Weise nie ein eigenes Kind haben werden, auf dem Weg der extrakorporalen Befruchtung zum eigenen Kind zu verhelfen. Die Prozedur pflegt heute die zu sein, daß man der Frau künstlich einige reife Eizellen entnimmt und diese im Reagenzglas mit dem Sperma des Mannes befruchtet; eine optimale Anzahl von Embryos werden zur Teilung gebracht und dann in die Gebärmutter transferiert. Die Erfolgschancen sind allerdings noch gering (ca. 10 Prozent). Man hat, zumal unter Katholiken, diesen Vorgang als sittlich unzulässig beurteilen wollen, vor allem weil das Embryo nicht Frucht eines gleichzeitig personal liebenden und zeugenden *Aktes* ist. Dagegen läßt sich – wie mir scheint: mit Recht – sagen[7], daß eine solche „künstliche" Zeugung eines Kindes ein äußerst dichtes Zeichen personaler Liebe der Ehegatten sein kann. Ist eine solche Zeugung nicht Werk der Liebe, da Zeugung und personale Liebe zusammenfallen?

Aber nicht nur die sittliche Zulässigkeit der extrakorporalen Zeugung als solcher wird oft in Frage gestellt; auch zusätzliche Schwierigkeiten im Detail werden erhoben[8]. Man fragt: Gehen bei der extrakorporalen Befruchtung nicht viele befruchtete Eizellen verloren? Der Biologe antwortet: Kaum mehr als bei der natürlichen Zeugung! Man fragt: Werden nicht manche Embryos, die im Einzelfall nicht in die Gebärmutter transferiert werden, dem baldigen Tod oder dem Experiment durch den Forscher ausgeliefert? Dem baldigen Tod verfallen auch bei natürlicher Zeugung die meisten Embryos: eine Tatsache. Ob Rest-Embryos bei der extrakorporalen Befruchtung zu Versuchszwecken benutzt werden, hängt von der Einstellung des Forschers ab. Die Forscher von Erlangen betonten, alle Embryos in die Gebärmutter transferiert zu haben. Das ist allerdings nicht die heute allgemein durchgeführte Praxis. Wer die Embryos nicht schon für menschli-

che Individuen oder Personen hält, wird sich da vielleicht leichter tun. Unabhängig von dieser Frage meinte kürzlich eine Gruppe vorwiegend katholischer Forscher in Belgien so: Wenn sich zufällig überzählige befruchtete Embryos ergeben, sehen wir nicht ein, warum sie dem baldigen Tod überlassen werden sollen, statt sie zum Wohl der Menschheit zu Experimenten zu benutzen; etwas anders wäre es, wenn man die extrakorporale Befruchtung systematisch zum Beschaffen von Experimentier-Embryos nutzen wollte. Man berichtet, daß man inzwischen imstande ist, das Verbleiben von Rest-Embryos zu vermeiden.

Daß auch Befruchtung mit dem Sperma eines vom Gatten verschiedenen Mannes möglich ist, daß auch eine unverheiratete Frau durch die Zeugung im Reagenzglas zu einem Kind eines unbekannten Mannes kommen kann, daß der Transfer auch in eine Ersatzmutter geschehen kann: all das ist sittlich unter den je konkreten Bedingungen zu beurteilen – für gewöhnlich wohl als Mißbrauch. Das gilt auch von der möglichen Einfrierung von Eizellen, Sperma und Embryos. Es kommt darauf an, wieweit solches Tun letztlich einen Mangel an Respekt menschlichem Leben und ehelichen und familiären Bindungen und dem möglichen Kind gegenüber zeigt. Was wäre gar zu sagen von der eventuellen Möglichkeit extrakorporaler Zeugung samt Entwicklung des gezeugten Menschen ohne Transfer in den bergenden Mutterschoß? Der Versuch, das zu erreichen, wäre ja wohl nicht als ein menschlich und daher sittlich statthafter Versuch anzusehen.

4. Genforschung und Gentechnik

Die revolutionärste biologische Entdeckung, erst seit wenigen Jahrzehnten und auch heute in vollem Gang, geschieht in der Genforschung und Gentechnik. Gene sind bekanntlich die kleinsten Einheiten der DNS, jener Säure, die die Chromosomen und somit die Zellkerne strukturiert. Die Gene enthalten je eine bestimmte Erbeigenschaft; kann man also die Erbeigenschaften des Menschen manipulieren? Bedeutsam ist, daß die Zellen *aller* Lebewesen (Mensch, Tier, Pflanze) letztlich aus Genen, die in bestimmter Weise angeordnet sind, bestehen. Infolgedessen lassen sich grundsätzlich menschliche, tierische und pflanzliche Gene durch Verbindung miteinander verändern oder auch gegenseitig ersetzen. Der Mensch hat damit grundsätzlich das gesamte Leben unseres Planeten in der Hand; allerdings steht er erst am Anfang seiner Genforschung und Gentechnik.

Schon hat man durch Genverpflanzung in Bakterien deren Vermehrung zur Herstellung von menschlichem Insulin benutzt; die pharmazeutische Industrie weiß schon um ihre Chancen. Die damit angedeutete Schaffung von neuartigen Genen (Rekombination von DNS) hält man heute, anders als noch vor einigen Jahren, kaum für gefährlich.

Es ist möglich, die Gene des Menschen zu analysieren. So ist es möglich – ohne auf Stammbäume zu rekurrieren –, die Erbsubstanz eines Menschen festzustellen. In den Vereinigten Staaten hat man schon damit begonnen, den „Genpaß" zu

verlangen, wenn es um die Einstellung eines Bewerbers in einen Betrieb geht. Es ist eine neue sozialethische Frage, ob das zulässig ist oder ob es rechtlich in einer Gesellschaft als zulässig angesehen werden soll.

Auch ist es aufgrund der vorgeburtlichen Diagnostik möglich, die Erbsubstanz des Fötus zu analysieren und eventuelle Defekte und entsprechende Erbkrankheiten festzustellen. Grundsätzlich, wenn auch heute noch nicht tatsächlich, lassen sich defekte Gene durch normale Gene ersetzen; dadurch wird die ererbte Krankheit aus dem Organismus entfernt. Man sagt, daß ein Großteil der Krankenhausbetten mit erbkranken Menschen belegt sind; das zeigt, welche Bedeutung die Gentherapie haben könnte. Auch die genetische Veränderung bzw. Genersetzung in den Geschlechtszellen, also jenen Zellen, die die Fortpflanzung und somit den Zustand künftiger Generationen bestimmen, ist grundsätzlich möglich.

Bio*ethisch* ist zu sagen, daß die mit allen Vorsichtsmaßregeln vorgenommene Gen-Therapie nicht anders zu beurteilen ist wie andere Therapien. Selbst wo es sich nicht einfachhin um heilende Therapien, sondern um gezielte Besserung handelt, ist das gleiche zu sagen; allerdings sind die Grenzen zwischen Therapie und Besserung wohl fließend. Das Gesagte gilt auch für die genetische Behandlung von Geschlechtszellen. Anderes wäre zu sagen über den Versuch eugenischer Veränderung künftiger Generationen durch Gentechnik; dieses Urteil ist begründet sowohl im Prinzip der Gleichheit aller Menschen als auch in der Schwierigkeit, Kriterien für eine eugenische Besserung aufzustellen[9]. Das gleiche ist zu sagen für die genetisch vielleicht mögliche Züchtung von „untermenschlichen" Menschen.

III. Wer entscheidet?

Nach der Darlegung heutiger bioethischer Probleme muß noch eine andere Frage kurz angeschnitten werden: Wer entscheidet? Dabei ist weniger an die Frage gedacht, wer die bioethischen Probleme entscheidet – sie sind nicht zu entscheiden, sondern zu lösen –, als vielmehr an die andere: Wer entscheidet angesichts der schweren Frage, was konkret im einzelnen Fall getan werden soll, sei es gegenüber einem zu behandelnden Menschen, sei es als Experiment – Forschung und Technik – in unserer Gesellschaft?

1. Die Entscheidung gegenüber dem Patienten

Nennen wir den betroffenen Menschen kurz den Patienten, obwohl das Handeln des Praktikers nicht nur auf Therapie, sondern unter Umständen auch auf Besserung zielen kann und überdies auch das Werden von Menschen und ebenfalls das Wohl von künftigen Generationen einbeziehen wird.

Der wache Patient ist offensichtlich über Natur, erwarteten Erfolg und Risiko einer Behandlung oder eines an ihm zu vollziehenden Experiments möglichst zu

unterrichten und es ist dann der Patient selbst, der über das Tun des Arztes entscheidet. Dazu kann auch, wenigstens in gewissen Grenzen, die Entscheidung der Eltern hinsichtlich das Wohles des Ungeborenen oder des Kindes gehören. Es gehört dazu auch die Entscheidung über den Versuch, Leben oder Sterben zu verlängern. Allerdings wird in manchen Situationen der Patient nicht imstande sein, die Problematik genügend zu begreifen, so daß der Arzt, manchmal auch die Angehörigen, stellvertretend eingreifen müssen – wobei es fraglich ist, ob sie die wahre Intention des Patienten zu ergründen vermögen oder einfach sich zu dem entscheiden, was sie für das wahre Wohl des Patienten als dienlich erachten.

Kann der Patient selbst nicht entscheiden, zum Beispiel weil er im Koma liegt oder weil er als Ungeborenes oder als Kind dazu unfähig ist, wird weitgehend die Entscheidung der Angehörigen ausschlaggebend sein; nicht selten jedoch muß der Arzt allein entscheiden, meist im Sinn dessen, was er für die wahre Intention des Patienten oder sonst als für das wahre Wohl des Patienten dienlich hält. Er könnte aber unter Umständen auch gegen den Wunsch zum Beispiel der Eltern für das wahre Wohl des Patienten handeln müssen; in den USA würde man dann oft eine richterliche Entscheidung anfordern.

Im allgemeinen ist man jedoch in den USA Befürworter der Entscheidungsfreiheit des je Betroffenen. Ein gewisser „Paternalismus" der Ärzte ist darum eher verpönt – obwohl es ihn im geheimen gibt. Schwierig wird es für den Arzt, wenn die vorhandenen Mittel einer notwendigen Therapie (zum Beispiel Apparate) der Nachfrage nicht entsprechen; es wird für den Arzt nicht immer leicht sein, in solchen Fällen sich von Klugheit und Fairneß zur richtigen Wahl führen zu lassen.

2. Konsultationen und Richtlinien

Das Gesagte führt zu dem Ergebnis, daß oft nicht der einzelne Arzt, Techniker oder Forscher allein entscheiden sollte, welche Behandlung oder welche Experimente unternommen werden sollen. In den USA drängt man seit ein paar Jahren darauf, daß in den großen Krankenhäusern auch ein Philosoph als Ethiker zwecks möglicher Konsultierung gegenwärtig sein möge. Aber wie schon aus den oben angeführten Beispielen erhellt, sind auch die Rechtsprechung und die Regierung an den das öffentliche Wohl betreffenden Fragen der Bioethik interessiert. Man hat dazu bestellte Kommissionen Richtlinien erarbeiten lassen. Man sagt, es bestehe, wenigstens in Europa, wo es solche Kommissionen ja auch gibt, etwas die Gefahr, daß solche Kommissionen vornehmlich mit den Forschern selbst besetzt seien, oder gar mit jenen Forschern und Technikern, die in interessierten pharmazeutischen Industrien tätig sind, obwohl die Gesellschaft gerade auch an der Sicht der Nichtspezialisten in solchen Kommissionen interessiert ist. So erarbeitete Richtlinien können von hoher Bedeutung sein. Es gibt eine Diskussion darüber, ob sie nicht durch staatliche Organe verpflichtend gemacht werden sollten. Wichtig ist es auch, daß in der Öffentlichkeit die Wirklichkeit der modernen Biologie und die

Probleme der entsprechenden Bioethik bekanntgemacht und zur Diskussion gestellt werden. Wenn das bundesdeutsche Forschungsministerium kürzlich wiederum eine Expertenkommission zu Fragen der Genetik einberufen hat, so können die Bundesbürger an ihrem Ergebnis nicht uninteressiert sein.

Es ging hier darum, darzutun, was Bioethik ist und wie sie mit den ethischen Fragen, die sich aus den heutigen Möglichkeiten der Verfügung über menschliches Leben ergeben, fertig wird. Es ist wohl klar geworden, daß es dafür keine geheimen ethischen „Depots" gibt. Die Bioethiker versuchen, reflektierend im Licht allgemeinster ethischer Prinzipien, herauszufinden, welche Weisen der Verfügung über menschliches Leben nicht nur dem Bereich der Biologie oder vordergründigen Interessen von betroffenen Menschen entsprechen, sondern dem Menschen als solchem in all seinen Bezügen, und zwar in Hinsicht auf seine gegenwärtige Gegebenheit wie auf menschliche Zukunft hin. So ergeben sich ethische Normen richtigen Verhaltens.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag ist eine geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrags am 11. Oktober 1984 auf einer Veranstaltung des Landeskuratoriums Baden-Württemberg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft in Stuttgart.

[2] The Challenge of Life. Biomedical Progress and Human Values, hrsg. v. R. M. Kunz u. H. Fehr (Roche Anniversary Symposium; Basel, Stuttgart 1972); D. Callahan, Bioethics as a Discipline, in: The Hastings Center Studies 1, n. 1 (1973) 66–73; K. D. Clouser, Bioethics: Some Reflections and Exhortations, in: Monist 60, n. 1 (1977) 47–61; T. Beauchamp, L. Walters, Contemporary Issues in Bioethics (Belmont 1978); T. Beauchamp, J. Childress, Principles of Biomedical Ethics (New York 1979); The Hastings Center Studies (ab 1973); Bibliography of Bioethics, hrsg. v. L. Walters (ab 1975); O. Höffe, Sittlich-politische Diskurse (Frankfurt 1981) 173–218; J. Mahoney SJ, Bioethics and Belief. Religion and Medicine in Dialogue (London 1984).

[3] Encyclopedia of Bioethics, hrsg. v. W. Reich, 4 Bde. (New York 1978).

[4] Man vgl. dazu J. Keenan SJ, Töten oder Sterbenlassen, in dieser Zschr. 201 (1983) 825–837, und die dort zitierten Autoren: G. Hughes SJ (1975), J. Rachels (1978), R. Ginters (1982).

[5] Man vgl. zu den vorstehenden Überlegungen auch F. Böckle, in: Hb. d. christl. Ethik, Bd. 2 (Freiburg ^{2}1979) 43 ff.; J. Splett, Wann beginnt der Mensch?, in: Theo Phil. 56 (1981) 407–419; Manipulating Life. Ethical Issues in Genetic Engineering (Genf 1982, World Council of Churches) 31 f.; J. Mahoney, a. a. O. 52–86; während M. hinsichtlich der zweiten Überlegung eher vorsichtig ist, gibt er sich um so sicherer bezüglich der ersten Überlegung: Menschsein ist in der ersten Zeit „rather unlikely" (82), „quite unlikely" (83), entsprechendes Handeln „cannot be homicide" (85) und ist demnach berechtigt „for... most serious reasons" (85) und „not, even objectively, morally blameworthy" (83). Die oft zitierten Stellungnahmen des Göttinger Embryologen E. Blechschmidt scheinen die philosophisch-theologischen Reflexionen nicht ernst genug zu nehmen.

[6] Die Kongregation für die Glaubenslehre ließ in der Fußnote 19 ihres Dokuments über den Schwangerschaftsabbruch von 1974 ausdrücklich die Frage nach dem Lebensbeginn offen, forderte aber wegen der bestehenden Diskussion und Unsicherheit die Wahl des tutioristischen Weges. Man vgl. dazu den Kommentar von J. Mahoney, a. a. O.; auch C. A. Tauer, The Tradition of Probabilism and the Moral Status of Early Embryo, in: Theol. Studies 45 (1984) 3–33.

[7] So auch F. Böckle, Biotechnik und Menschenwürde, in: Die neue Ordnung 33 (1979) 356–362; ebenso J. G. Ziegler, Extrakorporale Befruchtung, in: Theol. d. Gegenwart 25 (1982) 254–260; vgl. H. Hepp, Die In-vitro-Befruchtung, in dieser Zschr. 201 (1983) 291–303.

[8] Man vgl. zu diesem Problem z. B. U. Eibach, Menschliches Leben ist unantastbar, in: Luth. Monatsh. 23 (1984) 462 f.; auch Mahoney, a. a. O. 11–35. Zum englischen Warnock-Report (Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology, London 1984, HM Stationery Office) vgl. man den recht kritischen Bericht von H.-B. Wuermeling in der FAZ, 1. 11. 1984, 9 f.

[9] Ähnlich äußerte sich Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache vom 29. 10. 1983: L'Oss. Rom., 30. 10. 1983, 7.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Marxismus – zu leicht genommen

Mit dem Marxismus machen wir es uns immer noch zu leicht. Um ihm wirklich beizukommen und erst gar um ihn zu überwinden, müßten wir ihn sehr viel differenzierter behandeln, als wir es uns so gern gestatten. Insbesondere müßten wir immer genau unterscheiden:

1. Was mit dem Glauben an den persönlichen Gott und namentlich mit dem christlichen Offenbarungsglauben unvereinbar und aus diesem Grund für uns unannehmbar ist;

2. welche unmittelbar die Glaubens- und Sittenlehre nicht berührenden Behauptungen von Marx wir nicht nur als irrig, sondern zugleich auch als gefährlich ansehen, weil sie Anlaß geben oder Vorwände liefern für Fehlhaltungen, die uns bedenklich erscheinen und denen wir deswegen glauben entgegentreten zu müssen;

3. welche Aussagen rein tatsächlicher Art Marx über ökonomische, soziale oder politische Sachverhalte macht und welche dieser Aussagen zutreffend und darum anzunehmen sind, und welche als unzutreffend auf Grund besserer Sachkenntnis zu berichtigen sind.

Was unter 1. fällt, gehört zum Lehrauftrag der Kirche; Richtmaß ist ausschließlich die *Wahrheit*; was unter 2. fällt, gehört zu ihrem Hirtenamt; als Richtmaß tritt die pastorale *Klugheit* hinzu; 3. fällt an sich nicht in den Aufgabenbereich der Kirche (vgl. Laborem exercens, Ziff. 1, Abs. 4), ist aber unerläßliches „Hilfsgeschäft" zu 1. und 2., wofür die Kirche jedoch auf den Sachverstand der Fachleute angewiesen ist.

Anstatt diese Dinge klar auseinanderzuhalten und den von uns Angesprochenen immer deutlich erkennbar zu machen, auf Grund welcher Qualifikation wir sie ansprechen, was genau wir verwerfen oder wovor wir sie warnen, verurteilen wir gern *pauschal* den „Marxismus" oder mit Vorliebe die „marxistische Analyse". Obendrein sind wir geneigt, sowohl bei dem zu widerlegenden und zu bekehrenden Gegner als auch bei dem zu belehrenden und zu warnenden Gläubigen „marxistische Analyse" zu unterstellen, wenn nicht gar sie ihnen zu unterschieben, ohne uns der Mühe zu unterziehen, sie darüber aufzuklären, was wir mit dieser Beschuldigung meinen. Ist, wenn wir eine These oder eine Analyse als „marxitisch" bezeichnen, damit weltanschaulicher Marxismus gemeint oder die bloße Urheberschaft von Karl Marx, die sprachlich richtiger als „marxisch" zu bezeichnen wäre?

Immer werden Gegenstände der obigen Ziffern 1, 2 und 3 zusammen- und

durcheinandergeworfen und in cumulo als Marxismus oder marxistische Analyse verurteilt, ohne daß man die Leute darüber informiert, was Marx denn überhaupt lehrt, so daß sie nicht wissen, wovor man sie warnt, wovon man sie abschrecken will, welche ihrer Meinungen oder Vorstellungen sie als gottwidrig oder als unter anderer Rücksicht irrig oder bedenklich aufgeben sollen. Nicht selten hat man den Eindruck, die Warner oder Abmahner wüßten es selbst nicht, sondern schlügen nur Alarm vor etwas ihnen nicht näher bekanntem, darum aber sie nur um so mehr erschreckendem Bösen.

„Marxistische Analyse"

Die größte Unklarheit besteht bezüglich der immer wieder zitierten „marxistischen Analyse". Analyse besagt Zerlegung oder Zergliederung eines Gebildes oder Sachverhalts in seine Bestandteile, oder von der Gegenseite her gesehen die Zusammensetzung und den inneren Aufbau des Ganzen aus seinen Bestandteilen; es kann auch die Verfahrensweise gemeint sein, wie man zergliedert oder zusammenfügt. Das alles sind Sachfragen. Das, was die Analyse als Ergebnis gebracht hat, kann als marxistisch mißbilligt werden; es kann aber auch der Vorwurf gemeint sein, der Analysierende sei mit vorgefaßter Meinung an die Analyse herangegangen, und diese habe seinen Blick für die Tatsachen getrübt oder bestimmte Tatsachen aus dem Blickfeld ausgeblendet.

Bei vielen, die es hier an der nötigen Unterscheidung fehlen lassen, liegt wohl das Vorurteil zugrunde, zum mindesten im Fall Marx ließen Tatsachen und Wertung sich nicht trennen, und deswegen sei die pauschale Beurteilung unvermeidlich. Zwar lassen sich gerade nach unserer eigenen Lehre vom „ens unum, verum, bonum" Sein und Wert, Sachfragen und Werturteile nicht in der extremen Schärfe trennen, wie es im Werturteilsstreit gefordert wird; das darf aber keinesfalls dazu führen, Feststellung von Tatsachen und deren Wertung in eins zu setzen und die Analyse als „marxistisch" zu denunzieren, wenn die festgestellten Tatsachen uns mißfallen.

Die geistesgeschichtlich durch die Aufklärung, politisch durch die Französische Revolution, sozial und ökonomisch durch die mit dem Industrialismus aufgekommene Trennung von Haushalt und Betrieb (Lohnarbeitsverhältnis) umgewälzte Struktur der Gesellschaft haben, wie Marx selbst anerkennt, andere („bürgerliche") Gelehrte vor ihm erkannt und beschrieben. Aber ihre Erkenntnisse verstaubten in den Bücherschränken; erst Marx hat diese „Reihe fundamentaler Fakten... der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit... in einer politisch wirksamen Weise formuliert" (Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" der Würzburger Synode, Ziff. 1.5.1 in der Wortfassung eines Antrags von Prof. Karl Forster). Seitdem sind diese Erkenntnisse mit dem Namen von Marx verknüpft und werden weltweit in der von ihm geprägten Sprache verkündet.

Nicht diese Erkenntnisse sind Marx zu Last zu legen und noch weniger sind sie als „marxistisch" zu disqualifizieren; vorzuwerfen ist ihm, daß er sie mit seinen Irrtümern, darunter auch seinen weltanschaulichen, verquickt hat. Unsere Aufgabe ist es, sie aus dieser Verquickung wieder herauszupellen.

Unser Fehler läßt sich so beschreiben. Anstatt die *falsche Beleuchtung* zu berichtigen, in die Marx die Tatsachen gerückt hat, reden wir vielfach so, daß wir bei seinen Anhängern, vor allem aber bei denen, die von seiner Lehre beeindruckt sind und mit ihr liebäugeln, unvermeidlich den Eindruck erwecken, als ob wir entgegen unserem eigenen besseren Wissen Tatsachen, die wir ebensogut kennen wie sie, leugneten; hinter dieser Unehrlichkeit – so vermuten sie – verstecke sich *unser Interesse*, das bestehende Unrecht aufrechtzuerhalten. Dieses unser Verhalten macht uns unglaubwürdig und setzt uns dem von marxistischer Seite gegen uns erhobenen Einwand aus, die gegen diese Tatsachen schon von Leo XIII. (Rerum novarum, Ziff. 2 „sklavisches Joch") erhobene *verbale* Kritik sei zwar schärfer als die ihre; darum sei es unehrlich, wenn wir es ihnen zum Vorwurf machten, daß sie diese Tatsachen nicht nur kritisieren, sondern sie abstellen wollten.

„Klassenkampf"

Umgekehrt bringt der bloße Gebrauch von Wörtern wie Klasse, Klassengesellschaft und erst gar Klassenkampf, obwohl sie an und für sich mit Marxismus nichts zu tun haben, uns bei Katholiken schon in den Verdacht, man sei Marxist oder doch marxistisch angekränkelt. Und dabei hatte doch schon 1929 auf dem Freiburger Katholikentag Nuntius Pacelli die Parole ausgegeben: „Aus dem Widerstreit der Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände", was unverkennbar die Klassensituation als tatsächlich gegeben voraussetzt. Bereits zwei Jahre später übernimmt Pius XI. diese Parole in seine Enzyklika „Quadragesimo anno" und unterscheidet da den verwerflichen, von Haß und Neid getragenen, und den vom Gerechtigkeitswillen getragenen Klassenkampf, für den er die Bezeichnung „Klassenauseinandersetzung" („classium disceptatio") prägt. Der verwerfliche Klassenkampf lasse sich bruchlos in diese Klassenauseinandersetzung wandeln („paulatim transire"), und diesen entgifteten Klassenkampf bezeichnet er als für den Aufbau einer klassenfreien Gesellschaft nicht nur zulässig, sondern geboten („principium esse potest et debet"; QA 114 nach der deutschen Zählung; AAS 23, 1931, 213).

Diese entscheidend wichtige Klarstellung findet sich lange Zeit in lehramtlichen Dokumenten nicht wieder; erst in der Enzyklika Johannes Pauls II. „Laborem exercens" (1981) wird sie, zwar nicht in den gleichen Worten, aber der Sache nach wieder aufgegriffen, wo der Papst ausführt, der Kampf der Gewerkschaften sei an sich ein Kampf um und für das Recht und werde erst dadurch zu einem Kampf

gegen einen anderen, daß dieser andere sich berechtigten Forderungen verweigere und sich damit ins Unrecht setze (Ziff. 20, Abs. 3). – Hätten wir die in „Quadragesimo anno" vorgenommene Klärung aufgegriffen, dann wäre es nicht dahin gekommen, daß das Wort „Klassenkampf" allgemein im verwerflichen marxistischen Sinn gebraucht und (miß-)verstanden wird, und daß, wer kämpferisch für Gerechtigkeit eintritt, sich als verkappter Marxist verdächtigen lassen muß.

„Klasse"

Unter dem Begriff „Klasse" ist eine gesellschaftliche Großgruppe zu verstehen, die nicht richtig in das gesellschaftliche Ganze eingeordnet ist, sei es, daß sie unberechtigte Vorteile genießt („herrschende" Klasse), sei es, daß sie nicht in der rechten Weise oder im vollen Maß zum Gemeinwohl beitragen kann oder beiträgt und dementsprechend auch nur einen verkürzten Anteil am Gemeinwohl genießt („unterdrückte" oder „ausgebeutete" Klasse). Dieser in der kapitalistischen Klassengesellschaft durch die fehlerhafte „Trennung von Arbeit und Kapital" herbeigeführte Zustand läßt sich nach der Meinung Pius' XI. durch bloße Vernunftgründe nicht in Ordnung bringen; dazu bedarf es des *kämpferischen Ringens.*

Nach Marx ist der Klassengegensatz (im Kapitalismus) absolut und unaufhebbar; darum muß die unterdrückte Klasse Gewalt anwenden, um die herrschende Klasse zu „liquidieren", und kann nur so die klassenlose Gesellschaft herbeiführen. Nach unserer Lehre ist der Gegensatz nur relativ und darum überwindbar, indem man die fehlerhafte Trennung von Arbeit und Kapital berichtigt und in die rechte Verbindung beider überführt; darum darf nicht nur, sondern muß gekämpft werden, um die Gesellschaft *klassenfrei* zu machen, ohne daß es dazu nötig wäre, eine der beiden Klassen zu vernichten.

Mit diesem Wissen müssen unsere Leute ausgerüstet werden; nur so gewinnen sie die innere Sicherheit gegenüber den marxistischen Parolen und Vertrauen in ihre eigene Position und Vertrauen zu der Kirche, die *diese* Position vertritt.

Zur Methodik

Solange wir Marx, seine Lehre oder seine Terminologie *pauschal* verwerfen, bestreiten wir unvermeidlich auch das, worin er unbestritten recht hat, setzen uns damit ins Unrecht und geben ihm Waffen in die Hand, mit denen er uns empfindlich schlagen kann. Nur wenn wir dem Gegner in allen Stücken, in denen er recht hat, auch recht geben, sind wir unschlagbar und zwingen ihn, sich ganz auf die Verteidigung dessen zu verlegen, was objektiv unhaltbar ist (oder es preiszugeben).

Es gibt keine falsche Lehre, in der nicht ein Wahrheitskern enthalten wäre, aus dem sie ihre Kraft zieht. Es gibt keine schlagendere Widerlegung einer falschen Lehre, als ihr diesen Wahrheitsgehalt bis auf das letzte Tröpfelchen zu entziehen. Das tun wir, indem wir ihn als mit unserer eigenen Überzeugung übereinstimmend bestätigen oder, wenn er für uns neu ist, ihn uns als „spolia Aegypti" aneignen.

Man kann es auch so ausdrücken: Solange wir die Diskussion auf unserem eigenen Boden führen, kommen wir weder bei dem überzeugten Marxisten noch bei unseren eigenen, für Marxsche oder marxistische Vorstellungen empfänglichen Gläubigen an. Um bei Andersdenkenden anzukommen, müssen wir es über uns bringen, auf deren Boden hinüberzutreten. Dazu brauchen wir nicht die allergeringste Konzession zu machen, sondern nur das, worin wir mit ihnen übereinstimmen, vorbehaltlos anzuerkennen und gelten zu lassen. Wir können dem Andersdenkenden sogar helfen, seine richtigen Erkenntnisse noch schärfer und genauer zu fassen, und sie mit ihm zusammen weiter ausbauen; um ebensoviel, wie uns das gelingt, verlieren seine Irrtümer an Boden.

Der hl. Ignatius nennt das, zur Tür des anderen hineingehen und zur eigenen Tür herauskommen. Auf diesem Weg würden wir uns viel weniger Blößen geben und unvergleichlich größeren Erfolg erzielen.

Georg Muschalek

Jenseits der Grenzen des Machbaren

Das ausgehende 20. Jahrhundert ist randvoll von Problemen: vergiftete Flüsse und Seen, kranke Wälder, schrumpfende Bodenschätze, die bedrohlich wachsende Zahl der Menschen, der Hunger in der Dritten Welt. Ein Problem aber durchzieht alle anderen und macht diese erst wirklich gefährlich: die Ratlosigkeit des Menschen in bezug auf sich selbst. Daß wir, die Menschen, so wenig wie wohl nie zuvor wissen, wer wir sind, macht die Lage eher aussichtslos. Es bewirkt, daß die Rettungsmaßnahmen für die Notstände so wenig wirkungsvoll bleiben, weil sie angefressen sind vom Zweifel über den Menschen.

Die neue Entwertung des Menschen

Stimmt es denn, daß wir nicht wissen, wer der Mensch ist? Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß wir noch nie so viele Daten über den Menschen gesammelt vor uns hatten wie jetzt. Der Mensch wird kreuz und quer erforscht, biologisch, psychologisch, soziologisch, kulturgeschichtlich, als Gemeinwesen und als Einzelwesen. Trotzdem mehren sich die Stimmen, die darauf hinweisen, daß wir nicht wissen, wer der Mensch sei[1].

Bei diesem Wissen um den Menschen geht es offenbar um mehr als die Vermehrung der wissenschaftlichen Daten über ihn. Um diesen Fortschritt brauchen wir uns nicht zu sorgen. Es geht vielmehr darum auszumachen, welchen *Wert* der Mensch hat. Ratlosigkeit besteht offenbar darüber, welcher Art der Wert sei, den man dem Menschen zuschreiben darf und muß. Frühere Zeiten sprachen von der „Größe" des Menschen, oder von seiner „Würde". Beide Ausdrücke wirken antiquiert (wenn auch der zweite in „Menschenwürde" noch vorkommt und geduldet wird, fast wie ein Feigenblatt, das eine Blöße bedecken soll). Meist ziehen wir den Begriff „Wert" vor. Er hat die angenehme Unbestimmtheit, Materielles und Immaterielles bezeichnen zu können und den Träger eines Wertes unentschieden im Bereich des Käuflichen und Nichtkäuflichen beheimatet sein zu lassen. Auch die Vorstöße in den Bereich jenseits des Nützlichen und Käuflichen, etwa in der „Grundwertediskussion", wagen sich nur zögernd vom sicheren Reich des Berechenbaren und Demonstrierbaren in den, wie es scheint, vagen und unverbindlichen der ethischen und religiösen Werte. Entsprechend unsicher und verlegen sind dann auch die Ergebnisse.

Wenn man aber einmal nicht auf Diskussionen oder Grundsatzpublikationen achtet, sondern auf das, was mit dem Menschen geschieht, muß man von seiner fortschreitenden Entwertung sprechen. Die technische Entwicklung – zum Heil des Menschen unternommen – hat diesen an den Rand gedrängt. In vielfacher Weise ist es greifbar, daß der Mensch – der einzelne und konkrete – immer unwichtiger wird im hochkomplizierten Getriebe unserer technischen Kultur. Eine der heftigsten geistigen Auseinandersetzungen geht um die Arbeits- und Lebensbedingungen des Menschen heute. Wir hören und lesen täglich, daß Gruppen und Bewegungen dafür kämpfen, die Menschen vor Einengung und Entwürdigung zu bewahren. Es geht um die Benachteiligung der Frau, das Anonymwerden des Menschen und sein Manipuliertwerden durch die immer perfektere Verwaltung. Der Mensch scheint von dem Wesen mit einer eigenen, zu respektierenden Welt zu einer Nummer, einem Werkstück geworden zu sein, das man beliebig einsetzen oder weglegen kann. Der Wert des Menschen scheint sich immer mehr von seiner Verwendbarkeit im Produktionsprozeß der Menschheit zu bestimmen. Dies ist ein gigantischer Prozeß, in dem die Menschheit als Großsubjekt der Geschichte (nicht dieser einzelne Mensch) die Produktion plant und vorantreibt, und es ist gleichzeitig ein Prozeß, bei dem die Menschheit neu sich selbst entwirft und hervorbringt.

Die bittersten Auseinandersetzungen, die wir in den letzten Jahren in den westlichen Ländern erlebten, wurden im Namen des Menschen geführt: zum Schutz des Menschen vor Atomkrieg und atomarer Verseuchung, vor der Zerstörung seiner Umwelt, gegen eine Volkszählung und maschinell lesbare Personalausweise, und ähnliches. Daß auch hier oft genug wirkliche Probleme gesehen, aber ohne Rücksicht auf die komplizierten Zusammenhänge angepackt und dadurch verfälscht wurden, steht auf einem anderen Blatt. Es geht aber gerade darum: Wie muß die Frage nach der Eigenart des Menschen beantwortet werden, damit die unübersehbar vielen und hochkomplizierten Probleme des Gemeinwesens und der modernen Zivilisation angemessen gelöst werden können?

Daß es um mehr geht als um gutgemeinte, aber oft törichte Einsätze für einzelne menschliche Rechte, wird auch noch auf andere Weise deutlich. Es gibt eine Frage, die ebenfalls mit dem Menschen zentral zu tun hat und die Menschen heute aufhorchen läßt, wo auch immer sie gestellt wird: die Frage nach dem Sinnverlust des Menschen, oder danach, wie Sinn gefunden werden kann. Dieses Thema scheint mit den Kämpfen um die Wahrung einzelner Rechte des Menschen nicht direkt zu tun zu haben. Dennoch geht es hier um dieselbe Grundfrage: Was ist eigentlich der Mensch, und welches ist sein eigentlicher Wert? Daß dies bei weitem nicht mehr nur eine akademische Frage von Philosophenzirkeln ist, sondern eine Frage, die ungezählte Menschen bewegt, meistens sogar ruhelos umhertreibt, wissen wir aus den Berichten jener Psychiater und Psychotherapeuten, die den rapide zunehmenden „Sinnverlust" verantwortlich machen für die moderne Epide-

mie der Depression und der Angst, die zu Krankheiten mit seuchenartiger Ausbreitung geworden sind[2]. „Sinnverlust" ist nicht dasselbe wie mangelndes theoretisches Wissen um letzte Zusammenhänge. Ein solches Wissen war niemals nur theoretisch. Es wurde nie wie ein anderes sachhaftes Wissen tradiert und übernommen, und es ging auch nie auf diese Weise einfach „verloren". Sinnverlust ist eng daran geknüpft, daß die Erfahrung des Selbstwerts des Menschen aus vielen Gründen im Schwinden begriffen ist.

An diesem Punkt der Überlegungen über den Menschen heute und sein Selbstverständnis steht unsere Frage: Was macht den besonderen „Wert" des Menschen aus, jenen Wert, der Grund dafür ist, daß der Mensch, jeder einzelne Mensch, nicht weggeschoben werden kann von anderen Interessen wirtschaftlicher oder verwaltungstechnischer Art und von entsprechenden Planungen, die noch so sehr Planungen für eine bessere „Menschheit" und für eine höhere „Lebensqualität" in der Zukunft sein mögen? Welches ist der Wert, der dem Selbst des Menschen jenen Halt und jene Weite gibt, die er als Mensch braucht? Ist vielleicht ein großes Mißverständnis am Werk von dem, was die „Größe" des Menschen ausmacht (wenn wir diesen angestaubten Begriff noch einmal verwenden wollen, weil er eben etwas Besonderes sagt)? Wodurch wird der Mensch zu dem einzigartigen Wesen, das nicht um nur einige Stufen herausgehoben ist aus der Fülle der vielen Dinge und Wesen der Welt, sondern das einzigartig so in sich selbst ist, daß es – als dieser Mensch – daraus *leben* kann?

Die Neuzeit als grenzenüberschreitender Fortschritt

Mit der Renaissance hat sich – nach vorherrschender Auffassung – ein Bruch mit dem Mittelalter und seinem hierarchischen Ordo-Denken vollzogen und eine Loslösung von seiner Theologie, seiner Philosophie und seiner Kirchlichkeit. An deren Stelle trat eine Hinwendung zum Menschen und seiner Größe, die man in seiner Freiheit, seiner Fähigkeit zum Fortschritt und in seiner Selbstverantwortung begründet sah. Gegenüber der Welt sah sich der Mensch als Gestalter, Schöpfer, als „Zweiter Gott" (Nikolaus von Kues), der – ähnlich wie Gott – seine Welt im Geist entwerfen und dann bauen konnte, freilich innerhalb der ihm gegebenen Welt, aber doch in ihrer tiefgehenden Gestaltung und Umgestaltung, so daß man von einer neuen Schöpfung sprechen konnte.

In diesem Geist der Renaissance verfaßte Pico della Mirandola 1486 in Florenz sein Buch „Die Würde des Menschen". Es lohnt sich, einen Augenblick dabei zu verweilen, um zu sehen, worin für dieses Denken die Größe des Menschen bestand. Pico findet die Aussagen der Antike wie auch der Psalmen unbefriedigend, wonach der Mensch darin seine Größe findet, daß er der Mittler sei zwischen den Geschöpfen, da „er Verkehr habe mit den höchsten und über die tieferstehen-

den herrsche". Wenn dies der Grund wäre, müßte seine Bewunderung eben doch eher den höchsten Geschöpfen gelten, den „Engeln und den seligen Chören des Himmels".

„Ich glaube nun, erkannt zu haben, warum der Mensch das glücklichste Wesen und mithin allgemeiner Bewunderung wert ist, und wie man seine Stellung in der Ordnung des Universums zu verstehen hat, um die ihn nicht nur die Tiere, sondern auch die Gestirne und die überirdischen Geister beneiden. Unglaubwürdig und wunderbar!... Schon hatte Gott Vater, der Baumeister, das Haus der Welt, wie es uns vor Augen liegt, diesen erhabenen Tempel der Gottheit, nach den Gesetzen verborgener Weisheit errichtet...

Zuletzt dachte er an die Erschaffung des Menschen. Es war aber unter den Archetypen keiner mehr, woraus er ein neues Geschöpf hätte bilden, in seinen Kammern nichts mehr, was er dem neuen Sohn als Erbgut hätte schenken können, und es war in aller Welt kein Ort mehr, den jener Betrachter des Universums hätte einnehmen können... So beschloß der Werkmeister in seiner Güte, daß der, dem er nichts Eigenes mehr geben konnte, an allem zugleich teil hätte, was den einzelnen sonst je für sich zugeteilt war. Also ließ er sich auf den Entwurf vom Menschen als einem Gebilde ohne unterscheidende Züge ein; er stellte ihn in den Mittelpunkt der Welt und sprach zu ihm: ‚Keinen festen Ort habe ich dir zugewiesen und kein eigenes Aussehen, ich habe dir keine Sonderfunktion als Gabe verliehen, da du, Adam, den Ort, das Aussehen, die Funktionen, die du dir wünschst, nach eigenem Ermessen und Willen erhalten und besitzen sollst. Die fest umschriebene Natur der übrigen Wesen wird von Gesetzen eingegrenzt, die ich gegeben habe. Du sollst deine Natur ohne enge Beschränkungen nach deinem freien Ermessen, dem ich dich übergeben habe, selbst bestimmen. Ich habe dich in die Weltmitte gestellt, damit du um so leichter alles erkennen kannst, was ringsum in der Welt ist. Ich habe dich nicht himmlisch noch irdisch, nicht sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du dich frei, aus eigener Macht, selbst modellierend und bearbeitend zu der von dir gewollten Form ausbilden kannst."[8]

„Du sollst deine Natur ohne enge Beschränkung nach deinem freien Ermessen selbst bestimmen": das war ein wichtiger Zug der neuen Zeit, der sich vom 17. Jahrhundert an immer deutlicher abzeichnen sollte. Grenzen überwinden ist die Losung der modernen Ära. Technik gibt es, seit es menschliche Wesen auf der Erde gibt. Das Eigentümliche des Menschen ist – verglichen mit dem Tier – seine Schutzlosigkeit gegenüber Naturgewalten wie Kälte, wilden Tieren, Hunger und Durst, aber auch gegenüber menschlichen Feinden. Diese Schutzlosigkeit ist die andere Seite seines Wesens: die unbestimmte Offenheit seines Lebens, die wir Freiheit nennen. Er ist nicht festgelegt auf engumgrenzte Verhaltensmuster wie das Tier und ist nicht ausgerüstet für sie: Die Pranke des Löwen ist sein nie versagendes Werkzeug und seine Waffe. Der Mensch muß selbst herausfinden und entscheiden, wie er zum Ziel kommen kann. Das bedeutet eine Phase der Ratlosigkeit und des Überlegens, in der er verwundbar ist.

Es bedeutet aber auch, daß er Mittel finden – erfinden – kann, die ihn mächtiger machen, als er von Natur aus ist. So hat der Mensch den Faustkeil als Werkzeug und Waffe erfunden, und wir haben Mühe, uns vorzustellen, daß der Schritt zu diesem technischen Mittel des Überlebens viel größer war als der vom Pferdewagen zum Auto. Ein Gerät, bei dem Kraft übertragen wird, war schon die Tierfalle der Altsteinzeit, also vor mehreren hunderttausend Jahren. Flaschenzüge haben die Römer für ihre großen Bauten verwendet, Maschinen mit Wasserantrieb, wie zum

Beispiel Mühlen, ebenfalls. Technik gehört zum Menschen. Sie ist die Kunst, die aus der Größe und Gefährdetheit seiner Freiheit und seines überlegenen Geistes entsteht. Darin ist aber auch die Dynamik gegründet, die aller Technik innewohnt: unzufrieden sein mit dem augenblicklichen Zustand, suchen, grübeln, experimentieren, bis eine bessere Lösung gefunden ist, die den Menschen mächtiger macht gegenüber der Natur und gegenüber den Nöten des Alltags. So haben Menschen an ihren technischen Mitteln gearbeitet, sie verfeinert und sie durch bessere ersetzt.

Trotzdem sprechen wir mit Recht von einem technischen Zeitalter, in dem wir leben; es steht unter besonderen Gesetzen. Es ist nicht alt. Hans Freyer gibt sogar ein sehr genaues Datum für seinen Beginn an: den 29. April 1769[4]. Das war das Datum des Patents, das James Watt für seine Dampfmaschine erhielt. Dampfmaschinen hatte es auch früher schon gegeben. Die neue Dampfmaschine arbeitete mit Dampfüberdruck und verhinderte durch einen Mantel die Eintrittskondensation des Dampfes. Das klingt nach einer belanglosen Verbesserung. In Wirklichkeit war damit ein neuer Weg eingeschlagen, eine Grenze überschritten: Die Naturkräfte wurden gewaltsam umgeformt, damit sie dem Menschen dienen. Das war bei der Windmühle nicht der Fall, auch nicht bei den wassergetriebenen Walzwerken. Hier begann es.

Die menschliche Technik hatte immer Grenzen überschritten. Sie hatte sich vorgeschoben über die jeweilige Grenze der menschlichen Macht, um mit den Problemen der Umwelt fertig zu werden. Der Flaschenzug ließ ihn die Grenze überwinden, die seinen Bauten durch seine Körperkräfte gesetzt war. Durch die Dampfmaschine wurde aber eine ganz neue Grenze überschritten: die Grenze zwischen dem Werkzeug des Menschen und der Natur. Das Werkzeug hing jetzt nicht mehr davon ab, daß der Wind einmal blies und dann wieder nicht, und daß Holz nachwachsen mußte, das man dann verfeuern konnte. Die neue Dampfmaschine machte sich unabhängig davon, wie die Natur ihre Gaben darbot. Der Mensch zwang den Dampf in den Überdruck und er baute die Vorräte der Kohle ab, um Brennmaterial ständig verfügbar zu haben und unabhängiger von den augenblicklichen Gaben der Natur zu sein. Der Mensch hatte einen entscheidenden Schritt in die Unabhängigkeit seiner Technik von dem Rhythmus und den Gesetzen der Natur gemacht.

Diese technische Erfindung, das Dampfroß, wie es damals hieß, hatte noch eine zweite Grenze überschritten. Der Mensch hatte mit ihm die Technik in einem gewissen Sinn losgelöst von sich selbst. Bisher waren alle technischen Erfindungen aus der Not des Menschen geboren oder aus seinem Bedürfnis, dies oder jenes tun zu können. Die technische Fertigung war damit begrenzt. Bedürfnis und Not legten fest, was und wieviel hergestellt wurde. Jetzt galt eher das Umgekehrte: Ein Mittel war geschaffen, das für vieles eingesetzt werden konnte, ja von nun an eingesetzt werden mußte[5]. Geballte Energie hatte der Mensch vor sich hingestellt, die nun nach Verwendung suchte. Edward Teller, der Miterfinder der Wasserstoff-

bombe, berichtete, wie von den unterirdischen Testexplosionen in der amerikanischen Wüste riesige unterirdische Höhlen übriggeblieben waren; man habe dann überlegt, wozu man sie verwenden könne. Die Gentechnologie arbeitet fieberhaft an den Mitteln zur genetischen Veränderung von Lebewesen, unter dem Druck der internationalen Konkurrenz auf den Weltmärkten, und fragt sich dabei, was man alles damit machen könne: Wunschkinder züchten oder Erbkrankheiten ausschließen, Enzyme für die Waschmittelindustrie herstellen oder Schädlinge im großen Stil ausrotten. An all dem wird deutlich, daß der Mensch auch eine zweite Grenze überschritten hat, die Grenze zwischen sich selbst und seinem technischen Werkzeug, der Dynamik seiner Technik.

Der Mensch hat also seine wissenschaftliche Technik gewissermaßen über zwei Grenzen geschoben: einmal über die Natur mit ihren unmittelbaren Möglichkeiten (Holz muß nachwachsen, damit es verfeuert werden kann), und dann über die Grenze, die durch die Reichweite seiner natürlichen Bedürfnisse gegeben war (mehr als warme Kleidung, ausreichende Nahrung und ein gutes Obdach brauchte er zunächst nicht). Jetzt war die Technik, über beide Abhängigkeiten hinausgeschoben, selbständig geworden, eine eigene Macht. Von nun an begann die technische Produktion Macht auszuüben über den Menschen. Sie steckte die Grenzen ab, innerhalb deren der Mensch leben sollte, und sie schob sie unaufhörlich weiter hinaus. Eine neue Lebensform war entstanden: die technische Kultur.

Das Gesetz der grenzenüberschreitenden Dynamik gehört zum Auszeichnenden der menschlichen Freiheit. Die erfahrene Grenze war immer eine Herausforderung, sie zu überwinden, wie etwa der Gebirgszug der Appalachen im Osten von Nordamerika für die Kolonisten an der Ostküste des neuen Kontinents. Mit dem Fallen der zwei beschriebenen Grenzen beschleunigte sich in ungeahnter Weise das Tempo. Manchen war auch dieses Tempo noch zu langsam: Sie griffen in der Form von utopischen Romanen in die Zukunft voraus. So träumt der französische Sozialist Charles Fourier um 1800 von freundlichen Riesenfischen, die bei Windstille die Schiffe ziehen, und von einem Antilöwen auf dem Land, auf dem ein Reiter morgens von Calais abreisen, dann in Paris frühstücken, in Lyon zu Mittag essen und den Abend in Marseille verbringen kann[6]. Die Geschichte hat solche utopische Träumereien eingeholt und überholt. Heute kann man in Paris zu Mittag essen und seinen Nachmittagskaffee auf der 5th Avenue von New York trinken.

Grenzen des Machbaren wurden stürmisch hinausgeschoben, in dem genannten Beispiel in einer, wie es scheint, harmlosen Weise. Freilich lassen einen andere Nachrichten von Grenzüberschreitungen – von Vorstößen über das bisher Machbare hinaus – nachdenklich werden. Die medizinisch-wissenschaftliche Technik hat an der biologischen Entwicklung des Menschen angesetzt, die bisherigen Grenzen für Eltern, die kinderlos blieben, zu überschreiten. Die „extrakorporale Befruchtung mit anschließendem Embryotransfer", wie es medizinisch heißt, ist fast zur Routine geworden. Auch „Leihmütter" sind in diesen Prozeß einbezogen

worden, um jegliches Hindernis zu überwinden. Man spricht von „Retortenbabys", und nun auch, konsequenterweise, von „Retortenfrauen"[7], weil sie Teil dieses technischen Vorgangs geworden sind. Von den Eispenderinnen, von denen die „Eizellen geerntet werden", wie es in wissenschaftlichen Publikationen genannt wird, und von den Leihmüttern, die auf Bestellung Kinder austragen, werden Funktionen in einem technischen Prozeß geleistet. Es ist dies aber doch der Beginn eines menschlichen Lebens, der auf diese Weise aus dem Zusammenhang der menschlichen Personen und dem Zusammenhang der Natur herausgenommen und im technischen Experiment isoliert wird. Hat das Unbehagen, das sich meldet, nur damit zu tun, daß es sich hier um ungewohntes technisches Neuland handelt?

Die Grenzen des grenzenlosen Programms

Unsere moderne Technik hat nicht nur wesensgemäß eine grenzenüberschreitende Dynamik in sich; sie stößt in neuester Zeit auch auf Grenzen, die zu sagen scheinen: Halt, hier geht es nicht weiter. Dies ist zunächst eine andere Erfahrung als jenes grundsätzliche Unbehagen gegenüber der Möglichkeit von „Retortenbabys" und „Retortenfrauen". Hier ist es zunächst die handgreifliche, praktische Erfahrung: so geht es nicht weiter. Diese Grenze wird nur da und dort erfahren, dann aber um so nachdrücklicher. Wir dürfen nicht mehr unbedenklich die Erde nach Rohstoffen ausbeuten, sonst sind unsere Nachkommen bald ohne die technischen Grundstoffe. Wir dürfen die Abfallprodukte unserer Herstellung nicht mehr sorglos in die Luft, in die Flüsse und ins Meer leiten, weil wir die Erde sonst unbewohnbar machen. Wir dürfen den Prozeß der „schöpferischen Zerstörung", wie es Joseph Schumpeter nannte, nicht mehr unkontrolliert weitertreiben, obwohl diese zerstörende Umwandlung, wie wir sahen, ein Grundmotiv der modernen Technik und Industrie ist.

Wir müssen, anders ausgedrückt, vorsichtiger mit der freien Erschaffung der Welt umgehen, wie sie seit dem 16. Jahrhundert immer wieder verkündet wurde, damit unser Schaffen nicht mehr unter der Hand zur Zerstörung der schon bestehenden Welt wird. Fast alles, was heute an Kritik gegenüber technischem Fortschritt geäußert wird, wird gespeist aus der im Grund simplen, wenn auch technisch hochkomplizierten Tatsache, daß wir die Umwelt schonen müssen, wenn wir nicht bald ohne Wälder, Luft und Wasser leben wollen. Welche Schäden eine alle Grenzen überschreitende Technik am Menschlichen des Menschen hervorruft, bleibt für die öffentliche Diskussion seltsam uninteressant.

Es gibt eine Grenze, die der Mensch um sich herum ziehen muß, um zu überleben. Sie ist weniger sichtbar als jene Grenze, die die „Umwelt" um sich herum zieht. Sie hält ihm den freien Raum offen, den er zum Leben braucht, besorgt ihm die Luft, die nicht seine Lunge, sondern sein Geist zum Leben

benötigt. Daß diese Grenze mehr und mehr überschritten wird, so daß dieser Lebensraum des Menschen mehr und mehr eingeengt wird, das müßte gesehen werden. Der freie Raum des Menschen ist enger geworden, weil der Mensch sich von der ihn bergenden und tragenden Natur entfremdet hat, und zwar durch die zunehmende Abstraktheit der Wissenschaft und der Technik, die weites Niemandsland legt zwischen den Menschen und das, was wir einmal „Natur" nannten. Auch das klingt noch harmlos, kann sogar als Anfang der berauschenden Idee angesehen werden, eine neue Natur und eine neue, vollkommen künstliche Welt zu schaffen.

Mit der Entfremdung von der wahrhaften Wirklichkeit scheint jedoch eine andere, dunklere und gefährlichere Entfremdung zusammenzuhängen: die Entfremdung des Menschen von sich und von seinesgleichen. Wir sprachen schon von der neuen pathologischen Gedrücktheit und von der Angst, die seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts ins Bewußtsein der Menschen getreten ist und von Arnold Künzli und Victor Emil von Gebsattel die „abendländische Krankheit" genannt wurde[8]. Wir beobachten eine epidemisch grassierende seelische Austrocknung, eine Verkümmerung des Menschlichen, eine Krankheit, in die sich die Menschen flüchten, offenbar weil sie mit der Fremdheit der künstlichen Welt nicht fertig werden. Dabei nehmen Fremdheit und Feindseligkeit gegenüber jedem anderen Menschen zu. Man kann vermuten, daß dahinter die Angst vor der sich ausbreitenden Leere sitzt.

Die Überschreitung der letzten Grenze ins Nichtmachbare hinein

Vielleicht gibt es Anzeichen dafür, daß wir einen neuen Raum und eine neue Epoche betreten. Wie könnte der Mensch sich neu entdecken? Ihm könnte bewußt werden, daß es Wirklichkeiten gibt, die jenseits aller technischen Grenzen liegen, jenseits der Grenzen, die ständig hinausgeschoben werden oder uns ein vorläufiges Halt abnötigen. Er müßte wieder die einfachen Dinge entdecken, die mit Geld und auch mit technischer Fertigung in keinem möglichen Verhältnis stehen. Er müßte entdecken, daß es Treue, Zuwendung und Vertrauen bei anderen Menschen gibt, nicht nur kalkulierende Hilfsbereitschaft; daß es im Menschen nicht nur Häßlichkeit gibt, sondern auch Schönheit, nicht nur Bosheit, sondern auch Güte, und daß die Schönheit und die Güte, die der Mensch in die Welt bringt, das Leben lebenswert machen.

Wie werden wir jedoch mit den vielen Grenzen fertig, an die wir heute stoßen und die einen ganz besonderen Widerstand bieten? Der neuen bedrohlichen Grenzerfahrung kann man zu entgehen versuchen durch eine Flucht nach vorn. Damit sind nicht die Unternehmungen gemeint, die heute Politik, Wissenschaft und Verwaltung vollauf beschäftigen und die uns aus Sackgassen herausbringen

sollen: aus dem Waldsterben, den Abgasen, der Wasserverschmutzung und vielem anderen. Das alles sind hochdringliche Aufgaben, aber es sind weitgehend Reparaturarbeiten, die Schäden beseitigen und für die Zukunft verhüten sollen. Damit ist die tiefergehende Frage noch nicht beantwortet, wie der Fortschritt von Wissenschaft und Technik davor bewahrt wird, in Zukunft auf neue und vielleicht noch gefährlichere Grenzen zu stoßen und diese dann mit seiner ungeheuren Dynamik zu durchbrechen. Dabei kann die Erde unbewohnbar werden, oder die Erde bleibt bewohnbar, aber die Menschen, die auf ihr wohnen, gibt es dann nicht mehr. Wir wissen, daß beide Möglichkeiten nicht aus einem futuristischen Gruselkabinett stammen, sondern sehr real sind. Die Bewertung der beiden Möglichkeiten ist unterschiedlich. Meist scheint man mehr vor der Gefahr zu erschrecken, daß die Erde unbewohnbar wird. Die andere Frage bleibt offen, ob es eine Zeit geben könne, in der nur noch Machbares herrscht, aber keine Ethik mehr.

Im Rahmen von Naturwissenschaft und Technik sieht die Flucht nach vorn folgendermaßen aus: Wir müssen nur unsere Anstrengungen vervielfachen, um alle auftauchenden Probleme in den Griff zu bekommen. Diese Flucht nach vorn übersieht, daß die tiefen Probleme anderswo liegen, nämlich in der Frage, ob alle Grenzen des bisher Gemachten grundsätzlich immer weiter geschoben werden können, so daß auch Grenzen niedergelegt werden, die nicht aus dem jetzigen Stand der Wissenschaft und Technik herrühren, sondern die Begrenzung eines Bereichs darstellen, der grundsätzlich anderer Art ist und von Naturwissenschaft und Technik nicht eingenommen werden kann.

So paradox es klingt (und auch ist), wir müssen an diesem Punkt aber sagen, daß die Grenzen um das Menschliche des Menschen nur respektiert werden können, wenn die Grenze überschritten wird, die den Bereich dessen, was überhaupt jemals machbar ist, abschließt. Erst dann, wenn jener andere Bereich betreten wird, in dem man das Planen, Machen und Konstruieren hinter sich lassen muß, hat man den weiten Raum erreicht, in dem der Mensch wahrhaft leben und von dem aus er wieder im Bereich des Machbaren tätig sein kann. Oder anders gesagt: Der Mensch kann erst dann die Grenzen seines Planens und Machens einhalten (und damit das Planen und Machen vor Selbstzerstörung bewahren), wenn er jenseits dieser Grenzen sein kann. Eine Grenze ist immer nur möglich, wenn es zwei Bereiche gibt, die durch sie getrennt werden. Ein Bereich, der für sich allein gedacht wird, kann keine Grenze mehr haben. Er verfließt ins Unbegrenzte und löst sich damit auf. Das ist es aber, was sich heute vollzieht: Unser Denken und unsere Kultur sind fast ganz auf den Bereich der technischen Zivilisation des Menschen zurückgegangen. Der andere Bereich, der durch seine Ausdehnung den technischen Raum begrenzen würde, wird da und dort noch dunkel gespürt oder in dionysischer Ekstase gesucht, aber fast gar nicht mehr in geistiger Verantwortung geortet, beschrieben und dem Handeln vorgegeben.

Wie sieht die Diskussion aus, wenn sie zu den Fragen einer ethischen Grenze der

Wissenschaften und der Technik gelangt? Es scheint zur Zeit zwei Lager zu geben, deren Fronten sich versteift haben. Im einen Lager, in dem man sich um die wissenschaftliche und technische Zukunft sorgt, spricht man von den anderen als „Maschinenstürmern". Philosophen beginnen sich lustig zu machen über die „wachsende Jammerrate bei doch offensichtlicher Erfolgsbilanz der Wissenschaften" und über die, wie sie meinen, endlose Debatte über die „Ethik der Wissenschaften"[9]. Im anderen Lager breitet sich unverhohlene Technik- und Industriefeindlichkeit aus. Was ist in dieser gefährlichen Situation zu tun?

Bei der Frage nach der Zukunft der Wissenschaft ist folgendes zu bedenken: Der große Sprung im 17. Jahrhundert in die moderne Naturwissenschaft (und damit in die Technik) ist gemacht worden aus wahrhaft menschlichen Fragen heraus, nicht aus Fragen nach sachlichem Nutzen. Der Mensch wollte wissen, wer er selbst ist, welche Stellung er im Kosmos einnimmt, und ob es nicht Methoden gebe, mit denen er etwas – oder alles – über den Sinn des Lebens ausmachen könne. Das war die erregende Frage im Hintergrund, die Galilei das Fernrohr auf die Planeten richten und Newton das System der theoretischen Mechanik aufstellen ließ. Im Vergleich zu dem großen Sprung in das neue Denken und Forschen war alles Weitere nur, wenn auch stürmische, Ausführung. Dieser Sprung war nicht erfolgt aus nützlichen Überlegungen, was man damit tun könne, und war schon gar nicht das Ergebnis eines unkontrollierbaren Fortschrittsdrangs, der alle Forscher zu immer neuen Ergebnissen zwingt. Wenn wir in unserer atemlosen Fortschrittsbewegung nicht die ruhige Überlegung bewahren oder wiederfinden, vor allem an entscheidenden Stellen dieses Fortschritts, werden Naturwissenschaft und Technik immer mehr etwas ganz anderes, als sie am Anfang waren. Es besteht die Gefahr, daß der Mensch vom Fortschritt mitgeschleift wird, statt daß er ihn planend und lenkend in der Hand hält. Man kann auch von daher sehen, wie sehr wir den Bereich des Nichtmachbaren brauchen, auch um Naturwissenschaft und Technik zu bewahren und weiterzutreiben.

Wir müssen uns jenseits des Machbaren niederlassen, dort Fuß fassen, „einhausen", damit wir das, was wir in dieser Welt und mit dieser Welt „machen" können und müssen, ganz und gar als *Menschen* machen können. Was ist nun jener Bereich „jenseits des Machbaren"? Er wurde schon andeutungsweise beschrieben. Alles, was nicht machbar ist, ist dort angesiedelt: Treue zu einem anderen Menschen, die etwas ganz anderes ist als Berechnung des jeweiligen Nutzens, Schönheit, die das Leben trägt und ganz anders und tiefer „Realität" ist als die Häßlichkeit, die häufig in Kunst, Theater, Literatur als „Realität" präsentiert wird; Schönheit stammt aus dem Bereich des Nichtmachbaren, während Häßlichkeit die Spuren eines gedankenlosen oder bösen „Machens" an sich trägt. Vieles andere ließe sich noch anführen. Es wären Gestalten oder Taten des Lebens, nach denen heute wieder mehr Verlangen besteht. Eigentlich müßte man diesen Bereich die „Unendlichkeit Gottes" nennen. Wir wollen dies aber nicht tun, um nicht vorschnell den Weg

dahin aus den Augen zu verlieren. Man könnte nur in Kürze sagen (in einer Kürze, die ihre eigene Dunkelheit, aber auch ihre eigentümliche Helle hat), daß alles das nicht „machbar" ist, was wir Menschen in der Tiefe, wahrhaft und unersetzlich zum Leben brauchen.

Alle diese Aussagen über den Bereich des Nichtmachbaren klingen nicht sehr präzise. Aber dieser Vorwurf muß an die Eigenart und das Wesen dieses Bereichs weitergeleitet werden. Wir werden dann erfahren, daß es so sein muß. Nur das Machbare ist präzis, kann präzis sein. Nur was man in irgendeiner Weise „in den Griff bekommen kann", kann fest umrissen und präzis sein. Der andere Bereich ist trotzdem wahr, und zwar in ganz besonderer Bedeutung. Er ist dasjenige, was zuallererst und am gründlichsten „wahr" ist. Er ist die Grundlage aller Wahrheit, auch der Wahrheit der exakten Naturwissenschaft und jener Wahrheit, auf die wir uns tausendfach im Alltag stützen. Daß wir ihn nur wahrnehmen, wenn wir ihn nicht exakt unter Kontrolle bringen wollen, sondern uns ihm übergeben, liegt an seiner Eigenart. In der Beziehung zu ihm stellt er die Forderungen, nicht wir. „Wollen wir die Fortführung der Kultur, so müssen wir die Wahrheit wollen", schrieb der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker. Das ist wichtig herauszustellen in dem Augenblick, in dem die Wissenschaft den Begriff Wahrheit ausscheidet und durch den Begriff der (vorläufigen) Richtigkeit ersetzt. Wahrheit kann nur behalten werden, wenn man sich der ganzen Wirklichkeit aussetzt und sich von ihr bestimmen läßt. Wenn man dazu nicht mehr bereit ist, muß man auf Wahrheit verzichten, aber bald auch auf die „Richtigkeit" des technischen Tuns, des Umgangs mit der Welt und der Umwelt, und schließlich auch auf die „Richtigkeit" des Menschen selbst. Um ihn aber geht es in allem.

ANMERKUNGEN

[1] Als Beispiele seien genannt: A. Görres, Kennt die Psychologie den Menschen? (München 1978); H. Staudinger, J. Schlüter, Was ist der Mensch? (Stuttgart 1981); F. H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen (Graz, Köln 1984), bes. 230–255.

[2] V. E. v. Gebsattel, Imago Hominis (Salzburg 1968) 138–147; H. Tellenbach, Zur Krise des Kultischen, in: Anthropologie des Kultes. Die Bedeutung des Kultes für das Überleben des Menschen (Freiburg 1977); P. Matussek, Selbstverwirklichung statt Entfremdung, in: Maßlose Medizin? Antworten auf Ivan Illich, hrsg. v. R. Flöhl (Berlin 1979) 95–114; S. Arieti, J. Bemporad, Depression (Stuttgart 1983) 216, 220 u. ö.

[3] Pico della Mirandola, De Dignitate Hominis (Bad Homburg 1968) 27–29. Meine Übersetzung folgt weitgehend, aber nicht immer dieser Ausgabe.

[4] H. Freyer, Schwelle der Zeiten (Stuttgart 1965) 188.

[5] H. Freyer, Der Geist im Zeitalter der Technik, in: Wort und Wahrheit 7 (1952) 186f.; M. Born, Erinnerungen und Gedanken eines Physikers, in: H. und M. Born, Der Luxus des Gewissens (München 1969) 71.

[6] Zit. v. E. Bloch, Freiheit und Ordnung (Frankfurt 1969) 8f.

[7] R. Duelli-Klein, nach FAZ, 29. 9. 1984.

[8] V. E. v. Gebsattel, a. a. O. 139.

[9] Vgl. den Bericht der FAZ v. 3. 2. 1984 über die Tagung der Reimers-Stiftung in Bad Homburg über die Ethik der Wissenschaften.

Roman Bleistein SJ

Erziehung und Identität

Reflexionen über die Bedeutung der Askese

Die Aufgabe der Erziehung muß heute in einer widrigen Welt geleistet werden. Die Eckwerte, die den Raum der Erziehung abgrenzen, können mit Begriffen wie Lustorientierung (Hedonismus) und postmaterialistischen Werten benannt werden. Gerade diese eher widersprüchlichen Begriffe signalisieren, daß es nicht einfach sein wird, den Erziehungsprozeß in Gang zu bringen und auf ein sowohl menschenwürdiges wie zeitgerechtes Ziel hin durchzuhalten.

Je mehr nun aber über die Ziele und die zielgerechten Methoden der Erziehung nachgedacht wird, um so mehr wird offenbar, wie sehr eine verzichtbegründete Freiheit, also Askese, notwendig ist. Eine solche Einsicht kann nun nicht aus einer inneren Abwehr heraus, es handele sich um ein Plädoyer für einen finsteren, mittelalterlichen „Asketizismus", dem Neokonservativismus zugeschoben werden; denn bereits 1977 schrieb Hans-Jochen Gamm in einer „Bilanz der Sexualpädagogik":

„Die Sinnfrage ist nicht länger zu umgehen. Sich auf die Sinnfrage unter erweiterter, subjektiver Disponibilität der Jugendlichen neu einzustellen, ist eine Aufgabe der Sexualpädagogik, die die Tauglichkeit ihrer Konzepte für die nächste Generation zu sichern wünschte... Überdruß und Ekel an vermarkteter Sexualität dürfte manche Jugendlichen veranlassen, *Meditation* und *Askese* als Kräfte zu gebrauchen, die dem Verschleiß des Phänomens Liebe entgegenwirken. Sexualpädagogik wird dazu im anthropologischen Bereich einige Hilfen bieten können, die diese Wendung nach Innen unterstützen."[1]

Was Hans-Jochen Gamm vorausschauend 1977 forderte, scheint bei manchen Jugendlichen heute bereits verwirklicht; denn Horst-Eberhard Richter schreibt 1984 in einer „Interdisziplinären Analyse des neuen Jugendprotests" im Hinblick auf alternativ eingestellte Jugendliche:

„Der Lebensstil mutet oft asketisch an, wenn auch keine asketische Ideologie vertreten wird. Man praktiziert eine ‚neue Bescheidenheit', um sich so manchen gesellschaftlichen Zwängen entziehen zu können. Man ist nicht bereit, seine persönliche Identität und seine ethisch-politischen Überzeugungen den Arbeitsbedingungen unterzuordnen, und verzichtet dann lieber auf die Befriedigung von Konsumansprüchen." In diesem Bericht ergänzt Richter, daß dieser asketische Grundzug „um hedonistische Bestrebungen erweitert" werde[2].

Die Erwartungen, die H.-J. Gamm äußert, und der Bericht, den H.-E. Richter gibt, stellen die Frage nach der Bedeutung der Askese, eine Frage, die ohne grundsätzliche Überlegungen zum Ziel der Erziehung selbst nicht beantwortbar ist. Der Erziehung geht es aber ebenso wie der Askese um Identität.

Ziel der Erziehung

Die Frage nach dem Ziel einer christlichen Erziehung wurde im Lauf der Erziehungsgeschichte unterschiedlich beantwortet. Statt nun durch einen Bericht über die Vergangenheit einigermaßen Klarheit über die Ziele zu schaffen, soll von einem zentralen Begriff der modernen Psychologie ausgegangen werden: der Identität. Erziehung möchte Identität ermöglichen, fördern, hervorbringen.

Diese Identität meint jenes bewußte Gefühl, das auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen aufruht: auf „der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen"[3]. Diese anderen aber tragen durch ein zielgerechtes Verhalten, durch ein echtes Zusammenspiel, zu einer weiteren Stabilisierung der Identität bei. Der einzelne erfährt: Ich bin wer, der für andere verläßlich ist und der sich gerade auch deshalb auf sich selbst verlassen kann.

Diese Zielvorstellung einer personalen und sozialen Identität kann nur verwirklicht werden, wenn die Erziehung selbst in Verantwortung einübt, Selbständigkeit ermöglicht, Ichstärke fördert. Jede Weise eines ich-abbauenden Vorgehens, das sich in nachsichtiger Verwöhnung ebenso wie in rücksichtsloser Härte ereignet, wäre demnach zielwidrig. Das Ziel bringt also auch hier seine ihm angemessenen Methoden mit sich.

Eine solche Erziehung zur Identität ist unablösbar vom Begriff der Freiheit als einer selbstverantworteten Selbstverfügung. In dieser Definition von Freiheit soll jener Willkür gewehrt werden, in der heute zumal junge Menschen Freiheit mißverstehen. Eine Freiheit, die sich aus dem Kontext von Werten und Normen gelöst hat, kann nicht mehr zu einer sittlichen Tat beitragen. Freiheit ereignet sich unter dem Imperativ von Normen und nicht nur angesichts von Wahlmöglichkeiten. Bleibt die Freiheit immer eine Maßnahme des am Wahren und Guten ausgerichteten Menschen, dann wird sie sich von Werten nicht befreien können. An Werte gebunden ist Freiheit frei.

Um zur Definition einer christlichen Identität zu gelangen, wäre darauf hinzuweisen, daß Freiheit eine zutiefst christliche Kategorie ist, selbst wenn die Freiheitsgeschichte des letzten Jahrhunderts ohne entscheidende Beiträge des Christentums und der Kirche abgelaufen wäre. Freiheit durch göttliche Befreiung von Schuld und Tod ermöglicht eine Souveränität, wie sie nach der Paulinischen Freiheitstheologie den Christen gut ansteht. Um die entscheidende Differenz zu einer modischen Emanzipationsideologie festzuhalten, wäre allerdings zu sagen: Die Freiheit des Christen ist von Gott gegeben und gibt sich selbst wieder an den Nächsten weg; denn die Christen sind befreit, damit sie einander in Liebe dienen (Gal 5,13). Eine solche ideologiekritische Aussage wird sich nur dann vom erneuten Verdacht der Ideologie freihalten können, wenn und solange sie ihren

Bezug zur befreienden Glaubensbotschaft Jesu ohne Abstriche festhält und wenn und solange sie aus der Erfahrung dieses Jesus Christus lebt[4].

Über diesen Zusammenhang zwischen Freiheit und christlicher Identität hinaus erweist sich eine Erziehung dadurch als christlich, daß sie von einem ganzheitlichen Menschenbild ausgeht (also niemals eine Anlage und Fähigkeit des jungen Menschen auf Kosten einer anderen entwickeln darf), daß sie aller technizistischen und psychologistischen Machbarkeit abgeschworen hat (also nicht der geheimen Suggestion von Plänen und Curricula erliegt), daß sie die Wirklichkeit der Gnade als eine bedingende Dynamik eigener Art in das Erziehungsgeschehen einbringt, daß endlich das Moment des Personalen in Begegnung und Dialog die zentrale Mitte ausmacht.

Ob nun eine solche Zielvorstellung der Identität noch weiter theologisch vertieft wird – hin auf die Theorie der Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen oder hin auf die Nachfolge Jesu –, ist nicht unwichtig, setzt aber auf jeden Fall die bisherigen Überlegungen zur Sache voraus.

Wie soll und kann nun dieses Ziel einer christlichen Identität in der konkreten Zeitsituation erreicht werden? Die Antwort auf diese Frage wird ergeben, wie notwendig Askese ist. Aus den konkreten Umständen soll die grundsätzliche Notwendigkeit einer Erziehung aufleuchten, in der es ohne Askese nicht ausgehen wird.

Askese in der konkreten Erziehungsumwelt

Erziehung spielt sich immer in einer konkreten Umwelt ab. Diese Umwelt trägt dann dazu bei, daß die für den Erziehungsprozeß zeittypischen Akzente gesetzt werden, die sich eigentlich schon prinzipiell anboten. Ist Identität das Ergebnis einer fortschreitenden und sich darin zugleich entfaltenden Integration, dann wird über das Gelingen einer Erziehung dadurch entschieden, ob es glückt, das Individuum auf seine Mitte hin bleibend und dauerhaft einzurichten[5]. Im Folgenden sollen einige Tatbestände bewußt gemacht werden, die eine Erziehung zur Identität verhindern können und deretwegen Askese im Erziehungsgeschehen heute notwendiger denn je ist.

1. Die *Identitätsdiffusion* meint die Unfähigkeit, „das Leben nicht in die Hand zu bekommen". E. H. Erikson zitiert in diesem Zusammenhang ein Wort aus Arthur J. Millers „Tod eines Handlungsreisenden": „Ich kann es einfach nicht zu fassen kriegen, Mutter, ich kann das Leben nirgends festhalten."[6] Vergleichbares erlebt ein junger Mensch. Hineingezogen in die Hektik des Lebens wird vor allem in der emotional geprägten Reifezeit nur Vergänglichkeit, Unbeständigkeit, Zerbrechlichkeit erfahren. Das Leben ist irreal und zugleich suggestiv plastisch – wie ein Traum. Aber es ist ortlos, utopisch.

Diese Identitätsdiffusion, die durch die Unfähigkeit, zu einer Berufsidentität sich zu entscheiden, noch vertieft wird, führt dann bei Jugendlichen zu zwei Reaktionen. Die eine ist die *Überidentifikation.* Erikson schreibt: „Um sich selbst zusammenzuhalten, überidentifizieren sie sich zeitweilig – bis zu einem Grad scheinbar völliger Aufgabe des Ich mit den Helden von Cliquen und Massen."[7] Die andere Weise ist die *Intoleranz*, in der alles Fremde abgelehnt wird. Man geht aggressiv gegen alles vor, das einen anscheinend in Frage stellt. Man sollte diese Intoleranz „als notwendige Abwehr gegen ein Gefühl der Identitätsdiffusion verstehen (was nicht heißt, daß man sie billigt und teilt)"[8]. In dieser Situation helfen sich Jugendliche über die leidvolle Unsicherheit dadurch hinweg, daß sie Cliquen bilden und sich selbst, ihre Ideale und ihre Feinde zu Stereotypen vereinfachen. Die gefährlichen Verallgemeinerungen haben hier ihren Grund. Die Intoleranz junger Menschen ist übrigens immer eher ein Zeichen von Schwäche als von Stärke.

Implizit ist in diesen Ausführungen von Askese die Rede; denn das Problem, ob man sich festhalten, ob man sich als endlich akzeptieren, ob man sich bejahen kann, hat mit Askese viel zu tun. Wer seiner Entscheidung treu bleiben und sich nicht der Unendlichkeit seiner Wünsche willenlos ausliefern will, muß in Härte gegen sich zu sich selbst stehen. Daß dabei Ideale der Nähe oder der Ferne hilfreich sind, also Identifikationspersonen, liegt auf der Hand. Aber auch diese Identifikation bindet und legt fest[9].

Dort, wo junge Menschen profillos und ohne Kontur in ihrem Leben stehen, mangelt es an jener alltäglichen Treue zu sich selbst, die die Identität auferlegt und ermöglicht. Und vermutlich mangelte es auch an Personen, die eine Identität gewonnen hatten, so daß an ihnen Lebensziele ablesbar waren und sie dadurch Identität zu finden lehrten.

2. Als zweite Erfahrung verhindert die *Anarchie der Triebe* die mit der Identität gegebene Integration. Der Mensch ist gewiß ein triebhaftes Wesen. Aber diese Triebe – so gut und richtig sie geschöpflich gesehen sind und sein mögen – sind nicht von vornherein so geordnet, daß durch ihr Zusammenspiel ein individuelles Lebensganzes und eine harmonische Gemeinschaft, also eine sozial verantwortliche Persönlichkeit, entsteht. Triebe müssen auf Ziele hingeordnet, nach vorgesetzten Lebensentwürfen gestaltet und modelliert werden. Ging es in der Identitätsdiffusion um die Unfähigkeit, sich festzuhalten, so geht es in diesem Fall um die Kunst und Kraft, das Auseinanderstrebende und das Widerstrebende auf ein Ziel hin zu ordnen und zu bündeln. Wertsetzungen, eine Hierarchie der Werte, Prioritäten sind gefragt.

Daher werfen sich die folgenden Fragen auf: Ob das Leben nur ein Vergnügen sei oder auch eine Pflicht; ob man nur dem Glück nachjagen könne oder auch Unglück zum Lebensganzen zähle; ob das Leben nur Siege kenne oder auch Niederlagen. In einer Zeit, in der der Hedonismus als Lebensgrundstimmung nicht zu übersehen ist[10], bleibt die Anarchie der Triebe eine stetige Herausforderung. Ziele eines

solchen Strebens nennen dann die sogenannten postmaterialistischen Werte wie Selbstverwirklichung, Mitbestimmung, Umweltschutz, Friede[11]. In diesen postmaterialistischen Werten wird greifbar, daß positive Ziele zur Askese aufrufen; daß das Ziel des Verzichts die größere Freiheit ist.

Junge Menschen, die in längeren Lernprozessen allmählich ihre Triebe und deren Dynamik erkennen und sie unterordnen lernen, werden Askese einüben müssen. Um es anders zu sagen: Sie müssen erfahren, daß die Natur mit ihren sachlich-zwingenden Ordnungen ebenso in Pflicht nimmt wie eine dauerhafte zwischenmenschliche Beziehung, daß ein geformtes Leben nicht ohne den Preis einer gewissen Härte gegen sich selbst abgehen wird. Härte im Klartext: Konsequenz, Disziplin, Kontrolle.

Es war von Ordnung die Rede. Diese liegt in der Natur der Sache. Und diese Ordnung nennt auch den entscheidenden Grundsatz der Struktur, nach dem der heutige Mensch gebaut sein müßte. Den entstrukturierten Collage-Menschen[12] wird nur ein Prinzip der inneren Struktur von seiner Beliebigkeit und damit von seiner Trivialität befreien, etwa das Prinzip einer christlichen Identität.

3. Als drittes ist die *Autokratie des Gewissens* zu nennen, wenn von Hinderungen einer Identität gesprochen werden muß. Mit dieser Autokratie des Gewissens ist „jene grausame Gewissensstrenge" gemeint, „die das innere Residuum der einstigen Unterlegenheit des Kindes gegenüber seinen Eltern ist"[13]. Eine solche Gewissensstrenge bringt die alten Kindheitskonflikte mit sich und zeitigt vor allem Ängste. Vieles, was heute in restaurativen Kreisen und Gruppen vor sich geht, erinnert an diese Überlegungen. Auch darin ein Versuch, Identität zu schaffen und festzuhalten, aber durch eine Regression. Daß dieser Versuch dann in den Verdacht eines finsteren Asketismus geraten kann, spricht nicht gerade für ihn. Als Gegenposition wäre als Aufgabe der Askese zu sehen, daß sie Lebensfreude ermöglichen, Lebenswege offenhalten und Zwang ebenso wie Angst abwehren soll. Sie fördert gerade nicht jene Sklerose, die die dynamische Lebendigkeit der Identität zu zerstören imstande ist. „Verzicht macht bitter", dieses bedenkliche Sprichwort wird dann Lügen gestraft, wenn Askese zugleich von Lebensfreude getragen ist.

Diese paradoxe Formulierung, daß Askese immer etwas mit Lebensfreude zu tun hat, beweist nur, daß ein Verzicht immer ein Akt der Lebensbejahung ist – also um eines höheren Gutes, um einer größeren Selbstverwirklichung willen, geschieht[14]. Angst dagegen, zumal eine solche, die aus der Unterwerfung unter drohende menschliche Autorität lähmt, kann auf die Dauer nicht heilsam sein.

Junge Menschen, die sich also eher asketistisch und bigott verhalten, wären mit großer Liebe aus ihrer Angst zu befreien. Dadurch würden sie in den meisten Fällen von selbst ihre finstere Lebenspraxis aufgeben. Gelänge dies nicht, kann man damit rechnen, daß gelegentlich das eher traurige Leben in ein grenzenloses, wertfreies Vergnügen umkippt. Diese „Kippfiguren" beweisen dann nur eines:

Bislang wurde Identität nicht gefördert, sondern verhindert. Die verdrängten Lebenschancen und Werte melden sich unaufhaltsam zu Wort. Die Versuche der Kompensation bestätigen nur die früheren, existentiellen Mängel.

4. *Pessimismus* verhindert auf seine Weise Identität; denn er zerstört jeden Sinn und baut jene Spannung ab, die in der Askese investiert ist, die Spannung hinein in eine Zukunft, die der Hoffnung zugänglich ist.

Wenn sich junge Menschen – angesichts von Atomdrohung, Arbeitslosigkeit, Umweltproblemen – keine lebenswerte Zukunft mehr zusprechen, bietet sich ihnen das Heute und darin jener Aktualismus und Attentismus an, der nur die jeweils nächste Lust sucht, die die eigene Sinnlosigkeit vergessen hilft. Aus der unermüdlichen Abfolge solcher Lusterfahrungen baut sich die Täuschung ewigen Glücks auf und gelingt es dann, die Sinnfrage zu verdrängen. Aus dieser Folgerung läßt sich schließen: Zur Askese gehört Hoffnung wie die Sonne zu allem Lebendigen.

Wenn Helmut Kentler in seiner „Sexualerziehung" sagt, eine Aufopferung von Lust sei sinnlos, wenn etwa der Jugendliche vor Erreichen dieses Ziels der Aufopferung sterbe[15], dann löst er den Menschen aus dem Horizont seiner wertbestimmten Zukunft, für die er immer wieder sich und sein Leben zu riskieren bereit ist. Dazu kommt, daß die Sittlichkeit einer Tat nicht mit der Erfolgskontrolle eines technisch-mechanischen Prozesses auszumachen ist[16]. Verzichte stehen immer im Horizont einer Zukunft des Wagnisses und haben ihren Wert gerade auch in der Erfahrung einer solchen zukunftsmutigen Freiheit.

Trotzdem muß man sagen: Wenn junge Menschen sich asketisch verhalten, müssen sie eine Zukunft im doppelten Sinn des Wortes vor sich haben: die Zukunft, die auf sie zukommt, und eine Zukunft, die ihnen zukommt. Nur eine Zukunft, die mir zukommt, ist christlich; denn in ihr hält sich ein Christ an die Verheißung und Zusage Gottes. Gerade an dieser Stelle wird sichtbar, wie sehr sich eine christliche Askese auf die Grundaussage des christlichen Glaubens bezieht, auf die Menschwerdung Gottes, in der Gott in Jesus Christus den Menschen akzeptiert hat. Aus dem Vertrauen auf eine solche Annahme läßt sich eine christliche Identität gewinnen, läßt sich Askese verstehen und üben. Durch diesen Zusammenhang zwischen Theologie und Pädagogik wird deutlich, daß auch im Erziehungsbereich der Indikativ dem Imperativ vorausgeht, daß also Gottes Heilszusage die (mit ihm zu wirkende) Heilstat im Hinblick auf eine christliche Identität begründet.

Hoffnung trägt also die Askese. Der Sinn dieses Satzes wird noch einmal aus seinem Gegenteil deutlich: Hoffnungslosigkeit und Angst fördern den Hedonismus. Wenn heute demnach bei jungen Menschen ein gewisser Hedonismus zu diagnostizieren ist, sollte zuerst von einem Mangel des Glaubens die Rede sein und dann erst von einer – wie man hört – sittlichen Verderbtheit.

5. Der *moderne Subjektivismus* verhindert insoweit eine Identität, als er sowohl objektive Vorgegebenheiten wie auch Autorität schlechthin in Berufung auf einen

individualistischen oder emanzipatorischen Freiheitsbegriff ablehnt. Der Glaube an die einmalige und große Erfahrung – das ist die geheime Utopie im Hintergrund – bringt unbestreitbar eine einzigartige Sensibilität mit sich; der gleiche Glaube liefert aber an die Welt wechselhafter Erfahrungen aus und verkommt darin, weil Maßstäbe aus Geschichte und Tradition vergessen wurden. Ist aber jene Aussage Eriksons gültig, daß Identität am besten gelingt in Konfrontation mit Autorität[17], dann muß eingeräumt werden, daß Erziehung und damit Askese immer im geschichtlichen Kontext und nicht nur in einem lebensgeschichtlichen Zusammenhang stehen.

Aus einer solchen Einsicht folgt die Aufgabe, die objektiven Bedingungen einer menschlichen Existenz voll und kritisch zu realisieren; es ergibt sich die Pflicht, auch jene Selbstverständlichkeiten ins Leben einzustiften, die zu einer von alltäglichen Entscheidungen möglichst erleichterten Lebensweise frei machen. Die Annahme der Formen eines Lebens – von Gewohnheit bis Ritus, von Bindung bis zu Symbolen des Gebundenseins[18] – ergibt sich aus den Grenzen, die die Conditio humana mit sich bringt; sie wollen zumal in ihrer Alltäglichkeit bejaht sein. Die Fähigkeit, trotz hochfliegender Ideale, trotz großer Lebensphantasie und trotz des Muts zum Neuen auch immer wieder die greifbare Endlichkeit einer menschlichen Existenz anzunehmen, wird auf die Dauer nur durch die Askese gelingen. Das dazu nötige, fließende Gleichgewicht im menschlichen Leben läßt sich nur mit liebender Mühe, mit Anstrengung, kurz mit Askese stiften und auf die Dauer durchhalten, ohne bitter zu werden.

Diese Option für Realität schlechthin widerspricht weithin jenem Narzißmus[19], in dem junge Menschen nicht von sich wegkommen und statt die Welt, wie sie ist, anzunehmen, lieber in gedachte, erwünschte, erträumte Welten aufbrechen. Wie schwer sich auch immer Wirklichkeit einem auferlegt und wie hart es sein mag, sie als solche nicht abzulehnen, die Flucht – sei es durch Aussteigen, durch Drogen, durch Jugendsekten, durch exzessive Sexualität – bringt wenig. Im Gegenteil: Sie zwingt nach vielen Enttäuschungen zur Heimkehr in die Realität. Gerade diese Beispiele der Flucht beweisen, daß Askese für Begegnung mit der Wirklichkeit tüchtig macht. Ein Grund mehr, sie vom Verdacht der Lebensfeindlichkeit zu befreien.

Am Ende dieser Überlegungen zur Erziehungsaufgabe in einer schwierigen Welt – zwischen Hedonismus und postmaterialistischen Werten – müßte noch darüber nachgedacht werden, wie dieses Plädoyer für Askese in die Sprache junger Menschen gebracht werden kann. Wo aber der Gedankengang für solche Argumentationen gegangen wurde, werden sich hoffentlich auch überzeugende Worte finden. Endlich aber ermutigt Jugendliche über Worte hinaus das Beispiel jener, die eine christliche Identität – wie es scheint spielerisch und heiter – gefunden haben. Sollten diese dazu noch das rechte Wort finden, um so besser für junge Menschen.

ANMERKUNGEN

[1] H.-J. Gamm, Zur Sexualpädagogik, in: Bilanz der Sexualpädagogik, hrsg. v. H.-J. Gamm u. F. Koch (Frankfurt 1977) 15f.

[2] H. E. Richter, Interdisziplinäre Analyse des neuen Jugendprotests. Endbericht (Mskpt. Bonn 1984) 68.

[3] H. E. Erikson, Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1973) 17.

[4] Die Bedeutung des Begriffs Identität für die Glaubensvermittlung und die Religionspädagogik wird zunehmend sichtbar, vgl. H. J. Fraas, Glaube und Identität (Göttingen 1983); N. Mette, Glaubensvermittlung und Identitätsbildung, in: N. Mette, H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie (Düsseldorf 1983) 30ff.

[5] Vgl. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, Adoleszenzkrise und Identitätsbildung (Frankfurt 1975); L. Krappmann, Wird die nächste Jugendgeneration anders?, in: Psychosozial 17 (Reinbek 1983) 117ff.

[6] E. H. Erikson, a. a. O. 110. [7] Ebd.

[8] Ebd. Vgl. ferner: Ders., Jugend und Krise (Stuttgart 1970); Dimensionen einer neuen Identität (Frankfurt 1975); Der junge Mann Luther (Frankfurt 1975); L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität (Stuttgart 1975).

[9] M. Mitscherlich, Die Jugend braucht Vorbilder (Hamburg 1981).

[10] E. Noelle-Neumann, Eine demoskopische Deutschstunde (Zürich 1983) 116ff.

[11] R. Inglehart, The silent Revolution (Princeton 1977); R. Bleistein, Wertwandel oder Wertzerfall?, in dieser Zschr. 200 (1982) 363–372.

[12] H. v. Recum, Dimensionen des Wertwandels, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 25/84, 23. 6. 1984.

[13] E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, 113.

[14] J. Fuchs, Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung, in dieser Zschr. 202 (1984) 651–661.

[15] H. Kentler, Sexualerziehung (Reinbek 1970) 45.

[16] R. Bleistein, Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie (Würzburg 1971) 50, 53, 186.

[17] E. H. Erikson, Jugend und Krise, 39.

[18] L. Krappmann, Symbole, Riten, Festlichkeit, in: Religiöse Erziehung und christliche Gemeinde (Münster 1981) 16–33.

[19] R. Bleistein, Jugend und Narzißmus, in dieser Zschr. 198 (1980) 651–661.

Ottmar Fuchs

Überlegungen zu einer kirchlichen Medienpolitik

Um nicht mißverstanden zu werden[1]: Es geht mir hier nicht darum, die neuere Medienentwicklung und ihre Möglichkeiten wie ein Bilderstürmer einfachhin zu „verteufeln" und allenthalben Verweigerung auszurufen. Die historische Gefahr eines rückständigen Konservativismus ist mir klar: Auch als die Buchdruckerei aufkam, gab es Zeitgenossen, die diese als Teufelswerk bekämpften. Innerhalb der Stereotypen möglicher Reaktionen auf „neue Medien", wie sie Rainald Merkert kürzlich beschrieben hat, vermag ich mich nicht recht einzuordnen, es sei denn, ich darf mir von den drei angedeuteten Reaktionen jeweils das herausnehmen, worin ich mein Anliegen wiederfinde[2]: So kann ich nicht verhehlen, daß in meiner Reaktion eine gute Portion Abneigung vorhanden ist (im Grundmuster der Drei-Stadien-Abfolge ist dies die Reaktion auf neue Medien als einen „Skandal"); dann möchte ich nicht darauf verzichten, die neuen medialen Möglichkeiten auch im Zusammenhang mit hergebrachten Erfahrungen und Medien (z. B. dem Buch) zu bedenken und zu interpretieren (bei Merkert ist dies der zweite Schritt einer Vereinnahmung des Neuen vom Bisherigen her); schließlich hoffe ich auch, daß meine Anfragen das dritte Stadium erreichen, indem sie realistisch und nüchtern mit den neuen Medien umgehen und sie sowohl in ihrer Gegebenheit wie auch in ihren positiven Möglichkeiten wahrnehmen.

Ich kann freilich nicht sehen, daß das letztere Stadium das reifste sein müßte, während die ersten beiden lediglich unausreichende Durchgänge zu diesem Niveau eines dann endlich normal-pragmatischen Verhältnisses zu neuen Medien darstellen. Ich jedenfalls kann mich nicht anders mit diesen Fragen auseinandersetzen als dadurch, daß gerade ein realistisches Verhältnis von dem kritischen Verdacht und den interpretierenden Korrelationen des Bisherigen zum Neuen nicht dispensieren kann, will man die weitere Entwicklung nicht nur dem pragmatischen Weg der Macher überlassen und nach der „Normalisierung" weitere inhaltliche Infragestellungen für nur noch hinderlich und deplaziert halten.

Damit sich zwischen den Theologen und der künftigen Medienentwicklung nicht etwas Ähnliches ereignet, wie offensichtlich zwischen Pädagogen und Bildungstheoretikern auf der einen und den Fernsehleuten und Bildungspolitikern auf der anderen Seite, nämlich daß erstere den letzteren weitgehend das Feld überlassen und selbst zu wenig eine von ihren inhaltlichen Anliegen bestimmte Medienpädagogik im Horizont einer integralen (nicht nur in bezug auf das Medium didaktisierend-anwendungsorientierten) kritischen Erziehungs- und Bil-

dungstheorie[3] entwickelt haben, ist es jetzt höchste Zeit, daß sich Theologen und (besonders kirchliche) Medienengagierte, Medienfachleute und Produzenten zusammensetzen und voneinander lernen. Denn die Klage trifft sicher zu, daß am Entstehungsprozeß bisheriger Projekte und Entscheidungen die Theologen viel zu wenig beteiligt waren, wie ich auch die Klage der Medienleute verstehe, daß die Theologen von sich aus kein gesteigertes Interesse an solchen Beteiligungen angemeldet hätten.

Bei der Tagung in Ludwigshafen (siehe Anm. 1) haben beide Gruppierungen gelernt, daß sie voneinander zu lernen haben. In diesem gemeinsamen Prozeß sind auch meine Anmerkungen angesiedelt, gerade indem sie versuchen, die Optionen und „Lernangebote" eines Theologen zu formulieren, der nicht darauf verzichten kann, daß sich die bislang gestaltete kirchliche Medienpolitik die theologische Kritik des Gemachten, Geplanten und Gewünschten einholt. Meine impressionistischen Bemerkungen wollen auch niemanden „in den Rücken fallen", besonders nicht denen, die in diesem schwierigen Bereich „die Arbeit tun", sondern möchten noch einmal innehalten und im Blick auf unser *gemeinsames* Ziel, nämlich auf die Inhalte der christlichen Botschaft und die Evangelisierung, ein paar Vorsichtssignale hochziehen.

Zuvor noch eine kleine Begriffserklärung: Wenn hier von „neuen Medien" die Rede ist, so meine ich damit weder die sogenannten Print-Medien (Buch und Zeitung) noch den Film noch den Hörfunk, sondern den Bereich des Fernsehens, wie er sich in den letzten Jahren mit Hilfe rasanter informationstechnologischer Fortschritte seiner bisherigen „technischen Enge" (durch begrenzte Übermittlungs-„Kanäle") entledigen konnte. „Neu" sind demnach vor allem das Kabel- und das Satellitenfernsehen, was eine ungeahnte Multiplikation von Sendeanstalten und Programmen (einschließlich Bildschirmtext) ermöglicht. Mit diesen quantitativen Erweiterungen gehen qualitative Veränderungen Hand in Hand, die zu erfassen gerade unser Problem ist, wollen wir uns inhaltlich mit dieser Entwicklung auseinandersetzen[4].

Mediale Öffentlichkeit in den dominanten Strukturen von Kapital und Macht

Es wird immer so oder so ähnlich gesagt: „Wir müssen im Konzert der Medien mitspielen, weil wir sonst draußen sind!" Ich halte es für unfair, solche angstbesetzte Bilder zu verwenden, weil dadurch differenziertes Nachfragen und Widerspruch von vornherein als völlig unangebracht, ja als gefährlich deklariert werden[5]. Um welches Konzert handelt es sich dabei? In welche größeren Zusammenhänge und Strukturen steigen wir dabei ein? Das Mediengeschäft ist in seiner Entstehung und gegenwärtigen Aufrechterhaltung weitgehend von den Interessen verschiedener Kapital- und Machtträger, von deren Institutionen und Interessengruppen

bestimmt, es ereignet sich dominant in den Kategorien des Marktes, des sogenannten Wirtschaftswachstums und entsprechender politischer Strategien.

Was heißt es, wenn die Kirche in diesem Karriere- und Rivalitätsspiel, in diesem zum Teil herzlosen und schamlosen Kampf um öffentliche Repräsentanz und um Absatzmärkte „mitspielt"? Kann sie sich im Kontext solcher Medienentwicklung überhaupt als die repräsentieren, die sie nach ihren eigenen Inhalten sein will und müßte? Ich meine, hier muß der kritische Satz, daß das Medium bereits in vieler Hinsicht die Botschaft *ist*, auf die Frage zugespitzt werden: Als was wird hier die Stimme der Kirche notwendig in diesen angedeuteten Medienstrukturen rezipiert, wo man meist sich selbst und das eigene Durchsetzungsvermögen öffentlich repräsentiert und man sich kaum für andere, die nicht zum eigenen Bereich gehören, stark und damit eben in diesem Konzert schwach macht! *Diese* mediale Vermittlung ist umgekehrt proportional zur christlichen Botschaft, in der die Kategorie des Subjekts, der interpersonalen Begegnung, des Zeugnisses, der Freiheit, der Schwäche und der Begrenztheit, kurz des Nicht-Gott-spielen-Müssens im Horizont des Reiches Gottes „herrscht".

Hier kann offensichtlich auch nur mithalten, wer Kapital hat. Das muß nachdenklich stimmen! Wie wäre es denn, wenn die Kirche hierzulande arm wäre? Hätte sie dann keine Öffentlichkeit? Wenn man die Medien als *die* öffentliche Dimension der Verkündigung ansieht[6], dann müßte man diese Frage bejahen. Ein Blick in die DDR, nach Polen, in manche südamerikanische Länder zeigt freilich, daß sich auch dort abseits von den offiziellen Medienmöglichkeiten Öffentlichkeit einstellt, freilich eine solche, die von den gelebten Beziehungen und Anliegen der Christen selbst „von unten her" nicht verheimlicht werden kann, weil eben das, was sie zu zeigen und zu sagen haben, eine solche Attraktivität aufweist, daß sich andere um sie kümmern und auf sie neugierig werden. Hier ist eine inhaltliche Identität vorhanden, die etwas zu zeigen und zu sagen *hat*. Hierzulande scheint man dagegen um Sendezeiten, strukturelle „Fenster" im Medienhaushalt, ja manchmal sogar um ganze Kanäle zu kämpfen, während umgekehrt proportional dazu die Aussagekraft der Basis schwindet.

Dies führt zu dem Trend, daß sich Kirche einmal mehr und immer mehr als kapitalistisches Unternehmen präsentiert, das formal die eigenen Einflußbereiche gegenüber anderen Interessengruppen machtpolitisch erobert und absteckt, während die entscheidenden Inhalte und *deren* Repräsentanz in den einzelnen gerade bei dieser Strategie auslaugen. So werden Gelder bereitgestellt, die (das ist zumindest die kritische Frage!) womöglich besser investiert wären, nämlich in der Basisarbeit in den Gemeinden und zwischen ihnen und besonders im diakonischen Bereich (in der Sozialarbeit der Pfarreien wie auch der Caritas), dem seit einiger Zeit ohnehin die finanziellen Möglichkeiten gekürzt werden. Die entscheidende Öffentlichkeit von Kirche hinsichtlich ihrer arteigenen Inhalte, wie sie von den Christen in ihren Gemeinschaften gelebt werden, kann nicht das Niveau des

Kapitals und des Machteinflusses von Institutionen in der Gesellschaft sein, sondern hier wird *die* Öffentlichkeit fällig, die sich in der Form des „Gerüchts" (und diesem ist bekanntlich keine Grenze gewachsen) herumspricht, weil in unserer Gesellschaft Menschen und Gemeinschaften da sind, die das Evangelium in der Begegnung miteinander leben und in der sozialen und politischen Solidarität für andere (besonders die Schwächeren und Fremden) einlösen: „Schaut, wie sie miteinander leben und umgehen!" Diese Realität an der Basis mag dann auch in die Medien kommen. Aber ohne diese Basis ist jede „kirchliche" Repräsentanz in den Medien ein „tönendes Blech", „ein lärmendes Schlagzeug", kurz ein Etikettenschwindel!

Inhaltliche, nicht nur formale Repräsentanz in der Öffentlichkeit

Wer den Katechismus der Bauern von Peru „Vamos Caminando" erlebt[7], gewinnt ein Gespür dafür, was kirchliche Öffentlichkeit sein könnte. Ein derartig kommunikativer Umgang von Christen miteinander und mit der Botschaft im Kontext entscheidender, die Menschen selbst befreiender Optionen schafft eine inhaltlich ausgewiesene kirchliche Öffentlichkeit in Staat und Gesellschaft, die an der Basis entsteht, und die, zeigt sie sich einmal thematisch öffentlich, auch insofern diese Basis nicht verläßt, sondern in sich selber zum Zug kommen läßt, als sie dann in der Form der Demonstration und Prozession der Beteiligten erscheint[8]. Eine solche Öffentlichkeit hat aufgrund ihrer eigenen Inhalte vom Evangelium her, das ja im Kern eine Umkehrbotschaft im Horizont des Evangeliums vom Reich Gottes ist, auch die Dimension des Alternativen und Subversiven, die sich gegen die „Normativität des Faktischen" stemmt. Wird dieser inhaltliche Wirkungsanteil des Evangeliums und der Kirche innerhalb der Progression der „neuen Medien" möglich sein? Oder trifft nicht zu: Alternativen zu *den* Prozessen, die diese Medien selber aufrechterhalten, sind *in* ihnen nicht gefragt? Kurz: Das delikate Verhältnis der medialen Strukturen in unseren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systemen und ihrer inhaltlichen Implikate zur Evangelisierung wäre noch zu besprechen und zu klären.

So hat man den Eindruck: Die Kapitalkirche macht auf verschiedenen Ebenen immer wieder die gleichen Kapitalsünden, weil sie zu viel Geld und zu wenig Phantasie und Kreativität auf der einen und zu wenig kommunikative Kraft mit den anderen auf der anderen Seite hat. So *muß* der Pfarrer seinen Pfarrsaal bauen, obgleich mindestens ein großer Saal in unmittelbarer Nähe bereits da ist (z. B. in der evangelischen Nachbargemeinde): ein bis zwei Millionen Mark und die Folgekosten! Und die entsprechende Begegnung mit den anderen (hier der evangelischen Gemeinde) wird nicht auch auf dieser Ebene gewagt, wo man sich vom Eigentum des anderen abhängig macht und das Gastsein lernt. Viel lieber will

man alles selber besitzen, um „unabhängig" zu sein. Diese Unabhängigkeit freilich ist eine durchaus kapitalistische und keine von vornherein inhaltliche, denn die katholische Gemeinde kann im evangelischen Gemeindesaal ihre eigenen inhaltlichen Anliegen besprechen und Feste feiern (und dies, wenn es möglich ist, dann auch *mit* den evangelischen Mitchristen). Ähnliches geschieht nun in kirchlicher Medienstrategie: So kämpft die Kirche lieber um ihren eigenen Kanal bzw. um ein allein von ihr selbst beherrschbares Medienfenster, so muß sie selber Produzent werden, anstatt daß sie bescheidener in bestehende Kanäle bzw. institutionelle Möglichkeiten sich hineinbegibt und dort entsprechend ihren Inhalten sich darstellt und dort mit allen Menschen guten Willens mit- und zusammenarbeitet, eben entsprechend den eigenen Kapazitäten und qualifizierten Beiträgen, wie sie organisch und ohne Aktionismus zu bewältigen sind. Alles andere ist ein durch das eigene Kapital provoziertes und ermöglichtes Ghettoverhalten, in dem die besitzorientierte und finanzielle Unabhängigkeit vom anderen unmittelbar schon als inhaltliches Engagement mißverstanden wird.

In solchem Mißverständnis paart sich sehr häufig viel guter Wille mit zur Botschaft des Evangeliums kontraproduktivem Verhalten, nämlich: Wir müssen erst einmal in einer institutions- und machtorientierten Medienpolitik die Sendezeiten erobern („Da müssen wir einsteigen!"), um dann unter ständigem Druck der Produktion der Sendungen nachzuhecheln, mit denen diese Zeiten auszufüllen sind. Letzteres paart sich dann immer mehr mit inhaltlicher Hilflosigkeit und Leere wie auch mit Dilettantismus hinsichtlich der publizistischen und mediengerechten Qualität. So haben wir immer weniger zu sagen und werden schnell erschöpft sein. Ein Medium ersetzt nie und produziert auch nicht Phantasie und schon gar nicht das Leben an der Basis. Beides wäre erst die Voraussetzung, damit die Kirche in den Medien etwas zu sagen hat.

Das Öffentlichkeitsproblem ist also nicht zuerst das Problem ihrer institutionellen und liturgischen Reduplikation in den Medien, sondern das Problem der inhaltlichen Identität von Kirche, wie sie in der Vis-à-vis-Begegnung der Christen und in ihrer gemeinsamen Erinnerung an die Offenbarung entsteht. Die reale innerkirchliche, am Evangelium orientierte Kommunikation der Christen untereinander und mit den anderen (besonders den Schwachen und den Menschen guten Willens) ist die Bedingung der Möglichkeit, daß Kirche in dieser Gesellschaft eine qualifizierte Öffentlichkeit vorweisen kann, insofern dann auch tatsächlich etwas *da* und dahinter ist, was in den Medien öffentlich werden kann (und dort nicht nur behauptet und postuliert wird). Umgekehrt kann dann auch eine inhaltlich orientierte Arbeit in den Medien durchaus die Defizite in den Gemeinden aufdecken bzw. einklagen: So muß etwa jede Angabe im Bildschirmtext (z. B. die Gesprächsbereitschaft des Pfarrers oder einer Gemeindegruppe zu einer bestimmten Zeit) auch durch das Verhalten der Betreffenden einlösbar sein.

Offizielle Kirche – Kirche „von unten"

Eine kirchlich angemessene Medienpolitik ist eine Frage der Ekklesiologie, von der her sie konzipiert und gestaltet wird. Das Kirchenbild, das der bisherigen Medienarbeit weitgehend zugrunde liegt, ist hauptsächlich institutionsorientiert. Dies zeigt schon die Art und Weise, wie sie entstanden ist: über Bischofskonferenzen und Ordinariate, über entsprechend Beauftragte und über die von den Institutionen bereitgestellten Gelder. Pragmatische „Notwendigkeiten" und Lösungen gewinnen dabei eine unverhältnismäßig große Schwerkraft und lassen sich nicht mehr leicht durch theologische Reflexionen korrigieren.

Das Problem läßt sich an der Bildschirmtextarbeit exemplifizieren. Wenn bezüglich kirchenbezogener und inhaltlicher Anfragen der Btx abgerufen wird, dann geschieht dies weitgehend bereits von seiten des Rezipienten her mit dem Wunsch zu wissen: „Was sagt die offizielle Kirche dazu?" Dies entspricht genau der Produktionsstruktur, wonach offiziell Beauftragte die Informationen liefern. Da die meisten Informationen zugleich Wertungsstrukturen enthalten, gilt: Wer definiert, hat auch die Macht! Wenn beispielsweise zum Stichwort „Befreiungstheologie" Informationen gegeben und abgerufen werden, dann wird sich hier nur die Definition behaupten können, die tatsächlich die offizielle Version wiedergibt. Um nicht mißverstanden zu werden: Ich halte die Btx-Arbeit ingesamt für eine große Chance, besonders hinsichtlich der von ihr abgeforderten Prägnanz und Verläßlichkeit bzw. Einlösbarkeit der Informationen an der Basis, aber es muß genauer gesehen werden, welchen Ort die Textherstellung im Kontext der Kirche und ihrer Strukturen einnimmt. Und hier bleibt die Frage: Wie gewinnt die Pluralität von Kirche in ihren verschiedenen Meinungen und Gruppierungen ihre Repräsentanz in den Medien, hier im Btx? Das Monopol der sogenannten offiziellen Kirche steht hier (nicht selten eingefordert durch entsprechende Kontrolle) gegen die Gegebenheit und mediale Vergegenwärtigung der kritischen Charismen und Sozialgestalten von Kirche: Was sagt beispielsweise die „Kirche von unten" zu diesem Begriff, was sagen südamerikanische Theologen dazu? Von diesen müßten dann die entsprechenden inhaltlichen Stellungnahmen eingeholt und ebenfalls in die Informationsvermittlung eingefügt werden. Erst dann dienen die Hauptamtlichen in den Medien tatsächlich nicht nur den institutionellen Kirchenrepräsentanzen, sondern auch den inhaltlichen Auseinandersetzungen und Kommunikationen, wie sie im Volk Gottes leben.

Könnte man sich also einen pluralen Btx-Beitrag vorstellen: Leonardo Boff sagt..., die Glaubenskongregation sagt..., hiesige Theologen sagen..., usw.? Dies würde dann auch die Rezipienten überraschen und nicht absättigen, sondern mit Fragen darüber zurücklassen, woher denn diese Unterschiede kommen und wie bzw. daß so etwas in der Kirche möglich ist! Von daher wäre unter Christen und in den Gemeinden das Gespräch über das Verhältnis von Wahrheit und

Begegnung, von Wahrheitsbegriff und Kommunikation einschlägig und nötig. Eine ausschließlich kultivierte Selbstdarstellung der institutionellen Anteile von Kirche in den Medien würde dagegen die alternative Kirchlichkeit unterschiedlicher Gruppen in der Kirche aus der Repräsentanz in den Medien ausschalten. Die Basis selbst hat damit keinen Zugang zu ihrer eigenen Darstellung in den Medien: es wird *für* sie produziert, aber nicht *mit* ihr[9]. So freilich verstärkt die Medienpolitik das ohnehin schon überflüssige Gefälle zwischen Professionalität und Mündigkeit bzw. Charisma, zwischen Klerus (einschließlich der „Oberlaien" in kirchlichen Schlüsselpositionen) und den Laien in den sozialen Räumen von Gemeinde und Basisgemeinschaft. So redupliziert sich dann auch die Warenästhetik und der entsprechende Markt im täglichen Mediengeschäft und definiert die Kirche einmal mehr als Serviceanstalt in dieser Gesellschaft (mit allen Nachteilen einer auf Therapie, Trost und Widerspruchsreduktion zielenden „Verkündigung", in der die Prophetie erstickt und das Charisma der Subjekte zu kurz kommt).

Hier böte sich ein intensives Gespräch mit anderen und alternativen Gruppen an, die ebenfalls, aber eben unterschiedlich, in die Medienpolitik und in das Mediengeschäft eingestiegen sind, beispielsweise mit politisch und sozial alternativen Videogruppen und -vereinen, die im Kontext ihrer kommunikativen Einflußbereiche eine gegenüber dem gängigen Kommerz und gegenüber den medialen Strukturen kritische Praxis betreiben[10]. Wenn wir mehr bei den alternativen Formen der Medienpolitik „reinschauen", können wir womöglich auch besser entdecken, wie in den Medien „Verkündigung von unten" möglich sein könnte. Wenn sich Kirche in den Medien repräsentieren will, dann geht es auch um die Repräsentanz des gerade im dogmatischen Selbstbewußtsein der Kirche nie aufgegebenen, aber auch immer wieder in seiner Realität viel zuwenig profilierten „Sensus fidelium", dann sind die Subjekte und Gruppierungen in der Kirche ebenfalls gefragt, sollen sie nicht Objekte der Indoktrination und eines von oben verordneten Herrschaftswissens werden. Wenn *dies* innerhalb der medialen Strukturen möglich wird (und es gibt vor allem im lokalen Fernsehen gute Möglichkeiten und auch bereits Erfolge dazu, auch in Ludwigshafen!), dann werden tatsächlich die medialen Möglichkeiten durch eine Innovation ihrer strukturellen Zusammenhänge basisorientierte dialogische Einrichtungen und damit menschendienlich gestaltet.

Die Ambivalenz der medial vermittelten sekundären Welt

In seinem letzten Film spielt Peter Sellers einen Butler, der im Haus seines bereits seit langem kommunikationslos gewordenen Herrn nur noch Tag und Nacht fernsieht. Seine Begegnung mit den Sendungen und den darin vorkommenden Personen und Ereignissen sind sein primäres Leben. Die Fernsehwelt ist seine Wirklichkeit. Als er durch den Tod seines Herrn aus dieser Welt herausgerissen

wird, rezipiert er die realen Vorgänge um sich herum nur noch als Plagiat, als Analogie und sekundär zur Fernsehwelt. Dies ist ein erschütternder, ein prophetischer Film, ein scharfer medienkritischer Beitrag im Bereich des Films selber!

Die Gefährlichkeit in der Flut der audiovisuellen Angebote besteht nun darin, daß sie im Gegensatz zur nur verbalen oder auch nur bildhaften Vermittlung fast die ganze Sinnestotalität des Menschen in Anspruch nehmen und mit dieser Aufdringlichkeit eine ausgesprochen distanzkassierende Wirkung haben. „Der Fernsehzuschauer wird zunehmend passiv. Kreatives Denken wird abgelöst von bequemem Aufnehmen." [11] Die Fiktionalität von Filmen ist eine andere als die von erzählten oder nur bebilderten Geschichten, denn sie kann wegen ihrer totalitären Attraktion zum Tod der Kreativität des Subjektes führen, vor allem natürlich der Kinder, deren Zuschauerzahl und Zeitinvestition in den USA ziemlich gestiegen sind (im Gegensatz zu den Erwachsenen, wo die Fernsehzeit in einem viel größeren Maß von der Arbeitszeit her begrenzt ist). Beispiele wie das „Millionenspiel" zeigen, wie das Medium tatsächlich Wirklichkeitssuggestionen herstellt und wie man sich solchen Wirkungen schlecht entziehen kann. Was man hört *und* sieht, ist wahr und wirklich!

Natürlich können gute Filme ein Ferment des Bewußtseins und der Erfahrung sein, insofern sie in dem sinnenhaften Erleben, das sie vermitteln, auch kritische Einsichten bzw. Sinnerfahrungen provozieren und ermöglichen. Nur: Ein Großteil der Produktionen erschließt eben keine Hintergründigkeit der Existenz, sondern überfällt mit aufdringlichen Aktionen die Sinne der Rezipienten. Eben dies bestimmt der Markt, der bereits die Bedürfnisse der Masse hinsichtlich solcher Oberflächenunterhaltung entsprechend aufgenommen und darin die Wünsche des einzelnen entfremdet und degeneriert hat (natürlich im Kontext der gesamtgesellschaftlichen Umgebung, vor allem der kompensatorischen Freizeitkultur [12]). Je mehr Kanäle und Sendezeiten es gibt, je mehr also die Flut anwächst, desto mehr wächst auch der Zug zur Banalität und Mittelmäßigkeit, wonach die entsprechenden Produktionen abgerufen und hergestellt werden [13]. Der Teufelskreis zieht sich so immer weiter zu, weil immer weniger gute Filme produziert werden und immer weniger die Muße und Fähigkeit ermöglicht wird, bei Filmen hintergründig Anspruchsvolles, durch sie hindurch Transparentes und Transzendentes zu erleben bzw. zu gestalten.

Distanz und inhaltliche Kritik in kommunikativen Rezeptionsgestalten

„Wir brauchen heute vornehmlich eine Medienökologie, die einen selbstbestimmten, eigenverantwortlichen Umgang mit den Medien einübt." [14] Dies ist eine Forderung auch vieler Medienpädagogen [15]. Die Frage ist natürlich, welche Prozesse dazu führen. Bleiben wir beim Beispiel des Films, um dessen narrative Qualität

im Kontext einer an der Mündigkeit des Subjekts orientierten Wertbestimmung dahingehend genauer zu diskutieren, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, daß der einzelne nicht von seinem Leben abgezogen, sondern auf dieses Leben zugebracht wird. Zunächst: Um einschnappende Totalidentifikationen zu verhindern wie auch um selbst ein Ferment für Wirklichkeitserfahrung zu sein, müssen die Filme in sich etwas haben, was die Distanz und das Nachdenken provoziert, sie müssen eine entsprechende inhaltliche und gestalterische Qualität haben!

Eine ganz entscheidende Bedingung dafür, daß diese Eskalation der überstrapazierten Sinne, der totalen Verbilderung und damit Verbildung gestoppt wird, ist darüber hinaus freilich die Tatsache, daß es vor allem *Begegnungsmöglichkeiten* gibt, wo die einzelnen nicht mit dem Fernseher alleingelassen werden, sondern wo sie zusammen mit anderen Filme anschauen und über deren Wirklichkeitsgehalte im Zusammenhang mit ihren eigenen Erfahrungen sprechen lernen. Damit sind natürlich nicht die absurden Gesellschaftsformen gemeint, wonach sich das gemeinsame Handeln darin erschöpft, daß man zwei bis drei Videofilme ausleiht und sie an einem Abend „gemeinsam" (damit es billiger wird) anschaut, wobei in diesem „Gemeinschaftserlebnis" nur inhaltslose Banalitäten ausgetauscht werden. Es geht natürlich um das Gegenteil davon, nämlich darum, im Miteinander wieder den Sinn für das Detail und für das Kleine, für das Unaufdringliche und das gerade im Detail Hintergründige zu entdecken und zu entwickeln (ich erinnere mich, wie es in meiner Heimatgemeinde des öfteren im Pfarrsaal Filmvorstellungen gab, über deren Inhalte und Eindrücke wir dann miteinander reden konnten).

Gerade als Theologe plädiere ich sehr für die Narrativität der christlichen Botschaft, weil ohne Sinnlichkeit auch kein Sinn möglich ist[16]. Die Erzählbarkeit des Evangeliums ermöglicht es auch, bis zu einem gewissen Grad den Indikativ der Botschaft in einer relativ anstrengungsarmen Vermittlungsform als Geschenk zu erfahren. Hier gilt also positiv: das Medium *ist* die Botschaft! Auch Filme können eine Form dieser Narrativität sein, doch nur unter der Voraussetzung, daß es erstens inhaltlich *gute* und gut „gemachte" Produktionen sind, daß sie zweitens in *kommunikativen Kontexten* rezipiert werden können, wo die einzelnen lernen können, diese Filme in ihrer Transparenz wahrzunehmen. Das Schlimmste der modernen Medien ist ja gerade ihre Kontextlosigkeit bezüglich der realen Sozialgestalten, in denen die Menschen tatsächlich ihre Beziehungen leben, insofern Filme zu Hause privat konsumiert und weitgehend auch in der Familie unbesprochen bleiben. (Hier lauert übrigens die Gefahr einer neuen Privatisierung der Religion, wenn sich die kirchliche Medienpolitik jenseits solcher Basisunternehmungen *mit* den Medien in die Privatrezeptionen hineinkanalisieren läßt.) Drittens ist eine individuelle und strukturelle *Dosierung und Ökonomie* sekundärer Sinneserfahrungen nötig, damit der einzelne nicht im Angebot der Attraktionen ertrinkt. Auch hier haben die Sozialgestalten der Kirche die Aufgabe, das entsprechende Bewußtsein und Verhalten zu ermöglichen und einzuüben.

Wo diese drei Bedingungen erfüllt sind, ist es auch nicht mehr so entscheidend, ob nun thematisch religiöse Sendungen und Filme produziert und rezipiert werden, oder ob immer mehr die Fähigkeit dazu entwickelt wird, in sogenannten profanen und wertvollen Filmen die Dimensionen des Evangeliums offenzulegen und zu erkennen. Die Wahrnehmung des Guten in der Welt ist ein Ergebnis des Geistes, wie er in den Gläubigen und in ihrer Gemeinschaft (hier in ihrer Fähigkeit, Christus in den menschlichen Gegebenheiten wahrzunehmen) wirkt. Für eine kirchliche Medienpolitik ist demnach sehr viel wichtiger für die Erfahrung qualifizierter medial vermittelter Anthropologie, entsprechende Redakteure und Regisseure zu unterstützen als drittklassige spezifisch religiöse Sendungen selbst herzustellen.

Als wir bei der Ludwigshafener Tagung innerhalb der Bildschirmtextarbeit dabei waren, das Stichwort „Engel" auszuarbeiten, war uns klar, daß diese Information hauptsächlich mit der Frage angerufen wird, ob es welche gibt. Unser Text selber wollte aber gegen den empiristisch-historischen Wahrheitsbegriff angehen und die Inhaltlichkeit und Bedeutung der Engel als Symbolgestalten klären. Damit wird die Erwartung der Rezipienten enttäuscht. Kann man sich dies leisten? Oder läuft man dann Gefahr (wenn dies öfter geschieht), daß Informationen solcher Art und Herkunft nicht mehr abgerufen werden? Hier zeigt sich, daß in dieser Art medialer Vermittlung der hinter der Informationserwartung stehende Wahrheitsbegriff fast nicht problematisierbar ist. Damit stellt sich die Frage nach der Möglichkeit oder auch Unmöglichkeit wirklich innovativer Kommunikation in diesen Medien. Dies unterstreicht um so mehr das Postulat, eine soziale Rezeptionsgrammatik aufzubauen, in der die Frustration solcher Informationen besprochen und produktiv fruchtbar gemacht werden kann. Von selbst (privatisiert zu Hause, wo man abschalten und abwehren kann) geschieht dies wohl nicht! Auch dies verweist auf die Verantwortung, im Zusammenhang mit der kirchlichen Medienpolitik gerade an der Basis und in den Gemeinden die soziale Kompetenz zu entwickeln, *miteinander* die Wahrheitsfähigkeit einer Aussage in ihrer kommunikativen und auch provozierenden Kraft zu entdecken. Bei aller nötigen Kritik waren solche Sendeunternehmungen wie „Was Christen glauben" gerade im Zusammenhang mit der damit verbundenen Gemeindearbeit erste und wichtige Versuche innerhalb eines solchen gemeindeorientierten „Medienverbunds".

Kritik der Mediensprache

Mit Recht wird das Anliegen geäußert, daß sich auch die Verkündigung des Evangeliums in die Sprache der Medien hineinbegeben muß, damit die Botschaft auch darin zum Zuge käme. Aber ein solcher Übersetzungsvorgang ist nicht ganz einfach, wenn man sich Walter Benjamins Mahnung klarmacht: Eine Übersetzung

ist nicht schon dann gut, wenn sie den Ausgangstext in die gegebene Zielsprache hinein, ohne diese selbst zu verändern, überträgt, sondern erst dann, wenn die Ausgangssprache selbst, einschließlich der in ihr gebrachten Inhalte, zu einer Veränderung der Zielsprache um dieser Inhalte willen führen darf[17]. Besonders alternative Inhalte, die nicht auch die Form der Zielsprache mitverändern, verhungern darin. Wenn humane Anliegen nicht auch in ihrer sprachlichen Form *die* Inhumanitäten, die sich in der Sprache eingenistet haben, sprengen, zeitigen sie bereits im Sprechen keinen Handlungscharakter, sondern werden nur „zitiert". So haben sich die Inhumanitäten der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge auch im Sprachgebrauch der Gegenwart niedergeschlagen, beispielsweise im Trend, das Subjekt auszuschalten, wie dies etwa in den Substantivierungstendenzen (die die *verbalen* Aussageweisen als explizite Handlungen bestimmter Subjekte verdrängen und verschleiern) geschieht. Bei Herbert Marcuse kann um so eindringlicher nachgelesen werden, wie in vielen anderen Sprachmustern und Sprachstrategien, vor allem auch in den Bildern der Medien, die Eindimensionalität der Inhalte vorherrscht, obwohl besonders letztere Pluralität vortäuschen[18].

So ist eine Modifikation der Zielsprache selbst notwendig, damit fremde und neue Inhalte überkommen. Gerade wenn nach Innovationen und Alternativen gesucht wird (und das Christentum hat wegen seiner ständigen Umkehr- und Reich-Gottes-Botschaft immer damit zu tun), dann kann die entsprechende Übersetzungsarbeit nicht einfach die Palette der gegebenen medialen Ausdrucksweisen durchdeklinieren. Bei jeder Übersetzung in eine vorhandene Sprache ist zugleich (bei aller nötigen Verständlichkeit in ihr) auch eine *neue Form* der Präsentation der evangelischen Anliegen in ihr nötig. Genau dies gilt auch und um so mehr (eben wegen ihrer Attraktivität) für die bilderreiche und dynamische Sprache der neuen technischen Medien.

Eine mögliche Form, innerhalb medialer Bilder die Inhalte des Evangeliums zu befördern, ist zum Beispiel, *dorthin* zu deuten und *die* Bilder zu zeigen, wo in unserer Gesellschaft oft ungesehen und versteckt Liebe geschieht, wo Leiden entdeckt wird und wo sich soziales Handeln ereignet. Solche Bilder wären Signifikanten für das, was den Christen am Herzen liegt. Wo Kirche uneigennützig Christus, wie er in der Gegenwart vorkommt, entdeckt und zeigt (und zwar nicht nur im innerkirchlichen, sondern auch im gesamtgesellschaftlichen und nichtreligiösen Bereich), leistet sie Fürsprache für die Schwachen und verschafft diesen durch sich selbst Sprache und Stimme[19]. Dies kann natürlich auch mit entsprechenden Spielfilmen geschehen. Auf diese Weise entstünde analog zu den mittelalterlichen Bebilderungen der Botschaft in den Kirchen eine „biblia pauperum", in der die Transparenz des Lebens im Licht des Evangeliums zum Vorschein kommt. Dies wäre wirklich eine Alternative zu vielen gängigen Produktionen in Film und Fernsehen.

Auch diese Überlegung führt wieder auf die Frage zu, wie denn entsprechende

Produktionen mit dem genannten Hinweis- und Zeigecharakter auf diese ihre Hintergründigkeit hin „gelesen" werden können[20]. Das muß man erst lernen! Meist werden ja die Bilder als bloße Bilder, als Oberflächenphänomene, die an einem vorbeirauschen, gesehen und auch wieder vergessen, oder sie sinken ab ins Unbewußte, in die Träume, in das Chaos. Die geheimnisvoll entdeckende Sprache (von der Benjamin spricht), die hinter den Phänomenen und hinter den medialen Gestalten und Bildern liegt, müßte in ihrer generativen Qualität für das Leben, in ihrer *Gleichnishaftigkeit* auftauchen dürfen. Aber gerade dies wird in der Bilderflut und Überreizung ständig verhindert. Auch von daher erhebt sich das inhaltlich begründete Postulat, die Flut der Bilder zu reduzieren und durch wenigere und qualifiziertere auszutauschen. Der „Niagarafall" nichtssagender oder zerstörerischer Bilder muß dem „Rinnsal" lebenswichtiger Bilder und Worte Platz machen (frei nach S. I. Hayakawa formuliert). So aber wird meist abgeschaltet (sogenannte Problemfilme), wo „nichts passiert", was als Rezeptionsverhalten wiederum einen rasanten Zug zur Mittelmäßigkeit und Banalität weiterer Produktionen hervorruft. Dem gilt es gegenzusteuern! Und zwar nicht nur durch anspruchsvolle Sendungen, sondern auch durch den entsprechenden sozialen Kontext der Aufnahme, durch kommunikative Unternehmungen von unten, wo das Sehen und Lesen im gemeinsamen Zuschauen an der Basis gelernt wird. Von selbst wird diese angedeutete Spirale in die Subjektzerstörung und Inhaltslosigkeit nicht gestoppt!

Neuer Zugang zu „Fernstehenden"?

Als ein wichtiges Argument für die Begründung des verstärkten kirchlichen Engagements in den neueren Medien gilt das Anliegen, daß damit die sogenannten Fernstehenden erreicht werden. (Natürlich ist dieser Begriff problematisch, weil es immer die Frage ist, *wer* Nahe- und Fernesein definiert. Ich benutze diesen Begriff hier, wie er in der Regel im Gebrauch ist: Fernesein definiert sich in der Kategorie soziologisch erhebbarer Zugehörigkeit zur Kirche in ihrer institutionellen Repräsentanz, z. B. in den Kontakten des Kirchenbesuchs, zu Territorialgemeinden u. ä. Damit ist aber keineswegs automatisch die inhaltliche Nähe zur Christlichkeit bzw. zum Evangelium deckungsgleich, oft im Gegenteil: christliches Handeln findet sich allenthalben bei einzelnen und Gruppen, und der Geist weht, wo er will.) So wird gesagt, das Medium Fernsehen überwinde die Schallmauer zu denen, an die wir sonst nie herankommen. Und es ist die Rede von einer „Pastoral im Vorraum" für Menschen, für die das Medium noch der einzige Ansatzpunkt ist. Demgegenüber besagen aber empirische Untersuchungen aus den USA, daß 90–95 Prozent derjenigen, die sich in religiöse Sendungen einschalten, der Kirche nahe- und gerade nicht fernstehen[21]. Empirie und Intention widersprechen sich demnach! Natürlich sind diesen Nahestehenden auch die religösen Sendungen zu

vergönnen, aber es erhebt sich schon die Frage: Könnten die dabei investierten Finanzen und Kräfte nicht besser in die vis-à-vis-Begegnung der Gemeinden und ihrer Basisarbeit eingebracht werden (z. B. durch theologisch und humanwissenschaftlich kompetente Laien in der pastoralen und sozialen Arbeit vor Ort)? Jedenfalls gilt: Man kann sich zumindest das Pathos sparen, mit dem die missionarische Dimension „medialer Verkündigung" zitiert wird.

Dieser Einwand trifft auch noch, wenn dabei in Rechnung gestellt wird, daß die meisten religiösen Sendungen in den USA in sich selber sprachlich und atmosphärisch binnenkirchlichen Charakter haben. Dies gilt ja auch für einen Großteil der kirchlichen Sendungen in der Bundesrepublik. Hier müßten also ganz andere Dimensionen und Repräsentationen in der Zusammenarbeit mit (durchaus fernstehenden) Künstlern und Filmemachern besprochen und entwickelt werden. Dabei geht es auch um ein intensiveres Ernstnehmen der Inhalte, die den Künstlern selber in ihren Werken am Herzen liegen, sofern sie mit dem Evangelium zu tun haben.

Kirchliche Medienpolitik

Wir leben in der Mediengesellschaft und können uns ihr gegenüber nicht abstinent verhalten. Aber zugleich zeigt sich am Beispiel der kirchlichen Medienpolitik, was insgesamt für das Verhältnis von Kirche und Christ zur sozialen, strukturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu sagen ist: Wir leben in dieser Gesellschaft, aber wir entnehmen die wichtigsten Maßstäbe für dieses Leben gerade nicht *ihren* impliziten und expliziten Inhalten. Die Erinnerung an Jesus Christus und die Hoffnung auf das von ihm verkündigte Reich Gottes stellen Christ und Kirche noch einmal in einen ganz anderen Horizont, der uns bei aller Beheimatung auch zumutet, *in* den Verhältnissen auch die *Fremden* und die Gäste zu sein, die anderes und Gegenteiliges zu sagen haben. Auch das oft bemühte Argument der Inkarnation ändert nichts an dieser Einsicht, denn Gott wurde ja nicht Mensch in irgendeinem antreffbaren Menschen, sondern er hat *in Jesus Christus* das Menschsein selber nochmal im Gegensatz zur angetroffenen Wirklichkeit der Menschen neu definiert.

Von seinem Evangelium her gilt zu fragen: Muß und darf vieles von dem sein, was im Moment getan wird, mit viel gutem Willen, mit viel Investitionen an Geld und Kraft? Während genau diese Ressourcen beispielsweise der Diakonia in der Kirche fehlen? Gerade in ihrer Repräsentanz *in* den Medien wird die Kirche auch *gegenüber* diesen eine innovative und vor allem strukturkritische Medienpolitik zu verfolgen haben. Und hier wird dann nicht mehr die Kategorie des „Mehr-haben-Wollens" und des sogenannten Fortschritts einschlägig, sondern die gerade in der gegenwärtigen Zeit höchst wichtige Kategorie des *Verzichts*. Erst von daher kann eine auch insgesamt bekömmliche Ökonomie an Zeit und Kraft eine neue

Kartographie bekommen, in der die Investitionen unmittelbar an die Inhalte der Evangelisation (damit ist nicht der Erfolg gemeint!) gebunden werden. Es gilt hier, was auch für den Pfarrer in seiner Gestaltung des Terminkalenders zutrifft: Diese ist nur zum nötigsten Teil eine Frage der Anforderungen und des Apparats, sonst aber ein Problem seiner Theologie!

So möge die Kirche mit viel Mut die medialen Handlungen und Strukturen als Ort der Repräsentanz ihres Evangeliums wahrnehmen und dies mit der nötigen Kritik und Basisbezogenheit tun, damit auch tatsächlich sie selbst und nichts anderes präsentiert wird. Betriebe die Kirche in unangefochtener Selbstverständlichkeit eine positivistische Medienpolitik, dann wäre dies im Horizont ihrer inhaltlichen Identität ein Skandal.

ANMERKUNGEN

[1] Die Grundlage dieses Beitrags ist ein spontanes Statement, das ich auf der Tagung „Die neuen Medien" der Arbeitsgemeinschaft für Homiletik (AGH) am 4. 10. 1984 in Ludwigshafen gebracht habe. In dieser nachträglichen Schriftvorlage wurde manches umfangreicher und ausführlicher ausgeführt, ohne daß dabei das Genre eines aktuellen „Einwurfs" in den konkreten Verlauf einer Tagung besonders verändert wurde; vgl. K. Nientiedt, Die neuen Medien: Hilfe für die Kirche? Zu einer Homiletikertagung in Ludwigshafen, in: Herder Korrespondenz 38 (1984) 531–534.

[2] Vgl. R. Merkert, Stereotype pädagogischer Reaktionen auf „neue Medien", in dieser Zschr. 109 (1984) 612–620, hier 613.

[3] Vgl. ebd. 617, 619; M. Loretan, Vom Zerfall der Öffentlichkeit im elektronischen Zeitalter. Gefahren der Neuen Medien für die demokratische Gesellschaft, in: Neue Wege 78 (1984) 330–338.

[4] Vgl. J. Binkowski, Vor einer kulturgeschichtlichen Wende? Die Lesekultur im Zeitalter des Fernsehens, in dieser Zschr. 109 (1984) 621–628, hier 621f., 624ff.; Loretan, passim.

[5] Loretan, a. a. O. 332–337.

[6] Vgl. Loretan, a. a. O. 331–337; O. Fuchs, Relevanzverlust kirchlicher Verkündigung in der Öffentlichkeit?, in: Kat. Bl. 106 (1981) 958–965.

[7] Equipo Pastoral de Bambamarca, Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden (Freiburg/Schweiz, Münster 1983).

[8] Vgl. Loretan, a. a. O. 336ff.; B. Hoffmann, Zwischen Videologie und Videotie. Zehn Thesen zur Video-Diskussion, in: Kat. Bl. 109 (1984) 819–824, hier 823.

[9] Vgl. Loretan, a. a. O. 336ff.

[10] Vgl. H. G. Ruhe, Sätze über Video. Zur Integration einer neuen Mediennutzung, in: Kat. Bl. 109 (1984) 824–829, hier 829.

[11] Binkowski, a. a. O. 626. [12] Vgl. Hoffmann, a. a. O. 820ff.

[13] Vgl. Loretan, a. a. O. 337; Binkowski, a. a. O. 626; K. Schleicher, Logo statt Lego? Fernsehen – Automaten – Computer – Anreicherung oder Gefährdung der Gesellschaft?, in: Welt des Kindes 62 (1984) 109–116, hier 112.

[14] Binkowski, a. a. O. 628; vgl. Loretan, a. a. O. 337ff.

[15] Vgl. D. Höltershinken, Der verkabelte Kindergarten, in: Welt des Kindes 62 (1984) 102–108, hier 108; Schleicher, a. a. O. 116.

[16] O. Fuchs, Biblische Geschichten und christliches Handeln, in: Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel, hrsg. v. Kath. Bibelwerk (Stuttgart 1983) 361–383; Literarische Prosa und biblische Geschichten, in: Theologia Practica 18 (1983) 3/4, 28–40.

[17] W. Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, in: Illuminationen (Frankfurt 1977) 50–62, hier 56.

[18] H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Neuwied 1968) 103–138.

[19] Loretan, a. a. O. 337. [20] Binkowski, a. a. O. 625–628. [21] Nientiedt, a. a. O. 533.

Hermann Kügler SJ

Religiöse Erfahrung – humanistisch und christlich

Die humanistische Religion Erich Fromms und die christliche Glaubenserfahrung

Religiöse Erfahrung – das Thema ist nach wie vor aktuell und das Interesse daran in Praxis und Theorie ungebrochen, wie eine Fülle von Kursangeboten und eine schier unübersehbare Menge von Veröffentlichungen genügend deutlich macht[1]. In der Regel bestimmen katholische Theologen dabei das unterscheidend Christliche in Abgrenzung zur Meditation, vor allem indischer und japanischer Herkunft, und finden ihre Gesprächspartner auch in dieser Richtung.

Die Ansätze und Anfragen der humanistischen Psychologie sind dagegen – von Ausnahmen abgesehen[2] – noch keineswegs in genügendem Maß zur Kenntnis genommen und gewürdigt worden wie die von seiten der östlichen Meditationsweisen. Es dürfte daher nützlich und hilfreich sein, diese Aspekte in die Diskussion um das Spezifische der christlichen Glaubenserfahrung einzubeziehen.

Erich Fromm ist ein Vertreter derjenigen Psychologen und Therapeuten, die in Religion und Glauben nicht krankmachende Kindheitsneurosen sehen. Das Bedürfnis des Menschen nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe ist für ihn statt dessen eines der stärksten Bedürfnisse im Menschen überhaupt, die Vermittlung der humanistischen religiösen Erfahrung – der „X-Erfahrung" – ein entscheidendes Anliegen seiner Schriften zur humanistischen Religion.

Ein Aufsatz in dieser Zeitschrift[3] würdigte Fromms humanistisches Religionsverständnis. Im folgenden Beitrag soll zunächst Fromms Sichtweise der religiösen Erfahrung und ihrer psychologischen Aspekte zusammengefaßt werden. Im Vergleich mit der christlichen Glaubenserfahrung werden anschließend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede dargestellt.

Religiöse Erfahrung bei Erich Fromm

Wenn Fromm sich mit den bestehenden Religionen auseinandersetzt, so richtet sich seine Aufmerksamkeit nicht so sehr auf deren Lehren und Dogmen als vielmehr auf ihren Erfahrungsgehalt und ihre Bedeutung für das menschliche Handeln. „Auf welche Realität menschlicher Erfahrung bezieht sich der Gottesbegriff?"[4] Diese Frage drückt das erkenntnisleitende Interesse aus, mit dem Fromm

zum Beispiel die alttestamentlichen Gottesvorstellungen untersucht. Seine Beschäftigung mit verschiedenen westlichen und östlichen Religionen führt ihn zu der Sicht, daß in den vorherrschenden westlichen Religionssystemen das Denken, die Suche nach Wahrheit und die rechte Erkenntnis den Vorrang vor der Erfahrung einnimmt. Dagegen liege für die östlichen Religionen die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, nicht im Denken, sondern im Erlebnis des Einsseins mit Gott, das nicht davon zu trennen ist, in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck zu kommen.

Für Fromm ist religiöse Erfahrung nicht notwendigerweise an eine theistische Auffassung gebunden. Er möchte vielmehr religiöse Erfahrung als eine menschliche Erfahrung verstanden wissen, die gewissen typisch theistischen wie auch nichttheistischen, atheistischen und selbst antitheistischen Vorstellungen gemeinsam zugrunde liegt. Der Unterschied liegt für ihn in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfaßt wird und nicht in dem Erfahrungssubstrat, das den unterschiedlichen begrifflichen Formulierungen zugrunde liegt. Diese Art der Erfahrung kommt für Fromm am klarsten in der christlichen und jüdischen Mystik sowie im Zen-Buddhismus zum Ausdruck.

Auch wenn Fromm sowohl von einer theistischen wie nichttheistischen religiösen Erfahrung spricht, bleibt für ihn doch eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit. In den abendländischen Sprachen gibt es kein Wort für das Substrat dieser Art religiöser Erfahrung außer im Zusammenhang mit dem Theismus. Auf der Suche nach einer klaren und angemessenen eigenen Terminologie verwendete Fromm eine Zeitlang den Begriff „X-Erfahrung", um jene humanistische Erfahrung des Einsseins des Menschen mit sich, der Natur und der Welt zu bezeichnen. Diese Terminologie hat Fromm erstmals 1966 in der englischen Ausgabe von „Ihr werdet sein wie Gott" benutzt, um das für ihn mißverständliche Wort „religiöse Erfahrung" zu umgehen. Einige Jahre später hob er sie zugunsten des Begriffs „religiöse Erfahrung" wieder auf. Diese Suche nach einer eigenen angemessenen Begrifflichkeit zeigt noch einmal, wie wichtig der in Frage stehende Sachverhalt für Fromm ist und wie ernst er ihn nimmt.

Fromm ist der Auffassung, daß alle theistischen Systeme einen spirituellen, den Menschen transzendierenden, jenseitigen Bereich postulieren[5], der den spirituellen Kräften des Menschen und seinem Verlangen nach Erlösung und nach einem inneren Neugeborenwerden Bedeutung und Geltung verleiht. Für ihn gibt es einen solchen spirituellen, jenseits des Menschen existierenden oder ihn transzendierenden Bereich nicht. Ein solcher Bereich existiert für ihn als Realität nur deshalb und insofern, als der Mensch es vermag, ihn in sich selbst zu entdecken und zu entwickeln.

Seine eigene Position bezeichnet Fromm als „nicht-theistische Mystik". Eine solche Mystik als Gefühl des Einsseins mit sich und der Welt ist für Fromm begrifflich nicht an den Glauben an Gott gebunden. Sie findet für ihn ihren

vollkommensten Ausdruck im Zen-Buddhismus und im Werk Meister Eckharts. Ebenso wie den Zen-Buddhismus hat Fromm Meister Eckhart hauptsächlich in der Rezeption von D. T. Suzuki kennengelernt und schließt sich dessen Meinung an, daß beide Auffassungen im wesentlichen die gleichen Gedanken ausdrücken.

Der Zen-Buddhismus ist für Fromm vor allem deshalb von so großem Interesse, weil er eine Religion ist, die keinen Gott kennt, sondern auf die Entfaltung der eigenen Kräfte des Menschen zielt. Das Wesentliche am Zen ist der Gewinn von Erleuchtung (Satori). Satori ist keine abnorme Geistesverfassung und kein Trancezustand, in dem die Wirklichkeit verschwindet, sondern die „wahre Erfüllung des Zustandes des Wohl-Seins"[6]. Es ist ein Zustand, in dem der Mensch mit der Wirklichkeit in sich und außer sich vollkommen übereinstimmt, in dem er sich ihrer vollkommen bewußt ist und sie vollkommen erfaßt.

Erleuchtung bedeutet das volle Erwachen des ganzen Menschen zur Wirklichkeit; und wer erwacht ist, kann offen und aufnahmefähig sein, weil er aufgehört hat, an sich und an der Welt als an Dingen festzuhalten, und weil er dadurch leer und aufnahmebereit geworden ist. Das Ziel des Zen ist die Kenntnis des eigenen Wesens. Aber dieses Wissen ist nicht das wissenschaftliche Wissen des Verstandes, sondern das unmittelbare Erfassen der Wirklichkeit sozusagen „von innen".

Eine praktisch identische Sicht des Wesens der religiösen Erfahrung glaubt Fromm bei Meister Eckhart zu sehen, mit dem Unterschied, daß dieser – noch – am christlichen Gottesbild festhalte, wenn er es auch de facto transzendiere. Fromm zitiert mit Vorliebe jene Aussagen Meister Eckharts, in denen er die Identität von Gott und Mensch und die letztliche Autonomie des Menschen zu behaupten scheint[7].

Meister Eckhart ist für Fromm ein Mystiker, der darauf besteht, daß etwas von „gottgleicher Natur" in jedem Menschen festzustellen ist. Andernfalls wäre die „Geburt von Gottes Sohn in der Seele" unmöglich und seine Geschöpfe wären für immer deutlich von ihm geschieden. Solange Gott als Schöpfer Liebe ist, kann er niemals außerhalb seiner Geschöpfe sein. Die höchste Stufe in der Entwicklung des Menschen bestünde darin, daß der Mensch die Anhänglichkeit an das Vergängliche und Zeitliche vollkommen hinter sich gelassen habe und hinüberverwandelt sei in „ein göttliches Bild". Das bedeutet nicht, daß der Mensch nichts mehr besitzen darf, sondern daß er an das, was er besitzt, nicht mehr gebunden und gekettet ist – nicht einmal an Gott[8].

Psychologische Aspekte

Eine ausführliche psychologische Analyse der religiösen Erfahrung bzw. der „X-Erfahrung" hat Fromm in seinem gesamten Werk nirgendwo vorgelegt. Nur diejenigen, die selbst eine solche Erfahrung gemacht haben, verstehen letztlich die

Formulierungen; und gerade sie bedürfen ihrer nicht. Die Schwierigkeit scheint ihm noch größer als die, über Gefühlserfahrungen in Wortsymbolen zu sprechen. Dennoch weist er auf folgende Hauptgesichtspunkte hin[9]:

1. Der erste besteht darin, daß man das Leben als ein Problem erfährt, als eine Frage, die einer Antwort bedarf. Wer keine religiöse Erfahrung gemacht hat, empfindet keine tiefe oder wenigstens keine bewußte Unruhe über die existentiellen Fragen des Lebens. Für einen solchen Menschen ist das Leben kein Problem, und das Bedürfnis nach einer Lösung quält ihn nicht. Wenigstens bewußt genügt es ihm, den Sinn des Lebens in Arbeit, Vergnügen, Macht, Ruhm oder ähnlichem zu finden. Er leidet nicht unter seiner Absonderung von den anderen Menschen und von der Welt und hat nicht den Wunsch, diese Absonderung zu überwinden.

Wer dagegen die „X-Erfahrung" zu machen beginnt, für den ist die eigene Existenz und die der Mitmenschen zum Problem geworden. Er nimmt sie nicht mehr einfach als gegeben hin; er beginnt, sich zu wundern und zu staunen. Die Feststellung, daß das Staunen der Anfang der Weisheit ist, trifft auch auf die religiöse Erfahrung zu. Wer nie stutzig geworden ist und nie in der Tatsache des Lebens und seiner eigenen Existenz Erscheinungen gesehen hat, die Antworten erfordern und auf die doch paradoxerweise die einzigen Antworten neue Fragen sind – der wird kaum verstehen, was eine religiöse Erfahrung ist.

2. Ein zweiter Aspekt besteht darin, daß es für die religiöse Erfahrung eine klar umrissene Hierarchie der Werte gibt. Der höchste ist die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte des Menschen: Vernunft, Liebe, Mitgefühl, Mut. Alle weltlichen Leistungen sind diesen höchsten humanen religiösen Werten untergeordnet. Eine solche Hierarchie bedeutet nicht, weltliche Vergnügen und Freuden auszuschließen. Aber sie macht den weltlichen Teil des Lebens zu einem Bestandteil des religiösen, oder besser: das weltliche Leben ist von den religiösen Zielsetzungen durchdrungen.

Der höchste Wert rückt alle Wünsche und Ziele, sofern sie nicht dem Wohl des Menschen und seiner Selbstverwirklichung dienen, an zweite Stelle, ja sie werden im Vergleich zu ihm bedeutungslos. Unbedingt betroffen ist der Mensch von der Frage nach dem Sinn seines Lebens und von der Erfüllung der Aufgabe, die das Leben ihm stellt.

3. Damit hängt ein weiterer Aspekt der religiösen Erfahrung zusammen. Für den Durchschnittsmenschen ist das Leben oft ein Mittel zu Zwecken, die außerhalb der Person selbst liegen. Solche Zwecke sind zum Beispiel Lust, Macht, Geld oder die Erzeugung und Verteilung von Gebrauchsgütern. Wenn der Mensch nicht von anderen für deren Zwecke benutzt wird, benutzt er sich selbst für seine eigenen Zwecke. Aber in beiden Fällen wird er ein Mittel zum Zweck.

Für einen Menschen, der religiöse Erfahrung gemacht hat, ist dagegen der andere Mensch ausschließlich Zweck und nie Mittel zum Zweck. Außerdem ist seine Gesamteinstellung zum Leben dadurch bestimmt, daß er auf alles, was geschieht,

von dem Standpunkt aus reagiert, ob es dazu beiträgt oder nicht, ihn humaner werden zu lassen. Diesem Prozeß ständiger innerer Umwandlung, bei dem man im Akt des Lebens ein Teil der Welt wird, sind alle anderen Ziele untergeordnet. Der Mensch steht der Welt nicht gegenüber, um diese zu verwandeln; er steht vielmehr in der Welt und nimmt sein In-der-Welt-Sein zum Anlaß, sich ständig selbst zu wandeln.

4. Die Einstellung, die aus der religiösen Erfahrung folgt, läßt sich so beschreiben: Sie ist ein Loslassen des eigenen Ich, der eigenen Gier, ein Aufgeben des Wunsches, sich an sich selbst zu klammern, als ob das eigene Ich ein unzerstörbares, separates Gebilde wäre. Sie ist ein Leerwerden, um sich mit „Welt" füllen zu können, um auf sie zu reagieren, mit ihr eins zu werden, sie zu lieben. Leerwerden bedeutet nicht Passivität, sondern Offenheit, also ein aktives Leerwerden im Sinn: Nur wer nicht mehr von der eigenen Gier angetrieben ist, kann unverstellt auf die Welt reagieren.

5. Schließlich bezeichnet Fromm die religiöse Erfahrung bzw. die „X-Erfahrung" auch als eine Erfahrung der Transzendenz. Aber hier stellt sich für ihn in der Bezeichnung das gleiche Problem wie beim Wort „religiös". Herkömmlicherweise benutzt man das Wort „Transzendenz" im Sinn von der Transzendenz Gottes. Als menschliche Erfahrung aber bedeutet es, daß man sein Ich transzendiert, daß man das Gefängnis der Selbstsucht und Isolierung verläßt. Die Erfahrung ist für Fromm im wesentlichen dieselbe, ob sie sich nun auf Gott bezieht oder nicht.

Die religiöse Erfahrung – ob theistisch interpretiert oder nicht – ist durch die Verminderung, und in ihrer vollkommensten Form durch das Verschwinden des Narzißmus gekennzeichnet. Um offen für die Welt zu werden und um das eigene Ich zu transzendieren, muß ein Mensch fähig sein, seinen Narzißmus zu reduzieren oder gar ganz aufzugeben. Er muß seine Destruktivität überwinden und fähig werden, das Leben zu lieben. Er muß unterscheiden können zwischen rationaler und irrationaler Autorität, zwischen Idee und Ideologie, zwischen der Bereitschaft, für seine Überzeugungen zu leiden, und Masochismus.

Aus all diesen Erwägungen ergibt sich für Fromm, daß die Analyse der X-Erfahrung sich von der Ebene der Theologie auf die der Psychologie und speziell der Psychoanalyse verschiebt, weil die psychoanalytische Theorie die Möglichkeit gibt, die unbewußten Erfahrungen, die der X-Erfahrung zugrunde liegen oder ihr andererseits zuwiderlaufen und sie blockieren, zu verstehen.

Daraus folgt weiter, daß der Vermittler solcher Erfahrungen nicht mehr der Priester oder Seelsorger, sondern der Psychoanalytiker ist. Allerdings unterscheidet Fromm zwischen einer Psychoanalyse, deren Ziel an erster Stelle die gesellschaftliche Anpassung ist, und einer anderen, der es in erster Linie um „psychoanalytische Seelsorge" geht[10]. Mit Anpassung meint Fromm die Fähigkeit eines Menschen, so zu handeln wie die Mehrheit der Angehörigen seines Kulturkreises. Für diese Einstellung bilden die Verhaltensmuster, die die Gesellschaft und die

Kultur billigen, den Maßstab für die seelische Gesundheit. Aber dieser Maßstab wird nicht unter dem Gesichtspunkt universaler menschlicher Normen kritisch geprüft. Der angepaßte Mensch hat sich zu einem Gebrauchsartikel gemacht, an dem nichts klar bestimmt und bleibend ist außer dem Bedürfnis, zu gefallen, und seiner Bereitschaft, die Rolle zu wechseln, wenn ihm das nützt. Solange er Erfolg hat, lebt er in einer gewissen Sicherheit. Aber seine innere Leere und Unsicherheit tritt zutage, sobald in seinem Kampf um Erfolg etwas schiefgeht.

Bei der zweiten Auffassung ist das Ziel der Psychoanalyse nicht in erster Linie Anpassung, sondern die optimale Entwicklung der Möglichkeiten eines Menschen und der Verwirklichung seiner Individualität. Hier ist der Psychoanalytiker nicht Ratgeber für Anpassung, sondern Seelenarzt, der dem Ziel dienen will, daß der Patient Integrität und die Fähigkeit zur Liebe erreicht. Ein Mensch, der innere Stärke und Integrität erreicht hat, mag zwar oft weniger erfolgreich sein als sein skrupelloser Nachbar. Aber er verfügt über eine innere Sicherheit und ein Urteilsvermögen und eine Objektivität, die ihn weniger empfindlich machen gegen schicksalhafte Veränderungen und die Meinung der „Leute".

Für Fromm ist es klar, daß eine Anpassungstherapie keine religiöse Aufgabe im Sinn der humanistischen Religion haben kann. Dagegen hat die psychoanalytische Seelsorge ein ausgesprochen religiöses Anliegen, obwohl sie zumeist zu einer eher kritischen Einstellung gegenüber theistischen Dogmen führen wird. Dieses religiöse Anliegen ist für Fromm: dem Menschen dazu verhelfen, die Wahrheit zu erkennen, denn er kann nur in dem Maß ganz menschlich sein, als ihm diese Aufgabe gelingt; ihm zu helfen, frei und unabhängig zu werden, Zweck und Ziel in sich selbst zu haben, niemals zum Mittel für die Zwecke anderer zu werden; und schließlich ihm zu helfen, daß er sich liebend mit seinen Mitmenschen in Beziehung setzen kann, den Unterschied zwischen gut und böse kennt, die Stimme seines Gewissens hört und ihr folgt.

Ein Therapeut, dessen Anliegen nicht die gesellschaftliche Anpassung, sondern psychoanalytische Seelsorge ist, geht für Fromm über die konventionelle Rolle des Arztes oder Therapeuten hinaus. Er wird für seinen Patienten ein Lehrer, ein Vorbild, vielleicht ein Meister, vorausgesetzt, daß er sich selber niemals als analysiert betrachtet, bis er das volle Bewußtsein seiner selbst und die volle Freiheit erreicht und seine eigene Entfremdung und Getrenntheit überwunden hat. Er wird nicht nur – wie H. S. Sullivan es forderte – die Rolle des „teilnehmenden Beobachters" einnehmen und damit immer noch „draußen" stehenbleiben. Fromm ist statt dessen der Ansicht, er solle „beobachtender Teilnehmer" werden, das heißt in seinem Inneren all das zu empfinden versuchen, was der Patient empfindet – und doch er selbst bleiben.

Die christliche Glaubenserfahrung

Für das Selbstverständnis der humanistischen Religion Erich Fromms ist die Frage der Gültigkeit und Wahrheit des Gottesbegriffs letztlich irrelevant. Dagegen ist die Frage nach der religiösen Erfahrung bzw. nach der X-Erfahrung geradezu die Nahtstelle im Gespräch zwischen Humanisten und Theisten. Denn es geht „um eine Erfahrung, die jeder Mensch macht, weil jeder Mensch versucht, auf die ungelösten Fragen seiner Existenz eine Antwort zu finden; es ist aber zugleich auch eine Erfahrung, die jeder Mensch entsprechend seiner Situation anders macht und anders zur Sprache bringt. Der Theist nennt diese Erfahrung ‚Gotteserfahrung'. Erich Fromm spricht von einer religiösen Gestimmtheit oder Haltung der X-Erfahrung." Soweit die Einschätzung des Fromm-Schülers Rainer Funk[11].

Aber ist die christliche Glaubenserfahrung zureichend beschrieben, wenn man sie als eine mögliche Art und Weise ansieht, die religiöse Erfahrung, die jeder Mensch macht, zur Sprache zu bringen? Besteht sie in nichts anderem als der humanistischen X-Erfahrung, nur mit dem Unterschied, daß sie in den Deutungsmustern des christlichen Glaubens interpretiert wird?

Die christliche, offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung soll von zwei anderen Arten oder Ebenen der Erfahrung unterschieden werden: von der personalen Selbsterfahrung und der religiösen Daseinserfahrung[12]. Dabei ist zu beachten, daß jede der genannten Erfahrungen immer, im weitesten Sinn des Wortes, zugleich Selbsterfahrung ist. Denn in jeder Erfahrung ist der Erfahrende selbst mitenthalten. Methodisch ist die Unterscheidung der Erfahrungsebenen sinnvoll; in der konkreten Erfahrung bilden sie jedoch meist eine Einheit.

Das Wort „er-fahren" hat etymologisch ursprünglich die Bedeutung: ein Land durchfahren oder erwandern. Um ein Erfahrener zu werden, reicht es nicht aus, nur Bücher über dieses Land zu lesen. Man muß sich gründlich auf dieses Land einlassen, damit es sich erschließt. Erfahren ist ein Kennenlernen durch Erprobung. Auf der Ebene der personalen Selbsterfahrung ist der Mensch selber das unbekannte Land, das es zu erforschen gilt, er muß die Reise zu sich selbst antreten.

Das Wort „Selbsterfahrung" klingt aber nicht nur verheißungsvoll und faszinierend, es ängstigt auch. Einerseits wird von der Selbsterfahrung erwartet, daß sie die Selbstfindung vorbereitet und der Klärung und Kräftigung der eigenen Identität zugute kommt. Andererseits löst Selbsterfahrung immer auch ein gewisses Maß an Angst und Abwehr aus.

Es ist kein harmloses Spiel, von dem menschlichen Privileg Gebrauch zu machen, sich selbst gegenübertreten und sich selbst wahrnehmen zu können; sich zu sehen mit all den heimlichen und unheimlichen Kräften, die da am Werk sind. Selbsterfahrung beginnt mit dem Mut zur Selbstwahrnehmung. Das Wahrgenommene soll dann in den persönlichen Lebenszusammenhang eingeordnet werden. So

entsteht verarbeitete, angeeignete Wirklichkeit. Ein peripheres Erlebnis ist unverbindlich, während eine durchlebte Selbsterfahrung immer den Charakter der Verbindlichkeit hat. Sie enthält einen Auftrag zum Voranschreiten, zum Reifen und Selbstwerden und damit zur Gestaltung der mitmenschlichen Beziehungen.

Eine zweite Ebene der Erfahrung ist die religiöse Daseinserfahrung. Hierbei geht es um die Erfahrung des „ganz anderen", um die Erfahrung der Transzendenz, um das Betroffensein von dem, „was uns unbedingt angeht" (Paul Tillich). Diese Art von Erfahrung ist unabhängig von einer systematisch geübten Meditation und keineswegs das Privileg weniger Auserwählter. Die Begegnung mit der Natur in den Bergen oder am Meer ist für viele Menschen ein Erlebnis, das zu einer religiösen Daseinserfahrung führt. Auch die erotisch stimmige Begegnung von Mann und Frau wie glückende Beziehungen zwischen Menschen überhaupt können mit dieser Art von Erfahrung beschenkt werden, ebenso die günstigen Umstände, die im Beruf zu befriedigenden Erfolgen führen. Es gibt eine unüberschaubare Vielfalt von Erlebnissen im genannten Sinn, die zu einer religiösen Daseinserfahrung führen können, und zwar keineswegs nur Erlebnisse positiver Art, sondern zum Beispiel auch Schicksalsgemeinschaft im Leid oder das Bewußtwerden von Schuld und Vergebung.

Die religiöse Daseinserfahrung ist ebensowenig eine idyllische Angelegenheit wie die personale Selbsterfahrung. Sobald sie ein höheres Maß an Intensität erreicht, ruft sie existentielle Erschütterungen hervor. Diese müssen, auch wenn der Erfahrungsertrag beglückend ist, schmerzlich durchlitten, sie müssen durchgemacht werden. Der Mensch mit seinem Hang zur Alltäglichkeit wehrt sich gegen eine solche Inanspruchnahme und versucht auszuweichen. Wo ihr aber nicht ausgewichen wird, folgt der Erfahrung die Verwandlung, die eine Dimension des Reifens zum Ziel hat, die durch die personale Selbsterfahrung allein nicht erreicht werden kann.

Religiöse Daseinserfahrungen sind letztlich ein Geschenk und können nicht durch irgendwelche Techniken, etwa Meditations- und Psychotechniken, herbeigeführt werden. Das schließt aber die Möglichkeit nicht aus, eine Sensibilität für solche Erfahrungen zu entwickeln. Natürlich kann diese Sensibilität auch mißbraucht oder fehlgeleitet werden, etwa indem Religiosität als zu konsumierende Droge mißverstanden wird.

Worin besteht nun aber das Spezifische der christlichen Glaubenserfahrung? Gibt es eine Besonderheit der christlichen Glaubenserfahrung, die anderen religiösen Erfahrungen nicht zukommt, so daß die christliche Glaubenserfahrung auf andere religiöse Erfahrungen auch nicht zurückgeführt werden kann? Oder ist sie doch nichts anderes als eine mögliche Facette allgemeiner religiöser Daseinserfahrung?

Kennzeichnend für die christliche Glaubenserfahrung scheint zu sein, daß sie von den Grundgeheimnissen des Glaubens bestimmt ist, die an der Welt verborgen

bleiben und nur durch das Wort der christlichen Botschaft offenbar werden. Christliche Glaubenserfahrung hängt am Wort der geschichtlich begegnenden christlichen Botschaft. Sie ist letztlich nichts anderes als das existentielle Verstehen dessen, was im Wort Gottes geschieht. Sie ist selber mit dem christlichen Glauben im Sinn der auf das Wort Gottes antwortenden, vom Heiligen Geist erfüllten Hingabe an Gott („credere in Deum") identisch. Die eigentliche christliche Glaubenserfahrung ist das existentielle Verstehen des christlichen Glaubens selbst[13].

Der entscheidende Inhalt der christlichen Botschaft besteht darin, daß der Glaubende im Glauben Anteil hat am Verhältnis Jesu zu Gott. Er weiß sich aufgrund des in der Kirche weitergegebenen Wortes Jesu von Gott mit der Liebe geliebt, in der Gott von Ewigkeit her Gott, nämlich der Vater dem Sohn zugewandt ist. Er steht also vor Gott zusammen mit Christus und hat durch ihn Zugang zum Vater. So hat der Mensch eine Gemeinschaft mit Gott, die verläßlich und unbedingt ist. Sie entmachtet die Angst des Menschen um sich selber, die sonst die Wurzel aller Unmenschlichkeit ist. Es geht also im Glauben um nichts anderes als um die durch Jesus Christus begründete Gemeinschaft mit Gott, die ihn zu einem Handeln befreit, das der Wirklichkeit gerecht wird.

Es gibt verschiedene Weisen, sich mit dem Inhalt der christlichen Botschaft zu befassen. Die eine Weise ist gleichsam rein objektiv. Man hält den Inhalt der christlichen Botschaft für wahr, jedoch noch ohne ihn in seinem Bezug zur eigenen Person zu erfassen. Die zweite Weise besteht darin, sich selbst in seinem Verhältnis zu Gott neu zu verstehen. Dies ist ein Verständnis, das nicht mehr von der Person des Glaubenden absieht. Es bedeutet, sich selbst von Gott geliebt zu wissen mit einer Liebe, die nicht an einem selbst und an überhaupt nichts Geschaffenem ihr Maß hat, sondern nach dem Maß des Sohnes, der das Gegenüber Gottes von Ewigkeit her ist. In einem solchen Glauben sieht der Glaubende sich selbst und die ganze Welt neu. Dies hat auch Auswirkungen zur Welt hin. Es bedeutet, daß man sich an nichts mehr in der Welt um jeden Preis anklammert. Es ist also der Gegensatz zu jeder Art von Weltvergötterung und Verzweiflung an der Welt.

Im Licht des Glaubens, der das In-Gott-Verankertsein ist, werden einem alle guten Dinge und überhaupt alle guten Erfahrungen zum Gleichnis der Gemeinschaft mit Gott, gegen die Vergänglichkeit und Tod keine Macht mehr haben. Wie Gott selbst, so übersteigt auch die Gemeinschaft mit ihm alles Begreifen. Sie besteht darin, daß der Heilige Geist in uns ist. Es ist das Wort Gottes selbst, in dem der Heilige Geist mitgeteilt wird.

Liebe, Freundschaft, Güte, gegenseitiges Verstehen und Ermutigen, von diesen personalen Beziehungen aus läßt sich Gottes Gemeinschaft zum Menschen wohl am ehesten aussagen und vergleichend beschreiben. Und umgekehrt lassen solche personalen Beziehungen unter Menschen ihre tiefste Bedeutung erst im Licht des Glaubens erkennen, weil sie dann als Gleichnisse für Gottes Liebe verstanden werden.

Im Gebundensein an Offenbarung besteht das Unterscheidende der christlichen Glaubenserfahrung. Nun wird aber immer wieder die Bezeichnung „unmittelbare" oder „persönliche Gotteserfahrung" verwendet. Als „unmittelbare Gotteserfahrung" kann sinnvollerweise nichts anderes verstanden werden als das Betroffensein vom Wort der Glaubensverkündigung, in dem Selbstmitteilung Gottes geschieht. Solche „unmittelbare Gotteserfahrung" – oder besser und präzis ausgedrückt: solche Glaubenserfahrung – spielt sich keineswegs einzig im Kopf des glaubenden Menschen und in den Gedanken, die in ihm aufsteigen, ab; sondern sie geschieht dadurch, daß einem das Zeugnis des Glaubens begegnet und die Saat dieses Wortes im Herzen aufgeht.

Es müssen einem die Geheimnisse des Lebens Christi weitergesagt werden. Darin geschieht nach christlichem Glauben die Gegenwart Gottes für uns. Es gibt im Grund keine andere legitimerweise so zu bezeichnende christliche Glaubenserfahrung. Glaube als Erfülltsein vom Heiligen Geist kommt weder durch Vernunftakte zustande noch durch Willensaufschwünge oder durch Versenkung ins eigene Innere, sondern er wird durch das Wort Gottes bewirkt und läßt sich nur als Gnade verstehen. Er läßt sich auf keine geschöpfliche Ursache zurückführen und hat gerade darin sein Kriterium.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Sowohl die humanistische religiöse Erfahrung wie die offenbarungsgebundene christliche Glaubenserfahrung stimmen in der Ablehnung eines jenseitigen, spirituellen Bereichs überein. Was bei der Würdigung von Fromms Gottesvorstellung gesagt wurde[14], gilt analog auch hier. Es geht ja in der christlichen Glaubenserfahrung gerade darum, sich selbst in dieser realen Welt neu zu verstehen. Wenn also Fromm sagt, der weltliche Teil des Lebens müsse zu einem Bestandteil des religiösen werden, oder besser: das weltliche Leben müsse von religiösen Zielsetzungen durchdrungen werden, so ist ihm soweit nur zuzustimmen. Weiterhin teilen beide Sichtweisen die Überzeugung, daß der Mensch nie zum Mittel gemacht werden darf, und daß es eine Hierarchie der Werte gibt, in der Vernunft, Liebe und Mitgefühl obenan stehen.

Doch hier beginnen sich die Geister zu scheiden. Für Fromm ist der höchste Wert die optimale Entwicklung der eigenen Kräfte des Menschen. In christlicher Sicht dagegen ist die Liebe wichtiger als die Mystik, steht obenan nicht Erfahrung und Fühlen, sondern die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Im christlichen Verständnis gibt es keine noch so tiefe religiöse Erfahrung, die nicht dem schlichten Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mk 12, 29–31) untergeordnet würde. Die erhabenste Vision zählt nicht soviel wie der geringste Dienst. Zweierlei steht sich gegenüber: Selbstfindung, Mit-sich-Identischwerden auf der einen Seite, und

auf der anderen Seite ein Ideal, das den Blick vornehmlich auf den anderen Menschen gerichtet hat und in dem die personale Liebe den ersten Platz einnimmt.

Für Erich Fromm besteht die X-Erfahrung in der Erfahrung eines Lebens ganz und gar im Modus des Seins, die sich konkret nur im Verzicht auf alle möglichen Erfahrungen von „Haben" realisiert. Unterschiede bestehen für ihn nur in der Art, wie diese Erfahrung begrifflich erfaßt wird, nicht aber im Erfahrungssubstrat selbst. Auf dem Hintergrund der Unterscheidung von personaler Selbsterfahrung, religiöser Daseinserfahrung und offenbarungsgebundener Glaubenserfahrung ließe sich sagen: Fromm bleibt mit seiner Sichtweise „im Religiösen", auf der Ebene der religiösen Daseinserfahrung stehen. Aber von seinen Voraussetzungen wäre die Unterscheidung zwischen religiöser Daseinserfahrung und offenbarungsgebundener Glaubenserfahrung ohnehin sinnlos.

Von christlicher Sichtweise aus ist dazu präzisierend zu bemerken: Die zweite und dritte der genannten Erfahrungsebenen können im subjektiven Erleben bisweilen oszillierend ineinander übergehen, oder sie können sich deutlich konturiert – wenigstens vorübergehend – voneinander abheben, um dann wieder miteinander zu verschmelzen. Weiterhin ist es auch in der offenbarungsgebundenen Glaubenserfahrung niemals Gott als Gott, der erfahren wird. Eine solche Auffassung würde verkennen, daß Gott kein Teil der Welt ist. Noch weniger geht es um Verschmelzung und Einheit mit ihm, sondern um Dialog und Beziehung[15]. Der Glaubende erfährt nicht Gott, sondern sich selbst als Ebenbild Gottes. So wenig der Mensch in seinem Denken über Gott verfügen kann, sowenig kann er es in seiner Erfahrung. Und genausowenig – bzw. genausoviel –, wie Gott in der Außenwelt anzutreffen ist, genausowenig und genausoviel ist er in der menschlichen Innenwelt auffindbar.

Für Fromm sind die religiösen Ziele von Psychoanalyse und Meditation im Stil des Zen-Buddhismus letztlich identisch. Zwar wird von verschiedenen, auch christlichen, Autoren die Meditation immer wieder als Weg der „Gotteserfahrung" angesehen, doch käme es wohl niemand in den Sinn, die psychoanalytische Methode als Weg der Gottfindung anzupreisen[16]. Das wäre aber, folgt man Fromms Einschätzung der grundsätzlich gleichen Ziele von Psychoanalyse und Meditation, die logische Konsequenz. Dazu ist zu sagen: Wer meditiert oder sich einer „psychoanalytischen Seelsorge" unterzieht, der erfährt immer nur sein eigenes Selbst. Als Glaubender erfährt er dieses sein Selbst als bereits im Glauben verwandeltes Selbst. Die in der Selbsterfahrung beim glaubenden Menschen mitgegebene offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung („Gotteserfahrung") kann daher nur so verstanden werden, daß der Meditierende oder analysiert Werdende sein eigenes Selbst als durch die Annahme des Wortes Gottes im Glauben bereits verwandelt erfährt.

Darf zum Abschluß ein Ausblick nach vorn gewagt werden? Wenn das Christentum eine Zukunft hat, dann nicht zuletzt im Wiederentdecken christlicher

Glaubenserfahrung und Frömmigkeit bei den Menschen, die über das „allgemein Religiöse" hinaus mehr suchen, weil dies allein ihre letzten Fragen unbeantwortet läßt.

ANMERKUNGEN

[1] S. z. B. die Literaturberichte von J. Sudbrack in: GuL 55 (1982) 70–75, 310–319.

[2] Z. B. ders., Zwischen Psychologie und Religion. Neue Bücher zum Thema „Spirituelle Erfahrung", ebd. 56 (1983) 386–395.

[3] 202 (1984) 546–556.

[4] Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (1970), in: Gesamtausgabe (GA), hrsg. v. R. Funk (Stuttgart 1980/81), Bd. 6, 94.

[5] Z. B. in: Die Kunst des Liebens (1971): GA 9, 482.

[6] Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (1972): GA 6, 335.

[7] Z. B. ebd. 313.

[8] Es fragt sich aber, ob Fromm im Gefolge Suzukis mit dieser Einschätzung Meister Eckhart gerecht wird. Für Meister Eckhart würde eher gelten: Freies Ja zu Gott – und deshalb Vergessen von allem anderen, für Suzuki und Fromm: Aufgeben der eigenen Gier – und deshalb gelassenes Einschwingen in die Unabänderlichkeit des Schicksals.

[9] Psychoanalyse und Religion (1966): GA 6, 279f.; Ihr werdet sein wie Gott (1970): GA 6, 117–121.

[10] Psychoanalyse und Religion (1966): GA 6, 264–279.

[11] R. Funk, Mut zum Menschen (Stuttgart 1978) 149.

[12] Im wesentlichen halte ich mich hier an die Einteilung von H. Stenger, Umgang mit Erfahrungen im seelsorgerlichen Gespräch, in: Freiheit und Methode, Hrsg. v. J. Scharfenberg (Göttingen 1979) 136–149.

[13] P. Knauer, Gott finden in allen Dingen, in: Zeugen christlicher Gotteserfahrung, hrsg. v. J. Sudbrack (Mainz 1981) 113–131.

[14] In dieser Zschr. 202 (1984) 555f.

[15] Von daher ist nochmals Fromms Meister-Eckhart-Rezeption kritisch in Frage zu stellen; vgl. Anm. 8.

[16] Diese Überlegung verdanke ich B. Groth, Selbsterfahrung in Versunkenheit (als Manuskript gedruckt, Frankfurt 1982) 16–20.

UMSCHAU

Religionspädagogische Grundlagenbesinnung

Nicht nur der Religionsunterricht an den Schulen, sondern auch die Religionspädagogik an den Hochschulen hat sich in den letzten zehn Jahren stabilisiert. Die Zeit, da Theorien ebenso rasch entworfen wie verworfen wurden, ist vorüber. Daß dies jedoch keineswegs Stillstand, Problemlosigkeit oder gedankenlose Werkelei bedeutet, zeigen einige Neuerscheinungen, die für den gegenwärtigen Diskussionsstand bezeichnend sind.

Georg Baudler (Aachen) greift in seiner „*Korrelationsdidaktik*“ [1] zwei zentrale Stichworte und Probleme auf, nämlich „*Korrelation*“ und „*Symbol*“. Mit dem von Paul Tillich übernommenen und bereits zum gängigen Fachbegriff gewordenen Ausdruck „Korrelation“ bezeichnet die Religionspädagogik das „Problem der Probleme“ (K. Wegenast), wie man die biblisch-kirchliche Glaubensüberlieferung auf der einen und die heutigen Lebenserfahrungen und -fragen der Schüler auf der anderen Seite miteinander in eine angemessene, fruchtbare Beziehung setzen kann. Wie läßt sich einerseits ein nichtssagendes Wiederholen althergebrachter Formeln und andererseits eine Verzweckung und Verkürzung der Glaubenstradition auf vorübergehend aktuelle Fragen vermeiden und eine lebendige Überlieferung gewährleisten?

Im ersten Teil seines Buches, der Grundlegung, zeichnet Baudler noch einmal die Entwicklung dieser Frage und des Begriffs „Korrelation“ seit etwa 1970 nach. Dann arbeitet er im Anschluß an J. Randell, Paul Tillich und Stephan Wisse Merkmale des Symbols, zumal des religiösen, heraus und betont mit Berufung auf Joachim Scharfenberg dessen integrative Kraft für die Persönlichkeit.

Schließlich versucht er in einer grundsätzlichen hermeneutischen Überlegung zu belegen: „Korrelationsdidaktik ist Symboldidaktik“ (49). Im Anschluß an Eugen Biser setzt er auseinander, daß die dem Urchristentum gemeinsame Bekenntnisformel (Symbolon) und die späteren lehrhaften Sätze und Traktate heute „rückübersetzt“ werden müssen – und zwar in heute verständliche Symbole und „Figuren des Lebens“ (Hünermann) –, um ihren ursprunghaften Sinn wiederzugewinnen.

Die vom Alten Testament überkommene Sehnsucht nach einem Heilbringer habe sich wie alle ursprüngliche religiöse Erfahrung in einem Symbol (dem des Messias) und nicht in einem diskursiven Begriff ausgedrückt und sei durch die Erfahrung mit Jesus kreativ neuerfaßt worden. Dieses Korrelationsgeschehen gelte es je neu zu ermöglichen. Dabei gehe es im schulischen Religionsunterricht mit seiner religiös nichthomogenen Schülerschaft eher darum, „Leben durch Glauben zu erschließen“, während es in der Gemeindekatechese eher möglich sei, die überkommene Symbolwelt von je neuen Lebenssituationen aus zu verstehen und „Glauben durch Leben zu erschließen“.

Als Leitfaden für die Weckung eines religiösen Symbol- und Wirklichkeitsverständnisses und für dessen Korrelierung mit der Glaubensüberlieferung legt Baudler in einem zweiten und dritten Teil Lebensfelder (fachdidaktische Strukturgitter) vor. Gemäß der in der Grundlegung vorbereiteten Unterscheidung zwischen Gegenstands- und Handlungssymbolen sind es die beiden folgenden.

Eine erste Übersicht dieser Art zeigt, welche Grunderfahrungen und Assoziationen der Religionslehrer in *Gegenstandssymbolen* wie Wasser, Wind, Feuer, Baum, Berg oder Höhle (Haus) erleben lassen und wie er von da aus für eine tiefere Dimension sensibilisieren kann. Ein Fragegraster soll helfen, ein konkretes Unterrichtsprojekt zu erarbeiten. Als Beispiele folgen zwei Unterrichtsreihen für vierte Grundschulklassen von Mitarbeiterinnen Baudlers zu den Themen „Wasser“ und „Wind“. Erfahrungen mit Wasser (Trinken, Schwimmstunde) werden durch Texte (z. B. Märchen) vertieft: Wasser ist mehr als H_2O,

ist lebensnotwendig, beängstigend, geheimnisvoll, begeisternd, trägt etwas von Gott in sich. Schließlich soll ein Bibeltext und ein Bild von der Taufe Jesu zeigen, wie Jesus im Wasser Lebensfreude und Begeisterung als „geliebter Sohn" erfahren hat.

Eine zweite Übersicht, ein zweites Strukturgitter soll im Anschluß an die neuere Sakramententheologie christliche *Handlungssymbole* (Sakramente) mit dem Alltagsleben in Beziehung setzen (korrelieren) und damit einen Weg weisen, wie Sakramente und überhaupt Inhalte der Bibel und der Theologie in Religionsunterricht und Gemeindekatechese von Lebenssituationen aus erschlossen werden können. So werden der „Lebensfigur" Aufbruch, Neubeginn und Begeistertsein die Sakramente Taufe, Firmung und Priesterweihe (Beauftragung) und der Lebensfigur Gemeinschaft, Hingabe und Geborgenheit die Sakramente Eucharistie, Krankensalbung, Ehe und Buße zugeordnet. Ein Unterrichtsprojekt zum Thema „Freiheit und Angst" und ein weiteres zu „Geborgenheit und Sexualität", beide für zehnte Hauptschulklassen erarbeitet und erprobt, veranschaulichen Möglichkeiten praktischer Umsetzung.

Baudlers Arbeit liest sich streckenweise wie eine symboltheoretische Fortschreibung seiner früheren Beiträge. Sie kann (und sollte) dazu anregen, biblische und theologische Themen sensibel und offen von menschlichen Erfahrungen aus zu vermitteln. Ob jedoch die starke Konzentration auf die Sakramente im zweiten Strukturgitter nicht einseitig und zu abstrakt ist? Die beiden zuletzt angeführten Unterrichtsprojekte ließen sich jedenfalls auch ohne dieses Strukturgitter gut begründen und planen.

Aber auch die vom Autor vertretene Zuversicht, man könne auch bei Schülern unserer weitgehend säkularisierten Kultur, in der viele Familien nicht mehr religiös leben und erziehen, von bestimmten Gegenstandssymbolen aus religiöse Sensibilität und Erfahrung wecken, ist nicht problemlos. Verläuft eine solche Ersteinführung nicht umgekehrt: Erst wenn durch das glaubwürdige Leben, Beten und Bezeugen der Umgebung (das auf metaphorische Sprache angewiesen, aber keine Symbolbetrachtung ist) religiöse Grunderfahrungen angeregt wurden, können sich diese in bestimmten Symbolen verdichten. Müssen wir also nicht zuerst ohne Fixierung auf einen bestimmten Gegenstand wie Wasser oder Wind die Bereitschaft zu religiösem Empfinden, Deuten und Tun anregen – in Grundsituationen des Lebens, aber nicht von Symbolen aus?

Symbolbetrachtung ist wohl nur eine bestimmte, eher für religiös Interessierte geeignete Form von Verstärkung und Vermittlung bedeutsamer religiöser Erfahrungen. Affektives Lernen ist auch außerhalb von ausdrücklicher Symbolbetrachtung möglich und wichtig. Daß Symbole „selbstmächtig", weil „im Unbewußten verankert" sind (39), meint nur die C. G. Jung-Schule. Was andere psychologische Richtungen über „Symbolschöpfung und Symbolerfassung" (S. Kreitler) sowie über ihre Abhängigkeit von kulturellen, erzieherischen und biographischen Bedingungen sagen und wie sie damit die heutigen Schwierigkeiten überzeugender erklären, wurde hier leider nicht berücksichtigt.

Kann die Theologie, die sich früher wenig mit dem Wie des Glauben-Lernens befaßt hat, die psychologischen Lernkonzepte, die in den letzten 15 Jahren von manchen Religionspädagogen übernommen wurden, billigen? Dies fragt sich *Hans-Günther Heimbrock* (Köln) in seinem Buch *„Lern-Wege religiöser Erziehung"*[2].

Zunächst stellt er in einem ersten, historischen Teil dar, wie von Martin Luther über Friedrich Schleiermacher, F. Disterweg, R. Kabisch bis zu Hans J. Rinderknecht und Konrad Zeller im Protestantismus auch früher schon über religiöses Lernen nachgedacht wurde.

Ein zweiter Teil über „Glauben und Lernen" geht von der Eigenart theologischer Wahrheitsfindung aus, formuliert von daher Anforderungen an die Religionspädagogik und leitet schließlich folgende Kriterien ab: Religiöses Lernen kann sich nicht im wörtlichen Einprägen der kirchlichen Überlieferung erschöpfen, sondern muß kommunikativ sein und die Beziehungsebene mit der Inhaltsebene in Übereinstimmung bringen. Es muß symbolbezogen, nicht nur rational-argumentativ erfolgen, muß um seine Unabgeschlossenheit (offenes Curriculum!) wissen und emanzipatorisch und personal auf Zuwachs von Mündigkeit, Ich-Identität, Erfahrungsorientierung und christliche Lebenspraxis zielen.

Von diesen Maßstäben aus prüft Heimbrock in einem dritten Teil vier „psychologische Konzepte" der Religionspädagogik auf ihr Verständnis von religiösem Lernen. Es sind dies der gruppendynamische, der curriculare, der kognitiv-strukturgenetische und der symboltheoretische Ansatz. Abschließend tritt er für ein religiöses Lernen ein, das Verstehen, nicht nur unkritische Übernahme, symbolisches Deuten, nicht nur Faktensprache und Handeln, nicht nur Denken und Wort, anzielt.

Dieses Ergebnis ist nicht gerade neu, aber auf neue Weise theologisch-pädagogisch begründet und für die Überwindung einer psychologie- und bilderfeindlichen Tradition sicher sehr nützlich. Die Auseinandersetzung mit den genannten vier psychologischen Ansätzen bietet eine informationsreiche religionspädagogische Zeitgeschichte in kritisch-konstruktiver Absicht. Sie beschränkt sich allerdings auf theoretisch leicht faßbare Beiträge, die eher Gesichtspunkte (und Trends) als umfassende Lernkonzeptionen darstellen. Sie kann eine integrative Systematik und empirische Forschung nicht ersetzen. Das Kapitel über „Symbolsinn" folgt ganz der Tendenz mancher Autoren, affektives Lernen einfach mit symbolbezogenem Lernen gleichzusetzen und nur im Zusammenhang und in den Kategorien der von Alfred Lorenzer angestoßenen psychoanalytischen Symboldiskussion zu sehen.

Religionspädagogik ist also offenbar eine Disziplin, die bei nahezu jeder Denkbewegung mit anderen Wissenschaftszweigen in Berührung kommt. Wie sie sich nun wissenschaftstheoretisch verstehen soll, konnte in ihrer noch jungen Geschichte bis jetzt keineswegs befriedigend geklärt werden. Genau diesem Problem stellt sich die bei Wolfgang Nastainczyk in Regensburg eingereichte Dissertation von *Ulrich Hemel, „Theorie der Religionspädagogik"*[3].

In dem grundlegenden ersten Kapitel „Der Begriff der Religionspädagogik" berichtet Hemel zunächst über die verschiedenen, teilweise gegensätzlichen Konzeptionen, die in den 60er und 70er Jahren vorgelegt wurden. Um seinerseits zu einer begründeten Präferenz zu kommen, führt er sie originell und überzeugend auf drei Typen zurück: 1. Der „primär außertheologische Begründungstyp" ordnet die Disziplin Religionspädagogik einer Leitwissenschaft zu, die nicht die Theologie, sondern etwa die Religionswissenschaft (Hubertus Halbfas), die Religionsphilosophie (W. G. Esser), die Pädagogik oder die Sozialwissenschaften im Sinn der kritischen Theorie (S. Vierzig, G. Otto) sind. Dabei hat die Theologie auch ihre Bedeutung, ist aber nicht primäre Leitwissenschaft. 2. Der „pluridisziplinäre Begründungstyp" ordnet die Religionspädagogik zugleich mehreren Wissenschaften zu, ohne diesen eine Leitfunktion und Hierarchie zuzuerkennen. 3. Der „primär theologische Begründungstyp" betrachtet mit Erich Feifel, Kurt Frör, Adolf Exeler und anderen die Theologie als Leitwissenschaft, verlangt aber auch eine Kooperation mit der Pädagogik, der Psychologie sowie den Religions- und Sozialwissenschaften als „sekundären Bezugswissenschaften". Nachdem Hemel noch zwei weitere Gesichtspunkte für Typologien erörtert hat, nennt er die Gründe, die seiner Ansicht nach für eine primär theologische Zuordnung der Religionspädagogik sprechen.

Auf dieser Basis untersucht nun das zweite Kapitel, was zum „Gegenstandsbereich" der Religionspädagogik gehört. Ist sie nur eine Theorie des Religionsunterrichts und seiner Didaktik oder eine Theorie der gesamten religiösen Erziehung und Bildung oder des pädagogischen und didaktischen Handelns der Kirche oder des religiösen Lehrens und Lernens? Hemel prüft diese in der Literatur seit 1965 geäußerten Auffassungen nach vier wissenschaftstheoretischen Kriterien und schlägt schließlich vor, den Gegenstand der Religionspädagogik mit dem integrativen Oberbegriff „Theorie religiöser Vermittlung" zu beschreiben. Dieser Begriff erlaube es, „Erziehung und Bildung", „Lehren und Lernen" sowie „pädagogisch und didaktisch" als wichtige, aber nicht alles abdeckende „religionspädagogische Modi" religiöser Vermittlung zu begreifen und zu umgreifen und kirchliche oder schulische Engführungen zu vermeiden.

In einem dritten Kapitel versucht er, das „Verhältnis der Religionspädagogik zur Katechetik" zu bestimmen. Schließen sich beide Disziplinen ein (Inklusionsmodell), sind sie synonym (Identifikationsmodell), sind sie voneinander unabhängig (Unabhängigkeitsmodell) oder sind ihre Grenzen fließend (Offenheitsmodell)? Nachdem

er kenntnisreich referiert und diskutiert hat, was die bewegte Diskussion der letzten Jahre erbracht, aber nicht befriedigend gelöst hat, schlägt er vor, die beiden Disziplinen nach verschiedenen Adressatensituationen zu unterscheiden. Der Religionspädagogik könne man ein „Sprechen nach außen« (von der Glaubensgemeinschaft her gesehen), der Katechetik aber ein „Sprechen an der Pforte" der Glaubensbereitschaft zuordnen. (Die Homiletik wäre dann ein „Sprechen nach innen.")

In einem eigenen Abschnitt zeigt er, daß diese Ansicht der Unterscheidung zwischen Erstverkündigung (Evangelisierung) und Einführung von Menschen mit anfänglichem Glauben (Katechese) entspricht, wie sie in Tradition und Lehramt trotz des Fehlens einer ausgeprägten religionspädagogischen Terminologie zu finden ist. Da schulischer Religionsunterricht und Gemeindekatechese sowohl religionspädagogische als auch katechetische Angebote zu machen haben, sind beide Wirkungsfelder von beiden Disziplinen her zu reflektieren, wobei für den Religionsunterricht der Religionspädagogik und für die Gemeindekatechese der Katechetik eine Leitfunktion zukommt.

Ein viertes Kapitel beschreibt abschließend die „theologische Grundstruktur der Religionspädagogik". Die Religionspädagogik, so betont Hemel, ist der Theologie nicht nur zusätzlich als Wissenschaft von der methodischen Vermittlung zuzuordnen, sondern ein eigener theologischer Erkenntnismodus. Sie verfolge die grundtheologische Aufgabe, christlichen Glauben und gegenwärtige Welt korrelativ miteinander zu vermitteln, eben mit aller Ausdrücklichkeit. „Die Religionspädagogik als paradigmatische Disziplin im enzyklopädischen Zusammenhang der Theologie hätte hier einen ebenso anspruchsvollen wie wesentlichen Beitrag zu leisten" (412).

Abgesehen von den eklektizistischen, psychologiefremden Ausführungen zur „religiösen Entwicklung" und zum „Glauben des Kindes" (3.6.3) bietet Hemels Arbeit durchgehend solide Information und scharfsinnige Argumentation. Er versteht es, die zunächst unüberschaubare Diskussion und immense Literatur der letzten 20 Jahre auf den entscheidenden Punkt zu bringen. Gewiß, seine Untersuchung ist von ihrer Fragestellung her formal und global – sozusagen eine Gesamtinventur. Doch kann sie gerade dadurch neue, wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte in die Religionspädagogik einbringen und die Weite und Komplexität ihres Arbeitsfeldes deutlich machen. *Bernhard Grom SJ*

[1] Georg Baudler, Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten. Paderborn: Schöningh 1984. 331 S. (UTB 1306) Kart. 29,80.

[2] Hans-Günter Heimbrock, Lern-Wege religiöser Erziehung. Historische, systematische und praktische Orientierung für eine Theorie religiösen Lernens. Göttingen: Vandenhoeck 1984. 212 S. Kart. 32,–.

[3] Ulrich Hemel, Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen. München: Kaffke 1984. 488 S. Kart. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

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,–.

Dieser 35. Band fällt ein wenig aus der Reihe. Gleich das Vorwort kündigt die Absicht an, „vorrangig einen besonderen Aspekt nötiger Rückbesinnung auf die Voraussetzungen einer funktionsfähigen Marktwirtschaft in das Blickfeld zu rücken, nämlich die Ordnung und Finanzierung des öffentlichen Sektors"; es habe sich nämlich „herausgestellt, wie wenig manche Mitglieder der derzeitigen Bundesregierung begriffen haben, was hier für die vielgenannte ‚Wende' zu tun ist" (XIII). Damit stürzt Ordo sich in den politischen Tagesstreit. Schon die Titel der beiden ersten Beiträge von R. Vaubel „Die deutschen Staatsausgaben: Wende oder Anstieg ohne Ende?" (5–19) und W. Hamm, „Programmierte Unfreiheit und Verschwendung: Zur überfälligen Reform der Gesetzlichen Krankenversicherung" (21–42) klingen in einem Jahrbuch wie Ordo befremdend; dargeboten werden die jedermann bekannten, leider zum guten Teil zutreffenden (An-)Klagen. Schon die Tonart ist verräterisch, so namentlich wie dem Staat versagt wird, bei seiner Einstellungspolitik Rücksicht darauf zu nehmen, „*ob gerade* starke Jahrgänge auf den Arbeitsmarkt drängen", und statuiert wird: „Jugendarbeitslosigkeit zu vermeiden ist die Aufgabe der Tarifpartner; sie können sie durch Lohnzurückhaltung *leicht lösen*" (12; Hervorhebungen von mir).

Sachgerecht ist die Überschrift des nächstfolgenden Beitrags von V. Emmerich „Anmerkungen zu den Postfinanzen (43–69), der eine Menge sonst nicht leicht zugänglicher Information bringt und die grundsätzlich interessante und praktisch bedeutsame Frage erörtert, ob die Post Überschüsse, die sie in den Betriebszweigen erzielt, für die ihr das Monopol zusteht, verwenden darf, um damit andere Betriebszweige durchzuziehen, in denen sie mit der freien Wirtschaft in Wettbewerb steht. – Von den „Ordnungs- und finanzpolitischen Irrwegen der europäischen Agrarpolitik" gibt es fesselndere und überzeugendere Darstellungen als die von V. Petersen und G. Schmitt hier vorgelegte (71–108). – Es folgen drei Beiträge in englischer Sprache über die Schattenwirtschaft, die als eine Herausforderung an den Wohlfahrtsstaat beschrieben wird (109–119), ob der Protektionismus unabwendbar sei; Gründe für und gegen werden einander gegenübergestellt (121–136); der dritte versucht Stellung zu nehmen zu Fragen, die seit der Freigabe der Wechselkurse akut geworden und mindestens bisher strittig geblieben sind (137–149). In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf die eingehende Besprechung des Buchs von J. Niehans „Theorie des Geldes; Synthese der monetären Mikro- und Makroökonomik" (331–338). – Noch viel umfassender würdigt H. O. Lenel den „Dritten Weg" von Ota Sik an Hand von dessen Buch „Humane Wirtschaftsdemokratie" (179–229).

Von den übrigen Beiträgen und den zahlreichen, zum Teil sehr gründlichen Buchbesprechungen sei nur noch erwähnt der geradezu aus einer anderen Welt stammende, überaus wohltuend berührende Beitrag von E. Küng, dessen Überschrift „Verteilung" nicht ahnen läßt, daß es hier um die metaökonomische Frage geht: Was macht den Menschen wirklich glücklich?

O. v. Nell-Breuning SJ

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 29. Jahr. Hrsg. v. A. Gutowski und B. Molitor. Tübingen: Mohr 1984. 291 S. Lw.

Dieses Jahrbuch wurde nach Erscheinen seiner ersten 15 Jahrgänge und eines diese umfassenden Gesamtregisters in dieser Zschr. erstmals 187 (1971) 134–136 vorgestellt und seither alljährlich, zuletzt 202 (1984) 215f. gewürdigt. Auch dieser 29. Jahrgang entspricht wieder voll den Erwartungen, zu denen seine Vorgänger berechtigten.

Im Vorwort ist noch einmal an den Wandel erinnert, den das Jahrbuch durch die schrittweise Trennung von seinem Ursprung, der Akademie für Gemeinwirtschaft, später Hamburger Hochschule für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, und seinen Übergang zum HWWA-Institut für Wirtschaftsforschung Hamburg durchgemacht hat, und wird zugesichert, es werde sich mit seinen Beiträgen vor allem zu aktuellen wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen nach wie vor „an einen breiteren Leserkreis" wenden, „und das in einer Form, die auch jenem verständlich ist, der nicht ständig die wissenschaftliche Entwicklung verfolgen kann". Der vorliegende Band hält diese Zusage ein.

Hatten einige frühere Bände das Schwergewicht auf bestimmte Themengruppen gelegt, so behandelt dieser wieder eine disparate Vielfalt von Themen, die dementsprechend sehr verschiedene Interessenten ansprechen, deren jedes einzelne jedoch von hohem Interesse ist. Offenbar, weil dem Träger eines klangvollen Namens gewidmet, hat man einen Beitrag an die Spitze gestellt, der enttäuschend wirkt; der Leser, der dort zu lesen beginnt, sollte sich nicht abschrecken lassen und das Buch weglegen; viel wirklich Lesenswertes würde ihm entgehen.

Mehrere schweizerische Autoren haben mitgewirkt. Aus dem Beitrag „Weltwirtschaftlicher Strukturwandel und internationale Wettbewerbsfähigkeit" von S. Börner und F. Wehre (beide Basel) sei als bedenkenswert ausgeschrieben: „Man will die Konkurrenz von außen dämmen – und fördert damit die Ineffizienz der eigenen Wirtschaft; man will Vollbeschäftigung und Reallöhne via Arbeitsplatzgarantien erhalten – und reduziert damit Rentabilität, Mobilität und Flexibilität der Wirtschaft. Das politische System versucht, Zeit zu gewinnen – und verteilt die nicht vorhandenen Wachstumsdividenden der Zukunft. Man will das Erreichte konsolidieren – und opfert damit erst recht die Zukunft. Wenn sämtliche Sozialbeziehungen durchgehend kommerzialisiert und organisiert sind und wenn demokratische Entscheidungsprozesse zu einem Gruppenegoismus degenerieren, dann verstrickt sich eine Gemeinschaft in endlose Verteilungskämpfe mit dem Gemeinwohl als dem großen Verlierer" (222). Diese aus schweizerischer Sicht stammende Warnung verdient auch außerhalb der Schweiz beherzigt zu werden. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Handbuch der Arbeiterpastoral. Hrsg. v. Heiner Ludwig und Franz Segbers. Mainz: Grünewald 1984. 184 S. Kart. 24,–.

Es ist ein Verdienst, es gewagt zu haben, ein Handbuch der Arbeiterpastoral zu schreiben, das es bisher nicht gab. Die 15 Autoren der unter sich unterschiedlichen Beiträge schildern Erlebnisse, Methoden, Erfahrungen aus der Praxis, Reflexionen und Anregungen für die praktischen Wege. Erschütternd sind die Berichte der Arbeiter und die Tagebuchauszüge eines Fabrikseelsorgers. Sie stehen unter der Überschrift „Sehen". Cardjin hat die innere Logik des Handelns auf eine eingängige Formel gebracht: Sehen, Urteilen, Handeln. In diesem Teil wird auch über Aufgaben und Arbeit des Betriebsrats, die Entwicklung der Anschauungen der Kirche über die Mitbestimmung und das Verhältnis der Kirche zu den Gewerkschaften berichtet. Literaturhinweise nach jedem Abschnitt und Zitate aus den Dokumenten der Kirche bilden eine wertvolle Ergänzung.

Im dritten Teil „Handeln" wird über verschiedene bisher schon praktizierte Methoden berichtet wie Begegnungen mit Betriebsräten, Betriebsbesuche, Arbeiterbildung, Lehrlingsaktionen, Sachausschuß Berufs- und Arbeitswelt, Hilfe für Arbeitslose durch Arbeitslose, Materialien für den Gottesdienst. Ausführlich wird in die Lebensbetrachtung eingeführt.

Der zweite Teil „Urteilen" bedarf am meisten der Diskussion. Klaus Lang, Leiter der Abteilung Tarifpolitik in der Vorstandsverwaltung der Industriegewerkschaft Metall, vertritt den Standpunkt des DGB bezüglich der Lage der Arbeiterschaft. Es ist Recht und Aufgabe der Gewerkschaften, auf die Benachteiligung der Arbeiter hinzuweisen. Dadurch besteht aber die Gefahr der Einseitigkeit. Dieser Gefahr unterliegt auch der Beitrag. In manchem wird zu pauschal negativ geurteilt. Es ist immerhin noch möglich, daß zum Beispiel 1984 von einem Vierpersonenhaushalt eines Arbeitnehmers durchschnittlich auf Reisen von 23 Tagen 2052 Mark ausgegeben werden. Das widerlegt zwar nicht die Feststellungen von Klaus Lang, aber es zeigt die andere Seite.

Wohltuend wirkt demgegenüber der Beitrag von Werner Krämer durch sein Bemühen um Objektivität. In wertvoller Weise sucht er den Begriff „Arbeiter" über den Synodenbeschluß hinaus zu verdeutlichen. Auch die Ausführungen über das Arbeiterbewußtsein geben wertvolle Aufschlüsse.

Die Beiträge von Paul Schobel zwingen zur Auseinandersetzung. Einigkeit besteht darin, daß Arbeiterpastoral Kontakt und Information als ersten, unerläßlichen Schritt einschließt. Beim nächsten Schritt beginnen die Unterschiede. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Arbeiterpastoral als Betriebsseelsorge im Sinn anderer Formen der kategorialen Seelsorge wie Krankenhaus-, Militär-, Akademiker- oder Studentenseelsorge entstanden. Damals wurde noch nicht der wesentliche Unterschied der Arbeiterseelsorge zu diesen Formen gesehen. Er besteht darin, daß die Arbeiterschaft als Schicht Missionsland ist, während sonst die einzelnen in einer bestimmten Situation und Umgebung angeprochen werden müssen. Das Missionsland „Arbeiterschaft" fordert mindestens den Dialog mit dieser Schicht, ihren Organisationen und Institutionen. Dies wird in vielen Fällen in der Bundesrepublik angestrebt und als genügend erachtet. Paul Schobel verlangt darüber hinaus die Präsenz des Betriebsseelsorgers, und zwar in Form von Identifikation mit allen Konsequenzen. Es wird sicher Fälle geben, in denen die Präsenz unbedingte Voraussetzung dafür ist, daß im Endeffekt wirkliche Seelsorge möglich wird. Die Identifikation verlangt dann Parteinahme für die Arbeiterschaft. Der Seelsorger muß auf seiten der Arbeiter stehen. Damit ist freilich auch die Gefahr gegeben, daß „Arbeiterpastoral" zur reinen Gewerkschaftsarbeit degeneriert. Letzter Sinn der Arbeiterpastoral bleibt die Hinführung zum Glauben, zur Kirche aus der „Kirchlichkeit der Arbeiter" (15) heraus. Im Arbeiterleben kann Gott „entdeckt" werden, aber er muß ihr auch noch gebracht werden.

Die Grundlage allen Bemühens um den Arbeiter muß die katholische Soziallehre bleiben, wie sie im Lauf der Jahrzehnte entwickelt worden ist. „Sehen, Urteilen, Handeln" führt nicht zu einer neuen Soziallehre, sondern ist nur der Weg zu ihrer Konkretisierung, wie sie sich auch in den verflossenen Jahrzehnten vollzogen hat. Das „Handbuch der Arbeiterpastoral" ist ein wertvoller Schritt zu einer systematischen Arbeiterpastoral. Alle, die sich um diese Probleme bemühen, sollten dieses Buch lesen. *F. Prinz SJ*

Theologie

Boff, Clodovis: *Theologie und Praxis.* Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1983. 357 S. (Fundamentaltheologische Studien. 7.) Kart. 48,–.

Die vorliegende Übertragung aus dem Brasilianisch-Portugiesischen soll offensichtlich unter dem Stichwort „Theologie der Befreiung" ihren Weg machen. Aber der Untertitel des Originals „Theologia do Politico e suas mediaçôes" spricht zutreffender von Theologie des Politischen allgemein. Über Südamerika und die vielfältigen Versuche einer Theologie der Befreiung ist in dieser Arbeit in der Tat nichts zu erfahren. Der Haupttitel ist ebenfalls nicht frei von Doppeldeutigkeit, insofern es dem Verfasser gerade um die Praxis der Theologie geht.

Die Darlegung besteht nach knapper Einleitung (17–30) aus drei Teilen, von denen der erste ganz unvermittelt die „sozial-analytische Vermittlung" (31–121) in vier Kapiteln, der zweite ebenfalls in vier Kapiteln die „hermeneutische Vermittlung" (122–249) und der dritte in fünf Kapiteln die „Dialektik von Theorie und Praxis" (251–345) entwickelt; eine „Zusammenfassung" (346–357) schließt das Buch ab; auf Verzeichnisse und Register hat man verzichtet.

Der Text spiegelt – er geht auf eine Doktorarbeit in Löwen (Belgien) 1976 zurück – vor allem Elemente der damaligen europäischen Diskussion um die politische Theologie, wie sie nach Mai 1968 im französischsprachigen Raum vor allem auch in Kritik an deutschsprachigen Ansätzen gängig war. Ganz fällt bedauerlicherweise das

Erbe der katholischen Soziallehre aus, die gerade auch praktisch zu wirksamen und beachtenswerten Modellen im Umgang mit dem Politischen geführt hat. Statt dessen ist dieses Unternehmen von der Faszination der Humanwissenschaften, das heißt vor allem bestimmter Soziologen, geprägt. Das wirkt sich unmittelbar in der Diktion aus, die stark von Neubildungen bestimmt ist, die eigenwillig und schwierig bleibt, sowie in einer Argumentation, der auch bei ausgesprochen wissenschaftlicher Vorbildung nur mühsam zu folgen ist.

Für eine theologische Arbeit wird ein unvermittelter und nicht eigens begründeter Ansatz bei sozialwissenschaftlichen Aussagen immer fragwürdig sein, zumal aber dann, wenn damit die philosophische Grundlegung ersetzt werden soll. Der Wahrheitsbegriff, der sich bei solchem Vorgehen ergibt, erscheint unzureichend und schief. Auch der Begriff der „Dialektik", wie er hier ständig gebraucht wird, dürfte nicht hinreichend geklärt und begründet sein. Die sprachlichen und philosophischen Voraussetzungen des Denkens verlangen genauere Beachtung, soll nicht die Einheit der Wirklichkeit, die eine Theorie nur sinnvoll sein läßt, in Gefahr geraten. Dieser Ausfall fügt sich zu dem Vergessen der katholischen Soziallehre, die trotz möglicher Unzulänglichkeiten Modelle des Umgangs mit der Praxis entwikkelte, die sich tatsächlich bewährten. „Politische Theologie" wird einer anderen erkenntnistheoretischen Begründung bedürfen, um kohärent zu sein und zu überzeugen.

K. H. Neufeld SJ

ZU DIESEM HEFT

Forschung und Technik finden immer neue Möglichkeiten des Verfügens über menschliches Leben, so daß die Bioethik hohe Bedeutung erlangt. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, gibt einen Überblick über die Probleme heutiger Bioethik.

„Marxismus" und „marxistische Analyse" werden in der Kirche häufig pauschal verurteilt. Oswald von Nell-Breuning fordert, die Probleme differenzierter zu behandeln. Man müsse zuerst die Begriffe klären und dann unterscheiden zwischen den richtigen Erkenntnissen von Marx und seinen kritikwürdigen oder unhaltbaren Folgerungen.

Georg Muschalek sieht ein zentrales Merkmal der Neuzeit in der Dynamik, mit der die Grenzen des Möglichen ständig hinausgeschoben werden. Heute sei eine andere Grenze zu überschreiten, damit die Wirklichkeiten jenseits des Machbaren wieder in den Blick kommen.

Sowohl die konservative Rückbesinnung wie die alternativen Lebensformen bringen Begriffe wie Verzicht und Askese wieder in die Debatte. Roman Bleistein legt dar, wie eine lebensfreundliche Askese in eine christliche Erziehung gehört und wie sie zeittypische Gefährdungen junger Menschen abbaut.

Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, fragt nach den Aufgaben und Zielen der kirchlichen Medienpolitik: Soll sie bei den neuen Medien pragmatisch mitmachen, oder soll sie die Entwicklung kritisch begleiten?

Für den Psychologen Erich Fromm ist die Vermittlung einer humanistischen religiösen Erfahrung ein zentrales Anliegen. Hermann Kügler untersucht, wie man diese Sicht in die Diskussion um das Spezifische der christlichen Glaubenserfahrung einbeziehen kann.

„Löscht den Geist nicht aus!"

Dem Festvortrag auf dem Österreichischen Katholikentag im Jahr 1962 stellte Karl Rahner auf Wunsch Kardinal Königs eine der Schlußermahnungen des Apostels Paulus an die Gemeinde der Thessalonicher als Motto voran: „Löscht den Geist nicht aus!" Diese Mahnung gewinnt in der Gegenwart wieder an Aktualität; denn ein unverkennbarer restaurativer Trend in der katholischen Kirche läßt die Frage stellen, wodurch die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens eher gefördert wird: durch ein fast unerbittlich erscheinendes Festhalten an den Traditionen der Kirche oder durch das Wagnis eines Neuaufbruchs, eines „aggiornamento", der „Verheutigung" der katholischen Glaubenslehre und Glaubenspraxis. Daß eine so gestellte Frage nicht als eine „Erpressung durch die einzige Alternative" interpretiert werden darf, ist eine christkatholische Selbstverständlichkeit. Es kann nur um Akzentsetzungen gehen, deren Auswirkungen freilich immer noch hinreichender Grund für eine Besinnung sind.

Der gleiche Karl Rahner interpretierte die gegenwärtige Situation der Kirche als eine „winterliche Zeit". Die katholische Theologie sei in ein Stadium getreten, „das anders ist als das des Neuaufbruchs bis zum Ende des Konzils und einige Jahre danach. In diesem früheren Stadium war ein Neuaufbruch gegeben mit einem gewissen Enthusiasmus; heute kann höchstens von einem geduldigen Weitermachen die Rede sein. In dieser zweiten Periode ist alles etwas blasser geworden, ja eine gewisse Resignation ist nicht zu verkennen." Nun braucht diese Feststellung, die sich an die Adresse der europäischen Theologie richtet, nicht nur im Negativ gesehen zu werden. Das Zweite Vatikanische Konzil konnte die Früchte langjähriger theologischer Arbeit in das verbindliche und verbindlich bleibende Glaubensgut der Kirche einbringen. Aber es kann nicht immer Zeit der Ernte sein. Es braucht auch die „winterliche Zeit", die Zeit der Ruhe und der Beruhigung, eine Zeit der Besinnung auf das Erreichte, die Zeit neuen Keimens und neuen Werdens. Was aber wächst und keimt in der gegenwärtig winterlich scheinenden Zeit der Kirche als das Zukommende des Glaubens? Lassen sich Tendenzen erkennen, die die Mahnung eines Paulus wieder aktuell erscheinen lassen: Löscht den Geist nicht aus? Wenn die vatikanische Glaubenskongregation – völlig legitim – den Anspruch erhebt, die Arbeit und die Bemühungen der katholischen Theologen „kritisch zu begleiten", dann darf auch umgekehrt, und bei allem Wissen um unterschiedliche und ungleichwertige Autorität, die katholische Theologie den Anspruch „kritischer Begleitung" des Lehramts anmelden.

Noch immer muß die unheilvolle Segmentierung der verschiedenen Lebensbereiche des heutigen Menschen als bedrückendes Problem unserer Zeit gesehen

werden. Die nüchternen Werktage des Lebens und die eher sonntägliche Glaubensüberzeugung scheinen – Ausnahmen immer zugestanden – fast beziehungslos nebeneinander herzugehen. Auf jene Lebensbereiche, die als die „wirklichen" angesehen werden, hat die christliche Glaubensüberzeugung nur geringen Einfluß; dort sagt und besagt sie nicht viel. Für dieses Auseinanderklaffen von Alltag und Glaube lassen sich vermutlich viele und unterschiedliche Gründe finden. Nicht übersehen jedoch sollte bleiben, daß weder die christliche Spiritualität noch die Theologie, noch das kirchliche Lehramt eine Sprache der Glaubensverkündigung gefunden haben, die sich mit aller Entschlossenheit und Unbefangenheit der Mentalität des Menschen von heute stellt und die sich auch nicht nur an diejenigen wendet, die schon oder noch glauben. Will man diese wahre Situation des Glaubens heute nicht ausschließlich als die Last einer traurigen Zeit geduldig und resigniert zugleich tragen, dann darf sich die Verkündigung der Frohbotschaft, in der doch wohl etwas von der Faszination des christlichen Glaubens durchscheinen sollte, nicht nur am Tradierten orientieren. Es muß der immer neue Versuch gewagt werden, den einen und wahren Glauben neu und anders zu sagen. Und solche Versuche, selbst wenn sie bis ans Ausloten des Möglichen gehen, sollten innerhalb der Kirche nicht von vornherein mißtrauisch beäugt werden. Der Heilige Geist Gottes weht, wo er will. Und keine so oder so orientierte Gruppierung innerhalb der Kirche sollte den Geist löschen, der der Heilige Geist Gottes in unserer Zeit und für unsere Zeit sein kann.

Was für die Glaubenslehre und die damit verbundene Glaubensverkündigung bisher nur andeutungsweise gesagt werden konnte, gilt in gleicher Weise für die Glaubenspraxis der Kirche, vor allem dort, wo es um Anweisungen und Normgebungen geht, die keine Unfehlbarkeit beanspruchen, aber gleichwohl das Leben der Gläubigen unmittelbar betreffen. Einerseits muß nach wie vor gelten, was die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer „Königsteiner Erklärung" im Jahr 1968 feststellte: „Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen." Andererseits jedoch muß, zusätzlich zur eingestandenen und schließlich auch nachweislichen Irrtumsmöglichkeit solcher autoritativer Lehrentscheidungen, die Frage erlaubt sein, ob denn alle Probleme unserer Zeit durch die Traditionen der Kirche schon als endgültig gelöst erachtet werden sollen. Theologisch bleiben etwa Fragen nach dem Wie einer Herstellung sozialer Gerechtigkeit, bleiben die Fragen des Zusammenhangs von Priesteramt und Zölibat, einer möglichen Ordination der Frau, der Erlaubtheit künstlicher Empfängnisverhütung wie aber auch die Fragen nach einer Neuordnung kirchlicher Buß- und Beichtpraxis und vieles mehr offene Fragen. Daran zu erinnern kann gerade heute nicht schaden. *Karl-Heinz Weger SJ*

Heinrich Fries

Einheit in Sicht?

Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil

Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil, das ist identisch mit dem Thema: die Ökumene heute. Aber auch dieses Thema ist so differenziert, daß es schwer ist, es auf einen Begriff zu bringen. Deshalb empfiehlt es sich, zunächst eine Beschreibung der Phänomene zu versuchen und dann ihren Gründen und Motiven nachzugehen.

Ökumenisches Bewußtsein

Als erstes sei genannt das Bewußtsein der *Dringlichkeit* der Ökumene, verstanden als Betroffenheit über die Spaltung der Christenheit und als Engagement, die Trennung zu überwinden. Das Bewußtsein der Dringlichkeit von Ökumene gründet zunächst in dem intensiven Bewußtsein der Bitte und des Vermächtnisses Jesu, daß alle, die an ihn glauben, eins seien wie er mit seinem Vater und sein Vater mit ihm, damit die Welt glaube (Joh 17, 20–26). Bekanntlich haben Worte der Bibel im Lauf der Geschichte ihren jeweiligen Kairos der besonderen Intensität. Das trifft in der Gegenwart für dieses Wort Jesu zu. Man kann zwar sagen, das immer Gültige sei auch das Aktuelle, aber dieses kann noch einmal durch besondere Umstände intensiver ins Bewußtsein treten.

Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens ist mitbedingt durch die Einmütigkeit der Christen. Die Glaubwürdigkeit wird deshalb geschwächt durch die Uneinigkeit, durch die Trennung und Spaltung der Christenheit in sich gegenseitig distanzierende oder gar verwerfende Konfessionen. Wenn ich recht sehe, ist nicht nur der Anspruch und die Proklamation des christlichen Glaubens das Problem und das Gebot der Stunde, sondern die prinzipiell feststellbare Glaubwürdigkeit dieses Glaubens. Wie soll man – so wird mit Recht eingewendet – von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt sein können, wenn sich vor den Augen der Welt Christen im Namen eben dieser Wahrheit bekämpfen und sich gegenseitig ausschließen und verwerfen?

Deshalb ist die bleibende Trennung der Christenheit ein bleibender Skandal, der keinen Christen, in welcher Konfession auch immer, gleichgültig lassen darf. Man darf sich nicht daran gewöhnen und sich nicht damit abfinden. Durch die Trennung

der Christen wird auch der christliche Glaube in sich selbst geschwächt, seine Hoffnungsgestalt verblaßt, die Zuversicht auf seine erlösende und befreiende Kraft wird beeinträchtigt.

Das Bewußtsein der Dringlichkeit der Ökumene intensiviert sich angesichts eines weltweiten *Säkularismus*, der in einem Selbst-, Geschichts- und Weltbewußtsein lebt, „etsi non daretur Deus", als ob es Gott nicht gäbe, ebenso angesichts eines Atheismus, den die Gottesfrage nicht gleichgültig läßt, sondern der sie verdrängt und bekämpft, schließlich angesichts eines alles relativierenden Skeptizismus, der kein anderes Dogma kennt als das der jeweiligen Unverbindlichkeit. In all diesen Positionen werden religionskritisch sowohl die Voraussetzungen wie die Grundinhalte des christlichen Glaubens in Frage gestellt bzw. zu ersetzen und zu überwinden versucht. Diese Grundinhalte müssen deshalb gemeinsam bezeugt werden, wobei Gemeinsamkeit nicht Uniformität, sondern Vielfalt und versöhnte Verschiedenheit bedeutet.

Das Bewußtsein der Dringlichkeit ergibt sich aber auch positiv. Der christliche Glaube insgesamt und kollektiv, nicht etwa eine einzelne Konfession, wird befragt nach seinem Beitrag zur Gewährung und Erhaltung von Gerechtigkeit und Frieden, zur Überwindung der Spannungen in der Welt zwischen armen und reichen Völkern, zur Überwindung des Hungers und der damit verbundenen vielfältigen Not, zur Aufhebung jeder Rassentrennung, zum Ende des Rüstungswahnsinns, zur Bildung eines die Weltmächte übergreifenden Vertrauens als einer neuen Grundlage aller Politik.

In dieser Fragestellung liegt eine *Herausforderung* und eine *Chance* des Christentums. Ihr ist wiederum nicht zu begegnen in der Divergenz konfessioneller Sonderentwürfe, sondern in der Konvergenz und im Konsens einer überzeugenden Gemeinsamkeit in Frage und Antwort. Dabei können die Erkenntnisse und Erfahrungen der Kirchen aus ihrer jeweiligen Geschichte positiv und produktiv eingebracht werden. Die konfessionelle Vergangenheit erhält dadurch einen neuen Stellenwert.

Das Bewußtsein der Dringlichkeit der Ökumene ist schließlich darin gegeben, daß wir in der Menschheit von heute auf den vielfältigen Ebenen ein umfassendes Streben nach Einheit finden. Stärker als die oft erfahrene Vergeblichkeit ist der Wille zu diesem Ziel. Er erwächst aus dem Bewußtsein einer gemeinsamen Verpflichtung und einer schicksalhaften Verbundenheit der Menschheit, sei es zum Leben, sei es zum Untergang; er erwächst auch aus der weltweiten Bedrohung angesichts der apokalyptischen atomaren Schrecken.

Könnte und sollte es nicht sein, daß die Einheit der Christen und darüber hinaus der Friede unter den Religionen ein exemplarisches Modell und eine Hoffnung weckende Initiative für die *Einheit der Menschheit* wird? Kann man nicht der Christenheit und darüber hinaus den Religionen zurufen: Versöhnt euch zuerst mit euch selbst, dann wird euer Wort zur Versöhnung, zum Frieden und zur Einheit

der Menschheit glaubwürdiger, und dann wird erst sichtbar, daß der christliche Glaube eine Grundlage des Friedens sein kann. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Vancouver 1983 sprach von einer eucharistischen Vision, nach der die Einheit der Kirchen am Tisch des Herrn das sichtbare Zeichen von Heil und Versöhnung für die Welt werden könne. Denn mit der Vision der eucharistischen Gemeinschaft, so heißt es, seien alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit radikal herausgefordert.

Es wäre indessen nicht redlich, wenn wir verschweigen würden, daß es neben dem Bewußtsein der Dringlichkeit der Ökumene auch die Meinung gibt, die Ökumene sei *überholt*. Die Einheit der Menschheit, so sagt man, die Lösung der weltweiten Probleme politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher Art sei wichtiger als die Einheit der Christen oder der Religionen; hier handle es sich um ein partikuläres, die Welt kaum berührendes Problem.

Dem fügt man die geschichtliche Erinnerung an, daß die Christenheit oft mehr zur Zerklüftung und Verfeindung unter den Völkern beigetragen habe als zu ihrer Einigung und ihrem Frieden. Dabei wird allerdings leicht vergessen, daß die Grundlagen unserer gesellschaftlichen Zivilisation und Kultur, etwa die Erklärung der Menschenrechte, die Worte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, auch christlichen Ursprungs sind, selbst wenn dies vergessen sein sollte, und man muß fragen, was davon bleibt, wenn diese Wurzeln total abgeschnitten werden. So könnte das Bewußtsein für die Dringlichkeit der Ökumene neu erwachen.

Eine andere Mentalität erklärt: Für uns sind die Probleme der Ökumene faktisch und praktisch gelöst. Ehemalige Differenzen und Kontroversen verstehen wir nicht mehr, sie berühren uns nicht. Wir sind bereits in das „postökumenische Zeitalter" eingetreten und praktizieren es. Dabei bleibt allerdings unklar, wodurch dieses Zeitalter bestimmt wird und worauf es sich gründet; es könnte ebenso eine Konzentration sein wie eine Erosion auf dem Grund eines Minimums, in dem kaum noch Spuren des Christlichen zu erkennen sind. Dazu kommt: Wer die Geschichte verdrängt, wird gezwungen, sie zu wiederholen. Auch dieser Tatbestand stellt die Dringlichkeit der Ökumene erneut vor Augen.

Die Situation der Ökumene in katholischer Sicht

Gerade in katholischer Sicht ist in den letzten zwanzig Jahren ökumenisch mehr geschehen als in Jahrhunderten zuvor. Was wir heute als selbstverständlich ansehen, war zuvor noch undenkbar. Hier bedeutete das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962–1965) ein epochales Ereignis. Hier wurden das ökumenische Anliegen und die ökumenische Bewegung aus ehemaligen, von Mißtrauen getragenen Verdächtigungen in das Bewußtsein der katholischen Kirche erhoben und als Wirkung des Gottesgeistes beschrieben. Dazu wurden die katholischen Prinzipien

des Ökumenismus entworfen, gründend in einem Verständnis der katholischen Kirche und ihres Verhältnisses zu den anderen christlichen Kirchen in Ost und West. Dieser Vorgang ist nicht mehr rückgängig zu machen. Gegenüber der oft gehörten und verständlichen Klage über das noch nicht vollständig Erreichte sollen wir das bereits Erreichte nicht vergessen. Dieses gibt Grund zu weiterer Hoffnung und Zuversicht, daß das ausstehende „Noch nicht" in nicht allzu ferner Zukunft sein Ziel und seine Vollendung finden wird, daß also Ökumene in Sicht ist.

Zur ökumenischen Situation in katholischer Sicht gehört die Teilnahme der Katholiken an den *ökumenischen Dialogen* bilateraler und multilateraler Art und an deren Niederschlag in den ökumenischen Dokumenten über das Herrenmahl, Wege zur Gemeinschaft, das geistliche Amt und die Einheit der Kirchen in Wort und Sakrament. Ihr bisheriger Höhepunkt ist das Dokument von Lima, die Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen, der auch katholische Theologen als Mitglieder angehören, über Taufe, Eucharistie und Amt. Ihr Ergebnis ist nicht die Feststellung, Vertiefung oder Verbreiterung der Kontroversen, sondern die Annäherung, die Konvergenz, die in manchen Punkten zum Konsens wird. Dies alles geschieht nicht durch Vergleichgültigung oder Nivellierung in der Sache, sondern durch Vertiefung und durch eine umfassende biblische, geschichtliche und systematische Reflexion in einem veränderten Kontext.

Auch die schwierige Frage des Papsttums ist Gegenstand von ökumenischen Dialogen geworden, am eindrucksvollsten im anglikanisch-katholischen Dialog. Daß dessen Ergebnis, der „Final Report", in Rom nicht freundlich aufgenommen wurde, ist bedauerlich, aber es bedeutet kein endgültiges Aus, zumal der Bescheid der Glaubenskongregation im Gegensatz zu den Prinzipien steht, die ihr Präfekt, Kardinal Joseph Ratzinger, im Blick auf die Ostkirchen, bei einem Vortrag in Graz im Jahr 1976 so formuliert hatte: Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als im ersten Jahrtausend gelehrt und gelebt wurde.

Diese zahlreichen und erfreulichen Dokumente werden nur lebendig und wirksam, wenn sie gesamtkirchlich rezipiert und umgesetzt werden. Ausdrücklich wurde das Lima-Dokument allen Kirchen zur Stellungnahme zugeleitet. Dabei zeigt sich, daß die theologische Arbeit nur einen Teil der kirchlichen Wirklichkeit und ihres Vollzugs darstellt. Diese selbst sind mehr als eine Summe der Theologie, so sehr sich diese bemüht, Theorie der lebendigen Praxis zu sein. Umgekehrt hat Kardinal König in Wien mit den ermutigenden Worten an die Christen appelliert: „Drängen Sie, daß das, was theologisch schon als Einheit erarbeitet wurde, in die Tat umgesetzt wird."

Wir finden ferner einen Ökumenismus der *beschwörenden Worte*, wie er intensiver kaum gedacht werden kann. So sagte zum Beispiel Papst Johannes Paul II. bei seinem Abschied von Deutschland am 19. November 1980: „Das Gebet Jesu um die Einheit derer, die an ihn glauben, wird für uns alle zur Quelle

eines neuen Lebens und einer neuen Sehnsucht. Als Bischof von Rom stelle ich mich voll und ganz in den Strom dieser Sehnsucht. Darin erkenne ich die Sprache des Heiligen Geistes und den Willen Christi, denen ich bis ins letzte gehorsam und treu sein möchte. Ich will der Einheit dienen, ich will alle Wege beschreiten, die Christus uns nach den Erfahrungen der Jahrhunderte und Jahrtausende zur Einheit in jener Herde führt, in der er allein der einzige und sichere gute Hirte ist."

Andererseits werden wir auf eine andere, unverkennbare Tendenz in der ökumenischen Situation in katholischer Sicht heute verwiesen. Neben dem Ökumenismus der beschwörenden Worte, ja im Gegensatz zu ihm zeigt sich ein starkes Bestreben, über den durch das Zweite Vatikanum und die ökumenischen Direktorien gesteckten Rahmen und besonders über die dort festgestellten Grenzen, vor allem in den Fragen um Amt und Abendmahl, nicht hinauszugehen und jeden Versuch in dieser Richtung mit Unmut aufzunehmen oder als Verrat an der eigenen Sache anzusehen. Man ist mehr darauf bedacht, die *Homogenität des konfessionellen Binnenraums* zu wahren, als weitere ökumenische Initiativen zu versuchen. Die Konfessionen haben einst die Spaltung in Kauf genommen, um nach innen eins zu sein; man könnte fast versucht sein zu sagen, sie wollten bei diesem Zustand bleiben, um die Einheit nach innen zu erhalten. Manchmal hat man sogar den Eindruck, als sollte die Meßlatte des Ökumenischen immer höher gelegt werden. Jede neu entdeckte Differenz wird dann wie ein Sieg gefeiert. Man pendelt sich gegenwärtig auf den Status quo ein und beruhigt sich damit, daß das Verhältnis der Kirchen und Konfessionen zueinander erheblich besser und freundlicher geworden ist, besser und freundlicher als je zuvor: Man habe ja den gegenseitigen Schritt vom Bannfluch zum Dialog getan. Das alles ist nicht zu bestreiten; aber es fragt sich, ob damit die ökumenische Aufgabe gelöst und die ökumenische Verantwortung abgegolten ist.

Die Tendenz des ökumenischen „bis hierher und nicht weiter" wird vor allem auch im neuen *Codex juris canonici* artikuliert. Zwar kann man nicht sagen, wie einmal formuliert wurde, daß in ihm der Geist des Zweiten Vatikanums ausgeblasen sei. Er versucht vielmehr, auf der Grundlage dieses Konzils, vor allem von dem Begriff des Volkes Gottes aus, rechtliche Regelungen aufzustellen. Aber man kann nicht sagen, er spreche ökumenische Ermutigungen aus. Er sagt zwar ausdrücklich, es sei Pflicht der Bischöfe, die ökumenische Aufgabe zu fördern. Aber vorkonziliare retardierende Tendenzen sind unverkennbar. So finden sich ökumenisch kaum förderliche Tendenzen zum päpstlichen Zentralismus; die Vollmachten des Papstes werden in außerordentlicher Weise hervorgehoben, die ökumenischen Konzilien werden nicht gebührend gewürdigt, den Bischofskonferenzen werden nur beratende Funktionen eingeräumt, der Anteil und die Mitwirkung der Laien bleiben begrenzt, die für die Gottesdienstgemeinschaft bestehenden Regeln bzw. Verbote werden festgeschrieben, die Probleme der bekenntnisverschiedenen Ehe werden kaum bedacht, die Pflichten zur katholischen Kindererziehung

werden verschärft. So ist der Codex juris canonici ein eindringliches „Noch nicht" im Bereich der Ökumene.

Dabei soll nicht verschwiegen werden, daß es katholische Kanonisten gibt, denen der neue Codex ökumenisch viel zu weit geht. Der neue Codex, so heißt es, nehme die Satzungen des Zweiten Vatikanums und der Nachkonzilszeit kritiklos auf. Er sei weit weniger als der Codex von 1917 geeignet, der Kirche bei ihrer Heilssendung zu dienen. Das neue Kirchenrecht zementiere all die unglücklichen Entwicklungen und Einrichtungen, welche die Kirche seit zwanzig Jahren ihrer Kraft und ihrer Anziehung berauben würden: So verschieden kann das gleiche gesehen werden.

Generell ist zu sagen: Das Recht als solches muß kein Gegensatz zur Kirche als einer Gemeinschaft der Glaubenden sein. Das Recht, auch das Kirchenrecht, sagt Karl Barth, soll eine Gewähr dafür sein, daß es mit rechten Dingen zugeht. Recht muß kein Widerspruch zur Freiheit sein, sondern soll als Gegensatz zur Willkür einen Raum der Freiheit eröffnen. Als Interpretationsregel gilt jedenfalls: Der Codex ist im Sinn des Zweiten Vatikanums zu interpretieren, nicht umgekehrt. Und beides, Codex und Konzil, haben ihr kritisches Gegenüber im Evangelium, wie es ursprünglich in der Schrift bezeugt ist. Die Reflexion darüber darf nicht aufhören. Ferner gilt: Der Codex juris canonici ist kein Spiegelbild der Gesamtwirklichkeit der katholischen Kirche, sondern nur insoweit, als in ihr im Bereich der Sichtbarkeit rechtliche Regelungen möglich sind.

Der Codex ist schließlich kein Dokument für alle Ewigkeit, sondern eine Etappe auf dem geschichtlichen Weg der Kirche. Er ist der mehr oder weniger geglückte Ausdruck einer konkreten Situation, die immer zugleich Abschluß und Anfang ist. Es liegt an der katholischen Kirche als ganzer und an allen ihren Teilen, ob der Codex zur Grenze und Barriere wird oder eine Etappe auf dem Weg nach vorn darstellt.

Das wiederholt angegebene Noch-Nicht als Situationsbeschreibung der Ökumene in katholischer Sicht wird oft mit dem Satz beschieden: Wir sind noch nicht soweit; die Zeit ist noch nicht reif. Es soll bei dem Noch-Nicht bleiben, und dieser Zustand soll eingeübt werden. Die daraus entstehende Spannung, so sagt man ohne Zynismus, sei auszuhalten um der Redlichkeit willen, aber auch aus dem Grund, daß das ökumenische Engagement nicht erlahme. Dabei bleibt nur zu fragen, wer oder was denn die Zeit sei, von der man sagt, sie sei noch nicht reif. Sind nicht, wie Augustinus sagt, wir selbst die Zeit? Und wird die Zeit nicht das sein, was wir aus ihr machen, wie wir sie gestalten? Können wir ähnlich wie früher in Jahrhunderten denken? Läuft dabei nicht die Zeit davon? Sind nicht schon oft geschichtliche Chancen versäumt und vertan worden? Sind nicht die Zeichen der Zeit auch eine theologisch zu bedenkende Wirklichkeit, gleichsam ein theologischer Ort?

Verhaltensweisen in der Praxis

Einzelne Gruppen und Kreise praktizieren, von ökumenischer Ungeduld getrieben, einen ökumenischen *Progressismus* auf eigene Rechnung, Gefahr und Verantwortung. Eventuelle Konflikte mit den amtlichen Leitern der Kirche nehmen sie in Kauf und berufen sich auf einen „vorauslaufenden Gehorsam". Sie praktizieren schon jetzt und nehmen vorweg, was alle wünschen, worum alle beten und was eines Tages ein Ziel für alle sein soll. Sie glauben, dazu aus einer langen ökumenischen Erfahrung etwa in einer konfessionsverschiedenen Ehe oder Gruppe berechtigt zu sein. Die aus einem solchen Verhalten entstehende Unruhe in der Kirche qualifizieren sie als heilsame Unruhe, die um des Lebens in der Kirche willen notwendig ist.

Eine andere Reaktion zeigt sich in ökumenischer *Resignation* und Erschlaffung. Man gibt die Hoffnung auf, daß sich am Bestehenden etwas ändert, daß noch weitere Schritte nach vorn unternommen werden. Man stellt das ökumenische Engagement ein, was zur Passivität, Gleichgültigkeit und Interesselosigkeit führen kann. Andere begrüßen eine solche Entwicklung und finden, daß damit ein Unruheherd in der Kirche beseitigt sei, und eben dies diene dem Frieden.

Wieder andere erklären, die Sache der Ökumene bewege niemand mehr angesichts der übergreifenden, ungleich größeren Weltprobleme: Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und Versöhnung der Völker, vor allem der armen und reichen Völker.

Über all diese Verhaltensweisen kann man nicht erfreut sein. Wenn die ökumenische Ungeduld zum Dauerkonflikt in der Kirche führt oder wenn dieser sich verselbständigt, dann kann dies nicht erwünscht sein: Der Konflikt als Dauerzustand ist auch ein Schaden für die Ökumene. Diese kann nur als Bewegung der ganzen Kirche ihr Ziel erreichen. Dabei gibt es sicher manche Differenzen, Spannungen, Mentalitätsunterschiede, aber diese sind als Zeichen des Lebendigen auszuhalten und in gemeinsamer, dialogischer Bemühung, aber ohne Angst zu lösen.

Ökumenische Resignation ist eigentlich ein innerer Widerspruch. Das Ziel der Ökumene aufgeben, das ökumenische Engagement einstellen, ist eine Verfehlung gegen den Auftrag und die Sendung der Kirche, wie sie in der Bitte Jesu ausgesprochen sind: „Laß sie eins sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast."

Die Ökumene als überholtes Stadium zurücklassen, um die wichtigsten Weltprobleme zu lösen, heißt Möglichkeiten, Kräfte und Impulse preisgeben, die gerade infolge der Erfahrungen und der Gaben der Kirchen in der Welt von heute unverzichtbar sind.

Wer erklärt, wir seien in ein postökumenisches Stadium eingetreten, um die Zurückbleibenden brauche man sich nicht zu kümmern, was einst ein Problem der

Konfessionen war, sei schon überwunden, der kommt in die Gefahr und die Versuchung, eine *„dritte Konfession"* zu schaffen. Eine dritte Konfession anstreben heißt jedoch nicht, eine umfassende Einheit gewinnen, sondern ein neues Subjekt der Getrenntheit einführen. Die erstrebte Einheit kann nicht an den Kirchen vorbei erfolgen, sie muß aus ihnen erwachsen als größere Gestalt ihrer selbst. Die Ökumene kann nicht an die Stelle der Konfessionen treten. Die Konfessionen sollen Träger und Subjekt von Ökumene sein und es immer mehr werden.

Behinderungen der Ökumene

Wenn man nach Behinderungen der Ökumene fragt, ist an erster Stelle die *Angst* zu nennen. Man hat Angst vor der Veränderung. Das andere wird als fremd und nicht kommunikabel angesehen. Die Kirchen ermuntern zum Dialog, aber fürchten oft seine Ergebnisse. Man hat Angst vor der Preisgabe dessen, was bisher das je Eigene war, das Vertrautheit und Beheimatung bedeutete; man hat Angst vor dem Verlust von Kontinuität, Profil und Identität, man hat Angst, daß es zum Dammbruch kommt, dem niemand mehr Einhalt zu bieten vermag. Es ist auch die Angst, die sich nicht vorzustellen vermag, welche Form und Gestalt Kirche und Kirchen im Zeichen der Ökumene erhalten sollen. Viel sicherer als der Weg ins unbekannte Land, als der Weg Abrahams, ist das Verbleiben im vertrauten Milieu.

Mit dieser Angst, die nie ein guter Ratgeber ist, kann sich sehr leicht ein *Wille zur Macht* verbinden. Der Eifer des Bewahrens kann zum hartnäckigen Starrsinn werden, die Treue zum Bekenntnis zum immobilen, gewalttätigen Beharren um jeden Preis. Daraus können sich ganze Strategien entwickeln.

Der Angst und dem Willen zur Macht ist nur zu begegnen durch die Erkenntnis, daß Ökumene nicht die Preisgabe des Eigenen, nicht den Verlust der Identität oder des Profils bedeutet, sondern einen Gewinn in neuer und größerer Gestalt: Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden. Die Kirchen werden durch die Ökumene nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ reicher. Profile können und sollen bleiben als Ausdruck des mannigfachen Reichtums Jesu Christi; Profilneurosen werden dagegen überflüssig.

Damit hängt ein Weiteres zusammen. Man sagt, die katholische Kirche habe wie die anderen Kirchen genug *Sorge mit sich selbst*, mit den Problemen und Schwierigkeiten, die in ihrem eigenen Bereich anstehen: die Identitätskrise, die Glaubenskrise, die Amtskrise, die Autoritätskrise, verursacht durch die vielen Neuerungen auf allen Gebieten, durch den lauten oder stillen Auszug aus den Kirchen. Hier müsse zunächst eine Pause und eine Beruhigung eintreten. Die Dynamik des Ökumenischen wird als zusätzliche Belastung angesehen, die die bereits vorhandenen Verunsicherungen, Verwirrungen, Unklarheiten und Beun-

ruhigungen noch steigere, nicht zuletzt deswegen, weil die ökumenische Öffnung und Erneuerung eine der Hauptursachen der gegenwärtigen Krise sei.

Dazu ist zu sagen: Daß es genug Sorgen, Probleme und Schwierigkeiten im eigenen Haus der Kirchen gibt, ist nicht zu bestreiten. Aber es ist zu bestreiten, daß man zu einer besseren Lösung der Krise kommt, wenn man nur unter sich bleibt und die ökumenischen Fragestellungen draußen hält. Ganz abgesehen davon, daß das heute nicht mehr möglich ist, bleibt zu bedenken: Vom Ökumenischen, von der Begegnung mit anderen Kirchen können entscheidende, befreiende und weiterführende Hilfen für die Krise im eigenen Haus ausgehen. Pausen, auch Denkpausen dürfen nicht zu lange dauern, sonst könnte das Denken aufhören.

Überdies ist eine Krise keineswegs nur negativ zu bewerten. Sie ist als Umbruchs- und Entscheidungssituation mit allen Möglichkeiten zu sehen. Die Erneuerung der katholischen Kirche – das Anliegen und die Frucht des Zweiten Vatikanums – wäre ohne das Ökumenische nicht denkbar gewesen. Das Ökumenische außer Kraft setzen hieße deshalb auch, die Quelle und die Kraft der Erneuerung versiegen lassen, die Hoffnungen mindern, die Glaubwürdigkeit der Kirche noch weiter reduzieren, es hieße den Auftrag Christi vergessen und das Gebet um die Einheit der Christen nicht mehr ernst nehmen.

Eine große und ernste Behinderung der Ökumene sehe ich in einem Phänomen, das seit einiger Zeit in den Kirchen kursiert und eine Ökumene besonderer Art und Qualität hervorruft. Man sagt: Alle bisherigen Annäherungen, Konvergenzen oder gar Konsense seien im Grund eine Täuschung, sie glichen einer Symptomtherapie, die das Übel an der Wurzel übersieht oder überdeckt. Denn in der Wurzel lägen die sogenannten *Grundentscheide* und *Grunddissense*, die Fundamentaldissense der Konfessionen, die bis zur Stunde noch nicht gelöst und aufgearbeitet seien und die gleichsam vor die Klammer aller ökumenischen Energien und Ergebnisse ein Minuszeichen setzten.

Auf einmal leben hier die alten Kontroversen wieder auf und werden beim Namen genannt: Das reformatorische Allein, das katholische Und, die Kirche des Wortes, die Kirche des Sakraments, die Theologie des Kreuzes gegen die Theologie der Inkarnation, die Frage nach der Rechtfertigung und den Werken, die personale und ontologische Kategorie, das Verhältnis von Schrift und Kirche. Wenn sich diese Auffassung durchsetzt – und es gibt dazu maßgebliche und einflußreiche Repräsentanten in allen Konfessionen –, dann kann man das Buch der Ökumene schließen, und es ist, als hätte die ökumenische Arbeit überhaupt noch nicht begonnen; die Arbeit und das Engagement Ungezählter und in vielen Jahren wäre vergeblich gewesen.

Ich halte diese Option für eine große und schwere Bedrohung und Behinderung der Ökumene. Sie erfolgt nicht nur im Gegensatz zu der von vielen Theologen aller Konfessionen wiederholt festgestellten Auffassung, daß in den genannten Fragen zwar Unterschiede bleiben, daß sie aber keinen kirchentrennenden Gegensatz

mehr darstellen. Die Entdeckung der Grunddissense der Konfessionen erfolgte – das ist bemerkenswert – zur gleichen Zeit, als maßgebliche Vertreter der Leitungen der Kirchen feststellten, es gebe in den die Konfessionen bestimmenden Grundfragen keine kirchentrennende Differenz mehr. Welches Interesse ist dabei im Spiel?

Die deutschen Bischöfe erklärten bei der Gedenkfeier der Confessio Augustana im Jahr 1980: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten. Das läßt uns die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir bis zur Stunde noch getrennt sind." Der Papst erklärte zum gleichen Anlaß, daß zwar noch nicht alle Brücken geschlagen wurden, aber daß die Brückenpfeiler stehengeblieben sind. Das gleiche gilt für die Zustimmung aller Kirchen zum Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel, die im Jahr 1981 erfolgte.

Über das Verhältnis der sogenannten Grundentscheide und Grunddissense zu den konkreten Erscheinungsformen müßte nachgedacht werden. In den Erscheinungsformen werden die Grundentscheide sichtbar, darin artikulieren sie sich. Die verborgenen Wurzeln äußern sich in ihren Früchten. Das bedeutet: Wenn es in konkreten ökumenischen Einzelbereichen Verständigungen, Annäherungen, Konvergenzen oder gar Konsense gibt, dann kann der zugrunde liegende Grundentscheid nicht im Zeichen des unvereinbaren Gegensatzes stehen. Und umgekehrt gilt: Ein Grunddissens, der sich auf der Ebene der Einzelprobleme nicht mehr auswirkt, ist im Grund überwunden. Überdies ist es höchst einseitig, die jeweiligen Kirchen in ihrem Reichtum und ihrer Mannigfaltigkeit, in ihrem konkreten Kirchesein auf eine punktuelle Grundentscheidung zu reduzieren. Das ist ein wirklichkeitsfremdes Konstrukt.

Die entstehende Frage aber ist: Sind die nicht zu leugnenden Grundentscheide – die nebenbei gesagt immer auch geschichtlich bedingt sind und immer wieder neu getroffen und artikuliert werden – kirchentrennend oder sind sie Bausteine im Konzept einer versöhnten Verschiedenheit? Sie sind kirchentrennend, wenn sie sich jeweils verabsolutieren und das andere ausschließen oder abstoßen. Aber es besteht auch die Möglichkeit, daß sie sich gegenseitig durchdringen und bereichern und sich dadurch anerkennen. Dann schaffen sie eine Möglichkeit zu einer größeren Gestalt des Christlichen und des Katholischen, was ja gerade das Ziel der Ökumene ist (P. Neuner, in dieser Zeitschr. 202, 1984, 591–604).

In seiner Kritik an dem von Karl Rahner und mir verfaßten Buch „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit" (Freiburg [5]1984) erklärte Kardinal Joseph Ratzinger, Kircheneinheit lebe von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugung. Dies kann man durchaus unterschreiben und bejahen. Es ist aber hinzuzufügen: Eine solche Einheit ist möglich, weil sie gegeben ist, aber diese Einheit ist nicht die Einheit als Uniformität, sondern eine Einheit in Vielfalt, also versöhnte Verschiedenheit. Das Grundmodell dessen ist bereits das Neue Testament. Das

Modell kann also nicht heißen: Grunddissens und – scheinbare – Konvergenzen und Konsense im einzelnen, sondern Grundkonsens, Fundamentalkonsens und verbleibende Verschiedenheiten, die jedoch auf den Grundkonsens bezogen sind, auf ihm aufruhen und deshalb versöhnbare und versöhnte Verschiedenheiten genannt werden können.

Alle bisher bekannten ökumenischen Dokumente sind so gebaut: Sie versuchen, durch die Formulierung von an der Bibel orientierten Grundkonsensen die Trennungen zu überwinden und den Kirchen reale Möglichkeiten zur Einheit bei Wahrung einer legitimen Vielfalt zu eröffnen. So gesehen muß die Diskussion um Grundentscheide und Grunddissense nicht eine Blockade der Ökumene sein, sie kann ihre Bemühung vertiefen und mit neuer Zuversicht erfüllen.

Das gilt auch für den Versuch von Eilert Herms, der eine Gegenschrift gegen das Buch „Einheit der Kirchen – reale Möglichkeit" geschrieben hat (Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984). Herms sieht den kontradiktorischen Gegensatz zwischen römisch-katholisch und reformatorisch in dem völlig verschiedenen Verständnis von Offenbarung. Dies zu sagen ist nur möglich durch Verkennen dessen, was nach katholischer Auffassung Offenbarung bedeutet, besonders nach deren klassischer Bestimmung durch das Zweite Vatikanum. Herms errichtet kirchentrennende Gegensätze, wo im Grund eine versöhnte Verschiedenheit möglich ist. Herms schwebt eine Einheit der Kirche vor auf der Grundlage, daß dieser kontradiktorische Gegensatz ausgehalten und anerkannt wird. Eine solche Einheit kann ich mir beim besten Willen nicht vorstellen. Daraufhin gar Abendmahlsgemeinschaft zu fordern, wie es Herms vorschlägt, bedeutet letztlich, sie für total unmöglich zu erklären und die Ökumene für aussichtslos zu halten.

Hoffnung und Ermutigung

Diese Überlegungen sollen nicht mit den Hinweisen auf Behinderungen der Ökumene schließen, sondern mit einem Ausblick auf Hoffnung und Ermutigung. Heute ist objektiv die Möglichkeit gegeben, eine baldige Kircheneinheit in genügender Weise herzustellen. Ökumene ist bereits in Sicht.

Als Gründe nenne ich das bisher Erreichte. Es gibt die vielfältigen ökumenischen Aktivitäten auf allen Ebenen, die sich nicht entmutigen lassen, die Bemühungen der Theologen um die verbleibenden strittigen Punkte, etwa um das Papsttum, das eine Hilfe für die Ökumene sein sollte, aber immer noch als vielleicht größtes Hindernis empfunden wird. Dazu kommt die gegenwärtige intensive Arbeit an den ehemaligen gegenseitigen Verwerfungen der Kirchen und dies an Hand konkreter Themen vom Konzil von Trient bis zum Ersten Vatikanum sowie in den evangelischen Bekenntnisschriften. Diese Bemühungen lassen heute schon erken-

nen, daß die ehemaligen Verwerfungen heute nicht mehr zutreffen. Auch diese Arbeit widerlegt die These vom angeblich unvereinbaren und unversöhnten Grundentscheid.

Zu nennen ist ferner das Wachstum der Ökumene an der Basis. Obwohl darüber kein allgemeines Urteil möglich ist, gibt es das unbestreitbare Faktum und ein wachsendes Drängen, auch in den bekenntnisverschiedenen Ehen, in dem nicht blinde Willkür am Werk ist, sondern eine Dynamik, die von einem guten Geist stammt. Dies alles ist mit der geschichtlich nachweisbaren Feststellung verbunden, daß alle großen Bewegungen zunächst Bewegungen von unten waren, inspiriert von Charismatikern und Propheten. Noch einmal sei Kardinal König zitiert. Er sagte beim Jubiläum der Stiftung Pro Oriente im Herbst 1984: „Mahnen Sie, wo Sie glauben mahnen zu müssen, und drängen Sie, wo Sie glauben drängen zu müssen. Bitten Sie Ihre Bischöfe und auch Rom, mehr zu tun als bisher."

Ein weiteres Zeichen der Hoffnung ist in dem Entstehen einer „Dritten Kirche" gegeben. Damit ist nicht eine falsch verstandene dritte Konfession gemeint, sondern die Kirche in der Dritten Welt. Hier wird die Kirche, die lange Zeit europäische Missionskirche war, selbständig. Sie wird, ursprungsgetreu und situationsgemäß, auf Grund ihrer geschichtlichen und soziokulturellen Voraussetzungen in Verbindung mit den anderen Kirchen der Welt ihre eigene Form suchen. Von dieser dritten Kirche können auch neue Impulse, Hoffnungen und Ermutigungen für die Kirchen der alten Welt ausgehen, die zwar ihrer Geschichte nicht entlaufen können, aber doch nicht einfach Sklaven der Vergangenheit sein dürfen. Im übrigen tut ein Blick über den Zaun gut. Er dient der Hoffnung und Zuversicht, aber auch einer durchaus angebrachten Selbstbescheidung.

Alfred Delp, der vor 40 Jahren als Zeuge des christlichen Glaubens starb, schrieb in seinem Tagebuch aus dem Gefängnis: „Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, dann sind sie abgeschrieben. Wir sollten uns damit abfinden, die Spaltung als geschichtliches Schicksal zu tragen und zugleich als Kreuz. Von den heute Lebenden würde sie keiner mehr vollziehen. Und zugleich soll sie unsere dauernde Schmach und Schande sein, da wir nicht imstande waren, das Erbe Christi, seine Liebe unzerrissen zu hüten."

Diese Worte kann man heute nur bejahen, mit Ausnahme allerdings des Satzes: „Wir sollten uns damit abfinden, die Spaltung als geschichtliches Schicksal zu tragen." Nein, wir sollten uns nicht damit abfinden. Geschichtlich Geschehenes kann zwar nicht ungeschehen gemacht werden, aber es kann verändert werden, zuerst durch Gottes Hilfe, aber auch durch die Freiheit, den Glauben und die Verantwortung der Menschen. Und es muß verändert werden, wenn das geschichtlich Gewordene nicht gut war. Hier gilt das Wort der Regel der Brüder von Taizè: „Finde dich niemals ab mit dem Skandal der getrennten Kirchen. Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi."

Roman Bleistein SJ

Nationalsozialistische Kirchenpolitik und katholische Orden

Daß ein totalitäres System wie das Dritte Reich auf kurz oder lang mit jenen religiösen Gemeinschaften in Konflikt geraten mußte, die ein entschiedenes Christentum lebten, verwundert nicht. Selbst wenn Hitler sich in „Mein Kampf"[1] über Kirche und Religion mit großer Zurückhaltung äußerte, in der Rückschau bestätigen die Tischgespräche Hitlers, daß er die Klöster als Orte der Unfreiheit bewertete und daß er seine Sendung darin sah, sie durch eine neue „geistige Aufklärung" abzuschaffen[2]. Nun besteht bei Politikern gewöhnlich eine große Differenz zwischen Worten und Taten. In diesem Fall holte die nationalsozialistische Wirklichkeit bald den rhetorischen Überschwang Hitlers ein; denn jene, die als erste unter einem gezielten Kirchenkampf zu leiden hatten, waren die Klöster und die Ordensgemeinschaften im Deutschen Reich.

Im folgenden Text soll nachgewiesen werden, wie sich die Abwehrmaßnahmen der Ordensleute in den Jahren 1941 bis 1943 allmählich zu den schärfsten Angriffen auf den Nationalsozialismus wandelten. Wenn man diesen Prozeß aus den heute erst vorliegenden Dokumenten[3] erhebt, wird ein Stück bedeutender Zeitgeschichte in einem neuen Licht sichtbar. Zentrum dieser Aktivitäten ist der „Ausschuß für Ordensangelegenheiten". Auf dem Hintergrund der Angriffe der Nazis auf die Ordensleute wird die Gründung dieses Ausschusses unmittelbar einsichtig und verständlich. Sein Wirken und sein Ende unterstreichen dann die These: Die katholischen Orden standen in vorderster Front des Widerstands gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Zu leiden unter dieser Kirchenpolitik hatten viele. Wenn es auch nur wenige gewesen sein mögen, die aktiv in den Widerstand eintraten, so standen sie doch für die vielen, die unter Rechtlosigkeit und Verleumdung zu leiden hatten.

Planungen und erste Attacken

Der große Klostersturm des Jahres 1941 hatte seine Vorläufer. Bereits am 20. Oktober 1934 – also ein Jahr nach dem Abschluß des Reichskonkordats, in dem den Orden die freie Niederlassung und Betätigung im Deutschen Reich vertraglich zugesichert worden war (Art. 15) – verfügte das Schatzamt der NSDAP in einem streng vertraulichen Schreiben, bis zum 15. Dezember 1934 die Grund-

stücke und Gebäudekomplexe der Orden und Missionsgesellschaften beider Konfessionen genauestens zu vermessen und die Verwendbarkeit der Häuser und Grundstücke genau anzugeben. Daß es hierbei vor allem um das Geld ging, bewies die zusätzliche Anweisung, eine Erhebung „über die in Händen dieser Gesellschaften sich befindlichen Darlehen, Hypotheken und Barvermögen zu machen"[4].

Kaum vierzehn Tage später, am 3. November 1934, gab das kulturpolitische Amt der NSDAP der Gestapo einen Wink, sie solle vor allem die Orden in ihren Aktivitäten und Lehrtätigkeiten überwachen, weil diese „den dichtesten Gefahrenherd für unsere Arbeit des kulturellen Wiederaufbaues darstellen" (N I 124). Beide Aktionen sollten in der „größten Verschwiegenheit" erfolgen.

Nach dieser Ouvertüre der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und katholischen Orden sollten zwei propagandistisch groß ausgearbeitete Aktionen die Orden vor der christlichen Bevölkerung unglaubwürdig machen. Ab Sommer 1935 fanden – als erste Agitationswelle – die großen „Devisenprozesse" statt, in denen Ordensleuten und Geistlichen Devisenvergehen nachgewiesen werden sollten und diese oft zu schweren Geldstrafen verurteilt wurden. Am 23. Juli 1935 saßen deshalb 55 Ordensleute und Laien in Haft (N I 128). Durch die finanziell hohen Strafen sollten die Ordensgemeinschaften belastet, durch die im Gefängnis befindlichen Ordensmitglieder in ihrer inneren Stabilität geschwächt werden.

Das Ergebnis dieses Kampfes war eher mager. Petra M. Rapp faßt ihre Untersuchungen über die Devisenprozesse dahingehend zusammen, daß der Propagandafeldzug um die Devisenprozesse – trotz und gerade wegen der forcierten Anstrengungen – eine wirklich bedrohliche innerkirchliche Loyalitätskrise nicht zur Folge hatte. „Er wirkte sich vielmehr in gewisser Hinsicht durchaus zum Nachteil seiner allzu unbedenklichen Initiatoren aus, da er Vertrauen und Treue zur Lehre und Hierarchie der katholischen Kirche eher festigte und stärkte, als spürbar erschütterte."[5]

Die zweite Welle der Agitation bestand in den „Sittlichkeitsprozessen", in denen die Ordensleute pauschalierend in ein trübes Zwielicht gebracht und dadurch verächtlich gemacht werden sollten. Der Reichsminister für Kirchenangelegenheiten, Hans Kerrl, nannte in einer Rede am 24. Juni 1937 in Köln 1000 Straffälle katholischer Ordensangehöriger, eine Zahl, die nie bewiesen wurde, weil sie nicht beweisbar war[6]. Daß damit im letzten die Erziehungsarbeit der Kirchen in Mißkredit gebracht werden sollte, liegt auf der Hand.

Auch diese zweite Attacke erbrachte trotz Hetze, Heuchelei und bedenkenloser Propaganda nicht den gewünschten Erfolg. Die Kampagne erreichte eher das Gegenteil des erstrebten Ziels: „nicht eine die Kirche lähmende Vertrauenskrise, sondern eine die Aktionsfähigkeit des Regimes beeinträchtigende innenpolitische Unruhe"[7].

Am 15. Februar 1938 gab der Reichssicherheitsdienst erneut den Geheimauftrag heraus, den Boden für neue Maßnahmen gegen das Ordenswesen zu bereiten.

Bislang hatten – wie aus dem Befehl zu erschließen ist – die verschiedenen Angriffe nicht vermocht, das allgemein große Ansehen der Ordensleute herabzusetzen. Im Gegenteil, die Aktionen der Nazis hatten zu einer Note des Vatikans am 14. Mai 1935 an die deutsche Reichsregierung geführt, hatten einen ausdrücklichen Protest des Papstes am 30. Mai 1936 nach sich gezogen, hatten veranlaßt, daß die bayerischen Bischöfe am 9. Mai 1935 Protest einlegten, daß Bischof Konrad von Preysing (Berlin) am 27. Mai 1937 an den Reichsminister für Propaganda, Joseph Goebbels, geschrieben hatte. Gerade diese Reaktionen waren unerwünscht; denn sie brachten eine Öffentlichkeit hervor, die nicht mehr bei Nacht und Nebel zu operieren erlaubte.

Ab 1939 zwang der Krieg die Nazis, sich der inneren Einheit und der ungeteilten Kampfkraft des deutschen Volkes wegen weiterer Aktionen gegen die Ordensleute zu enthalten. Es war nur eine kurze Ruhepause. Die Siege der deutschen Truppen führten dann dazu, daß Heinrich Himmler in dieser Zeit den „Deutschen Reichsverein für Volkspflege und Siedlerhilfe e. V." gründete. Dieser hatte die „Aufgabe, Kirchengrundbesitz wie Klöster, konfessionelle Anstalten usw. den Kirchen zu entziehen und der Partei und ihren Gliederungen zur Verfügung zu stellen". Im Brief des Inspekteurs der Sicherheitspolizei und des SD in Wiesbaden vom 9. April 1940 heißt es:

„Durch eine enge Zusammenarbeit des SD mit der Geheimen Staatspolizei und dem Regierungspräsidenten in Wiesbaden, als der staatlichen Aufsichtsbehörde über kirchliche Stiftungen, ist es bisher gelungen, allein im Regierungsbezirk Wiesbaden Klöster im Wert von rund 30000000 RM der katholischen Kirche zu entziehen und sie der deutschen Volksgemeinschaft nutzbar zu machen. Ein Zugriff auf weitere Klöster usw. wird zum Teil dadurch erschwert, daß keine geeigneten SS-Angehörigen zur Verfügung stehen, die als Verwalter bei den einzelnen Klöstern eingesetzt werden können" (N I 125).

Dieser „Verein" brachte fortan die Ordensgemeinschaften um Unterkunft und Obdach. Eine ganz andere Stoßrichtung hatte die Reichsverordnung des Reichsarbeitsministers vom 29. September 1940. Sie wollte die Ordensgemeinschaften personell aushungern; denn durch sie wurde der Eintritt „von arbeitsfähigen Deutschen in Orden und Klöster" unterbunden. Um die Ortsgruppen der NSDAP über diesen Erlaß zu informieren, gab der Stellvertreter Hitlers, Martin Bormann, am 30. Oktober 1940 eine Anordnung heraus, in der zu lesen war:

„Um die Wirksamkeit des Erlasses zu verstärken, bitte ich, die Ortsgruppenleiter anzuweisen, in jedem Fall, in dem sie von einem beabsichtigten Eintritt eines Volksgenossen in einen Orden (Kloster) Kenntnis erhalten, dies unverzüglich dem zuständigen Arbeitsamt mitzuteilen. Auffällige Erhebungen der Ortsgruppen sind jedoch nicht durchzuführen. Nachstehend gebe ich Ihnen den Erlaß des Reichsarbeitsministers bekannt. Eine Weitergabe des Wortlautes des Erlasses an die Ortsgruppenleiter darf nicht erfolgen."[8]

In die gleiche Richtung zielte später die Anordnung, die Ordensfrauen in den Arbeitsdienst und in die Rüstungsbetriebe zwang. Mit allen Mitteln wollte man – in geheimer Verschwörerschaft von Partei, Geheimpolizei und Regierung – die

Ordensgemeinschaften am Lebensnerv treffen, indem man sie zerstreute und ihnen die Aufnahme weiterer Mitglieder verbot. Zum Entsetzen der Nazis förderten diese Attacken weithin wiederum einen um so größeren Zusammenhalt der Ordensleute.

Der Klostersturm

Nach einem kurzen Vorspiel im Dezember 1940 – am 14. Dezember 1940 wurde das Franziskanerkloster in Fulda von der Gestapo beschlagnahmt – setzte im Januar 1941 der entschiedene und zielstrebige Vernichtungskampf gegen die Klöster und Ordensgemeinschaften im Deutschen Reich ein. So wurden im April 1941 enteignet: am 1. die Benediktinerabtei Schweiklberg bei Passau, am 10. das Kloster der Redemptoristen in Bonn, am 15. das Canisiushaus der Jesuiten in Köln, am 15. das Noviziat der Jesuiten in Mittelsteine, am 18. das Haus „Stimmen der Zeit" in München, am 28. das Ottilienkolleg in München und das Kolleg der Patres von St. Ottilien in Dillingen, Ende April das Kloster der Benediktinerinnen in Bonn-Endenich. In diesen Monaten wurden über 200 Objekte, die im Besitz von Ordensleuten gewesen waren, beschlagnahmt und enteignet.

Die Berichte über diese Enteignungen ähneln einander sehr. Es sei als Beispiel die Beschlagnahmung des Hauses „Stimmen der Zeit" in München (Veterinärstraße) gewählt. Über diese Aktion liegt ein Bericht vor, den der Hausobere P. Theo Hoffmann SJ (1890–1953) am 21. April 1941 an Michael Kardinal von Faulhaber sandte:

„Unterzeichneter setzt pflichtgemäß seine vorgesetzte kirchliche Behörde in Kenntnis über die Vorgänge, die sich am 18. April 1941 in dem ihm unterstellten Haus abgespielt haben.

Am 18. April erschienen ca. acht Beamte der Geheimen Staatspolizei etwa um 14.40 Uhr. Der leitende Beamte rief mich als den Obern des Hauses und forderte mich auf, die im Hause untergebrachten Herren und Schwestern sofort zur Entgegennahme einer Eröffnung zu versammeln. Einer der Beamten notierte die im Haus untergebrachten Personen. Ich drängte auf Mitteilung, worum es sich handle. Daraus las mir der führende Inspektor folgendes vor:

Das Reichssicherheitshauptamt hat auf Grund des § 1 der Verfügung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat vom 28. Februar 1933 sofortige Auflösung des Hauses und Beschlagnahme seines Eigentums verfügt. Jeder Einspruch ist wirkungslos, da die Verfügung von höchster Stelle in Berlin ergangen ist. Als Begründung wurde angegeben: einer der Insassen des Hauses hat sich landesverräterisch betätigt in Verbindung mit einem klerikalen holländischen Nachrichtenbüro. Das Haus sei sofort zu räumen.

Auf meinen Einspruch hin wurde mir eine Frist von zwei Stunden Räumungsfrist festgesetzt.

Auf die Frage nach dem Schuldigen wurde der im Jahre 1936 verstorbene P. Lippert[9] genannt, in dessen landesverräterische Schreiben der Inspektor selbst Einblick genommen habe. Dem gegenüber hielt ich mich verpflichtet, Einspruch zu erheben für den so ungeheuerlich belasteten Toten" (R 476f.).

Auf ähnlich rechtswidrige Weise verliefen die Beschlagnahmungen von Klöstern und Ordensniederlassungen anderswo. Wie es scheint, gingen die Anordnungen

dazu von höchster Stelle aus. P. Rösch und andere vermuteten als letzten Urheber Martin Bormann, was nicht ausschloß, daß ein kleiner Kreisleiter bei solchen Fällen eine Chance witterte, sich durch zusätzliche Härten den Ordensleuten gegenüber „auszeichnen" zu können.

Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten

Die Ordensleute waren jedoch nicht bereit, diesen Klostersturm ohne Widerspruch und ohne Gegenaktivitäten hinzunehmen. Als erstes traf sich am 26. und 27. Mai 1941 die Superiorenkonferenz in Berlin. P. Augustin Rösch SJ berichtet darüber: „Zunächst wurde die bisherige Vereinsform aufgelöst. Sie ist heute hindernd und gefährdend" (R 62). Man wollte dadurch den Nazis die leichte Möglichkeit nehmen, alle Ordensgemeinschaften mit einem Schlag durch die Aufhebung ihres Führungsgremiums zu treffen. Statt dessen wurden fünf Gebietsgruppen gebildet, in Berlin, Breslau, Köln, München, Wien. Monatlich sollten die jeweiligen Gebiets-Obleute zusammentreffen und die Gemeinsamkeit der Aktionen besprechen. Insgesamt zufrieden berichtet Rösch über diese Tagung an seine Generalskurie in Rom. Eine Zelle des Widerstands war gebildet. Vor allem auch deshalb: Man hatte „die entscheidende Frage" besprochen: „Gestapo löst Klöster auf; man protestiert vielleicht; aber man verläßt innerhalb der angegebenen Frist die Häuser und opfert alles. Auf diese Weise erreicht die Gestapo doch eigentlich billig ihr Ziel. Frage: Wann ist der Zeitpunkt im Rahmen des ganzen kirchlichen Kampfes da, wo man nur der eigentlichen Gewalt weichen soll, wo man erklärt: ‚Ich verlasse das Haus nicht'; wo man bereit ist, sich lieber einsperren zu lassen, als nur unter Protest das Kloster zu verlassen?" (R 65). Solche Überlegungen signalisieren, daß sich hier eine andere Mentalität als die der sanften Anpassung regte.

Ganz im Sinn dieser Grundfrage wurde eine Gruppe von Ordensleuten aktiv, die dann später als „Ausschuß für Ordensangelegenheiten" firmierte. Zunächst hatte er in Bischof Simon Konrad Landersdorfer (Passau), dann in Bischof Johann B. Dietz (Fulda) eine episkopale Spitze, „womit er in einer nicht näher definierten Weise an die Fuldaer Bischofskonferenz angebunden war"(Ludwig Volk). Zu dieser gemischten Kommission gehörten neben den Bischöfen Konrad von Preysing (Berlin), Conrad Gröber (Freiburg), Johann B. Dietz (Fulda), Wilhelm Berning (Osnabrück) und Simon Konrad Landersdorfer (Passau): Dr. Georg Angermaier (1913–1945), Justitiar der Diözesen Würzburg und Bamberg, P. Odilo Braun OP (1899–1981), Generalsekretär der Superiorenvereinigung, P. Lothar König SJ (1906–1946), Professor für Kosmologie am Berchmanskolleg in Pullach bei München, P. Laurentius Siemer OP (1888–1956), Provinzial der Deutschen Dominikanerprovinz, P. Augustin Rösch SJ (1893–1961), Provinzial der Ober-

deutschen Provinz der Jesuiten. Bei einem Besuch von P. Braun und P. König am 9. August 1941[10] in Breslau hatte Kardinal Bertram diesen Ausschuß und seine Absichten gebilligt. Wenn am 2. Oktober 1941 Bischof Wilhelm Berning (Osnabrück) in einem Gespräch eine „Kommission für Klosterfragen" schlechthin bestritt, so ist diese Äußerung insoweit unerklärlich, als sie auf einem Informationsdefizit oder auf einer inneren Ablehnung dieser aktiven Gruppe beruhen konnte.

Der Ausschuß verantwortete in den beiden folgenden Jahren jene Denkschriften[11] und Hirtenworte, die – auch nach dem Aufweis der geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS[12] – den Episkopat auf Kollisionskurs mit dem NS-Regime brachten.

Bereits am 26. August 1941 fand die erste große Sitzung in Fulda statt (vgl. R 91 f.). Man sah ein, daß der Kampf gegen die Orden nichts anderes als ein Kampf gegen die Kirche selbst war. In den Orden wollte man die Kirche treffen. Deshalb faßte man als Gegenwehr ein ganzes Bündel von Entschlüssen: 1. Eine Eingabe an die Reichsregierung soll verfaßt werden, mit der Absicht: „Die Maske des Anonymen muß endlich einmal heruntergerissen werden (vgl. Predigten und Brief des Hochw. Herrn Bischof von Münster)" (R 94). Man muß sagen, was eigentlich geschieht. 2. Ein Hirtenbrief soll entworfen werden, der die Erwartungen und Enttäuschungen angesichts der nationalsozialistischen Politik – zumal aufgrund der Versprechungen des Reichskanzlers Hitler – eindeutig herausstellt. 3. In allen katholischen Kirchen soll am Kreuzsonntag, dem 14. September 1941, eine große Kreuzfeier stattfinden, um dadurch für die Entfernung der Kreuze aus den Schulen zu sühnen und um die Gläubigen an die Bedeutung des Kreuzes in ihrem Leben zu erinnern. „Dadurch werden sie wach und hellhörig für die Dinge, die um sie herum geschehen" (R 95). 4. Der Klerus und das christliche Volk sollen durch einen Hirtenbrief über das Wesen und die Bedeutung der Orden informiert werden. 5. Für die Orden insgesamt sollen Richtlinien gegeben werden, gerade für den Notfall der Enteignung der Ordenshäuser und Klöster und für die Zerstreuung der Ordensleute. Das war ein großes Programm, zumal angesichts der Behinderungen, die ein schier allgegenwärtiger Geheimdienst darstellte. Aber das Ziel provozierte die Kräfte aller Ordensleute in diesem Ausschuß.

Nach einer Konferenz am 1. September 1941 in Frankfurt am Main und nach vielen Einzelgesprächen konnte am 15. November 1941 der Bischof von Limburg, Johannes B. Dietz, im Auftrag des Ordensausschusses etliche Texte an den deutschen Episkopat senden. An Kardinal Faulhaber überbrachte P. König – laut Notiz in seinem Tagebuch – die Texte am 17. November und holte am Morgen des 18. November die „Zusage" ab. Worum handelt es sich bei diesen Texten?

Als erstes ist der Entwurf des Hirtenbriefs zu würdigen, der nicht zu Unrecht als „Menschenrechtshirtenbrief" (R 120–133) bezeichnet wird. Nach rechtfertigenden Hinweisen, daß es die Kirche – in Papst und Bischöfen – nicht an kritischen

Äußerungen dem Kommunismus und dem Bolschewismus gegenüber habe fehlen lassen, werden die Versprechungen Hitlers, die er in seiner Regierungserklärung vom 23. Januar 1933[13] gegeben und durch die Unterzeichnung des Reichskonkordats erneut bekräftigt hatte, mit der alltäglichen Wirklichkeit im Dritten Reich konfrontiert. Es folgen sechs Antithesen, die die Freiheit der Kirche, die Freiheit des Gewissens, die Freiheit der Eltern in der Kindererziehung, die Freiheit in der Glaubensverkündigung, die freie Betätigung der Orden und die Freiheit zur Errichtung von Priesterseminaren einklagen. Zum Beispiel lautet der Text über die Orden:

„Es war versprochen und verbürgt: Orden und religiöse Genossenschaften sollten keinen besonderen Schranken unterliegen. Tatsache ist: Man hat die katholischen Ordensleute, die im Lehramt oder in den Kindergärten tätig waren, größtenteils entfernt. Durch Verordnung ist verfügt, daß arbeitsfähige deutsche Menschen nicht mehr in ein Kloster eintreten dürfen. So wird das deutsche Volk bald ohne die seelsorgliche Tätigkeit der Ordenspriester und ohne die liebende, opferbereite Hingabe seiner katholischen Ordensschwestern sein" (R 126f.).

Wesentlich bedeutsamer aber sind die folgenden Anklagen, in denen sich die Kirche für die Rechte aller Menschen einsetzt. Es wird klar gesagt, daß in diesem Staat die naturgesetzlich begründeten Rechte gering geachtet und mit den Füßen getreten werden: das Recht auf den Schutz des privaten Eigentums, das Recht auf Schutz von Wahrheit und Ehre, das Recht auf die persönliche Freiheit, das Recht auf Leben. Gerade dieses letzte Recht wird in provozierender Klarheit eingeklagt, wenn es heißt:

„Wir meinen... 4. das naturgesetzliche Recht auf das Leben. Ebenso wie in Deutschland jeder ohne Schuld und ohne Richter seiner Freiheit beraubt werden kann, so kann er auch ohne Schuld und ohne Richter Gesundheit und Leben verlieren. Niemand kann die Gewaltmaßnahmen der Geheimen Staatspolizei überprüfen und niemand hindert sie, nach Belieben über Tod und Leben zu verfügen.

Tausende von Geisteskranken wurden im Zuge sogenannter planwirtschaftlicher Maßnahmen des Staates getötet. Tötung von Geisteskranken, gleichviel aus welchem Grunde, ist und bleibt Mord... Schon heute erleben wir, daß heilbare Kranke dem Arzt und Pfleger, sogar den eigenen Verwandten mißtrauen. Denn niemand ist seines Lebens sicher, wenn nicht unantastbar gilt: ‚Du sollst nicht töten!'" (R 129f.).

Das abschließende Kapitel beruft sich auf die bisherigen Denkschriften, die wirkungslos waren und keine Antwort erhielten. Gerade diese letzten Ausführungen unterstreichen: „Es muß etwas geschehen. Worte und Versprechungen genügen nicht mehr; wir mußten leider lernen, ihnen gründlich zu mißtrauen. Auch Drohungen und Gewalt bleiben unwirksam" (R 132).

Dieser Hirtenbrief, der gemäß den beigegebenen Richtlinien für seine Verkündigung (R 133–135) gewiß nicht in die Hände der Gestapo gefallen wäre und deshalb wie eine Bombe gewirkt hätte, kam leider am Ende nicht zustande. Durch eine unermüdliche Reisetätigkeit, die die einzelnen Mitglieder des Ausschusses in den folgenden Tagen und Wochen auf sich nahmen, hatten am Ende 24 Ortsbischöfe dem Text zugestimmt – und trotzdem wurde er bei einer Teilkonferenz der westdeutschen Bischöfe am 24.–25. November 1941 in Kevelaer zu Fall gebracht.

Bischof von Preysing wurde damals beauftragt, aus dem Hirtenbrief eine Denkschrift zu fertigen, die Kardinal Bertram am 12. Dezember 1941 Hitler übergeben ließ. Es war der gleiche Tag, an dem der evangelische Landesbischof Theophil Wurm (wie verabredet) seine Beschwerde von seiten der evangelischen Kirchen an die deutsche Reichsregierung gab. Immer noch ein großer Tag im Kampf der Kirchen gegen das Unrechtssystem des Nationalsozialismus. Aber wie unbedeutend im Vergleich zu dem öffentlichen Eklat, den der Hirtenbrief mit Sicherheit hervorgerufen hätte.

Als diese Eingabe wiederum wirkungslos blieb – auch sie hat wieder ihre eigene Geschichte –, sahen sich die Bischöfe an ihr eigenes Wort gebunden, nun einen Hirtenbrief zu verfassen und von den Kanzeln verlesen zu lassen. Leider wurde auch dieser Hirtenbrief am Passionssonntag, dem 22. März 1942, – kurzfristig auftretender Bedenken aus Breslau wegen – nur teilweise in den Kirchen und Diözesen verlesen und dadurch wiederum um seine Wirkung gebracht. Erst ein Jahr später hatte man sich zum sogenannten „Dekaloghirtenbrief" durchgerungen, der dann bei seiner Verlesung am 19. August 1943 in aller Eindeutigkeit die Verbrechen der Nazis beim Namen nannte. Dort endlich war zum fünften Gebot zu lesen:

„Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: an schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- und Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung. Auch die Obrigkeit kann und darf nur wirklich todeswürdige Verbrecher mit dem Tod bestrafen" (N I 70).

Selbst wenn dieser Text im wesentlichen von Prof. Adolf Donders (1877–1944) und Prof. Peter Tischleder (1891–1947) verfaßt wurde, so hatte doch der Ausschuß für Ordensangelegenheiten den Weg zu einer so klaren Sprache geebnet.

Gemäß dem Vorhaben vom August 1941 hatte der Ausschuß für Ordensangelegenheiten auch einen Hirtenbrief über „Sinn und Notwendigkeit des Ordenslebens" (R 153–159) entworfen und jene „Richtlinien" erstellt, die in der Auseinandersetzung mit den Nazis eine brauchbare Richtschnur für die Ordensleute abgaben (R 137–146).

Mit einem letzten Bericht vom 14. August 1943 beschloß der Ausschuß sozusagen seine Tätigkeit. Seine Mitarbeiter engagierten sich teilweise anderswo, P. Rösch und P. König etwa im Kreisauer Kreis (R 230–233)[14], P. Laurentius Siemer im Widerstandskreis um die katholischen Gewerkschaftler. Das Engagement und die Hoffnungen, die vielen Reisen und die Enttäuschungen sind in den Berichten und Stellungnahmen des Ausschusses aus den Jahren 1941–1943 nachzulesen: Dokumente eines Kampfes, der nicht nur den nationalsozialistischen Gegner treffen sollte, sondern der auch unentschiedenen, oft in der Sache uneinigen deutschen Bischöfen galt. Im Endergebnis muß man Ludwig Volk zustimmen, wenn er im Blick auf diesen Ausschuß für Ordensangelegenheiten schreibt:

„Der Aktionsbehinderung des Gesamtepiskopats suchten seit 1941 der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und die westdeutsche Bischofskonferenz mit Erfolg abzuhelfen. Ihren Anstrengungen waren die Denkschrift vom Dezember 1941, die Kundgebung vom Passionssonstag 1942 sowie der Dekaloghirtenbrief 1943 zu verdanken. Davon ergingen die Kanzelverlautbarungen, die mutigsten unter den Dokumenten der Kriegszeit und fast so etwas wie eine Ehrenrettung des Bischofsgremiums, ohne, ja gegen den Willen des Fuldaer Konferenzvorsitzenden."[15]

Bedroht von der Gestapo

Der Gestapo waren die Aktivitäten des Ausschusses für Ordensangelegenheiten nicht entgangen. Und so trafen bei den einzelnen Mitgliedern jene Warnungen von Freunden und Vertrauten ein, die zur Vorsicht mahnten oder auf eine nahende Verhaftung hinwiesen.

Der Stichtag für eine ganz besondere Aufmerksamkeit war der 20. Juli 1944, das Attentat auf Adolf Hitler. Seit diesem Tag waren die beiden Jesuiten besonders gewarnt und dies nicht zuletzt dann, als am 28. Juli Alfred Delp SJ von der Gestapo in München-Bogenhausen verhaftet wurde[16]. Nach erneuter Warnung tauchte dann P. König am 19. August (R 268), P. Rösch einige Tage später am 26. August unter. Das gleiche taten die beiden Dominikaner. P. Laurentius Siemer entkam in der Nacht vom 16. auf den 17. September 1944 der Gestapo, indem er durch die Hintertüre des Konvents in Schwichteler entfloh, als die Gestapo an der Haustüre nach ihm fragte[17]. P. Odilo Braun versteckte sich nach öfterem Wohnortswechsel bei Freunden in Königsberg. Als er – auf einen Stellungsbefehl zur militärischen Musterung hin – in Berlin eintraf, wurde er am 28. Oktober 1944 am Bahnhof Zoo verhaftet[18]. Angermaier war wieder zur Wehrmacht eingezogen worden und tat seinen Dienst in Küstrin. Wie verlief das weitere Schicksal dieser fünf Männer?

Während es P. König gelang, bis zum Ende des Krieges – trotz intensiver steckbrieflicher Suche der Gestapo – unentdeckt zu bleiben (einen Teil dieser schweren Wochen verbrachte er geheim im Kohlenkeller des Berchmanskollegs in Pullach), wurde P. August Rösch, nachdem er verraten worden war, am 11. Januar 1945 im Haus des Landwirts Wolfgang Meier in Hofgiebing bei Oberornau von der Gestapo verhaftet. Er wurde ins Gestapogefängnis Berlin-Moabit gebracht und entdeckte dort unter den Mithäftlingen P. Odilo Braun. Von ihm konnte er erste Hinweise über die Situation in diesem Gefängnis erhalten. In den Verhören zur Vorbereitung eines Prozesses vor dem Volksgerichtshof – P. Rösch war ja auch Mitglied des Kreisauer Kreises – wurde P. Rösch vor allem auch vorgeworfen, er habe sich für die Orden allgemein, für den Jesuitenorden im besonderen sehr engagiert und sei in engem Kontakt zu den deutschen Bischöfen gestanden (R 235). P. Odilo Braun wurde am 12. Februar 1945 aus dem Gefängnis entlassen. P. Rösch überstand in Berlin das Ende des Dritten Reichs. Er erhielt mit dem Rest jener, die den nächtlichen Hinrichtungskommandos der SS entgangen waren, am

25. April 1945 die Freiheit, kurz bevor die russischen Truppen Berlin ganz besetzten. Georg Angermaier kam bei einer Dienstfahrt auf der Schloßstraße in Berlin unter nicht ganz geklärten Umständen ums Leben. Er war in einen Zusammenstoß mit einem SS-Auto verwickelt. In ein SS-Lazarett verbracht, verweigerte man ihm dort jede Hilfe. Er starb am 27. März 1945. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch hier – wie in vielen anderen Fällen – die Gestapo alte Rechnungen beglichen hatte[19]. Der letzte im Bunde, P. Laurentius Siemer, konnte, wie P. König, in seinem Versteck bei einer Familie in Handorf bei Damme die Gefahren des Dritten Reichs überdauern.

In dieser Bilanz der Leiden ist nicht zu vergessen, daß andere für jene, die nicht oder nicht sofort entdeckt wurden, Wochen und Monate in Haft waren. Für P. Lothar König: P. Franz Xaver Spitzauer SJ (28. August 1944–25. März 1945, die meiste Zeit im KZ Dachau), Ingeborg König (19. September 1944–5. April 1945 in Einzelhaft im Frauengefängnis Bad Cannstatt). Für P. Rösch: P. Franz Josef Müller SJ (30. August 1944–9. April 1945, KZ Dachau), Wolfgang Meier sen. (11. Januar 1944 bis zu seinem Tod am 22. Februar 1945 im KZ Dachau), Wolfgang Meier jun. (11. Januar 1945–17. April 1945, KZ Dachau), Martin Meier (11. Januar 1945–17. April 1945, KZ Dachau), Maria Meier (11. Januar 1945–19. Januar 1945 im Gestapogefängnis Wittelsbacher Palais in München), Pfarrer Johann B. Neumaier (11. Januar 1945–15. Februar 1945, Gestapogefängnis Berlin-Moabit), Br. Paul Moser SJ (12. Januar 1945–14. Februar 1945, Berlin-Moabit), Direktor Franz Stadler (12. Januar 1945–14. Februar 1945, Berlin-Moabit). Für P. Siemer: P. Otmar Decker OP (19. September–14. Oktober 1944, Gestapogefängnis Oldenburg), Sr. Martha Gäs (19. September–14. Oktober 1944 ebendort).

Aus all dem läßt sich entnehmen, daß der Preis der Wahrheit immer hoch ist. Jene, die sich für die Freiheit und die Rechte anderer engagierten, konnten dies nur unter dem Risiko tun, selbst in Rechtlosigkeit und Unfreiheit zu geraten und andere in dieses Unheil hineinzuziehen.

In diesem Bericht über Entstehen, Wirken und Ende des Ausschusses für Ordensangelegenheiten wird demnach nicht nur ein Stück Ordensgeschichte für Deutschland geschrieben. Es wird auch ein bislang übersehener Teilaspekt aus dem ungleichen Kampf herausgestellt, der zwischen Kirche und Nationalsozialismus geführt wurde, ein Aspekt, der wert ist, der Vergessenheit entrissen zu werden. Ob er deshalb zugleich Urteile und Vorurteile in dieser schwierigen Sache zu ändern vermag, das dürfte eine andere Frage sein.

ANMERKUNGEN

[1] A. Hitler, Mein Kampf (München 1942) 119, 120, 481, 512.
[2] H. Picker, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier (München 1979) 71, 89, 118, 120, 131, 200ff., 393, 458.
[3] Augustin Rösch, Kampf gegen den Nationalsozialismus, hrsg. v. Roman Bleistein (Frankfurt 1985), vor allem 60ff. (zitiert: R.)
[4] J. Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz, 2 Bde. (München 1946) (zit. N); hier I 123f.
[5] P. M. Rapp, Die Devisenprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Geistliche im Dritten Reich (Diss., Bonn 1981) 321.
[6] H. G. Hockerts. Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Geistliche 1936/37 (Mainz 1971) 57. Bischof Preysing (Berlin) errechnete mit Hilfe aller deutscher Ordinariate die Zahl von 170 Inhaftierten, von denen 108 aktive und 62 ehemalige Brüder waren (ebd. 48).
[7] Ebd. 219.
[8] F. Zipfel, Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945 (Berlin 1965) 504.
[9] P. Peter Lippert SJ (1879–1936), Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit", Radioprediger, Schriftsteller.
[10] Im Besucherverzeichnis von Kardinal Bertram 1940–1942 sind weitere Besuche dieser Gruppe vermerkt: 5. April 1941: Rösch, Braun; 10. April 1941: König, Braun; 20. April 1941: Braun; 9. November 1941: König; 20. November 1941: Braun, König; 5. Oktober 1942: Braun, König. Vgl. Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 3, hrsg. v. L. Volk (Mainz 1983) XXIII–XXV.
[11] Denkschriften, vgl. R 73f., 79f., 98f., 147f., 169f., 181f., 188f., 197f., 211.
[12] Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS 1933–1945, hrsg. v. H. Boberach (Herrsching 1984) 3650–3654 (20. 4. 1942), 4635–4637 (7. 1. 1943), 5784–5790 (20. 9. 1943).
[13] Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 1, hrsg. v. B. Stasiewski (Mainz 1968) 15.
[14] Vgl. R. Bleistein, Jesuiten im Kreisauer Kreis, in dieser Zschr. 200 (1982) 595–607.
[15] Vgl. L. Volk, Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika „Mit brennender Sorge" bis zum Ende der NS-Herrschaft, in dieser Zschr. 178 (1966) 267.
[16] Vgl. R. Bleistein, Alfred Delp, in dieser Zschr. 202 (1984) 219–226.
[17] L. Siemer OP. Aufzeichnungen und Briefe (Frankfurt 1957) 132–133.
[18] J. Bauer, Dominikanerpater Odilo Braun – 80 Jahre alt (Mskpt. 1979) 4f.
[19] A. Angermaier, Stationen im Leben des DDr. Georg Angermaier (1913–1945), in: Normannia, H. 67, April 1984, 36.

Lorenz Wachinger

Die christliche Ehe und Familie

Ihre Chancen und Probleme heute

Katholiken, die um 1920 herum heirateten, liebten es, über ihr Ehebett ein großes goldgerahmtes Bild zu hängen, einen „Haussegen": rötliche Abendwolken hinter einem freundlichen Haus mit grünem Garten, darin der hl. Joseph, ein schöner ernster Mann mit dem Zimmermannsbeil über der Schulter, sorgend vorgebeugt; vor ihm Maria, im blauen Mantel, das Kind im rosa Hemdchen, goldgelockt, auf ihrem Schoß: die Heilige Familie.

Das fromme schöne Bild trug ein Stück kirchlicher Propaganda: die Verehrung der Heiligen Familie wurde seit etwa 1850 als Gegenschlag gegen familienfeindliche und -kritische Tendenzen gefördert, 1921 dann das Fest für die ganze Kirche vorgeschrieben; ein bestimmtes Familien- und Ehe-Ideal war damit fast kanonisiert, das noch in der gemalten Idylle der Schlafzimmerbilder steckte. Man könnte es so umschreiben: Die herkömmliche Ordnung der Ehe und Familie ist geoffenbart, also im Glauben festzuhalten; der Platz der Frau ist im Haus und bei den Kindern, der des Mannes in der Berufsarbeit, er ist der Ernährer der Seinen; Harmonie und Frieden gelten als oberster Wert, garantiert durch den Gehorsam der Frau und der Kinder sowie durch die fürsorgliche Befehlsgewalt des Vaters; sehr hoch geschätzt die Keuschheit, vor allem der Frau, durchaus auch verstanden als sparsamer Gebrauch der sexuellen Gemeinschaft und als etwas generell zu Verdeckendes[1].

Dieses schlichte Familienideal scheint uns heute nicht mehr überzeugend; das geschichtliche und kulturelle Klima hat sich gewandelt: Wir bestimmen heute die Rollen von Mann und Frau nicht mehr so starr; wir denken über den Gehorsam kritischer, auch über Harmonie und Frieden; wir schätzen das sexuelle Leben freier ein; wir müssen auch theologisch schärfer nachfragen, was denn eigentlich das Christliche an Ehe und Familie sein soll. So wird zunächst ein Standort und Bedingungen für das Reden über Ehe und Familie heute genauer zu bestimmen sein.

Voraussetzungen des Redens über Ehe und Familie heute

1. Wer über Ehe und Familie redet oder schreibt, ist durch die eigene Erfahrung als Kind und als Erwachsener, durch die elterliche Familie vor allem geprägt. Auch

Studium, etwa der Theologie, der Psychologie oder Soziologie vermag die individuelle Begrenztheit des Redens über Ehe und Familie nicht völlig aufzuheben; einschlägige Berufserfahrungen, etwa des Seelsorgers, des Eheberaters oder Psychotherapeuten können die Sicht erweitern und korrigieren, aber nicht die grundsätzliche Einschränkung der Erfahrung des Mannes oder der Frau, einer bestimmten Epoche, einer sozialen Schicht, einer religiösen Konfession aufheben.

So kann niemand in unserer Gesellschaft aus sich allein die volle und ganze Einsicht in die Problematik von Ehe und Familie haben, auch nicht die Kirche, trotz ihrer Berufung auf die Offenbarung; keine Instanz, weder Kirche noch Staat noch Wissenschaft, kann aus sich allein die von allen zu akzeptierenden Werte, noch weniger die konkreteren (rechtlichen und moralischen) Normen für das Verhalten in Ehe und Familie festlegen. Wir sind vielmehr darauf angewiesen, miteinander zu reden und zu streiten, mühsam um die Kompromisse zu ringen, die in unserer, in bezug auf die Wertvorstellungen pluralistischen, Gesellschaft zu erreichen sind. Wir haben Anlaß, bescheiden zu reden; unser Wissen über Ehe und Familie ist begrenzt, wir haben die Gründe zu prüfen, aus denen wir so oder anders denken.

2. Theologisch ist zu unterscheiden, wo wir durch den Glauben belehrt sind und wo die wissenschaftliche Arbeit gefragt ist. Die Ehe gilt heute als Sakrament der irdischen Wirklichkeit, ihre (und der Familie) nichtsakrale Weltlichkeit wird theologisch betont[2]. Das bedeutet, daß Ehe und Familie erst humanwissenschaftlich zu erfassen sind, bevor sie theologisch gedeutet werden können; wir haben die Bedingungen unserer Zeit und Zivilisation zu reflektieren und die Impulse aus der Botschaft des Alten und des Neuen Testaments darauf zu beziehen.

Dazu gehört auch, daß, innertheologisch, neben dem Lehramt der Bischöfe und des Papstes die Arbeit der Theologen in ihrer Vielfalt und vor allem die Erfahrung und der Sachverstand der verheirateten Christen entsprechend gewertet werden. Die theologische Ehelehre des Zweiten Vatikanums und der Synode der deutschen Bistümer in Würzburg hat auch von den Anregungen der Laien seit den Zeiten der Jugendbewegung, der Katholischen Aktion, der Familienbewegung seit den 50er Jahren (Equipes Notre-Dame, Marriage Encounter) gelebt. Vieles ist theologisch offen und muß es sein, weil die Weisung der biblischen Offenbarung für unsere Zeit sorgfältig abzulösen ist von den zeit- und kulturgebundenen Anweisungen, etwa der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe, für Männer und Frauen in der Ehe; die Richtpunkte und Grundsätze der befreienden Botschaft Jesu für heute zu konkretisieren, muß schwierig und umstritten sein.

3. Die Familiensoziologie schildert uns Wandel und Variabilität der Familienformen; zum Beispiel ist die Trennung von Familie und Arbeitsplatz erst durch die neuen Produktionsverhältnisse der Industrialisierung bedingt, und sie hat ihre typischen Folgen, etwa daß die Erziehung der Kinder, damit aber die familiäre Autorität zum großen Teil den Frauen zufällt, dann in die Hand von Kindergarten

und Schule übergeht, womit eine neue Verzahnung von Öffentlichkeit und privatem Raum Familie notwendig wird; die Doppelbelastung sehr vieler Frauen durch Beruf und Haushalt bedeutet eine weitere Verschiebung der, vorher lange stabilen, Verhältnisse. Das und vieles mehr zwingt uns neue Gesichtspunkte auf, das traditionelle Ehebild genügt nicht mehr; wir werden vorsichtiger über neue Tendenzen urteilen, auch wenn sie unseren Vorstellungen zuwiderlaufen, ob das nun die „Ehen ohne Trauschein" sind oder die kinderarmen und kinderlosen Ehen. Auf jeden Fall können Ehe und Familie, von vielen totgesagt oder totgewünscht, nur dauern und der Entwicklung des Menschen dienen, wenn sie sich wandeln, indem sie auf die veränderten gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und technischen Gegebenheiten sensibel reagieren; sie haben das übrigens im Lauf der Geschichte immer getan.

4. In dem „Krieg um die Familie"[3] spielen verschiedene Mächte mit, die ihre Interessen verfolgen: der Staat, der die Reichweite seiner Kontrolle auszudehnen versucht ist; die Kirche, die dem Menschen dienen will und soll, als soziale Körperschaft aber auch scharf über ihren Einfluß wachen muß; die Wissenschaften vom Menschen, die nicht nur Wahrheit suchen, sondern auch ihren Anteil am Arbeitsmarkt und am wirtschaftlichen Gewinn erweitern wollen; die Wirtschaft schließlich, die die Familie als Konsumeinheit braucht und hegt, zu dem Zweck über die Werbung in den Medien ein bestimmtes Bild, ja ein Klischee von der Familie herstellt.

Da Macht und Gewinninteressen im Spiel sind, also Eigennutz von Gruppen, wird kritisch gefragt werden müssen, ob, was gesagt und propagiert wird, dem Menschen wirklich dient. Wir haben Anlaß, neugierig zu sein, unser Urteil zu schärfen, kritisch zu prüfen. Als Christen sind wir frei, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1 Thess 5,21); wir können nur gewinnen, wenn wir mit unseren Zeitgenossen, gleich welcher Orientierung, mitdenken, mitreden und um die heute angemessene Sicht der Probleme mitstreiten.

Probleme und Chancen von Ehe und Familie heute

Was in unserer westlichen industriellen Zivilisation die Wirklichkeit von Ehe und Familie bestimmt, sind ungefähr die folgenden Faktoren:

1. Längere durchschnittliche Ehedauer

Vor ca. 200 Jahren mag die Dauer einer Ehe in Europa im Durchschnitt 15 Jahre betragen haben, heute aber mehr als 35 Jahre. Die Lebenserwartung ist erheblich gestiegen: Während bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts viele Frauen im Kindbett starben – die Folge der Geburten war im allgemeinen sehr dicht! – und der unzureichende Seuchenschutz, der Hunger, die zermürbenden Arbeitsbedingun-

gen die Widerstandskraft von Männern und Frauen schwächten, so daß im Deutschen Reich im Jahre 1871 die Lebenserwartung der Frauen 38,5, die der Männer 35,6 Jahre betrug, ist die durchschnittliche Lebenserwartung in der Bundesrepublik für Frauen heute 76,9, für Männer 70,2 Jahre. In dieser Ziffer steckt die sehr zurückgegangene Kindersterblichkeit, die wieder mit der zurückgegangenen Geburtenrate zusammenzuhängen scheint. Hohe Fruchtbarkeitsrate und hohe Sterblichkeitsrate, niedrige Fruchtbarkeitsrate und niedrige Sterblichkeit scheinen zusammenzugehören[4]. Daß die resultierende längere Ehedauer die Unauflöslichkeit der Ehe schwieriger macht, ist klar; der Tod scheidet nicht mehr unzählige Ehen nach ein paar oder nach 10 oder 15 Jahren; für den unzweifelhaften Gewinn ist ein Preis zu bezahlen.

Wegen der längeren, mehr Phasen des Lebenszyklus umfassenden Ehedauer gewinnt die psychische Entwicklung der Partner und ihrer Beziehung an Gewicht. Die zeitliche, die Veränderungsdynamik der Ehe erzwingt ein realistischeres Beachten der Reifungskrisen von Mann und Frau: Ablösung aus der elterlichen Familie und Ehebeginn; generative Phase mit ihren Umstellungen im Lebensstil, vor allem der Frau; Sinnkrise der Lebensmitte und nachfamiliale Phase (Weggehen der Kinder) mit dem Gefühl von Verlust und Leere, aber auch neuen Chancen; Altersehe, in der die Partner mit sich und ihrer gesellschaftlichen Randexistenz fertig werden müssen.

Daß die Zeit den Menschen und sein Verhalten verändert, scheinen Theologie und Seelsorge erst allmählich zu realisieren. Das bisher eher statische theologische Ehebild muß um die zeitliche Dimension bereichert werden, Flexibilität und Wandlungsbereitschaft sind spezifische Forderungen eines tragfähigen Ehemodells heute. Eine Ehe kann nur halten, wenn die Partner bereit sind, an den Krisenpunkten ihr Miteinanderleben neu einzuregeln, ohne auf Gewohnheiten und wohlerworbene (oder usurpierte) Rechte zu pochen.

Eine Herausforderung an Gesellschaft und Kirche stellen die im Vergleich zu allen früheren Epochen heute viel zahlreicheren Altersehen dar. Damit das Miteinander-Altwerden nicht in tödlicher Langeweile ausläuft, wird es Vorbereitung für jede(n) einzelne(n) und Hilfen brauchen; theologische und pastorale Phantasie wird eingesetzt werden müssen, wenn die Kirche ihren Auftrag für die alten Menschen und für ihre Ehen wahrnehmen will – nämlich das hohe Alter aus versteinernden Gewohnheiten, aus Leerlauf, Schweigen, Vereinsamung, Angst und hilflosem Haß zu befreien.

2. Steigende Scheidungsraten

Bekanntlich sind seit der Jahrhundertwende in Europa, in den USA und in der UdSSR die Scheidungsziffern kontinuierlich, seit den 60er Jahren aber sprunghaft angestiegen. Die westlichen und die sozialistischen Gesellschaften lassen das zu; sie brauchen wegen der veränderten Rechts- und Einkommensverhältnisse – vererb-

barer Grundbesitz spielt gegenüber den männlichen *und* weiblichen Lohn- und Gehaltsempfängern keine bedeutende Rolle mehr – die stabile Ehe nicht mehr so dringend. Der Anteil der von Frauen beantragten Scheidungen ist überproportional hoch: Die bisherige wirtschaftliche Abhängigkeit der Frauen von den Männern scheint großenteils aufgehoben; die bessere Ausbildung der Frauen hat eigene Möglichkeiten zu Arbeit und Verdienst zur Folge (bei einigermaßen stabiler Konjunktur!). Der Sozialstaat mit seinem Renten- und Versicherungswesen überbrückt, erleichtert das Altern.

Daß heute, auch wegen der weggefallenen Heiratsverbote, viel mehr Erwachsene heiraten als jemals früher, hat zur Folge, daß auch viele für die Ehe weniger oder nicht Geeignete heiraten und natürlich in erster Linie von Eheschwierigkeiten und Ehescheidung betroffen sind[5].

Die gestiegene Scheidungsrate muß als Symptom für eine bestimmte neue Dynamik in unserer Gesellschaft aufgefaßt werden und als zu bezahlender Preis, etwa für die höhere räumliche und soziale Mobilität, für die überall wuchernde Aggressivität, für die Neigung zu Konflikt-„Lösungen", die aus dem für unsere Gesellschaft typischen Machtdenken oder gar aus Gewaltanwendung stammen, für unser Denken in Über- und Unterordnungskategorien, für die Konkurrenzbereitschaft, ohne die unsere Wirtschaft schlechter funktionieren würde. Ist die Problematik von Ehe und Familie aber eine gesellschaftliche Problematik, so sollte es sich verbieten, Ehescheidung allzu undifferenziert und ausschließlich als persönliches Versagen der Partner zu deuten und als solches (im Fall der Wiederheirat) kirchlich zu sanktionieren; nicht nur von ihnen ist Buße und Umkehr zu fordern, sondern von uns allen.

Diese Zusammenhänge sind zu sehen, damit weder Gesellschaft noch Kirche die Geschiedenen zu Sündenböcken stempeln und sich allzu billig entlasten. Unser aller Solidarität ist angefordert, wie ja auch, vielleicht, viele Geschiedene stellvertretend für die gesellschaftlichen Sünden leiden, an denen wir alle beteiligt sind. Das würde sorgfältigeres Nachdenken über die Probleme der Ehe und der Scheidung erfordern, ein anderes Umgehen mit Geschiedenen, konkrete Hilfen zur Bewältigung der Scheidungsfolgen für Mann und Frau und vor allem für die Kinder aus geschiedenen Ehen, und zwar von seiten des Staates, der Kommunen und der Kirchen (Beratung, Gruppen zur Selbsthilfe usw.). Nicht zuletzt muß, nach Lage des Problems, bedacht werden, ob der traditionelle Weg in die unauflösliche, lebenslange Einehe nicht zu kurz, zu direkt ist; ob die Vorbereitung auf die Ehe, intensiviert und verbessert, nicht die Ehefähigkeit vieler junger Menschen auf eine andere Stufe heben könnte.

3. Sexuelle Liberalisierung

Sexuelle Funktion und Fortpflanzung zu trennen, ist heute leicht und allgemein möglich; die verschiedenen Methoden, von der Zeitwahl nach Knaus-Ogino über

die chemischen Ovulationshemmer bis zu Dr. Rötzer, um nur die wichtigsten zu nennen, belegen jedenfalls eine weitgehend rationale Einstellung zum Sexuellen. Die neuen Möglichkeiten haben das sexuelle Verhalten innerhalb und außerhalb der Ehe verändert; sie werfen Fragen auf, etwa die, ob der Gewinn an Freiheit die Bedrohung des Humanen (durch technische Eingriffe) aufwiegt.

Seit etwa 1965 ist eine Welle der sexuellen Liberalisierung zu beobachten: Alte Tabus und Verbote treten zurück (Homosexualität, vorehelicher Geschlechtsverkehr, Darstellung des Nackten, Mode, Nacktbadestrände); überhaupt breitere und unbefangenere Zuwendung zum Sexuellen; das Sündenbewußtsein bezüglich des sechsten Gebots schwindet. Sicher ist das als Pendelausschlag ins andere Extrem zu verstehen, verglichen mit der früheren engen sexuellen Erziehung. Aber zunächst ist damit für die Ehe ein neuer Akzent gegeben: die Sorge um sexuelle Erfüllung, auch der Frau.

Theologisch gesehen ist das sexuelle Leben, wie aller andere Weltgebrauch, vom Schöpfungsglauben her ermächtigt und zum Gebrauch freigegeben; es unterliegt aber auch der Kritik durch die Offenbarung, die von der Auffassung und den sozialen Regeln früherer Epochen wohl zu unterscheiden ist. Die allgemein höhere Wertung des sexuellen Lebens heute macht es auch der Theologie wieder möglich, die mit der materiellen Verfaßtheit und mit den Härten des Lebens versöhnende Kraft, die individualisierende und partnerbindende Dynamik des Sexuellen anzuerkennen. Die kirchliche Kritik am Mißbrauch, die Warnungen vor den Gefahren werden behutsamer vorgehen und, auch anhand psychologischer Maßstäbe, unterscheiden müssen.

Natürlich sind neben den Lebensmöglichkeiten, die sich mit dieser Entwicklung aufgetan haben, auch die neuen Schwierigkeiten zwischen Mann und Frau zu sehen: der mögliche sexuelle Leistungsdruck, die naturwissenschaftlich erscheinenden Zielmarken für sexuelles Glück – neue Normen also. Und gewiß gibt es nach wie vor, hier wie auf anderen Gebieten des Genießens und des Leistens, das süchtige Verfallensein, die Selbstentfremdung und Verstrickung – bleibende Ansatzpunkte psychologischer und theologischer Kritik.

4. Gleichberechtigung der Frau

Die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft hat sich geändert: Sie ist wieder stärker in das Wirtschafts- und Erwerbsleben einbezogen, ihre wirtschaftliche Abhängigkeit vom Mann fast völlig aufgehoben, was nur im Vergleich zur bürgerlichen Eheauffassung des letzten Jahrhunderts so neu erscheint. Grundsätzlich sind ihr dieselben Bildungs- und Ausbildungschancen eingeräumt wie dem Mann. Die traditionelle Rollenaufteilung in der Familie – in der Bundesrepublik Deutschland galt seit 1958 die Gleichberechtigung von Mann und Frau, letztere aber zur Haushaltsführung verpflichtet – ist seit 1977 gesetzlich revidiert: Die Möglichkeit zur Berufstätigkeit ist den Frauen garantiert.

Die Umstellungsprobleme für viele Männer, die ja Privilegien verlieren, liegen auf der Hand; für die Frauen ergibt sich, im Fall der Berufstätigkeit, die Doppelbelastung durch Beruf und Haushalt – so jedenfalls die durchschnittliche tatsächliche Lage. Andererseits ist die Rolle der Hausfrau weithin durch vorgefertigte Kost und technische Haushaltsgeräte bis zur Entwertung verändert; daraus können sich Gefühle der Leere, der Frustration, der Nutzlosigkeit bis hin zur Depression ergeben; die Psychologen sprechen, etwas salopp, vom „Hausfrauen-Syndrom".

Wir leben in einer Männergesellschaft, die Gleichberechtigung der Frau steht weithin noch auf dem Papier. Es ist eine Aufgabe der Kultur und des christlichen Ethos, die Lasten gerechter zu verteilen, starre Privilegien (auf Grund der Geschlechtsrolle) abzubauen, neben dem „Recht " des Stärkeren die Sensibilität der Leidenden zu Wort kommen zu lassen und bessere Weisen, miteinander umzugehen, einzuüben.

5. Personalisierung der Ehe

Die Ehe steht bei uns nicht mehr unter der Vormundschaft des Verwandtschaftsverbands, der Sippe; die Partnerwahl ist individualisiert (nicht mehr die Eltern wählen die Braut oder den Bräutigam), unterliegt kaum noch religiösen oder sozialen Einschränkungen (Zunahme der Mischehen, über religiöse und konfessionelle oder über gesellschaftliche Gruppierungen weg). Die Liebe, verstanden als gefühlsmäßige Zuneigung der Partner, die sogenannte „romantische Liebe", ist zum wichtigsten Kriterium für Abschluß und Bestand einer Ehe geworden, was durchaus neu ist.

Die Ehe wird bei uns heute als Gefährtenschaft, Partnerschaft unter Gleichrangigen aufgefaßt. Daraus ergibt sich die Forderung einer sehr intensiven und intimen Beziehung (früher waren die Ehen distanzierter, die Verbindungen emotional lockerer, mit weniger hohem Anspruch aneinander), also hohe emotionale Abhängigkeit der Partner voneinander. Die Ehe ist mit all dem personaler geworden – unzweifelhaft ein Gewinn. Ihr Gleichgewicht wird aber zugleich und dadurch empfindlicher, störungsanfälliger; größeres Geschick, miteinander umzugehen, höhere Kommunikationsfertigkeiten, differenziertere Fähigkeiten, Konflikte ohne Gewalt oder verdeckte Manöver zu lösen, sind notwendig geworden.

Die zunehmende Zahl der nichtehelichen Lebengemeinschaften relativiert die alleinige Geltung der staatlich und kirchlich geschlossenen Ehe; sie muß sich gegen andere Werte, wie berufliche und individuelle Entfaltung und Unabhängigkeit, Lebensglück durchsetzen, ist nicht mehr eine blanke Selbstverständlichkeit. Ein gesellschaftlicher Zwang lockert sich also, zum Kummer vieler Eltern. Vielleicht kann man den neuen Trend als eines der Ventile verstehen, den Druck der rechtlich gesicherten Lebenform Ehe zu mildern; es hat solche Ventile immer gegeben. Liegt außerdem nicht auch eine Chance darin, daß Lebensform und Sakrament Ehe

bewußter, wenn auch von wenigeren angenommen werden, eine Chance des bekennenden Glaubens? Es lohnt sich, zu bedenken, daß unsere Regelung der rechtlich-öffentlichen Eheschließung ja nicht so alt ist; die kirchliche Eheschließungsform ist erst nach dem Konzil von Trient, also erst seit etwa 1600 durchgesetzt worden, vorher werden die Zustände wohl weithin ähnlich wie heute gewesen sein[6].

Verschiedenen Ehemodellen[7] gegenüber, die wir an jungen Menschen oder auch an ausländischen Arbeitnehmern sehen, wird uns die Aufgabe zugemutet, uns ins Annehmen von Unterschieden einzuüben; es liegt nahe, sich an dem Neuen, Fremden, Anderen zu stoßen und zu ärgern. Andererseits gibt es die Möglichkeit, genauer hinzusehen, miteinander zu reden, nachzudenken und zu vergleichen. Es ist die Aufgabe und Chance der Toleranz, die in einer Welt immer nötiger wird, in der wir immer enger zusammenrücken.

6. Ehe und Familie als Raum des Privaten

Aufgaben und Funktionen der Familie haben sich gewandelt: nicht mehr gemeinsame Produktion von Lebensmitteln und Waren, nicht mehr (in erster Linie) Daseinsvorsorge (Alten- und Krankenpflege). Geblieben sind, neben dem gemeinsamen Haushalten, die primäre Sozialisation der Kinder und ihre soziale Plazierung, und vor allem der Ausgleich der psychischen Spannungen, die aus der Arbeitswelt mitgebracht werden, im intimen, emotional warmen Klima der Familie; die freie, gefühlshafte Begegnung der Partner, die gemeinsame Freude, der Trost füreinander, die wechselseitige Bestätigung in der eigenen Identität. Wichtiger geworden ist die Freizeit und der gemeinsame Konsum.

Zum Problem kann die relative Abgeschlossenheit der Haushalte werden, ihre zu ausschließliche Privatheit und Inselhaftigkeit, die sich gegen den sozialen und öffentlichen Bereich oft zu stark abgrenzt. Das kann die Entfaltung besonders der Hausfrauen und der Kinder einengen; es kann die Ehe- und Familienbeziehungen überlasten und emotional überhitzen, was Druck und Spannung verursachen wird. Unser gesellschaftliches Modell der sehr privaten Familie kann sich aber ändern; wir erleben eine Tendenz zu neuen Lebensformen, zu Wohngemeinschaften, auch mehrerer Familien, Großfamilien-Experimente also, übrigens durchaus auch mit christlichem Akzent, etwa in der charismatischen Bewegung.

7. Kommunikation und Konfliktlösung

Solange eine Gesellschaft einigermaßen stabil, ohne große Wandlungen und Revolutionen besteht, kann auch die Ehe stabil, in ihrem Bestand gesichert sein. Die Ehe als Stand, der so bleibt, wie er eben steht, darauf läuft der typische Lebensweg in vielen Märchen zu. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse sich ändern, auf Grund von Kriegen, technischen Revolutionen und sozialen Umwälzungen, wird auch die Ehe beweglicher werden; so versteht man sie heute mehr als Prozeß, als etwas Fortschreitendes, sich und die Partner Umwandelndes.

Diese prozeßhafte Dynamik der Ehe erfordert mehr Verständigung der Partner als früher; viel mehr muß jeweils neu ausgemacht und verhandelt werden. Die Rechte und Wünsche beider Partner müssen bedacht und berücksichtigt werden; das geht nur über dichten Austausch untereinander. Die Fähigkeit zum differenzierten Reden ist wichtiger geworden, besonders da die Arbeitsbereiche der Partner meistens weit auseinander liegen. Konflikte, Meinungsverschiedenheiten können nicht mehr durch Machtspruch des Mannes erledigt werden, schon gar nicht mit körperlicher Gewalt, was in allen Schichten noch häufig genug ist. Es genügt nicht, sich über Kriege zu entsetzen. Gewaltfreie Konfliktlösung wird zuerst in der Familie gelernt oder nicht gelernt.

Was ist das Christliche an der christlichen Ehe und Familie?

Den Zustand, die Probleme, aber auch die neuen Chancen von Ehe und Familie heute genauer ins Auge zu fassen, gehört bereits zu einer theologischen Bemühung um Ehe und Familie; nun erst kann weiter gefragt werden, was etwa das unterscheidend Christliche an einer christlichen Ehe und Familie ist. Denn daß die Familienglieder getauft sind, enthebt sie nicht den Notwendigkeiten und Schwierigkeiten einer Ehe und Familie heute, macht ihnen nichts leichter, verschafft ihnen keine Vorteile. Eine gute Ehe ist eine gute Ehe, eine schlechte ist eine schlechte, gleich ob die Partner getauft sind oder nicht. Dennoch muß gefragt werden, was das *Sakrament* Ehe zu der standesamtlich geschlossenen Ehe oder zu der nichtehelichen Lebensgemeinschaft hinzubringt. Die Frage versteht sich heute nicht mehr von selbst; sie etwa jungen Menschen zu beantworten, wird oft nicht leicht sein. Es ist übrigens dieselbe Frage wie die, was der christliche Glaube zu einem ethisch verantworteten Leben hinzubringt; das bedeutet, daß das Sakrament Ehe heute wieder als Glaubensfrage im strengen Sinn sichtbar wird und auch als solche behandelt werden sollte[8].

1. Ein Beispiel: Die sogenannten „Haustafeln" in einigen neutestamentlichen Briefen, zum Beispiel 1 Petr 2,13–3,7, spiegeln zunächst einfach die heidnischen oder jüdischen Verhaltensvorschriften der antiken Gesellschaft, aber mit einigen wenigen charakteristischen neuen Akzenten. So ist neu, daß die Sklaven überhaupt eigens angeredet werden, oder daß der von den Frauen verlangte Gehorsam eigentlich auch für den Mann gilt, weil in ihm sich das Stehen vor Gott und in Christus spiegelt, eine grundsätzliche Freiheit also (H. Schlier); oder daß, bei allen Unterschieden, im Entscheidenden und Letzten, nämlich im Verhältnis zu Christus, Mann und Frau gleichen Ranges und Rechtes sind (Gal 3,28)[9].

2. Nimmt man dieses biblische Beispiel ernst, könnte man fragen, welche neuen Akzente und Impulse uns Christen heute, in unserer Gesellschaft abverlangt werden, und zwar von den sozialen und kulturellen Umständen selber; wo heute

unser christlicher Protest gegen herrschende üble, weil veraltete Zustände gefordert ist, im Gehorsam gegen den Ruf Gottes und als Dienst an der Gesellschaft. Vielleicht ist der Gebrauch der Macht (Autorität) innerhalb der Familie heute ein solcher kritischer Punkt; der machtlose Jesus scheint Über- und Unterordnungsverhältnisse grundsätzlich zu kritisieren und uns zu einem Umlernen anzuleiten. Das gemeinsame Gebet in der Familie (oder gemeinsamer Kirchenbesuch) scheint mir demgegenüber zweitrangig, auch weil seine Durchsetzung, Auferlegung mit elterlicher Macht es entwertet. Oder es wäre an unseren Umgang mit der Zeit zu denken. Das mechanische Zeitmessen, das in der Arbeitswelt üblich ist, verlangt nach einer Alternative; menschliche Beziehungen haben ihren eigenen zeitlichen Rhythmus, den man nicht ungestraft auf längere Dauer verletzt; das biblische Verbot des Götzendienstes läßt sich durchaus auch auf den Götzen Tempo beziehen. Weiter, viel asketische Bemühung, die sich früher zu einseitig auf das Sexuelle bezogen hat, scheint mir heute im Bereich der Kommunikation, des Miteinander-Redens und des richtigen Schweigens gefordert. Toleranz, eine Form der Nächstenliebe, ist eine Forderung des engeren Zusammenlebens, nötig im Verhältnis zu ausländischen Menschen und ihren Familien, nötig auch, wie zu allen Zeiten, im Verhältnis zwischen den Generationen, zwischen Jung und Alt.

3. Als sakramentales Zeichen der Ehe gilt heute theologisch weniger der Konsens-Austausch vor dem Priester als die gelebte Ehe selber in allen ihren Dimensionen, sofern sie im Glauben realisiert, das heißt auf Kreuz und Auferstehung Jesu bezogen wird. Der Glaube erschließt und deutet also die irdische Erfahrung der Ehe, ihres Glückens wie auch ihrer Schwierigkeiten; ein neues Verstehen des Miteinanderlebens ist möglich, das einen Widerhalt gegen Banalisierung oder Versinken in Depression oder Verzweiflung, auch gegen illusionäre Überhöhung abgeben mag. Wichtig ist, daß nicht nur das Glücken der Ehe, also Liebe und Frieden, theologisch gewürdigt wird, sondern auch ihre Krisen, ja noch ihr Scheitern. Der Bezug auf Tod und Auferstehung Jesu, der mit dem Sakrament gegeben ist, heißt eben dies: daß das Miteinanderleben in der Ehe überhaupt, besonders aber in Krisen, auch eine Erfahrung des Loslassen-Müssens, des Sich-Aufgebens, des Über-sich-bestimmen-Lassens, des Leidens bedeutet – eben das „Zusammenwachsen" mit dem Bild des Todes, darum auch mit dem der Auferstehung Christi (Rom 6,5).

Es wird gut sein, wenn auch vom Christlichen in Ehe und Familie sparsamer, bescheidener geredet wird; was im Glauben meditierbar und lebbar ist, eignet sich nicht zu gesetzhaften oder paränetischen Verallgemeinerungen. Die Erfahrung zählt heute, auch in diesen Fragen, und von ihr wird zögernd, andeutend gesprochen. Volltönendes theologisches, eigentlich nur vom Mystischen her nachvollziehbares Reden, etwa von Eph 5,22–33 aus, kann selten so geradewegs angenommen werden; die Vision des Epheserbriefs verlangt mehr Behutsamkeit, Scheu.

Die vielberufene christliche Spiritualität der Ehe und Familie würde aber, wenn man sie aus den Lebensvollzügen der Ehe und Familie entwickelte, nicht wie ein Zuckerguß über der Torte liegen, als etwas Nachträgliches; sie würde ihre Kraft zeigen und erproben können, wenn man sie als das alltägliche Leben selber, mit einer bestimmten Motivation, in einer bestimmten Ausrichtung gelebt, verstünde. Christliche Ehe und Familie kann also nur bedeuten, daß ihre Mitglieder mehr und mehr lernen, die Herausforderung Gottes anzunehmen und das Leben zu riskieren. Diese Herausforderung, weil sie von Gott kommt, ist ja zugleich das Angebot, das Leben als Geschenk anzunehmen.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Verehrung der Hl. Familie vgl. LThK, Bd. 5 (1960) 90–95. Die Texte der Festmesse betonen Gehorsam, Liebe, Frieden.

[2] Vgl. etwa J. Ratzinger, in: H. Greeven, J. Ratzinger u. a., Theologie der Ehe (Regensburg 1969, ^{2}1972).

[3] B. Berger, P. L. Berger, In Verteidigung der bürgerlichen Familie (1983) (Frankfurt 1984).

[4] T. A. Sullivan, Längere Lebensdauer und lebenslange Beziehungen. Eine Auswertung der Lebensstatistik, in: Concilium 15 (1979) 9–15. Einige neue statistische Angaben: In Bayern sind die Eheschließungen von 88036 im Jahr 1960 auf 65941 im Jahr 1983 zurückgegangen, die (Lebend-)Geburten im selben Zeitraum von 171665 auf 112644; im Alter von unter 7 Tagen starben im Jahr 1960 3680 Kinder, 1983 nur noch 496; im 1. Lebensjahr starben 1960 6221 Kinder, 1983 nur noch 1084 (Statistische Berichte des Bayer. Landesamts für Statistik und Datenverarbeitung, Mai 1984).

[5] Nach E. M. Wallner, M. Pohle-Funke, Soziologie der Familie (Heidelberg 1977) 40, gehören ein Drittel der von Eheproblemen und Ehescheidung Betroffenen zu den Eheunfähigen.

[6] Vgl. H. Kramer. Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften?, in dieser Zschr. 202 (1984) 579–590. Vgl. auch A. Béjin, in: Ariès, Béjin, Foucault u. a., Masken des Begehrens (Frankfurt 1984) 197–208.

[7] Vgl. L. Roussel, Ehen und Ehescheidungen. Beitrag zu einer systematischen Analyse von Ehemodellen, in: Familiendynamik 5 (1980), H. 3, 186–203.

[8] Zur Theologie der Ehe vgl. B. und L. Wachinger, Ehe/Familie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. P. Eicher (München 1984).

[9] Zu den „Haustafeln" vgl. F. Schröger, Gemeinde im 1. Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert (Passau 1981) 143; zur Ehe-Paränese 1 Petr 3, 1–7 vgl. ebda. 152–156.

Dieser Beitrag wurde in einer ersten Fassung als Referat auf der Vollversammlung des Diözesanrats der Katholiken von München und Freising am 12. Oktober 1984 in Freising vorgelegt.

Bernhard Grom SJ

Sinnzentrierte Lebens- und Heilkunst

Die Logotherapie Viktor E. Frankls

Wenn Viktor E. Frankl, der Begründer der Logotherapie, am 26. März 1985 in seiner Heimatstadt Wien den 80. Geburtstag feiert, hat er sicher, sofern ihnen dieses Datum bewußt ist, Gratulanten in aller Welt. Er ist nicht nur der Arzt vieler Psychiatriepatienten, der Professor zahlreicher Studenten in Wien und in den USA, sondern auch der Anreger von Millionen Fernsehzuschauern, Vortragsbesuchern und Bücherlesern geworden. Seine Vorträge, die er unter anderem an 177 Universitäten aller fünf Erdteile gehalten hat, füllen immer noch große Säle, und seine 26 Bücher wurden bis jetzt in 18 Sprachen übersetzt; allein seine Einführung in die Logotherapie „Man's Search for Meaning" fand in den USA zwischen 1963 und 1980 mehr als zwei Millionen Käufer. Das ist für einen Autor und Redner, der eher vom Aufgabencharakter des Lebens als von Lustgewinn, eher von Wertmöglichkeiten als von alles entschuldigenden Kindheitsschicksalen spricht, eine beachtliche Resonanz.

Gewiß, andere Gründer psychotherapeutischer Schulen, Sigmund Freud, Alfred Adler oder Carl Rogers, sind in der breiten Öffentlichkeit sowie in wissenschaftlichen Zeitschriften, Handbüchern und Instituten ungleich bekannter und anerkannter; trotzdem scheint Frankl mit seiner sinnzentrierten Beratung und Therapie vielen Suchenden etwas ganz Spezifisches zu erschließen, das sie in dem bunten, supermarktähnlichen Angebot an Psychologien sonst nicht finden. Es ist eine eigene Art, den Menschen zu sehen und zu ermutigen, eine Art, die die anderen genannten Richtungen ergänzt (und teilweise korrigiert), sich von ihnen aber auch selbst ergänzen lassen muß.

Der „Wille zum Sinn" – „Gegengift gegen den eigenen Nihilismus"

Die spezifische Grundintuition von Frankls Logotherapie wurzelt, ähnlich wie bei Freud die Theorie vom Ödipuskomplex und bei Adler die These von der Organminderwertigkeit, in seinem eigenen Leben:

„Ich bin mir dessen bewußt, daß ich als junger Mensch in den Reifejahren sehr mit dem Gefühl zu ringen hatte, daß letzten Endes vielleicht doch alles gänzlich sinnlos sei. Und dieses Ringen hat dann schließlich zu einem Sich-Durchringen geführt. Und ich habe gegen den eigenen Nihilismus ein Gegengift entwickelt" (Im Anfang war der Sinn, 7).

Daß fehlende Sinnorientierung den Lebenswillen eines Menschen lähmt und seine psychische Gesundheit gefährdet, hat der junge Nervenarzt, der um 1930 in Wien zusammen mit August Aichhorn, Rudolf Dreikurs und Charlotte Bühler Jugendberatungsstellen gründete und in der Volkshochschule und in der Sozialistischen Arbeiterjugend Vorträge über psychische Hygiene hielt, bei nicht wenigen seiner Klienten bestätigt gefunden. Wie umgekehrt eine positive Sinnorientierung, bestehe sie nun in einer politischen, familiären, wissenschaftlichen oder religiösen Ausrichtung, auch in aussichtsloser Lage geistig-moralisch überleben läßt, erfuhr Frankl bei sich und bei den anderen Juden, mit denen er drei Jahre in Konzentrationslagern verbrachte, wo er auch seine erste Frau, seine Eltern und seinen Bruder verlor. Er hat diese Zeit in einem eigenen Bericht beschrieben – frei von Verbitterung, Rachegedanken und Kollektivschuld-Vorwürfen.

1926, mit 21 Jahren, verwendete er erstmals in einem Vortrag den programmatischen Ausdruck „Logotherapie" (die alternative Bezeichnung „Existenzanalyse" erst ab 1933) und entfaltete seither in Theorie und Therapie seine Grundintuition und Kernaussage vom *„Willen zum Sinn"* (zum Logos). Seine Schülerin und Hauptinterpretin Elisabeth Lukas (1984, 58) hat dieses „Basistheorem der Logotherapie" einmal so formuliert:

> „Das ist unsere Behauptung, daß es zur Gesundheit, zum Wohlbefinden, zur inneren Zufriedenheit eines Menschen unauflösbar dazugehört, daß er sein Tun und Wirken als sinnvoll aufzufassen vermag, daß er ein Ziel vor Augen hat, das er anstreben kann, oder ein Wertideal, das er verwirklichen kann, eben daß er in seiner Existenz überhaupt einen Sinn sieht und nicht bloß so gedankenlos vor sich hinlebt bis zum Tod."

Diese Intuition ist sowohl im Hinblick auf das Antriebsgeschehen (Motivationstheorie) als auch auf die Psychohygiene, Beratung und Therapie von entscheidender Bedeutung. Sie besagt, daß der Mensch nicht einfach durch Triebbefriedigung zum eingespielten Spannungsgleichgewicht (Homöostase) zurückkehren will, wie S. Freud annimmt und darum die Frage nach Sinn und Wert des Lebens nur als Folge eines Mangels an Libidobefriedigung, als „eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt" (Briefe 1873–1939, 429) begreifen kann. Vielmehr braucht er zu seiner Zufriedenheit auch eine gesunde Spannung, wie sie von sinnvoll empfundenen Aufgaben und Zielen ausgeht. Während er in seiner physiologischen und auch in seiner psychischen, das heißt trieb- und reflexbestimmten Dimension weithin nach einem Spannungsgleichgewicht strebe, suche er in seiner geistig-noetischen Dimension nach einem herausfordernden und erfüllenden Wozu. Wo diese „Noodynamik" unerfüllt bleibe, entstehe ein „existentielles Vakuum", das als Leere, Ziellosigkeit, Gleichgültigkeit, Langeweile, Ekel und Sinnlosigkeit empfunden werde. Diese geistige Unterforderung und Frustration sei als solche noch kein krankhafter Zustand, mache aber für Störungen anfällig, nämlich für Depression bis hin zu Selbstmordgedanken, für Süchtigkeit (Alkohol, Drogen), für wahllose Sexualität und für Kriminalität (E. Lukas 1984, 49f.).

Wo das „existentielle Vakuum" zu einer Erkrankung führt, entsteht eine eigene Form von Neurose. Sie ist nicht wie andere „psychogen", in Triebkonflikten, Minderwertigkeitskomplexen oder Konditionierungen verwurzelt, sondern „noogen", durch Sinnleere bedingt. Nach Frankl leiden rund 20 Prozent der Normalbevölkerung und ebenso viele der neurotisch Erkrankten an einem Sinnvakuum. Für ihre „noogenen" Probleme ist eine sinnzentrierte „Psychotherapie vom Geistigen her", eine Logotherapie angezeigt, während „psychogene" Störungen mit den Verfahren der Psychoanalyse, der Verhaltenstherapie und anderer Richtungen zu behandeln sind, denen gegenüber die Logotherapie nur eine ergänzende, stützende Aufgabe haben kann.

Selbstverwirklichung durch „Selbsttranszendenz" auf Sinn und Werte hin

Das psychohygienisch so Wirksame und Erfüllende der Sinnorientierung liegt darin, daß sie eine positive Hinwendung auf etwas oder jemanden ermöglicht – was Max Scheler, Franz Brentano oder Edmund Husserl als „Intentionalität" bezeichnet hätten, was Frankl aber *„Selbsttranszendenz"* nennt.

„Darunter verstehe ich den grundlegenden anthropologischen Tatbestand, daß Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweist, das nicht wieder es selbst ist, – auf etwas oder auf jemanden: auf einen Sinn, den da ein Mensch erfüllt, oder auf mitmenschliches Sein, dem er da begegnet. Und nur in dem Maße, in dem der Mensch solcherart sich selbst transzendiert, verwirklicht er auch sich selbst: im Dienst an einer Sache – oder in der Liebe zu einer anderen Person! Mit anderen Worten: ganz Mensch ist der Mensch eigentlich nur dort, wo er ganz aufgeht in einer Sache, ganz hingegeben ist an eine andere Person. Und ganz er selbst wird er, wo er sich selbst – übersieht und vergißt" (1983, 160). „Sinn und Werte sind der Logos, auf den hin die Psyche sich selbst transzendiert" (1972, 164). Dabei meint Frankl mit „Werten" universale Ziele, die jemand für erstrebenswert hält, während „Sinn" die konkrete (unikale) Weise bezeichnet, in der er seiner Person und Situation entsprechend einen Wert verwirklicht.

Selbsttranszendenz (Motiviertsein) erfährt der Mensch dadurch, daß er sich einer der vielfältigen Wertmöglichkeiten zuwendet, die ihm je nach Fähigkeit, Situation und Überzeugung in praktisch allen Lebensbereichen offenstehen können. Sie lassen sich, nach einer Aufteilung, zu der Frankl schon 1929 kam, auf *drei Wertkategorien* zurückführen (1983, 59–62).

1. „Schöpferische Werte": Das sind jene Werte, die durch Schaffen, durch Aktivität verwirklicht werden, kurz: durch Arbeitsfähigkeit. Moderner gesagt sind dies wohl Chancen, sich in der Erwerbsarbeit oder Freizeit wirksam und kompetent zu erfahren und damit die dem Menschen ursprüngliche „Wirksamkeitsmotivation" (effectance motivation nach R. W. White), die dem Willen zur Selbstbehauptung und zu einer speziellen Leistung zugrunde liegt, befriedigen zu können. Diese Befriedigung – so könnte man Frankls Sicht von anderen Richtungen her deuten – wirkt aber unmittelbar lusthaft, befreiend und selbstwertbestätigend. Sie beendet die Inaktivität, die Langeweile und unter Umständen auch die Ohnmacht

und vermittelt das Gefühl, sein Leben selbst gestalten zu können („internes Kontrollbewußtsein" nach J. B. Rotter) und zu einer „schöpferischen Expansion" des Selbst (C. Bühler) zu gelangen. Daß „schöpferische Werte" für den Menschen wichtig sind, bestätigen auch sozialwissenschaftliche Untersuchungen, denen zufolge die Erwerbsarbeit vor allem dann als befriedigend empfunden wird, wenn jemand eine innere Beziehung („intrinsische Motivation") zu ihr entwickeln kann, sich von ihr weder über- noch unterfordert fühlt (Kompetenz) und den Eindruck hat, vieles frei bestimmen zu können.

2. *„Erlebniswerte"*: Sie erfährt man, wenn man – mehr rezeptiv – das Schöne in der Natur oder Kunst wahrnimmt oder das Erfüllende einer Freundschaft, einer Liebesbeziehung, eines harmonischen Familienlebens oder einer religiösen Meditation und Feier erlebt, kurz: durch Erlebnisfähigkeit. Sinnerfüllungen dieser Art – etwa Familienleben – enthalten oft gleichzeitig auch „schöpferische Werte". Entgegen dem Eindruck, den manche früheren Passagen bei Frankl erwecken, erinnert diese Wertkategorie daran, daß für ihn Selbsttranszendenz nicht nur Hingabe an Pflicht und Verantwortung, sondern auch an Freude und Genuß bedeuten kann. Die Logotherapie könnte ihre Hinweise auf „Erlebniswerte" motivationstheoretisch vielleicht noch besser begründen, wenn sie sich mit Henry A. Murrays „Anschlußmotiv", mit Carl Rogers' Ausführungen zur Empathie in Beziehungen und mit Daniel E. Berlynes „Neugiermotiv" auseinandersetzen würde. Sie kann sich bestätigt fühlen von jenen sozialpsychologischen Untersuchungen, die zeigen, daß Ehe- und Familienzufriedenheit verhältnismäßig eng mit Lebenszufriedenheit zusammenhängt und daß umgekehrt Menschen mit Beziehungsproblemen am häufigsten (noch häufiger als solche, die in Schule und Beruf Leistungsprobleme haben) selbstmordgefährdet sind.

3. *„Einstellungswerte"*: Diese verwirklicht ein Mensch dann, wenn er – sozusagen passiv – eine unabänderliche Lage wie Krankheit, Behinderung oder Verlust eines geliebten Menschen tapfer und würdig auf sich nimmt, wenn er sie trotz allem als Aufgabe und Chance begreift, an ihr zu reifen und sie in eine heroische, ganz persönliche Leistung zu verwandeln, kurz: durch Leidensfähigkeit, die zu entwikkeln ist, wenn die Chancen zur Arbeits- und Erlebnisfähigkeit nicht mehr gegeben sind.

Sinnzentrierte Lebens- und Heilkunst

Sinnzentrierte, logotherapeutische Lebensweise, Erziehung, Vorbeugung und Heilkunst will Selbsttranszendenz fördern, indem sie Leere und Selbstbezogenheit abbaut und den Menschen dazu ermutigt, mit der nötigen Flexibilität die Möglichkeiten zu wählen, die innerhalb der genannten drei Wertkategorien offenstehen. Sie will eine resignierende und skeptisch-nihilistische Einstellung zum Leben

überwinden und „den Reichtum der Wertewelt sichtbar machen" (V. E. Frankl 1983, 59f.).

Abzubauen sind Verhaltensweisen wie Kreisen um das eigene Selbst (Egozentrierung), Übertreiben des Traurigen und Verdrängen des Erfreulichen (Negativierung) sowie Sichfixieren auf eine einzige Hoffnung, Schuld oder Enttäuschung (Hyperreflexion). Zu ermutigen sind Werterfahrungen, die einen über das eigene kleine Selbst hinausführen, etwa: Täglich eine nette Begegnung mit einem anderen Menschen, täglich eine sinnvolle, konstruktive Handlung und eine besinnliche Pause mit einer Meditation über eine Erfahrung, die einem zuteil wurde (E. Lukas 1983, 72; 85).

Dem gleichen Ziel – gesunde Spannung und Selbstverwirklichung durch Selbsttranszendenz – dienen die vier spezifisch *logotherapeutischen Methoden,* wie sie Frankl entwickelt und E. Lukas (1984) systematisiert hat:

1. Die *Einstellungsmodulation* ist der Versuch, den Klienten durch einen „sokratischen Dialog" (V. E. Frankl 1975, 60) von seiner Resignation und seiner inneren Leere wegzuführen und ihn zum Aufbau einer positiven Einstellung zu ermutigen.

2. Die *paradoxe Intention* oder die Technik des „umgekehrten Wunsches" leitet den Klienten, der an Angst- oder Zwangssymptomen (etwa Prüfungsangst oder Lampenfieber) leidet, an, sich das Gefürchtete in einer Übertreibung und einer humoristischen Formel geradezu zu wünschen. Er soll sich beispielsweise vornehmen, bei der gefürchteten Prüfung nur Falsches zu schreiben und einen „Durchfall-Rekord" aufzustellen. So soll er die Angst, sobald sie wieder über ihn kommen will, auslachen lernen, sich selbst distanzieren können, die Angst vor der Angst verlieren, von sich selbst loskommen und wieder situationsgerecht reagieren, zur Selbsttranszendenz befreit werden können. Von allen Anregungen Frankls hat diese Technik weltweit am meisten Anerkennung in Fachkreisen gefunden, wobei sie von anderen Schulen auch auf andere Weise gedeutet wird (K. Krisch 1981).

3. *Dereflexion* ist eine (ähnliche) Aufmerksamkeitsregulierung. Sie wird angewandt, wenn beispielsweise Einschlafschwierigkeiten, Potenzstörungen oder Kontaktschwierigkeiten auf einer „Hyperreflexion", auf dem verkrampften Erwarten eines angestrebten oder befürchteten Zustands beruhen könnten. Von dieser übertriebenen Selbstbeobachtung und Erwartungsangst soll sich der Klient befreien, indem er die Aufmerksamkeit auf einen anderen, positiven Inhalt lenkt und sich so selbst vergessen und entkrampfen (transzendieren) lernt.

4. *Suggestion* bedeutet Autosuggestion, wie sie auch von anderen Therapierichtungen (etwa dem Autogenen Training) angewandt wird, um bei Süchtigen den Willen zur Verhaltensänderung durch eine autosuggestive Formel zu verstärken.

Alle diese Methoden werden gegebenenfalls mit Verfahren anderer Therapierichtungen kombiniert, zumal mit verhaltenstherapeutischen Verstärkungsplänen und mit Selbstsicherheitstraining. Elisabeth Lukas wandte bei 1500 Personen, die

sich von ihr beraten ließen, nur bei einem Drittel logotherapeutische, bei gut der Hälfte jedoch nichtlogotherapeutische Verfahren an – so offen muß Logotherapie von ihrem Selbstverständnis her, müßten aber auch andere Therapierichtungen in methodischer Hinsicht sein.

Über den therapeutischen Bereich hinaus ist die *Einstellungsmodulation* auch für die normale Lebensgestaltung (samt Zivilisationskritik), Erziehung, Beratung und Seelsorge von kaum zu überschätzender Bedeutung. Das Schwierige (und Überzeugende) daran ist allerdings, daß es dafür kein festes Schema gibt. Der Berater muß durch Zuhören und Einfühlen herausfinden, von welchem Ansatzpunkt aus der Klient in einer der drei Wertkategorien einen ihm zugänglichen und für ihn überzeugenden Sinninhalt entdecken könnte, und dieses Suchen anregen.

Einmal kann es darum gehen, einen Jugendlichen, der in seiner Kindheit grob vernachlässigt und nie zur Beständigkeit erzogen wurde und darum bereits an mehreren Lehrstellen gescheitert ist, dazu zu bringen, den Fatalismus, er sei zu nichts fähig, aufzugeben und neu anzufangen – mit einem Beruf, der ihn nicht überfordert und in dem er das ihm mögliche Maß an „schöpferischen Werten" und Selbstwertgefühl findet – auch wenn er nur Helfer in einem Blumengeschäft wird (E. Lukas 1984, 120ff.). Oder ein Mädchen, das meint, es sei durch seine überbehütenden Eltern völlig unselbständig erzogen worden und müsse deshalb auch das Kind, das es erwartet, abtreiben, wird gefragt, ob es diese Unselbständigkeit behalten oder verändern möchte, und durch ein Selbstsicherheitstraining dazu befähigt, sich seiner Mutterrolle gewachsen zu fühlen und sich auf das Kind zu freuen und somit „Erlebniswerte" und „schöpferische Werte" zu erfahren.

In beiden Fällen wurde versucht, die „Trotzmacht des Geistes" (V. E. Frankl 1983, 96ff.) zu mobilisieren, das heißt das Vertrauen in eine mögliche Veränderung zu wecken: Niemand muß sein biologisches, psychologisches und soziologisches Schicksal als unabänderlich hinnehmen, niemand muß als das typische Einzelkind, der typische Depressive oder der typische Kleingewachsene oder Herzkranke leben, auch wenn er Einzelkind, depressiv, kleingewachsen oder herzkrank ist. Frankl versucht hier auf mitreißende Weise zu ermutigen; seine Schülerin Elisabeth Lukas tut dies auch, betont aber dabei, daß Optimismus allein nicht genügt, sondern mit Hilfen zur Einübung eines neuen Verhaltens und Unterstützung durch den Berater (hinzuzufügen wäre: auch durch die Umgebung des Klienten) einhergehen muß. Wo Frankl nicht ausdrücklich von Leidensfähigkeit („Einstellungswerten") spricht, übersieht der Leser leicht, welche Selbstbescheidung in seinen Beratungserfolgen enthalten ist. So hielt es Charlotte Bühler (1975, 143), die ebenfalls eine wertzentrierte Therapie praktizierte, für notwendig, gegenüber dem grenzenlos erscheinenden Optimismus der Logotherapie daran zu erinnern, daß das „Wertpotential", das der Therapeut noch aktivieren kann, unter Umständen sehr begrenzt ist. Beispielsweise könne eine ungünstige Erziehung die Liebes- und Bindungsfähigkeit eines Menschen für immer einschränken, so daß er nie mehr

ehefähig werde. Darauf würde Frankl wohl erwidern, was natürlich auch Charlotte Bühler wußte, aber nicht betonte, daß man ein solches Unvermögen erst annehmen darf, wenn man das Gegenteil lange genug versucht hat, und daß nach jedem Scheitern und trotz aller Einschränkung noch ein sinnvolles Leben möglich ist.

Einstellungsmodulation kann aber auch darin bestehen, daß man mit einem Mann, der bisher ganz für seinen Beruf lebte, Familie, Freunde und Freizeitbeschäftigung vernachlässigt hat und beim Verlust seines Arbeitsplatzes oder nach seiner Pensionierung die Freude am Leben verliert („Arbeitslosigkeitsneurose"), Möglichkeiten sucht, wie er wieder mehr Geselligkeit pflegen oder ein altes Hobby neu aufnehmen und dadurch Freude finden kann. Ähnlich die Hausfrau, die darunter leidet, daß ihre erwachsenen Kinder sie nicht mehr brauchen und die zu einer Neuorientierung in Beruf oder Freizeit ermutigt wird.

Hier geht es, wie Stanislav Kratochvil (E. Lukas 1984, 23f.) sagen würde, darum, eine „pyramidale" Wertorientierung in eine „parallele" überzuführen. Pyramidal ist die Wertordnung eines Menschen dann, wenn er ausschließlich für eine einzige Erfüllungsmöglichkeit (sozusagen als Punkt an der Spitze einer Pyramide von Werten) aufgeschlossen ist, während ihn andere Lebensbereiche wenig interessieren. Parallel und damit für die Wechselfälle des Lebens besser gerüstet, stabiler, ist die Wertorientierung, wenn jemand in mehreren, etwa gleich bedeutsamen Bereichen einen sinngebenden Lebensinhalt finden kann: sowohl im Beruf als auch in der Familie, in einem Hobby, einem politischen Engagement und einer religiösen Praxis.

Die Frage, ob der „Wille zum Sinn" erfüllt oder frustriert wird, kann auch auf *Sinnverlust in der Gesellschaft* und ihrem Wertbewußtsein aufmerksam machen. Frankl vermutet eine Zunahme von Sinnlosigkeitsgefühlen in westlichen Gesellschaften mit ihrem materiellen Überfluß und ihrem Mangel an Gelegenheiten, etwas selber erarbeiten zu müssen und dadurch „schöpferische Werte" zu erfahren. Genaueres über die komplexen Ursachen – Zerfall haltgebender Traditionen, Relativierung der überkommenen Wert- und Glaubensüberzeugungen, Überschätzung von materiellem Fortschritt, Besitz, passivem Konsum und Sozialprestige, Entwurzelung durch bindungsscheuen Individualismus? – kann die Logotherapie mit klinischen Einzelbeobachtungen nicht ermitteln. Sie könnte sicher dazu beitragen, wenn sie mit der Soziologie ins Gespräch käme, die ja seit Max Weber und Niklas Luhmann auch nach Wert- und Sinnsystemen fragt (N. Luhmann 1971; M. Rokeach 1973; R. Döbert 1978; J. Schülein 1982) und die von dem viel konkreteren Sinnverständnis der Logotherapie sowie von deren Bemühungen um aussagekräftige Tests (J. C. Crumbaugh, L. T. Maholick 1969; J. C. Crumbaugh 1977; E. Lukas 1972) einiges lernen könnte.

Sinn – subjektiv oder objektiv, klinisch oder metaklinisch?

„Sinn" bedeutet bei Frankl dasselbe wie „Wert". Sinn als Wert kann nun aber rein subjektiv verstanden werden als das, was von einem Menschen oder einer Gruppe tatsächlich und vielleicht zu Unrecht als lohnend und zustimmungswürdig anerkannt wird. Sinn kann auch objektiv, normativ-kritisch (ethisch) aufgefaßt werden als das, was als lohnend anerkannt werden sollte, was Zustimmung verdient.

In den frühen Schriften Frankls ist diese Unterscheidung nicht immer klar. Um so leichter konnte man ihm vorwerfen, er treibe keine Psychologie, sondern Philosophie, Ethik. Später hat er seine Gedanken zur Willensfreiheit, zum Leib-Seele-Problem, zu Ethik und Religion mit größerer Sorgfalt als „metaklinisch" und „anthropologisch" gekennzeichnet (besonders 1975). Daß er ursprünglich wie ein Philosoph und Ethiker von „Sinn" und „Sollen" sprach, erklärt sich aus seinem Befreiungskampf gegen den *„Psychologismus"* und seiner Nähe zur *Wertphilosophie Max Schelers* (Selbstdarstellung 1973).

Frankl hatte sich von Sigmund Freud, der ihn anfangs gefördert hat, abgewandt, weil dieser alle Antriebe auf Triebbefriedigungen reduzierte und ihnen damit nur den Wert von sublimierten physiologischen Bedürfnissen zuerkannte. Aber auch Alfred Adlers Richtung, die Frankl als Mitglied des „Vereins für Individualpsychologie" und als Herausgeber einer individualpsychologischen Zeitschrift unterstützte, bis ihn Adler 1927 wegen mangelnder Linientreue ausschloß, empfand er als bedrohlichen Nihilismus. Sie hatte zwar die motivierende Kraft von Zielen und Werten erkannt, diesen aber – nach Frankls damaliger Meinung – gleichzeitig ihre objektive Geltung aberkannt, weil sie sie, psychologistisch und reduktionistisch, aus dem Geltungsstreben und der willkürlichen Setzung des einzelnen erklären zu können meinte.

Das aber widersprach der Erfahrung Frankls, daß der „Wille zum Sinn" die lähmende Sinnlosigkeit nur zu überwinden vermag, wenn er vom objektiven Wert seines Tuns überzeugt sein kann. Darin ließ sich Frankl von der Wertphilosophie Max Schelers (dessen Buch über den Formalismus in der Ethik „ich wie eine Bibel mit mir herumtrug") und später auch von der Existenzphilosophie von Karl Jaspers bestärken. Ihre Gedankengänge und Ausdrucksweise haben ihn geprägt.

Es ist wie eine Neuauflage seines eigenen früheren Ringens mit dem Nihilismus, wenn Frankl (1972, 207–214) später einem amerikanischen Psychiater, der an Angstzuständen litt, deutlich macht, daß die Meinung, seine ärztliche Tätigkeit bedeute nur eine Befriedigung narzißtischer Anerkennungsbedürfnisse, seine Lebenserfüllung geradezu verhindern muß. Selbsttranszendenz erfährt man eben nur durch die Hinwendung zu Zielen und Werten, die man *für objektiv gültig hält* und die man um ihrer selbst willen anstreben kann. Insofern ist Sinnerfüllung subjektiv überzeugte und erlebte Objektivität. Sinn „muß gefunden, kann aber

weder erfunden noch erzeugt werden" (1964). Selbstgemachter Sinn, Selbsttröstung und Selbststimulierung ohne Überzeugung wären eine Illusion, die dem Zweifel nicht standhielte. Bei ihr könnte man auch nicht verweilen, sie könnte man auch nicht feiern, wie es beispielsweise der rastlose Hektiker lernen muß, der sich an Sonn- und Urlaubstagen leer fühlt („Sonntagsneurose") und in Rauschzustände, Betriebsamkeit oder Sensationen flieht (V. E. Frankl 1983, 41; 125; 128).

Dies schließt nun aber gerade ein und nicht aus, daß „Sinn" für die Logotherapie zunächst etwas Psychohygienisches und Subjektives ist, das nicht zu früh ethisiert und theologisiert werden darf. Sinngebend und stimulierend kann für jemanden der Abschluß seiner Ausbildung oder das Leben in der Familie, der Bau eines Hauses oder der Kampf um Gesundung sein. Vorübergehend kann jemand sogar in destruktiven Zielen seinen Sinn suchen (siehe auch R. Döbert 1978). Als Wertethiker weiß Frankl, daß diese Werte nicht den gleichen Rang beanspruchen können; als Therapeut darf er dem Klienten jedoch nicht seine eigene Wertordnung oder Weltanschauung aufzwingen.

Sinn – nur als Überzeugung oder auch als Erleben?

Die Logotherapie ist, wie man heute sagen würde, eine typische kognitive Therapie. Ähnlich wie die „Rational-emotive Therapie" von Albert Ellis und andere Schulen bearbeitet sie psychohygienisch schädliche Überzeugungen – etwa die Meinung, man könne an seinem Schicksal nichts mehr ändern oder mit einer Behinderung werde das ganze Leben sinnlos. Damit hat sie sicher in vielen Fällen Erfolg.

Um jedoch dem Vorwurf und der Gefahr zu entgehen, sie überdecke emotionale Störungen nur mit Indoktrination und Suggestion, täte die Logotherapie gut daran, die *emotionalen Vorgänge bei Sinnverlust und Sinnfindung* stärker herauszuarbeiten: Daß nicht nur Mangel an Sinnüberzeugung, sondern auch zwanghafte Gehemmtheit, schizoide Verflüchtigung und narzißtischer Bestätigungsdrang, wie sie der Neo-Psychoanalytiker Otto Kernberg (1979, Kap. 7) beschrieben hat, Sinnerleben verhindern. Daß das Überwinden von Entmutigung, die Mobilisierung der „Trotzmacht des Geistes" und das Finden eines sinngebenden Ziels nicht allein durch logische Überzeugungsarbeit geschieht, sondern erfordert, daß das Gespräch erstens zu den emotional bedeutsamen Einstellungen, sozusagen den Tiefenkognitionen des Klienten durchdringt (M. Pohlen, L. Wittmann 1983, 982f.) und daß es zweitens eine Beziehung aufbaut, die den Klienten zu einer zuversichtlicheren Selbsteinschätzung ermutigt.

Diesen Gesichtspunkt der genauen Einfühlung und stützenden Beziehung, der in der Gesprächspsychotherapie von Carl Rogers zweifellos am deutlichsten dargestellt wurde, hat Frankl in seiner Praxis sicher nicht übergangen; in seiner

Theorie, in seinen Fallbeschreibungen und der gelegentlichen Bemerkung, der Logotherapeut müsse einen „sokratischen Dialog" führen, hat er ihn aber zu wenig thematisiert. Darum betrachtet der Leser wohl manches Gespräch, das er berichtet, wie eine logische Überrumpelung oder Indoktrination und übersieht leicht, welche Intuition und Beziehung von seiten des Beraters vorausgesetzt, aber nicht erwähnt wird.

Das Verhältnis zu Selbstverwirklichung und Selbstwertschätzung

Frankls Grundintuition steht den Vorstellungen der „Humanistischen Psychologie" von „Wachstum" und „Selbstverwirklichung" sehr nahe, korrigiert sie aber auch auf bezeichnende Weise.

Selbstverwirklichung, so betonte er – und Abraham Maslow stimmte ihm in einem Artikel ausdrücklich zu –, kann nicht nur im Ausleben der inneren Möglichkeiten bestehen, wobei Ideale und Werte bloß als Ausdruck des eigenen Selbst gelten. Vielmehr muß Selbstverwirklichung auch Selbsttranszendenz, das heißt Hingabe an Werte, die um ihrer selbst willen erstrebenswert sind, beinhalten. Wenn sie mehr sein soll als ein Kreisen um sich selbst, könne sie auch gar nicht direkt als Ziel gesucht, sondern nur – wie alles Ergriffenwerden – indirekt als Folge und Nebenwirkung der Hingabe gefunden werden. Ebenso wolle und könne der Mensch nicht einfach Glücklichsein anstreben. „Was er in Wirklichkeit will, ist nämlich, einen Grund dazu zu haben. Und hat er einmal einen Grund dazu, dann stellt sich das Glücksgefühl von selbst ein" (1972, 20). In der gleichen Linie gab Frankl (1972, 219) der gruppenpsychologischen Encounter-Bewegung zu bedenken, daß eine „Begegnung" nur dann Erfüllung schenkt, wenn man darin nicht nur sich selbst ausdrückt, sondern sich dem anderen um seiner selbst willen zuwendet.

Diese grundsätzlich richtige und heute selten gewagte Betonung der Anderngerichtetheit (Selbsttranszendenz) sollte allerdings den subjektiven Bedürfnis- und Befähigungsfaktor nicht übersehen und in einer Weg-vom-Selbst-Bewegung überspielen. Die logotherapeutische Sicht würde wohl nicht verfälscht, sondern in wichtigen Punkten ergänzt, wenn sie in Anlehnung an Carl Rogers, aber auch ihn weiterführend, auf folgendes achten würde.

Grundlegende Voraussetzung für eine sinnerfüllte Hinwendung zu Menschen, Dingen und Wirkmöglichkeiten ist ein Minimum an *Selbstwertschätzung.* Diese verhindert ein Kreisen um die eigene Minderwertigkeit und Angst, verhindert auch eine freudlos-zwanghafte Form von Hilfeverhalten („Helfer-Syndrom"). Niemand kann an seinen Mitmenschen und an der Welt „schöpferische" und „Erlebniswerte" erleben, wenn er sich selbst ablehnt. Die grundlegende Sinnerfahrung besteht schließlich, gerade in der Selbstwertschätzung, darin, daß ich mich als um meiner selbst willen wertvoll empfinden kann. Wenn sich ein Mensch auf dieser

Grundlage „schöpferischen" oder „Erlebniswerten" öffnet oder in „Einstellungswerten" trotz Leid und Demütigung behauptet, so wirkt diese Selbsttranszendenz verstärkend auf seine Selbstwertschätzung zurück. So schenkt Hingabe dem Selbst Erfüllung und treibt es nicht in die Selbstentfremdung (B. Grom u. a. 1985).

Von hier aus könnte die Logotherapie auch die Gefahr der Selbstüberforderung durch Aufgaben, denen man nicht gewachsen ist und die darum zu Versagen, Selbstwertminderung und „Ausbrennen" (E. Aronson u. a. 1983) führen, aufmerksamer sehen und nicht nur allgemein auf ihren Wert an sich verweisen.

Glauben als „unvergleichliche Geborgenheit und Verankerung"

Frankl hat, was Sigmund Freud nie und Erich Fromm erst spät einsah, stets anerkannt, daß lebendige Religiosität dem Menschen eine „unvergleichliche Geborgenheit und geistige Verankerung ermöglicht und solcherart ungemein zur Erhaltung seines seelischen Gleichgewichtes beiträgt" (1968, 139). Er hat offen und sensibel gesehen, wie die zunächst so subjektive und handfeste, fast beschäftigungstherapeutische Frage nach einem sinnvollen Ziel auch objektiv und metaphysisch werden und fragen kann, welchen Wert der Mensch und sein Leben im ganzen hat, ob es ein chemischer Zufall oder ein Geschenk, ein Spiel der Egoismen oder eine Aufgabe ist. Ohne Religion durch Psychotherapie oder Psychotherapie durch Religion ersetzen zu wollen, hat er in zahlreichen „metaklinischen" Abschnitten seinen Glauben an ein letztes göttliches „Ur-Du" und Ja dargelegt.

Wer sich an gelegentlich eigenwilligen Formulierungen zum Thema „Übersinn" nicht stört, wird diese Bemerkungen mit Nutzen lesen. Man sollte sie stets im Zusammenhang mit Frankls gesamtem Bemühen um Sinnfindung sehen. Dann kann seine originelle Weiterentwicklung der Wert- und Religionsphilosophie Max Schelers zu einer praktischen Lebenshilfe jeden religiös Interessierten und auch den theologisch Gebildeten dazu anregen, die Sinnantwort des Evangeliums neu und erfahrungsbezogener, konkreter zu verstehen. Man studiere nur einmal Frankls „Ärztliche Seelsorge" und Elisabeth Lukas' „Auch dein Leben hat Sinn" und frage sich, wo Jesus Christus und das Neue Testament die sinngebenden „schöpferischen", „Erlebnis-" und „Einstellungswerte" ansetzen und sinnvolles Wirken-, Lieben- und Durchhaltenkönnen in der heutigen Situation aufzeigen. V. E. Frankl – als Anreger, nicht als Rezeptschreiber gelesen, weiterentwickelt, nicht konserviert, kann auch in Zukunft die Psychotherapie, die Theologie und die Glaubensvermittlung humanisieren.

Literatur: E. Aronson, A. M. Pines, D. Kafry, Ausgebrannt. Vom Überdruß zur Selbstentfaltung (Stuttgart 1983); *U. Böschemeyer,* Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht (Berlin 1977); *C. Bühler,* Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit

und in der Psychotherapie (Stuttgart 1975); *J. C. Crumbaugh,* Manual of Instructions for the Seeking of Noetic Goals Test (Munster 1977); *J. C. Crumbaugh, L. T. Maholick,* Manual of Instructions for the Purpose-in-Life-Test (Munster 1969); *R. Döbert,* Sinnstiftung ohne Sinnsystem, in: W. Fischer, W. Marhold (Hrsg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie (Stuttgart 1978) 52–72; *J. B. Fabry,* Das Ringen um Sinn. Eine Einführung in die Logotherapie (Freiburg 1978); *J. B. Fabry, R. P. Bulka, W. S. Sahakian,* Logotherapy in action (New York 1980); *V. E. Frankl,* Aphoristische Bemerkungen zur Sinnproblematik, in: Archiv für die gesamte Psychologie 116 (1964) 336–345; Theorie und Therapie der Neurosen (München 1968, Erstauflage 1956); Der Wille zum Sinn (Bern 1972); (Selbstdarstellung) in: L. J. Pongratz (Hrsg.), Psychotherapie in Selbstdarstellungen (Bern 1973) 177–204; Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion (München 1979, Erstauflage 1948); Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie (mit der früher erschienenen Schrift „Homo patiens", Bern 1975); ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager (München 1982, Erstauflage Wien 1946/47); Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse (Frankfurt 1983, Erstauflage Wien 1946); *B. Grom, J. Schmidt,* Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Freiburg 1982); *B. Grom, N. Brieskorn, G. Haeffner,* Glück – Lebenszufriedenheit – Sinn (Frankfurt 1985); Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Franz Kreuzer im Gespräch mit Viktor E. Frankl (Wien 1982); *O. Kernberg,* Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus (Frankfurt 1979); *K. Krisch,* Paradoxe Intention, Dereflexion und die logotherapeutische Theorie der Neurosen: Eine kritische Betrachtung, in: Psychotherapie. Psychosomatik. Medizinische Psychologie 31 (1981) 162–165; *N. Luhmann,* Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas, N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? (Frankfurt 1971) 25–100; *E. Lukas,* Zur Validierung der Logotherapie, in: V. E. Frankl 1972, 233–266; Von der Tiefen- zur Höhenpsychologie (Freiburg 1983); Auch dein Leben hat Sinn (Freiburg 1984); *M. Pohlen, L. Wittmann,* Die Modernisierung der Verhaltenstherapie, in Psyche 37 (1983) 961–987; *M. Rokeach,* The nature of Human Values (New York 1973); *J. Schülein,* Zur Konzeptualisierung des Sinnbegriffs, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982) 649–664.

Bernd Uhl

Das Kabelfernsehen in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland

Versuch einer Prognose

Seit dem 1. Januar 1985 gibt es in der Bundesrepublik Deutschland ein bundesweites privates Fernsehprogramm. Zwar ist es vorerst nur in einigen Kabelinseln zu empfangen; aber sobald die rechtlichen und technischen Voraussetzungen in den einzelnen Bundesländern gegeben sind, werden es immer mehr Fernsehteilnehmer als Alternative zu den bisherigen öffentlich-rechtlichen Fernsehprogrammen wählen können. Dadurch wird sich die Fernsehlandschaft in der Bundesrepublik verändern. Rein äußerlich wird die Zahl der Programme zunehmen, zumal die öffentlich-rechtlichen Anstalten ZDF, SRG und ORF über Satellit ebenfalls ein gemeinsames zusätzliches Programm („3-Sat") gestartet haben. Wie wird aber das Fernsehen in der Bundesrepublik Deutschland inhaltlich aussehen? Kommt es zu einem von vielen befürchteten allgemeinen Niveauabfall der Programme durch die Konkurrenz der privaten Anbieter?[1] Oder wird im Gegenteil die Konkurrenz zwischen privaten und öffentlichen Programmanbietern das „Geschäft" beleben?

Das US-Kabelfernsehen

Um hier eine einigermaßen abgesicherte Prognose wagen zu können, empfiehlt es sich, einen Blick auf die Fernsehlandschaft in den USA zu werfen. Dort ist das Kabelfernsehen schon so weit fortgeschritten, daß man unter Umständen aus der dortigen Situation bestimmte Entwicklungstendenzen bei uns herauslesen kann. Nach Neil Postman kommt Schlimmes auf uns zu. In seiner inzwischen berühmt gewordenen Rede zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse 1984 über die Wirkungen des Fernsehens auf die amerikanische Gesellschaft beklagte er, daß gerade in den über Satellit verbreiteten neuen Kabelfernsehprogrammen alles zur Show würde, auch wenn es um todernste Dinge ginge. Selbst Politik und Religion würden so aufbereitet, daß sie unterhaltsam seien. Postman schreibt als Menetekel an die Wand: „Amerika läuft als erste Kultur der Welt Gefahr, sich buchstäblich zu Tode zu amüsieren."[2] Diese vernichtende Wertung scheint mir allerdings überzogen zu sein. Die Wirklichkeit des US-Kabelfernsehens kann auch zu einem positiveren Urteil Anlaß geben.

Fakten und Zahlen

Bevor man sich mit den Programmen und der Problematik des US-Kabelfernsehens befaßt, ist es ratsam, einige Fakten über seinen augenblicklichen Stand und seinen rechtlichen Rahmen mitzuteilen[3]. Danach gibt es 36 Millionen Fernsehhaushalte, die an Kabel angeschlossen sind. Bei 84 Millionen Fernsehhaushalten in den USA sind dies 42,9 Prozent. 54,5 Millionen Haushalte könnten bereits angeschlossen sein, da die technischen Voraussetzungen vorhanden sind, das heißt, die Kabel sind verlegt, der Fernsehhaushalt hat sich aber nicht anschließen lassen. Von den 36 Millionen Kabelfernsehhaushalten sind 18,3 Millionen Abonnenten von zusätzlichen Pay-TV-Kanälen, das heißt werbefreien Programmen, die extra bezahlt werden müssen. Durchschnittlich kostet die monatliche Gebühr für den Kabelanschluß 10 Dollar. Für jeden zusätzlichen Pay-TV-Kanal müssen weitere 10 Dollar aufgebracht werden. Die Kabelnetze werden nicht wie bei uns von der Post verlegt, sondern von privaten Firmen, die hierfür von den Kommunen Lizenzen erhalten. Es gibt zur Zeit 5865 solcher Firmen völlig unterschiedlicher Größenordnung, das heißt mit mehr oder weniger Kabelabonnenten. Die Verkabelung geschieht durch Kupfer-Koaxialkabel.

Die Kabelnetzbetreiber insgesamt haben von 1983 auf 1984 ihre Profite von 400 auf 800 Millionen Dollar gesteigert. Man rechnet damit, daß sich ein Netz erst nach zehn Jahren rentiert. Natürlich können eine solche Zeitspanne nur mit einem guten Kapitalpolster ausgestattete Firmen durchhalten. Die Schwierigkeiten bei der Installation eines Netzes sind nicht gering: Am leichtesten sind die Gegenden zu verkabeln, wo man das Fernsehkabel an die bereitstehenden Telefonmasten hängen kann. Dort sind die Investitionen gering im Vergleich zu den Großstädten, wo man unter die Erde und in die Wolkenkratzer muß. So kommt es auch, daß viele Großstädte in den USA nur eine geringe Verkabelungsdichte haben, kleinere Städte, wie zum Beispiel San Angelo in Texas oder Santa Barbara in Kalifornien, aber zu ca. 80 Prozent verkabelt sind. Die geringste Verkabelungsdichte findet sich übrigens in Las Vegas mit 6,3 Prozent, aus wohl begreiflichen Gründen. Danach kommt gleich Chicago mit 7,8 Prozent. Es ist klar, daß die Kabelfirmen ihr Risiko sehr genau abwägen und Investition und Ertrag in Relation zueinander setzen. Erstaunlich ist trotzdem die rasante Entwicklung in den letzten zehn Jahren. Gab es bis 1974 8,7 Millionen angeschlossene Haushalte, so sind es bis heute 36 Millionen. Die National Cable Television Association (NCTA), der Dachverband der Kabelnetzbetreiber in den Vereinigten Staaten, rechnet damit, daß in fünf Jahren alles verkabelt ist, wo die Möglichkeiten dazu bestehen. Die Kabelfirma Cox nimmt an, daß ca. 20–25 Prozent der Fernsehhaushalte kein Interesse an einem Kabelanschluß haben.

Der gesetzliche Rahmen des US-Kabelfernsehens

In den USA gibt es seit 1984 ein neues Gesetz, das die Vergabe von Lizenzen an Kabelunternehmen durch die Kommunen bundesweit regelt (Cable Communications Act). Präsident Reagan hat es wenige Tage vor seiner Wiederwahl unterzeichnet. Es zielt eine gewisse Ordnung und Einheitlichkeit des Kabelfernsehens in den USA an und schützt die Kabelunternehmen vor willkürlichen Forderungen der Kommunen, die berechtigt sind, die Lizenzen für die Errichtung von Kabelnetzen zu erteilen.

Die wichtigsten Bestimmungen dieses Gesetzes lauten: Telefongesellschaften und lokale Fernsehgesellschaften, die ihr Programm über Funk verbreiten, dürfen kein Kabelfernsehnetz betreiben. Damit will man lokale Netzmonopole verhindern. Dagegen dürfen Lokalzeitungen sowohl Netzträger wie Programmträger sein. Jede Kommune kann fünf Prozent des Umsatzes einer Kabelstation als Gebühr verlangen und fordern, daß Kanäle für öffentliche Zwecke, für Bildungsprogramme oder für den allgemeinen Zugang (Bürgerkanal) zur Verfügung stehen. Gleichzeitig muß aber immer eine Mindestzahl der Kanalkapazität für die wirtschaftliche Nutzung zugelassen werden. Sämtliche Lokalprogramme müssen vom Kabelbetreiber eingespeist werden. Die Kommune darf allerdings nicht verlangen, daß besondere überregionale Programmangebote zugeliefert werden, also zum Beispiel ein bestimmtes Nachrichtenprogramm. Verboten sind Programme mit obszönem Inhalt. Sie werden mit 10000 Dollar Strafe oder zwei Jahren Gefängnis bestraft.

Die Konzeption, die hinter diesen Bestimmungen steht, ist eindeutig: Die neue Technologie des Kabelfernsehens soll nicht behindert werden. Der Gesetzgeber weist die Kommunen in die Schranken, die in der Vergangenheit mit zum Teil überzogenen Forderungen – zum Beispiel mit der Forderung nach der Installation von 100 Kanälen – manche Kabelnetzbetreiber in den Konkurs getrieben haben. Die ganze Entwicklung soll zum Vorteil des Bürgers geschehen, dem soviel Kommunikation wie möglich zur Verfügung gestellt wird. Neben den alten Medien soll durch einen neuen Kommunikationsträger seine individuelle Informationsfreiheit erweitert werden. Die staatliche Medienaufsichtsbehörde FCC (Federal Communications Commission) geht davon aus, daß die neuen Medien die alten nicht bedrohen, sondern daß sie sich gegenseitig ergänzen und helfen.

Das Programm

Was kann nun ein Fernsehteilnehmer, der ans Kabel angeschlossen ist, normalerweise sehen? Da sind einmal die Sendungen der drei großen Radio- und Fernsehanstalten – genannt »Networks« – ABC, NBC und CBS, die er bisher auch

über Funk bekam. Hinzu kommt die örtliche Station des gemeinnützigen Fernsehens PBS. Daneben gibt es lokal eingespeiste Programme: Ein offener Kanal, Schul- und Bildungsfernsehen, Lokalsport, Lokalnachrichten. Diese Programme erhält der Fernsehteilnehmer kostenlos, da sie entweder aus Werbung oder Spenden finanziert werden. Sie werden allerdings auch immer wieder durch Werbung oder Hinweise auf den Sponsor unterbrochen, was für den an unser deutsches Fernsehen gewohnten Zuschauer eine Zumutung ist. Das eigentliche Attraktive und Neue sind für den Kabelfernseher in den USA die über Satellit herangeführten Spezialprogramme, die er wiederum entweder kostenlos – weil teilweise durch Werbung finanziert – oder gegen eine zusätzliche Gebühr empfangen kann[4].

Wenn man die Liste der Kabel-Satellit-Programmdienste durchschaut, so haben wir eine bunte Palette von Programmen in der Hand. Es ist keinesfalls so, daß nur Spielfilm- oder gar Pornokanäle vorhanden sind. Sport, Nachrichten, Wetter, Rockmusik mit Videoclips, Kultur, Familiensendungen, Gesundheitsprogramme, religiöse Programme, Westernmusikprogramme, Bildungsprogramme und Kinderprogramme ergeben ein reichhaltiges Angebot für den Kabelfernsehteilnehmer. Bei der Zahl der Abonnenten führt der Sportkanal ESPN mit 30,2 Millionen, gefolgt vom 24-Stunden-Spielfilmkanal WTBS von Ted Turner. Danach kommt vom gleichen Veranstalter ein reiner Nachrichtenkanal, der rund um die Uhr Nachrichten und Berichte über aktuelle Ereignisse ausstrahlt. Hierbei wird bewußt auf eine inhaltliche Kommentierung verzichtet, weil man neutral bleiben und den Fernsehteilnehmer nicht mit einer politischen Meinung verärgern will. Die politischen Kommentare überläßt man den Nachrichtensendungen der Networks. Dahinter rangiert der erste Kanal mit einem religiösen Programm (CBN). Noch zwei weitere Kanäle mit religiösen Programmen sind unter den 25 größten Programmanbietern des Kabelfernsehens zu finden.

CBN (Christian Broadcast Network) ist der Kanal des Predigers Pat Robertson, der nicht nur religiöse, sondern auch Familienprogramme anbietet. Er gehört zu den Stars der TV-Evangelisten und predigt zur besten Fernsehzeit. Weitere berühmte Namen unter diesen TV-Predigern sind: Billy Graham, Oral Roberts, Robert Schuller oder Jimmy Swaggert, von dem ich eine Sendung in New York sehen konnte: Ein smarter Mittfünfziger in blauem Rüschenhemd, der mit zum Teil tränenerstickter Stimme seinem zahlreichen Publikum „healthy and wealthy" (Gesundheit und Reichtum) versprach. Am Schluß rief er unter den einschmeichelnden Klängen eines Orchesters mit Pianist am weißen Steinwayflügel zahlreiche „Gläubige" aus dem Auditorium heraus und sprach über sie ein Gebet, damit Jesus ihnen „healthy and wealthy" schenke. Zweifellos war das ein Mann, der das Medium Fernsehen beherrschte, was man auch von vielen anderen Teleevangelisten sagen muß. Alle diese Fernsehprediger stehen allerdings unter dem Zwang, auf jeden Fall unterhaltend sein zu müssen und dem Zuschauer für Auge und Ohr

etwas zu bieten. So wird auf dieselben Elemente zurückgegriffen, die auch in einer guten Fernsehshow zu finden sind. Religion wird zum Vergnügen aufbereitet, wobei geistige Belastungen, etwa durch Erörterungen dogmatischer Fragen, tunlichst vermieden werden[5].

Die Erfolge der Teleprediger haben die katholische Kirche nicht ruhen lassen. Im vergangenen Jahr wurde von zahlreichen Diözesen die CTNA (Catholic Telecommunications Network of America) gegründet, um die neuen Medien im großen Stil einzusetzen. In San Francisco besteht der „Bay Area Religions Chanel" (BARC), der vor allem heilige Messen und Religionsunterricht unter seine 200 000 gläubigen Abonnenten bringt.

Als ein sehr erfolgreiches Programm hat sich der Kanal MTV des Mediengiganten Warner Communications erwiesen. Er bringt Videoclips mit Rockmusik, Nachrichten aus der Rockszene, Interviews und Berichte von Rockkonzerten. Dabei sind ausschließlich junge Moderatoren zu sehen. Zielgruppe sind die 14- bis 34jährigen. Warner unterhält auch einen Kanal mit einem reinen Kinderprogramm (Nickelodeon) mit 18,4 Millionen Abonnenten.

Aus unseren deutschen Fernsehanstalten wissen wir, daß die Bildungsprogramme, Telekollegs und Fernsehkurse oft ein kümmerliches Dasein fristen und minimale Einschaltquoten haben. Um so erstaunlicher ist, daß mit dem „Learning Chanel" ein reiner Bildungskanal mit fast fünf Millionen Abonnenten besteht, der seit 1980 die ganze Woche werktags vier Stunden und am Wochenende zwölf Stunden Bildungsprogramme sendet. Adressaten sind College-Studenten und Leute zu Hause. Der Kanal wird auch für die Aus- und Fortbildung von Lehrern und Ärzten genutzt. Es ist möglich, Zertifikate zu erwerben, da die Veranstalter mit den Colleges zusammenarbeiten, die bestimmte Kurse als Bausteine der Ausbildung anerkennen. In der Regel hat ein Kurs 25 Folgen. Man muß mindestens eine Stunde pro Woche sehen und mehrere Examina an einem College ablegen. Allerdings werden nur die Kurse fortgeführt, die ankommen und eine gute Teilnehmerzahl erreichen; denn das gesamte Kursangebot muß durch Werbung und Spenden von Firmen finanziert werden. Vor allem Frauen und Gutverdienende mit einem Einkommen von mehr als 25 000 Dollar im Jahr nützen das Angebot, 40 Prozent der Abonnenten sind über 50 Jahre alt.

Während der Learning Chanel zum Grundangebot eines Kabelsystems gehört, müssen für bestimmte weitere Programme zusätzliche Gebühren bezahlt werden (Pay-TV). Der Marktführer ist hier Home Box Office (HBO) mit 13,5 Millionen Abonnenten. Er bringt rund um die Uhr Spielfilme ohne Werbeunterbrechung. Es sind vor allem neue Spielfilme aus Hollywood, sechs bis acht Monate nach der Erstaufführung in den Kinos. Das ist früher als in den großen Networks und erspart einem den Gang bzw. die oft recht weite Fahrt ins Kino. Die Filme sind auch ungeschnitten, während in den großen Networks ziemlich konsequent von Sex und Crime gesäubert wird. HBO und die anderen Spielfilm-Kabelkanäle

brauchen etwa 84 neue Filme pro Jahr. Da in den USA pro Jahr nur etwa 200 große Filme produziert werden, war abzusehen, wann buchstäblich der Nachschub an neuen Filmen ausgehen wird. HBO, das bisher nur Filme kaufte, aber nicht selbst produzierte, hat deshalb inzwischen mit CBS und Columbia das neue Großstudio „Tri-Star-Pictures" gegründet, um selbst Filme herzustellen.

In der Liste der 25 größten Kabelfernsehveranstalter findet sich übrigens bei Pay-TV nur noch ein weiterer Spielfilmanbieter (Show Time). Auf ca. 700 000 Abonnenten kommt der Playboy-Chanel, der sogenannten Soft-Porno verbreitet. Es erstaunt die verhältnismäßig geringe Zahl der Abonnenten. Offensichtlich überlegen es sich die Kabelfernsehteilnehmer doch sehr genau, ob sie noch einmal zehn Dollar für ein derartiges Programm bezahlen sollen. Das Unternehmen mußte bereits die Konsequenzen ziehen und sein Programm auf wenige Stunden pro Woche reduzieren. Es ist im übrigen in den Vereinigten Staaten der einzige bestehende Kanal dieser Art.

Nicht zu übersehen ist, daß ein starker Konkurrenzkampf zwischen den überregionalen, durch Satelliten verbreiteten Programmanbietern herrscht. Auf der Strecke sind bisher geblieben: Der Kulturkanal von CBS, der Entertainment Chanel von RCA und der New Yorker Softporno-Kanal „Eros". Aufgekauft wurde von der Firma Viacom „Spotlight", ein Film- und Unterhaltungsangebot aus Kalifornien, und den Satelliten-Nachrichtenkanal SNC verschluckte Ted Turner, um ihn ganz als Konkurrenten verschwinden zu lassen. Der Konkurrenzkampf wird sicherlich noch weitergehen, zumal die notwendigen Werbeeinnahmen bei den durch Werbung mitfinanzierten Satellitenprogrammen und die Taxen, die man vom Kabelnetzbetreiber für die Zulieferung der Programme verlangt, nicht beliebig zu steigern sind. Die Programmkosten werden aber sicherlich stark anziehen, weil die übergroße Nachfrage nach Programmen deren Preise weiter in die Höhe treibt. Diesen Kampf werden nicht alle Veranstalter überleben.

Das Kabelfernsehen in den USA mit seinen teilweise neuartigen Spezialprogrammen hat Bewegung in die amerikanische Fernsehlandschaft gebracht. Es hat die drei großen Networks in Unruhe versetzt und zu Investitionen in neue Programmformen veranlaßt[6]. Die Fernsehteilnehmer sehen in den Kabelprogrammen zweifellos eine Bereicherung und nützen ihre erweiterten Wahlmöglichkeiten. Die überregionalen Kabelprogrammanbieter haben aber mit einigen Schwierigkeiten zu kämpfen: Sie sind noch viel zu sehr von Fremdproduktionen abhängig. Gerade die Spielfilmkanäle sind aber auf Dauer in der Gefahr, die Gunst des Publikums zu verlieren, wenn sie nichts Neues bringen können, da man sich „Ben Hur" oder „Vom Winde verweht" nicht 30mal ansehen kann. Hinzu kommt bei Pay-TV die wachsende Konkurrenz durch Home-Video, das sich in den USA im Augenblick rasant entwickelt. Weiterhin sind die Werbeeinnahmen im Vergleich zu den Networks noch viel zu gering (241 Millionen Dollar im Jahr 1982 im Vergleich zu 14 Milliarden Dollar bei den Networks).

Die große Chance der Kabelfernsehprogrammveranstalter liegt wohl im „narrow casting", dem Spezialfernsehen für eine Sprach-, Glaubens- oder Altersgruppe oder einem auf eine bestimmte Sparte wie Sport, Rockmusik oder Aktuelles spezialisierten Programm. Diese Entwicklung liefe dann parallel zum Printmedienmarkt, wo man sich neben einer Tageszeitung mit allen Sparten ein Spezialmagazin, eine Fachzeitschrift oder eine Illustrierte hält. So könnten in den USA in Zukunft die Networks und bestimmte Kabelfernsehveranstalter nebeneinander existieren.

Versuch einer Prognose

1. Öffentlich-rechtliche Anstalten und private Fernsehanstalten in der Bundesrepublik Deutschland

Es soll versucht werden, aus den geschilderten Verhältnissen in den USA einen Vergleich zu unserer Situation zu ziehen. Hierbei handelt es sich vor allem um eine Prognose. Die Entwicklung des Kabelfernsehens in den USA kann helfen, diese Prognose etwas abzusichern; keinesfalls kann man aber aus dem augenblicklichen Stand des Kabelfernsehens in den USA voraussehen, wie es einmal bei uns sein wird. Dafür sind die gesellschaftlichen, geographischen und politischen Verhältnisse in den USA zu verschieden von den unsrigen.

Das private Fernsehen in der Bundesrepublik Deutschland wird sich mit Sicherheit auf die bestehenden Fernsehanstalten auswirken. Sie werden mit Zuschauereinbußen rechnen müssen, genauso wie die drei Networks in den USA durch die überregionalen Satellitenprogramme Verluste bei der Sehbeteiligung hinnehmen mußten. Zur Zeit sind es zwei Prozent im Jahr. Bis 1990 soll ihr Anteil von jetzt 78 auf 65 Prozent bei der Sehbeteiligung sinken. Man kann diese Networks aber nicht mit unseren öffentlich-rechtlichen Anstalten gleichsetzen, die den Vorteil haben, nicht laufend Werbung bringen zu müssen und so den Zuschauern den Sehgenuß zu verderben. Ebenso ist das öffentliche Fernsehen CPB in den USA nicht mit unseren Anstalten zu vergleichen. Es hat lediglich eine Sehbeteiligung von durchschnittlich fünf Prozent und einen jährlichen Programmetat von 21 Millionen Dollar. Unsere öffentlich-rechtlichen Anstalten werden sich gegen die Abwanderung von Fernsehteilnehmern zweifellos widerstandsfähiger zeigen, da sie sichere Einnahmen durch Gebühren, ein werbefreies Hauptprogramm und ein hervorragendes Produktionsarchiv haben, das nicht zuletzt auch durch spektakuläre Spielfilmaufkäufe in den letzten Monaten verbessert und wettbewerbsfähig gehalten wurde. Zudem treten sie via Satellit mit zusätzlichen Programmen als Konkurrenten der Privatveranstalter auf und verengen so den Markt.

Es ist damit zu rechnen, daß die Konkurrenz durch privates Fernsehen die öffentlich-rechtlichen Anstalten beleben wird. Wahrscheinlich wird es einen

allgemeinen Trend zu einem mehr unterhaltsamen Fernsehen geben. Der Zuschauer wird aber nicht nur einen Unterhaltungseinheitsbrei auf allen Kanälen vorgesetzt bekommen, da das Bedürfnis nach seriöser Information und kulturellen Programmen weiterhin bestehen wird und befriedigt werden muß.

2. Zunahme von Sex und Gewalt?

Sehr oft konnte man in der medienpolitischen Diskussion der Vergangenheit hören, daß das Privatfernsehen eine Flut von Schund, Porno und Sex über uns ergießen würde. Man argumentierte, daß an die niederen Instinkte der Zuschauer appelliert würde, um die Einschaltquoten zu erhöhen. Schon deswegen sei privates Fernsehen von Übel.

Wenn man mit dieser Befürchtung an die Situation in den USA herangeht, wird man eine Überraschung erleben: Es gibt dort zwar den nicht sehr florierenden Playboy-Chanel, aber in der Regel ist sowohl das herkömmliche wie das Kabelfernsehen in den USA recht prüde. Was bei uns in den öffentlich-rechtlichen Anstalten oft unter dem Schutz der künstlerischen Freiheit gezeigt wurde, ist im USA-Fernsehen tabu und wird geschnitten. Auch das Pay-TV ist verhältnismäßig sauber, da die Betreiber nur mit der Masse von Abonnenten überleben und sich keine Proteste von empörten Bürgern bei der Kommune oder Abbestellungen von Abonnements leisten können. Mitgliederstarke Organisationen wie Jerry Falwells „moral majority" in den USA scheuen sich nicht, das Pay-TV unter Druck zu setzen. Auch die FCC achtet darauf, daß pornographische Sendungen nicht gezeigt werden.

Allerdings muß hier am Rand bemerkt werden, daß es bei den Video-Filmkassetten in den USA alles gibt: Brutale Gewalt und Pornographie von der schlimmsten Sorte. Es ist offensichtlich nicht möglich oder nicht gewollt, die Produktion und Verteilung solcher Filme in den Griff zu bekommen. Bei Home-Video ist somit alles erlaubt. Vielleicht ist deshalb auch der Bedarf an Soft-Porno vom Playboy-Chanel nicht so groß, weil der Interessierte das viel „besser" irgendwo anders bekommt.

So wird auch die Einführung von Privatfernsehen in der Bundesrepublik wahrscheinlich nicht zu einer Porno- und Gewaltwelle im Fernsehen führen, da man hier gesetzliche Restriktionen vorsehen kann. Außerdem werden es sich die privaten Unternehmer nicht leisten können, durch Gewalt und Sex eine Großzahl von Fernsehteilnehmern zu verärgern, da sonst ihre Einschaltquoten sinken und Werbeeinnahmen gefährdet würden. Der Privatfernsehveranstalter ist abhängiger von seinem Publikum als eine öffentlich-rechtliche Anstalt. Im übrigen kann sich auch bei uns der Interessierte mit Produkten einschlägiger Art in der Videothek eindecken, so daß er hierzu Kabelfernsehen nicht braucht.

3. Kirche im Kabelfernsehen

Die Veränderungen in der Medienlandschaft der Bundesrepublik Deutschland nötigen auch die Kirchen, ihren Standort zu finden und sich auf die neue Situation einzustellen. In den USA hat sich die katholische Kirche entschieden, das Kabelfernsehen für kirchliche Zwecke zu nützen und es nicht den – zumeist freikirchlichen – Predigern mit ihren Telekirchen zu überlassen. Diese Entscheidung war wahrscheinlich auch dadurch bedingt, daß Religion in den Networks so gut wie nicht stattfindet. Dort überläßt man das Feld offensichtlich den Kabelkirchen. Auch hier wäre es unvorsichtig, die Entscheidung der amerikanischen Bischöfe als Modell für unsere Bischöfe zu übernehmen. Im Unterschied zu den USA haben die Kirchen in den öffentlich-rechtlichen Anstalten eine gesicherte Position und können mit Verkündigungssendungen die Zuschauer erreichen. Hinzu kommen die Sendungen der anstaltseigenen Kirchenredaktionen. Diese Stellung sollte man nicht ohne Not aufgeben.

Man könnte nun theoretisch fragen, warum die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland nicht ein eigenes bundesweites Fernsehprogramm macht. Wäre das nicht eine ungeheure pastorale und gesellschaftspolitische Chance? Setzt man voraus, daß die politischen, technischen und finanziellen Voraussetzungen geklärt wären: Die Kirche bekäme also einen Satellitenkanal und könnte auf Dauer mehrere zehn Millionen DM freimachen, um die Produktion zu beginnen. Was für ein Programm soll sie denn nun machen? Ein Programm nur für Katholiken? – also mit heiligen Messen, katechetischen Unterweisungen, Glaubenskursen, Diskussionen über pastorale Fragen, religiösen Filmen? Oder ein Programm für alle Bundesbürger – also ein Vollprogramm mit gelegentlichen religiösen Einsprengseln? Im ersten Fall würde es wahrscheinlich billiger werden, dafür würde man aber nur die Gruppe der Katholiken erreichen („narrow casting"). Im zweiten Fall würde es sehr teuer werden, da man ja mit den Programmen der öffentlich-rechtlichen Anstalten und der Privaten konkurrieren müßte. Aber käme dann auch das Programm heraus, das die Bischöfe wollten, und käme das Programm bei den Leuten auch an? Beides ist ungewiß.

So wird man wohl am besten einen Mittelkurs steuern und ohne Aufgabe seiner Position bei den öffentlich-rechtlichen Anstalten behutsam versuchen, mit den privaten Fernsehveranstaltern ins Gespräch zu kommen. Wahrscheinlich nützt ihnen gegenüber wenig der Verweis auf Rechtspositionen, die besondere Stellung der Kirche unter den gesellschaftlichen Gruppen und das Recht auf kostenlose Sendezeiten. Selbst wenn man das zugestanden bekäme, wird man doch ein ungeliebter Partner sein und als Füller auf unattraktive Programmplätze abgeschoben werden. Vielleicht nützt ein kaufmännischer Standpunkt mehr: Man kauft gute Sendezeit in einem attraktiven Privatprogramm und (oder) liefert gut gemachte Software. Hierzu wäre allerdings notwendig zu überprüfen, ob die vorhandenen Produktionskapazitäten – etwa in Ludwigshafen oder bei Tellux – den erforderli-

chen Ansprüchen genügen, oder ob nicht die Einrichtung eines großen Produktionsstudios auf Bundesebene unerläßlich ist, wenn man die Konkurrenz bestehen will. Mehr Fernsehkanäle schaffen mehr Nachfrage nach Programm. Der Programmhersteller wird also in Zukunft eine Schlüsselposition haben. Die katholische Kirche sollte sich deshalb sowohl mit der Art und Weise der Verteilung von Programmen als auch intensiv mit der Herstellung und dem Vertrieb derselben befassen[7].

ANMERKUNGEN

[1] Diese Befürchtung wird von den katholischen Bischöfen in Baden-Württemberg in ihrer Stellungnahme zum Entwurf des Landesmediengesetzes gehegt: Ansätze und Leitlinien einer medienpolitischen Position, in: Funk-Korrespondenz Nr. 27, 6. 7. 1983, D7.

[2] N. Postman, Wie man sich zu Tode vergnügt, in: FAZ, 4. 10. 1984.

[3] Nach A. C. Nielsen Company, Juli 1984.

[4] Vgl. E. Biebl, Der Multi-Milliarden-Dollar-Poker, in: Neue Medien 1 (1984) 220–233.

[5] Vgl. hierzu auch: H. Boventer, Ein Fernsehen „zum Anfassen". Elektronische Kirche in den Vereinigten Staaten, in: Die Neue Ordnung 37 (1983) 450–457.

[6] CBS hat z. B. einen gehobenen Kulturkanal gestartet, der inzwischen aber wieder eingestellt werden mußte.

[7] Vgl. hierzu: H. Boventer, Die Kirche und die neuen Medien, in dieser Zschr. 199 (1981) 775–785, bes. 784.

UMSCHAU

Zur Geschichtsphilosophie Alfred Delps

Es ist eindrucksvoll, wie Karl H. Neufeld[1] den Weg geistesgeschichtlich zu orten vermag, den Alfred Delp, am 2. Februar 1945 als Zeuge des christlichen Glaubens gegen den Nationalsozialismus hingerichtet, in seinem Bedenken der Geschichte gegangen ist. Seit 1978 Professor für systematische Theologie an der Pontificia Università Gregoriana in Rom, erweist sich der Verfasser ebenso wie in seinen beiden beachtlichen Publikationen über Adolf Harnack (1977 und 1979) als ein Theologe, der das denkerische Werk nicht nur mit historischen Daten illustriert, sondern an seinem wesentlichen geschichtlichen Ort aufspürt. Und beide Male bringt er eine besondere Qualität ein: Er ist von der Gestalt, die er darstellen will, fasziniert. War ihm ein „etabliertes Christentum" die dunkle Folie für Harnack, so identifiziert er sich fast vorbehaltlos mit Alfred Delp, ohne sich viel auf dessen gegnerische Positionen einzulassen. Dies entspricht also wohl dem historischen Temperament des Verfassers, und wenn er auch häufig statt „Alfred Delp" schlichtweg „der Jesuit" schreibt, so ist er doch nicht als Ordensapologet zu klassifizieren. Zwar sagt er einmal, Delps persönliches Schicksal gebe dessen Reflexionen zur Geschichte „einen verbindlichen Anspruch" (19), was ja weitaus mehr postuliert als die hohe Wahrscheinlichkeit, daß sein Zeugnis mit diesen Reflexionen zusammenhängt (11); aber er bleibt dann doch bei der verhandelten Sache selbst, ohne von diesem Schicksal her zu argumentieren, und folgt mit höchster Anteilnahme den zum Buchthema „Idee der Geschichte" gehörenden Texten von Alfred Delp, die lebensgeschichtlich bedingt keine geruhsam ausgearbeitete Philosophie der Geschichte bieten können – eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit ihrer Analyse.

Zunächst skizziert der Verfasser (im Anschluß an Josef de Vries) die geistige Situation des Berchmanskollegs in Pullach und porträtiert mit geschickter Konzentration auf das Problem von Zeit und Geschichte die Professoren, bei denen Delp studierte. Neben Fehlanzeigen hinsichtlich dieses Problems werden Ansätze beim Religionsphilosophen Maximilian Rast (1892–1973) und vor allem bei Alois Maier aufgewiesen, der von 1929–1932 in Pullach Metaphysik vortrug. Es bestand offenkundig eine persönliche Affinität zwischen diesem Mann und Delp: Alois Maier war in Pullach ziemlich isoliert (nach dem Weggang von dort gab er, der nur sehr wenig publiziert hatte, die wissenschaftliche Arbeit auf, war bis 1939 Jesuit und starb 1974 als Pfarrer der Erzdiözese Freiburg), und Alfred Delp „tat sich auf Grund seines Temperaments im Orden nicht leicht" (27). Aber über solche Gestimmtheiten hinaus öffnete sich da eine geistige Welt, in welcher die „Vermittlungsversuche zwischen Neuscholastik und Moderne" in Pullach – von den „geistigen Strömungen... nur mittelbar von außen" erreicht (55) – bei weitem überschritten wurden (der Verfasser rekonstruiert den Einzelgänger A. Maier verdienstvoll aus den Vorlesungsunterlagen und den Prüfungsthemen). Ein „Exkurs" zur Rolle der „Stimmen der Zeit" (deren „Herausgebergruppe" der Verfasser seine Arbeit „als Zeichen der Verbundenheit" insbesondere widmet) ergänzt das Bild der Welt des jungen Jesuiten.

Der Verfasser behandelt dann chronologisch nacheinander die zum Thema gehörenden Texte von A. Delp: die 43 Seiten „Sein als Existenz? Die Metaphysik von heute" innerhalb des Buchs von Bernhard Jansen SJ „Aufstiege zur Metaphysik heute und ehedem" (1933); die 128 Seiten umfassende Schrift „Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers" (1935); von den Beiträgen in den „Stimmen der Zeit" insbesondere die Artikel „Christ und Gegenwart" (1939) sowie „Weltgeschichte und Heilsgeschichte" (1940/41) und schließlich die 1943 im Alsatia-Verlag in Kolmar (Elsaß) erschienene Schrift „Der Mensch und die Geschichte". Der Chronologie zufolge

steht dazwischen die Erörterung (119–172) des im Anhang (253–301) edierten Briefwechsels mit Karl Thieme vom 7. 4. 1935 bis 5. 2. 1936, in dem es hauptsächlich um das Verständnis der Societas Jesu geht und in einem vor allem von Delp gesuchten Zusammenhang damit um das Problem der Geschichte (Kommentar und Edition machen ein Drittel des Buchs aus).

Der Rezensent muß gestehen, daß ihm dieses Verfahren die Lektüre einigermaßen erschwert hat. Abgesehen von den unvermeidlichen Wiederholungen ist der Leser genötigt, die recht unterschiedlichen Felder des Gesamtproblems der Geschichte trotz Vor- und Rückverweisen des Verfassers quer durch die Texte zu kombinieren. Dies ist insbesondere auch deshalb wichtig, weil nur so die vom Verfasser nachdrücklich behauptete, aber doch umstrittene These von einer (relativ) autarken Erklärungsfähigkeit der philosophischen Betrachtung gegenüber der Geschichtstheologie differenziert werden kann. Spätestens im Angesicht der „Sinnfrage" und des Mysterium iniquitatis stellt sich die Entscheidung, ob die „Anabasis eis allo genos" möglich ist oder nicht. Das Mißtrauen gegen das Wissen um den Sinn von Geschichte gründet darin, daß diejenigen, welche den Sinn in der Tasche zu haben meinen, dem Terror geneigt sein können. Delp bezeichnet den entscheidenden Punkt immer ziemlich präzis, was einleuchtender ist als die – im Blick auf die Gesprächsebene mit Nichtchristen gewiß respektablen – Versuche des Verfassers, ihn bei der philosophischen Stange zu halten.

Doch es ist ein großes Verdienst des Verfassers, daß er mit der Analyse der einzelnen Texte einen Einblick in die bemerkenswerte Entwicklung Alfred Delps ermöglicht: von der Position des Philosophiehistorikers Bernhard Jansen (1877–1942, informativ skizziert und auf Grund des Delp-Nachlasses in der komplizierten Beziehung zwischen Lehrer und Schüler gezeigt) über die Auseinandersetzung mit Heidegger bis hin zu der Schrift von 1943, die einen Durchbruch dokumentiert: „Geschichte ist eigentlich mehr als eine Ordnung neben anderen Ordnungen; sie ist eine Weise, ein Rhythmus, eine Form, die alle menschliche Ordnung und alles menschliche Tun und Lassen innerlich berührt und bildet" (Delp, zit. 244). Hier ist Geschichte nicht als eine „Idee" verstanden, ist der „Geist" ihr nicht mehr gegenübergestellt. Und wenn Delp 1943 sagt: „Geschichte ist Zeit, ist Werden und Vergehen, ist innerweltliche Endlichkeit" (zit. 228), dann ist er dem Freiburger Philosophen jedenfalls viel näher als 1935, obwohl er bereits damals dem „Faktor Zeit", wie es der Verfasser ausdrückt, eine größere Bedeutung zuschrieb als in seinem Beitrag zum Buch Jansens.

Wenn jedoch der Verfasser meint, Delp habe den Begriff „Tragik" „im Sinn des Pessimismus und Nihilismus" verstanden (90), so ist nicht recht zu verstehen, warum er die Bemerkung Max Müllers (1949, 1958, 1964), Delp sei im Urteil über Heidegger einer „psychologisch-anthropologischen Verkennung" gefolgt, fast als eine Diskriminierung kritisiert. Der Verfasser übersieht dabei, daß Max Müller bereits 1949 im gleichen Satz eine Publikation von O. F. Bollnow eine „philosophisch-anthropologisch wie psychologisch *gleich wertvolle* (hier hervorgehoben) Veröffentlichung" nennt. Die vom Verfasser zitierte Erweiterung dieser Bewertung 1964 („Beispiel einer niveauvollen, ersten, primär noch auf der existenzphilosophisch-anthropologischen Ebene der Auslegung von ‚Sein und Zeit' bleibende Auseinandersetzung") konnte doch wohl kein Grund sein, die Einordnung in die Verständnisgeschichte Heideggers zu korrigieren.

Ein Satz wie dieser aus dem Jahr 1935: „Der endliche Mensch wird in (Heideggers) Philosophie verfälscht, weil die Endlichkeit übersteigert wird" (103) – als ob ein solches „Übersteigern" möglich sei –, paßt kaum mehr in Delps universale Auffassung von der Geschichte in seiner späten Schrift. Daß aber die „Mitte" nur dort gefunden werden könne, „wo die Existenz aus aller Tragik entbunden wird, weil dort, wer sein Leben verliert, es übervoll wiederfindet" (Delp 1935; zit. 104f.), dies ist eine philosophisch nicht einholbare Aussage und auch über alle Theologie hinaus ein Leitwort in Delps Schicksal geworden.

Daß der Verfasser in der Korrespondenz Alfred Delp – Karl Thieme auch den im Text nur kurz erwähnten Brief von Theo Hoffmann SJ an seinen Ordensbruder ediert, ist sehr dankenswert. „Ob Ihre Position, sowohl die Geschichtstheologie wie die über die Absolutheit des ignatianischen

Christusbildes nicht etwas einseitig ist?" (298) – diese Frage des Jesuiten, der in seiner Menschenfreundlichkeit jedem im Gedächtnis geblieben ist, der ihm einmal begegnete, wird bei der Lektüre des Briefwechsels verständlicher als im eher zuspitzenden Kommentar des Verfassers, der sich zu eigen macht, daß Delp „sich existentiell betroffen und getroffen weiß" (123). Wenn auch Theo Hoffmann bemerkt, daß die Charakterisierung der Societas Jesu als schlechthin „gegenreformatorisch" falsch ist, so weist er doch zugleich seinen Ordensbruder auf das Ignatiusbild in der Jesuiten-Nikolauskirche zu Prag hin, wo der Heilige Martin Luther als ein unter seinen Füßen sich windendes Ungetüm tötet.

So bemerkenswert der vom Verfasser gut herausgearbeitete, aber vielleicht doch als neuer Denk-Schritt überinterpretierte Versuch Delps ist, den „Jesuitismus"-Streit auf eine geschichtstheoretische Ebene zu heben, die Korrespondenz leidet auf beiden Seiten am Mangel historischer Konkretisierung. Wenn sich der Rezensent einen persönlichen Eindruck erlauben darf, so erscheint ihm Karl Thieme, gewiß auch später ein scharfer Debattenführer, viel aufgeschlossener als sein Partner, der sich namentlich in einem nach den Exerzitien (eine bekanntlich manchmal auch recht kritische Situation) geschriebenen Brief sehr intransigent gibt. „Existentielle Betroffenheit" hat auch ihre Gefahren.

Das Vorwort des Verfassers zu seinem im Herbst 1984 ausgelieferten Buch ist vom Frühjahr 1983 datiert. Der erste Band der von Roman Bleistein SJ herausgegebenen „Gesammelten Schriften" Alfred Delps (Verlag Josef Knecht) ist im September 1982 erschienen. Der Verfasser deutet dies an einigen Stellen nur ganz vage an. Diese Auffälligkeit ist zu notieren; sie zu erklären, ist hier nicht der Ort. Bleibt nur ein nochmaliger Hinweis auf die Widmung des Bandes.

Der Verfasser bezeichnet es zu Recht als „merkwürdig", daß der Philosophiehistoriker B. Jansen seine Disziplin eine „Hilfswissenschaft" nennt (73). Dabei zeigt sich, wie zählebig das Wort des Dominikaner-Apologeten Albert Maria Weiß aus dem Jahr 1889 war: „Uns ist die Schrifterklärung und die Darstellung der überlieferten Glaubens- und Sittenlehre das Wesentliche in der Theologie. Der Geschichte können wir nur den Rang einer Hilfswissenschaft zugestehen." Bei allem, was im einzelnen einzuwenden ist: Karl H. Neufeld hat in seinem Buch ein Stück des Weges, der in die Mitte unseres Jahrhunderts hineinzugehen war, sehr eindrucksvoll dargestellt.

Oskar Köhler

[1] Karl H. Neufeld: Geschichte und Mensch. Alfred Delps Idee der Geschichte. Ihr Werden und ihre Grundzüge. Rom: Pontificia Università Gregoriana 1983. 316 S. Kart. 20,– US-Dollar.

Ende des ideologischen Zeitalters?

Zu einer Analyse des Marxismus-Leninismus

Heute besteht die Tendenz, den Marxismus-Leninismus als eine gefährliche Ideologie nicht mehr ernst zu nehmen, zumal auch Staaten der Dritten Welt sich offen oder verdeckt zu dieser Ideologie bekennen und ein Einparteisystem bevorzugen. Zur Zeit ist Simbabwe dabei, sich in dieser Richtung zu verändern. Trotzdem gibt es im westlichen Europa Stimmen, die wie Peter Bender vom „Ende des ideologischen Zeitalters" sprechen.

Diesen Stimmen widerspricht Alexander Schwan ausdrücklich in seinem Buch „Theorie als Dienstmagd der Praxis"[1], in dem er den engen Zusammenhang von Marxismus und Leninismus aufzeigt und den gegenwärtigen Marxismus-Leninismus sowjetischer Prägung als eine Ideologie charakterisiert, die nichts von ihrem Anspruch aufgegeben hat, allen Völkern das Sowjetsystem aufzuzwingen, sofern sie sich nicht in Theorie und Praxis entschieden gegen Ideologie und Politik der Sowjetunion zur Wehr setzen. A. Schwan weist diesen Anspruch unter anderem an Äußerungen des sowjetischen Parteichefs und Staatspräsidenten des Jahres 1983, Jurij Andropow, nach, die dieser anläßlich des 100. Todestags von Karl Marx getan hat und die Schwan im 11. Kapitel seines Buchs eingehend interpretiert (240–256).

Anfang und Ende der marxistisch-leninisti-

schen Ideologie bleibt das unverrückbare Dogma, das man in der DDR auf Transparenten an Stadteinfahrten lesen konnte: „Die Lehre von Karl Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist." Dazu schreibt A. Schwan am Schluß seines Buchs: „Kein Spruch zeigt deutlicher und knapper als dieser die hybride Anmaßung eines übersteigerten ‚Humanismus' und die vollständige Verkennung und Mißachtung aller Humanität für den endlichen, aber freien, für den freien, aber endlichen Menschen" (256).

Tenor des Buchs ist, daß der Marxismus-Leninismus dem Anspruch, der Humanität zu dienen und den Humanismus erst eigentlich zu verwirklichen, nicht gerecht werden kann, obwohl bei Marx Ansätze für einen echten Humanismus zu finden sind, wie er sich aus der philosophischen und literarischen Tradition der deutschen Klassik des 18. und 19. Jahrhunderts entwickelt hatte. Mit dieser Tradition ist aber der Begriff „allmächtig" nicht vereinbar, der, wenn er verwandt wird, zum Beispiel in der Sprache der Religion und Theologie, nur Gott zukommt und die Ohnmacht, Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen zum Ausdruck bringt.

Die humanistischen Ansätze bei Marx sind auf dem Weg von Marx zu Lenin vollends abhanden gekommen, und es ist A. Schwan zu danken, daß er auf diese heute bisweilen verdrängte oder unterdrückte Tatsache aufmerksam macht und den totalen ideologischen Anspruch des Sowjetsystems benennt, der trotz der schon von Lenin propagierten Koexistenzpolitik nichts von seinem totalitären Charakter verloren hat. Der Hauptteil des Buchs (neun von elf Kapiteln) besteht in einer ausführlichen und tiefgehenden Analyse der Marxschen Lehre, die Schwan in ihrer philosophischen und politischen Entstehungsgeschichte darstellt. Dabei hebt er in dem zusammenfassenden neunten Kapitel Marxens „geschichtliches Verdienst" hervor, „die gesellschaftlichen Verhältnisse, mit denen das neuzeitliche, insbesondere aufklärerische Streben des Humanismus nach Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität sich konfrontiert sieht und auf die es einwirken muß, methodisch thematisiert zu haben" (205).

Unter Berücksichtigung dieses humanistischen Ansatzes bei Marx zeigt Schwan trotz seiner durchgängigen Kritik an Marx und dem Marxismus Verständnis für die Richtung der heutigen Marxisten, „die sich als humanistisch verstehen, wie die politisch nicht zufällig gescheiterten osteuropäischen Reformkommunisten, die unter erheblichen politischen Behinderungen wirkenden jugoslawischen ‚Praxis'-Philosophen und die an der Frage des Verhältnisses von Sozialismus und Demokratie bis heute gestrandeten westlichen Neomarxisten": „Ihre philosophischen Versuche sind trotz ihrer fast vollständigen praktischen Irrelevanz ehrenhaft, oft achtunggebietend und teilweise anregend, ja stimulierend" (255).

A. Schwan unterscheidet strikt zwischen den positiven Ansätzen und den entwickelten politischen und ideologischen Konzeptionen von Marx und Engels, die von Lenin konsequent übernommen und zur „Omnipotenz der kommunistischen Partei" (Überschrift 230) übersteigert wurden. Dieser Entwicklung stellte sich mehrheitlich die Sozialdemokratie entgegen, die sich für den Revisionismus entschied und sich so abwandte von „den revolutionären Intentionen von Marx und Engels" und von „den wesentlichen Stücken ihrer radikalen Gesellschaftskritik und ihrer vagen Zukunftsvision", um „wenigstens etwas von Marxens Humanismus geschichtlich zu bewahren und politisch umzusetzen" (205).

Auf der Grundlage dieser differenzierenden Sichtweise und seiner intimen Kenntnis des Marxismus-Leninismus warnt A. Schwan einerseits diejenigen, die glauben, dem Marxismus insgesamt positive Seiten abgewinnen zu können, andererseits diejenigen, die den Marxismus-Leninismus als Ideologie verharmlosen. Schwan hält dem Marxismus die „Preisgabe des Humanismus" vor (Überschrift der Zusammenfassung von Kapitel 9), da er an Stelle eines der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen entsprechenden Humanismus eine „absolute Harmonie" anstrebt, die die Freiheit und Gerechtigkeit mit Füßen tritt. „Diese Harmonie gibt es nur durch Zwang." Sie bedeutet „eine Revolte gegen die Natur des endlichen Menschen. Die Zielsetzung und die Schritte auf sie hin sind insofern Akte der Inhumanität" (212).

Diese Inhumanität zeigt sich nach Schwan täglich in der praktischen Politik der Staaten und Gesellschaften, die der marxistisch-leninistischen Ideologie unterworfen sind, zum Beispiel in dem

Schicksal der russischen Dissidenten, in den Pressionen gegenüber dem polnischen Volk, in den Unterdrückungsmaßnahmen in Afghanistan, in der Unterstützung militanter Guerillabewegungen in aller Welt usw. (vgl. 241).

Wenn in dem Kommunistischen Manifest von 1848 die „Assoziation der freien Individuen" gefordert wird, so erlebt man in der praktischen Politik derjenigen, die den Marxismus-Leninismus zu ihrer „Dienstmagd" gemacht haben, daß „eine kleine Schicht politisch Privilegierter eine Gesellschaft von Unfreien und Ungleichen beherrscht, lehrt und erzieht." „Dieser Zustand ist das genaue Gegenteil eines demokratischen Sozialismus, einer sozialen Demokratie. Es kann auch nie und nimmer als Übergangsperiode zu einem demokratischen Sozialismus gewertet werden. Denn dies bedeutet, ein demokratisches Ziel mit absolut konträren Mitteln, mit den Mitteln der Unterdrückung, erreichen zu wollen. Das aber ist ein Widerspruch in sich" (233 f.).

Die Lektüre des Buchs verlangt angestrengte Gedankenarbeit, die aber geleistet werden muß, um sich gegen die marxistisch-leninistische Ideologie wehren zu können. Das „Ende des ideologischen Zeitalters" ist noch nicht in Sicht; das läßt sich auch an aktuellen politischen und sozialen Bewegungen erkennen, deren ideologische Unterwanderung keineswegs auszuschließen ist.

Godehard Lindgens

[1] Schwan, Alexander: Theorie als Dienstmagd der Praxis. Systemwille und Parteilichkeit – Von Marx zu Lenin. Stuttgart: Seewald 1983. 288 S. Lw. 38,–.

Die Geschichte der DDR in der wissenschaftlichen Forschung

Im Jahr 1984 hat die DDR ihr 35jähriges Bestehen gefeiert. Angesichts der geschichtlich engen Verbindungen beider deutscher Staaten und des immer wieder bekundeten öffentlichen Interesses am Geschehen im „anderen Deutschland", auch angesichts des verbreiteten Wunsches, einmal wieder die staatliche Einheit zu erlangen, könnte man meinen, daß die Geschichte der DDR ein vielbeachtetes Thema wissenschaftlicher Aufarbeitung sein müßte. Sucht man aber nach wissenschaftlich fundierten Untersuchungen zur DDR-Geschichte, so ist man erstaunt, wie wenige allgemein zugängliche Veröffentlichungen es dazu gibt. Eine intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte der DDR wäre schon deswegen erforderlich, weil die DDR selber intensiv darum bemüht ist, ein Bild ihrer eigenen Vergangenheit zu vermitteln, das ihrem marxistisch-leninistisch geprägten Selbstverständnis entspricht. Die wissenschaftliche Aufarbeitung der DDR-Geschichte hat die dringende Aufgabe, immer wieder neu entstehende Legenden und Fehlurteile aufzudecken. Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über den Stand der westdeutschen Forschung zur Geschichte der DDR gegeben werden, wobei die Ausführungen sich insbesondere auf die neuere Literatur beziehen.

In der DDR gibt es eine Fülle von Literatur über die Geschichte des eigenen Staates, doch ist die wissenschaftliche Forschung dort gebunden an die jeweiligen politisch-ideologischen Richtlinien der Staats- und Parteiführung, weswegen diese Darstellungen nur sehr eingeschränkt einen Einblick in die historische Wirklichkeit gestatten. Das offizielle Bild der DDR-Geschichte findet sich zusammenfassend in dem Werk „Geschichte der Deutschen Demokratischen Republik", herausgegeben von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Rolf Badstübner (Berlin [Ost] 1981).

Wie ist es zu erkären, daß die Erforschung der DDR-Geschichte in der Bundesrepublik bisher nur eine geringe Bedeutung hat? Dafür müssen mehrere Ursachen genannt werden. Die geschichtliche Wirklichkeit der DDR wurde aufgrund der ständigen politischen Konfliktsituation zwischen den beiden deutschen Staaten weitgehend aus dem Bewußtsein verdrängt. Ein weiterer wichtiger Grund liegt aber auch darin, daß die Quellenlage sehr schlecht ist. Die DDR hält ihre Archive verschlossen. Es gibt zwar persönliche Berichte von ehemaligen Bewohnern der SBZ/DDR, doch bleiben deren Aussagen sehr lückenhaft und sind auch nicht leicht für die wissenschaftliche Verwertung zugänglich. Die in der

zeitgeschichtlichen Forschung wichtige Quelle des zeitgenössischen Erlebnisberichts wird im Fall der DDR-Geschichte auch dadurch beeinträchtigt, daß bei negativen Aussagen mögliche Repressalien für den Autor oder für Angehörige in der DDR zu befürchten sind. Die von Ernst Deuerlein im Jahr 1966 herausgegebene Quellensammlung „DDR. Geschichte und Bestandsaufnahme" (München ^{3}1971) war für die damalige Zeit ein Versuch, einem breiteren Interessentenkreis wenigstens einige wichtige Dokumente zur allgemeinen DDR-Geschichte zugänglich zu machen. Doch fehlt ein ähnliches Werk, das der heute fortgeschrittenen Entwicklung gerecht würde.

Eine wissenschaftlich befriedigende, alle wichtigen Bereiche berücksichtigende, ausgewogene Gesamtdarstellung der DDR-Geschichte gibt es bisher nicht. Alle Werke behandeln nur Teilbereiche. Wer sich dennoch einen wissenschaftlich fundierten Überblick verschaffen will, findet ihn am besten in dem Werk von Hermann Weber „DDR. Grundriß der Geschichte 1945–1982" (Hannover 1982). Weber, der wohl kompetenteste westdeutsche Historiker für die Geschichte der DDR, stellt sachlich und differenziert die Entwicklung der SBZ/DDR in ihrem inneren und äußeren Spannungsfeld und mit ihren zahlreichen inneren Konflikten und Widersprüchen dar. Webers Buch ist sehr informativ, aber schon von seinem Anspruch her keine umfassende Darstellung, da Weber sich bewußt auf die politische Geschichte beschränkt, also diejenigen Bereiche des historischen Lebens, die nicht vom herrschenden politischen System erfaßt sind, ausblendet. Die historische Aufarbeitung der DDR-Geschichte orientiert sich an deren wichtigsten Einschnitten.

Unabdingbar für das Verständnis der DDR ist die Kenntnis der vorhergehenden Entwicklung in der sowjetisch besetzten Zone von 1945 bis 1949. In dieser Zeit sind die wichtigsten Entscheidungen gefallen, die den späteren Verlauf der DDR-Geschichte bestimmten. Einen zusammenfassenden Überblick über diese Zeit und die ersten Jahre des neu gegründeten Staates gibt das Buch von Dieter Staritz „Der Weg zur Volksdemokratie. SBZ und DDR 1945–1952" (München 1984). Einen wichtigen Teilbereich behandelt Johann Baptist Gradl: „Anfang unter dem Sowjetstern. Die CDU 1945–1948 in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands" (Köln 1981). Gradl, der selber zu den Gründungsmitgliedern der CDU in der SBZ gehörte, bis 1948 Mitglied des Parteivorstands war und auch später als Politiker in der Bundesrepublik wirkte, schreibt aus eigenem Erleben. Seine Darstellung ist auch für den Historiker ein über das persönlich Erlebte hinausgehender wichtiger Beitrag zum Verständnis der ersten Nachkriegsjahre in der damaligen SBZ, zumal Gradl auch Quellen auswertet. Solange die Archive nicht geöffnet sind und die Quellenlage nicht erheblich verbessert ist, sind Werke wie dieses von besonderem Wert.

Die beiden aufsehenerregendsten Ereignisse der bisherigen DDR-Geschichte, der Aufstand vom 17. Juni 1953 und der Bau der Berliner Mauer am 13. August 1961, waren von Anfang an Gegenstand historischer Legendenbildungen. Die DDR hat immer versucht, ihre ideologisch-politisch bedingte Deutung zu verbreiten. Wegen der allgemeinen, bis in die gegenwärtige Politik hineinreichenden Bedeutung dieser Ereignisse sind sie verstärkt Gegenstand historischen Interesses geworden. Die wissenschaftlich befriedigendste historische Aufarbeitung des Aufstands vom 17. Juni ist das von Ilse Splittmann und Karl Wilhelm Fricke herausgegebene Buch „17. Juni 1953" (Köln 1982). Es enthält eine Reihe von Untersuchungen und Dokumenten zu einzelnen Aspekten, die dem Leser ein deutliches Bild des geschichtlichen Geschehens und seiner Folgen geben. Im Unterschied zu den meisten anderen Werken zur DDR-Geschichte befaßt es sich auch mit der Stimmung und dem Verhalten der verschiedenen Bevölkerungsgruppen im Verlauf des Aufstands.

Der Bau der Berliner Mauer sollte zum tiefsten Einschnitt in der DDR-Geschichte werden. Die umfassendste Darstellung gibt das Werk von Jürgen Rühle und Günter Holzzweig „13. August 1961. Die Mauer von Berlin" (hrsg. v. Ilse Splittmann, Köln 1981). Das Buch informiert in Darstellung und Dokumentation über Vorgeschichte, Ereignis und politische Nachwirkungen des Mauerbaus, berücksichtigt allerdings nicht seine konkreten Auswirkungen auf die Menschen in Ost- und Westdeutschland.

Mit der Phase nach dem Mauerbau befaßt sich das Buch von Peter C. Ludz „Die DDR zwischen Ost und West. Von 1961 bis 1976" (München 1977). Das Werk stützt sich im wesentlichen auf offizielle Dokumente des Staates beziehungsweise der staatstragenden Parteien und Institutionen und versucht, die Entwicklung der staatlich-gesellschaftlichen Strukturen wertfrei, von ihren eigenen Voraussetzungen her darzustellen und zu deuten. Ein deutlicher Akzent liegt auf der Verbindung von außenpolitischen mit gesellschaftlichen Entwicklungen. Ludz klammert weitgehend diejenigen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens aus, die von den offiziellen staatlichen Institutionen und den politisch gebundenen Massenorganisationen nicht erfaßt werden. Leben und Einstellung des einzelnen Menschen im DDR-Staat werden kaum deutlich.

Besondere Aspekte der gesamten Geschichte der DDR behandelt Karl Wilhelm Fricke: „Politik und Justiz in der DDR. Zur Geschichte der politischen Verfolgung 1945–1968. Bericht und Dokumentation" (Köln 1979). Fricke beleuchtet mit zahlreichen Dokumenten einen Bereich in der Entwicklung der DDR, der von den anderen historischen Darstellungen fast völlig übergangen wird: die Verfolgung politisch Andersdenkender mit Hilfe einer politisierten Justiz im Verlauf der DDR-Geschichte von Anbeginn bis heute. Fricke muß aber seine gründliche Darstellung mit dem Jahr 1968 abbrechen, weil für die späteren Jahre die Materiallage noch schwieriger ist als für den behandelten Zeitraum.

Einen anderen Längsschnitt der DDR-Geschichte nach einem Teilaspekt gibt das Buch von Manfred Jäger „Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriß" (Köln 1982). Jäger geht auf das Verhältnis von marxistisch-leninistischem Staat und kulturschaffenden Intellektuellen ein und zeigt an konkreten Beispielen die Abhängigkeit des kulturellen Schaffens von den politisch-ideologisch führenden Kräften und die teilweise verheerenden Auswirkungen dieser Abhängigkeit. Jägers Buch gibt aber kein vollständiges Bild von der Situation der Kulturschaffenden in der DDR, da es sich überwiegend mit der Entwicklung der Literatur beschäftigt.

Die genannten Veröffentlichungen machen deutlich, daß die wissenschaftliche Aufarbeitung der DDR-Geschichte noch in ihren Anfängen steckt. Thematisch sind weite Bereiche nicht abgedeckt. So ist ein überwiegendes Interesse der bisherigen Forschung an der politischen Geschichte festzustellen, während die Bereiche des Lebens, die vom staatlich-politischen Einfluß nicht erfaßt sind, weitgehend unbeachtet bleiben. Es fehlt eine Untersuchung des Alltags, der sich unter den Bedingungen des kommunistischen Gesellschaftssystems zunehmend anders gestaltet hat als in der Bundesrepublik. Nicht vorhanden ist auch eine detaillierte Untersuchung über die Auswirkungen der offiziell verbreiteten marxistisch-leninistischen Ideologie auf Überzeugungen und Verhaltensweisen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Eine umfassende Beschäftigung mit denjenigen Gruppen und Kräften, die in Opposition zum DDR-Staat standen, steht noch aus. Nicht vorhanden ist auch eine wissenschaftlich befriedigende Biographie der wichtigsten Persönlichkeit in der entscheidenden ersten Hälfte der DDR-Geschichte, Walter Ulbrichts, wie überhaupt historisch gesicherte, eingehendere Kenntnisse von den Persönlichkeiten der DDR-Geschichte kaum erarbeitet sind. Eine Darstellung der Entstehungsprozesse der wichtigsten Entscheidungen und Entwicklungen, etwa im außenpolitischen Bereich oder bei den großen gesellschaftlichen Umwälzungen, dürfte aufgrund der schwierigen Quellenlage nicht leicht zu erarbeiten sein.

Das Verhältnis von historischer Information und Bewertung stellt sich als besonderes Problem bei der Auseinandersetzung mit der Geschichte der DDR. Da das Staats- und Gesellschaftssystem der DDR offiziell mit der marxistisch-leninistischen Ideologie begründet wird, kommt es je nach Standort des Betrachters zu völlig unterschiedlichen Deutungszusammenhängen. Diese Besonderheit schlägt sich auch nieder in den recht verschiedenartigen, teilweise widersprüchlichen Bewertungen dieser Geschichte unter den Historikern der Bundesrepublik. Während zum Beispiel Weber in seiner nüchternen Darstellung bewußt eine differenzierte kritische Wertung erkennen läßt, versucht Ludz, die Entwicklung der DDR wertfrei aus dem Selbstverständnis der führenden Kräfte des Staates zu verstehen. Eine wissenschaftliche Aufarbeitung der DDR-Ge-

schichte kommt nicht daran vorbei, am konkreten Beispiel diese Grundfrage geschichtlicher Forschung erneut zu durchdenken.

Am bedeutungsvollsten ist die Wertungsfrage bei der Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Kirchen in der DDR. Obwohl die beiden großen Kirchen für den marxistisch-atheistischen DDR-Staat die einzige ernst zu nehmende gesellschaftliche Großgruppe sind, die sich seinem totalen Herrschaftsanspruch entzieht, wird die Situation der Kirchen zwar in zahlreichen aktuellen publizistischen Veröffentlichungen thematisiert, aber nur sehr selten historisch aufgearbeitet. Das umfassendste Werk zu dieser Thematik ist wohl das Buch von Horst Dähn „Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945–1980" (Opladen 1982). Dähn bezeichnet sein Buch selber als „politikwissenschaftliche Analyse", die umfangreiches Quellenmaterial, auch aus den Archiven der evangelischen Kirche in der DDR, verarbeitet hat. Diese Habilitationsschrift befaßt sich vorwiegend mit dem Verhältnis der evangelischen Kirche zum atheistischen Staat, während die Entwicklung der katholischen Kirche nur auf wenigen Seiten erwähnt wird. Dies geschieht ebenfalls in dem Buch von Hellmuth Nitsche „Zwischen Kreuz und Sowjetstern. Zeugnisse des Kirchenkampfes in der DDR von 1945 bis heute" (Aschaffenburg 1983).

Beide Werke, in ihrem wissenschaftlichen Anspruch recht unterschiedlich, kommen zu einer nahezu diametral entgegengesetzten Bewertung der Entwicklung der Kirchen in der DDR. Während Dähn die allmählich zustimmende Einstellung der evangelischen Kirche zum sozialistischen Gesellschaftssystem positiv darstellt, sieht Nitsche darin die Ursache für den rapiden Schrumpfungsprozeß der evangelischen Kirche auf etwa ein Zehntel ihres ursprünglichen Bestands. Ebenso gegensätzlich wird – mit umgekehrten Vorzeichen – die Entwicklung der katholischen Kirche bewertet, die sich bewußt der immer wieder geforderten Unterstützung der offiziellen DDR-Politik entzogen und nach beiden Autoren erheblich größere innere Stabilität als die evangelische Kirche gezeigt hat.

Die Entwicklung der katholischen Kirche sowohl in ihrem Verhältnis zum marxistischen Staat als auch in ihrem inneren Leben behandelt das Buch von Wolfgang Knauft „Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980" (Mainz 1980). Dieses informative, engagierte und zugleich sachliche Werk beansprucht zwar nicht wissenschaftliche Vollständigkeit, ist aber die umfassendste Darstellung, die es zu diesem Thema gibt. Auch das Werk von Knauft zeigt den nicht unbeträchtlichen Unterschied der beiden Kirchen in der für beide gleich schwierigen Situation des atheistischen Weltanschauungsstaats. Es gibt allerdings noch keine vergleichende wissenschaftliche Arbeit über die Geschichte beider Kirchen im marxistischen Staat, die den Ursachen für die Verschiedenheit ihrer Entwicklung nachginge. Eine solche Arbeit könnte einen wichtigen Beitrag zur heute weltweit geführten Diskussion um das Verhältnis von Glaube und Politik liefern. *Helmuth Kappes*

BESPRECHUNGEN

Ökumene

HERMS, Eiler: *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,–.

Der evangelische Theologe E. Herms legt eine Antwort vor auf die Veröffentlichung von Heinrich Fries und Karl Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg 1983). Weil er sich dabei auf die ursprünglich von Rahner formulierte These 2 beschränkt, nennt er das Ganze abkürzend den „Rahner-Plan". Dieser wird von Herms analysiert, wobei die Art, wie hier angeblich letzte Konsequenzen aufgedeckt werden, vielerorts die Grenze zur Unterstellung, wenn nicht zur Beleidigung überschreitet. So ging es Rahner nach Herms nicht um die Anerkennung von Wahrheiten, sondern allein um Personen, die alles vertragen „außer dem expliziten Widerspruch gegen sie" (25). Und diese sind natürlich „die römische Kirche und ihr Amt" (25). Rahner gehe es insgeheim um eine Vereinnahmung der nichtrömischen Kirchen. „Die Eingliederung reformatorischer Kirchen in die römische vollzieht sich durch die Konversion ihrer Führer – zumindest zu jener implizit römischen Position –, der sich dann ihre Gemeinden fügen" (37).

Rahner beschließt seine Darstellung der geistesgeschichtlichen Gegebenheit zufolge Herms angesichts der „Entdifferenzierung des öffentlichen Bewußtseins" – im Klartext: der Verdummung der Öffentlichkeit – „mit dem dringenden Rat, sie auszunutzen" (153). Denn sie rufe geradezu nach orientierenden Autoritäten, und das kommt dem römischen Denken und seinem Lehramt unmittelbar zugute. Rahner verfährt, so Herms, nach der Regel, die „Klarheit einer Rede zurückzustellen hinter ihrem pragmatischen Effekt" (44), er hofft danach auf die „Faszination, die von seinen Undeutlichkeiten ausgeht" (45). Dankbar erweist sich Herms Rahner gegenüber nur dahingehend, daß der protestantische Theologe „nun mit großer Klarheit und Gewißheit sagen kann, was für ihn als Ziel der ökumenischen Bewegung *jedenfalls nicht* in Betracht kommt" (159).

Wie kommt Herms zu dieser Charakterisierung Rahners? Der Grund liegt in seinem Offenbarungsverständnis. Demzufolge vertritt die katholische – Herms spricht allerdings immer nur von der römischen – Kirche eine Konzeption, nach der Offenbarung zu einer Lehre, einem Satz, einer Sachwahrheit wird, die das kirchliche Lehramt verbindlich tradiert und vorlegt. Im Gegensatz dazu ist Offenbarung im protestantischen Verständnis unmittelbare göttliche Erleuchtung, die anläßlich der kirchlichen Predigt Evidenz vermittelt. Offenbarung kann darum niemals tradiert werden, es gibt kein Amt, das sie mit Autorität vorlegen könnte. Diese Differenz ist zufolge Herms nicht nur ein in sich stehender kontradiktorischer Widerspruch, sondern dies stellt eine Grunddifferenz im Wahrheitsverständnis dar, die alle Einzelpunkte der Dogmatik in ihren Bann zieht. Kein Punkt der Glaubenslehre kann sich diesem Fundamentaldissens entziehen, so daß in beiden Kirchen auch dort kontradiktorisch Widersprüchliches gemeint ist, wo man die gleichen Worte verwendet. Aus diesem Grund sind, wie Herms ausführt, nicht nur die Thesen von Rahner und Fries zu verwerfen, sondern auch die ökumenischen Dokumente der vergangenen Jahre, wie das „Lima-Papier" und die Texte „Das Herrenmahl" und „Das geistliche Amt in der Kirche", weil die gemeinsamen Formulierungen in beiden Kirchen unter einem gegensätzlichen Grundentscheid stehen und darum kontradiktorisch Gegensätzliches meinen.

Bei genauerer Zusicht zeigt sich, daß das, was Herms als das katholische Offenbarungsverständnis ansieht, vielleicht manchen Anhalt im Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus hat, daß damit aber in gar keiner

Weise der Katholizismus insgesamt getroffen ist, oder daß er dadurch in einer Schärfe bestimmt würde, die eine eindeutige Grenzziehung gegenüber dem evangelischen Verständnis erlauben würde. Herms kann gewichtige Äußerungen sowohl des Ersten als auch des Zweiten Vaticanums nur durch gewaltsame Uminterpretationen auf sein Bild vom Katholizismus zurechtbiegen, von den Aussagen von Rahner und Fries ganz zu schweigen. Herms hat eine Kritik am katholischen Offenbarungsverständnis aufgegriffen, wie sie vor allem die Hauptvertreter der dialektischen Theologie vor rund 50 Jahren formuliert haben. Aber sogar Karl Barth hat nach dem Zweiten Vaticanum seine Kritik erheblich modifiziert und weithin zurückgenommen. Herms kritisiert einen Katholizismus, der sich selbst in dieser Karikatur kaum wiederzuerkennen vermag. Und was Herms über das alles entscheidende und unterscheidende Offenbarungsverständnis der protestantischen Theologie formuliert, wird der evangelischen Kirche jedenfalls in ihrer Breite und Vielgestaltigkeit in keiner Weise gerecht. Herms vergleicht ein Konstrukt des Protestantismus mit einer Karikatur des Katholizismus; beide können die kirchlichen Wirklichkeiten, die sie angeblich zentral bestimmen, nicht angemessen wiedergeben. Es zeigt sich, daß die Diskussion in formalen Grundentscheiden kaum der Gefahr zu entgehen vermag, an der immer komplexeren Wirklichkeit der Kirchen vorbei zu argumentieren.

P. Neuner

Kirche und Gesellschaft

Stier, Fridolin: *An der Wurzel der Berge.* Aufzeichnungen II. Hrsg. v. Karl Heinz Seidl. Freiburg: Herder 1984. 270 S. Lw. 34,–.

Der Band wird als Folge der früher (im Verlag F. H. Kerle, Freiburg 1981) erschienenen Tagebuchaufzeichnungen des Verfassers mit dem Titel „Vielleicht ist irgendwo Tag" vorgestellt. Strenggenommen gilt das allerdings nur für die erste (und wohl auch die zweite) Gruppe der hier wiedergegebenen Eintragungen, die sich zeitlich unmittelbar an die bisher veröffentlichten (August 1965–Mai 1974) anschließen. Aber auch in diesen weiß man nicht, ob der Autor *selbst* alle Eintragungen seines sporadisch geführten Tagebuchs zum Druck vorgesehen hätte, wenn ihm die Zeit zu einem zweiten Band vergönnt gewesen wäre. Denn die im vorliegenden Bd. II veröffentlichten „Nachträge" aus den Jahren 1966–1980 zeigen, daß der Autor für den *von ihm* verantworteten Bd. I unter den vorhandenen Aufzeichnungen *ausgewählt* hat. Diese Frage betrifft ebenso und noch mehr den Block „Verstreute Aufzeichnungen", die nicht, wie im Tagebuch, datiert sind. Würde er sie alle zum Druck freigegeben haben?

Diese Frage ist nicht unerheblich. Wer den ersten Band der Aufzeichnungen mit persönlichem Engagement gelesen hat und zutiefst davon beeindruckt war (von der darin zutage tretenden Offenheit, mit der die quälenden Fragen eines sinnlos scheinenden Leidens der Kreatur, nicht nur des Menschen, sowie die Abgründe der Schöpfung, zu Gott hin ausgesprochen werden), der ist getröstet von der letzten (undatierten) Eintragung dieses Bandes (383 f.), die offensichtlich eine persönliche Antwort darstellt, die der zutiefst gläubige Autor auf die bedrängenden Rätsel des hiesigen Daseins zu geben versucht hat. Demgegenüber bleiben die oft viel härter klingenden und bisweilen massiert laut werdenden Anklagen des vorliegenden Bandes fast ohne eine solche tröstende Antwort. Man nehme nur die letzten Verse der „Verstreuten Aufzeichnungen" auf S. 213 zur Hand, überschrieben „Interpreten" (das sind alle die, und es sind die vielen, die sich nach dem Autor die „Erklärung" der Welträtsel zu leicht machen): „Dem Urgrund entquellend/ wandert der Bach dahin, für sich dahin.../und da kommen sie,/die Kritiker und Interpreten,/und bauen ihre Mühlen,/und vor ihrem lauten Geklapper/hörst du das Murmeln/im Schweigen des Baches/nicht mehr." (Man wird fast an die resignierenden Gedichte der Bachmann erinnert, aber hier spricht ein Theologe!)

Bedenken möchte man aber insbesondere die Abschnitte über die Gestalt und das Bild Jesu

(196ff., 204ff.). Wenn der Autor meint, der „Mensch Jesus", ein Mensch wie wir, sei im Denken und in der Sprache der Theologen immer mehr gegen die Hoheitstitel „Christus", „Messias" eingetauscht worden und uns dadurch ferngerückt, dann hat er vielleicht eher an die Fundamentaltheologie seiner Studienjahre gedacht oder an eine existentiale Exegese Bultmannscher Prägung als an das, was von einem gläubigen Christen wirklich gelebt wird. Wer die Passion Jesu betend meditiert, seine innerste Finsternis am Ölberg und am Kreuz (und welcher Christ, der es bewußt sein will, täte das nicht in den schweren Fragen und Stunden seines Lebens), würde manche Sätze der „Nachträge" kaum verstehen (sie würden ihm auch nicht helfen!). Haben *wir* Gott in den Dunkelheiten des Lebens eigentlich nur zu fragen oder ruft uns nicht auch *Gott* (Jesus) eben darin an, mögen die Anrufe noch so unverständlich sein oder scheinen.

In summa: Die oft und von anerkannten Zeitgenossen ausgesprochenen Vorzüge des ersten Bandes sind auch in diesem Band anzutreffen. Aber das einseitige Fragen und das einseitige Hinschauen auf das Schmerzhafte, Unerklärliche, ja Grauenhafte der Schöpfung und des Lebens scheint mir im vorliegenden Band noch um einiges gedrängter. Dennoch: Beide Bände zeigen den Autor als einen in betroffen machender Weise im Glauben Suchenden, der als solcher auch immer wieder erfährt, daß ER (Gott) da ist. *F. Wulf SJ*

Noll, Peter: *Diktate über Sterben und Tod.* Mit Totenrede von Max Frisch. Zürich: Pendo 1984. 385 S. Lw. 37,–.

Der Verfasser, Sohn eines evangelischen Pfarrers in der Schweiz, angesehener Jurist, Professor für Strafrecht, zunächst in Mainz, danach in Zürich, erfährt in seinem 56. Lebensjahr, daß er an Blasenkrebs erkrankt ist. Eine Operation würde sein Leben mit einer relativ hohen Wahrscheinlichkeit um einige Jahre verlängern. Aber die Abneigung gegen körperliche Verstümmelung wie auch der Gedanke, in einem Spitaldasein seiner persönlichen Freiheit erheblich beraubt zu sein, läßt ihn zu dem Entschluß kommen, das absehbare Fortschreiten der Erkrankung auf sich zu nehmen, in die Lebensverkürzung einzuwilligen und das mit Schmerzen verbundene Ende so weit wie möglich wachen Sinnes durchzustehen. Er möchte dabei auch anderen zum Bewußtsein bringen, daß das Leben ohnedies begrenzt ist, daß es ehrlicher und offener für das zu Tuende gelebt wird, wenn man diese Tatsache aus Einsicht und Freiheit bejaht. In einem Gespräch mit Max Frisch, der ihn in seinem Entschluß unterstützt und ihm seine menschliche Begleitung anbietet, kommt man überein, er solle in der ihm noch geschenkten Zeit (sie zog sich über gut neun Monate hin) Tonbandaufzeichnungen machen („Diktate") über das jeweilige körperliche Befinden sowie über die Gedanken und seelischen Reaktionen, die die freiwillig hergestellte „Streß"-Situation auslösen würde. Diese Diktate werden im vorliegenden Buch unretuschiert wiedergegeben (darauf hatte der Autor bestanden). Zum Schluß werden noch die eindrucksvollen Vorgänge der letzten Tage Nolls aus der Erinnerung seiner Tochter Rebekka und Max Frischs geschildert; außerdem wird die Totenrede Frischs zum Abdruck gebracht, die dieser im Großmünster zu Zürich gehalten hat (obwohl Agnostiker, wie er selbst in dieser Rede sagt; die Feier war von Noll bis ins einzelne vorbereitet worden; in ihrem Mittelpunkt standen die Sätze des Credo aus der h-Moll-Messe von Bach „Crucifixus" und „Resurrexit"). Hinzugefügt wurden dem Band schließlich (auch auf Anordnung von Peter Noll) ein von ihm früher (1968) verfaßtes Drama „Jericho" und ein Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften.

Noll ist nicht kirchengläubig, obwohl er der Kirche bei allem Machtmißbrauch im Lauf der Geschichte und aller Engstirnigkeit in Glaubenssachen eine Existenzberechtigung zubilligt. Er glaubt an Gott, weil sonst die Sinnfrage, zumal angesichts des Todes, nicht zu lösen sei. Die Bibel schätzt er, vor allem die atl. Propheten; sie sind in erster Linie Mahner und Sozialkritiker. Auch Jesus ist für ihn ein Prophet, vorbildlich in seinen Worten und in seinem Handeln. Der Glaube an die Auferstehung von den Toten muß der Entscheidung des einzelnen freigestellt sein. Er selbst „erwartet nicht ein irgendwie geartetes ewiges Leben" (121), obwohl die letzten Stunden seines Lebens die diesbezügliche Selbstsicherheit zu-

nichte machen (277). Die grundlegende Aufmerksamkeit des Menschen muß dem hiesigen Leben gelten: einem reifen Menschentum, der Nächstenliebe, dem Kampf gegen Unrecht in Staat und Gesellschaft sowie der Hilfe für die, denen Unrecht geschieht. Noll ist außerdem sehr der Kultur (in Wissenschaft, Literatur und Musik) zugetan und der Natur verbunden. Das alles macht ihn sympathisch. Darum wird man auch seiner Entscheidung, lieber in eine Verkürzung des Lebens einzuwilligen, als es künstlich (mit den Mitteln einer medizin-technischen Apparatur) zu verlängern, seinen Respekt nicht versagen. Letzter Maßstab gegenüber Leben und Tod, gegenüber Gott und Welt bleibt allerdings, auch im „Glauben", sein kritisch-autonomer Verstand. Von daher kann bezweifelt werden, ob in seinen Diktaten mehr zum Ausdruck kommt als seine eigenen Ansichten. Das heißt nicht, daß er sich in den Vordergrund stellen will. Aber er kann diesen Eindruck (bis in die „kirchliche" Totenfeier hinein) nicht ganz verwischen. Leser hat er zwar schon übergenug gefunden, weil das Thema „Tod" heute offensichtlich außerordentlich interessiert. Aber überzeugend und hilfreich – im Sinn seines tieferen Vorhabens – ist sein „Beispiel" meines Erachtens nicht unbedingt, und zwar nicht nur für Christen. *F. Wulf SJ*

Loth, Wilfried: *Katholiken im Kaiserreich.* Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. Düsseldorf: Droste 1984. 446 S. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien. 75.) Lw. 78,–.

Daß die Zentrumspartei nach Abwicklung des Kulturkampfs an Anziehungskraft einbüßte, ist bekannt. In welchem Maß aber ihr Spezifikum, die faktische Katholizität, hinter ihren eigenen sozialen und politischen Problemen zurücktrat, macht die ebenso detailfreudige wie auf analytische Schärfe bedachte Darstellung des politischen Katholizismus in Deutschland von 1890 bis 1918 deutlich, mit welcher sich Wilfried Loth an der Universität des Saarlandes habilitierte. Der Leser begegnet hier einem politischen Gebilde, das es weithin mit den Schwierigkeiten zu tun hatte, die einer jeden „Volkspartei" auferlegt sind, zumal in Zeiten eines Übergangs. Der Verfasser setzt sich ab von den zuletzt während der heftigen Debatten über das wilhelminische Deutschland geäußerten pauschalen Aburteilungen des Zentrums als schlechthin „systemstabilisierend", ebenso von einer Literatur, welche die Reformtätigkeit dieser Partei überbetonte. Das Buch gibt neueren Einzelstudien, so auch der beachtlichen „Zeitgeschichte in Lebensbildern" (hrsg. v. R. Morsey u. a.), einen allgemeinen Rahmen und bereichert das Bild auf Grund archivalischer Forschungen erheblich. „Soziale Vielfalt und Flexibilität" machen für den Verfasser den politischen Katholizismus zu einem „hervorragenden Studienobjekt" der Probleme im Übergang zur Industriegesellschaft, und den Anteil des Zentrums daran möglichst genau herauszuarbeiten, ist das erklärte Ziel des Buchs (31).

Deshalb ist der Untertitel präziser als der anspruchsvollere Obertitel; denn für die „Katholiken im Kaiserreich" ist noch vieles andere bedeutsam, und die Funktionalisierung der Religion auf die Politik hin, nicht zu Unrecht manchen Tendenzen in der Zentrumspartei vorgeworfen, charakterisiert natürlich nicht den gesamten deutschen Katholizismus. Daß Fridolin Bachem gegenüber seinem Bruder Karl 1912 den „Jesuitenerlaß" begrüßte, weil ihm „dieses Agitationsmittel wichtiger (war) als ein paar Dutzend oder 100 Jesuiten" (219), ist freilich der Weisheit letzter Schluß auch nicht in der Partei.

Wenn es auch dem Verfasser primär darauf ankommt zu zeigen, daß der politische Katholizismus wesentlich zum „Spannungsgefüge" des Kaiserreichs gehört, ja es geradezu modellhaft repräsentiert (was sicher beachtet werden wird), so ist er doch bestrebt, ihn in großen Zügen auch kirchengeschichtlich zu orten. Die ausführliche Behandlung der Enzyklika „Singulari quadam" (1912) zur Frage der christlichen Gewerkschaften (247–277) differenziert vorzüglich das Ereignis und die vorliegende Literatur, überschätzt aber wohl doch die Wirkung des Lehrschreibens, die der Verfasser selbst mit Recht in Frage stellt, wenn er es offenläßt, „ob die katholische Arbeiterbewegung ohne die Angriffe der Integralen in der Lage gewesen wäre, in ihrer Bedeutung an die sozialdemokratische Bewegung heranzukommen" (273).

Die sozialen und politischen Ortsbestimmungen der Positionen für und gegen den Integralismus lassen sich kaum so eindeutig ausmachen, wie es im Blickwinkel auf den „Transformationsprozeß des Kaiserreichs" erscheinen kann, obwohl sie ohne Zweifel eine gewisse Rolle spielen. Daß die „Modernismus"-Problematik von Pius X. pauschalisiert wurde (gestellt war sie durchaus), hat die kirchengeschichtliche Forschung keineswegs „eben erst zu entdecken" begonnen, wie der Verfasser (21) mit Bezug auf das temperamentvolle Buch von Th. M. Loome meint, in dem dieser Autor vor allem sich selbst entdeckt. Franz Xaver Kraus ritt in der Tat „heftige Attaken gegen den Ultramontanismus" (77); aber dabei ging es ihm nicht um die Abwehr kirchlicher Pressionen gegen die Zentrumspartei, deren „Trottoir"-Stil er verachtete. Dieser Gelehrte, kleinbürgerlicher Abkunft, aber verehrter Gast aristokratischer Kreise, gehört zu jenem „Rechtskatholizismus", den Gabriele Clemens in ihrer Martin-Spahn-Biographie mit guten Gründen unterschieden hat. Jedoch hat der Verfasser im Rahmen seines Themas den politischen Katholizismus in zulässiger Vereinfachung mit der Zentrumspartei identifiziert.

Die hier vorliegende Darstellung der Zentrumspartei, die in den drei Jahrzehnten vor 1918 „einerseits eine Stabilisierung der Machtverhältnisse im autoritären Sinn verhinderte", andererseits der Demokratisierung „eine Reihe von Hindernissen in den Weg legte" (386), ist einer kirchengeschichtlichen Betrachtung deshalb überaus nützlich, weil sie den Blick von der hohen theoretischen Ebene auf die „Niederungen" politischer Praxis in der besonders prekären deutschen Variante der nach der Französischen Revolution entstehenden Katholizismen lenkt und damit spezifisch neuzeitliche Grenzen lehramtlicher Richtlinien für eine Orientierung des Handelns aufzeigt. Daß die vom Verfasser mitgeteilte Antwort des Kardinalstaatssekretärs Rampolla auf eine aristokratisch-ständische Eingabe (57) fast wörtlich der Antwort gleicht, welche die österreichischen Christlich-Sozialen erhielten – das „Ziel" wird gelobt, auf „einzelnes" wird nicht eingegangen –, liefert ein „Historia docet", das sowohl römische Autoritäten wie Politiker beherzigen sollten. *O. Köhler*

Brugger, Walter: *Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie.* München: Berchmans 1984. 632 S. Lw. 96,–.

Nach dem „scholastischen Standardwerk" (W. Kern), der „Summe einer philosophischen Gotteslehre" (1979), erhält der interessierte Leser hier eine Summe der Wortmeldungen dieses Denkers über den Zeitraum fast eines halben Jahrhunderts hinweg. (Als dritten „geodätischen Punkt" hätte man Bruggers Philosophisches Wörterbuch zu nennen.) Eine Zeittafel zu den Schriften steht am Anfang des Werks. Sie verzeichnet auch weitere Arbeiten über die rund sechzig hier aufgenommenen hinaus. Die Sammlung selbst ist sachlich gegliedert, wobei im selben Abschnitt streng fachliche Abhandlungen reizvoll mit populäreren Aufsätzen zusammenrücken. So beispielsweise gleich im Abschnitt I. Philosophie allgemein: ein Fragment in ‚fiktiven' Briefen über die Aufgabe der Philosophie aus dem Jahr 1938 und eine ausführliche Rezension von H. Wagner, Philosophie und Reflexion (1959). (Von den Besprechungen, zumeist in der Zeitschrift „Scholastik" bzw. „Philosophie und Theologie", sind nur ganz wenige aufgenommen: sofern in ihnen eine breitere Sach-Auseinandersetzung erfolgt.) Vorwiegend fachlich geht es in den Abschnitten Logik und Logistik, Erkenntnistheorie/Wissenschaftstheorie oder Naturphilosophie zu. Bezüglich Ontologie und Metaphysik findet sich neben Besprechungen die bedeutsame Abhandlung über das Mitsein, mit der Brugger 1956 die scholastische Kategorienlehre um ein „esse in pluribus" zu erweitern vorgeschlagen hat. Das Eigensein etwa eines Staates wird ja ebensowenig erfaßt, wenn man es organologisch kollektivistisch zu denken sucht, wie in einem nachträglich akzidentellen Aufbau aus Relationen der Einzelglieder. Eine gewisse Fortführung bietet der Artikel Substanz für das Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Derselbe Abschnitt enthält aber auch den schönen Vortrag über die Liebe als Grundkraft des Alls mit einer konkreten Einführung des Analogiebegriffs. Aus dem Abschnitt Philosophische Anthropologie seien zwei Aufsätze zur Wiedergeburtslehre genannt, da sie offenbar zunehmend Aufnahme findet.

Den größten Umfang erreichen die Abschnitte zur Geschichte der Philosophie – mit Informatio-

nen zu mittelalterlichen Autoren, doch dem Schwergewicht auf Kant – und zur Philosophischen Gotteslehre. Hier möchte ich aus den Rezensionen besonders die zu Küng erwähnen sowie Überlegungen zur besonderen Natur des Gottesbeweises (man hat nicht den Eindruck, daß sie allen zeitgenössischen Kritikern hinreichend klar sei). – Die Beiträge werden unverändert geboten, haben aber jeweils eine Nachbemerkung erhalten, die den Erscheinungsort (oder – bei den erstveröffentlichten – die Entstehungszeit) sowie gegebenenfalls Übersetzungen angibt und öfters Ergänzungen, Aktualisierungen, Querverweise bietet. (Eine weitere Arbeitshilfe bedeuten Personen- und Sachregister des Bandes.) – Abschnitt XII, der letzte, wird von einem Aufsatz gebildet, der 1971 in dieser Zeitschrift erschien, einem „persönlichen Bekenntnis" zur Union der Kirchen, das in manchem an die Quaestio disputata 100 von Heinrich Fries und Karl Rahner denken läßt.

Eine reiche Ernte. In der Breite der Themen, der Klarheit der Unterscheidungen und dem Tiefgang des Durchdenkens ein beeindruckendes Dokument wachen christlichen Philosophierens. Wobei es zur Ernte gehört, daß sie nicht in der Scheuer (der Buchdeckel) verbleiben, sondern von dort in die Mühle des Nach- und Mitdenkenden hinüber soll. Weder Zuckerzeug noch Salzgebäck wird sich daraus herstellen lassen, doch Brot. *J. Splett*

ZU DIESEM HEFT

Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, untersucht den Stand der Ökumene zwanzig Jahre nach dem Konzil. Er beschreibt die Phänomene und macht deutlich, daß es trotz vieler Hindernisse Grund zur Hoffnung auf eine baldige Kircheneinheit gibt.

In der Auseinandersetzung des Nationalsozialismus mit den Kirchen richteten sich die Angriffe in besonderer Weise gegen die Orden. Roman Bleistein weist nach, in welchem Ausmaß die Orden in den Jahren 1941 bis 1943 in vorderster Front des Widerstands gegen die nationalsozialistische Kirchenpolitik standen.

Wo heute über Ehe und Familie gesprochen wird, wird nicht immer die vielfach veränderte Wirklichkeit zur Kenntnis genommen. Lorenz Wachinger, Diplomsoziologe und Eheberater, gibt deswegen zuerst einen Überblick über die Situation und fragt dann nach Problemen und Chancen von Ehe und Familie in unserer Zeit.

Zum 80. Geburtstag des Wiener Psychologen Viktor E. Frankl am 26. März setzt sich Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, mit der von Frankl entwickelten Logotherapie auseinander. Er fragt nach der Grundintuition, den Zielen und Methoden dieser sinnzentrierten Lebens- und Heilkunst und hebt ihre Bedeutung hervor.

Mit der Etablierung privater Fernsehprogramme wird sich die Medienlandschaft in der Bundesrepublik Deutschland verändern. Bernd Uhl, Referent für Medienfragen in der Erzdiözese Freiburg und Mitglied des Rundfunkrats beim Südwestfunk, versucht im Blick auf das Fernsehen in den USA eine Prognose für die Entwicklung in der Bundesrepublik und macht Vorschläge, wie die Kirchen reagieren sollten.

Technischer Fortschritt auf Kosten der Ethik?

Noch bis vor wenigen Jahren waren wir alle stolz auf unseren technischen Fortschritt, der uns ungeahnte und unbegrenzte Möglichkeiten der Lebenserfüllung zu eröffnen versprach. Heute begegnet der Techniker einer weitverbreiteten Besorgnis, ja Angst, ob die wissenschaftliche Forschung nicht in eine Richtung gehen könnte, die sie zur lebensbedrohenden Gefahr für die Menschheit werden läßt.

An sich hat die Technik reinen Mittelcharakter und ist deshalb als wertneutral anzusehen, wenn nicht sogar als positiv wertvoll, weil sie die menschlichen Möglichkeiten erweitert. Es sind die Ziele und die Nebenwirkungen, von denen her sie gewertet werden muß.

Auch theologisch wäre es falsch, die naturwissenschaftlich-technische Forschung in ein Konfliktverhältnis zum christlichen Glauben zu bringen. Wer sich zum Christentum bekennt, darf davon überzeugt sein, daß alle in der Natur angelegten Möglichkeiten geschaffene und von Gott abhängige Wirklichkeiten sind. Damit ist dem menschlichen Forschungsdrang keine unübersteigbare theologische Grenze gesetzt. Es gibt im Christentum kein grundsätzliches Tabu für das Streben des Menschen nach praktisch und technisch verwertbarer Einsicht.

Dennoch ist die Technik nicht einfach wertneutrales Mittel. Sie entfaltet eine Eigendynamik, die der Kontrolle und der Reflexion bedarf. Die durch die naturwissenschaftlich-technische Forschung erschließbare Welt umfaßt nämlich nur das „Machbare". Das Machbare ist jedoch nur ein bestimmter, eingegrenzter Aspekt der Gesamtwirklichkeit. Die eigentlich wichtigen Dinge im Leben lassen sich nicht technisch produzieren oder auch nur mit wissenschaftlicher Exaktheit analysieren; sie werden dem Menschen als Geschenk zuteil, wenn er sich ihnen kontemplativ hinnehmend öffnet.

Die Beschäftigung mit der Technik, die Konzentration auf das Meßbare und Machbare birgt nun die Gefahr in sich, daß die Fähigkeit, in diesen anderen Kategorien zu denken und zu erfahren, verkümmert und verlorengeht. Das ist kein mit Notwendigkeit ablaufender Prozeß. Der Mensch selbst verschreibt sich einer falschen, technizistischen Weltanschauung, einer die Wirklichkeit verkürzenden Philosophie, die nur bestimmte Sichtweisen zuläßt.

Wird sich der Mensch seiner Blickverengung und Ziellosigkeit, ja der Lebensgefährlichkeit der Entwicklungstendenzen bewußt, die er entfesselt hat, versucht er oftmals den Gefahren mit eben jenen Mitteln technischer Beherrschung zu begegnen, die diese herbeigeführt haben. Beispielsweise bewegte sich der Bericht des Clubs von Rom und die sich daran anschließende Diskussion weitgehend auf

derselben geistigen Ebene der Machbarkeit von Kursänderungen der Entwicklung wie die Fortschrittsideologie, die er bekämpfte. Man wird darauf achten müssen, in der Überwindung der Gefahren nicht den Teufel mit Beelzebub auszutreiben, das heißt eine Machbarkeitsideologie zweiter Ordnung zu entwickeln.

Damit soll aber nicht einer bloßen Rückkehr zu den Werten der Vergangenheit das Wort geredet werden. Wir können zwar aus der Vergangenheit vieles lernen. Frauen und Männer, die in den philosophischen, historischen und literarischen Disziplinen erzogen sind und damit einem anderen Typus von Wissenschaft entsprechen, können Wesentliches dazu beitragen, die Einseitigkeiten einer bloß technisch sich verstehenden Wissenschaft zu überwinden. Aber eine Rückkehr zu dem Lebensstil und den Produktionsmethoden der angeblich besseren Vergangenheit würde unter den heutigen Verhältnissen den Tod von Millionen Menschen bedeuten. Warum sollte es nicht gelingen, aus den Bausteinen unserer Welt eine ähnlich tragfähige und wertvolle Kultur zu schaffen, wie das unsere Väter in der Vergangenheit vermochten?

Technik tritt nie in abstrakter Reinheit auf, sondern konkret wird technologische Forschung betrieben in bestimmten Institutionen, vorwiegend Wirtschaftsunternehmen, die eigene Ziele, Verhaltensnormen, Lebensgefühle, ein eigenes Schwergewicht entwickeln. Der Übermacht wirtschaftlicher wie politischer Institutionen gegenüber fühlen sich fast alle beteiligten Personen hilflos und unfrei. Solche Institutionen bilden gewissermaßen ein selbsttragendes System, in dem keiner mehr Verantwortung dafür trägt, in welcher Richtung das Ganze sich entwickelt. Diese Entmündigung und Ohnmacht des einzelnen kann aber nicht einfach hingenommen werden.

Ein möglicher Ausweg aus der Verantwortungslosigkeit könnte sein, in den einzelnen Wirtschaftsunternehmen so etwas wie eine „Unternehmensphilosophie" zu formulieren, das heißt Richtsätze, die für alle im Unternehmen Tätigen verbindlich gelten. Das Fehlen solcher Leitlinien macht es möglich, daß der einzelne ohne besonders schlechtes Gewissen an Entscheidungen mitwirkt, die als absolut unverantwortbar erkannt werden könnten und müßten.

Vielen mag die hier vertretene Ethik noch als zu unbestimmt, zu nachgiebig, zu wenig kritisch erscheinen. Aber hohe Forderungen aufzustellen ist leicht; sie in verbindliche und zumutbare Forderungen für den Alltag umzusetzen, ist viel schwieriger. Für die persönliche Gewissensprüfung kann es helfen, sich die Frage zu stellen: Unter welchen Umständen bin ich bereit, meine Mitwirkung an einem Projekt zu verweigern, wenn es nach meiner derzeitigen Einsicht der Menschheit eher schadet als nützt? Letztlich ruht die Moral einer Gesellschaft auf dem sittlichen Bewußtsein der einzelnen Persönlichkeiten, die Verantwortung übernehmen und die Folgen dafür zu tragen bereit sind.

Walter Kerber SJ

Hermann J. Pottmeyer

Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?

Die Stimmen der Kritik an der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche mehren sich. Kritisiert wird aber auch das Konzil selbst, das man zum Teil für diese Entwicklung für verantwortlich hält. Tatsächlich erlaubt uns die Distanz von zwanzig Jahren, heute deutlicher als früher manche Schwächen des Konzils zu entdecken. Und Kritikwürdiges findet man genug in der kirchlichen Entwicklung danach. Ob aber die Christenheit ohne dieses Konzil in den letzten zwanzig Jahren besser dagestanden wäre?

Bedenklicher als die Kritik, die teilweise berechtigt ist, der teilweise aber auch die ganze Richtung des Konzils und der Kirche seitdem nicht gefällt, stimmt der Versuch, die Nachkonzilszeit für beendet zu erklären. Das Konzil sei ein Konzil des Übergangs und der Erneuerung gewesen, dessen Verwirklichung oder Rezeption mit dem neuen Kodex abgeschlossen sei. Die weitere Rezeption des Konzils vollziehe sich ausschließlich in Form der treuen Befolgung der Vorschriften des neuen Kodex.

Auch von sogenannten progressiven Stimmen wird das Ende der Nachkonzilszeit unter Berufung auf den Übergangscharakter des Konzils ausgerufen. Ihr Motto lautet: Um der Treue zum Konzil willen über das Konzil hinaus! Das Konzil sei auf eine bestimmte historische Situation bezogen und dieser verhaftet, so daß es den heutigen Herausforderungen nicht mehr entspreche.

Richtig ist, daß das Konzil für die nachwachsende Generation bereits Geschichte ist und die Situation in Kirche und Welt sich seitdem gewandelt hat. Richtig ist ferner, daß das Zweite Vatikanum am besten als *Konzil des Übergangs* zu einem vertieften Selbstverständnis der Kirche zu charakterisieren ist. Das war die Absicht, die der einberufende Papst und die Mehrheit der Konzilsväter mit dem Konzil verbanden. Wer aber die Rezeption des Konzils als abgeschlossen erklärt, verkennt, was das Konzil als Übergang bedeutet und was es damit im Sinne hatte. Niemand kann nämlich ernsthaft bestreiten, daß die Ansätze zu einem erneuerten Selbstverständnis von Kirche, die das Konzil versuchte, noch nicht eingelöst sind und seine Einladung, Kirche nicht nur als Institution darzustellen, sondern als Gemeinschaft (communio) der Gläubigen und als Zeichen des Heils für die Welt zu vollziehen, sehr wohl den Herausforderungen der jetzigen Situation entspricht. Und was hatte das Konzil mit dem Übergang, den es vollzog, im Sinn? Nicht einen einmaligen Schritt, sondern das Beispiel eines ständig fälligen Überschritts in die jeweilige Zeit, deren Zeichen im Licht des Evangeliums zu lesen sind. Die

Rezeption des Konzils ist deshalb eine unerledigte Aufgabe. Gelungen ist bisher nicht einmal eine Verständigung über die getreue Auslegung oder angemessene Hermeneutik des Konzils.

Rezeption des Konzils als Textinterpretation und als Bewegung

Der bisherige Rezeptionsprozeß des Zweiten Vatikanums ist wie jede Rezeption zugleich ein Interpretationsprozeß. Dabei ist zunächst an die Rezeption und *Interpretation jener Dokumente* zu denken, die das Konzil verabschiedete. Diese geschieht mit unterschiedlicher Verbindlichkeit durch die Gesetzgebung auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen, durch die kirchliche Verkündigung, durch die Theologen und die religiöse Literatur und nicht zuletzt in der Praxis der Gemeinden und der Gläubigen. Da Rezeption nicht ein bloß passiver Vorgang ist, ist das ganze Volk Gottes aktiv an der Interpretation des Konzils beteiligt. Das gilt zumal für ein Konzil, das nicht Irrtümer verurteilt, sondern auf die aktive Selbsterneuerung der ganzen Kirche im Heiligen Geist und die Fruchtbarkeit ihrer Glieder in Glaube, Hoffnung und Liebe zielt.

Der nachkonziliare Rezeptions- und Interpretationsprozeß umfaßt deshalb auch mehr als die Rezeption und Interpretation von Konzilstexten. Das Konzil war nicht nur ein Beschlußorgan, sondern ein Ereignis, eine Öffnung, eine *Bewegung*, in deren Verlauf sich Kirche selbst neu interpretiert. So wurde das Konzil zunächst erlebt, verstanden und rezipiert. Es löste eine konziliare Bewegung aus, die sich in einem neuen Typ von Synoden, in der Einrichtung ständiger synodaler Strukturen und im Entstehen der Basisgemeinden zeigte, aber auch in der Aufnahme des Dialogs mit den getrennten Christen und mit Nichtchristen und nicht zuletzt in neuen liturgischen Formen, die den Charakter des Volkes Gottes als Gemeinschaft angemessener darstellen. Ihren inhaltlichen Impuls erhielt diese Bewegung auf und nach dem Konzil durch jene Erneuerungsbewegungen, die bereits vor dem Konzil als liturgische, ökumenische und Bibelbewegung wirksam waren.

Das Konzil als Ereignis des Aufbruchs, das sich in dem Bild von der Kirche als Volk Gottes niederschlug, hat eine doppelte Dimension. Es war einmal ein *religiös-spirituelles Ereignis*: Als ein „neues Pfingsten" von Johannes XXIII. angekündigt, wurde es als ein solches von der Mehrzahl der Konzilsväter erlebt und löste es eine entsprechende Bewegung aus, die sich bei vielen als eine Bereitschaft zum Umdenken, zur Erneuerung, zum kirchlichen Engagement und zur Öffnung nach außen äußerte. Das Konzil war zum anderen das *Ereignis einer umfassenden Kritik*: Als ein Konzil von Johannes XXIII. angesagt, das die Kirche erneuern und das Überlieferte neu aussagen sollte, war der kritische Impuls bereits in seiner Programmatik enthalten. Er führte zum „Aufstand" der Konzilsväter gegen die vorbereiteten Textentwürfe und nach dem Konzil zu jener Bewegung innerkirchlicher Kritik, welche neben einer befreienden auch eine auflösende Wirkung zeitigte.

Die beiden Dimensionen der Bewegung sind nicht voneinander zu trennen, doch ist ihr In- und Zueinander nicht leicht zu bestimmen, zumal dieses in vollem Fluß ist. Aus der Natur der Sache und verstärkt durch die Neue Aufklärung und Emanzipationsbewegung der 60er und 70er Jahre setzte sich der kritische Impuls zunächst stärker als der religiös-spirituelle durch. Dieser Umstand ist für die Rezeption des Konzils von erheblicher Bedeutung. Der stark traditions- und autoritätskritische Akzent der nachkonziliaren Diskussion, die sich auf die Änderung der innerkirchlichen Strukturen konzentrierte, führte zu Gegenreaktionen auf der gleichen Ebene. Ein Beispiel für diese Akzentsetzung in der Rezeption ist die geringe Beachtung, die das erste Kapitel der Konstitution „Lumen Gentium" über die Kirche als Geheimnis im Vergleich zu anderen Teilen der Konstitution bisher fand.

Dialektik des Rezeptions- und Interpretationsprozesses

Die Bewegung, die wir im konziliaren Geschehen wie in der nachkonziliaren Entwicklung feststellten, weist eine Dialektik auf, deren Beachtung uns helfen kann, die Phasen und die Schwierigkeiten der Rezeption und Interpretation des Konzils zu verstehen. Der kritische Impuls, den wir in und nach dem Konzil wirksam sehen, entstand daraus, daß das offizielle Selbstverständnis der Kirche, das bis zum Konzil weitgehend von einer gegenreformatorischen und neuscholastischen Theologie bestimmt wurde, fraglich geworden war. Ihm mangelte immer mehr der Bezug zum wirklichen Leben der Menschen und es entsprach nicht mehr den Bedürfnissen einer wirksamen Pastoral.

Mit der Proklamation der Geschichte als „Lehrmeisterin des Lebens" und der Anerkennung der Geschichtlichkeit des Glaubensausdrucks und der Theologie, die er in seiner Ansprache zur Konzilseröffnung aussprach, tat Johannes XXIII. den entscheidenden Schritt, den die Konzilsväter mit der Ablehnung jener vorbereiteten Textentwürfe nachvollzogen, die das neuscholastische Kirchenverständnis festschreiben wollten. Welchen Sprung das Konzil vollzog, zeigt sich in der Tatsache, daß zu seinen tonangebenden Beratern jetzt jene Theologen gehörten, die nur wenige Jahre zuvor noch kirchlichen Zensurmaßnahmen unterlagen.

Die geschichtliche Relativierung des neuscholastischen Kirchenverständnisses und die kritische Distanzierung von ihm waren nur dadurch theologisch möglich, daß man sich als Sprungbasis auf eine frühere Phase des kirchlichen Selbstverständnisses rückbezog, konkret auf die Ursprungs- und Frühzeit der Kirche, wie sie in der Hl. Schrift und von den Kirchenvätern bezeugt wird. Diese Basis hatte zudem den Vorzug, daß ihr ein höherer normativer Rang zukommt als der neuzeitlichen Ekklesiologie für sich genommen.

Das biblische und altkirchliche Fundament war indes nur der eine Orientie-

rungspunkt der Absetzbewegung. Neben der Aufmerksamkeit für den „Schatz der Wahrheit, den die Kirche von den Vätern ererbt hat", stellte Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache dem Konzil die Aufgabe, „auch der Gegenwart Rechnung zu tragen". Die „Welt von heute" ist der andere Orientierungspunkt des Konzils, und die Ortsbestimmung der Kirche in der Welt von heute wurde das Thema der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". Die beiden Orientierungspunkte qualifizieren sich wechselseitig: Der Rückbezug auf die Hl. Schrift und die Alte Kirche kann nicht in der Art eines Biblizismus und Klassizismus geschehen, vielmehr geht es um das lebendige Hören und Umsetzen des Evangeliums im Blick auf die „Zeichen der Zeit". Andererseits kann „aggiornamento" aufgrund der Orientierung an Hl. Schrift und Tradition nicht Anpassung an die Welt von heute bedeuten. Als dritten Orientierungspunkt nannte Johannes XXIII. die „Einheit der Christen und der Menschheit".

Nun ist es für jede kritische Absetzbewegung charakteristisch, daß sie den Unterschied zu der unmittelbar vorhergehenden Phase betont, um auf diese Weise ihre eigene unterschiedene Identität zu finden. In der Phase kritischer Absetzung erhalten jene Momente ein Übergewicht, die den Unterschied ausmachen, so daß sie eine Eigendynamik in einer Richtung entfalten, die unter Umständen auf eine totale Negierung der bestimmenden Momente der vorherigen Phase hinausläuft. Indem sich die neue Gestalt zu einem Gegenbild der vorherigen Phasengestalt entwickelt, wird sie in genauer Umkehrung, in der Form des Widerspruchs nämlich, doch noch von jener Phase bestimmt, die sie ablösen will. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Auseinanderentwicklung der reformatorischen Kirchen und der gegenreformatorischen katholischen Kirche, die aufzuhalten das Konzil von Trient zu spät kam.

Im Fall des Zweiten Vatikanums haben sich die Charakterzüge und die Gefahren einer kritischen Absetzbewegung weniger auf dem Konzil selbst als in der nachkonziliaren Entwicklung gezeigt. Das Konzil hatte in der Communio-Ekklesiologie die Basis für ein erneuertes Verständnis der Kirche gelegt, das die gemeinsame Würde aller Glieder ernst nimmt und die Kirche für die Werte der modernen Welt öffnet. In der Folgezeit wurden jene Momente betont, die den Unterschied zur gegenreformatorisch-neuscholastischen Ekklesiologie ausmachen. Von einigen wurde das Konzil dabei so verstanden, daß sie die Einebnung des kirchlichen Amtes und seiner besonderen Verantwortung, die völlige Autonomie der Ortskirchen, die Übernahme zeitgemäßer Formen wie die Demokratie, das Aufgehen der Kirche in den sozialen Kämpfen, Weltdienst statt Kult und Gebet forderten. So entstand die Gefahr eines genauen Gegenbilds jenes Kirchenverständnisses, von dem man sich absetzen wollte.

Allgemein waren diese Forderungen nur als Tendenzen wirksam, und viele wußten nicht einmal, daß sie auf diese Weise in Gefahr standen, mit dem normativen Selbstverständnis der Kirche und nicht nur mit dem neuscholastischen

Kirchentyp zu brechen. Von einigen wurden solche Forderungen indes ausdrücklich gestellt, und solche extremen Positionen waren es, die wiederum die Gegenreaktionen bestimmten. Man verwies darauf, daß das Zweite Vatikanum keinen dogmatischen Anspruch erhoben habe, sondern nur pastoralen Charakter habe. Als dogmatische Autorität seien weiterhin das Tridentinum und Erste Vatikanum in Geltung, die vom Zweiten Vatikanum unverändert übernommen und in ihrer Autorität bestätigt worden seien. Darüber hinaus stand es für viele dieser Stimmen fest, daß mit dem Ersten Vatikanum auch das neuscholastische Kirchenverständnis in Geltung geblieben sei, das dieses Konzil geprägt habe.

Damit ist die nachkonziliare Rezeptionsbewegung unausweichlich vor die Aufgabe gestellt, ihr Verhältnis zu der dem Konzil unmittelbar vorausgehenden Phase des kirchlichen Selbstverständnisses zu klären; als bloße Absetzbewegung kann sie nicht fortbestehen. Die Herausforderung zu einem *neuen Schritt* in der dialektischen Bewegung der Rezeptionsgeschichte geht von dem zentralen hermeneutischen Problem der Rezeption des Zweiten Vatikanums aus: Ist Vatikanum II im Licht von Vatikanum I zu lesen oder ist es genau umgekehrt oder verhält es sich so, daß sich aus der noch nicht gelungenen Vermittlung der beiden Konzilien die Notwendigkeit zu einem weiteren Schritt in der Entwicklung des kirchlichen Selbstverständnisses ergibt?

Zwei Phasen des Rezeptions- und Interpretationsprozesses

Damit haben wir jene zwei Phasen der nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte beschrieben, die wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt überblicken können. Die erste Rezeptionsphase läßt sich als *Phase des Überschwangs* bezeichnen; sie stand ganz unter dem unmittelbaren Eindruck des Konzils als eines befreienden Ereignisses, und viele glaubten, schon ganz und unangefochten auf der Basis des Neuen zu stehen. Das Zweite Vatikanum erschien ihnen als ein absoluter Neubeginn; sie verloren aus dem Blick, daß das Konzil in einer Kontinuität steht und dieselbe auch wollte. Diese Phase wurde abgelöst durch die *Phase der Enttäuschung* oder – wie andere sagen – *der Wahrheit*. Das Neue entfaltete seine Eigendynamik, oft ohne die notwendige religiös-spirituelle Kraft und als bloße Absetzbewegung vom Vorhergehenden, aber auch mit zukunftsweisenden Ansätzen und voller Hoffnung. Enttäuscht entdeckte man dabei die Beharrungskraft einer so großen Institution, wie sie die Kirche darstellt, und ihrer geschichtlichen Prägung. Man erkannte zudem das Gewicht der Tradition, auch das der unmittelbar vorkonziliaren, die in den Konzilstexten und deren Fußnoten präsent ist und mit den Neuansätzen oft in einer nicht vermittelten Spannung steht. Auch in diesem Sinn ist das Zweite Vatikanum ein Übergangskonzil. Das, was man die innere „Zwiespältigkeit" oder das „Doppelgesicht" der Konzilstexte nennt, trat nun in den Mittelpunkt der

Aufmerksamkeit. Denn diese Eigenart der Konzilstexte selbst und nicht nur die Nachwirkung einer vorkonziliaren Mentalität scheint die wesentliche Ursache der fortdauernden nachkonziliaren Konflikte zu sein.

Die Aufgabe, die sich jetzt am *Ende der zweiten Phase* nachkonziliarer Rezeptionsgeschichte stellt, besteht darin, das, was an der vorkonziliaren Theologie verbindlich ist, auf der neu gewonnenen Basis einer Communio-Ekklesiologie und einer christlichen Anthropologie, die ein Eintreten für die Menschenwürde fordert, anzueignen. Diese Aufgabe ist nicht nur eine taktische, um den Konsens in der Kirche wiederherzustellen. Sie ist auch vom Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihrem Traditionsverständnis geboten. Im Gegensatz zu einem eher aktualistischen Kirchen- und Traditionsverständnis der Reformation kann die katholische Kirche eine Phase ihrer Entwicklung nicht einfach abschreiben. Sie glaubt vielmehr in jeder Phase ihrer Entwicklung, wenn auch in unterschiedlichem Maß und in kritischer Unterscheidung zwischen dem, was verbindlich und was bloß zeitbedingt und was vielleicht sogar Sünde ist, die Führung des Geistes Gottes wirksam. Die entscheidende Frage ist indes, ob man dem vom Konzil gewonnenen Selbstverständnis der Kirche genügend Zeit und Raum gibt, seine eigene Dynamik und Gestalt zu entfalten und dadurch die Kraft zu gewinnen, die Aneignung der Tradition und die Einordnung in eine Kontinuität auf einer neuen Ebene kreativ zu bewerkstelligen. Oder – anders gewendet – ob man dem Geist Gottes genügend Raum gibt, seine Kirche auf neue Wege zu führen. Dazu gehört nämlich auch die Freiheit, ohne das Evangelium zu verfälschen, Fehler machen und daraus lernen zu können.

Gefahr des Abbruchs des Rezeptionsprozesses

Schon seit einiger Zeit wird in der Kirche die Forderung nach einer Stabilisierung laut. Das normale Leben der Kirche dürfe nicht mit einem ständigen konziliaren Vorgang verwechselt werden. Vielmehr sei zwischen dem konziliaren Aufbruch, der sich in den Konzilstexten niedergeschlagen habe, und der nachkonziliaren Rezeption zu unterscheiden.

Auf diesen Unterschied hatte bereits Paul VI. in der Konzilssitzung vom 18. November 1965 aufmerksam gemacht: „Von nun an wird Aggiornamento für uns bedeuten: das erleuchtete Eindringen in den Geist des Konzils und die treue Anwendung der Richtlinien, die das Konzil in einer so glücklichen und frommen Weise vorgezeichnet hat." In der Tat würde man den Rang einer konziliaren Versammlung verkennen, wenn man den Einschnitt nicht beachtete, den das Ende des Konzils bedeutet. Aber – so wird gefragt – ist Aggiornamento nicht eine ständige Aufgabe der Kirche und besagt Kirche als Communio nicht eine wesentliche Konziliarität von Kirche? Droht nicht eine Erstarrung der Kirche,

wenn man das Konzil und seine Beschlüsse gleichsam als Parkplatz ansieht? Und auf der Basis welcher der divergierenden Tendenzen, die sich in den Konzilsaussagen finden, soll die geforderte Stabilisierung erfolgen?

Diese Fragen weisen auf die Problematik der gegenwärtigen Forderung nach Stabilisierung hin, die in Treue zum Konzil erfolgen soll. Diese Problematik zeigt sich deutlich in der nachkonziliaren Gesetzgebung. Das „Doppelgesicht" der Konzilstexte prägt auch die nachkonziliaren Institutionen und den neuen Kodex[1]. Ja, manche Regelungen machen den Eindruck, daß Anliegen der Konzilsminorität bisweilen mehr Berücksichtigung gefunden und größeres Gewicht erhalten haben als die Neuansätze, die vom Willen der Majorität getragen wurden. Ist diese Treue, die sich zwar auf manchen Buchstaben des Konzils berufen kann, wirklich jene Treue, die sich dem Geist des Konzils verpflichtet fühlt? Mit einem Wort: Läßt der Übergangscharakter des Zweiten Vatikanums überhaupt die Stabilisierung eines Status quo zu? Die zitierte Doppelforderung Pauls VI. umfaßt die ganze Spannung, durch welche die nachkonziliare Aufgabe gezeichnet ist: treue Anwendung der Richtlinien des Konzils und zugleich erleuchtetes Eindringen in den Geist des Konzils. Wird nicht beides beachtet, droht ein Abbruch des Rezeptionsprozesses.

Eine besondere Variante der Problematik der gesamtkirchlichen Gesetzgebung stellt die Weise dar, in der sie die nachkonziliaren Sonderentwicklungen in den Teilkirchen berücksichtigt. Ganz auf der Linie seiner Ekklesiologie der Ortskirche hat das Konzil in „Lumen Gentium" Nr. 13 die Katholizität als Einheit der Vielfalt in den Teilkirchen gesehen und es als Aufgabe des Primats bezeichnet, die rechtmäßigen Verschiedenheiten zu schützen und darüber zu wachen, daß die Besonderheiten der Einheit dienen. Die lebendige Bewegung, die vom Zweiten Vatikanum ausging, hat in den Teilkirchen zu eigenständigen Entwicklungen geführt, die der jeweiligen pastoralen Situation entsprechen. Um sie weiter zu entfalten, bedürfen die Teilkirchen des notwendigen Freiraums und einer entsprechenden Regelungskompetenz der zuständigen Bischofskonferenzen. Sie brauchen die Möglichkeit, Erfahrungen machen zu können und auf diese zu reagieren. War es nicht so, daß das Konzil nur deshalb zu einer Ekklesiologie der Communio durchstoßen konnte, weil es sich selbst als Communio erfahren durfte? Dasselbe gilt für die Teil- oder Ortskirchen: „Es bedarf einer Praxis und Erfahrung von Communio, damit eine entsprechende Ekklesiologie entwickelt und in der Kirche akzeptiert werden kann; damit aus ihr institutionelle Folgerungen gezogen und zur Gewohnheit ausgebildet werden können, um schließlich (durch die zuständige Autorität) Gesetzesrecht zu werden."[2]

Sicher ist die Sorge berechtigt, die Teilkirchen könnten, wenn man sie ihrer eigenen Entwicklungsdynamik überließe, in einer Weise auseinanderdriften, daß eine gesamtkirchliche Verständigung unmöglich wird. Doch besteht heute eher die Befürchtung, daß die Einbindung der ortskirchlichen Entwicklungen in gesamtkirchliche Regelungen zu früh erfolgt und so die Rezeption des Zweiten Vatika-

nums durch Monopolisierung seiner Interpretation seitens der Gesetzgebung angehalten wird.

Diese Bedenken wären indes gegenstandslos, käme man zu dem Urteil, die Rezeption von Vatikanum II sei im wesentlichen abgeschlossen. Daß das nicht der Fall ist, soll im folgenden dargelegt werden: Die Rezeption von Vatikanum II in ihrer doppelten Dimension als Interpretation der Konzilstexte und als Bewegung der Erneuerung ist nicht abgeschlossen. Wohl ist alles zu tun, damit die Kirche in eine neue Phase des Rezeptionsprozesses eintritt.

Die Beendigung der selektiven Rezeption ist fällig

Wenn wir die zwanzig Jahre seit dem Konzil überblicken, stellen wir fest, daß eine Hermeneutik für das Zweite Vatikanum kaum entwickelt und deshalb eine sachgemäße Interpretation und Rezeption der Konzilsbeschlüsse erst in Ansätzen durchgeführt wurde. Zwei Interpretationen sind es, die vor allem in der zweiten Rezeptionsphase in Gegensatz zueinander treten: Die eine stützt sich einseitig auf die Neuansätze, die von der Majorität bewirkt wurden, die andere einseitig auf jene Aussagen, die auf Betreiben der Minorität aus den vorbereiteten Schemaentwürfen übernommen wurden und die vorkonziliare Theologie widerspiegeln. Methodisch stimmen beide darin überein, daß sie eine *selektive Interpretation* darstellen. Der Gegensatz der beiden Interpretationen ist in der Eigenart der Konzilstexte begründet, die man als „Zwiespältigkeit" bezeichnet. Diese eher negative Kennzeichnung ist indes weniger geeignet für eine objektivere Betrachtung, die für die angestrebte dritte Rezeptionsphase notwendig ist. Vielleicht kommt man dem Sachverhalt näher, wenn man vom Charakter des Zweiten Vatikanums als Konzil des Übergangs ausgeht und im „Doppelgesicht" der Konzilstexte weniger ein Versagen als die Grenze des Konzils sieht.

Die dogmatische Hermeneutik ist gewohnt, die Aussagen eines Konzils in genauer Entsprechung zu jenen Irrtümern zu interpretieren, die das Konzil verurteilen will. Dieses Prinzip kann beim Zweiten Vatikanum nicht angewendet werden, weil das Konzil keine Irrtümer verurteilen wollte. Als Reformkonzil mit pastoraler Zielsetzung wollte es vielmehr eine Erneuerung der Kirche durch Konzentration auf den Kern der christlichen Botschaft, um damit der Sendung der Kirche zu dienen, Zeichen des Heils in der Welt von heute zu sein. Damit verbunden war der Wille zur Korrektur solcher Entwicklungen in Lehre und Struktur der Kirche, die sich im Blick auf die Hl. Schrift und die Gesamttradition der Kirche oder auf die ökumenische Entwicklung als einseitig herausgestellt haben.

Besondere Beachtung verdient nun das methodische Verfahren, mit dem das Konzil zwei Anliegen – Erneuerung der Kirche und Wahrung der Kontinuität –

miteinander verbunden hat. Dieses Verfahren ist im wesentlichen das der Juxtaposition: Neben eine Lehre wird eine andere oder neben eine vorkonziliare Formulierung und Akzentsetzung wird eine neue Formulierung und Akzentsetzung gestellt. So wird zum Beispiel in der Kirchenkonstitution neben die Lehre des Ersten Vatikanums vom Primat des Papstes die Lehre vom Gemeinschaftscharakter der Kirche und der kollegialen Struktur des Amtes gestellt.

Man darf indes nicht übersehen, daß dieses Nebeneinander durch eine Vertiefung der jeweiligen Lehre möglich wurde: in der Kirchenkonstitution durch die Betonung der sakramentalen vor den jurisdiktionellen Strukturmomenten. Neben einer Vertiefung ist nicht minder bedeutsam, daß eine neue Gewichtung vorgenommen wird. So wird zum Beispiel in der Kirchenkonstitution das Kapitel über die Kirche als Volk Gottes dem Kapitel über die Hierarchie oder an anderer Stelle der Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramts die Lehre von der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche im Glauben vorgeordnet. Ja, im Gegensatz zu der vorkonziliaren Ansicht von der Gleichrangigkeit aller Dogmen spricht das Konzil ausdrücklich von der „Hierarchie der Wahrheiten" und erklärt damit eine solche unterschiedliche Gewichtung als seine ausdrückliche Absicht und legitimiert dieselbe als hermeneutisches Prinzip.

Die verbreitete Meinung, die in solcher Juxtaposition nur Formelkompromisse in der negativen Bedeutung des Wortes sieht, greift deshalb zu kurz. Zweifellos ist dieses Nebeneinander das Ergebnis des Ringens zwischen Majorität und Minorität und eines Kompromisses. Aber das Ringen darum, wie die Glaubenswahrheit zu formulieren und zu gewichten und auf welche Weise eine Erneuerung der Kirche zu beginnen sei, ist durchaus legitim . Und nicht minder legitim ist ein Kompromiß in solchen Fragen; denn der Wille zum Kompromiß ist nichts anderes als der Wille, solange die Wahrheit des Glaubens selbst nicht auf dem Spiel steht, beieinander zu bleiben und die Communio untereinander wie die Kontinuität in der Lehre zu wahren. Darin nämlich stimmten alle Konzilsväter überein; auch der Majorität lag nichts ferner, als die Dogmen des Tridentinums und des Ersten Vatikanums aufzuheben – trotz allem, was die Neuansätze der Majorität von der historisch bedingten Perspektive und Gewichtung dieser Konzilien unterscheidet.

Die Grenze des Konzils liegt darin, daß es ihm nicht gelungen ist und wohl auch nicht gelingen konnte, das Nebeneinander in eine neue Synthese zu binden. Darin unterscheidet sich das Zweite Vatikanum aber kaum von anderen Konzilien. Bei allem theologischen Sachverstand, der in einem Konzil versammelt ist und dessen Arbeiten begleitet, ist ein Konzilstext kein von einer einheitlichen systematischen Absicht konzipiertes Werk. Zwar gelingt dem Zweiten Vatikanum die erwähnte Vertiefung und Neugewichtung in nicht wenigen Lehrstücken; doch bleibt es hier bei Ansätzen. Aber schon das Nebeneinander ist ein Fortschritt, weil durch die Ergänzung die bisherige Formulierung als einseitig relativiert und eine Orientierung für eine Weiterentwicklung des Glaubensverständnisses gegeben wird. Die

notwendige Synthese ist eine Aufgabe, die das Konzil Kirche und Theologie gestellt hat, ist eine Aufgabe der Rezeption, die ja alles andere als ein bloß passiver Vorgang ist.

Gerade in dem methodischen Verfahren des Konzils zeigt sich deshalb sein Charakter als Konzil des Übergangs. Dieses Verfahren hat die Beachtung insbesondere protestantischer Kommentatoren gefunden, die von einer Dialektik der Konzilsbeschlüsse sprechen[3] und diese durchaus positiv würdigen[4]. Die Dialektik seiner Beschlüsse ist zugleich die Stärke wie die Grenze des Konzils, die sachlich festzustellen, aber ihm nicht vorzuwerfen ist. Der Vorwurf der Zwiespältigkeit kann deshalb weniger das Konzil selbst als den Gebrauch treffen, der nachkonziliar von seinen Texten gemacht worden ist und der das gegenwärtige Bild der Kirche mit ihren Konflikten prägt. Damit ist jene selektive Interpretation gemeint, die je nach dem Standort – ob „konservativ" oder „progressiv" – die eine Lehre ohne Beachtung der anderen aufgreift und in den Kontext der jeweiligen Argumentation stellt. Auf diese Weise werden weiterhin die Schlachten des Konzils zwischen Majorität und Minorität geschlagen, die das Konzil selbst durch Juxtaposition beendet hat. Die Treue zum Konzil verlangt, daß beide Lehren in ihrer Juxtaposition ernst genommen werden und versucht wird, ihr Nebeneinander durch eine vertiefte theologische Reflexion und eine erneuerte kirchliche Praxis in einer weiterführenden Synthese zu vermitteln. Die Treue zum Konzil verlangt ferner, das Gewicht zu beachten, das das Konzil selbst der einen oder der anderen Lehre gegeben hat je nachdem, ob eine Lehre von der Majorität oder der Minorität getragen wurde. Dennoch bleibt es eine Tatsache, daß Majorität wie Minorität beiden Lehren und zumal ihrer Juxtaposition zugestimmt haben.

Auf dem Weg zu einer sachgemäßen Interpretation und Rezeption

Die Ablösung der selektiven Interpretation und damit die Einleitung der *dritten Rezeptionsphase* verlangen eine solche Interpretation und Rezeption des Konzils, die dessen Absicht und Verfahren gerecht werden.

Die Geschichte der Konzilsarbeiten läßt eine Entwicklung erkennen – eine Entwicklung des Informationsstands, des gegenseitigen Kennenlernens und des Problembewußtseins der Konzilsväter, die sich im Lauf der vier Jahre vollzog. Dabei bildete sich immer deutlicher unter den 2200 durchschnittlich anwesenden Konzilsvätern eine Mehrheit heraus, die sich durch den Willen zur Erneuerung verbunden fühlte. Dieser stand eine Minderheit von ungefähr 220 Konzilsvätern gegenüber, die vornehmlich um die Wahrung der Kontinuität und die Geltung des Konzils von Trient und des Ersten Vatikanums besorgt waren.

Aus den Konzilsdebatten, den Änderungsvorschlägen und den Abstimmungen läßt sich deutlich ein *Richtungssinn* erkennen, der die Absicht des Konzils anzeigt.

Einiges gewann zunehmend an Gewicht, anderes trat zunehmend zurück. Dieser Richtungssinn ist bei der Interpretation der Konzilstexte zu berücksichtigen. Wo es sich um die Juxtaposition zweier Lehren handelt, ist sowohl der Wille des Konzils zur Kontinuität wie der zu einer neuen Orientierung zu berücksichtigen.

Eine sogenannte progressive Interpretation hat bisweilen vergessen, daß das Konzil nichts von den Dogmen des Tridentinums und des Ersten Vatikanums zurückgenommen hat. Wohl hat es diese Dogmen in dem Sinn relativiert, daß es deren Formulierung nicht mehr als absolut letzten Entwicklungsschritt des Glaubensverständnisses betrachtete und dieselben in die gesamte Glaubenstradition einbettete. Eine sogenannte konservative Interpretation hat bisweilen vergessen, daß die Konzilsväter bei allem Willen zur Kontinuität die Lehren durchaus unterschiedlich gewichteten. Die von der Minorität getragenen Lehren repräsentieren nicht mit demselben Gewicht die Absicht des Konzils wie jene Lehren, die eine meist überwältigende Mehrheit fanden.

Wer sich deshalb einseitig auf jene Lehren stützt, die von der Minorität getragen oder aus den abgelehnten Schemaentwürfen übernommen wurden, und jene Lehren und Akzentsetzungen unterschlägt oder herunterspielt, die von der Majorität im Lauf der Konzilsverhandlungen eingebracht wurden, manipuliert das Konzil und wird weder dessen Absicht noch dessen Übergangscharakter gerecht[5].

Eine Interpretation, wie sie hier gefordert wird, verlangt ein eingehendes Studium der Konzilsakten. Hilfreich wäre eine zweite Generation von Kommentaren der Konzilsdokumente, welche neben einer eingehenden Aktenkenntnis auch die bisherige Wirkungsgeschichte in ihre kritische Betrachtung einbeziehen würden. Sie böten die Grundlage für die dritte Rezeptionsphase des Zweiten Vatikanums.

Nicht weniger unabgeschlossen als die Interpretation der Konzilstexte ist die Rezeption des Konzils als Bewegung. Man bezeichnet diese Seite des Konzils auch als den „Geist" des Konzils und meint damit jenen geistig-geistlichen Impuls der Erneuerung, der die Arbeit des Konzils beseelte und vom Konzil ausgeht. Diese Bezeichnung ist auch in einem theologischen Sinn treffend. Denn wie das Konzil sich selbst als ein pfingstliches Ereignis verstand, kann auch seine wahre Rezeption nur eine Erneuerung der Kirche im Heiligen Geist sein. Hier stellt sich der Rezeption des Konzils eine Aufgabe, die weit über eine sachgemäße Textinterpretation hinausgeht; es bedarf dazu dessen, was man die „Unterscheidung der Geister" nennt.

An dieser Stelle ist auf eine Gefahr aufmerksam zu machen, die mit der Rezeption des Konzils als Bewegung verbunden ist und der die sogenannte progressive Interpretation des Konzils nicht immer entgangen ist. Gemeint ist das Mißverständnis, das sich mit dem Motto verbindet: Um der Treue zum Konzil willen über das Konzil hinaus! Dieses Motto kann zwar etwas Richtiges meinen, wenn es auf jene neue Synthese zielt, zu welcher die unvermittelt gebliebene

Juxtaposition in den Konzilsaussagen Theologie und Kirche herausfordert. Falsch ist es indes, wenn es dazu auffordern will, den „Geist" des Konzils von seinem Buchstaben zu trennen, um diesen hinter sich zu lassen. Dieser Versuch ist keine Treue zum Konzil. Auch angesichts der beschriebenen Grenze der Konzilstexte ist der „Geist" des Konzils an diese gebunden, weil er ohne sie richtungslos wird. Es ist ja der Richtungssinn der Texte, aus dem der „Geist" des Konzils spricht. Umgekehrt gilt aber auch, daß die Texte nur in diesem „Geist" richtig verstanden werden.

Dieser „Geist" wiederum ist durchaus pneumatologisch zu verstehen. Konzentration auf das Wort Gottes in der Hl. Schrift, Verwirklichung der Kirche als Communio und als Sakrament des Heils für die Welt, Solidarität mit den Armen, Öffnung zu den getrennten Christen und zu den Nichtchristen – all das, was das Konzil als Bewegung, was den „Geist" des Konzils ausmacht, ist nichts anderes als Gabe des Heiligen Geistes. Über die technische Bedeutung des Wortes hinaus bedeutet „Rezeption" des Konzils deshalb Rezeption, Empfang der Gaben Gottes, der allein sein Reich heraufführt. Zu Recht fordert deshalb das Konzil die Hirten auf, die Charismen zu entdecken und zu beachten, die der Geist Gottes seiner Kirche schenkt. Neue Formen charismatischer Erfahrung, der Gemeindebildung, der Partizipation der Laien, des Einsatzes für die Armen und für die soziale Gerechtigkeit sowie Entwicklungen in den getrennten Kirchen können Gaben des Heiligen Geistes sein, und ihre Rezeption kann zur Rezeption des Konzils gehören.

In der Tat, die Rezeption des Zweiten Vatikanums ist noch nicht abgeschlossen. Alle Versuche, den Rezeptionsprozeß abzubrechen – sei es durch eine allzu einengende Gesetzgebung, sei es durch eine sogenannte progressive Interpretation –, lassen sich mit dem Bekenntnis der Treue zum Konzil nicht vereinbaren. Wohl ist eine neue Phase im Rezeptionsprozeß fällig, die den Streit der selektiven Interpretationen untereinander beendet und den Buchstaben der Konzilstexte im „Geist" des Konzils mit Hilfe einer Hermeneutik deutet, die dem Charakter des Zweiten Vatikanums als Konzil des Übergangs gerecht wird.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. Acerbi, Die ekklesiologische Grundlage der nachkonziliaren Institutionen, in: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, hrsg. v. G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Düsseldorf 1982) 208–240.

[2] W. Böckenförde, Der neue Codex Juris Canonici, in: NJW 36 (1983) 25400.

[3] Vgl. R. Weibel, Konfessionelle Perspektiven in der Darstellung und Würdigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Theologische Berichte II (Köln 1982) 102f.

[4] Vgl. z. B. O. Cullmann, Die Reformbestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche, in: Theol. Literaturzeitung 92 (1967) 1–22.

[5] G. Thils, „... en pleine fidélité au Concile du Vatican II", in: La Foi et le Temps 10 (1980) 274–309 (hier 278).

Raúl Fornet-Betancourt

Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung

In der gegenwärtigen Offensive gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung spielt der Vorwurf, sie sei marxistisch infiziert, eine bedeutende, ja entscheidende Rolle. Zwei wichtige Texte, die zweifellos als exemplarisch für die neuere Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie angesehen werden können, nämlich die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Theologie der Befreiung (mit dem Datum vom 3. August 1984 am 3. September 1984 erschienen) und Kardinal Höffners Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im September 1984[1], machen den Marxismusvorwurf gegen die Theologie der Befreiung zum zentralen Anliegen ihrer Ausführungen, und zwar vor allem deshalb, weil in beiden Texten vorausgesetzt wird, daß der Nachweis der ideologischen Anlehnung an den Marxismus automatisch die theologische Disqualifizierung der Befreiungstheologie bedeute.

Aber wie sieht der Marxismusvorwurf aus? Die diesbezüglichen Darlegungen der römischen Instruktion lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Theologie der Befreiung macht „unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie" (13).

2. Diese unkritischen Anleihen beim Marxismus – so wird ferner erläutert – betreffen nicht nur die Übernahme der sogenannten „marxistischen Analyse" (14), sondern ebenso die Aneignung bestimmter Standpunkte der marxistischen Ideologie. Und es wird sogar der Satz gewagt: „Deshalb geschieht es nicht selten, daß unter dem, was viele ‚Befreiungstheologen' marxistischen Autoren entleihen, die ideologischen Aspekte überwiegen" (15). Daraus wird dann gefolgert:

3. Durch eben diese dem Marxismus entlehnten ideologischen Aspekte führt die Theologie der Befreiung zur „Perversion der christlichen Botschaft" (18). Konkretisierend wird in diesem Zusammenhang auf die Übernahme der „*Theorie* des Klassenkampfs" (19) sowie auf die Reduktion des Reiches Gottes auf den „zeitlichen Messianismus" (19, 22) des marxistischen Proletariats hingewiesen. Letzteres wird übrigens ganz ausdrücklich darauf zurückgeführt, daß die Befreiungstheologen „in verderblicher Weise den *Armen* der Schrift mit dem *Proletariat* von Marx" (20) verwechselten.

Im wesentlichen sind dies auch die Aspekte, die das Eröffnungsreferat von Kardinal Höffner „Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?" in bezug

auf den Marxismusvorwurf gegen die Befreiungstheologie aufgreift. Daher ist es hier nicht nötig, auf sein Referat eigens einzugehen. Auf eine Stelle soll jedoch ausdrücklich hingewiesen werden, und zwar nur deshalb, weil sie unmittelbar Anlaß für eine spätere, notwendige Präzisierung in Hinblick auf die Entwicklung des Marxismus in Lateinamerika sein wird. Gemeint ist jene Stelle, an der der Rekurs der Befreiungstheologie auf das methodische Instrumentarium des Marxismus so formuliert wird: „Die Theologie der Befreiung hat sich deshalb eine andere marxistische Analyse als Instrumentarium gewählt, nämlich die marxistische Ideologie von der realen Basis und dem ideologischen Überbau" (22). Damit will Kardinal Höffner offensichtlich auf den ökonomischen Determinismus als bleibendes Prinzip im Marxismus aufmerksam machen. Aber gerade in diesem Bereich hat doch die Marxismusrezeption in Lateinamerika zu einer theoretischen Neuheit geführt, die Kardinal Höffner völlig zu ignorieren scheint. Mehr dazu aber später.

Nehmen wir also die Darlegung des Marxismusvorwurfs der römischen Instruktion als Leitfaden für unsere kritischen Anmerkungen und stellen die Frage, die sich vor diesem Hintergrund unmittelbar aufdrängt: Was ist dran an dem Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie?

Bei der Erörterung dieser Frage könnte man sich gewiß die Sache sehr leicht machen, indem unter direkter Berufung auf lateinamerikanische Befreiungstheologen festgestellt wird, daß am Marxismusvorwurf wirklich nicht viel dran sein kann, weil – wie die Betroffenen selbst immer wieder betonen – die Rede von der bestimmenden Präsenz des Marxismus in der Theologie der Befreiung eigentlich nur leeres Gerede ist. So sagte Kardinal Arns am 5. September 1984 in einem Interview mit dem Zweiten Deutschen Fernsehen: „Alles, was vom Marxismus gesprochen wird, ist sehr viel Gerede, und es steckt sehr wenig dahinter." Und in einem Spiegel-Interview sagte Leonardo Boff lapidar: „In Wirklichkeit ist der Marxismus für uns Nebensache."[2]

Wir wollen aber diesen leichten Weg nicht einschlagen. Der Marxismusvorwurf soll hier nicht einfach dadurch entkräftet bzw. relativiert werden, daß man ihm die Gegenaussagen der Befreiungstheologie gegenüberstellt. Vielmehr wollen wir einen etwas schwierigeren Weg einschlagen und versuchen, den Marxismusvorwurf der römischen Instruktion auf seine Stringenz und Kohärenz hin zu hinterfragen, und zwar im Licht des größeren Zusammenhangs, in dem er gesehen werden muß, nämlich im Licht der neueren lateinamerikanischen Marxismusrezeption sowie der lateinamerikanischen Kulturtradition überhaupt.

Marxismusrezeption in Lateinamerika

Aus unserer Perspektive muß also die Frage, ob es in Lateinamerika so etwas wie eine „marxistisch infizierte" Befreiungstheologie gibt, im Zusammenhang mit der

neueren lateinamerikanischen Marxismusrezeption gesehen werden. Der Grund dafür ist einfach der, daß der Rekurs lateinamerikanischer Befreiungstheologen auf das methodische Instrumentarium des Marxismus in einem bestimmten geistesgeschichtlichen Kontext steht, der wesentlich von der Marxismusrezeption mitgeprägt wird und in dem, gerade deshalb, sich die marxistische Analyse als Interpretationsalternative durchsetzt. Mit anderen Worten: Der Rekurs lateinamerikanischer Befreiungstheologen auf die marxistische Analyse setzt die Vorleistung der Marxismusrezeption als notwendige Bedingung voraus. Worin aber besteht diese Vorleistung?

Bevor wir auf diese Frage eingehen, müssen wir allerdings darauf hinweisen, daß die konsequente Antwort auf diese Frage sich nur auf der Basis einer theoretischen Rekonstruktion der Geschichte der neueren Marxismusrezeption in Lateinamerika gewinnen läßt. Im Rahmen des vorliegenden Beitrags kann das allerdings nicht geleistet werden. Wir müssen uns darauf beschränken, die Vorleistung der Marxismusrezeption ganz gezielt zu behandeln. Wir werden also nur jene Aspekte berücksichtigen, die sich als unmittelbar relevant für die methodologische Entscheidung der Befreiungstheologen anbieten.

Vor dem Hintergrund dieser hier notwendigen Einschränkung darf nun der Versuch unternommen werden, die angesprochene Vorleistung der Marxismusrezeption zu erörtern. Ihre Vorleistung besteht zunächst einmal darin, daß sie eine radikale Wende in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften einleitete. Richtig einschätzen lassen sich allerdings Bedeutung und Tragweite dieser Wende erst dann, wenn man auch weiß, daß in dem Zeitraum vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Ende der 50er Jahre die lateinamerikanischen Sozialwissenschaften sich vornehmlich an den Interpretationsschemata der nordamerikanischen Soziologie und Wirtschaftstheorie orientierten und daß sie infolgedessen die Unterentwicklungssituation Lateinamerikas als Rückstandsstadium begriffen, das sich durch gezielte ökonomische Maßnahmen wie zum Beispiel durch einen beschleunigten Industrialisierungsprozeß beheben lassen würde. Daher kristallisieren sich die theoretischen Ansätze der lateinamerikanischen Sozialwissenschaften dieser Zeit in den sogenannten „desarrollistischen" (desarrollo = Entwicklung) Theorien heraus.

Anfang der 60er Jahre – in einer sozialpolitischen Konjunktur, die einerseits durch das Scheitern der desarrollistischen Entwicklungsmodelle und andererseits durch die zunehmende Bedeutung der kubanischen Revolution bestimmt ist – setzt sich nun in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften die Erkenntnis durch, ihre bis dahin für gültig gehaltene Interpretationskategorien revidieren zu müssen. Das ist zugleich auch die Situation, in der die Sozialwissenschaften Lateinamerikas den Marxismus einbeziehen. Damit wird eine tiefgreifende Wende eingeleitet, die einen radikalen Perspektivenwechsel in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften zur Folge hat. Von nun an wird das Problem der Unterentwicklung nicht

mehr im Horizont der potentiellen Entwicklung innerhalb der bestehenden Wirtschaftsordnung gesehen, sondern im Horizont der Befreiung von der unterdrückenden Wirtschaftsordnung. Unterentwicklung ist kein natürliches Stadium, keine Übergangsphase. Sie wird jetzt als eine historisch hervorgerufene Situation begriffen, deren Hauptmerkmale Unterdrückung und Abhängigkeit heißen.

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, daß Bedeutung und Tragweite der Wende, die in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften durch die Rezeption des Marxismus herbeigeführt wird, gerade darin liegen, die Interpretationsmodelle der desarrollistischen Theorien überwunden zu haben, und zwar durch die Herausarbeitung der „Dependenzkategorie" als Schlüsselbegriff für das adäquate Verständnis der lateinamerikanischen Unterentwicklungssituation. Dieser neue Interpretationsansatz wird sich dann in der „Dependenztheorie" verdichten, die als eigenständiger Beitrag der neueren lateinamerikanischen Sozialwissenschaften weltweite Resonanz findet.

Für den Rückgriff der Befreiungstheologie auf die marxistische Analyse kommt der Formulierung der Dependenztheorie deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil dadurch die lateinamerikanischen Sozialwissenschaften als die Wissenschaften erscheinen, die in Lateinamerika auf der Höhe der Zeit stehen und die gerade deshalb auch den besseren Zugang zur lateinamerikanischen Situation bieten. Zu diesem Zeitpunkt sieht sich also die lateinamerikanische Theologie mit der Tatsache konfrontiert, daß nicht etwa die Philosophie, sondern eben die Sozialwissenschaften es sind, die ihr bei der Analyse der Situation des Subkontinents am besten helfen können. Daher gilt der sogenannte Rückgriff der Befreiungstheologie auf die marxistische Analyse nicht dem Marxismus, zumindest nicht primär. Im Zusammenhang der neueren Marxismusrezeption in Lateinamerika wird klar, daß sie in ihrem Rekurs den Marxismus auf dem Umweg seiner Verarbeitung in den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften trifft. Und das ist sehr wichtig, weil – wie die theoretische Artikulation der Dependenztheorie zeigt – die lateinamerikanischen Sozialwissenschaften den Marxismus weder unkritisch noch mechanisch übernommen haben. Mit der Herausarbeitung der Dependenztheorie haben sie einen kreativen, wenn auch umstrittenen Beitrag zur Kontextualisierung des Marxismus in Lateinamerika geleistet.

Mit diesem Hinweis jedoch sind wir bereits im Umkreis anderer, für das Verständnis der methodologischen Option der Befreiungstheologen auch relevanter Aspekte der neueren lateinamerikanischen Marxismusrezeption. Da andererseits der Hinweis auf kreative Kontextualisierung eigentlich ein Hinweis auf die Weiterentwicklung ist, durch welche – gerade weil sie auf der Basis eigentümlicher Erkenntnisse aus der lateinamerikanischen Geschichte vollzogen wird – die Gültigkeit und die Universalität bestimmter Kategorien der traditionellen, orthodoxen marxistischen Theorie in Frage gestellt werden, ist es angebracht, vorweg zu sagen, daß diese anderen Aspekte als feste Bestandteile der durch den Versuch der

Kontextualisierung hervorgerufenen Modifikation der marxistischen Theorie in Lateinamerika zu betrachten sind.

Neben dem zentralen, bereits erläuterten Aspekt der Formulierung der Dependenztheorie wären also folgende, wohl auch konkretere Aspekte – deren ausdrückliche Formulierung übrigens zum Teil der Entwicklung der Dependenztheorie zu verdanken ist – zu nennen:

1. Die theoretische und geschichtliche Relativierung des Klassenkampfs. Aus der Gegenüberstellung des Klassenkampfbegriffs mit der Geschichte sozialer Konflikte in Lateinamerika wird die Erkenntnis gewonnen, daß die marxistische Kategorie des Klassenkampfs kein allgemeingültiges Gesetz darstellt.
2. Die partielle Zurücknahme bzw. Revision des Determinismus der ökonomischen Infrastruktur. Anhand konkreter Beispiele aus der sozialpolitischen Entwicklung Lateinamerikas wird gezeigt, daß Faktoren, die zum sogenannten Überbau der Gesellschaft gehören, nicht nur ein Eigengewicht haben, sondern auch autonom werden können. Sie sind also keine bloße Widerspiegelung der realen Basis. (Das ist übrigens eine der theoretischen Neuheiten, die Kardinal Höffner anscheinend ignoriert bzw. ignorieren will.)
3. Erweiterung des Bereichs der dialektischen Widersprüche durch die Thematisierung des Konflikts zwischen Entwicklung und Unterentwicklung als internationaler Widerspruch zwischen Nord und Süd.

Gibt es eine marxistisch inspirierte Theologie der Befreiung?

Nach der Erörterung der für das Verständnis des Rückgriffs lateinamerikanischer Befreiungstheologen auf die marxistische Analyse relevantesten Aspekte der neueren Marxismusrezeption in Lateinamerika dürfen wir nun zum Kernpunkt unserer kritischen Anmerkungen zurückkommen und erneut die Frage stellen: Was ist dran am Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung? Oder anders formuliert: Gibt es in Lateinamerika eine „marxistisch infizierte" Theologie der Befreiung? Auf diese Frage wollen wir eine Antwort versuchen, und zwar auf der Basis der Erkenntnisse der neueren lateinamerikanischen Marxismusrezeption. Damit aber die Antwort nicht allgemein, sondern konkret wird, soll sie auf dem Weg der ausdrücklichen Hinterfragung des Marxismusvorwurfs der römischen Instruktion gewonnen werden.

Zu überprüfen wäre hier also zunächst jener Punkt, in dem von den unkritischen Anleihen der Befreiungstheologie bei der marxistischen Ideologie die Rede ist. Betrachtet man diese Aussage im Licht des geistesgeschichtlichen Kontextes, in dem sie gesehen werden muß, nämlich im Zusammenhang der neueren lateinamerikanischen Marxismusrezeption, so muß man sagen, daß die vermeintliche Feststellung eine glatte Unterstellung ist. Sicher ist der Rückgriff auf die marxistische

Analyse bei vielen lateinamerikanischen Befreiungstheologen nicht zu leugnen, aber genauso sicher ist auch die Tatsache, daß dieser Rückgriff – wie bereits gesagt – primär einer Sozialwissenschaft gilt, die sich bei ihrer Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit kritisch des Marxismus bedient. Infolgedessen ist der Rückgriff lateinamerikanischer Befreiungstheologen auf das methodische Instrumentarium des Marxismus nicht als unkritisch, sondern im Gegenteil als kritisch zu beurteilen, und zwar in doppelter Hinsicht. Denn zum einen gilt dieser Rückgriff – wie die neuere Marxismusrezeption in Lateinamerika zeigt – einem bereits kritisch verarbeiteten Marxismus. Zum anderen werden die Erkenntnisse der marxistisch orientierten lateinamerikanischen Sozialwissenschaften im Licht einer auf die Ergebnisse dieser Wissenschaften nicht zurückführbaren Glaubensoption kritisch beleuchtet und potenziert.

Die Befreiungstheologie benutzt die Sozialwissenschaften von ihrem eigenen, unabdingbaren theologischen Standpunkt aus. Daher handelt es sich von vornherein um ein Gegenüber der beiden Standpunkte. Deswegen kann dieser Rückgriff nicht als unkritische Übernahme einer fremden Position ausgelegt werden. Es geht der Befreiungstheologie hier nicht darum, irgendeine neue Begründungsmöglichkeit ihrer theologischen Option für die Armen zu finden. Es geht vielmehr lediglich um die Anwendungsmöglichkeit eines Instruments, und zwar vor allem im Hinblick darauf, die Vermittlung zwischen Glauben und Politik adäquat artikulieren zu können. Gerade darauf haben Leonardo und Clodovis Boff in ihrer Antwort an Kardinal Ratzinger ausdrücklich hingewiesen: „Der Befreiungstheologie ist es stets darum gegangen, den Marxismus als *Vermittlung*, als intellektuelles Werkzeug, als *Instrument* zur Analyse der Gesellschaft zu gebrauchen. Darin besteht der erkenntnistheoretische Stellenwert des Marxismus innerhalb der Befreiungstheologie... Alles in allem haben wir den Marxismus immer als Vermittlung für etwas Größeres betrachtet, d. h. für den Glauben und seine geschichtlichen Forderungen."[3] So verstanden, schließt der Rückgriff der Befreiungstheologie auf die marxistische Analyse die Übernahme der marxistischen Ideologie als Basis für ihre theologische Reflexion eigentlich aus.

Für den zweiten Aspekt des Marxismusvorwurfs, in dem sich dieser in der Anschuldigung verdichtet, „daß unter dem, was viele ‚Befreiungstheologen' marxistischen Autoren entleihen, die ideologischen Aspekte überwiegen", kann sich aus dem eben Gesagten nur die Konsequenz seiner Unhaltbarkeit ergeben. Zur Erhärtung dieser Konsequenz kann man noch ergänzend folgende Gründe anführen: 1. Die fundamentale Glaubenserfahrung, aus der die Befreiungstheologie kommt, schließt die marxistische Ideologie aus. Beim wissenschaftlichen Rückgriff auf die marxistische Analyse ist sie die normative Grundlage für die darin gesuchte Vermittlung des Glaubens. 2. Die Trennung zwischen marxistischer Analyse und marxistischer Ideologie, von der die Befreiungstheologen sowohl faktisch als auch theoretisch ausgehen, wird im Grund mit Argumenten abgelehnt, die dem Stand

der heutigen internationalen Marxismusdiskussion kaum gewachsen sein dürften. 3. Das Übergewicht marxistischer ideologischer Aspekte bei den Befreiungstheologen wird anhand von Phänomenen erörtert, die jeder, der sich etwas intensiv mit der Geistesentwicklung Lateinamerikas befaßt hat, eher im Zusammenhang mit der lateinamerikanischen Kulturtradition als mit dem Marxismus verstehen wird. Gemeint sind hier jene konkreten Aspekte, die im dritten Punkt unserer Darstellung des Marxismusvorwurfs der römischen Instruktion hervorgehoben wurden, nämlich die Übernahme der Theorie des Klassenkampfs, die Reduktion des Reiches Gottes auf einen zeitlichen Messianismus und die Gleichsetzung der Armen mit dem marxistischen Proletariat. Die Erörterung dieser Thematik gehört aber zum dritten Schritt unserer Kritik.

Die Bedeutung der Kulturtradition Lateinamerikas

Wie der Hinweis auf die lateinamerikanische Kulturtradition andeutet, reicht allerdings die neuere Marxismusrezeption in Lateinamerika nicht mehr aus, um diesen dritten, konkreteren Aspekt des Marxismus-Vorwurfs der römischen Instruktion angemessen zu behandeln. Wir müssen auf die lateinamerikanische Kulturtradition zurückgreifen. Und ein Hauptmangel in der Argumentation des römischen Dokuments ist sicherlich die Tatsache, daß es die Theologie der Befreiung völlig getrennt vom Kulturerbe Lateinamerikas sieht. (Das ist andererseits nur allzu verständlich, denn es ist doch eindeutig, daß die römische Instruktion ausschließlich mit eurozentrischen Kategorien argumentiert.) Für uns aber – wie gesagt – muß der hier diskutierte Aspekt des Marxismusvorwurfs im größeren Zusammenhang der lateinamerikanischen Kulturtradition gesehen werden. Was heißt das nun konkret?

1. Die Behauptung, die Befreiungstheologie übernehme die Theorie des Klassenkampfs, übersieht die entscheidende Tatsache, daß die Befreiungstheologie, auch wenn sie tatsächlich von diesem eindeutig marxistischen Begriff Gebrauch macht, seine ursprüngliche marxistische Bedeutung radikal verändert und relativiert. Denn sie verwendet diesen Begriff nicht nur auf der Basis der aus dem christlichen Gebot der Nächstenliebe resultierenden Option für die Armen, sondern auch – und nur dieses Moment soll hier hervorgehoben werden – im unmittelbaren Anschluß an die kulturgeschichtliche Tradition Lateinamerikas. Infolgedessen erfährt der Begriff des Klassenkampfs eine grundlegende Veränderung, und zwar insofern, als er nun Instrument zur Deutung der radikalen, der lateinamerikanischen Kultur und Gesellschaft zugrunde liegenden Konflikte wird. Diese Konflikte sind nicht bloß sozialpolitischer, sondern auch geistiger, kultureller, ja sogar interkultureller Natur, weil sie auch den Konflikt zwischen dem Lateinamerika der Indianer und Mestizen und dem europäischen Lateinamerika reflektiert. Und

gerade diese komplexe Konfliktsituation ist es, die die ursprüngliche marxistische Bedeutung des Klassenkampfbegriffs sprengt. Bei ihrer Anwendung auf die lateinamerikanische Situation wird diese Deutungskategorie sozusagen umgedeutet.

So erklärt sich, daß viele Lateinamerikaner zwar vom Klassenkampf sprechen, im Grund aber eine umfassende Konfliktsituation meinen, deren Pole nicht zwei Klassen im marxistischen Sinn sind, sondern vielmehr einerseits das Volk, in dem man oft so etwas wie ein Symbol für unterdrücktes Nationalbewußtsein und Kulturidentität sieht, und andererseits jene anderen Bevölkerungsgruppen, die auf Nachahmung fremder Werte gesetzt haben und somit die Überfremdung bzw. Unterdrückung der eigenen Kultur verkörpern. Daß diese Pole sich zum Teil als der Gegensatz zwischen Armen und Reichen geschichtlich herauskristallisiert haben, dafür ist nicht der Marxismus, sondern die eigene lateinamerikanische Geschichte verantwortlich; eine Geschichte, in der sich ferner zeigt, daß die Armen und nicht die Reichen die Träger der eigentümlichen Werte der lateinamerikanischen Kultur sind. Die Parteinahme für die Armen ist deshalb keine Option für eine Klasse, sondern Option für das Volk als Repräsentant der Authentizität des Lateinamerikanischen.

2. Die Behauptung, die Befreiungstheologie pervertiere den Glauben, indem sie unter anderem das Reich Gottes auf einen rein zeitlichen, marxistisch verstandenen Messianismus reduziere, übersieht auch eine andere entscheidende Tatsache. Wenn in der Befreiungstheologie überhaupt vom Messianismus geredet werden kann – was wir eigentlich nicht glauben –, so hätte das wiederum nicht sosehr mit dem Marxismus als mit der eigenen Kulturtradition zu tun, und zwar mit einem Grundzug der lateinamerikanischen Geistesentwicklung, den man völlig zu Recht als eine ihrer Konstanten bezeichnen darf. Gemeint ist die Tendenz der lateinamerikanischen Intelligenz, Lateinamerika und das lateinamerikanische Volk vom Utopischen her zu denken. Bewußt oder unbewußt steht im Hintergrund jeder radikalen Besinnung auf Lateinamerika jene schmerzhafte, im ersten Kontakt mit Europa durchgemachte und bis heute noch nicht ganz verarbeitete Erfahrung der Negation der ontologischen und anthropologischen Würde des „hombre americano". Wohl aus diesem Grund haben sich die Lateinamerikaner die Frage nach dem eigentlichen Wesen und Wert Lateinamerikas nicht nur immer wieder gestellt, sondern auch immer wieder versucht, diese Frage im Rückgriff auf das Utopische zu erörtern. Mehr noch, man hat Lateinamerika als Utopie konzipiert: Es ist die Heimat der Freiheit (Bolívar), das Land, wo die heilige Harmonie zwischen Mensch und Natur wiederhergestellt wird (Martí), das Reich der Gerechtigkeit (Hostos), die Heimstätte des idealistischen Sinns des Lebens (Rodó) oder der Geburtsort einer neuen, kosmischen Menschheit (Vasconcelos).

Kulturgeschichtlich kann man also von einer Art lateinamerikanischer Utopie hinsichtlich des Verständnisses von Land und Menschen sprechen. Dabei muß

allerdings bedacht werden, daß diese Utopie keine leere, abstrakte Utopie ist. Denn zum einen ist sie die zwar ideale, doch auf ihre geschichtliche Realisierung hin drängende Vorstellung der Zukunft Lateinamerikas als Kontinent einer gelungenen Kulturidentität. Zum anderen kennt sie ein konkretes, historisches Subjekt, das sie trägt, nämlich das lateinamerikanische Volk, dessen Kern nach lateinamerikanischer Auffassung die Armen, die Nichtprivilegierten und Marginalisierten ausmachen[4]. In diesem Sinn ist die „lateinamerikanische Utopie" auch eine Artikulation der immer wieder frustrierten Hoffnung, die man in Lateinamerika von jeher auf das „Volk" (pueblo) als eigentlichen Träger des bodenständigen Kulturethos gesetzt hat. Das „Volk" steht für die unterdrückte, doch noch lebendige Eigentümlichkeit und Differenz Lateinamerikas. Es ist im Grund das Reservoir lateinamerikanischer nationaler und kultureller Identität und bildet somit den unbedingten Bezugspunkt für die Bestimmung eines freien, nicht entfremdeten Lateinamerika.

Vor dem hier umrissenen kulturgeschichtlichen Hintergrund muß der in der Befreiungstheologie vermutete Messianismus als ein gründliches Mißverständnis erscheinen. Denn das, was den Europäern messianisch vorkommen mag, ist in Wirklichkeit ein Grundzug des allgemeinen, vom „Volk" getragenen historischen Prozesses, der in Lateinamerika oft als Suche nach der „Nation" und so auch als Bedingung für den Vollzug nationaler und kultureller Identität verstanden wird. Und es ist klar, daß die Befreiungstheologie als inkulturierte, kontextualisierte Theologie bei der Vermittlung bestimmter Glaubensinhalte von diesem kulturgeschichtlichen Zusammenhang nicht abstrahieren kann, zumal sie darin eine „Utopie" vorfindet, die mit ihrer Sehnsucht nach Freiheit, Gerechtigkeit oder Versöhnung auf Grundwerte hinweist, die zur Tradition der biblischen endzeitlichen Verheißungen gehören und somit die der lateinamerikanischen Kultur inhärente Gegenwart des Christentums dokumentieren.

3. Die Behauptung, die Befreiungstheologie setze die Armen mit dem marxistischen Proletariat gleich – wie aus den Anmerkungen zu den zwei anderen Aspekten klar sein dürfte –, verkennt die Bedeutungsdichte, die schon allein aufgrund der eigenen lateinamerikanischen Kulturtradition den Armen bzw. dem „Volk" zukommt. Zu dem bereits Gesagten darf hier lediglich noch eins hinzugefügt werden. Abgesehen davon, daß für die marxistische Theorie die Armen bzw. das „Volk" Lateinamerikas zum wesentlichen Teil nicht als Proletariat verstanden werden können, ist die vermutete Gleichsetzung von Armen und Proletariat auch deshalb nicht möglich, weil – theoretisch gesehen – für die Lateinamerikaner die Armen bzw. das „Volk" eine kulturethische, anthropologische Kategorie darstellen, deren Bedeutungsdichte sich im Lauf der Unterdrückungsgeschichte ganzer Völker und Kulturen verdichtet hat und sich daher nicht auf die Erfahrung einer gesellschaftlichen Klasse reduzieren läßt.

Vielleicht haben die hier versuchten Anmerkungen den Marxismusvorwurf

gegen die Theologie der Befreiung nicht entscheidend bzw. überzeugend genug ausräumen können. Mit dem Hinweis auf die neuere Marxismusrezeption in Lateinamerika sowie auf die lateinamerikanische Kulturtradition könnten sie aber die programmatische Perspektive geöffnet haben, von der aus eindeutig gezeigt werden kann, daß der Marxismusvorwurf der römischen Instruktion zumindest stark zu relativieren ist.

Schließlich sei noch auf einen Aspekt hingewiesen, der für jede weitere Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie besonders relevant zu sein scheint. Es besteht kein Zweifel daran, daß auf die Frage, ob es in Lateinamerika wirklich kontextualisierte bzw. inkulturierte Theologie gibt, eben die Befreiungstheologie antwortet. Das heißt, man kann nur die Befreiungstheologie als spezifisch lateinamerikanisch bezeichnen. In diesem Sinn jedoch muß die lateinamerikanische Theologie der Befreiung für die europäische Theologie eine Herausforderung zur interkulturell angelegten Auseinandersetzung theologischer Positionen bedeuten. Bedingung dafür ist allerdings, daß die europäische Theologie die Unbedingtheit des Universalitätsanspruchs ihrer Denkkategorien relativiert und sich so auch als regionale Theologie versteht. Zugleich wäre das auch die beste Basis für den Abbau der wachsenden Kommunikationsprobleme, die – nebenbei gesagt – nicht zuletzt aus der zunehmenden theologischen Relevanz des Nord-Süd-Konflikts resultieren und mit denen sich die Theologie heute offensichtlich konfrontiert sieht.

Zu wünschen bleibt also eine neue, differenziertere, vor allem aber im Geist theologischer Gleichberechtigung geführte Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung.

ANMERKUNGEN

[1] Zitiert werden die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Texte.

[2] Der Spiegel, Nr. 38, 17. 9. 1984, 154.

[3] L. Boff, C. Boff, Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger, in: Orientierung 48 (1984) 101.

[4] J. C. Scannone, Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika, in: Theologische Quartalschrift 164 (1984) 204f.

Matthäus Kaiser

Geschiedene, die wiederverheiratet sind

Ihre Stellung in der Kirche

In diesem Beitrag geht es um die Geschiedenen, die wiederverheiratet sind, näherhin um ihre Stellung in der Kirche. In einem ersten Schritt soll die gegenwärtige Situation dieser Menschen in der Kirche dargestellt werden. In einem zweiten Schritt soll aufgezeigt werden, wie vor allem in jüngster Zeit versucht wurde, den Betroffenen zu helfen. Da all diese bisherigen Versuche nicht zu einer endgültigen Lösung des Problems geführt haben, soll in einem dritten und letzten Schritt der Vorschlag für einen möglich erscheinenden Weg unterbreitet werden.

I. Die gegenwärtige Situation der Geschiedenen, die wiederverheiratet sind

Da ist zunächst ein Irrtum zu korrigieren, der weit verbreitet ist. Immer wieder kann man hören oder auch lesen, die Geschiedenen, die wiederverheiratet sind, seien aus der Kirche ausgeschlossen. Einen Ausschluß aus der Kirche gibt es gar nicht; genauso wie niemand aus der Kirche wirklich austreten kann. Der „Kirchenaustritt", den der Staat bei uns ermöglicht, ist nicht eine kirchliche, sondern eine staatliche Einrichtung, die nur dazu dient, jemanden von der durch staatliches Gesetz geregelten Kirchensteuerpflicht freizustellen. Die Aufnahme in die Kirche erfolgt durch das Sakrament der Taufe. Dies ist ein unwiderrufliches Heilsangebot Gottes an den Menschen. Der Mensch kann sich zwar diesem Angebot verschließen und er kann es zurückweisen. Gott aber nimmt sein Angebot nie zurück. Auch wenn sich jemand von der Kirche lossagt, wird dadurch dieses sakramentale Band zur Kirche, das durch die Taufe geknüpft wurde, nicht zerschnitten. Weil es einen Ausschluß aus der Kirche nicht gibt, sind selbstverständlich auch Geschiedene, die wiederverheiratet sind, nicht aus der Kirche ausgeschlossen.

Sie sind auch nicht exkommuniziert. Daß die Exkommunikation nicht Ausschluß aus der Kirche ist, brauchen wir nicht mehr eigens zu betonen, weil wir eben schon festgestellt haben, daß es einen Ausschluß aus der Kirche nicht gibt. Die Exkommunikation ist eine kirchliche Strafe, die für besonders schwere Vergehen angedroht ist (z. B. ein Attentat auf den Papst, Verletzung des Beichtgeheimnisses, Abtreibung). Die Wiederheirat eines Geschiedenen ist nicht mit der Strafe der Exkommunikation, ja ist überhaupt nicht mit einer kirchlichen Strafe bedroht.

Trotzdem ist die Stellung eines Geschiedenen, der wieder heiratet, tatsächlich der Stellung eines Exkommunizierten sehr ähnlich. Er ist nämlich nach der herrschenden kirchlichen Lehre vom Empfang der Sakramente, vor allem der Sakramente der Buße und der Eucharistie, ausgeschlossen. Die deutschen Bischöfe haben darüber hinaus bestimmt, daß ein Geschiedener, der wiederverheiratet ist, nicht einen pastoralen Dienst (z. B. als Gemeindereferent, Pastoralreferent oder Diakon) ausüben kann.

Das Gravierendste, das alle Geschiedenen, die wiederverheiratet sind, betrifft, ist dies, daß sie vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen sind. Dies ist, wie schon gesagt, nicht Wirkung irgendeiner kirchlichen Strafe. Wie ist dann dieser Ausschluß zu begründen? Papst Johannes Paul II. gibt in seinem Schreiben über die Familie vom 22. November 1981 (Familiaris Consortio Nr. 84) folgende Begründung:

„Sie (wiederverheiratete Geschiedene) können (zum eucharistischen Mahl) nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung."

Der Papst führt also zwei Gründe für diesen Ausschluß an, und zwar einen Grund, den er als zwingend bezeichnet, und einen zweiten Grund, der zwar nicht zwingend ist, aber doch den Ausschluß von den Sakramenten geraten erscheinen läßt. Der entscheidende und zwingende Grund, den der Papst nennt, ist der (der Papst sagt es zwar mit anderen Worten, aber er meint damit dieses), daß wiederverheiratete Geschiedene ständig im Zustand der schweren Sünde, nämlich der schweren Sünde des Ehebruchs leben, weil sie ja wie Eheleute miteinander leben, während doch die frühere Ehe, die nach staatlichem Recht geschieden ist, dadurch vor Gott nicht aufgelöst ist.

Der Papst geht also davon aus: Wer in der schweren Sünde lebt und nicht bereit ist, diesen Zustand aufzugeben, der kann nicht zum Empfang der Eucharistie zugelassen werden; denn der Empfang der Eucharistie (wir sprechen ja auch von Kommunion) ist Vereinigung mit Christus und Vereinigung mit Gott. Schwere Sünde aber ist Trennung von Gott. Trennung von Gott und Vereinigung mit Gott kann es nicht gleichzeitig geben. Das ist ohne weiteres einsichtig. Darum kann auch einer, der in der schweren Sünde lebt und nicht bereit ist, diesen Zustand aufzugeben, nicht das Sakrament der Buße empfangen. Wer sich in der schweren Sünde von Gott abgewandt hat, kann nur wieder mit Gott versöhnt werden, wenn er sich von der Sünde abwendet und wieder Gott zuwendet. Solange dies nicht geschieht, ist Versöhnung mit Gott im Sakrament der Buße und Vereinigung mit Gott im Empfang der Eucharistie nicht möglich.

An der Richtigkeit dieser Voraussetzung (daß jemand nicht gleichzeitig in der schweren Sünde von Gott getrennt und im Empfang der Eucharistie mit ihm

vereint sein kann) ist nicht zu zweifeln. Eine andere Frage ist aber, ob es genauso sicher ist, daß ein Geschiedener, der wieder heiratet, ständig im Zustand der schweren Sünde lebt. Allem Anschein nach ist sich auch der Papst dessen nicht so ganz sicher. Wenn er sich nämlich dessen ganz sicher wäre, dann wäre es schwer zu verstehen, daß er neben diesem Grund, der eine Zulassung zum Empfang der Eucharistie absolut unmöglich macht, überhaupt noch einen zweiten Grund anführt, der nicht zwingend vom Empfang der Eucharistie ausschließt: die Gefahr, daß die Zulassung zur Eucharistie bei den Gläubigen Irrtum und Verwirrung über die Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe auslösen könnte. Wenn aber die Zulassung zur Eucharistie ohnehin aus einem anderen Grund absolut undiskutabel ist, dann ist nicht einzusehen, warum dieser pastorale Grund zusätzlich angeführt wird. Mit anderen Worten: Dadurch, daß der Papst diesen zweiten Grund für die Nichtzulassung zur Eucharistie überhaupt angibt, läßt er erkennen, daß auch er die Möglichkeit nicht völlig ausschließt, daß der erste Grund, den er angibt (daß die wiederverheirateten Geschiedenen ständig in der schweren Sünde leben), vielleicht doch nicht so stichhaltig ist, wie bisher angenommen wurde.

Seit im Jahr 1965 die Frage, ob Geschiedene, die wieder geheiratet haben, nicht vielleicht doch zum Sakramentenempfang zugelassen werden könnten, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der Versammlung der katholischen Bischöfe der ganzen Welt, offen gestellt wurde, ist die öffentliche Diskussion darüber nicht mehr verstummt. Auch andere kirchenamtliche Organe haben diese Frage aufgegriffen, so zum Beispiel die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) und die Bischofssynode in Rom 1980. Eine allgemein anerkannte Lösung des Problems wurde zwar bisher nicht gefunden, aber die Diskussion ist auch nie endgültig abgeschlossen worden. Vielmehr wurde immer wieder darauf verwiesen: Darüber muß noch weiter nachgedacht werden. Zu diesem Ergebnis ist übrigens auch Papst Johannes Paul II. in dem schon genannten Schreiben über die Familie vom 22. November 1981 gekommen, wenn er schreibt, daß er die Vorlage der Bischofssynode von 1980 dem Päpstlichen Rat für die Familie anvertraut hat mit dem Auftrag, die Frage durch ein vertieftes Studium zu prüfen (Nr. 2).

Die Lösung des Problems wird immer drängender, weil die Zahl der Betroffenen immer größer wird. Immer mehr Katholiken, deren Ehe gescheitert und geschieden ist, haben nach staatlichem Recht eine neue Ehe mit einem anderen Partner geschlossen. Viele von ihnen leiden darunter, daß ihnen der Zugang zu den Sakramenten verwehrt ist. Viele werden in dieser Situation zusammen mit ihren Familien der Kirche mehr oder weniger entfremdet. Auch viele Seelsorger leiden darunter, daß sie diesen Menschen in ihrer Not nicht helfen können. Darum wurden schon verschiedene Versuche unternommen, dieses Problem zu lösen.

II. Bisherige Versuche einer Lösung

Um es vorweg zu sagen: Keiner dieser Versuche hat allgemeine Anerkennung gefunden, weil keiner eine wirklich befriedigende Lösung des Problems aufzeigt. Trotzdem sollen diese verschiedenen Lösungsversuche wenigstens kurz skizziert werden, um deutlich zu machen, daß viele in der Kirche vieles überlegt haben, um den Betroffenen zu helfen. Auf drei verschiedenen Wegen wurde dies bisher versucht, auf theologischem, auf kirchenrechtlichem und auf pastoralem Weg.

1. *Theologischer Lösungsversuch*

Allgemein gilt es als verbindliche Glaubensaussage, daß eine Ehe zwischen zwei Getauften, also eine sakramentale Ehe, die durch geschlechtliche Vereinigung der Gatten vollzogen ist, durch keine menschliche Macht und aus keinem Grund außer den Tod eines Gatten aufgelöst werden kann. Andererseits werden auch von der katholischen Kirche Ehen geschieden, nämlich nichtsakramentale Ehen und selbst sakramentale Ehen, die nicht durch geschlechtliche Vereinigung der Gatten vollzogen sind. Da die Scheidungspraxis der Kirche in dem genannten Rahmen im Lauf der Zeit immer weiter ausgedehnt wurde, ist schließlich die Frage gestellt worden: Kann die Kirche nicht auch vollzogene sakramentale Ehen auflösen? Wenn sie bisher noch nicht gewußt habe, daß sie auch dies könne, dann solle sie es doch künftig tun.

Hier ist allerdings zurückzufragen: Kann die Kirche überhaupt Ehen auflösen? Wenn die Ehe nach der Lehre der Kirche ihrem Wesen nach unauflöslich ist, wenn nämlich die Eheleute sich nicht nur selber miteinander verbunden haben, sondern von Gott miteinander verbunden wurden, dann wird man sagen müssen: Die Kirche kann auch nichtvollzogene Ehen und auch nichtsakramentale Ehen nicht auflösen.

2. *Kirchenrechtliche Lösungsversuche*

Andere setzen ihre Lösungsversuche da an, daß Ehegatten unlöslich an ihre Ehe gebunden sind, wenn diese gültig, vollzogen und sakramental ist. Um die Möglichkeit einer neuen Eheschließung nach dem Scheitern einer Ehe zu erweitern, wird daher versucht, die rechtliche Schwelle der Gültigkeit, des Vollzugs und der Sakramentalität weiter hinauszuschieben.

Das kirchliche Recht geht davon aus, daß jede gültige Ehe zwischen zwei Getauften eine *sakramentale* Ehe ist. Wenn aber, so sagen manche, ein Getaufter gar nicht der Taufe entsprechend lebt, ist dann wirklich seine Ehe eine sakramentale? Wenn sie nicht sakramental ist, kann sie von der Kirche aufgelöst werden. Auch dieser Lösungsversuch setzt voraus, daß die Kirche überhaupt Ehen auflösen kann.

Dasselbe gilt für die Forderung, an den *Vollzug* der Ehe höhere Anforderungen zu stellen. Die Ehe werde nicht durch die geschlechtliche Vereinigung der Gatten,

sondern durch die personale Gemeinschaft zwischen ihnen vollzogen. Ganz abgesehen davon, daß es kaum möglich wäre, präzise festzulegen, wann unter diesem Gesichtspunkt eine Ehe vollzogen wäre, da ja die Ehe als personale Gemeinschaft etwas Lebendiges ist, da sich diese Gemeinschaft in einer ständigen Entwicklung befindet, solange beide Gatten leben, ist auch diesem Versuch entgegenzuhalten: Er geht von der Grundvoraussetzung aus, daß die Kirche überhaupt Ehen auflösen kann.

Dagegen ist es rechtlich möglich, an das Zustandekommen einer *gültigen* Ehe höhere Anforderungen zu stellen. Tatsächlich sind in das neue kirchliche Gesetzbuch solche Bestimmungen neu aufgenommen worden (z. B. daß bei arglistiger Täuschung eine gültige Ehe nicht zustande kommt). Damit wird in einzelnen Fällen eine zusätzliche Möglichkeit geschaffen, nach dem Scheitern einer Ehe deren Ungültigkeit festzustellen und damit den Partnern dieser ungültigen Ehe den Zugang zu einer neuen Eheschließung mit einem anderen Partner zu ermöglichen. Aber die Anforderungen an die Gültigkeit der Ehe können nicht unbegrenzt erhöht werden. Es wird also auf diesem Weg die Zahl derer, die nach dem Scheitern ihrer Ehe nicht zu einer neuen Eheschließung zugelassen werden, allenfalls geringfügig vermindert werden können.

3. *Pastorale Lösungsversuche*

Vielfältig sind die pastoralen Bemühungen darum, die Stellung der Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, in der Kirche zu verbessern. Auch Papst Johannes Paul II. hat sich in seinem Schreiben über die Familie vom 22. November 1981 dazu geäußert:

„Die Kirche, die dazu gesandt ist, um alle Menschen und insbesondere die Getauften zum Heil zu führen, kann diejenigen nicht sich selbst überlassen, die eine neue Bindung gesucht haben, obwohl sie durch das sakramentale Eheband schon mit einem anderen Partner verbunden sind. Darum wird sie unablässig bemüht sein, solchen Menschen ihre Heilsmittel anzubieten" (Nr. 84).

Der Papst zeichnet auch einen Weg vor, auf dem diesen Menschen pastorale Hilfen zu gewähren sind:

„Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Meßopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe... zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen" (Nr. 84).

Über diese begrenzte Teilnahme am kirchlichen Leben hinaus, die vor allem die Zulassung zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung ausschließt, gesteht der Papst für besondere Ausnahmefälle eine weitere Möglichkeit zu:

„Die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße, das den Weg zum Sakrament der Eucharistie öffnet, kann nur denen gewährt werden, welche... aus ernsthaften Gründen – z. B. wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, d. h. sich der Akte zu enthalten, welche den Eheleuten vorbehalten sind" (Nr. 84; damit ist die geschlechtliche Vereinigung gemeint).

Dieser Weg, der auch bisher schon beschritten wurde, ist zumindest kein Weg, der von allen Betroffenen gegangen werden könnte. Von vielen wird er aus grundsätzlichen Erwägungen zurückgewiesen.

Demgegenüber wird in der Diskussion der letzten Jahre ein weitergehender Lösungsvorschlag vorgelegt und von manchen Seelsorgern auch praktiziert. Die Zulassung zu den Sakramenten ohne Versprechen geschlechtlicher Enthaltsamkeit wird gefordert und von manchen auch gewährt, wenn *besondere Verhältnisse* vorliegen, nämlich

– wenn die frühere Ehe seit langem zerrüttet ist und eine Aussöhnung zwischen den Gatten nicht mehr zu erwarten ist,

– wenn eine Schuld an der Zerrüttung dieser Ehe bereut und soweit als möglich wiedergutgemacht wurde,

– wenn die neue eheliche Verbindung sich über einen längeren Zeitraum hin bewährt hat und in dieser neuen ehelichen Verbindung deutliche Zeichen des Lebens aus dem Glauben gesetzt wurden, wie persönliche religiöse Praxis und religiöse Erziehung der Kinder.

Wenn unter diesen Voraussetzungen wiederverheiratete Geschiedene aus religiösen Motiven um die Zulassung zu den Sakramenten bitten, sollen sie durch den Beichtvater zugelassen werden können.

Dieser Lösungsvorschlag ist sicher gut gemeint. Aber er setzt sich nicht mit dem herkömmlichen grundlegenden Einwand gegen die Zulassung zu den Sakramenten auseinander. Wenn die neue eheliche Verbindung Ehebruch und Verharren im Ehebruch ist, dann kann diese Sünde nicht durch den Ablauf noch so langer Zeit verjähren. Wenn aber die neue eheliche Verbindung nicht als Sünde des Ehebruchs zu werten ist, dann kann dies nicht nur erst nach längerem Bestehen der neuen Bindung möglich sein, sondern dann muß dies bei entsprechenden Voraussetzungen auch schon zu Beginn der neuen ehelichen Verbindung möglich sein.

Alle bisherigen Versuche sind im Grund ungeeignet, das Problem wirklich zu lösen, weil sie nämlich alle an der Peripherie ansetzen und nicht zum Kern des Problems vordringen. Die Frage, ob Geschiedene, die wieder heiraten, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden können, ist zwar für die Betroffenen wie auch für die Seelsorger eine sie schwer bedrängende Frage. Aber diese Frage kann nicht unmittelbar beantwortet werden. Es geht vielmehr um die tiefere, nicht nur rechtliche, sondern auch theologische Frage, wie die neue Ehe eines Geschiedenen, der wieder heiratet, zu beurteilen ist. Allein von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob die Betroffenen zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden können. Ob ein Geschiedener, der wieder heiratet, zu den Sakramenten zuzulassen ist oder nicht, hängt einzig und allein davon ab, ob die Wiederheirat oder jedenfalls das Leben in einer neuen ehelichen Verbindung in theologischer Hinsicht gerechtfertigt ist oder nicht.

III. Ein möglich erscheinender Weg

Bevor wir etwas über die Ehen von Geschiedenen sagen, die wieder heiraten, müssen wir ein wenig ausholen und zunächst etwas über die Ehe im allgemeinen und auch über Zerrüttung und Scheidung der Ehe sagen.

1. *Ehe als Bund*

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist heftig darum gestritten worden, ob man die Ehe als Bund oder als Vertrag bezeichnen solle. Durchgesetzt hat sich schließlich in der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (GS Art. 48) die Bezeichnung „Bund". Dies ist aber nun keineswegs, wie manche zu interpretieren versuchen, nur eine Frage veränderter Sprechweise. Vielmehr steht dahinter ein bedeutsamer Wandel des Eheverständnisses.

Lange Zeit wurde die Ehe in der Kirche als Vertrag verstanden, wenn auch allenfalls als Vertrag besonderer Art. Vertrag ist ausschließlich eine rechtliche Kategorie. Durch Willenseinigung und Willenserklärung der Partner kommt ein Rechtsverhältnis zwischen diesen zustande, das darin besteht, daß den Vertragspartnern bestimmte Rechte und Pflichten zukommen. So wurde dann gesagt: Die Ehe kommt durch den Konsens der Brautleute, durch ihre Willenseinigung und Willenserklärung zustande und sie besteht darin, daß die Ehepartner wechselseitig das dauernde und ausschließliche Recht auf die geschlechtliche Vereinigung haben.

Demgegenüber ist „Bund" nicht nur eine rechtliche, sondern auch und vor allem eine personale und eine religiöse Wirklichkeit. Nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils besteht die Ehe nicht in einem Rechtsverhältnis zwischen den beiden Partnern, sondern in der personalen Gemeinschaft des ganzen Lebens zwischen den Ehegatten, zu deren Begründung Mann und Frau sich selbst als Person gegenseitig schenken und annehmen. Diese wechselseitige personale Selbstübereignung ist aber nicht als Eigentumsübertragung zu verstehen. In solcher Weise kann kein Mensch über sich verfügen. Vielmehr ist diese personale Selbstübereignung Voraussetzung dafür, daß Mann und Frau in der Ehe von Gott zu einer Einheit miteinander verbunden werden, so daß sie nicht mehr zwei, sondern eins sind. Dabei beruft sich das Konzil ausdrücklich auf das Wort Jesu (Mt 19, 6): Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen. Dies gilt nicht nur für die Ehe unter Christen, sondern ausnahmslos für jede Ehe.

Eine Ehe kommt also nicht wie ein Vertrag allein durch Willenseinigung und Willenserklärung der Brautleute zustande, sondern dadurch, daß ein Mann und eine Frau, die sich selbst als Person einander übereignen wollen, von Gott zu einer Einheit miteinander verbunden werden. Darum ist es auch sinnvoll, daß bei der Eheschließung in der ordentlichen kirchlichen Form dieses Von-Gott-miteinander-verbunden-Werden zeichenhaft dargestellt wird, indem ein Organ der Kirche unmittelbar an der Eheschließung aktiv handelnd beteiligt ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet die Ehe als Bund, als innige Gemeinschaft des Lebens (intima communitas), als innige Verbundenheit der Personen (coniunctio), als Einheit (unitas) und als Vereinigung (unio) (GS Art. 48). In dieser personalen Einheit, in der Mann und Frau nicht mehr zwei, sondern eins sind, wird aber die je personale Würde des Mannes und der Frau nicht aufgehoben (GS Art. 49). Der Grund dafür, daß Mann und Frau im Ehebund zu einer solchen Einheit werden können, liegt darin, daß der Mensch Gottes Ebenbild ist. Denn Gott hat den Menschen als Mann und Frau nach seinem Bild geschaffen (Gen 1, 26f.). „Ihre Verbindung schafft die erste Form personaler Gemeinschaft" (GS Art. 12). Die personale Gemeinschaft zwischen Mann und Frau im Ehebund hat ihr Urbild in dem einen personalen Gott, der in drei Personen lebt. Die Zwei-Einheit des Ehebundes ist daher analog der Drei-Einheit in Gott zu verstehen. In der personalen Gemeinschaft des Ehebundes gehen Mann und Frau mit ihrem ganzen Personsein ineinander auf und erfahren gerade dadurch auch die volle Verwirklichung ihrer eigenen Person.

Zum Personsein des Menschen gehört auch seine geschlechtliche Prägung als Mann und als Frau. Die Geschlechtlichkeit des Menschen erwächst nicht allein aus seiner Leiblichkeit. Sie bestimmt vielmehr den Menschen als Person in seiner leiblich-seelisch-geistigen Ganzheit. Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau ist daher nicht ein bloß körperlicher Vorgang oder Ausübung eines Rechts, sondern eine personale menschliche Handlung, in der die personale Einheit, die zwischen den Ehegatten besteht, ihren Ausdruck und ihre Verwirklichung findet. Sie bringt das gegenseitige Übereignetsein der Ehegatten zum Ausdruck und vertieft es (GS Art. 49). Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau hat daher ihren legitimen Ort in der Ehe, in der Mann und Frau zu einer personalen Lebenseinheit miteinander verbunden sind. Daher „wäre die leibliche Ganzhingabe eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre" (Familiaris Consortio, Nr. 11).

2. *Zerrüttung der Ehe*

Nach dem herkömmlichen Verständnis der Ehe als Vertrag wurde das Besondere dieses vertragsrechtlichen Verhältnisses darin gesehen, daß der Inhalt dieses Vertrags ein *dauerndes* Recht ist. Dem wechselseitigen Recht der Vertragspartner entspricht deren dauernde Verpflichtung. Die Vertragspartner haben sich daher mit dem Abschluß dieses Vertrags des Rechts begeben, dieses Vertragsverhältnis selber je wieder aufzulösen. Sofern jedoch die bestehende Ehe ein Rechtsverhältnis ist, ist eine Auflösung von außen nicht schlechthin ausgeschlossen. Voraussetzung für eine solche Auflösung ist lediglich, daß es eine Autorität gibt, die Rechtsmacht über dieses Rechtsverhältnis besitzt. Diese Rechtsmacht hat die höchste kirchliche Autorität für sich in Anspruch genommen. Der Anspruch der Unauflöslichkeit der Ehe wird dabei dadurch aufrechterhalten, daß der Auflösung eine unüberschreit-

bare Grenze gesetzt wird, die darin besteht, daß sakramentale Ehen, die durch geschlechtliche Vereinigung der Gatten vollzogen sind, außer durch den Tod durch keine menschliche Macht aufgelöst werden können.

Wenn dagegen der Ehebund nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils darin besteht, daß Mann und Frau sich durch gegenseitige personale Selbstübereignung in eine personale Lebenseinheit hineingeben, zu der sie von Gott miteinander verbunden werden, stellt sich dies ganz anders dar. Was Gott getan hat, ist ein für allemal getan. Das ist unwiderruflich. Der Ehebund, in dem Mann und Frau nicht mehr zwei, sondern eins sind (Jesus beruft sich dabei ausdrücklich auf die Schöpfungsordnung: Mk 10, 6–9; Mt 19, 4–6), kann daher nicht wieder in den ursprünglichen Zustand eines ledigen Mannes und einer ledigen Frau aufgelöst werden. Auflösung ist ein Rechtsakt. Ein Rechtsverhältnis kann daher grundsätzlich aufgelöst werden. Der Ehebund als personale Lebenseinheit dagegen ist nicht durch einen Rechtsakt auflösbar. Eine personale Lebenseinheit kann nicht Gegenstand der Ausübung von Rechtsmacht sein. Sofern der Ehebund eine personale Lebenseinheit ist, in die sich die Partner selber durch personale Selbstübereignung hineingegeben haben und zu der sie von Gott miteinander verbunden wurden, ist die Unauflöslichkeit der Ehe nicht eine Rechtsqualität eines Rechtsverhältnisses, sondern Lebensqualität personaler Lebenseinheit. Daher ist Ehe absolut unauflöslich.

Auch der Tod eines Ehegatten löst die Ehe als personale Lebenseinheit jedenfalls nicht in der Weise auf, daß der vor der Eheschließung bestehende Zustand wiederhergestellt würde. Dies gilt vor allem für den verstorbenen Gatten. Im Tod geht der Mensch als Person nicht unter. Darum kann auch über den Tod hinaus eine Bindung zwischen den Ehegatten bestehen bleiben. Aber zur personalen Lebenseinheit der Ehe sind die Gatten in ihrer leiblich-seelisch-geistigen Existenzweise als Menschen dieser Weltzeit miteinander verbunden. Diese irdische Existenzweise des Menschen wird durch den Tod zerstört. Damit ist das gemeinsame und gemeinschaftliche Leben der Ehegatten in der leiblich-seelisch-geistigen Ganzheit gewaltsam beendet. Durch die Zerstörung der irdischen Existenzweise des Menschen zerstört der Tod daher auch die personale Lebenseinheit, zu der Mann und Frau in der Ehe miteinander verbunden waren.

Die personale Lebenseinheit zwischen Ehegatten kann nicht nur durch den Tod, sondern auch auf andere Weise zerstört werden. Ehegatten können durch äußere Lebensumstände gegen ihren Willen völlig und endgültig voneinander getrennt werden, so daß ihnen jegliche Gemeinschaft für immer unmöglich gemacht wird. Häufiger ist eine andere Art der Zerstörung personaler Lebenseinheit der Ehe. Sie vollzieht sich gewöhnlich in einem länger dauernden Prozeß, in dem sich die Ehegatten immer mehr entfremden, bis schließlich ihre Ehe völlig zerrüttet ist, das heißt keine Lebensgemeinschaft zwischen den Ehegatten und auch keinerlei personale Beziehung zwischen ihnen mehr besteht und mit einer Wiederherstel-

lung nicht mehr zu rechnen ist. Diese Art der Zerstörung personaler Lebenseinheit wird gewöhnlich von den Ehegatten selbst herbeigeführt. Die Gründe dafür können vielfältig sein. In den meisten Fällen liegt die Schuld nicht allein bei einem Ehegatten. Durch die Scheidung wird schließlich die Zerrüttung oder Zerstörung amtlich festgestellt.

Auch wenn das Handeln Gottes unwiderruflich ist und ein für allemal gilt, kann das personale Einverständnis, durch das die Gatten sich gegenseitig übereignet haben, von einem oder von beiden Gatten zurückgenommen werden. Darum bleibt die Ehe als personale Lebenseinheit zerbrechlich. Auch wenn der Mensch sein personales Einverständnis nicht widerrufen dürfte, ist dies doch möglich, weil der Mensch in seiner irdischen Existenzweise seinen Willen ändern kann. Dadurch wird aber die von Gott gewirkte Bindung der Gatten aneinander nicht aufgehoben. Darum ist diese Zerstörung der personalen Lebenseinheit nicht einfachhin mit Zerstörung der Ehe gleichzusetzen. Die Ehegatten, deren personale Lebenseinheit auf diese Weise zerstört ist, sind daher nicht frei, eine neue Ehe mit einem anderen Partner einzugehen. Der Lebenskeim der Ehe bleibt erhalten, so daß eine Wiederherstellung der personalen Lebenseinheit allein durch die Gatten möglich bleibt, ohne daß es dazu einer neuen Eheschließung bedarf.

3. *Neue eheliche Bindung*

Nach staatlichem Recht gilt die Scheidung als Auflösung der Ehe. Die Geschiedenen unterliegen nach staatlichem Recht keiner Rechtsminderung. Es steht ihnen auch jederzeit frei, eine neue Ehe mit einem anderen Partner zu schließen. Der kirchliche Status wird durch die Ehescheidung nach staatlichem Recht nicht unmittelbar berührt. Ein Geschiedener kann zwar nach kirchlichem Recht keine neue Ehe schließen; vom Empfang der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung aber ist er nicht ausgeschlossen. Wenn man aber den Grund bedenkt, warum nach herrschender kirchlicher Lehre Geschiedene, die wieder heiraten, nicht zu den Sakramenten zugelassen werden können, ist dies erstaunlich. Dabei wird nämlich argumentiert, daß das Leben in der neuen Ehe als Verharren im Ehebruch dem Gebot Gottes (Lk 16, 18) widerspreche und somit Sünde sei. Das Gebot Gottes verbietet aber nicht erst die Wiederheirat, sondern bereits die Scheidung. Jesus beruft sich ausdrücklich auf die Schöpfungsordnung, wenn er sagt, daß Mann und Frau in der Ehe nicht mehr zwei, sondern eins sind. „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen" (Mk 10, 6–9; Mt 19, 4–6). Weil Gott Mann und Frau im Ehebund zu einer Einheit miteinander verbunden hat, ist nicht erst die Wiederheirat nach der Scheidung, sondern auch bereits die Scheidung ein klarer Verstoß gegen Gottes Gebot.

Hier, so meine ich, liegt der Ansatz für einen gangbar erscheinenden Weg für die Beurteilung einer neuen Ehe von Geschiedenen. Ich möchte nicht gegen die kirchliche Praxis polemisieren, Geschiedene, die nicht wieder geheiratet haben, zu

den Sakramenten zuzulassen, sondern ich sehe eine Analogie zwischen denen, die in der Scheidung verharren, und denen, die als Geschiedene wieder heiraten. Beide verstoßen, objektiv gesehen, gegen Gottes Gebot. Ob aber ein objektiver Verstoß gegen Gottes Gebot in jedem Fall auch dem Täter subjektiv als schwere Sünde anzurechnen ist, ist eine andere, davon sehr wohl zu unterscheidende Frage. Dies gilt für beide Fälle in gleicher Weise.

Richtig ist zunächst, daß auch Geschiedene, die durch Zerstörung der personalen Lebenseinheit und Scheidung ihrer Ehe Schuld und Sünde auf sich geladen haben, in echter Reue von ihrer Sünde abrücken können, obwohl die zerstörte personale Lebenseinheit vielleicht nicht wiederhergestellt wird. Da diese Wiederherstellung vom Willen beider Partner abhängt, kann sie selbst bei bestem Willen eines Partners am Widerstand des anderen scheitern. Darum kann im Sakrament der Buße dem Partner, der seine Schuld bereut, die Vergebung zugesprochen werden, wenn die Wiederherstellung der zerstörten personalen Lebenseinheit nicht in seiner Macht steht. Es ist aber auch nicht auszuschließen, daß auch ein geschiedener Ehegatte, der sich dem Verlangen des anderen Partners nach Wiederherstellung der zerstörten Lebenseinheit widersetzt, seine Schuld an der Zerstörung wirklich und ernsthaft bereut. Auch ihm ist der Empfang von Sakramenten nicht zu verwehren, wenn er sich deswegen widersetzt, weil er sich unter den gegebenen Umständen zu einer Wiederherstellung einer personalen Gemeinschaft mit diesem Partner nicht mehr in der Lage sieht.

Andererseits ist selbstverständlich nicht von der Hand zu weisen, daß es auch Fälle geben kann, in denen ein Ehegatte, der die personale Lebenseinheit seiner Ehe in schwer sündhafter Weise zerstört hat, hartnäckig in dieser seiner sündhaften Haltung verharrt. Dieser ist, solange er in diesem sündhaften Zustand verharrt, nicht zum Empfang von Sakramenten zuzulassen. Er wird sie aber in der Regel auch kaum begehren. Man wird daher mit Recht davon ausgehen können, daß jeder Geschiedene, der nicht einen anderen Partner geheiratet hat, zum Empfang der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zuzulassen ist, falls er sie zu empfangen begehrt.

Wenn nun ein Geschiedener nach staatlichem Recht eine neue Ehe mit einem anderen Partner schließt, ist dies genauso wie die Scheidung einer Ehe ein objektiver Verstoß gegen Gottes Gebot. Genauso wie bei der Scheidung ist aber auch hier nach der subjektiven sittlichen Zurechenbarkeit zu fragen. Zunächst ist festzustellen, daß die bürgerliche Eheschließung des Geschiedenen für den Katholiken nach kirchlichem Recht nicht eine gültige, sondern eine ungültige Eheschließung ist. Ungültigkeit ist ausschließlich eine rechtliche Kategorie und besagt noch gar nichts über die sittliche Zurechenbarkeit. Es ist auch in der Kirche allgemein anerkannt, daß es ungültige Ehen gibt, die den Ehegatten nicht als subjektive sittliche Schuld anzurechnen sind. Die Ehe ist, wie wir festgestellt haben, nicht nur eine rechtliche, sondern auch und vor allem eine personale Wirklichkeit.

In personaler Hinsicht tun die beiden Partner bei einer ungültigen Eheschließung dasselbe wie bei einer gültigen Eheschließung: Sie wollen sich gegenseitig als Person übereignen. Dies gilt auch von dem Geschiedenen, der vor dem Standesbeamten eine neue Ehe schließt. Dieser personale freie Willensakt, durch den sich beide Partner gegegenseitig selbst übereignen, bewirkt eine personale Wirklichkeit. Auch wenn diese nicht mit der personalen Lebenseinheit einer gültigen Ehe identisch ist, stellt sie doch *ein* Element dar, das für die personale Lebenseinheit des Ehebundes mit konstitutiv ist. Diese elementare personale Wirklichkeit ist als solche ernst zu nehmen, auch wenn ihr die Vollendung durch die Ratifikation in dem Von-Gott-zur-Einheit-zusammengebunden-Werden fehlt. Sofern nicht nur bei beiden Partnern der Wille zur Ehe vorhanden ist, sondern auch eine öffentliche Eheschließung stattgefunden hat, bekunden die Partner der ungültigen Ehe damit auch ihre Bereitschaft, sich nicht nur selber zu binden, sondern sich auch miteinander verbinden zu lassen.

Daß ein Geschiedener, der vor dem Standesbeamten eine neue Ehe mit einem anderen Partner schließt, objektiv ein göttliches Gebot verletzt, steht ebenso außer Frage wie dies, daß diese neue Ehe nach kirchlichem Recht ungültig ist. Für den subjektiven Tatbestand der sittlichen Zurechenbarkeit sind die persönlichen Umstände des Einzelfalls zu beachten. Einem Geschiedenen, der die neue Ehe mit einem anderen Partner in bewußter Mißachtung des göttlichen Gebots eingeht, ist dieses Verhalten in anderer Weise zuzurechnen als einem, der auf Grund der besonderen Umstände seiner Lebensverhältnisse keinen anderen Ausweg sieht und deshalb glaubt, diese neue Ehe eingehen zu sollen, selbst wenn er dabei vielleicht ein mehr oder weniger schlechtes Gewissen hat. Auch Papst Johannes Paul II. verweist in seinem Schreiben über die Familie vom 22. November 1981 darauf, daß die verschiedenen Situationen zu unterscheiden sind (Nr. 84).

Einer auch vom Papst genannten Situation kommt dabei ganz besonderes Gewicht zu: Ein Geschiedener, der Kinder aus der zerstörten Ehe zu erziehen hat, kann die schmerzvolle Erfahrung machen, daß er dieser Aufgabe allein nicht gewachsen ist und daß sich die Erziehung allein durch ihn sehr zum Schaden der Kinder auswirkt. Wenn er in solcher Situation nach gewissenhafter Selbstprüfung zu der Überzeugung kommt, im Interesse der zu erziehenden Kinder eine neue Ehe mit einem anderen Partner eingehen zu sollen, wird dadurch zwar nicht die rechtliche Ungültigkeit dieser neuen Ehe geheilt, aber die sittliche Schuldhaftigkeit der neuen Eheschließung je nach den besonderen Umständen gemindert oder auch ganz ausgeschlossen. Neben der Sorge um die Erziehung der Kinder kann es auch noch andere Gründe geben, welche die sittliche Schuld bei der Entscheidung eines Geschiedenen für eine neue Eheschließung mindern oder ganz ausschließen. Ein Geschiedener kann zum Beispiel zu der Überzeugung kommen, daß er auf Grund seiner persönlichen Veranlagung nicht die sittliche Kraft aufbringen kann, sein weiteres Leben lang allein zu bleiben.

Nicht in jedem Fall ist ein Geschiedener, der eine neue Ehe mit einem anderen Partner eingeht, von persönlicher sittlicher Schuld oder doch von schwerer sittlicher Schuld freizusprechen. Selbstverständlich gibt es in diesem Fall keine Verjährung. Durch den bloßen Zeitablauf wird weder die rechtliche Ungültigkeit der Ehe geheilt noch die sittliche Schuld aufgehoben. Es kann aber sein, daß ein Geschiedener, der durch die neue Eheschließung schwere sittliche Schuld auf sich geladen hat, diese Schuld zu einem späteren Zeitpunkt ernsthaft bereut und nun nach gewissenhafter Selbstprüfung feststellt, daß entweder schon bei der neuen Eheschließung besondere persönliche Umstände bestanden oder später solche eingetreten sind, die ihm jetzt die Fortsetzung der neuen Ehe als sittlich gerechtfertigt erscheinen lassen.

Je nach dem Zeitpunkt, zu dem die rechtfertigenden oder schuldausschließenden Gründe bestehen und der Entscheidung zugrunde gelegt werden, ist die neue Ehe von Anfang oder von einem späteren Zeitpunkt an nicht als Verharren in schwerer Sünde anzurechnen. Wenn die sittliche Zurechenbarkeit der neuen Eheschließung bzw. der Fortsetzung der ungültigen Ehe in Parallele zur sittlichen Zurechenbarkeit der Ehescheidung bzw. der Fortsetzung des Lebens in der Scheidung gesehen wird, ist wohl anzunehmen, daß die neue Eheschließung bzw. die Fortsetzung der ungültigen Ehe in der Regel nicht als schwere sittliche Schuld anzurechnen ist, soweit die Betroffenen sich überhaupt ernsthaft um ein christliches Leben bemühen.

Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau ist als spezifischer Ausdruck der personalen Lebenseinheit, die es nur in der Ehe gibt, naturgemäß an die Ehe gebunden. In diese personale Lebenseinheit geben sich Mann und Frau in der personalen Selbstübereignung in der Eheschließung hinein. Personale Selbstübereignung, die eine personale Wirklichkeit begründet, geschieht in der Eheschließung aber auch dann, wenn nicht eine rechtlich gültige, sondern eine rechtlich ungültige Ehe entsteht. Dadurch unterscheidet sich eine ungültige Ehe wesentlich von einem Konkubinat, bei dem nur die Geschlechtsgemeinschaft, losgelöst von der Ehe als personaler Wirklichkeit, gewollt und vollzogen wird. Die geschlechtliche Vereinigung der Partner einer ungültigen Ehe ist daher anders zu beurteilen als außereheliche Geschlechtsbeziehungen. Weil die geschlechtliche Vereinigung Zeichen und Ausdruck der personalen Einheit ist, in die sich die Partner durch gegenseitige Selbstübereignung hineingeben, ist auch in einer rechtlich ungültigen Ehe, in der sich die Partner in voller Willensübereinstimmung gegenseitig als Person übereignet haben, den Partnern das eheliche Leben einschließlich der geschlechtlichen Vereinigung nicht als sittliche Schuld anzurechnen, sofern ihnen auf Grund der besonderen Umstände die Entscheidung zur personalen Selbstübereignung in der Eheschließung nicht als sittliche Schuld anzurechnen ist.

Wenn ein Geschiedener in der redlichen subjektiven Überzeugung, auf Grund der besonderen persönlichen Umstände in seiner Situation dies tun zu dürfen, eine

neue Ehe mit einem anderen Partner eingegangen ist, ist ihm dies nicht als schwere persönliche sittliche Schuld anzurechnen. Folglich ist ihm auch die in dieser rechtlich ungültigen Ehe gleichwohl als Zeichen und Ausdruck der gegenseitigen personalen Selbstübereignung vollzogene Geschlechtsgemeinschaft nicht als schwere persönliche sittliche Schuld anzurechnen. Dann besteht aber auch keine zwingende Notwendigkeit, ja dann besteht überhaupt kein Grund, die Partner dieser ungültigen Ehe vom Empfang der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung auszuschließen. Wenn ihnen nämlich auf Grund ihrer redlichen subjektiven Überzeugung die neue Eheschließung und folglich auch der Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft in dieser Ehe nicht als schwere persönliche sittliche Schuld anzurechnen ist, verharren sie nicht in schwerer Sünde, was wirksamer Lossprechung von Sünden im Sakrament der Buße und der Vereinigung mit Gott im Sakrament der Eucharistie entgegenstünde. Die Zulassung zu den Sakramenten ist dann auch nicht von der Bewährung über einen längeren Zeitraum hin abhängig zu machen. Vielmehr ist diese Zulassung von Anfang an zu gewähren, sofern die genannten Voraussetzungen dafür gegeben sind.

Wenn Geschiedene, die wieder heiraten, unter den genannten Voraussetzungen zum Empfang der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zuzulassen sind, dann heißt dies jedoch nicht, daß sie auch zu einer neuen *kirchlichen* Eheschließung zuzulassen sind. Die Mitwirkung eines Organs der Kirche bei der Eheschließung ist ja Zeichen dafür, daß Gott in der Eheschließung den Ehebund stiftet, indem er die Gatten, die sich gegenseitig übereignen, zu einer Lebenseinheit miteinander verbindet. Gerade dies aber geschieht bei der ungültigen Eheschließung eines Geschiedenen nicht, weil Gott ihn ja bereits mit einem anderen Partner verbunden hat. Und Gottes Handeln ist unwiderruflich. Die Mitwirkung eines Organs der Kirche bei solcher Eheschließung wäre daher ein leeres und sogar irreführendes Zeichen.

Es ist gewiß eine wichtige Aufgabe für die ganze Kirche, die Geschiedenen, die wieder heiraten, nicht sich selbst zu überlassen und sie mehr und mehr aus der Gemeinschaft der aktiven Kirchenglieder hinauszudrängen, sondern ihnen zu helfen und sie in das Leben der kirchlichen Gemeinde zu integrieren. Aber geradezu noch wichtiger erscheint mir die Aufgabe der Kirche, mitzuhelfen, daß Ehen gar nicht erst zerrüttet und geschieden werden. Die Zahl der Ehescheidungen hat in den letzten Jahren erschreckend zugenommen, und die Tendenz ist immer noch steigend. Wenn man weiß, daß die Scheidung einer Ehe in aller Regel zumindest für einen Ehegatten eine menschliche Katastrophe bedeutet, darf man dieser Entwicklung nicht tatenlos zusehen. Ich möchte nicht behaupten, daß in der Kirche nichts dagegen unternommen wurde; aber was getan wird, ist noch lange nicht ausreichend und es gäbe sicher noch viele Möglichkeiten zum Besseren.

Medard Kehl SJ

Das neue kirchliche Dienstrecht

In der gemeinsamen Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst vom 27. Juni 1983[1] wird häufig von der „religiösen Dimension" des kirchlichen Dienstes (1,8), von „der religiösen Sendung der Kirche" (4), von der „religiösen Grundlage und Zielbindung" des kirchlichen Dienstes (6) gesprochen. Was darunter verstanden wird, ergibt sich besonders deutlich aus einem Abschnitt der Nr. 8: „Erfahrbar wird die religiöse Dimension in kirchlichen Einrichtungen dadurch, daß einerseits ihre Struktur und Zielsetzung an der katholischen Glaubens- und Sittenlehre ausgerichtet sind, daß andererseits alle Beteiligten, leitende und ausführende Mitarbeiter, bereit sind, durch ihr Verhalten und Handeln die Wahrheiten und Werte des Evangeliums, welche die Kirche verbürgt und die die religiöse Grundlage des kirchlichen Dienstes ausmachen, zu bezeugen. Nur so kann die Kirche ihren Dienst an den Menschen glaubwürdig erfüllen."

Die religiöse Dimension des christlichen Glaubens soll also sowohl in den Strukturen aller kirchlichen Einrichtungen wie auch im persönlichen Verhalten aller kirchlichen Mitarbeiter sichtbar werden, um die Glaubwürdigkeit der Kirche zu gewährleisten. Um dies besser zu ermöglichen, wird ein besonderes Dienst- und Arbeitsrecht für alle Angestellten im kirchlichen Dienst erlassen. Dieses Dienstrecht der Kirche stellt eine besondere Form der gesellschaftlich-rechtlichen Konkretisierung des theologischen Wesens und Auftrags der Kirche dar. In diesem Dienstrecht soll die Kirche und ihr Handeln gerade hinsichtlich der religiösen Eigenart sichtbar erscheinen.

Eine Frage, die von der Ekklesiologie her gestellt werden kann und der hier etwas nachgegangen werden soll, lautet: Wie ist der Zusammenhang zwischen dem im Glauben bejahten und theologisch reflektierten Wesen der Kirche und ihrer Sendung als „Volk Gottes", als „Leib Christi", als „universales Sakrament des Heils" (LG 48) einerseits (also dem, was die Erklärung der Bischöfe wohl unter „religiöser Dimension" versteht) und der empirisch-soziologischen Gestalt der Kirche anderseits zu bestimmen? Was folgt daraus für ein theologisch verantwortbares kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht?

Die Ausführungen gliedern sich in drei Teile: Der erste fragt mehr grundsätzlich-theologisch nach dem Zusammenhang zwischen theologischer und soziologisch-rechtlicher Dimension der Kirche, der zweite bezieht sich auf das individuelle, der dritte auf das kollektive Arbeitsrecht.

I. Theologische und soziologische Dimension der Kirche

1. Formale Grundstruktur: „Realsymbolische Beziehung"

Ich übernehme hier das Modell, das in der katholischen Lehre von der Kirche, der Ekklesiologie, die längste Tradition hat (von der Patristik angefangen über Thomas von Aquin bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil) und das auch heute weithin rezipiert ist, was nicht zuletzt der Symbol- und Sakramententheologie von Karl Rahner zu verdanken ist. Es ist das Modell der sakramentalen oder „realsymbolischen" Beziehung. Das bedeutet: Gottes Heil für die Menschen stellt sich im anderen seiner selbst dar, eben in menschlicher Geschichte und Gesellschaft. Der unaufhebbare Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt voll bewahrt, insofern die geschöpfliche Wirklichkeit das „andere" gegenüber Gott bleibt und gerade in ihrer geschöpflichen Eigenheit und Autonomie voll zur Geltung gebracht wird; ein Vermischen oder gar ein Verdrängen des Menschlichen wird ausgeschlossen. Zugleich aber wird zwischen beiden Seiten eine identifizierende Beziehung hergestellt, nämlich die des symbolischen Selbstausdrucks: Gottes sich verschenkende Liebe nimmt das bleibend andere ihrer selbst als eigene Form der geschichtlichen Verwirklichung und Vermittlung an; nur in dieser Form und durch sie wird sie in menschlicher Geschichte wirksam.

Damit ist zunächst nur die grundlegende formale Struktur eines sachgemäßen Verhältnisses zwischen theologischer und empirisch-soziologischer Wirklichkeit von Kirche ausgesagt. Es ist das Prinzip einer dialogischen Beziehung, in der die gegenseitige Identifizierung der beiden Seiten nur im Maß der gegenseitigen Differenzierung, des Geltenlassens der Unterschiede gelingt.

2. Inhaltlicher Maßstab: Jesus Christus als begründendes Realsymbol Gottes

Seine primäre inhaltliche Füllung, die zugleich für die Glaubenden auch der Grund seiner unbedingten Geltung ist, erhält dieses Prinzip in dem einen und umfassenden Realsymbol Gottes, im geschichtlichen Jesus Christus. Die Kirche versteht sich nun in der geistgeschenkten Nachfolge dieses Jesus Christus selbst als (abgeleitetes) Sakrament und Realsymbol der in Jesus Christus menschgewordenen Liebe Gottes bzw. des in ihm angebrochenen Reiches Gottes. Dieses theologische Selbstverständnis ist nur insofern gerechtfertigt, als die Kirche in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Gestalt ihr Maß an dem ihr vorgegebenen Realsymbol Jesus Christus nimmt und dies in die soziale Form einer über Raum und Zeit hinweg sehr differenzierten Gemeinschaft übersetzt.

Auf kirchengründende und damit absolut normative Weise ist dieser Übersetzungsvorgang in der Urkirche geschehen; dort hat die Kirche, vom Geist Jesu befähigt, eine sich allmählich institutionalisierende Gestalt gefunden, die durchaus (bei allem Neueinsatz) in einer strukturellen Kontinuität zu Jesus von Nazareth, zu seiner Reich-Gottes-Verkündigung und zu seinem ganzen Geschick steht. „Struk-

turelle Kontinuität" bedeutet: Unter den veränderten Bedingungen einer sich institutionalisierenden Kirche lassen sich bestimmte Strukturen dieser Kirche in ihrem Sinngehalt und in ihrer Form als legitime Konsequenzen der Geschichte Jesu aufzeigen.

Über dieses grundlegende Maßnehmen der Kirche an Jesus Christus für ihre institutionelle Formierung hinaus, die man traditionell als „iuris divini" qualifiziert, muß die Kirche ständig neu und immer wieder anders diesen Übersetzungsprozeß des einen geschichtlichen Realsymbols Jesus von Nazareth in die soziale Gestalt ihrer konkreten Lebensformen vollziehen. Denn will sie wirklich der bleibenden Gegenwart dieses Realsymbols Gottes dienen, müssen auch alle weiteren geschichtlich bedingten Differenzierungen und Entwicklungen ihrer sozialen Form dem Anspruch der strukturellen Kontinuität zu Jesus Christus gerecht werden.

Wie ist dies aber konkret zu bewerkstelligen? Zweifellos spielen dabei (ähnlich wie bei den kirchebegründenden Vorgängen in der Urkirche) ganz bestimmte *Optionen* eine ausschlaggebende Rolle: nämlich Optionen darüber, wie eine bestimmte geschichtlich-gesellschaftliche Situation zu beurteilen ist und wie in dieser so beurteilten Situation auf angemessene Weise Jesus Christus auf kirchliche Weise dargestellt und vermittelt werden kann. Zum Tragen kommen dabei in der Regel vor allem die Optionen derer, die die Entscheidungskompetenz sowohl für die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi wie auch für die soziale Gestaltung der Kirche innehaben, also der kirchlichen Amtsträger. Solche Optionen können durchaus zu theologisch plausiblen und begründbaren gesellschaftlichen Formen kirchlichen Lebens führen; aber ein theologisch zwingender Zusammenhang zwischen der maßgebenden Vorgabe Jesus Christus und einer davon legitimierten sozialen Form der Kirche besteht in der Regel nicht. Denn es gibt zu einer solchen Entscheidung jeweils andere theologisch mögliche Alternativen, die mehr oder auch weniger dem Anspruch einer realsymbolischen Vermittlung der in Jesus Christus menschgewordenen Liebe Gottes gerecht werden.

Auf das konkrete Thema dieses Beitrags hingewendet, bedeutet diese Überlegung: Die bischöfliche Erklärung zum kirchlichen Dienstrecht beruht auf einer Option, die zwar theologisch möglich ist, zu der es aber Alternativen gibt, die den Sinn von Kirche, eben Realsymbol der Liebe Gottes zu sein, theologisch angemessener erfüllen. Die der Erklärung zugrundeliegende Option scheint nämlich darin zu bestehen, daß der Sinn und die Sendung der Kirche (ihre sogenannte „religiöse Dimension") in unserer gegenwärtigen bundesrepublikanischen Situation dadurch am besten erfüllt werden, daß ihre *institutionelle Integration und Stabilität* erhöht werden. Das heißt, je mehr die institutionell feststellbaren Kriterien der Einheit der Kirche beachtet werden (was nach den klassischen Mitgliedschaftsmerkmalen eben die Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis und im Sittengesetz, die Teilhabe am sakramentalen Leben und die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie

sind), um so größer ist die Wirksamkeit der deutschen Kirche hinsichtlich ihrer theologischen Bestimmung und Sendung[2].

Diese Option hat angesichts der Erfahrung eines nachkonziliaren innerkirchlichen Pluralismus mit all seinen freigewordenen zentrifugalen Kräften und angesichts einer allgemeingesellschaftlichen restaurativen Tendenz durchaus eine gewisse Plausibilität. Auch theologische Gründe lassen sich für diesen Zusammenhang zwischen institutioneller Stabilisierung und Heilsvermittlung genügend anführen. Dennoch kann man mit Recht erhebliche Zweifel daran hegen, ob diese Option und die von ihr getragene Erklärung in der Tat die angemessenste Weise darstellt, wie die deutsche Kirche heute in diesem Bereich des Dienst- und Arbeitsrechts ihren Auftrag erfüllen kann. Zudem scheinen hier die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten Perspektiven, Kirche zu verstehen und zu realisieren, wieder weitgehend verdeckt worden zu sein. Gerade von den Aussagen des Konzils über die Kirche (Lumen Gentium) und über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et Spes) her könnte sich eher eine Option legitimieren und in unserer gesellschaftlichen Situation auch bewähren, die eine zu stark institutionelle Integration der Kirche relativiert zugunsten ihrer universalen Sendung, kraft deren sie an allen möglichen Orten der Geschichte und Gesellschaft auf je verschiedene Weise präsent sein und dort mit allen Kräften guten Willens kooperieren soll.

Die Anfragen an das theologische Konzept der Erklärung sollen in zwei Punkten konkretisiert werden, wobei zugleich auch die genannte These hinsichtlich der Option dieser bischöflichen Erklärung detaillierter begründet wird. Diese Anfragen betreffen einmal mehr den Bereich des individuellen Arbeitsrechts und der darin geregelten *Loyalitätsverpflichtung* des einzelnen Mitarbeiters gegenüber der Kirche; zum anderen dann das Gebiet des kollektiven Arbeitsrechts, wo es um das Problem des *Tarifvertrags* und der gewerkschaftlichen Mitbestimmung geht.

II. Theologische Anfrage zum Begriff „Dienst" und zur Forderung nach kirchlicher Loyalität

Für das Arbeitsrecht der Kirche und die darin geforderte Loyalität der Mitarbeiter spielt der Begriff „Dienst" und „Dienstgemeinschaft" eine große Rolle. In grundsätzlich anerkennenswerter Weise betont die Erklärung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die gemeinsame Verantwortung und den gemeinsamen (wenn auch unterschiedlichen) Dienst aller Gläubigen, gerade auch der angestellten Mitarbeiter, an der einen Sendung der Kirche. Die überzeugende Selbstdarstellung von Kirche in unserer Gesellschaft ist eben nicht nur eine Sache der Kleriker, sondern aller getauften Christen. Diesen guten Ansatz verkehrt die Erklärung dann aber leider in ihr Gegenteil, indem sie einen viel zu undifferenzierten und damit integralistisch gefährdeten Dienstbegriff verwendet (vor allem in Nr. 4 und 6).

Wenn bei der Betonung der Gemeinsamkeit die faktischen und theologisch legitimen Differenzen der kirchlichen Dienste und ihres jeweils verschiedenen „sentire in ecclesia", also ihrer institutionell feststellbaren Kirchlichkeit, nicht genauso klar und deutlich gewahrt werden, folgt aus einer solchen Konzeption fast notwendig ein integralistisches Kirchenbild, das – bei der Amtsstruktur unserer Kirche – zugleich klerikalistisch geprägt ist. Es besteht nämlich dann die Gefahr, daß alle möglichen Dienste dem klassischen Urtyp kirchlichen Dienstes, eben dem amtlichen Dienst angenähert, von ihm her gedeutet und somit theologisch überfrachtet, ja sakralisiert werden. Deswegen ist es unbedingt erforderlich, ekklesiologisch präzise das Phänomen und den Begriff „Dienst" in unserer gegenwärtigen Kirche mehrfach zu unterscheiden, und zwar sowohl nach der jeweiligen Weise der Erscheinung von Kirche im jeweiligen Dienst wie auch nach der damit verbundenen jeweiligen „Kirchlichkeit" eines solchen Dienstes.

1. Das geistliche Amt als Dienst

In allen vier Grundvollzügen von Kirche (Martyria, Liturgia, Diakonia, Koinonia) kommt die allgemein verbindliche, dauerhafte und repräsentative Letztkompetenz in der Selbstdarstellung von Kirche und ihrer Bezogenheit auf Jesus Christus dem Handeln des geistlichen-sakramentalen Amtes zu (in seiner hierarchischen Stufung Bischof, Priester, Diakon). Dieses Amt versteht sich theologisch als sakramentaler Dienst an der Kirche als dem „Ursakrament"; das heißt, in seinem Handeln kommt Kirche als Sakrament des Heils auf institutionell ausdrücklichste, ja in bestimmten Vollzügen auf „unfehlbare" Weise zur Erscheinung. Insofern ist hier auch der höchste Grad an institutioneller „Kirchlichkeit" sinnvoll gefordert: sowohl was die Leistungstreuepflicht in der Berufserfüllung wie auch die Loyalitätsobliegenheit in der gesamten Identifikation mit der Kirche angeht. Das alles ist ja auch im Klerikerrecht des Codex Iuris Canonici gründlich geordnet.

Auf diese Einheit von Funktion und Person, von beruflicher Pflichterfüllung und persönlich-lebensmäßiger Loyalität legt die bischöfliche Erklärung für alle Dienste einen großen Wert, und zwar sicher mit Recht, wenn zugleich die Differenzen der jeweiligen Selbstdarstellung von Kirche in den verschiedensten Diensten beachtet werden.

2. Die „charismatischen Dienste"

Die verschiedenen Charismen als vom hl. Geist verliehene Gaben dienen gerade in ihrer Mannigfaltigkeit dem Aufbau und der Einheit der Gemeinde. Unter solche Dienste fallen alle individuellen und sozialen Daseinsformen und Tätigkeiten in der Kirche, die erfahrbar aus dem Geist Jesu Christi heraus leben und in diesem Geist der Kirche dienen. Die allgemein sichtbare Übereinstimmung von Lebensform und Geist Christi zum Besten der Kirche ist das Kriterium eines charismatischen Dienstes. Auch wenn unter bestimmter Rücksicht das Amt selbst ein Charisma ist,

so verstehen sich doch alle anderen, eben auf nichtsakramentale Weise verliehenen Charismen als Dienste in der Kirche, die dem Amt auch gegenüberstehen, die das Gegenüber der Gemeinde zum Amt konkret-personal darstellen. Ihr Dienst am Aufbau der Gemeinde schließt deswegen grundsätzlich auch ein kritisch-prophetisches Korrektiv am amtlichen Handeln ein und darf – bei aller Letztkompetenz des Amtes in der Beurteilung der Charismen – doch von diesem nie aufgesogen oder zu stark integriert werden. Die institutionelle Kirchlichkeit solcher Charismen, ihre „Loyalität" liegt gerade in ihrem institutionsrelativierenden, die Freiheit des Geistes Gottes bezeugenden und so den Aufbau und die Einheit einer nicht integralistischen oder uniformistischen Gemeinde fördernden Dienst. Ein solcher Dienst ist naturgemäß in keinem „Dienstrecht" institutionell zu fassen (was die Erklärung auch nicht beansprucht).

3. Die „pastoralen Dienste"

Seit einigen Jahren gibt es in der Kirche die sogenannten „pastoralen Dienste" der pastoralen Mitarbeiter (meist Gemeinde- bzw. Pastoralreferenten/-innen). Ihr theologisches Spezifikum ist nicht leicht zu fassen; am ehesten könnte man es als eine geistlich-rechtlich delegierte (nichtsakramentale) Teilhabe am amtlichen Handeln der Kirche in ihren vier Grundvollzügen, vor allem in der Verkündigung, bezeichnen. Auf diese Dienste treffen bestimmte Worte des Konzils zu, zum Beispiel in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" (33): „Die Laien können von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen werden, die geistlichen Zielen dienen." Für diese Dienste hat die Bischofskonferenz ja bereits eine eigene Rahmenordnung geschaffen.

Die besondere Aufgabe solcher delegierter Amtsteilhabe wird heute oft im unterstützenden Dienst am Heilsdienst der christlichen Laien in ihrer beruflichen, familiären und gesellschaftlichen Lebenswelt gesehen. Die Kirchlichkeit eines solchen Dienstes liegt deswegen vor allem in dem erfahrbaren, für andere Christen exemplarischen Bemühen, die Identifizierung mit dem kirchlichen Glauben überzeugend mit einem Leben im Kontext der normalen bürgerlichen Lebenswelt zu vereinbaren, die diesem Glauben oft keineswegs förderlich gegenübersteht. Daß hierbei auch neue Wege der Vereinbarung, ja des „Kompromisses" gesucht und gefunden werden müssen, ist selbstverständlich. Ein rein formales Festhalten am Glaubensbekenntnis und am kirchlichen Moralkodex als letztentscheidendes Kriterium der Kirchlichkeit solcher Berufe genügt einfach nicht, um Kirche als Zeichen des Heils in unserer Gesellschaft präsent werden zu lassen.

4. Die „diakonischen Dienste"

Einen großen Raum nehmen in der Kirche die eigentlichen „diakonischen Dienste" ein. Dieser pleonastische Begriff soll all jene Aufgaben der Kirche bezeichnen, die sich im sozialen, karitativen, therapeutischen und pädagogischen

Bereich abspielen und die dabei *unmittelbar* auf die Hilfe an Menschen in bestimmten Lebenssituationen hinzielen. In diesen Diensten erscheint Kirche auf hervorgehobene Weise in ihrem Grundvollzug der „Diakonia". Die institutionell erfahrbare Kirchlichkeit solcher Dienste erweist sich vor allem in der (beruflich und außerberuflich) gelebten Nächstenliebe, in der Gottes menschenfreundliche Liebe vermittelt wird. Die praktizierte Liebe zum hilfesuchenden Nächsten und nicht so sehr die rechtlich kontrollierbare Übereinstimmung in der Glaubens- und Sittenlehre macht hier Kirche als Realsymbol der Liebe Gottes besonders präsent. Allen institutionell meßbaren Gliedschaftsmerkmalen hat ja das Zweite Vatikanische Konzil die Teilhabe am Geist Christi, also an der Liebe zwischen Vater und Sohn als das Zeichen von Kirchlichkeit vorangestellt (vgl. LG 14). Während nämlich die Teilhabe am kirchlichen Glauben, an den Sakramenten und an der kirchlichen Lebensordnung ohne Liebe heilsirrelevant ist (ebd.), kommt der Liebe auch ohne ausdrücklich kirchlichen Glauben, also ohne ausdrücklichen Bezug auf die in der Erklärung genannte „religiöse Dimension", heilsvermittelnde Kraft zu (vgl. GS 38 und 39).

Natürlich bleibt der kirchliche Idealfall das Zusammenklingen von ausdrücklichem Glauben und gelebter Liebe; aber wo dies faktisch auseinandertritt, müssen wir – gerade im Bereich kirchlicher Diakonia – die heilsvermittelnde Bedeutung der Liebe stärker betonen (nach 1 Kor 13,13: „Das größte aber ist die Liebe"). Diese große Rolle der Nächstenliebe als Kriterium von Kirchlichkeit kommt in der bischöflichen Erklärung viel zu kurz. Sie ist zweifellos nicht so eindeutig zu fassen wie die Einhaltung des Glaubensbekenntnisses und der sittlichen Gebote (vor allen Dingen im Bereich der Ehemoral). Aber sie führt die Kirche aus jeder institutionellen Engführung hinaus; sie enthebt sie am ehesten dem mißtrauischen Verdacht Außenstehender, sie diene selbst in der Diakonia mehr dem Interesse der Selbsterhaltung und Selbststabilisierung eines Verbands als dem Verlangen der Menschen nach Heil. Gerade gegenüber Nichtchristen wirkt die Liebe als Merkmal von Kirchlichkeit weit überzeugender und anziehender als alle anderen, mögen diese ansonsten noch so eindeutig die sogenannte „religiöse Dimension" verkörpern.

5. Die „administrativen Dienste"

Schließlich gibt es in der deutschen Kirche die große Zahl der „administrativen Dienste". Darunter fallen alle jene Aufgaben, die in den verschiedensten kirchlichen Werken auf *mittelbare Weise* dem Gelingen der vier Grundvollzüge von Kirche dienen. Phänomenologisch kann hier natürlich noch viel stärker differenziert werden (etwa zwischen einem Verantwortlichen in der Verwaltung und einem Angestellten im technischen Bereich usw.); theologisch gemeinsam ist ihnen jedenfalls, daß sie (in je verschiedener Weise) die Bedingungen und Mittel bereitstellen, damit die Kirche die Grundvollzüge ihrer Heilsvermittlung möglichst angemessen und gut ausüben kann. Die institutionelle Kirchlichkeit solcher

Dienste besteht vor allem in der Sachgemäßheit ihres Zuarbeitens zu den unmittelbaren Aufgaben eines bestimmten Bereichs.

Auch hier gilt ähnliches wie unter Abschnitt 4: Natürlich ist ein religiös engagierter Verwaltungsangestellter der anzustrebende Idealfall; aber wo das nicht zusammentrifft, dient die mittelbare Sachkunde des Angestellten dem unmittelbaren Heilsdienst der Kirche mehr als seine religiöse Frömmigkeit oder seine Befolgung kirchlicher Moralgebote. Über die berufliche Sachkunde hinaus braucht die Kirche für die Loyalität auch im persönlichen Lebensbereich solcher Dienstträger nicht mehr zu fordern als eine überzeugende, den jeweils individuellen Möglichkeiten angemessene Menschlichkeit. Das genügt in diesen Fällen durchaus, um Kirche in der Gesellschaft präsent sein zu lassen. Ja, solch ein menschliches Verhalten (wie zum Beispiel Gerechtigkeit, Fairneß, Rücksichtnahme, Zuverlässigkeit usw.) wirkt für das Zeugnis der Kirche nach außen oft viel überzeugender als die (von vielen nicht mehr verstandene) religiöse Praxis.

Diese Differenzierung innerhalb der kirchlichen Dienste mag genügen; sie zeigt, daß ein zu undifferenziertes „Dienstrecht" für alle Dienste in der Kirche dem jeweiligen Spezifikum nicht gerecht wird, sondern es eher nivelliert und damit einem integralistischen Kirchenbild Vorschub leistet.

III. Zum Verständnis eines „menschenwürdigen" Dienstrechts

In der Einleitung der bischöflichen Erklärung heißt es: „Schon aufgrund ihrer eigenen Soziallehre muß die Kirche darum bemüht sein, menschenwürdige Arbeitsverhältnisse und gerechte Lohnbedingungen zu schaffen und zu sichern." Diese Frage nach den „menschenwürdigen Arbeitsverhältnissen" wird besonders brisant bei der Frage nach dem Tarifvertragssystem und nach dem gewerkschaftlich organisierten Streikrecht. Beides wird von der Erklärung als gegen das besondere Wesen der kirchlichen Dienstgemeinschaft verstoßend abgelehnt. Darüber läßt sich zweifellos mit gewichtigen Gründen pro und contra streiten; denn auch hier spielen bestimmte Grundoptionen hinsichtlich des Kirchenbilds und der gesellschaftlichen Sendung der Kirche eine entscheidende Rolle[3].

Es soll in diesem Zusammenhang nicht auf die konkrete Frage nach Tarifvertrag und Streikrecht in der Kirche eingegangen werden, sondern nur auf das grundsätzliche Problem: Wie kann die Kirche ihr besonderes Arbeitsrecht als „menschenwürdig", als einer menschenwürdigen Gesellschaftsordnung entsprechend begründen? Das geht ja nicht einfach dadurch, daß sie sich auf ihr verfassungsmäßig zugestandenes Recht beruft, ihre Angelegenheiten selbständig zu regeln, dann aus bestimmten theologischen Prämissen und Optionen heraus ein bestimmtes, spezifisches Arbeitsrecht entwirft und dies schließlich als menschenwürdig deklariert. Gerade der letztere Anspruch muß argumentativ ausgewiesen werden, und zwar

vor allem denen gegenüber, die nicht dem gläubig-theologischen Kontext der Kirche angehören. Diese „Ausweis-Pflicht" gehört unabdingbar zum missionarischen Selbstbewußtsein der Kirche inmitten einer nichtchristlichen Gesellschaft. Wird sie dieser Pflicht nicht gerecht, setzt sie sich mit dem Entwurf ihres Arbeitsrechts zwangsläufig dem Verdacht aus, einfach bestimmte Machtverhältnisse in der Kirche ideologisch legitimieren zu wollen.

1. Überlegungen zum Begriff „Menschenwürde"

Wie ist nun grundsätzlich ein solcher Nachweis des „menschenwürdigen" Charakters einer bestimmten kirchlichen Rechtsordnung möglich? Denn über das, was „menschenwürdig" ist, besteht ja keineswegs allgemeines Einverständnis. Andererseits ist es aber auch nicht einfach dem Belieben bestimmter Weltanschauungen und Institutionen überlassen, was sie für „menschenwürdig" halten oder nicht. Es gibt durchaus Wege, die zu einem verallgemeinerungsfähigen Begriff der Menschenwürde und damit zu einem sinnvollen Gespräch der verschiedensten Auffassungen darüber führen können. Einer davon dürfte der (heute weithin ernstgenommene) Versuch sein, den Begriff der „Menschenwürde" transzendentalphilosophisch einzuführen, und zwar in der Form, wie es gegenwärtig vor allem Karl O. Apel unternimmt. Diese Theorie soll hier kurz skizziert werden, um sie für die Fragestellung dieses Beitrags fruchtbar zu machen[4].

Der Ansatz Apels besteht darin, die transzendentalphilosophische Frage Kants nach den Bedingungen der Möglichkeit wahrer Erkenntnis im einzelnen Subjekt auszuweiten auf die Frage nach solchen Bedingungen in der Sprache und vor allem in der Kommunikation, das heißt auf die transzendentalen Bedingungen sinnvoller Verständigung.

Die von Kant her kommende Transzendentalphilosophie wird also „transformiert" in Sprach- und Sozialphilosophie. Dabei kommt Apel zum Ergebnis, daß bei jedem ernstzunehmenden kommunikativen Handeln, wo also das grundlegende Vernunft-Interesse an Verständigung vorhanden ist, absolut notwendig und unausweichlich (als „transzendentales Apriori") ein Vorgriff auf eine „universale Kommunikationsgemeinschaft" vollzogen wird. Das heißt, in aller noch so unvollkommen gelingenden Kommunikation wird notwendig eine Verständigungssituation vorausgesetzt und anfänglich bereits vollzogen, in der grundsätzlich *alle* Verständigungswilligen und -fähigen als *gleichberechtigt* einbezogen sind und somit eine transsubjektive Verständigung über die Interessen aller möglich ist. „Als Sprachwesen, das Sinn und Wahrheit mit seinesgleichen teilen muß, um in gültiger Form denken zu können, muß der Mensch jederzeit eine ideale Form der Kommunikation und insofern der sozialen Interaktion kontrafaktisch antizipieren."[5] Insofern steckt in jedem sinnvollen, verständigungsorientierten Handeln notwendig eine utopische Intention, nämlich die partielle Vorwegnahme einer universalen Verständigungsgemeinschaft gleichberechtigter Personen.

In diesem anthropologisch notwendigen Ideal dürfte die transzendentale „Basisstruktur" eines menschenwürdigen Zusammenlebens aller liegen. Es könnte deswegen auch die Grundlage eines Gesprächs über die Bewährung verschiedener Gesellschafts- und Rechtsordnungen bieten. Und zwar kann der Nachweis über die Bewährung einer jeweiligen Rechtsordnung durch den Vergleich mit diesem transzendentalen Ideal erbracht werden: Wieweit entspricht eine Ordnung diesem Maßstab? Diesem Vergleich muß sich auch eine kirchliche Lebens- und Rechtsordnung stellen. Dadurch wird sie ja keineswegs aus dem philosophisch erkannten Ideal eines menschenwürdigen Zusammenlebens „deduziert" oder ihm eingeordnet; der Vergleich als Eröffnung von Kommunikation mit anderen Lebensformen erfordert vielmehr nur, daß die christlich-kirchliche Lebensform einem solchen Maß nicht schlechthin widersprechen und es auch nicht bewußt unterbieten darf (weil Kirche sich dann selbst aus dem Gespräch mit anderen Überzeugungen herausspielt und ihren missionarischen Anspruch, „Kirche für die anderen" zu sein, aufgibt). Hingegen wird bei dieser Methode nichts über das unableitbare Maß der Überbietung der christlich-kirchlichen Lebensform über ein philosophisch begründetes Ideal hinaus gesagt.

2. *Das Ideal eines menschenwürdigen Zusammenlebens und das kirchliche Dienstrecht*

Wenn wir nun das gegenwärtige Dienstrecht der bundesrepublikanischen Kirche mit diesem transzendentalen Ideal menschenwürdiger Gesellschaft vergleichen, scheint zumindest nicht eindeutig zu sein, inwiefern im Ausschluß von Tarifvertrag und gewerkschaftlicher Organisation (einschließlich Streikrecht) die Gefahr vermieden wird, das in unserer Gesellschaft als diesem Ideal am ehesten entsprechende (staatliche) Arbeitsrecht nicht zu überbieten, sondern zu unterbieten – ein Recht, in dem die abhängigen Arbeit-(oder Dienst-)nehmer doch weit stärker als gleichberechtigte und gleichgewichtige Partner der Arbeit-(bzw. Dienst-)geber anerkannt sind. Natürlich braucht die Kirche sich nicht einfach dem gesellschaftlich Üblichen einer Sozialordnung anzupassen; aber wenn diese einmal ein bestimmtes, auch argumentativ abgesichertes Niveau erreicht hat, sollte die Kirche alles tun, um auch in ihrem Bereich dieses Niveau zu erreichen oder womöglich zu überbieten.

Wenn die Kirche in ihrem Dienstrecht tatsächlich *mehr* gleichberechtigte Mitbestimmung und Mitverantwortung ihrer abhängigen Laienmitarbeiter realisieren würde als in sonstigen Gesellschaftsbereichen, wenn sie in ihrer rechtlichen Lebensordnung also tatsächlich auch den theologischen Charakter des Volkes Gottes als der Gemeinschaft der von Christus „zur Freiheit Befreiten" in unserer Zeit transparent machen würde, käme keiner auf die Idee, das Tarifvertragssystem oder gewerkschaftliche Organisationsformen für die Kirche zu fordern. Wenn das dennoch geschieht, so doch wohl nur deswegen, weil sowohl bei Mitarbeitern als

auch bei Außenstehenden der Eindruck herrscht, das bestehende kirchliche Dienstrecht unterbiete das ansonsten gesellschaftlich Mögliche und Realisierte[6].

Aber findet die Mitbestimmung der kirchlichen Mitarbeiter nicht doch ihre unaufhebbare Grenze an der Letztentscheidungskompetenz des Amtes? Keineswegs in allen Fällen.

Die berechtigte Sorge um die Letztkompetenz des geistlichen Amtes, vor allen Dingen der Bischöfe, in Fragen der Identität des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft braucht keineswegs dazu zu führen, die Mitbestimmung und Mitentscheidung aller Christen in der Kirche – gerade im Bereich der gesellschaftlich-rechtlichen Lebensordnung der Kirche – einzuschränken. Viel eher dürfte eine klarere Unterscheidung zwischen der theologischen Verkündigungskompetenz des Amtes und der soziologischen Gesetz- und Arbeitgeberkompetenz des Amtes dem amtlichen Dienst an der Identität der Kirche hilfreich sein.

Damit soll keineswegs einer Trennung oder Zweiteilung von geistlichem und weltlichem Dienst das Wort geredet werden. Aber gegenüber der Gefahr einer klerikalen Vermischung beider Bereiche dürfte eine Selbstbeschränkung des Amtes in seiner soziologischen Leitungskompetenz der engagierten Mitverantwortung und damit auch der lebendigen (und nicht nur passiv verordneten) Einheit des Volkes Gottes mehr dienen als eine Kumulation aller Letztkompetenzen in der Hand eines Amtes. Theologisch ist es durchaus denkbar und keineswegs gegen die hierarchische Ordnung der Kirche gerichtet, daß etwa in Fragen der Rechtsordnung, des Haushalts, der Sozialgesetzgebung in der Kirche nicht das geistliche Amt des Bischofs die Letztkompetenz innehat, sondern ein repräsentatives synodales Gremium der Diözese oder einer ganzen Kirchenregion.

Wir kommen auf Dauer nicht darum herum, zu einer Art „Gewaltenteilung" auch in der kirchlichen Lebensordnung zu finden, wenn wir das Wort „Menschenwürde" in unserer Gegenwart noch einigermaßen plausibel für den kirchlichen Bereich beanspruchen wollen. Das Amt erweist der Kirche keinen guten Dienst, wenn es zu unvermittelt in den verschiedensten Bereichen kirchlichen Lebens die Identität des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft auf dem Spiel stehen sieht und deswegen zu schnell mit seiner theologischen Leitungsvollmacht argumentiert. Das wirkt leicht als Angstreaktion gegenüber möglichen Veränderungen, die keineswegs nur dem Zeitgeist entspringen müssen, sondern durchaus auch dem hl. Geist, der in der ganzen Kiche und in allen Glaubenden am Werk ist. Ein größeres Vertrauen auf diesen gemeinsamen hl. Geist könnte der Kirche und dem Amt in ihr helfen, auf modellhafte Weise die Sozialordnung unserer Gesellschaften zu überbieten (wie es in der Anfangszeit der Kirche der Fall war) und so ein glaubwürdiges Zeugnis für die in Christus begründete Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit aller Glaubenden abzulegen.

ANMERKUNGEN

[1] Amtsblatt des Bistums Limburg Nr. 7, 1. 9. 1983, Nr. 314.

[2] Eine Bestätigung dieser These findet sich in: A. Rauscher, Die Eigenart des kirchlichen Dienstes (Würzburg 1983) 48, 51, 65, 78 u. ö.; vgl. auch die Rechtsprechung der letzten Jahre, die sich vornehmlich auf Probleme von kirchlichen Mitarbeitern mit der kirchlichen Sexual- und Ehemoral beziehen, ebd. 31 ff.; dazu ferner R. Richardi, Arbeitsrecht in der Kirche (München 1984) 45 ff., 54 ff.

[3] Vgl. O. v. Nell-Breuning, in dieser Zschr. 195 (1977) 302–310, 491–494, 705–710; 196 (1978) 629–633.

[4] K. O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (Frankfurt 1973), bes. 157 ff., 358 ff.; Sprachpragmatik und Philosophie (Frankfurt 1976); Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?, in: Utopieforschung, hrsg. v. W. Voßkamp, Bd. 1 (Stuttgart 1983) 325–355; H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1976).

[5] K. O. Apel, Utopie, a. a. O. 344.

[6] Hier ist anzumerken, daß die neue MAVO (Mitarbeitervertretungsordnung)-Novellierung, die seit Oktober 1983 im Gang ist, einige wichtige Verbesserungen vorsieht; es bleiben aber dennoch deutliche Defizite gegenüber dem Betriebsverfassungsgesetz und dem Personalvertretungsgesetz, vor allem im Bereich des Kündigungsschutzes der Mitarbeiter, der zustimmungspflichtigen Gegenstände, des Schlichtungsverfahrens und der Besetzung der zentralen Gutachterstelle.

Hans F. Zacher

Der einzelne im Konflikt mit der Gemeinschaft

Problemlösungen im staatlichen Bereich

Das Thema setzt voraus, daß der einzelne *und* die Gemeinschaft bejaht werden. Für einen extremen – etwa anarchistischen – Individualismus hätte das Thema keinen Sinn. Aber auch für einen extremen, totalitären Kollektivismus oder ein übersteigert autoritäres, diktatorisches Verständnis von Herrschaft hat das Thema keinen Sinn. Von beiden Extremen her ist der Konflikt als solcher zu negieren – zugunsten der einen oder der anderen Seite zu verhindern oder auszulöschen.

Die mit dem Thema aufgeworfene Frage setzt demgegenüber ein gemeinschaftsbezogenes, ja gemeinschaftsgebundenes Menschenbild und ein pluralistisches, freiheitliches Bild der Gemeinschaft voraus. Beide Elemente – einzelner und Gemeinschaft – sind vorgegeben und sollen es sein. Und so kommt es, weil ihr Verhältnis zueinander undeutlich ist, immer neu erfragt werden muß, zum Konflikt. Der Konflikt verlangt eine Antwort auf die Frage nach dem konkret richtigen Verhältnis zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft.

I. Möglichkeit, Wert und Lösung des Konflikts

Bejaht man das Individuum, die Gemeinschaft und die Möglichkeit eines Konflikts zwischen beiden gleichermaßen, so umschließt das auch die Frage nach *dem System der Lösung von Konflikten.* Eine Lösung muß möglich sein. Sonst hört die Gemeinschaft auf; und die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft wendet sich ins einseitig Negative. Das System der Lösung aber muß beiden Seiten eine Chance geben, recht zu bekommen – und beiden Seiten die Bereitschaft abverlangen, nachzugeben oder das Obsiegen der anderen Seite zu akzeptieren. Das System muß einerseits in den Toleranzen bestehen, in denen die Gemeinschaft die Eigenart des einzelnen – oder negativ: die Abweichung des einzelnen vom Allgemeinen, von der bestehenden oder doch erwünschten Norm – hinnimmt. Das System muß andererseits aber auch das Recht der Gemeinschaft ergeben, vom einzelnen Einordnung und Anpassung zu verlangen. Diese Antworten sollten klar und beständig sein, um dem einzelnen Freiraum und der Gemeinschaft Wirksamkeit zu garantieren. Und doch: es werden immer Zweifel über diese Grenzen möglich sein; es werden immer neue Probleme und Wertungen auftreten, so daß

die Grenzen neu gesteckt werden müssen; und so können die Antworten nicht statisch, sondern müssen *dynamisch, veränderbar* sein. Die Summe der Konflikte wandelt sich und muß sich wandeln können. Die Lösung der Konflikte ist demgemäß ein permanentes Geschäft. Und die Forderung, daß beide Seiten eine Chance haben müssen, sich durchzusetzen, gilt gerade für diesen dynamischen Prozeß immer neuer Entscheidung.

Hier freilich erhebt sich die Frage nach den *Grenzen solcher Relativität.* Die Entwicklung ist offen und muß offen sein. Aber welche Veränderungen können dem einzelnen zugemutet werden? Setzt irgendein „Menschenbild" eine absolute Grenze? Und welche Veränderungen können der Gemeinschaft zugemutet werden, ohne daß sie ihre Identität, ihren „objektiven" Auftrag oder auch nur den Sinn, den ihr die Maßgeblichen – die Mehrheit, die Herrschenden – geben, einbüßt? Auf welches Ziel hin soll die Gemeinschaft sich integrieren? Es stellt sich die Frage nach dem *Absoluten.* Sie ist berechtigt. Aber das Absolute bedarf der Interpretation, der Umsetzung in die Zeit hinein, der Realisierung im Konkreten. Es steht, ob man will oder nicht, im Gegenlicht der Variablen. Das Absolute lebt im Relativen. Dies zu behaupten, heißt nicht, das Absolute zu leugnen. Und die relative Existenz des Absoluten zu bestreiten, heißt nicht nur, das Absolute zu bejahen. Es heißt darüber hinaus, eine Autorität zu bejahen, deren Anspruch die Umsetzung des Absoluten in Zeit und konkrete Situation hinein verdeckt. Die Relativität ist selbst etwas Absolutes – ein notwendiges Element eines pluralistischen Menschen- und Gemeinschaftsbildes. Und die einseitige Berufung auf das Absolute kann die notwendige Relativität schnell ersticken.

Somit komme ich zu einer *ersten These.* Sie lautet: Werden der einzelne und die Gemeinschaft gleichermaßen bejaht, so daß Konflikte zwischen ihnen möglich und lösbar sind, so entspricht dem auch eine Dialektik von Absolutem und Relativem. Das Absolute bedarf der Ausdifferenzierung über die Zeit und die Vielfalt der Situationen hin. Es bedarf einer Ausdifferenzierung, in welche die einzelnen sich einbringen können. *Das Absolute existiert in der Relativität.*

II. Das Recht als zentrales Medium, Konflikte zu ermöglichen und zu lösen: der Rechtsstaat

1. *Die Mechanismen der Auseinandersetzung, der Klärung und der Vergewisserung*

Wenn wir nun von einem Staat sprechen wollen, der den Konflikt zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft bejaht, so unterstellt das wohl: Der Staat, von dem hier die Rede sein soll, will dem einzelnen einen Ort der Eigenart und der *Freiheit* geben. Wenn er ein moderner, sozialer Staat ist, will er auch noch dies: dem einzelnen die *Teilhabe* an den wirtschaftlichen und kulturellen Gütern vermitteln.

Will er um dieses Zieles willen die klassischen Ziele der Freiheit nicht verraten, so muß er auch noch versuchen, die *Vermittlung* der Teilhabe mit möglichst viel Mehrung an Freiheit und möglichst wenig Minderung an Freiheit einhergehen zu lassen. Um seinen – sich darin nicht erschöpfenden – Dienst am Menschen leisten zu können, muß er sich selbst *behaupten*. Er darf nicht in der Vielzahl divergierender individueller Existenzen untergehen. Er muß das „Allgemeine", das „Öffentliche", darstellen. Er muß es formulieren und durchsetzen.

Das *Mittel*, das dem Staat erlaubt, sich so zu entfalten und durchzusetzen und zugleich die Sphäre des einzelnen zu sichern, ist das *Recht*. Das zu sagen genügt jedoch nicht. Das Recht muß, um jenen Dienst zu leisten, vielmehr eine bestimmte Gestalt haben. Diese Gestalt erwächst, wie Rechts- und Verfassungsgeschichte lehren, aus der doppelten, verschränkten Polarität von abstrakter und konkreter, dauernder und aktueller Regelung. Das Recht muß *Differenzierungen* aufweisen, die dem, was allgemein gilt, eine abstrakte Aussage, und dem, was im Einzelfall gilt, eine konkrete Aussage, die dem, was Dauer haben soll, eine beständige Form, und dem, was aktuell gelten soll, Veränderlichkeit verleihen. Es muß dieser Vielfalt aber auch eine *Einheit* geben, die ein Maximum an Übereinstimmung zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen Dauerndem und Aktuellem gewährleistet. Das Allgemeine muß das Konkrete ermöglichen, legitimieren; und das Konkrete muß am Allgemeinen meßbar sein. Das Dauernde muß der Veränderung Raum geben, und die Veränderung muß an Dauerndes gebunden sein.

Diese beiden Polaritäten führen zu einem dritten Gestaltprinzip: der Unterscheidung zwischen stärkerem und schwächerem Recht, in dem diese Dialektik zwischen abstrakter und konkreter, dauernder und aktueller Regelung möglich wird. Das ist im Bereich der abstrakten Norm das, was wir den *Stufenaufbau des Rechts* nennen, das System der Normenhierarchien – etwa das Übereinander von Verfassung, Gesetz, Verordnung usw. Das ist aber auch der Gegensatz zwischen der Rechtskraft des Richterspruchs, der von einem unabhängigen Richter am Ende eines Verfahrens gefällt wird, das mit umfassenden Garantien richtiger Ermittlung gestaltet ist, und einer Verwaltungsanordnung, die mehr der Gestaltung konkreter Verhältnisse als der endgültigen Entscheidung eines Streits dient und so einfacher vorbereitet wird, aber auch labiler ist.

Damit komme ich zu dem, was ich meine *zweite These* nennen möchte. Sie lautet: Ein Staat, der dem einzelnen Raum und Anteil geben will, bedarf einer Rechtsordnung, die das Allgemeine und das Individuelle miteinander verbindet – die das Allgemeine und das Individuelle aufeinander wirken läßt. Er bedarf der *Mechanismen der Auseinandersetzung* – die es erlauben, Unterschiede und Gegensätze einzubringen –, der *Klärung* – die aus der Unsicherheit der Auseinandersetzung herausführen – und der *Vergewisserung* – die vor allem dem einzelnen Rechtsfrieden schaffen, ihm Gewißheit über seine Rechte ebenso wie über seine Pflichten geben.

Es ist ganz offenichtlich, daß diese These mit der ersten These von der Dialektik zwischen Absolutem und Relativität etwas zu tun hat, ohne mit ihr identisch zu sein. Es scheint aber nicht notwendig, Gleichheit und Ungleichheit der beiden Thesen hier näher auszuführen. Der Zusammenhang ist deutlich.

2. *Das „Geheimnis" des Rechtsstaats*

Dahinter stehen zwei sich widersprechende Elemente, deren Verbindung den Staat zum Rechtsstaat macht. Das *erste* Element: Der *Staat setzt das Recht* und trägt die Verantwortung für seine Richtigkeit – im Dauernden und Allgemeinen wie im Aktuellen und Konkreten; er muß Herr über das Recht sein. Das *zweite* Element: Dem Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinwesen muß eine ausgewogene und verläßliche, wahrnehmbare und berechenbare Ordnung gegeben werden. Es genügt deshalb nicht, den einzelnen dem Recht zu unterwerfen; auch der *Staat muß sich selbst an das Recht binden.* Der Staat ist also Herr über das Recht – verantwortlich für die Richtigkeit seiner Emanationen und Entwicklungen. Und zugleich ist er dem Recht – wie es jeweils ist – unterworfen.

Das ist ein Widerspruch. Und eben diesen Widerspruch sucht die komplexe Verschränkung von Stufen von abstrakteren und konkreteren, von beständigeren und labileren, von stärkeren und schwächeren Regelungen aufzuheben. Die komplexe Verschränkung von Regelungen verschiedenen Charakters eröffnet jenes offene Spiel, das notwendig ist, wenn Konflikte wirklich möglich sein sollen. Sie schafft die relative Ordnung, die dem Argument des Absoluten einen besonderen Rang zu geben vermag, ohne die Offenheit des Relativen in der Geschlossenheit des Absoluten zu ersticken. Freilich kann dieses komplexe Ineinander den Widerspruch nicht wirklich aufheben. Es ist ein Versuch der Annäherung. Und es darf nicht mehr sein. Denn nur solange der Widerspruch zwischen der Herrschaft über das Recht und der Unterworfenheit unter das Recht besteht, bleibt das Spiel gleichermaßen offen und gebunden. Aber gerade diese *Annäherung an die Aufhebung des Widerspruchs* hat ihren eigenen Wert. Und diese Annäherung heißt *Rechtsstaat.*

3. *Der historische Charakter der Lösungen*

Wie nun versucht der Staat, der Herr des positiven Rechts ist, sein will und bleiben muß, der sich zugleich aber an das Recht binden will, dies zu erreichen? Die Formel, daß es dazu einer komplexen Verschränkung von Stufen von abstrakteren und konkreteren, von beständigeren und labileren sowie von stärkeren und schwächeren Regelungen bedarf, beantwortet diese Frage nicht historisch real. Die Formel ist vielmehr eine Summe, die rückschauend gezogen werden kann. Die Geschichte des Rechtsstaats aber ist eine Abfolge stets begrenzter Versuche, sich dem Ziel der Selbstbindung des Staates an das Recht zu nähern. Und auch in der Gegenwart sind die Schwerpunkte von Land zu Land höchst unterschiedlich

gesetzt und wird das Ziel insgesamt von Land zu Land höchst unterschiedlich erreicht.

Wie nun der Rechtsstaat das skizzierte Problem zu lösen sucht, soll im folgenden in zwei Ansätzen dargetan werden. Der erste Ansatz ist ein rascher Blick über die historische Entwicklung (III). Auf den zweiten Ansatz, die Notwendigkeit der Verbindung von normativer, institutioneller und prozeduraler Rechtsstaatlichkeit, soll ein späterer Aufsatz zurückkommen.

III. Wege der Entwicklung

Diese Verbindung der Suche nach der richtigen normativen Aussage mit der Entwicklung der Institutionen und Verfahrensweisen, mit deren Hilfe die Normen gewonnen, aber auch auf den Einzelfall hin angewandt werden, ist das, was es in der Geschichte zu suchen gilt. „Richtige" Normen hat es in der Weltgeschichte des Rechts immer gegeben. Die Leistung, um die es hier geht, ist die Ausbildung der Mechanismen, die bei der Fixierung und Anwendung der Normen dem Konflikt zwischen dem einzelnen und dem Gemeinwesen Raum geben.

1. *Das Fundament*

Die Geschichte beginnt mit einer Sackgasse. Ende des 12. Jahrhunderts kommt es in Spanien zu Rechtsdokumenten, die den Ständen und Bürgern Rechte einräumen und institutionell-prozedural garantieren. Im Königreich Aragon wird das Amt eines obersten Richters geschaffen, der, von den Ständen gewählt, sogar gegen die königliche Macht einschreiten kann, wenn sie die verbürgten Rechte verletzt. Philipp II. läßt diesen obersten Richter enthaupten. Damit ist das Ende der spanischen Entwicklung besiegelt.

Die Wiege des Rechtsstaats liegt weiter nördlich. Englands Magna Charta Libertatum (1215) gibt die ersten nachhaltig wirksamen Proben: Aussagen über das Staat-Bürger-Verhältnis in der Sache, freilich den Kreis der „Bürger" weithin auf die Vertragspartner des Königs verengend; einige institutionelle Anordnungen, zum Beispiel über die Repräsentation, die Selbstverwaltung, die Gerichte; einige Regelungen über Verfahrensweisen, zum Beispiel bei der Einberufung des Reichstags. Die großen englischen Verfassungsgesetze des 17. Jahrhunderts (Petition of Rights, Habeas Corpus Act und Bill of Rights) bleiben auf diesem pragmatischen Weg und treiben vor allem institutionelle und prozessuale Garantien voran.

Die Ideen der Aufklärung und die Organisationsbedürfnisse einer modernen Gesellschaft verallgemeinern die Entwicklungen. Montesquieu predigt die Lehre von der Gewaltenteilung. Der Liberalismus sucht die Sphäre der staatlichen Obrigkeit von der Sphäre der Gesellschaft zu scheiden. Der Staat der – noch absoluten – Fürsten soll sich auf den „Rechtszweck" beschränken. Der „Wohl-

fahrtszweck" sei Sache der Bürger, der Gesellschaft. In den Jahrzehnten um 1800 vereinigen sich Kräfte verschiedensten Ursprungs zu einem einzigartigen Gewitter der Ideen, Revolutionen und Reformen. Was bleibt? Die Kataloge der Menschen- und Bürgerrechte, die mit der Virginia Bill of Rights (1776) und mit der französischen Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) beginnen. Die geschriebene Verfassung als grundlegendes Statut der staatlichen Herrschaft. Der Gedanke, daß alle belastenden Anordnungen des Staates der Grundlage in einem vom Parlament (oder vom Volk) beschlossenen Gesetz bedürfen. Die Trennung der Gewalten. Und für lange Zeit auch: Der Staat hat sich aus der Sorge für Wirtschaft und soziale Verhältnisse möglichst herauszuhalten.

2. *Exemplarisch: die deutsche Entwicklung*

Die Vielfalt blieb groß. Deshalb sei exemplarisch nur die deutsche Entwicklung beschrieben. Sie birgt ein besonders reiches Arsenal der Differenzierung.

a) Der formelle Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts. Als von 1815 an die deutschen Länder nach und nach Verfassungen erhielten, konzentrierte sich die Konstruktion des Rechtsstaats auf eine instrumentale Eigentümlichkeit: auf das förmliche Gesetz, das so sehr im Vordergrund stand, daß für ein Jahrhundert Rechtsstaat und Gesetzesstaat weithin für ein- und dasselbe gehalten wurden. Die Gründe waren vielfältig. Nicht zuletzt hatte die Änderung der öffentlichen Verhältnisse ohnedies Neuordnungen nötig gemacht, für die nur das allgemeine Gesetz geeignet erschien. Das rechtsstaatliche Vertrauen in das Gesetz aber beruhte vor allem auf der komplizierten Zusammensetzung des Gesetzgebers. Ein Gesetz brauchte damals regelmäßig die Zustimmung beider – sehr unterschiedlich zusammengesetzter – Häuser des Parlaments und des Monarchen. Das Gesetz verkörperte also einen sehr breiten Konsens.

Nachdem auch noch der Satz anerkannt war, daß in Freiheit und Eigentum des Bürgers nur auf Grund eines Gesetzes eingegriffen werden darf, schien das rechtsstaatliche Glück fürs erste vollkommen. Die liberale Sorge, wie der Staat auf den Rechtszweck begrenzt werden könnte, schien überwunden, weil der Staat das Bürgertum nur noch durch Gesetze belasten konnte, die der Zustimmung der Repräsentation eben dieses Bürgertums bedurften. Selbst die Grundrechte erschöpften sich meist darin, Eingriffe und Ausnahmen dem Gesetzgeber vorzubehalten; denn, so wurde unterstellt, die Repräsentation des Volkes würde ungerechtfertigten Beschränkungen schon nicht zustimmen. Im übrigen erfüllte das förmliche Gesetz für sich schon ein Mindestmaß an rechtsstaatlichen Postulaten: Öffentlichkeit, Berechenbarkeit, Verbindlichkeit des Rechts zu Lasten des Staates, Nachprüfbarkeit der Rechtmäßigkeit der Einzelakte der Verwaltung und der Rechtsprechung an Hand der allgemeinen Normen und schließlich infolge der Allgemeinheit des Gesetzes auch die Gleichheit aller vor dem Gesetz.

Mehr und mehr jedoch zeigte sich, daß die Bindung der Exekutive an die Gesetze

nicht genügte, wenn es an Möglichkeiten fehlte, diese Bindung durchzusetzen. Der Richter mußte auch gegen die Verwaltung angerufen werden können. Ein heftiger Kampf endete mit der Einrichtung einer – zunächst noch sehr begrenzt zuständigen – Verwaltungsgerichtsbarkeit. Immerhin war nun das subjektive Recht des Bürgers gegen den hoheitlich handelnden Staat im Prinzip anerkannt.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts läßt sich schon folgende Bilanz ziehen: weitgehende Trennung der Exekutive von der Legislative und Trennung der Gerichte von Legislative und Exekutive; Unabhängigkeit der Gerichte, das heißt Unterwerfung der Richter unter das Gesetz, aber auch nur unter das Gesetz; Vorbehalt des Gesetzes, das heißt, der Bürger darf nur auf Grund förmlichen Gesetzes belastet werden; Vorrang des Gesetzes, das heißt, die Verwaltung ist auch über den Vorbehalt des Gesetzes hinaus an jegliche Regelung des förmlichen Gesetzes gebunden; gegen Rechtsverstöße der Verwaltung können – in den gesetzlich vorgesehenen Fällen – Gerichte angerufen werden; schädigen Beamte einen Bürger rechtswidrig, so kann dieser entweder den Beamten oder den Staat auf Schadensersatz verklagen. Man nennt diesen Staat, der so vom förmlichen Gesetz geprägt war, den *formellen Rechtsstaat.*

b) Der materielle Rechtsstaat der Weimarer Zeit. Mit der Revolution von 1918 endete das innere Gleichgewicht des formellen Rechtsstaats. Die Aufgaben des Staates und der Gesetzgebung waren grundlegend neu und zugleich immens. Und die ständische Konzeption des Gesetzgebers war der Einheit der demokratischen Mehrheitsherrschaft gewichen. Das System brauchte eine neue Legitimation und Kontrolle. Und diese war die Verfassung. So verstand sich die Weimarer Reichsverfassung von vornherein als eine Art Über-Gesetzgebung. Sie wollte nicht nur die Staatsorganisation regeln. Sie wollte den Bürger nicht mehr nur gegen die gesetzesverletzende Exekutive schützen. Sie wollte dem Bürger auch selbst verläßliche Rechte geben, die nicht mehr einfach zur Disposition des Gesetzgebers standen. Sie gab dem Gesetzgeber zudem reichlich Programme für die Wirtschaft, für soziale Fragen usw. mit auf den Weg. Die Souveränität des Gesetzgebers umfassend zu brechen, blieb freilich den Gerichten vorbehalten. Sie waren sich bald dahin einig, daß sie Gesetze, die der Verfassung widersprechen, als ungültig außer Anwendung zu lassen hatten. Der *materielle Rechtsstaat,* in dem die Verfassung die Gesetzgebung steuert, war geboren. Die Entwicklung endete jäh 1933.

c) Der materielle Rechtsstaat der Gegenwart. Nach 1945 wurden die Grundlagen der Weimarer Zeit übernommen. Es ging nun darum, das Haus dieses Mal konsequenter zu bauen als das erste Mal. Die Unabhängigkeit der Gerichte wurde intensiver abgesichert. Der gerichtliche Schutz der Rechte des Bürgers gegen den Staat wurde grundsätzlich und allgemein. Und die Verfassungsgerichte wurden mit umfassenden Zuständigkeiten ausgestattet, die Verfassung gegenüber Regierung, Gesetzgebung, Verwaltung und (sonstigen) Gerichten durchzusetzen.

Über die Verfassung wurden zudem Staatsfundamentalnormen gestellt. Sie sind in der Verfassung selbst niedergelegt (so im Grundgesetz: die Existenz eines Systems von Menschenrechten, der Stufenaufbau des Rechts und die Rechtsbindung aller staatlichen Gewalten, die Republik, die Demokratie, der Sozialstaat und der Bundesstaat). Darüber hinaus aber wird auch behauptet, weitere Normen (wie etwa das Willkürverbot) gälten als ungeschriebenes („vorpositives", „überpositives") Recht. Die Fähigkeit der Rechtsordnung, normativen Aussagen je nach ihrer Bedeutung unterschiedlichen Rang zu geben, war so weiter intensiviert worden.

Das System ist freilich nicht ohne Einseitigkeiten. Die Rechte des einzelnen sind übertrieben betont. Und der Austrag von Konflikten ist in beispiellosem Maß auf den Prozeß der Rechtsetzung sowie der richterlichen Kontrolle des Staates verlagert. Das hat auch zu neuen Gefährdungen der einzelnen durch die einzelnen und die gesellschaftlichen Mächte geführt. Und die politischen Kräfte haben neue, nicht immer glücklichere Wege gefunden, sich zu verwirklichen.

Das System ist also nicht frei von Ungleichgewichten. Aber es zeichnet sich durch ein Maximum an Differenzierung des Rechts und der Rechtsanwendung, durch intensivste institutionelle und prozedurale Garantien der Konfliktsaustragung und durch einen reichbesetzten Horizont von Werten aus, die Richtungen angeben und einseitigen Lösungen entgegenwirken. Wie nie zuvor hat der Rechtsstaat sich bemüht, Absolutes auszusagen, zugleich aber normativ, institutionell und prozedural dafür zu sorgen, daß die Entwicklung offenbleibt, daß die Entscheidungen ein maximales Spektrum an Interessen und Wertungen aufzunehmen haben und das Individuum eine Chance hat, sich durchzusetzen.

3. *Rechtsvergleichender Ausblick*

Ich habe das Beispiel der Bundesrepublik Deutschland herausgegriffen, weil sie heute zu den Staaten gehört, in denen die Differenzierung des Gemeinwesens und des Rechts nicht nur am intensivsten ausgebaut, sondern auch am intensivsten normativ explizit gemacht ist.

a) Substitutionen. Andere Gemeinwesen arbeiten mit anderen Mitteln. In den USA fehlt zwar eine besondere Verfassungsgerichtsbarkeit. Deren Funktion wird aber weitgehend von den allgemeinen Gerichten des Bundes – maßgeblich vom Supreme Court – übernommen. Die Benelux- sowie die skandinavischen Staaten kennen zwar Grundrechtskataloge; sie scheuen aber immer noch vor einer Verfassungsgerichtsbarkeit und selbst vor einem richterlichen Prüfungsrecht zurück. Die Schweiz kennt zwar Grundrechte, überläßt aber dem Bundesvolk, das Herr der Bundesgesetzgebung ist, die letzte Entscheidung darüber, wie die Grundrechte gelten sollen. Und das Vereinigte Königreich hat noch immer keine geschriebene Verfassung.

Gleichwohl wäre es vermessen, allgemein anzunehmen, die Länder, deren Staatsorganisation und Rechtssystem nicht eine explizite Differenzierung des

Grades, wie er für die Bundesrepublik Deutschland kennzeichnend ist, aufweisen, würden das Verhältnis zwischen dem einzelnen und dem Staat weniger gut sichern. Das bedarf vielmehr der genauen Analyse. Starke Rechtstraditionen, wie sie in Großbritannien herrschen, können schwerer wiegen als der geschriebene Buchstabe der Verfassung. Und die schweizerische Volksgesetzgebung kann eine bessere Garantie für ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dem einzelnen und dem Staat sein als die richterliche Kontrolle einer parlamentarischen Gesetzgebung. Die Verfassungsordnung in der Bundesrepublik ist deshalb in so hohem Maß differenziert und geschrieben, weil sich in einem Gemeinwesen wie der Bundesrepublik nichts von selbst versteht. Andere Gemeinwesen, in denen Tradition und Gemeinsinn vieles außer Frage stellen, können darauf verzichten.

b) Grenzen der Substitution. Doch wäre es auch falsch, Unterschiede schlechthin zu negieren. Das wäre in besonderem Maß falsch gegenüber Ländern, in denen das Kollektiv höher steht als der einzelne, in denen nicht die Gesellschaft verfaßt wird, um eine Führung hervorzubringen, sondern die Führung der Gesellschaft vorgegeben wird – Länder, in denen die Privatheit erstickt und die Gesellschaft aufgehoben wird in Organisation, Macht, Führung von „Oben". Auch dort finden sich „Versatzstücke", die Analogien nahelegen und nahelegen sollen: Grundrechte, Parlamente, Gerichte. Und trotzdem können sie alle dahin „verkehrt" sein, daß der Staat das Individuum dominiert, daß wesentliche Konflikte zwischen dem einzelnen und dem Staat gar nicht erst ermöglicht werden und daß die Chancen, in einem Konflikt zu siegen, für den Bürger marginal sind.

Erinnern wir uns. Werden der einzelne und die Gemeinschaft gleichermaßen bejaht, so müssen Konflikte zwischen ihnen möglich und lösbar sein. Dem entspricht eine Dialektik von Absolutem und Relativem. Das Absolute bedarf der Ausdifferenzierung über die Zeit und die Vielfalt der Situationen hin – einer Ausdifferenzierung, in welche die einzelnen sich einbringen können. Der Staat, der dem gerecht werden will, bedarf einer Rechtsordnung, die das Allgemeine und das Individuelle miteinander verbindet – beides aufeinander wirken läßt. Er bedarf der Mechanismen der Auseinandersetzung, der Klärung und der Vergewisserung. Wir wissen heute, daß der Name für einen solchen Staat „Rechtsstaat" heißt. Die Verfassungsgeschichte aber hat lange gebraucht, um das umfassende und differenzierte „Programm" von Elementen hervorzubringen, das wir heute darunter verstehen. Und es ist immer noch nicht festgeschrieben. Es muß offen und lernfähig bleiben. Doch gewisse Elemente der Rechtsstaatlichkeit zeichnen sich als wesentlich ab. Es erscheint angebracht, über ihr System nachzudenken – am Ende auch darüber, ob es denn nicht wichtiger wäre, das Sachprogramm des „richtigen Rechts" zu kennen, statt sich so sehr auf Institutionen und Prozeduren der Rechtsgewinnung und Rechtsanwendung zu konzentrieren und sich vielleicht mit ihnen auch zu begnügen. Darauf soll ein späterer Beitrag zurückkommen.

UMSCHAU

Ein Angriff auf Karl Rahner

An der Spitze der „Vorhut radikaler Fortschrittlichkeit" stehe Karl Rahner, „einer der begabtesten unter den Schülern Heideggers". Es klingt respektvoll, wenn Helmut Kuhn in seiner Schrift „Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution" (Graz: Styria 1985) bemerkt: „Sich kritisch an eine solche Persönlichkeit heranwagen zu wollen, wäre Vermessenheit." Aber ein paar Zeilen weiter urteilt der Philosoph: „Wir brauchen nur auf ihn zu hören, um zu begreifen, daß hier die bis auf die Väter zurückgehende christliche Glaubenstradition nicht schöpferisch fortgeführt, *sondern abgebrochen und durch etwas anderes und Neues ersetzt wird* (hier hervorgehoben). Und diese Neuigkeit kann und will ihre kulturrevolutionäre Herkunft nicht verhehlen."

Es kann einem Autor wie Helmut Kuhn nicht unterstellt werden, der erste Satz sei purer Hohn. Der zweite Satz aber ist die vernichtendste Kritik, die über einen gläubigen Theologen gefällt werden kann. Wie geht dies zusammen? Darauf ist zurückzukommen.

Zu Anfang seiner Schrift bemerkt der Verfasser zur Liturgiereform: „Es steht uns nicht zu, in die Diskussion über Wert oder Unwert dieser Neuerung einzugreifen." Dann aber durchzieht wie ein Generalbaß die ganze Schrift eine pauschale Anklage der neuen Liturgie. Die „Beter", die sich nicht am Streit beteiligen wollten, habe die „von oben verfügte Veränderung wie ein Faustschlag" getroffen: „die Verordnung der neuen Messe bei gleichzeitigem Verbot der (fälschlich ‚tridentinischen' genannten) alten pianischen Messe".

Nun ist diese Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil nicht originell. Daß Helmut Kuhn das Konzil auch direkt anspricht, wenngleich mit jener Zurückhaltung, welche der lehramtliche Rang einer doch konservativem Denken entstammenden Sorge als ein peinliches Dilemma auferlegt, ist sympathisch und hebt sich ab von jener immer häufigeren und hoch angesiedelten Manier, die der Satiriker Petronius beschrieben hat: Wer den Esel nicht treffen kann, prügelt den Packsattel.

Was aber die Schrift des Autors, der im März dieses Jahres 86 Jahre alt wurde, heraushebt, ist nicht nur der Rang des 1964 in München emeritierten Philosophen, sondern der Versuch, die kritische Situation der römisch-katholischen Kirche im Rahmen der „Kulturrevolution" zu orten, unter welchem Begriff der Verfasser jene „reife nihilistische Modernität" verstehen will, in welche die „revolutionäre Tradition" eingemündet sei. Dieser Versuch ist so respektabel, daß diese Publikation nicht nur von ihren pamphletistischen Partien her gewürdigt werden kann.

Vielleicht ist der Begriff „Kulturrevolution" deshalb nicht recht glücklich, weil er, nach der Oktoberrevolution aufgetaucht, sehr unterschiedlich gebraucht wird. Dies kann hier auf sich beruhen bleiben. Daß freilich gerade die Kulturrevolution im Sinn von Mao Tse-tung neben anderem und höchst betrüblichem auch ein durchaus konservatives Element enthält, nämlich die Kritik einer jeden Europäisierung und den versuchten Rückgriff auf die alte chinesische Kultur, um „das ganze feudale Gerümpel daraus zu entfernen und ihr den demokratischen Kern zu entnehmen": dies könnte die Frage veranlassen, welcher Begriff von „Revolution" und welcher Begriff von „Tradition" einen absoluten Widerspruch beider begründen.

Die Analysen der „Kulturrevolution" im Sinn Helmut Kuhns, entwickelt in einer überaus verständigen Auseinandersetzung mit der Soziologin und Philosophin Hannah Arendt, mit Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre, sind glänzende Beispiele philosophischer Essays, deren Qualität auch der sich nicht entziehen kann, der den Interpretationen nicht in allem folgen mag. In jedem Fall führen sie in einem inneren Nachvollzug auf den kritischen Punkt, in dem sich der Ausbruch aus dem „revolutionären Zirkel" jedem, der sich nichts vormacht, heute als unaus-

weichliche Forderung stellt. Diese Forderung läßt hinter sich zurück, ob einer mit dem Verfasser in Hegel den Verführer zu einem vermeidbaren Unheilsweg sieht, oder ob er ohne solch weltrichterlichen Anspruch dafür hält, es könne sein, daß dieser Weg zu gehen war, damit der kritische Punkt an den Tag kommt.

Es gab eine vielversprechende Chance, im Rahmen einer solch verständigen Diagnose das sterile „Rechts-links-Schema", das auch in der katholischen Kirche so lähmend wirkt, zu durchbrechen. Es ist angesichts der Qualität dieser Schrift besonders bitter, daß sie versäumt wurde. An die Stelle behutsamer Analyse tritt die nackte Anschuldigung. Die Kirche, die doch soeben dem Nationalsozialismus widerstanden habe, „erschien jetzt, im Zeitalter der Auswirkungen des 2. Vatikanischen Konzils, ergriffen nur von dem einen Wunsch, sich mit der Moderne und der in ihr pulsierenden revolutionären Tradition zu arrangieren, wenn nicht gar sich ihr zu assimilieren".

Da fehlt jedes differenzierende Verständnis dafür, daß der Dammbruch, den das Konzil ohne Zweifel darstellt, auch ausufernde Wirkungen hatte. Und ein solches Verständnis *muß* fehlen, weil Helmut Kuhn – und dies in einer noblen Kritik auch an Romano Guardini – im Grund trotz einiger kritischer Bemerkungen dem eingedeichten Katholizismus des 19. Jahrhunderts nachtrauert. Läßt sich wirklich „eine von Rom gesteuerte geistliche Disziplinierung" so arglos erinnern, wenn man an die Opfer am Weg dieser Art von „Rechtgläubigkeit" denkt? Oder: so primitiv auch heute in den Medien fast unisono die christlichen Missionare als Handlanger des Imperialismus beschimpft werden, so wenig kann man das quantitativ erfolgreichste Missionsjahrhundert ohne gewichtige Vorbehalte nennen.

Daß die „antithetische Spannung" der Glaubensproblematik, die im evangelischen Christentum „offen zutage liegt", in der katholischen Kirche „weitgehend hintergründig" ist, weil sie zu strenger Einheit verpflichtet ist, dies eben ist ihre schwierige Lage; denn spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil war nicht mehr zu verheimlichen, was in der Geschichte des christlichen Glaubens geschehen ist.

Freilich: „nur mit Scheu und Zurückhaltung", so Helmut Kuhn, sollte davon gesprochen werden, nicht auf dem Markt der Meinungen, auf den sich manche begeben haben. Aber ebendiese Scheu und Zurückhaltung ist auch geboten denen gegenüber, die sich in allem Ernst bemühen, daß der christliche Glaube auch inmitten der „Kulturrevolution" *geglaubt* werden kann, weil er nur in den Glaubenden lebt und nicht unter den Kostbarkeiten einer Vitrine in konservativ gestimmten Wohnungen, so ehrenwert solche Pietät auch ist.

Der Rezensent hat sich lange gefragt, ob er die Schrift von Helmut Kuhn anzeigen solle. Der Polemik eine Anti-Polemik entgegenzusetzen, schien ihm nicht nur im Hinblick auf den auch hier gezeigten Rang des Autors unangemessen, sondern vor allem deshalb, weil solches der Sache, von welcher der Rezensent meint, daß sie ihm ebenso am Herzen liegt wie dem Autor, nicht dient, ihr vielmehr neuen Schaden zufügt.

Aber da bleibt das Urteil über Karl Rahner, welches das schlimmste darstellt, was man über einen gläubigen Theologen sagen kann (der Jesuit kann ganz aus dem Spiel bleiben), und dies über einen Mann, der ausweislich seiner Werke sein ganzes Leben daran gesetzt hat, in einer leidenschaftlichen Anstrengung des Denkens der Überlieferung seiner Kirche treu zu bleiben.

Durchaus unterstellt, es sei ernst gemeint, wenn der Verfasser sagt, er halte eine Kritik an Karl Rahner für vermessen – ebenso, wie er sich für inkompetent in der Diskussion über die Liturgiereform hält –, dann bleibt angesichts der Qualität dieser Schrift wohl nur der Weg, zwei Ebenen der Urteilsfindung zu unterscheiden. Der Philosoph kann die „Kulturrevolution" verständig analysieren. Dieses Verständnis hört dort auf, wo er es mit den unbestreitbaren Implikationen in die römisch-katholische Kirche zu tun hat. Dort erwartet er das felsige Contra, und wenn er es vermißt, wittert er Verrat oder zumindest die Neigung dazu. In solcher Betroffenheit vergißt er die von ihm selbst erklärte Imkompetenz, die in der Sache aber dort zum Vorschein kommt, wo er als philosophischer Kritiker der „Kulturrevolution" fortfährt, statt sich ernsthaft in den Kategorien einer kirchengeschichtlich orientierten Theologie auseinanderzusetzen.

Helmut Kuhn könnte es durchaus. Am Schluß stellt er zwei Kirchenbilder einander gegenüber. Das eine: „Der Priester vor der Gemeinde, beide

dem Osten zugewandt – dem Sonnenaufgang, dem Gottesaufgang zugewendet" – „der große Gott-Menschheits-Kreis." Das andere: „Der Priester in seiner gewöhnlichen Haltung ist der Gemeinde zu-gekehrt, in der Hoffnung, daß Gott mit der sakramentalen Feier in diesen durch die Agape geschlossenen Kreis eintreten möge." Kein Zweifel: Hier kommt im Wandel des Kirchenverständnisses auch ein „Glaubenswandel" zutage. Statt aber diesen zu bedenken im Horizont einer universalen Geschichte des christlichen Glaubens mit ihrer unerhörten Wandlungsdynamik, verdirbt der Autor seinen Ansatz, indem er der „Befürchtung" Platz macht, es handle sich um „die im engsten Sinne zeitbedingte Einstrahlung der Sozialität", welchen Begriff er dem Sozialismus und der positivistischen Soziologie zuordnet, radikalisiert in der „Kulturrevolution".

Kein Gedanke daran,

1. ob sich im „Gott-Menschheits-Kreis" ein alttestamentlich bestimmtes Kirchenbild zeigt, das nachweisbar mit jener Identifikation von Heils- und Weltgeschichte zusammenhängt, die H. Kuhn mit Recht von Augustinus her in Frage stellt, ohne aber in den Blick zu nehmen, daß sie eine Grundlage des christlichen Abendlands war;

2. ob es sich im „neuen" Kirchenbild um einen Rückgriff auf ein eher neutestamentlich-paulinisch bestimmtes Verhältnis handeln könne, um die Wiederentdeckung des in der Liebe zu seinem Herrn versammelten Populus Dei, das sich unterscheidet von der weltherrschaftlich verfaßten Christianitas des Abendlandes.

Beide Bilder sind großartige Konzeptionen. Statt sich auf beide einzulassen, die rhetorische Frage: „Hat die Kirche einen großen Sieg über sich selbst errungen oder feiert sie einen kleinen Triumph der Kulturrevolution?"

Die Grundfrage der Kontroverse ist das Verhältnis zur Geschichte. „Diese unsere Moderne besteht darauf, den goldenen Ewigkeitshintergrund im Bild des Menschenlebens wegzuradieren, damit der sich selbst ausgelieferte Homo sapiens recht er selbst und frei sein kann." Der Verfasser des bedeutenden Werks „Die Kulturfunktion der Kunst" weiß, was es damit auf sich hatte, als der Goldgrund der Bilder durchbrochen und die Perspektivität entdeckt wurde – längst vor der „Kulturrevolution". Daß man „zur Geschichte ein Herz haben" müsse, dieses letztlich nur theologisch zu verstehende Wort von J. G. Droysen, fällt heute schwerer aufs Herz denn je.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat Abschied genommen vom „christlichen Abendland" – den einzig legitimen Abschied. Aber keineswegs ist damit „die Weltgeschichte der Rahmen der Kirchengeschichte" geworden, welche Interpretation Helmut Kuhns dem Text der Konstitution „Lumen gentium" nicht standhält, und keineswegs verlangt das Konzil eine „Geschichtsphilosophie" als „Basis", womit wohl Hegel als ein Kirchenvater angedeutet werden soll. Aber das Konzil hatte im Vertrauen auf den Heiligen Geist „ein Herz zur Geschichte", die ihre Kontinuität nur haben kann im Wandel, der so wenig „gemacht" werden wie im Namen eines eigenmächtig bestimmten Fixpunktes aufgehalten werden kann. Ein gefährlicher Weg, gewiß – aber gefährlich von Anfang an.

Es sind sowohl die „Avantgardisten" wie die „Konservativen", die diesem Wandel im Weg stehen, und die jene „zwei einander ausschließenden Geisteshaltungen" bewirken, die Helmut Kuhn feststellt, und zu deren Aufhebung dieser Versuch, seinem Ansatz gerecht werden zu wollen, beitragen möchte – sei es vergeblich oder nicht.

Die Schrift ist in der Reihe „Herkunft und Zukunft" erschienen. Es läßt sich denken, daß es für die Herausgeber Friedrich H. Tenbruck, Nikolaus Lobkowicz, Hermann Lübbe, Thomas Nipperdey und Matthias Schramm nicht ganz leicht war, ein allgemeines Einverständnis zu finden. *Oskar Köhler*

Eine theologische Anthropologie

Wolfhart Pannenbergs neuestes theologisch-anthropologisches Werk[1] dokumentiert erneut eindrucksvoll das erstaunlich umfassende Wissen des Autors wie auch die geistige Durchdringung des behandelten Materials. Leichte (oder schnelle) Lektüre ist das Buch keineswegs, lohnende jedoch in vielfacher Hinsicht.

Ziel dieser „Anthropologie in theologischer

Perspektive" (die also Theologie bereits voraussetzen darf) ist es, unter gekonnter Einarbeitung alt- und neutestamentlicher, mittelalterlicher, jedoch und vor allem neuzeitlicher anthropologischer Erkenntnisse auszuweisen, daß konsequentes Weiter- und Zuendedenken dort vorhandener Ansätze und Einsichten die religiöse Dimension im Menschen nicht ausklammern läßt, sondern diese, will man das Fragen und Forschen nicht willkürlich abbrechen, mit immanenter Zwangsläufigkeit impliziert.

Das Werk Pannenbergs gliedert sich in drei Teile. Ein erster Abschnitt „Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen" läßt sich noch am ehesten der Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen) zuordnen, wenn auch das dritte Kapitel („Zentralität und Sünde") darüber hinausgeht. Der zweite Teil „Der Mensch als gesellschaftliches Wesen" behandelt nicht, wie vielleicht zunächst zu erwarten, eine anthropologische Soziologie, sondern die psychologisch orientierte „Identitätsproblematik". Erst im dritten Teil „Die gemeinsame Welt" werden die Grundlagen der Kultur, der kulturelle Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen und das Thema „Mensch und Geschichte" behandelt. Daß eine solche Einteilung des Menschen in seiner Wirklichkeit „abstrakt" ist, da alle Aspekte ineinander übergreifen, sich gegenseitig durchdringen und bedingen, weiß der Autor natürlich. Aber schließlich kann keine Anthropologie anders vorgehen, als schrittweise Aspekt für Aspekt der menschlichen Wirklichkeit zu erhellen, um so schließlich doch ein Gesamtbild des Menschen zu zeichnen.

Bereits 1962 hatte Pannenberg unter dem Titel „Was ist der Mensch?" ein über hundert Seiten umfassendes Buch veröffentlicht, in dem es um die theologische Ausweitung anthropologischer Grundbegriffe ging. Obwohl diese Publikation wohlwollende Aufnahme fand, hatte es für den Rezensenten einen unangenehmen Beigeschmack. Zu schnell nämlich wurden darin – sit venia verbo – in typisch protestantischer Manier aus rein philosophisch-anthropologischen Prämissen theologische Konsequenzen gezogen: Aus der „Weltoffenheit" etwa wurde, ohne notwendig erscheinende Zwischenüberlegungen, eine „Gottoffenheit" des Menschen. Dieser „Vorwurf", wenn es denn einer ist, kann nun gegen das neue Werk Pannenbergs keineswegs mehr erhoben werden. Geht es dem Autor doch, wie schon erwähnt, um die religiösen Implikationen anthropologischer Erkenntnisse, keineswegs aber um eine Art Gottesaufweis oder Gottesbeweis.

Im Zusammenhang mit der Explikation der „exzentrischen Position" des Menschen bei Helmut Plessner schreibt Pannenberg: „Auch für Plessner erhebt sich angesichts der Erfahrung, daß ich jeden endlichen Inhalt, indem ich ihn erfasse, auch schon überschritten habe, die Gottesfrage... Das ‚Bewußtsein der absoluten Zufälligkeit des Daseins' führt ‚zur Idee des Weltgrundes... oder Gottes'" (66). Zwar muß man die Stellen, an denen sich Plessner zum Thema Religion äußert, schon fast mit der Lupe suchen (Plessner ist, so jedenfalls auch das Urteil von Walter Schulz, ein Philosoph des Absurden), aber es ist richtig zu sagen, und hier bezieht sich Pannenberg auf seine eigenen weiterführenden Aussagen: „Das alles bedeutet nicht so etwas wie einen anthropologischen Gottesbeweis. Daß die Frage nach Gott zum Menschsein des Menschen gehört, das besagt noch nicht, daß ein Gott existiert und welcher Gott das ist" (70). Die „exzentrische Positionalität" des Menschen (H. Plessner) zieht sich im übrigen wie ein roter Faden durch das ganze Werk: Die subjektive, zentrische Seinsweise des Menschen und die Notwendigkeit eines Außenhalts als ex-zentrische Notwendigkeit des Menschen erweisen sich in der Anthropologie Pannenbergs als besonders fruchtbar.

Das dritte Kapitel des ersten Teils gilt dem Thema „Zentralität und Sünde", in dem Pannenberg manches schon Bekannte aufgreift, jedoch auch Fragen stellt, die aus der christlichen Tradition längst noch nicht beantwortet sind. In der Darstellung der katholischen Erbsündenlehre allerdings, vor allem der Piet Schoonenbergs, wiederholt Pannenberg altbekannte, deswegen jedoch nicht schon richtige Vorwürfe, wie etwa den, ein „Situiertsein" des Menschen sei diesem nicht innerlich. Darüber läßt sich natürlich trefflich streiten. Aber jede Erbsündenlehre gewinnt, wenn sie dem Menschen „als gesellschaftlichem Wesen" zugeordnet wird.

Als Zielsetzung des zweiten Teils („Der Mensch als gesellschaftliches Wesen") gibt Pannenberg an (158): „Die Spannung zwischen Zentralität und Exzentrität menschlichen Verhaltens, in der die Spannung zwischen der Bestimmung des Menschen zur Gottesebenbildlichkeit und der Ichbefangenheit seines empirischen Lebensvollzugs sich abzeichnet, wird weiterverfolgt werden. Sie wird als Spannung im Verhältnis von Ich und Selbst im Prozeß der *Identitätsbildung* des Menschen in Erscheinung treten, als Element der Unruhe im Bereich der Stimmungen und Affekte, und schließlich das Bezugsfeld für die Interpretation der *Entfremdungsproblematik* bilden." Im Anschluß an die dialogische Philosophie Bubers, Rosenzweigs und Theunissens meint der Autor: „Ein Verständnis der sozialen Konstitution des Individuum erschließt sich nur, wenn man den einzelnen nicht unvermittelt auf die Gesellschaft im ganzen bezieht, wie sie ihm in ihren Institutionen und deren Verflechtungen begegnet, sondern zunächst einmal auf den *anderen einzelnen*, das Du, die Bezugsperson(en) seines persönlichen Lebenskreises" (174).

Diese soziale Konstitution des Menschen ist für Pannenberg (und hier schließt er sich zumindest teilweise Erikson an) im (Grund-)Vertrauen des Kindes auf die Mutter grundgelegt. „Soll das Grundvertrauen nicht verlorengehen, dann bedarf es der Ablösung von der Bindung an die Mutter und an die Eltern überhaupt. Es muß eine neue Orientierung erhalten, die es dem heranwachsenden Kinde erlaubt, das Vertrauen auf eine unbegrenzte Geborgenheit trotz aller Gefährdungen und Widrigkeiten des Lebens zu bewahren. Die Aufgabe, das den Lebensmut nährende Grundvertrauen von der anfänglichen Bindung an die Eltern abzulösen und neu zu orientieren, fällt besonders der religiösen Erziehung zu; denn der Gott des religiösen Glaubens vermag über die begrenzte Tragfähigkeit menschlicher Autorität hinaus unbegrenzte Geborgenheit zu gewähren, und zwar gerade auch in Situationen von Leid, Not und weltlicher Ungeborgenheit" (220). Und entscheidend: „Daher ist das Grundvertrauen in seiner Unbegrenztheit von vornherein ein religiöses Phänomen" (224). Daß hier nicht S. Freuds religionskritische, infantil-neurotische Regression grüßt, legt der Autor einleuchtend dar.

Teil III behandelt die „gemeinsame Welt" des Menschen, das heißt die Grundlagen der Kultur, den kulturellen Sinngehalt gesellschaftlicher Institutionen und schließlich das Thema Mensch und Geschichte. Den Ursprung von Kultur sieht Pannenberg im Spiel, wobei ihm das zweckfreie Spiel von Kindern als Ausgangspunkt dient. Das darstellende Spiel allerdings hat seine dichteste Gestalt „im Kultus gefunden, der die mythische Ordnung des Kosmos zur Darstellung bringt" (316). „Die Zusammengehörigkeit von Spiel und Ernst scheint in den vormodernen Kulturen dem Bewußtsein der Menschen und ihrem Lebensgefühl näher gewesen zu sein als in den modernen Industriegesellschaften. Sicherlich war die Mühsal der Arbeit in vielen Bereichen eher größer als heute. Aber die maßgebliche Funktion von Religion und Kultus im öffentlichen Leben und die damit verbundene Gliederung der Zeit durch die Abfolge religiös begründeter Feste haben eine prinzipielle Ablösung der Alltagswelt vom Spiel verhindert. Vielmehr strukturierten Motive und Rituale religiös begründeter Sinngebung auch die alltäglichen Verrichtungen" (323).

Da es nicht möglich ist, auf Einzelheiten des Teils III einzugehen, sei nur, wie aus dem obigen Zitat schon erkennbar, erwähnt, daß die Sinnfrage in diesem Teil an Bedeutung gewinnt. So werden gesellschaftliche Institutionen als in einem gemeinschaftlichen *Sinnbewußtsein* gegründet gesehen. Natürlich können Institutionen „leer" werden. Jedoch gilt: „Es kann dann den Anschein haben, daß die Institutionen dem Verhalten der Individuen sinnlose Zwänge auferlegen, von denen sich diese dann zu emanzipieren trachten. Doch mit dem Zerstören leerer Formen ist es nicht getan. Die Aufgaben des Zusammenlebens erfordern immer wieder die Ausbildung institutioneller Formen der Interaktion, die nur auf dem Boden eines gemeinsamen Sinnbewußtseins als sinnvoll bejaht werden können" (386).

Was nun „Mensch und Geschichte" angeht, so ist es wohl richtig festzustellen, daß das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein christlichen (bzw. jüdischen) Ursprungs ist. „So ist das Endgültige gegenwärtig mitten in der Relativität und im Fluß der Geschichte, freilich nicht auf endgültige Weise, sondern in der Form der Antizipation. Unmittelbar erlebt wird die Gegenwart des Endgültigen

und wahrhaft Wirklichen jedoch nicht *als* Antizipation, sondern als Gegensatz des Ewigen und Bleibenden zum Bereich des in der Zeit Veränderlichen und Vergänglichen. Erst die Reflexion auf die Geschichtlichkeit der Erfahrung jenes Ewigen und Bleibenden erfaßt diese Erfahrung als Antizipation... Darum bildet das antizipatorische Bewußtsein des wahrhaft Seienden in seiner Geschichtlichkeit eine höhere Stufe des Bewußtseins von der Gegenwart des Wahren und Bleibenden im menschlichen Leben überhaupt" (502).

Erst auf Seite 505 führt Pannenberg den Begriff „Geist" ein, was der Autor auch rechtfertigt. In aller Kürze: „Die Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abbrechenden Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Mißlingens und irdischer Vergänglichkeit, nennen wir Geist" (505).

Pannenbergs Werk läßt sich nicht zusammenfassen. Abschließend nur dies: Schon der Umfang des vom Autor bearbeiteten und bewerteten „Materials" hebt diese Publikation über ähnliche hinaus. Die denkerische Auseinandersetzung verdient, auch wenn man nicht in allen Einzelheiten zustimmt, höchste Beachtung.

Karl-Heinz Weger SJ

[1] Wolfhart Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 540 S. Kart. 78,–.

Jugendprotest im demokratischen Staat

Berichte von Enquete-Kommissionen sind in der Regel gediegen verfaßt, haben allerdings häufig den Nachteil, als Protokolle in den Bücherregalen derjenigen zu landen, die sie dienstlich oder privat zugesandt erhalten. Es ist daher zu begrüßen, daß zum Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Jugendprotest im demokratischen Staat" ein kommentierender Band erschienen ist, verfaßt vom Sekretär der Enquete-Kommission, Eckart Busch, und von dessen wissenschaftlichem Mitarbeiter Christoph Böhr[1].

Der Ausgangspunkt der Studie ist deutlich formuliert: Die Autoren stellen fest, „daß die Probleme der Jugend in einer komplexen, arbeitsteiligen Industriegesellschaft eher ein Unterfall der typischen Probleme ebendieser Gesellschaft als ganzer darstellen". Man könnte etwas schärfer formulieren: Die Probleme der Jugend – als soziologisch definierbare Gruppe in dieser Form erst im 19. Jahrhundert entstanden – sind immer eine Antwort auf ungelöste Fragen, die von der Erwachsenengesellschaft nicht oder nicht mehr gelöst werden können.

Als Ursachen des Jugendprotests nennen die Verfasser einmal die immer größer werdende Geschwindigkeit des wissenschaftlich-technischen Wandels, die zu einem Verlust an Vertrautheit führt, zum anderen wird auf die Instabilität hingewiesen, die notwendig mit einer Überflußgesellschaft einhergeht. Schließlich wird eine latente oder offene Sinnkrise konstatiert, die zu einer Orientierungskrise ausufert, „die auch das Alltagshandeln verunsichert, weil die Frage nach dem, was recht ist, immer weniger verbindlich... beantwortet werden kann" (22f.). Auch der Glaube an die Machbarkeit und Erfüllbarkeit tendenziell unmäßiger Ansprüche wird als Ursache des gegenwärtigen Protests genannt.

In einer weiteren These wird gesagt, die Interaktion zwischen Jung und Alt nehme immer mehr ab: „Die Generation des alten, ökonomisch-materiellen Mangels steht fassungslos vor dem Verhalten ihrer Kinder, die einen neuen Mangel artikulieren: den Mangel an Sinn, an Wärme, an Geborgenheit und Vertrauen" (24). Schließlich beobachten die Autoren zutreffend, daß in der Phase der Postadoleszenz junge Erwachsene unter dem unbestrittenen Anspruch leben, Habitus und Vorrecht der Erwachsenen wahrnehmen zu können. Sie schätzen sich selbst als junge Erwachsene ein, allerdings ohne ein entscheidendes Kriterium zu erfüllen, das Erwachsensein ausmacht, nämlich die wirtschaftliche Selbständigkeit. Dies liegt auch an der aktuellen arbeitsmarktpolitischen Situation, doch nicht nur. „Überlange Ausbildungs-, Schul- und Studienzeiten setzen Jugendliche nicht selten bis weit in ihre dritte Lebensdekade unter eine Glasglocke, die sie vom wirklichen Leben abkapselt."

Zum Stichwort Zukunftsangst und Jugendpro-

test wird festgestellt, die Realität von Gefahren in unserer Welt betreffe gerade die Jugendlichen. Doch wird gefragt, wie sehr diese Angst antizipatorisch, auf Zukunft im doppelten Sinn orientiert ist. „Auf die Schrecken der Zukunft, ohne die möglichen Kurskorrekturen der Gegenwart ernsthaft ins Kalkül zu ziehen: Und dort, wo dies versucht und das Anrecht der Gegenwart auf zukunftsträchtiges Engagement erfüllt wird, ist jeder Gradualismus als politische Handlungsmaxime verpönt: in der Friedens- und der Anti-Kernkraft-Bewegung wie bei den Hausbesetzern und den Grünen. Nur vor dem Hintergrund der struktur- und zivilisationsbedingten Ursachen des Protests scheint es verständlich, welche Eigendynamik psychologische Prozesse entwikkeln: Mit dem Argument der Betroffenheit sind alle anderen Argumente außer Kraft zu setzen; nichts ist größeren Verdächtigungen ausgesetzt als der Versuch, Distanz zum Objekt zu gewinnen. Nüchternheit, Rationalität (technische zumal) und abwägende, vermittelnde Urteilskraft scheinen desavouiert" (29f.).

Die hier angedeuteten 15 Thesen sind schon die Lektüre des Buchs wert. Sie bilden den Hintergrund, vor dem dann über die Einsetzung, den Beratungsverlauf und die Ergebnisse der Enquete-Kommission berichtet wird. In einem weiteren Schritt wird dann nach den Specifica von Jugendprotest gefragt, wobei jugendliches Protestverhalten als ein strukturelles Problem offener Gesellschaften gedeutet wird. Allerdings verweisen die Autoren darauf, daß der gegenwärtige Protest ein Phänomen der Wohlstands- und Überflußgesellschaften ist: „... zumindest wäre er völlig mißverstanden, wollte man ihn nicht unter den Bedingungen einer materiell weitgehend gesättigten Kultur begreifen" (109).

Haben die ersten vier der insgesamt fünf Kapitel eher einen analytischen Charakter, so hält das letzte Ausschau nach zukünftigen Perspektiven. Die Autoren behaupten, die Gesellschaft der Bundesrepublik sei fragmentiert, „ohne selbst über eine Tradition zu verfügen, die um die Voraussetzungen einer Vereinbarkeit von fragmentierter Binnenstruktur und demokratischem Mehrheitskonsens weiß" (134). In diesem Zusammenhang greift man auf einen guten alten Gedankengang zurück: Jedes politische Gemeinwesen sei auf eine gesunde Mischung von Konsens und Konflikt angewiesen.

Sie plädieren für eine kommunikative Demokratie, in der man sich um eine Vorverständigung über Handlungsalternativen und Entscheidungsoptionen bemüht, bevor mit den Mitteln und Verfahren des Verfassungsstaats demokratische Entscheidungen gefällt und durchgesetzt werden. Neue Beteiligungschancen müßten ermöglicht werden, „wenn die Diskussion über politische Optionen, wie sie in den Parlamenten, den Ausschüssen, den Verbänden und allen am politischen Willensbildungsprozeß unmittelbar partizipierenden Organisationen nicht mehr ausreicht, um eine hinreichend legitimatorische Rechtfertigung zu erreichen" (147). Die kommunikative Demokratie könnte dafür sorgen, daß die Konsensfähigkeit einer Gesellschaft gesteigert und intensiviert wird.

In einem letzten Abschnitt fragen Böhr und Busch nach den Konsequenzen, die sich aus der Forderung nach einer kommunikativen Demokratie für den Politikalltag und den Alltag der Politiker ergeben. Hier gelte es Abschied zu nehmen von liebgewordenen Vorstellungen. In diesem Zusammenhang finden sich interessante Anregungen und Herausforderungen an die Gegenwart und Zukunft von Politik.

Die einzige Kritik, die man dem Buch gegenüber anmelden kann, ist diese: Ein kurzer Rückgriff auf die Geschichte der Jugend und vor allem ihrer Bünde und Bewegungen hätte manches, was die Analyse feststellt, noch deutlicher werden lassen. Vielleicht wäre dabei auch herausgekommen, daß deutsche Jugendbewegungen immer romantische bzw. neuromantische Ursprünge haben. Das gilt nach Meinung vieler Experten bis zum heutigen Tag und scheint vor allem ein deutsches Problem zu sein. *Konrad Bohr*

[1] Böhr, Christoph – Busch, Eckard: Politischer Protest und parlamentarische Bewältigung. Zu den Beratungen der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat". Baden-Baden: Nomos 1984. 156 S. Kart.

BESPRECHUNGEN

Jugendarbeit

Koch, Heiner: *Miteinander leben – miteinander glauben.* Perspektiven und Modelle kirchlicher Jugendarbeit. Düsseldorf: Patmos 1984. 138 S. (Werkbücher zur Jugendarbeit. 1.) Kart. 19,80.

Der Verfasser, Stadtjugendseelsorger in Neuss und Hochschulseelsorger in Düsseldorf, legt in diesem Buch seine Reflexionen zur Theorie einer (religiös orientierten) Jugendarbeit vor. Dabei sind seine Überlegungen, die sich etwas einseitig an Erich Fromm und Paul Michael Zulehner orientieren, originell, seine Praxisbeispiele, auch in konkreten Text- und Handlungsmodellen, anregend. Koch geht in seiner Gesamtkonzeption von dem Modell einer altersgemäßen Verkündigung aus, die ihre Prinzipien in gleicher Weise aus der Entwicklungspsychologie und der Analyse der Jugendsituation wie aus dem Anspruch der christlichen Botschaft herleitet. Wichtige Schritte dabei sind: Der Jugendliche lebt in der Spannung zwischen „Haben" und „Sein", zwischen „man" und „ich" und muß zu einer Entscheidung, die glaubensbedeutsam ist, finden. Diese Entscheidung erringt er im Entwicklungsprozeß, auf einem Weg der Umkehr. Ob die dabei vorgesehenen einzelnen Schritte richtig sind, läßt sich nicht nachprüfen, zumal ein solcher Aufbau in der Glaubensentwicklung doch etwas verallgemeinernd und statisch wirkt. So sehr man dem Zusammenhang zwischen Ichfindung und Glaubensweg zustimmen kann (60), so überfrachtet scheint zuweilen der Anspruch an junge Menschen (auch an Kinder), etwa die Baumsymbolik (42f.) oder der „Auftrag zum Sterben seines bisherigen Menschseins" (75). Die Texte S. 108ff. sind für Jugendliche durchweg zu schwierig, die Vertrauensübungen nicht ausreichend psychologisch kalkuliert (83). Die Unterscheidung zwischen kirchlicher Jugendarbeit und Katechese (89ff.) ist insoweit richtig, als die christliche Gemeinde auch der Diakonie verpflichtet ist, nicht ausschließlich der Katechese. Es hat sich zu Recht eingebürgert, von einer katechetischen Dimension der kirchlichen Jugendarbeit zu sprechen. Leider werden Aussagen zur Jugendarbeit und zur Jugendsituation aus den Jahren 1964 bzw. 1970 unbedacht auf die heutige Zeit übertragen. Das schwächt nicht wenig die Überzeugungskraft der Argumentation. Aber: Insgesamt ein anregendes Buch, nicht zuletzt wegen der abschließenden Überlegungen, in denen kirchliche Jugendarbeit als personales Angebot der Begleitung junger Menschen im Umkehrprozeß zum Glauben verstanden wird. *R. Bleistein SJ*

Deresch, Wolfgang: *Kirchliche Jugendarbeit.* Wege zur personalen, sozialen und religiösen Identität. München: Kaiser 1984. 323 S. Kart. 48,–.

Daß die ausschließliche Orientierung an der Praxis in der kirchlichen Jugendarbeit nicht weiterhilft, ist inzwischen offensichtlich. Die Reflexion über eine Theorie der Praxis tut not. Das vorliegende Buch, 1983 als Habilitationsschrift im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg angenommen, bietet eine solche theoretische Begründung des Engagements der Kirche an, mit und unter Jugendlichen. Die entscheidenden Kapitel 3 und 4 bieten die „Elemente einer Theorie kirchlicher Jugendarbeit" (145ff.) und benennen den „Gegenstand der kirchlichen Jugendarbeit" (235ff.). Die Elemente – aus personaler Identität, sozialer Identität, Lebenswelt eines Menschen – bringen das folgende Ergebnis: „Kirchliche Jugendarbeit wird sinnvoll in der funktionalen Zuordnung zum lebendigen religiösen Erfahrungs- und Reflexionsprozeß, in welchem es den Heranwachsenden aus inneren und äußeren, entwicklungs- und umweltbedingten Gründen um die Gewinnung personaler und sozialer Identität geht" (234). Sie hätte dabei im Entwicklungsprozeß eine klärende Funktion, würde die Gewinnung einer balancierten Identität zu fördern suchen und sollte ein besonderes Au-

genmerk darauf legen, welche Bedeutung religiösen Symbolen in diesem Umgang mit den Jugendlichen zukommt. Als Gegenstand kirchlicher Jugendarbeit wird am Ende herausgestellt: „Kirchliche Jugendarbeit wird als ein Ort der Freiheit zur Sinnkonstitution der Jugendlichen beitragen, nicht durch Enge und Rechthaberei, sondern indem sie durch die verlockende Art ihrer Kommunikations- und Interaktionsangebote die Genese einer religiösen Identität fördert" (265). Mit diesem Ergebnis wird jenes Kapitel beendet, das im Rückgriff auf Kapitel 2 („die Ursprünge kirchlicher Jugendarbeit", 38ff.) die theoretische Konzeption in konkreter Praxis in ihrer genuinen Christlichkeit und in ihrer Bedeutsamkeit für die Menschwerdung junger Menschen aufweist. Das erste Kapitel (6ff.) bietet eine (leider etwas pauschalierende) Beschreibung der jetzigen Jugendszene und der Geschichte der (exklusiv) evangelischen Jugendarbeit.

Das Buch ist gut gegliedert und hervorragend belegt; es gibt – trotz eines hohen Reflexionsniveaus – nie den Bezug zur Praxis auf. Problematisch scheint die „Personalisierung" in der Geschichte kirchlicher Jugendarbeit (vgl. 39). Bedauerlicherweise wurden (als notwendige Ergänzung zu M. Kleßmann, Identität und Glaube) nicht die religionspädagogisch bedeutsamen Publikationen von Hans Jürgen Fraas herangezogen. Eine weitere Reflexion über den Begriff der „Religiosität" (223f.) scheint angebracht, wenn eine präzise Position jenseits von Paul Tillich bezogen werden soll. Doch insgesamt handelt es sich in diesem Buch um eine Publikation, die die heutigen Probleme der kirchlichen Jugendarbeit beim Namen nennt, die religiöse Dimension nicht aus dem gesamtgesellschaftlichen Kontext herausreißt und theoretisch einsichtig begründete Wege in die Zukunft weist, auch für die katholische kirchliche Jugendarbeit. *R. Bleistein SJ*

Psychologie und Pädagogik

Huth, Werner: *Glaube, Ideologie und Wahn.* Das Ich zwischen Realität und Illusion. München: Nymphenburger 1984. 388 S. Lw. 48,–.

Dieses Buch gründet, wie der Verfasser eingangs erklärt und durchgehend belegt, auf Beobachtungen, die er als Psychiater und Psychoanalytiker bei „vielen gläubigen, ideologieverhafteten und wahnsinnigen Menschen" machte und reflektierte. Und weil er dabei den Glauben an den Glauben nicht verloren, sondern geläutert hat, konnte er diese Studie über ein gern gemiedenes Thema schreiben.

Er beginnt sie damit, daß er in einem ersten Teil den „Glauben im weitesten Sinn", der das Religiöse einschließt, sich aber nicht darauf beschränkt, als allgemein menschliches Phänomen bestimmt, nämlich als Vertrauen in eine Wirklichkeit (Person, Ideal), die einen „unbedingt angeht" (P. Tillich). Glaube ermöglicht Identifikation, Kommunikation und Konfrontation und bedeutet Offenheit auf Sinnerfahrung. Weitere Abschnitte legen dar, wie der Glaube von einer ursprünglichen Erfahrung und „Offenbarung" (nach K. Jaspers) zur Tradition und schließlich zum erfahrungsfernen Dogmen- und Normenkanon werden kann, wie das Bedürfnis nach Sinnangeboten auch in einer religionsfeindlichen Epoche wie der unseren bestehen bleibt (bei gleichzeitigem Hervortreten von Zerrformen) und wie auch die Wissenschaft nicht ohne glaubensmäßige Voraussetzungen auskommt, so daß wir den Glauben nicht als Mangelform von Wissen, sondern als ihm gleich- und übergeordnet, als Drang nach letzter Gewißheit, der seine eigene Unmöglichkeit erkennt und annimmt, betrachten müssen.

„Glaube im engeren Sinn", unterschieden von Ideologie und Wahn, so der zweite Teil, ist vor allem Urvertrauen (E. H. Erikson) – weder mit den Fundamentalisten auf Inhalte noch mit B. Staehelin auf eine instinkthafte Gewißheit zu reduzieren. Wie Glaube als komplexe Fähigkeit zu einem nichtregressiven Transzendieren verstanden werden kann und wie dabei zwischen humaner und inhumaner, dialogischer und narzißtischer Form zu unterscheiden ist, legt Huth im Rückgriff auf L. Szondis Ich-Analyse dar.

Auf dieser Grundlage kann er nun in einem dritten und vierten Teil Ideologie und Wahn als Störungen der Glaubensfunktion des (gestörten)

Ichs beschreiben. Ideologien beruhen für ihn auf einer Haltung, die zum Ausklammern unangenehmer Wahrnehmungen und zum Totalisieren von Einzelaspekten, zum Verabsolutieren der eigenen abstrakten Ideen und zur Intoleranz neigt. In einer interessanten Beschreibung vergleicht er die Symptome von Ideologen mit denen von Narzißten. Ergebnis: Beide suchen Grandiosität, um den Zerfall des Selbst, Angst und Depression abzuwehren. Der Ideologe vergötzt darum ein Objekt, eine Idee, der Narzißt sich selbst (267). Als Unfähigkeit, Unsicherheit zu ertragen und anderen zu vertrauen, ist Ideologie eine Störung der Glaubensfähigkeit. Jeder ist für sie anfällig in Lebensphasen mit besonderen Trieb- und Identitätsproblemen und in Zeiten der Orientierungslosigkeit. Ähnlich ist der Wahn, so wenig seine Ursachen bekannt sind, als Versuch zu sehen, sich und die Umwelt umzudeuten, um die Angst zu mildern. Huth beschreibt diese Dynamik sehr einfühlsam anhand von zwei Fallbeispielen, die zeigen, „daß dort, wo Wahn ist, kein Glaube sein kann und umgekehrt" (335).

Etliche Kapitel dieses Buchs sind vielleicht zu ausführlich und mit Wiederholungen belastet. Man mag auch manche Aussage über die „tief gestörte" Gegenwart und über frühere Epochen, die der Autor in bekannter tiefenpsychologischer Tradition wagt, als zu global und empirisch ungesichert ablehnen. Immer kann man jedoch in Huths Werk einen Ansatz finden, der die Orientierungsformen Glauben, Ideologie und Wahn mit einer Differenziertheit und einem Verständnis betrachtet und betrachten lehrt, wie es selten ist und wie es Freud und Jung nicht erreicht haben.

B. Grom SJ

Deutsche Pädagogen der Gegenwart. Ihre Erziehungs-, Schul- und Bildungskonzeption. Bd. 1. Hrsg. v. Rainer Winkel. Düsseldorf: Schwann 1984. VI, 376 S. Abb. Lw. 68,–.

Es war eine gute und begrüßenswerte Idee von Rainer Winkel, Professor für Erziehungswissenschaft an der Berliner Hochschule der Künste, deutschsprachigen Pädagogen der Gegenwart (geboren zwischen 1919 und 1933) die Gelegenheit zu geben, sich und ihre Positionen in der Theorie und Praxis der Erziehungswissenschaft vorzustellen. Es kommen in Band I zu Wort: Andreas Flitner, Hans-Jochen Gamm, Hermann Giesecke, Jürgen Henningsen, Hartmut von Hentig, Wolfgang Klafki, Karl Josef Klauer, Heinrich Kupffer, Ernst Meyer, Jakob Muth, Adalbert Rang, Peter Martin Roeder, Horst Rumpf, Klaus Schaller, Hans Scheuerl. Nicht alle Autoren sind in gleicher Weise (auch unter Fachkollegen) bekannt und für die erziehungswissenschaftliche Szene in der Bundesrepublik Deutschland bedeutsam (die Auswahl verantwortet – lt. Vorwort S. 20 – der Herausgeber). Nicht jeder der Autoren versteht es, seine Aussage kurzweilig und Interesse weckend niederzuschreiben. Doch insgesamt sind die Beiträge nicht so langweilig, wie man es nach der allgemeinen Einschätzung der Pädagogik als Wissenschaft erwarten könnte. Hartmut von Hentig etwa versteht es mit Leichtigkeit, den Leser mit auf seinen Lebensweg zu nehmen, vom Vater an (113f.), macht auch einsichtig, was ihn zu Entwurf und Gründung der Laborschule Bielefeld geführt hat und wie er selbstkritisch heute darauf zurückschaut, zumal im Rückgriff auf seine „Theorie", die sich letztendlich von Plato herleitet.

Der Band als ganzer bietet ansprechend einen Einblick in die pädagogisch bewegte Welt dieser Zeit. Das Foto der Autoren, der Beitrag, die persönlich verfaßte Biographie, die Bibliographie runden sich zu einem Ganzen. Die Sach- und Personenregister öffnen einen Zugang zu wichtigen Texten. Eine Kritik an der Auswahl ist solange nicht möglich, als die Planung des Bandes II unbekannt ist. Erst nach seiner Veröffentlichung wird es möglich sein, das abschließende Urteil über beide Bände zu geben, Leerstellen zu entdecken, Vorurteile zu benennen, Einseitigkeiten zu tadeln. Einstweilen kann man sich nur mit dem Urteil zurückhalten und den hohen Preis des Bandes beklagen. Gerade dieser wird verhindern, daß das Buch in die Hände von Eltern und Erziehern gerät, und dazu führen, daß es nur in Bibliotheken den Studenten zugänglich ist.

R. Bleistein SJ

Exeler, Adolf: *Jungen Menschen leben helfen.* Die alten und die neuen Werte. Freiburg: Herder 1984. 255 S. Kart. 26,80.

In Fortführung seines Werkes „In Gottes Freiheit leben. Die zehn Gebote" (Freiburg 1981) hat Adolf Exeler 1982–1983 dieses Buch verfaßt. Ihm sollte eine der Praxis gewidmete Studie folgen, in der „Methoden ethischen Lernens" (239) bedacht werden sollten. Leider wird es dazu nicht mehr kommen; denn Adolf Exeler ist am 26. Juli 1983 unerwartet verstorben. So muß man dieses Buch als sein Vermächtnis an die deutsche Religionspädagogik und an den jungen Menschen von heute betrachten. Der Titel kann als Kurzformel seines gesamten Wirkens und Forschens gewertet werden. Sein Leben war Dienst am Leben des jungen Menschen.

Exeler entfaltet in großer Breite, wissenschaftlicher Tiefe, mit Sensibilität für die Strömungen der Zeit eine Moralpädagogik für heute. Nach einem ersten Kapitel, das eine Verständigung über die Begriffe erzielen soll, folgen zwei Kapitel zum Thema Wertezerfall (38f.) und Wertewandel (63f.). Das vierte Kapitel (80f.) stellt – als Hintergrund für den Neuentwurf im fünften Kapitel – drei historisch aufweisbare Formen des Ethos dar: das adlige, das bürgerliche, das sozialistische Ethos. Diesen Formen steht dann Exelers eigener Entwurf gegenüber: das Ethos universaler Solidarität (155f.), dessen „Konkretisierung" das abschließende Kapitel (190f.) gibt. Offensichtlich ein in sich geschlossenes Werk!

Die Stärke Exelers beruht in zweierlei: einmal in der konkreten Darstellung des Problemstandes (etwa zum sozialistischen Ethos und der christlichen Position dazu), zum anderen in der Sensibilität für Neuaufbrüche, denen er dann – vom Wort der Bibel bewegt – einen Weg durch restaurativ-behutsame Tendenzen ebnen möchte (vgl. 232f.). Daraus resultiert notwendig sein „Ethos einer universalen Solidarität": Sie überwindet eine individualistische Moralpädagogik (172), sie übertrifft eine Klassen-Moral (179), sie fordert endlich eine „Solidarisierung der Generationen" (234). Damit greift Exeler zugleich jene Dispositionen auf, wie sie sich heute in der postmaterialistischen Orientierung anbieten. – In den kritischen Anmerkungen zum Rezensenten (190, 194) wird dessen Position verengt, was um so bedauerlicher ist, als Exeler selbst dem geheimen Hedonismus der Zeit eher skeptisch gegenübersteht (54). Ferner ist aufgrund neuerer Untersuchungen (SINUS Sommer 1982: Die verunsicherte Generation) nicht zu übersehen, daß es „den" postmaterialistischen Jugendlichen nicht gibt, daß vielmehr junge Menschen in ihrem sittlichen Verhalten materialistische und postmaterialistische Einstellungen friedlich miteinander vereinen. Dennoch: Das Buch beweist die Meisterschaft Exelers in der Darstellung und Aktualisierung religionspädagogischer Probleme und macht den Verlust, den sein Tod bedeutet, einmal mehr bewußt. *R. Bleistein SJ*

Sinnlosigkeit und Sinnperspektive. Die Bedeutung gewandelter Lebens- und Sinnstrukturen für die Schulkrise. Hrsg. v. Fritz Bohnsack. Frankfurt: Diesterweg 1984. 208 S. Kart. 34,–.

Das Thema ist notwendig: Die Krise der Schule, spürbar in der Schulverdrossenheit Jugendlicher und in der formalisierten Verrechtlichung der Schule, verlangt nach (Ab-)Hilfe. Was tun in dieser Situation? Das Buch, entstanden aus einer Ringvorlesung an der Universität Essen im Wintersemester 1982/83, versucht eine Antwort zu geben. Die einzelnen Autoren nähern sich dem Problem von unterschiedlichen Ausgangspunkten: von der Schulpsychologie, der Freizeitsoziologie, der Jugendforschung, der Religionssoziologie, der Arbeitsmarktforschung und von konkreten Erfahrungen in einer neu konzipierten Schule her. Im Endergebnis steht (einigermaßen) fest: In der Schulkrise spiegelt sich eine grundlegende Krise der Gesellschaft, greifbar in der Problematik alte Werte versus neue Werte, sichtbar im Konflikt um Arbeit und Freizeit. Dies alles wird zudem in einem Sinnvakuum erlitten, das wiederum im Horizont einer bedrohten Zukunft steht (für Jugendliche äußerst bedeutsam: die Arbeitslosigkeit). Die auftauchende „neue Religiosität" (vermutlich auch hier ein wenig überschätzt) verspricht, zu einem neu erlebten Christentum hinzuführen. Da teilweise abstrakte Utopien, teilweise Abrechnungen mit dem politischen Gegner die rational begründbaren Aussagen trüben, stellte sich für den Herausgeber am Ende die Frage: Welche Konsequenzen ergeben sich für eine zeitgemäße Utopie von Schule? Die Antwort lautet: die wiedergewonnene Gegenwart

des Schülers; die wiedergewonnene Personalität des Schülers; der wiedergewonnene Wertkonsens; die Wiedergewinnung tragender Gruppenbeziehungen; die wiedergewonnene Personalität des Lehrers (198–203).

In all dem wird erfreulicherweise eine Dimension des Personalen (nicht des Individuellen, des Subjektiven) neu entdeckt, die hoffentlich junge Menschen zur Bejahung ihrer einmaligen Verantwortung motiviert und auf jene Lehrer trifft, die zum personalen Engagement bereit sind. Für die „alte" Pädagogik ging es in der Menschwerdung junger Menschen (auch in Schule) um „Begegnung". Diese Begegnung gelingt nicht ohne Offenheit, ohne Entschiedenheit, ohne „Herz", um damit die emotionale Wertigkeit anzudeuten, in der Sinnerfahrung gründet. Das Problem, wieweit die bedrängende Erfahrung von Sinnlosigkeit der Preis der fortschreitenden Säkularisierung sei, wurde (leider) nicht ausführlich besprochen. Aber: insgesamt ein anregendes Buch.

R. Bleistein SJ

Zeitgeschichte

Hacker, Jens: *Der Ostblock.* Entstehung, Entwicklung und Struktur 1939–1980. Baden-Baden: Nomos 1983. XXXI, 1047 S. Lw. 298,–.

Entstanden ist dieses umfangreiche Werk als Habilitationsschrift. Es analysiert Entwicklung und Struktur der kommunistischen Staatenverbindung, die zumeist vereinfacht als „Ostblock" bezeichnet wird, unter Einbeziehung der politischen, ideologischen, militärischen und ökonomischen Aspekte. Der Zeitrahmen ist nicht ganz korrekt angegeben. Die detaillierte Analyse endet Anfang der siebziger Jahre, das neunte Kapitel führt nur in einzelnen Aspekten bis zum Jahr 1980.

Das erste Kapitel beginnt mit den Voraussetzungen für die Entstehung und Entwicklung der kommunistischen Staatenverbindung im Jahr 1939, dem Hitler-Stalin-Pakt. Es stellt Bemühungen und Aktionen Stalins für die Ausdehnung des sowjetischen Machtbereichs während des Krieges dar und endet 1945. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der allmählichen Gleichschaltung der sowjetisch beherrschten Gebiete bis 1947. Bis 1947 berücksichtigte Stalin gewisse nationale Besonderheiten; die kommunistischen Führungsgruppen in den einzelnen Staaten verfügten über einen gewissen Spielraum. Das dritte Kapitel schildert die totale Gleichschaltung, den Ausbau des bilateralen Vertragssystems, den Bruch mit Tito und endet mit Stalins Tod (1953).

Kapitel 4 (1953–1956) und Kapitel 5 (1956–1960) behandeln die Versuche der Erben Stalins, angesichts der Ereignisse in der DDR, Polen und Ungarn eine neue Art der „Kooperation" zu erreichen, um den sowjetischen Führungsanspruch aufrechtzuerhalten. Kapitel 6 (1960–1964) befaßt sich u. a. mit dem sowjetisch-chinesischen und dem sowjetisch-albanischen Konflikt, dem Abbau der politischen Autorität der UdSSR. Es endet mit einer Bilanz, die die Überschrift trägt: „Das kommunistische Schisma".

Das siebte Kapitel über die „Blockpolitik" (1964–1968) nach Chruschtschows Zwangspensionierung stellt die unterschiedlichen Interessen der Volksdemokratien heraus. Die Integrationsfunktion des Warschauer Pakts und des Rats für Gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW) wird behandelt. Das achte Kapitel (ab 1968) befaßt sich ebenfalls – nach der Analyse der militärischen Intervention in der Tschechoslowakei – mit der Bedeutung des Warschauer Pakts und der RGW. Es leitet über zum Schlußkapitel 9, das die Ergebnisse der vorhergehenden Kapitel teilweise noch einmal systematisierend aufgreift, teilweise bis zum Jahr 1980 fortführt.

Im abschließenden Fazit heißt es: „Der Verlauf und der Ausgang des Zweiten Weltkriegs waren die Voraussetzungen dafür, daß sich die UdSSR in Europa als neuer ‚Hegemon' etablieren und über mehrere Staaten und das Gebiet der SBZ und späteren DDR eine Vorherrschaft errichten konnte, von der heute noch niemand weiß, wann sie durch dem ausgehenden Jahrhundert adäquate Formen der zwischenstaatlichen Zusammenarbeit abgelöst werden wird."

Der Verfasser weist überzeugend nach, daß weder gemeinsame Interessen noch die Ideologie die sozialistischen „Bruderstaaten" zusammenhalten, sondern die Vorherrschaft der Sowjetunion. Einige der bevormundeten Staaten versuchen daher – im Rahmen der Abhängigkeit von der UdSSR – ihre innen- und außenpolitischen Eigeninteressen zu verfolgen. Die imponierende Arbeit liefert nicht nur eine Analyse der „Block"-Bildung, der Koordinierungs- und Kooperationsbemühungen, sondern auch eine Analyse der divergierenden Tendenzen. Am Rand sei auch auf die Behandlung der SBZ/DDR-Problematik verwiesen.

Der Spezialist wird hier und dort ein Detail vermissen. Aber dann wäre das Werk, das man ohne Lobhudelei als Standardwerk bezeichnen kann, noch umfangreicher und damit noch teurer geworden. Der Preis erschreckt, zumal die Arbeit allgemeinverständlich und nicht nur für Fachleute geschrieben ist. Quellenangaben im Text, Sach- und Personenregister erleichtern Suche, Nachprüfung und Weiterarbeit. Das 80seitige Literaturverzeichnis hätte gegliedert werden müssen; so ist es mehr ein Hinweis auf die umfangreiche östliche und westliche Literatur, die ausgewertet worden ist, aber kaum eine Hilfe zur eigenen Weiterarbeit. Der Rezensent vermißt ferner eine Zeittafel. *P. Roth*

ZU DIESEM HEFT

In der letzten Zeit mehren sich die Stimmen der Kritik an der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche und am Zweiten Vatikanischen Konzil selbst. Die einen erklären mit dem neuen Kirchenrecht die Verwirklichung des Konzils für beendet, andere fordern, um der Treue zum Konzil willen über das Konzil hinauszugehen. Hermann J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum, widerspricht beiden Auffassungen: Die Verwirklichung des Konzils sei noch lange nicht abgeschlossen, ja sie müsse in zentralen Punkten erst noch eingelöst werden.

Der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung wird vorgeworfen, sie übernehme unkritisch Positionen der marxistischen Ideologie. Raúl Fornet-Betancourt, Akademischer Rat in der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, prüft diesen Vorwurf im Licht der Kulturtradition und der Marxismusrezeption Lateinamerikas.

Matthäus Kaiser, Professor für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, befaßt sich mit der Stellung der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche. Er schlägt einen Weg vor, wie man die Betroffenen wieder in das Leben der Kirche integrieren und zu den Sakramenten zulassen kann.

Die deutschen Diözesen haben unter Berufung auf die religiöse Dimension des kirchlichen Dienstes ein eigenes Dienst- und Arbeitsrecht für ihre Angestellten geschaffen. Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt nach dem Zusammenhang zwischen dem Wesen der Kirche und ihrer empirisch-soziologischen Gestalt und zieht daraus Konsequenzen für ein theologisch verantwortbares kirchliches Dienstrecht.

In einer freiheitlichen Gesellschaft, in der der einzelne und die Gemeinschaft gleichermaßen bejaht werden, besteht immer die Möglichkeit des Konflikts zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft. Hans F. Zacher, Professor für Politik und öffentliches Recht an der Universität München, zeigt im Blick auf die historische Entwicklung, wie der Rechtsstaat dieses Problem zu lösen sucht.

Ökumenische Barrieren

In der ökumenischen Diskussion tauchen seit einiger Zeit Positionen auf, die die Suche nach der Einheit der Christen weit hinter den jetzt erreichten Stand zurückwerfen würden, wenn sie sich durchsetzten. Es handelt sich vor allem um zwei Thesen. Die erste behauptet, die Kirchen seien in ihren Fundamenten gegensätzlich bestimmt, sie widersprächen einander in ihrem Grundentscheid; solange diese Wesensgegensätze nicht überwunden seien, blieben alle Übereinstimmungen bedeutungslos, ja illusorisch. Die zweite verlangt als notwendige Bedingung der Einheit der Kirchen die Zustimmung zur vollständigen Glaubenslehre der katholischen Kirche. Zwischen den Dogmen gebe es keinen Rangunterschied, alle hätten gleiches Gewicht. Wer auch nur ein Dogma nicht akzeptiere, lehne die ganze Offenbarung ab und mache sich einer „Revolte gegen Gott" schuldig. Die erste These findet sich bei Theologen und Kirchenmännern verschiedener Konfessionen, die zweite naturgemäß nur in der katholischen Kirche, so in der Vatikanzeitung „L'Osservatore Romano" vom 25./26. Februar 1985, und zwar an so herausragender Stelle, daß man sie nicht als Privatmeinung eines einzigen Autors ansehen kann.

Beide Positionen widersprechen aber dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ja sie stellen die ökumenische Arbeit selbst in Frage. Alle ökumenisch relevanten Aussagen des Konzils, vor allem das Dekret über den Ökumenismus, gehen wie die gesamte ökumenische Bewegung von der Voraussetzung aus, daß die Trennung der Kirchen nicht bis an die Wurzeln reicht, sondern daß alle Christen im Kern ihres Glaubens übereinstimmen. Die strittigen Fragen haben zwar so erhebliches Gewicht, daß sie die volle Einheit noch verhindern. Aber die Übereinstimmung in den zentralen Wahrheiten ist Grundlage der Hoffnung, daß auch in den Differenzen Einigung erzielt werden kann. Das Konzil spricht daher von einem „gemeinsamen Erbe", einer „Verbundenheit", in der alle Christen „schon miteinander vereinigt sind", nämlich im Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Herrn und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, im Sakrament der Taufe und in der Verehrung der Heiligen Schrift. Die Unterschiede liegen für das Konzil in den Folgerungen, die die einzelnen Kirchen aus den Glaubenswahrheiten ziehen, vor allem im Hinblick auf die Stellung, die Vollmacht und die Struktur der Kirche, nicht aber in den Grundwahrheiten. Auch in der Wirklichkeit der Kirchen findet die Behauptung vom gegensätzlichen Grundentscheid keine Stütze; denn keine Kirche ist ein so einheitliches Gebilde, daß ein einziges Prinzip alles beherrschte, weswegen die angebliche Grunddivergenz sehr unterschiedlich und nirgendwo präzis benannt wird.

Zur These von der Gleichrangigkeit aller Wahrheiten ist die Stellung des Konzils ähnlich eindeutig. Beim Vergleich der Lehren miteinander dürfe man nicht vergessen, so heißt es im Ökumenismusdekret, „daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens". Lehrunterschiede sind daher ganz anders zu gewichten, wenn sie sich auf zentrale Glaubenswahrheiten beziehen, als wenn sie nur die Struktur oder die Vollmacht des kirchlichen Amtes meinen; diese Lehren sind den „primären Wahrheiten der christlichen Religion" wie dem Erlösungswerk Jesu Christi „ohne Zweifel untergeordnet", wie Andrea Pangrazio, damals Erzbischof von Görz, in der Konzilsdebatte diese Aussage erläuterte.

Das Wort des Konzils von der Hierarchie der Wahrheiten bietet daher eine ausreichende Grundlage für die erstmals 1983 veröffentlichte These von Heinrich Fries und Karl Rahner, als Voraussetzung der Kircheneinheit genüge die ausdrückliche Zustimmung aller zu den Grundwahrheiten des Christentums. Darüber hinaus sei lediglich notwendig, daß keine Teilkirche „dezidiert und bekenntnismäßig" einen Satz als Widerspruch zum christlichen Glauben erklärt, der in einer anderen Teilkirche verpflichtendes Dogma ist. Die Kirchen bräuchten also nichts zu verwerfen, was sie als Inhalt des Glaubens festhalten, müßten aber die Offenheit besitzen, auch andere Interpretationen gelten zu lassen, solange alle sich zu dem Glauben bekennen, wie er in der Heiligen Schrift, den Glaubensbekenntnissen und den Konzilien der einen Christenheit der ersten Jahrhunderte grundgelegt ist.

Der zitierte Beitrag im Osservatore Romano richtet sich ausdrücklich gegen diese These. Er wirft ihr nichts Geringeres vor, als daß sie „mit dem christlichen Glauben unvereinbar" sei und ihn „seiner Substanz entleere". Wenn mit derartigen Verdikten gearbeitet wird und mit Argumenten, die sich vom Konzil distanzieren, dann geht es kaum mehr um eine nur auf die Sache bezogene Auseinandersetzung über den richtigen Weg zur Ökumene. Offensichtlich melden sich hier Kräfte zu Wort, die in der Einheit der Kirchen kein mögliches, vielleicht auch kein erstrebenswertes Ziel sehen. Wenn die Kirchen einander in ihren Grundüberzeugungen widersprechen und wenn eine Einheit nur als bedingungsloser Anschluß an die katholische Kirche möglich ist, dann müßten alle nicht-römisch-katholischen Christen Grundüberzeugungen aufgeben. Eine solche Forderung verlangt aber Unerfüllbares. Wer sie aufrechterhält, muß die Worte des Neuen Testaments von der Einheit aller an Christus Glaubenden als Utopie verstehen, die in dieser Weltzeit unerreichbar ist. Alle Bemühungen um dieses Ziel wären dann gleichermaßen utopisch. Denn eine Einheit der Christen ist nur dann denkbar, wenn sich die einzelnen Kirchen nicht selbst aufgeben müssen, sondern wenn sie die Gemeinschaft mit den anderen als Erfüllung ihres eigenen Glaubens erfahren.

Wolfgang Seibel SJ

M. Immolata Wetter IBMV

Maria Ward

Am 23. Januar 1585 wurde Maria Ward in Mulwith bei Ripon, Yorkshire, geboren. Ihre Lebenszeit liegt zwischen zwei Hinrichtungen von Königen. Maria Stuart wurde 1587 enthauptet, als Maria zwei Jahre alt war. König Karl I. von England wurde genau vier Jahre nach Maria Wards Tod, am 30. Januar 1649, enthauptet.

Die englischen Katholiken, die an ihrem angestammten Glauben festhielten, wurden als Staatsfeinde betrachtet. Es kam dem Hochverrat gleich, Messe zu lesen oder zu hören, einen Priester zu beherbergen, katholische Bücher zu besitzen, Kinder um der Erziehung willen zum Festland zu entsenden. Die Verfolgung der Katholiken verstärkte sich in der zweiten Regierungshälfte der Königin Elisabeth I. Gründe dafür waren unter anderem die Exkommunikation der Regentin durch Papst Pius V., die Bedrohung durch Spanien mit dem Angriff der Armada, die Ankunft der ersten Missionare, der Weltpriester (1575) und der Jesuiten (1580), Engländer, die auf dem Festland ihre Ausbildung erhalten hatten. Als die schwierigste Zeit für die Katholiken gelten die Jahre 1581 bis 1620. Die Verfolgungswellen kamen stoßweise. Unter Elisabeth I. starben 125 Priester am Galgen. Im Geburtsjahr Maria Wards 1585 wurden ca. 70 Priester aus England verbannt.

Zeitgenossin der englischen Martyrer, war auch Maria bereit, alles für ihren Glauben hinzugeben. Die Sehnsucht des Mädchens, für den katholischen Glauben zu sterben, wie Edmund Campion, Margaret Clitherow und viele ihrer Zeitgenossen, erfüllte sich auf andere Weise, als sie es sich in ihren jungen Jahren vorstellen konnte. Die Erfahrungen mit der katholischen Untergrundkirche bildeten in ihr eine Hierarchie der Werte aus, die zeitlebens für sie gültig blieb: Besitz ist gut, Leben und Freiheit sind mehr. Die Ehre steht über Leben und Freiheit. Für den Glauben aber muß man alles geben: Hab und Gut, Leben, Freiheit und Ehre.

Wir wenden uns drei großen Wagnissen zu, die mit ihren Folgen das Leben dieser außergewöhnlichen Frau prägten. Sie ließ sich nicht auf Tollkühnheiten ein. Ihr ging es nicht um Ruhm, im Sinn eines Sir Walter Raleigh, der neue Länder suchte, um „Gold, Ruhm, Glorie" zu gewinnen. Maria Ward traf ihre Entscheidungen nach Überlegung und Gebet, um subjektiv sicher zu sein, daß sie den Willen Gottes erfülle. Die drei Wagnisse beginnen mit dem Eintritt bei den Klarissen aufgrund ihrer Ordensberufung, mit der Übernahme der Lebensform des Ordens des heiligen Ignatius und mit der ersten Pilgerreise nach Rom. Dann richten wir unseren Blick auf das Ergebnis, das Fiasko, das aber die besiegte Frau nicht vernichtete. Sie verkraftete ihre Niederlage.

I. Die Wahl des Ordensstandes

Die Fünfzehnjährige fühlte sich zum Ordensstand berufen. Einundzwanzigjährig verließ sie England, nachdem der Vater schweren Herzens seiner Lieblingstochter die Zustimmung gegeben hatte. In England gab es seit Heinrich VIII. keine Ordenshäuser mehr. Die ersten 21 Jahre hatte Maria in der Heimat verbracht, die letzten sechs wird sie wieder zu Hause sein. Zwischen dem 24. und 35. Lebensjahr weilte sie wiederholt, doch nur vorübergehend, in England. 21 Jahre lebte sie fern der Heimat in verschiedenen Ländern des Kontinents. Zwölf Jahre dieser Zeit verbrachte sie in Italien.

Der Weg zu ihrer Ordensgründung weist starke Markierungen auf. Von sich aus wollte sie ein Kloster mit strengster Klausur und Armut wählen. Nach dem Abschied von der Heimat folgte sie in Saint-Omer dem voreiligen Rat eines englischen Jesuiten und trat als Laienschwester bei den wallonischen Klarissen ein, die gerade eine zuverlässige Ausgehschwester suchten. Die Lebensweise war für Maria eine physische wie psychische Überforderung, besonders als ihr bewußt wurde, daß man sie nicht mit Aufrichtigkeit behandelt hatte. Zum Glück kam der Ordensvisitator, der sah, daß diese Engländerin nicht am rechten Platz war, und ihr dies auch sagte.

So verließ sie diese Gemeinschaft und gründete einen Klarissenkonvent für Engländerinnen, der bis heute, seit der Französischen Revolution in England, fortdauert. Maria hatte sich in den schwierigen neun oder zehn Monaten als Laienschwester für den Orden der heiligen Klara erwärmt. Als Chorfrauanwärterin glaubte sie am Ziel ihres Suchens angelangt zu sein.

Bisher hatte sie sich den Weg ihrer Berufung nach ihrem persönlichen Verlangen und gemäß den Auffassungen der Zeit ausgelegt. Ein starkes inneres Erlebnis machte ihr aber im Mai 1609 klar, daß Gott ihr einen anderen Weg wies. Sie schrieb: „Ich sollte nicht im Orden der heiligen Klara verbleiben, sondern etwas anderes tun; doch was und welcher Art dies wäre, das sah ich nicht... Ich verstand nur, daß es etwas Gutes und der Wille Gottes sein werde."[1] Für die nun wieder fällige Entscheidung brachte ihre Umgebung kein Verständnis auf. Und nach dem Austritt kamen lieblose Urteile und das Gerede der Kleinstadt über sie. Tiefer aber litt sie unter der „Ungewißheit über den Willen Gottes".

Ihr Beichtvater schickte sie für einige Monate nach England. Sie setzte alle Kräfte ein, um anderen in ihrem verunsicherten Glauben zu helfen, sie auf den Empfang der Sakramente vorzubereiten, Priester zu vermitteln. In London fiel wieder Licht auf ihren Weg. Sie begriff zunächst das Ziel, auf das sie zugehen sollte: die Gloria Dei. Ohne Zweifel leuchtete in dieser Stunde das Motto des heiligen Ignatius auf: Ad maiorem Dei Gloriam.

Die hinter ihr liegenden Klarissenjahre sah sie nicht als Verlust an Zeit und Energie an. Sie waren eine anfordernde Schule. Maria hatte Einblick gewonnen in

das Ordensleben. In der Umstellung auf das tätige Leben wurde ihr klar, daß die geplanten Hilfen für den Nächsten nicht von einer Klausur aus zu leisten waren. Von dem, was sie bei den Klarissen kennengelernt hatte, war die Kontemplation ein Element, das ihr als unverzichtbar erschien.

Anfang 1610 ging Maria zusammen mit einigen Gefährtinnen, die sich ihrer Lebensweise anschließen wollten, nach Saint-Omer zurück. Die Sicht auf das Ziel, die Gloria Dei, die geplante Hilfe zur Erhaltung und Stärkung des Glaubens in der englischen Heimat, der Anschluß der Gefährtinnen: Das waren die ersten konstruktiven Elemente für die Erfüllung des geheimnisvollen Auftrags: „etwas anderes". Das erste Haus des späteren Instituts wurde gegründet. Das Neue war im Kommen. Aber die große Frage stand vor den Anfängerinnen einer neuen Ordensform: Nach welcher Regel sollten sie leben?

II. Die Übernahme der ignatianischen Lebensform

Im Brief an den Nuntius von Köln, Antonio Albergati, steht der Satz: Sie habe nie an das tätige Leben gedacht, „bis Gott, wie ich vertraue, mich dazu in einer Weise berief, die gegen meinen Willen ging"[2]. Gegen Ende des Jahres 1611 wurde Maria in der apostolischen Ausrichtung ihres Weges bestärkt, als sie in ihrem Geist die Worte vernahm: „Nimm das Gleiche von der Gesellschaft" (Jesu). Diese Gebetsstunde muß für sie ein atemberaubendes Erlebnis gewesen sein. Denn alle späteren Nöte konnten die damals empfangene Gewißheit nicht erschüttern. Von da an war ihre Seele auf Ignatius und seine Lebensform eingestimmt.

Dies war das zweite große Wagnis: Maria Ward wollte einen Frauenorden aufbauen nach den Konstitutionen des heiligen Ignatius, soweit dies Frauen möglich wäre, ohne die für Frauen vorgeschriebene Klausur zu übernehmen. Beide Bedingungen hatten enorme Folgen. Mit der ihr eigenen Entschiedenheit wandte sie sich dem neuen Weg zu. Das Zögern des Beichtvaters, der Widerstand der Gesellschaft Jesu gegen eine Nachahmung des eigenen Ordens durch Frauen, die Bedrängnisse durch die Jesuitengegner brachten sie nicht von ihrer Spur ab.

Von Saint-Omer aus gründete Maria zwischen 1616 und 1620 drei Niederlassungen in Lüttich, Köln und Trier. In England lebten bereits einige Gefährtinnen; sie waren im verborgenen Helferinnen für den Glauben ihrer Landsleute.

Blicken wir auf ihr Bild. Die offenen Augen und feinen Gesichtszüge lassen Klarheit und Ordnung des Wesens ahnen. Dabei war Maria von bezaubernder Liebenswürdigkeit. Sie gewann Einfluß, wohin sie kam. Selbst die römische Kurie konnte sie nicht einfach abweisen, als sie ihre wegen der Kirchengesetze unerfüllbar erscheinende Bitte vorbrachte. Sie war eine Frau, die ihre Beheimatung in Gott gefunden hatte. Der Zwiespalt, der den Menschen mit sich selbst entzweit, war überwunden; denn sie fand überall den Weg zu Gott offen. Sie war mit sich einig in

dem, was sie unternahm. Sie war ganz in dem, was sie wollte, ganz in ihren Verzichten, wenn solche verlangt waren, ganz in ihrem Einsatz und ebenso in ihrer Zuwendung zum Nächsten. Tief von ihrer Berufung überzeugt, lebte sie ihre Sendung. Innerlich gesund und nüchtern, wußte sie zu unterscheiden und auch den Mut zum Alleingang aufzubringen, während sie in ihren Mädchenjahren schüchtern war und länger mit Ängstlichkeit zu kämpfen hatte.

Die Gründungskonzeption Maria Wards, die sich in den Jahren vor der Romreise herausbildete, hatte gleichzeitige Parallelen, ragt aber über die Bemühungen anderer Gründerinnen dieser Zeit hinaus: durch den Mut, nach den Konstitutionen des heiligen Ignatius zu greifen und die Bitte um Bestätigung der für Frauen neuen Lebensweise in Rom persönlich vorzutragen, und durch ihr Vertrauen in Papst und Kirche, das auch in leidvollen Erfahrungen nicht zerbrach.

Von den tapferen katholischen Frauen Englands, deren Geschichte bis heute noch nicht geschrieben ist, hatte Maria Ward gelernt. Sie selbst wurde eine außergewöhnlich tapfere Frau, die sich nicht einschüchtern ließ, wenn sie sich im Einklang mit ihrer Berufung wußte. Überzeugt von der Würde der Frau traute sie ihr, im Gegensatz zu Auffassungen ihrer Zeit, die Treue zum eigenen Weg, das Durchhaltevermögen in der Anfechtung zu. Sie sah Aufgaben für Glauben und christliches Leben, die brach liegenblieben, wenn nicht auch die Frauen mithelfen durften.

Das Programm des heiligen Ignatius erachtete sie von den Erfahrungen der Heimat her als zeitgemäße apostolische Lebensordnung. Den „Eifer der Apostel" sollten die Mitglieder durch „die Gemütsversammlung der Einsiedler", wie sie sagte, lebendig und warm halten. In einer Aufzeichnung ist zu lesen: „Nur die, die Gott ganz gehören, sind stark und tauglich zu all jenen Werken, die in der Welt geschehen sollen."[3]

Die Gründerin stand vor der Frage, wie ihre Gefährtinnen eine solide Ausbildung erhalten könnten. Für die geistliche Formung hielt sie sich an die Patres der Gesellschaft Jesu. Aller Ignoranz abhold, plante sie schon 1619 eine besondere Ausbildung der Lehrerinnen. Einige Gefährtinnen sollten es in Musik und Fremdsprachen zur Meisterschaft bringen.

Ihr Arbeitsprogramm umschrieb sie im Plan von 1621. Seit der Ausbreitung des Instituts hatte Maria Ward auch die Länder des Festlands in ihr Wirkungsfeld einbezogen. Sie sah, daß es überall an Einübung des Glaubens, Katechese, Praxis des religiösen Lebens fehlte. Damit erhielt ihr Werk erst seinen Sitz im Leben der damaligen Kirche und Gesellschaft. Die Gründerin besaß die Kühnheit, auch Missionen in Indien und bei den Türken in ihren Plan aufzunehmen, eine Formulierung, die sie Ignatius entnahm, mit der sie aber ihr eigenes Verlangen aussprach.

Im einzelnen ging es um folgende Hilfeleistungen: „Die Nächsten von Häresie und ungeordnetem Leben zum Glauben und zur christlichen Lebensführung und

zum bewußten Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl zurückzuführen, ...die Mädchen in den geistlichen Dingen zu unterweisen, ...deren Erziehung in Schulen und Internaten voranzubringen. Gerade diese Tätigkeit wird auf besonders wirksame Weise das allgemeine Wohl der Kirche und das persönliche Wohl der einzelnen fördern." Im gleichen Plan schließt Maria auch soziale Aufgaben ein, die sie immer im Zusammenhang mit dem Grundauftrag: Hilfe zum Heil der Menschen, sah: „alle anderen Werke der Liebe", auch die Sorge für „Frauen zweifelhaften Lebenswandels, Hilfe und Dienst für Gefangene und Kranke"[4]. Was sie in diesem Plan festhielt, geschah bereits mit überzeugender Hingabe durch die in England eingesetzten Gefährtinnen.

III. Die Pilgerreise nach Rom und was danach geschah

Maria Ward wußte, daß ihr Werk dringend der päpstlichen Bestätigung bedurfte. Sie entschloß sich zur Reise nach Rom. Sie hatte niemand, der ihre Sache dort hätte vertreten können. Sie mußte selbst zum Papst gehen. In 64 Tagen wurden die 2000 km zwischen Lüttich und Rom meist zu Fuß zurückgelegt. Die achtköpfige Reisegesellschaft mit ihren zwei Pferden kam über Nancy, Mailand, Loreto am 24. Dezember 1621 in Rom an.

Die katholische Engländerin wie ihre glaubenstreuen Landsleute waren ganz und einzig auf den Heiligen Vater eingestellt. Die Trennung vom römischen Papst war der Kern der englischen Reformation. Seitdem bestand für die Katholiken in England keine bischöfliche Verfassung mehr. So wird verständlich, daß die alten katholischen Familien ihre Treue zur Kirche im Festhalten an der Anerkennung des römischen Papstes sahen. Dies ist auch der Grund, warum Maria Ward sich so ausschließlich auf den Papst ausrichtete. In der großangelegten Kurie sah sie zunächst kaum etwas anderes als eine würdige Umgebung für den Nachfolger Petri. Bei ihrem Unternehmen fühlte sie sich als Tochter des Landes der Martyrer, als Engländerin, die ihre Zuflucht zum Papst mit vollem Recht nahm. Sicher glaubte sie, daß ihr die Herkunft aus England die römische Tür öffnen werde. Für sie gab es dort nur eine Tür, die zum Papst. Als sie vor Gregor XV. kniete, ahnte sie noch nicht, wie viele Türen dieses Rom hatte. Sie wußte kaum, daß Leute aus protestantischen Ländern den Römern verdächtig waren. Sie hatte von Rom überhaupt nur *eine* Vorstellung: Hier am Ort der Apostelgräber war der Papst, Stellvertreter Christi.

Gregor XV. empfing sie mit Interesse und Freundlichkeit. Er sagte ihr, Gott sorge für seine Kirche in deren Nöten, und fügte bei, daß die Erneuerung des weiblichen Geschlechts in den nördlichen Ländern sehr notwendig sei[5].

Wir wissen wenig von dem, was in Maria vorging. Sie mag sich zwischen Hoffnung und bangen Ahnungen befunden haben. Aber sie wäre nicht die

beherzte, zuversichtliche Frau gewesen, wie wir sie aus vielen spannungsgeladenen Situationen kennen, wenn sie verzagt, zögernd vor Papst und Kardinäle hingetreten wäre. Auch war sie ganz überzeugt von der Güte ihrer Sache, weil sie sich dazu in Gottes Auftrag wußte. Sie hoffte zunächst auf eine schnelle Erhörung ihrer Bitte. An der Approbation des Institutes hing dessen Zukunft, ja das Leben ihrer Gefährtinnen, die in manchen Häusern bittere Not litten. Die Mitgiftgelder blieben aus, solange das Institut nicht einen stabilen Rechtsgrund, das heißt: die Approbation des Papstes hatte.

Es mag dieser auf ihre Mission eingestellten Frau schwer verständlich gewesen sein, daß der Papst mit seiner hohen Vollmacht ihre Sache einer Kardinalskongregation zur Behandlung übergab. Sie sah in ihrem Gesuch keine absurde oder unerfüllbare Bitte, wo so viel geistliche und geistige Not sie anrief. Papst und Kardinäle jedoch standen vor einer ihnen unlösbar scheinenden Schwierigkeit: Sie hatten für die Durchführung der Dekrete des Trienter Konzils zu sorgen.

Eine der Aufgaben des Konzils von Trient war die Erneuerung der zerrütteten Kirche. Viele Klöster hatten sich weit von dem entfernt, was einem gottgeweihten Leben entsprochen hätte. Darum kam es zu den strengen Klausurvorschriften. Südlich der Barriere der Alpen erschien die Abgeschlossenheit der Ordensfrauen viel dringlicher, weil man dort von der Schutzbedürftigkeit der Frau und ihrer moralischen Schwäche noch tief überzeugt war, und weil es immer wieder zu gravierenden Skandalen kam, da weniger bemittelte adelige Familien ihre Töchter in die Klöster steckten, ohne daß eine Berufung zum Ordensleben gegeben war.

Außerdem lagen in Rom bereits belastende Anklagen, die die englischen Weltpriester, die Landsleute dieser Frauen, gerade absandten, als ihnen der Plan der Romreise Maria Wards bekanntgeworden war. Papst und Kardinäle wiesen die mutige Frau nicht einfach ab, hofften aber, sie zur Annahme der Klausur zu bringen. So wanderte ihr Gesuch zu den Akten.

Sollte sie untätig bleiben? Maria wollte den Kardinälen ihr Wirken offen zeigen. Sie durfte eine Mädchentagesschule, die erste dieser Art in Rom, eröffnen. Zwei weitere Gründungen erfolgten in Italien, in Neapel und Perugia. Aber das Jubeljahr 1625 setzte der Tätigkeit ein Ende. Es brachte Maria wenig Grund zum Jubeln. Ein Dekret der Kongregation der Bischöfe und Regularen hob die italienischen Niederlassungen auf, weil die Virgines Anglicanae keine Klausur annahmen. Die Schließung der römischen Schule traf Maria hart. Das Haus in Perugia erlosch von selbst. Glücklicherweise waren Niederlassung und Schule in Neapel nicht betroffen, weil die Stadt zum spanischen Territorium gehörte. Die dortigen Gefährtinnen konnten den armen römischen Schwestern finanziell helfen.

Das Dekret der Kongregation machte ihr klar, daß sie von Rom nicht so schnell eine positive Antwort zu erwarten habe. Der Wind war ihr aus den Segeln genommen. Das Schiff stand still. In Italien durften die „Webstühle", wie sie mit einem Decknamen ihre Schulen nannte, nicht mehr arbeiten. Sollte sie müßig auf

eine gute römische Stunde warten? Helfer waren keine in Sicht. Sie entschied sich für eine Reise zu ihren Gefährtinnen in Lüttich und Flandern. In Rom ließ sie einige der Ihrigen zurück und wanderte im November 1626, mit Empfehlungsschreiben für Kurfürst Maximilian I. und Kaiser Ferdinand II. versehen, den Alpen zu. Sie wollte die katholischen Fürsten aufsuchen, um sie als Fürsprecher ihrer römischen Angelegenheiten zu gewinnen.

Zunächst dachte sie nicht an eine Gründung in München. Aber der Kurfürst und seine Gemahlin hielten sie zurück, sie wollten von diesen Engländerinnen eine Mädchenschule in ihrer Residenzstadt. Das Haus Wittelsbach hatte das große Kolleg der Jesuiten bei St. Michael gebaut, und für die Mächen geschah fast nichts. Auch dem Kaiser erschien eine Mädchenschule in Wien notwendig. Im Haus „Stoß am Himmel" strömten bald 450 Mädchen in die Schule. Von dort ging Maria Ward nach Preßburg, damals Ungarn, heute Bratiaslava, CSSR. In 15 Monaten hatte die Gründerin drei Niederlassungen eröffnet. Sie schöpfte neue Zuversicht und atmete auf in so guter Atmosphäre.

Dennoch mag man fragen, ob neun Gründungen in zwölf Jahren nicht zuviel waren. Überschätzte Maria nicht die Kräfte ihrer Gefährtinnen? Die Erklärung für das Vorgehen der wagemutigen Frau liegt wohl in folgenden Überlegungen: Immer kam es ihr auf die Hilfe in einer Not an; die Mädchenschulen bedeuteten Hilfe in Not. Aber bei den Gründungen in Italien und Deutschland war sie wohl stark auf ihr Hauptanliegen gerichtet: Sie wollte Fürsprecher in Rom gewinnen.

IV. Das Fiasko

Ein weiterer Gründungsversuch, auf Wunsch des Kaisers und Betreiben böhmischer Adeliger 1628 in Prag, brachte den tragischen Umschwung in dem nun geglückten Anlauf. Es läßt sich hier nicht das dichte Geflecht des Maria-Ward-Prozesses entwirren. Aber es lohnt sich um des wahren Antlitzes dieser Frau willen, das Zwielicht einigermaßen aufzuhellen, in dem sie Jahrhunderte verblieben ist. Sie war eine Frau, die die Wahrheit liebte. „Ich habe stets das Licht geliebt", sagte sie dem Dekan Golla, der sie zur Nachtzeit in ihr Gefängnis im Angerkloster in München führen wollte.

Das Prager Unternehmen scheiterte am Widerstand des jungen Kardinalerzbischofs Ernst Harrach und seines Ratgebers, des italienischen Kapuziners Valeriano Magni, die im Streit mit der Gesellschaft Jesu wegen der Prager Universität standen. In die Gegnerschaft wurden die Nuntien einbezogen. Maria durchschaute kaum, in welchen Sog von Jesuitengegnern ihre Sache in Prag geraten war. Sie ließ sich nicht leichthin wegschicken, sondern vertrat ihre Sache impulsiv. Aber aus dieser Sackgasse gab es keinen Ausweg mehr.

Negative Berichte der Nuntien und des eben erst aus Italien zurückgekehrten

Kardinals Melchior Klesl gelangten an die Kurie. Klesl beschwerte sich, weil die Englischen Fräulein der Schule und Niederlassung in Wien keine Erlaubnis seiner Kurie eingeholt hatten. Es stimmte. Sie hatten sich auf den Kaiser verlassen, der wie sein Schwager Maximilian von Bayern in eigener Vollmacht viele geistliche Angelegenheiten erledigte. Daß in Prag kein Institut entstand, war für Maria kein Unglück; aber die Welle negativer Nachrichten aus Prag und Wien führte zur Aufhebung des Werkes und brachte Maria Wards Angelegenheit in Rom wieder in Bewegung. Die Schreiben kamen ja von Herren, die das Vertrauen der Kurie genießen mußten. So wurde in der Sitzung der Propaganda-Kongregation in Anwesenheit des Papstes, im Juli 1628, beschlossen, das Institut aufzuheben oder der Klausur zu unterwerfen. Die römischen Behörden, wegen der raschen Ausbreitung des Instituts und der Unterstützung durch die beiden katholischen Fürsten aufgeschreckt, sandten an die Nuntien in Brüssel, Köln, Wien und Neapel mit dem Dekret auch eine Instruktion und eine Relation, um den Adressaten die nötige Aufklärung über so gefährliche Frauen zu vermitteln.

In beiden Schreiben waren die aus Wien eingetroffenen Anklagen aufgenommen, angereichert mit den seit 1622 in Rom vorliegenden, unkontrolliert gebliebenen Beschwerden der englischen Weltpriester. Die Instruktion und die Relation enthielten böse Diffamierungen der Gründerin und ihrer Gefährtinnen. Da war zum Beispiel zu lesen: Verweigerung der Klausur, Unterricht von Mädchen und Frauen nach dem Vorbild der Jesuiten, zu freier Verkehr mit Männern, der sittliche Verfehlungen heraufbeschwören könne, fehlende Unterwerfung unter die Bischöfe, weil sich die Frauen auf die Entscheidungen ihrer Generaloberin stützten. Gegen Ende wurde auf die rasche Ausbreitung verwiesen, gegen die später niemand mehr aufkommen könne.

Maria Ward erhielt vom Beschluß der Propaganda-Kongregation keine Mitteilung. Gerüchteweise hörte sie von Gefahren für ihr Werk, hielt das Vernommene aber für Gerede, Gerücht, Absicht der Gegner. Der Wiener Nuntius suchte sie zur Romreise zu bewegen, um seine Verhandlungen mit dem Kaiser nicht zu gefährden; vor allem wollte er, daß ihr in Rom die beschlossene Aufhebung mitgeteilt werde. Als sie dann noch von der Ankunft P. Magnis in der Ewigen Stadt erfuhr, entschloß sie sich zur Reise. Sie traf im Frühjahr 1629 in Rom ein.

Zu den vier Kardinälen, zu denen Maria geladen wurde, sagte sie unter anderem, sie stehe da, sie sollten über sie verfügen, wie sie wollten, als über eine Sache Gottes: die Angelegenheit sei mehr die der Eminenzen als ihre eigene[6].

Sie erhielt eine Audienz bei Papst Urban VIII. in Castelgandolfo. Daß die Aufhebung schon beschlossen war, sagte ihr der Papst sicher nicht in eindeutigen, ihr verständlichen Worten. Eventuelle Anspielungen wurden von dieser völlig unpolitisch angelegten Frau nicht verstanden. Von ihrem Wesen her begriff sie die diplomatische römische Ausdrucksweise nicht. Im Frühjahr 1630 kehrte sie nach München zurück.

Dort fand sie Briefe aus den nördlichen Häusern mit Nachrichten über vorgenommene Aufhebungen vor. Sie hielt dieselben für Machenschaften der Feinde, hatte sie doch eine befriedigende Audienz beim Papst gehabt. Ihrer Auffassung entsprechend, schrieb sie im April 1630 den Gefährtinnen, sie sollten nicht so rasch mutlos werden, während sie doch viel Grund zur Hoffnung hätten. Es heißt in dem Brief weiter:

„Was die Anordnung zur Auflösung unseres Instituts und anderes dieser Art angeht, so sollt ihr wissen, daß die Grundlage dessen, was gegen uns bestimmt wurde, sich auf falsche Anklagen stützt und daß die Dekrete von Kardinal Bentivoglio, dem alten Gegner unseres Instituts, verfaßt und ausgegangen sind. Die Anweisung kam ohne Kenntnis Seiner Heiligkeit zustande."[7]

Maria war damit völlig im Irrtum. Der Brief gelangte in Lüttich in fremde Hände und in lateinischer Übersetzung nach Rom, wo die Worte der angemaßten Generaloberin als Beweis ihres Ungehorsams gedeutet wurden.

Außerdem schickte Maria Ward in ihrer Not ihre Gefährtin Winefrid Wigmore als Visitatorin in die von bischöflicher Autorität aufgehobenen Häuser in Trier, Köln, Lüttich, um die alte Ordnung wiederherstellen zu lassen. Der Nuntius griff in Lüttich ein. Wieder gingen Berichte nach Rom, die begreiflicherweise die Meinung von der aufrührerischen Gesinnung der Gründerin bestärkten. Dabei wartete Maria dauernd auf ein Wort des Papstes. Ihm hatte sie wiederholt versichert, schriftlich und mündlich, sie sei bereit, von ihrem Institut abzulassen, wenn er dies wünsche. Entsprechend ihrer englischen Mentalität glaubte sie von der Stelle, der sie ihre Bitte vorgetragen hatte, auch eine Antwort zu erhalten. Daß ihre Erwartungen dem römischen Vorgehen nicht entsprachen, hatte ihr wohl niemand klargemacht oder klarmachen können. Marias mangelndes Verständnis für ihre Lage bezeugt auch der Brief vom 28. November 1630 an Papst Urban VIII. Darin heißt es unter anderem:

„Alles, was gegenwärtig in Flandern und einigen Gebieten Deutschlands gegen die Unsrigen geschieht, läßt mich aufs neue meine Zuflucht zu Eurer Heiligkeit nehmen... Was ich mit Hilfe der Gnade seit 22 Jahren tue, habe ich weder im Ganzen noch zum Teil auf Überredung oder Beeinflussung einer lebenden oder mir je bekannten Person unternommen, sondern... auf Weisung und ausdrücklichen Auftrag dessen hin, der nicht täuschen und nicht getäuscht werden kann. Er gab die Einsicht, diesen Lebensstand zu kennen und zu verstehen; er gab die Neigung, ihn zu umfassen und zu lieben. Er gab mir die Gewißheit, daß dieses Institut in der Kirche bis zum Ende der Welt bestehen werde. Mit dieser... Erklärung beabsichtige ich keineswegs, solche Erleuchtungen und Offenbarungen der Autorität der heiligen Kirche oder meine innere Überzeugung dem vorzuziehen, was dem obersten Hirten als richtig erscheint... Wenn Eure Heiligkeit mir befiehlt, von dieser Lebensweise abzulassen, werde ich bereit sein, zu gehorchen."[8]

Es konnte bisher nicht geklärt werden, ob der Brief in die Hände des Papstes gelangte. Denn in Rom wurde mindestens im Dezember ihre Einkerkerung beschlossen; auch war die Bulle schon vorbereitet.

Die zwei Rettungsversuche, die Maria für ihr Werk unternahm: der Brief und die Absendung der Visitatorin, hatten sie der Häresie, des Ungehorsams und der Rebellion gegen den Heiligen Stuhl verdächtig gemacht. So kam es zum Befehl der

Inquisition, Maria Ward in München gefangenzusetzen. Am 7. Februar 1631 wurde sie im Angerkloster eingesperrt. Schon zuvor, am 13. Januar, hatte Urban VIII. die Aufhebungsbulle unterzeichnet. Keulenschläge fielen auf das Institut und seine Gründerin. Offenbar verfuhr Rom mit solcher Härte, um die großen Beschützer von weiterer Unterstützung solchen „Unkrauts in der Kirche Gottes" zurückzuschrecken. Doch bleibt es rätselhaft, daß ein so starkes Dokument verabschiedet wurde, um mit einer, gemessen an der großen Kirche, relativ kleinen Schar von Frauen fertig zu werden.

Die Häuser waren geschlossen. Nur die Münchner Niederlassung verschwand nicht völlig. Das Verbleiben einiger Gefährtinnen in der bayerischen Residenzstadt war weniger dem Kurfürsten zu danken, der den Gehorsam gegen die Kirche nicht verletzen wollte, als äußeren Zeitereignissen zuzuschreiben: dem Schwedeneinfall, dem Krieg und der folgenden Not durch Pest und Hunger. Vom Jahr 1635 ab konnten die wenigen in München verbliebenen Gefährtinnen als Laien wieder Schule halten; die Unterrichtstätigkeit war ihnen in der Bulle nicht verboten.

Das Paradeiserhaus in München wurde Mittelpunkt des Instituts, das nach Maria Wards Tod langsam wieder zum Leben kam unter dem Schutz der Bischöfe. Die Gründung in München war Geschenk für die Zukunft. Die anderen aufgehobenen Niederlassungen waren ebenfalls Vorbereitung für das spätere Institut. Es war von Anfang an eine internationale Gründung, nicht nur in den Plänen, sondern in der Realität. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts lebte es unter der Sorge der Bischöfe in Deutschland und England bescheiden auf. In Rom bestand die kleine, von Maria Ward noch gegründete Niederlassung, nahe bei Santa Maria Maggiore, bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Im 18. Jahrhundert kamen Österreich und Ungarn, Böhmen und Italien hinzu, im 19. Jahrhundert Rumänien, Indien und die Slowakei – dies alles, bevor das Institut 1877 die päpstliche Bestätigung erhielt. Im 20. Jahrhundert folgten die Gründungen in Brasilien, Chile und Argentinien, in Spanien, Zimbabwe und Korea. Trotz der Aufhebung war es von einiger Bedeutung, daß Maria Ward die weiten Wege nicht scheute, sondern schlicht tat, was sie für notwendig hielt. Die 1627 gesuchten, erwünschten Helfer verweigerten sich zwar der Bitte Maria Wards um Unterstützung in Rom nicht, aber sie hatten wenig Einfluß bei dem frankophilen Urban VIII. Dies zeigt der Versuch Maximilians I., im Jahr 1629 in Rom ein gutes Wort für die Gründerin einzulegen.

V. Papst Urban VIII. und Maria Ward

Was ist von Urbans Verhalten Maria Ward gegenüber bekannt? Wie stand Maria Ward da nach dem Scheitern ihres großen Wagnisses? Sie hatte nicht für ihre Person gekämpft, sondern für die ihr von Gott anvertraute Sache; dessen war sie sich nach der für sie so leidvollen Aufhebung und dem tief empfundenen Ehrenverlust sicher.

Ende 1631 ging sie zum drittenmal nach Rom: Sie wollte es selbst, und sie mußte in Rom erscheinen; denn sie war vorgeladen.

Welchen Eindruck muß sie auf Urban VIII. gemacht haben, als er sie nach der schmachvollen Einkerkerung vor sich sah? Eine Frau kam zu ihm, die ihr seelisches Gleichgewicht bewahrt hatte, die einen Gehorsam bezeugte, wie ihn dieser Papst vielleicht sonst nie oder höchst selten erlebt hatte. Von der Audienz liegt der folgende Bericht vor. Maria Ward sprach:

„Heiliger Vater, weder bin ich noch war ich je eine Häretikerin." Darauf wollte er sie nicht weitersprechen lassen und sagte: „Wir glauben es, wir glauben es, wir brauchen keinen weiteren Beweis, wir und alle Kardinäle sind nicht nur zufrieden, sondern auch erbaut über Ihr Vorgehen. Nehmen Sie es nicht zu ernst, daß Sie so geprüft wurden, wie es geschehen ist; denn so sind auch andere Päpste mit anderen Dienern Gottes verfahren."

Die Ehrfurcht, die Maria Ward vor dem Stellvertreter Christi hatte, war nicht geschwunden. Urban VIII. erwies ihr Gutes, nicht nur in materiellen Dingen. Er erlaubte, daß sie ein Haus in Rom erwerbe, daß sie die Gefährtinnen, die nicht nach England zurückkehren konnten, zu sich nach Rom berufe, obwohl das gemeinsame Leben in der Bulle verboten war. Die Gegner, unzufrieden mit der Güte des Papstes, kritisierten diese Genehmigung und schürten weiter.

Den Vorschriften der Inquisition entsprechend, konnte Maria Ward nur mit Erlaubnis dieses Tribunals Rom verlassen. Nach der Rückkehr von der an merkwürdigen Ereignissen reichen Badereise nach San Casciano dei Bagni wegen ihres Nierenleidens erhielt sie 1634 wieder eine Audienz. Sie beschwerte sich wegen der dauernden Überwachung, die sie feindlichen Umtrieben zuschrieb, was aufs neue das Unverständnis ihrer Lage beweist. Sie sagte dem Papst:

„Heiliger Vater, was soll die arme Maria Ward als Zeugnis ihrer Treue und Loyalität gegen Eure Heiligkeit und die katholische Kirche noch tun? Müssen mein Leben, meine Ehre, meine Freiheit in Hände von Menschen kommen, die nur allzuleicht bestochen und zu falschen Aussagen gebracht werden?" Der Heilige Vater ließ sie aussprechen und sagte dann zu ihr: „Bleiben Sie zufrieden, es wird nie mehr so gehen; niemand mehr wird Sie bei mir ins Unrecht setzen."

Vor ihrer letzten Abreise von Rom, 1637, empfing der Papst Mary Poyntz und Winefrid Wigmore, da Maria wegen ihrer Erkrankung nicht persönlich den Segen des Papstes erbitten konnte. Urban VIII. sagte den Gefährtinnen:

„Menschlich gesprochen wird ihr diese Reise das Leben kosten. Sie wird kaum davonkommen. Aber sie ist eine Dienerin Gottes. Er wird ihr helfen, das Beste zu tun. Wir wissen nicht, was Gott durch sie ausrichten will. Unsere Nuntien, durch deren Gebiete sie reist, werden sie empfangen, wohin sie auf ihrem Weg kommt; sie kann sich aufhalten, solange sie will. Denn wir sehen in ihr eine Frau von großer Klugheit, von großem Mut und Geist, und was noch mehr ist: eine heilige große Dienerin Gottes. Und Sie, die Sie mit ihr gehen, gehorchen Sie ihr und dienen Sie ihr. Solange Sie dies tun, sind Sie auf dem guten Weg."[9] (Das Wort „heilig" – im Originaltext „holy" – ist nicht im Sinn einer Kanonisation zu verstehen, sondern bedeutet soviel wie tugendhaft, fromm.)

Die drei Berichte stammen von Mary Poyntz, einer der treuesten Gefährtinnen, die die erste Biographin der Gründerin wurde. Sind die Zeugnisse zu wohlwollend gefärbt? Konnte der Papst nach allem, was geschehen war, so zu und über Maria

Ward sprechen? Es liegt kein Grund vor, der Schreiberin zu mißtrauen. Sie wollte sicher nur die Worte festhalten, die sich ihrem Gedächtnis eingeprägt hatten.

Zu den drei Berichten ist zu bemerken, daß nur das jeweilige Ergebnis der Gespräche wiedergegeben zu sein scheint. Ohne Zweifel hatte Maria Ward dem Papst das Mißverständnis erklärt, in das sie geraten war, weil sie immer noch auf sein Wort gewartet hatte. Der Papst schenkte ihr Glauben, wie seine Worte und auch sein Verhalten beweisen. Vielleicht erwies er ihr eine so außergewöhnliche Freundlichkeit und gewährte ihr so viel Hilfe, weil er nun sah, daß Maria Unrecht geschehen war: Unrecht, weil Leute seiner Kurie den hergeflatterten Anklagen ohne Nachforschung Glauben geschenkt und, entsprechend ihrer Einstellung gegen diese fremde Engländerin, den Prozeß auf eine für Maria Ward geradezu unmenschliche Weise in Gang gebracht hatten.

Warum aber machte er die Aufhebung nicht rückgängig? Trotz seiner hohen Machtvollkommenheit wußte er sich an die bestehenden Vorschriften gebunden, hier an die Dekrete des Trienter Konzils und die Erlasse seines Vorgängers Pius' V. So fehlten zwar nicht Achtung und Güte des Papstes für diese einzigartige Frau. Aber für das Institut konnte es kein Erbarmen geben. Das Werk war zerstört. Wegen der Verweigerung der Annahme der Klausur blieb die Bulle bestehen und gefährdete mehr als einmal die rechtmäßig wieder aufgelebte Gründung.

Wie Maria ihr tragisches Schicksal bewältigt hat, läßt die letzte persönliche Aufzeichnung erkennen, die uns erhalten ist, niedergeschrieben in Rom am 12. März 1636. Ein Teil derselben lautet:

„Wie gut sind deine Taten geordnet, mein Herr und Gott. Damals sagtest du, daß die Gerechtigkeit die beste Verfassung sei. Jetzt zeigst du, wie solche Gerechtigkeit erlangt wird." [10]

Die Worte atmen die Ausgeglichenheit ihrer Seele. Gott ordnet, Gott spricht, Gott zeigt. „Gott, Anfang, Mitte und Ende", wie sie früher einmal sagte. Gott war alles zu danken. Ihr Verhältnis zur Kirche, im Leid vertieft, blieb ungetrübt.

Bevor Maria am 30. Januar 1645 in York starb, sagte sie den Gefährtinnen, sie möchten ihre Liebe darin bezeigen, daß sie „ihren Handel voranbrächten"; das heißt, sie sollten wieder nach Rom gehen, sich dort um die Bestätigung kümmern. Bis in die Sterbestunde war die Gründerin überzeugt: Das Werk wird wieder kommen, und es wird in die Kirche eingepflanzt sein. Sicher verlangte sie auch viel von ihren Gefährtinnen. In einem Brief von 1635 steht das Wort: „Half women are not for such turns." Wir können frei übersetzen: „Halbe Frauen taugen nicht für solche Krisenzeiten." [11]

[1] Schulungsbrief IBMV II 28. [2] A. a. O. V 15. [3] A. a. O. IX 12.
[4] Konstitutionen IBMV, Einleitung, 24f.
[5] Vgl. J. Grisar SJ, Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (Rom 1966) 747f.
[6] Englische Vita, Archiv IBMV Rom; vgl. E. Chambers IBMV, Leben der Maria Ward (Regensburg 1888) Bd. 2, 244.
[7] J. Grisar, a. a. O. 613. [8] E. Chambers, a. a. O. 274.
[9] Die drei Texte sind aus der in Anm. 6 erwähnten Vita übersetzt. Vgl. dazu Chambers, a. a. O. 336, 365, 373.
[10] E. Chambers, a. a. O. 368. [11] Ebd. 367.

Werner Huth

Gefahren der Meditation

Wer nach den Gefahren der Meditation fragt, sollte sich zunächst einige Tatsachen vergegenwärtigen:

1. Meditation ist ein *Sammelbegriff*, unter dem heutzutage völlig unterschiedliche Methoden zusammengefaßt werden. Zwischen den „Geistlichen Übungen", die Ignatius von Loyola entwickelt hat, dem anthroposophischen Meditationsweg, wie er von Rudolf Steiner bzw. von Friedrich Rittelmeyer beschrieben worden ist, und den Meditationstechniken von sogenannten Jugendreligionen, die zum Beispiel auf der einen Seite die Jünger des „Bhagwan" Rajneesh Chandra Mohan und auf der anderen Seite die Adepten der Scientology-Kirche des L. Ron Hubbard praktizieren, läßt sich kein geistiger Bogen mehr schlagen.

2. Nicht zur Meditation rechnen Formen von *archaischer Ekstase* oder von *Trance*. Sie werden, vor allem unter dem Einfluß zeitgenössischer Jugendsekten, zwar häufig zur Meditation geschlagen. In Wirklichkeit zeigen sie aber eher Ähnlichkeiten mit Zuständen beim Drogenrausch oder beim Hören bestimmter Sorten moderner Musik wie Beat oder Soul.

3. Schließlich zählen auch Verfahren, die auf bloße *Tüchtigkeit* im Sinn von mehr körperlichen oder geistigen Fähigkeiten oder lediglich auf eine Steigerung des Wohlbefindens zielen, nicht zur Meditation. Die Geschichte der Meditation in Ost und West lehrt, daß dabei etwas ganz anderes angestrebt wird, nämlich eine größere Durchlässigkeit sowohl für das eigene Wesen als auch für dasjenige, was einen im Sinn von Paul Tillich „unbedingt angeht", das heißt letztlich: für Transzendenz[1]. Inneres und Äußeres fallen dabei gleichsam weitgehend zusammen. So erklärt es sich, daß sich ein beinahe gleiches Ergebnis einstellt, ob man ein äußeres Objekt meditiert, zum Beispiel das Kreuz im Abendland, oder ob die Meditation gegenstandslos ist wie beim Zen, bei dem man sich innerlich leer machen möchte. Beide Wege führen letztlich zu einem auf Erfahrung gegründeten Wissen um die Möglichkeiten eines vertieften persönlichen Seins[2].

Natürlich kommt es vor, daß jemand durch die erhöhte Reife, die optimalerweise eine Frucht richtig praktizierter Meditation ist, auch mit seinen Problemen besser zurechtkommt. Oder er stellt fest, daß bestimmte Yoga-Übungen für ihn von gesundheitlichem Nutzen sind. Dieser Nutzen ist aber dann nicht dasjenige, was durch die Meditation wirklich vermittelt werden soll. Bei ihr geht es ja nicht um äußere Leistung, sondern um eine innere Lösung.

Fragt man nach dem Stellenwert einer erhöhten *geistigen Fitness* als Folge von

Meditation, so bietet sich eine Parallele zum sogenannten Living Learning an[3]. Die Psychologin Ruth Cohn, die diese Methode entwickelt hat, pflegte zu sagen: „Ich kann nicht verhindern, daß man auf diesem Weg, der eine menschlichere Form von Lernen vermitteln will, auch besser mit seinen eigenen Schwierigkeiten zurechtkommt. Im Gegenteil! Mich freut das. Aber dies ist nicht meine eigentliche Absicht!"

Das Gesagte läßt sich auch auf die Frage einer meditativ erzielten erhöhten *körperlichen Tüchtigkeit* übertragen. Hier wird man in erster Linie an das sogenannte Hatha-Yoga denken, bei dem ausschließlich der Körper im Zentrum steht. Dabei handelt es sich aber um geschichtlich spät entstandene Erscheinungen, die lediglich die sogenannten „körperlichen Glieder" des Yoga-Pfads berücksichtigen[4]. Strenggenommen kann man dabei weder von Yoga noch von Meditation sprechen, sondern besser von einer „indischen Gymnastik", die, wenn sie nicht übertrieben wird, uns Europäern meist recht guttut. Nur darf man sich nicht einbilden, daß sich – um eine ironische Bemerkung von C. G. Jung zu zitieren[5] – auf diese Weise der Geist „ersitzen" oder „eratmen" läßt. Und was schließlich die therapeutische Wirkung von Meditation oder Yoga in bezug auf die Lösung psychischer Probleme angeht, so sei hier ein Wort von Graf Dürckheim angeführt, der betonte, man solle nicht über Konflikte hinwegmeditieren, sondern diese, wenn sie bei der Meditation auftauchen, erst auf einem anderen Weg bearbeiten und alsdann weitermeditieren.

Schon durch die bisherigen einleitenden Überlegungen wird eine erste Gefahr heutiger Meditationspraxis deutlich: ihre Neigung zu Grenzüberschreitungen, vor allem in Richtung auf bloße Leistungssteigerung oder auf Hilfe in psychischen Nöten. Daher verwundert es auch nicht, wenn sich fast alle Berichte über Gefahren der Meditation auf Methoden beziehen, die den Namen „Meditation" nicht wirklich verdienen. Vielmehr handelt es sich dabei um mehr oder minder obskure Verfahren zur „Bewußtseinserweiterung" oder zur Erlangung von Healthyness, Fitness oder Happyness, was immer man darunter verstehen mag.

Die Grundelemente jeder wirklichen Meditation

Wirkliche Meditation hat mit dem Yoga gemeinsam, daß man – in Abgrenzung von der Kontemplation oder vom bloßen Grübeln – nur da von Meditation im eigentlichen Sinn reden kann, wo sich die beiden Haltungen finden, die im Wort „Yoga" enthalten sind: Zum einen geht es um ein „Anschirren", das heißt um ein Unter-Kontrolle-Bringen der Körperfunktionen, der Sinne und des Denkens. Zugleich aber sucht jede wirkliche Meditation den eigenen Wesenskern, den „göttlichen Funken" in uns, mit dem „Absoluten" in Beziehung zu bringen, einem persönlichen Gott oder einer überpersönlichen Gottheit. (In Sanskrit ausgedrückt:

Es geht um die Vereinigung des Atman mit dem Brahman.) Es liegt nahe, daß hier die nächste und wohl größte Gefahr jeder Meditation bereitliegt: die Selbstvergottung. Sie geschieht, wo übersehen wird, daß nicht ich mich mit dem Brahman oder mit Gott vereinige, sondern daß er mich diese Geborgenheit erfahren läßt. In dieser Bewertung sind sich christliche Mystiker und indische Yogis einig[6].

Bei den verschiedenen Meditationsformen wird zwar entweder der eine oder der andere der beiden genannten Schwerpunkte, die im Wort „Yoga" enthalten sind, akzentuiert: der Kontrollaspekt oder der Beziehungsaspekt. Niemals aber läßt sich von Meditation sprechen, wo nicht prinzipiell beide Elemente ins Spiel gebracht werden. Sie allein würden aber immer noch keine Meditation ermöglichen, sondern allenfalls deren Mißbrauch, wenn nicht noch ein drittes Element hinzukäme: eine bestimmte Grundhaltung im Sinn eines Verzichts auf Egozentrik sowie eine Bereitschaft zur Selbstzucht. Auf diese ethische Grundlage beziehen sich zum Beispiel die ersten beiden Stufen des sogenannten achtgliedrigen Pfads des Patañjāli[7].

Gründe für das zunehmende Interesse an der Meditation

Es steht fest, daß seit etwa 10 bis 15 Jahren das Interesse an allen Formen von Meditation sprunghaft angestiegen ist. Christliche Meditationszentren sind meist lange Zeit ausgebucht und Meditationstagungen überfüllt. Das Interesse an der Anthroposophie, die ohne ihren meditativen Hintergrund undenkbar ist, nimmt einen ungeahnten Aufschwung. Davon zeugt das Buch „Die Anthroposophen" eines „Spiegel"-Reporters, das monatelang auf den Bestsellerlisten stand[8], ebenso wie der Andrang zu den Steinerschulen. Aber auch eigentliche Teile der anthroposophischen Erkenntnislehre mit ihren meditativen Praktiken beanspruchen zunehmendes Interesse. Und nach wie vor haben Meditationskurse einen großen Zulauf, in denen streßgeplagte Manager schnell einmal in einem komfortablen Schloß oder in einem primitiven indischen Dorf bzw. in einem spartanisch ausgestatteten japanischen Zenkloster ihren inneren Menschen meditativ aufpolieren lassen wollen. Trotz der ganz anderen Zielrichtung und des verschiedenen äußeren Rahmens werden sie im Grund vom gleichen Mißbehagen an unserer Zivilisation bewegt wie die unzähligen Jugendlichen, die Anschluß an irgendwelche obskuren Importsekten suchen. Allerdings gehen diese einen ungleich gefährlicheren Weg; denn inzwischen weiß jedermann, wie leicht man auf diese Weise physisch oder psychisch zu Schaden kommen, ja sogar vernichtet werden kann.

Fragt man sich, wieso es zum genannten enormen Meditationsboom kam, so hängt dieser zweifellos mit der Krise zusammen, in der unsere Zivilisation gegenwärtig steht. Meditative Techniken sollen einen Ausweg aus dieser Krise ermöglichen, und zwar auf verschiedenen Wegen[9]:

1. Mittels meditativer Techniken sucht man angesichts des *Sinndefizits* in unserer westlichen Welt, das zugleich zu einer schweren *Krise unserer Rationalität* führte, nach einem neuen Sinn. Zugleich möchte man sich auf diese Weise in einer „eigentlichen" Wirklichkeit etablieren.

2. Angesichts der *säkularisierten Öde* unserer Welt, die Erich Fromm einmal die erste total verweltlichte Zivilisation der Menschheitsgeschichte genannt hat[10], sucht man das „Numinose", das Heilige, das in dieser Welt verlorengegangen ist.

3. Angesichts der *Selbstentfremdung* von immer mehr Menschen, die nicht nur jeglichen Sinn, sondern auch mehr und mehr alle verbindlichen Normen verloren haben, sucht man mittels Meditation das Menschliche bei sich und bei seinem Nächsten zu erschließen.

4. Schließlich sucht man in der Meditation auch ein Gegengewicht zu einer weitverbreiteten *Ohnmachtserfahrung* in unserer total verwalteten Welt, die in völliger Diskrepanz zum Werbeslogan unserer Parteien vom „mündigen Bürger" steht.

Chancen und Gefahren des Interesses an der Meditation

Die genannten vier Motive, die den heutigen Menschen hauptsächlich den Weg der Meditation einschlagen lassen, machen zugleich einige der wichtigsten Chancen und Gefahren der Meditation deutlich:

1. Es wurde von der *Krise der modernen Rationalität* gesprochen. Jeder kennt den ungeheuren Aufschwung neuzeitlichen Denkens, seitdem man begann, die Wirklichkeit unter vier Voraussetzungen zu prüfen[11]: unter dem Ideal der Objektivität, dem Ideal einer Erfahrung, die planbar und kontrollierbar ist, ihrem Anspruch auf universale Gültigkeit und schließlich ihrer kritisch prüfenden Rationalität, die scheinbare Wahrheiten in überprüfbare Hypothesen auflöste.

Dieser Aufschwung modernen Denkens, der seit Descartes einsetzte, führte nicht nur zu einer beispiellosen naturwissenschaftlichen und technischen Entwicklung, sondern zugleich zu einer Befreiung von Vorurteilen, von Angst und kindlicher Abhängigkeit. Diese Entwicklung führte allerdings dazu, daß sich seit Descartes Wahrheiten nur noch dem rationalen Zugriff zu erschließen scheinen, wobei das letzte Wort nicht die Vernunft ist, sondern der Zweifel. Einen Ausweg bietet hier scheinbar der *Guru*. Er lehrt einen nichtrationalen Weg der Wirklichkeitserkenntnis, indem er zeigt, daß nicht alle Wahrheit rational verrechenbar ist. In seiner Gestalt selber scheint offenbar zu werden, daß Erfahrung mehr ist, als zeitgenössische Erkenntnistheoretiker gerade noch einräumen, die uns darauf festlegen möchten, daß Erfahrung zwar planbar und prüfbar ist, zugleich aber blaß und schemenhaft. Später wird dann zu fragen sein, wieweit hinter dem Guruwesen ein berechtigter „Ruf nach dem Meister" steht[12] und wo dieser Ruf ins Leere hallt.

2. Es wurde von der *säkularisierten Öde* unserer Wirklichkeit gesprochen, die

zwangsläufig zur Suche nach dem Numinosen bzw. nach dem Heiligen führe. In meinem Buch „Glaube, Ideologie und Wahn. Das Ich zwischen Realität und Illusion“ [13] habe ich zu zeigen versucht, wie der Mensch, dessen Glaube nicht mehr lebbar ist, in Ideologien verkommt, ja daß sogar der Wahn letztlich als Glaubensstörung zu begreifen ist, wobei „Glauben“ hier allerdings nicht bloß auf religiösen Glauben beschränkt werden darf.

Heutzutage geht angesichts der Grenzen des Wirtschaftswachstums immer mehr Zeitgenossen auf, daß der Mensch „nicht vom Brot allein“ lebt. Zugleich erfahren wir angesichts der Verrechenbarkeit einer durchorganisierten Wirtschaft und Gesellschaft eine tiefe Sehnsucht nach Wiederverzauberung der Welt. Diese Sehnsucht ist eine entscheidende Triebfeder für viele Formen der heutigen Subkultur mit ihren neoromantischen Zügen und vor allem mit ihrem Interesse an den östlichen Religionen. Im Hinduismus, im Buddhismus und im Tantrismus hofft man, ein Heilmittel zu finden, das aus dem „Unbehagen in der Modernität“ [14] herausführt. Das Provokative für viele Etablierte, was diese mitunter zu grotesken Phantasien hinsichtlich der angeblichen Gefährlichkeit sämtlicher Meditationspraktiken verführt, ist dabei, daß sich der Umgang mit diesen geistigen Möglichkeiten weitgehend außerhalb der Einflußsphären der Kirchen, der politischen Parteien und des sonstigen etablierten Kulturbetriebs abspielt.

3. Der dritte Punkt betraf die *Selbstentfremdung* des modernen Menschen. Was mit diesem Begriff gemeint ist, läßt sich am besten mit einem Buchtitel des früheren Münchner Kunsthistorikers Hans Sedlmayr als „Verlust der Mitte“ [15] umschreiben. Wir haben es dabei mit der Tatsache zu tun, daß der Gewinn an Rationalität und freier Selbstbestimmung, den wir dem „Aufbruch des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ verdanken, wie Kant die Aufklärung genannt hat, nicht nur mit vermehrten Zweifeln bezahlt werden mußte. Dazu trat die Gefahr einer inneren Zersplitterung beim westlichen Menschen; besonders nachhaltig wirkt sie sich auf sein Verhältnis zu den Mitmenschen aus. Sein Verlust an Balance äußert sich entweder in dem Sinn, daß er sein Ich maßlos überhöht, oder umgekehrt darin, daß er in der gesellschaftlichen Wirklichkeit untergeht.

Daß der erstgenannte Punkt in hohem Maß unsere Gegenwart bestimmt, hat Christopher Lasch in seinem brillanten Buch „Das Zeitalter des Narzißmus“ [16] überzeugend dargestellt. Der umgekehrte Zug, das Aufgeben der eigenen Individualität zugunsten einer übermächtigen Gemeinschaft, findet sich nicht nur in kommunistischen Ländern, sondern auch bei uns im Westen. Viele moderne Jugendsekten lassen sich nur noch als unüberbietbare Zerrformen dieser Preisgabe charakterisieren. Dabei wird dann eines der unverzichtbarsten westlichen Postulate, nämlich der Anspruch auf Autonomie und freie Selbstbestimmung, förmlich mit Füßen getreten, indem man sich völlig der Sekte ausliefert. Der Ausdruck „total surrender“, das heißt „totale Unterwerfung“, der aus dem Sektenjargon stammt, trifft diesen Sachverhalt präzise.

Eine andere Spielart der weitgehenden Desintegration des westlichen Menschen findet sich in dem Verhältnis seiner rationalen Fähigkeiten zu seinem Leib. Am Anfang der neuzeitlichen Entwicklung, die alle Erfahrung bekanntlich aufs Kognitiv-Intellektuelle beschränkte, stand Descartes' berühmter Satz: „Cogito, ergo sum" – „ich denke, also bin ich", oder anders formuliert: „Nur denkend bin ich". Die Fragwürdigkeit dieses Satzes besteht in seiner Ausschließlichkeit, die alle anderen Formen der Selbsterfahrung, zum Beispiel über den liebenden Zugang zum anderen Menschen oder über den eigenen Leib, außer Betracht läßt.

Sicher war es von daher gesehen ein ungeheurer Fortschritt, daß seit Anfang unseres Jahrhunderts die Einseitigkeit des Cartesianischen Ansatzes in zweifacher Hinsicht aufgebrochen wurde: einerseits mit der Entwicklung der Psychoanalyse durch S. Freud und seine Nachfolger sowie andererseits durch die Begegnung mit dem östlichen Denken und insbesondere mit der östlichen Meditationspraxis, wodurch dann zugleich indirekt der Blick für die Wiederentdeckung unserer abendländischen meditativen Tradition geschärft wurde. Freud und seine Nachfolger zeigten uns, daß man der Cogitatio, dem „reinen" Denken, mit seinen beiden Bestimmungsmerkmalen der Klarheit und der Abgegrenztheit, des „clarus et distinctus", die Dimension des Unbewußten entgegenzusetzen hat, in dem Sinn, daß Bewußtsein immer schon durch Unbewußtes mitdeterminiert, also sozusagen von ihm durchtränkt ist. Und mit den mehr leibbezogenen Methoden wie dem Yoga, dem Tai Chi oder dem Tantra wurde uns deutlich, daß ein vom Leib abgezogenes Denken schemenhaft ist und die genannte Selbstentfremdung vieler heutiger Menschen überhaupt erst produziert.

Trotz dieser ungeheuren Bereicherung, die unserem tradierten Denken durch die Psychoanalyse und durch die östlichen Methoden zugeflossen ist, gerieten beide Methoden selber alsbald in den Strudel des westlichen Sinn- und Normendefizits. Das ist deshalb nicht verwunderlich, da ja auch sie – wie jeder andere wissenschaftliche oder nichtwissenschaftliche Weg – ohne sie tragende Sinnstrukturen und Normenvorstellungen, das heißt ohne vorgängige „Philosophie", undenkbar sind.

Die *Psychoanalyse* wurde im Lauf ihrer Geschichte häufig entweder im Sinn von Karl Kraus zu „derjenigen Krankheit, als deren Heilung sie sich ausgibt", also zu einem intellektuellen Glasperlenspiel, das das Rationalisieren eher noch befördert als kuriert. Oder sie verkehrte Freuds großartige Forderung: „Wo Es war, soll Ich werden"[17] in ihr Gegenteil, was mitunter zur förmlichen Züchtung von Regressionsprozessen führte, sei es in der Form, daß man das Selbstmitleid des Patienten förderte angesichts dessen, was Mami, Papi oder die böse Gesellschaft ihm angetan haben, oder sei es, daß man sich kritiklos auf die Produkte der eigenen Nabelschau konzentrierte. Der evangelische Pfarrer Oskar Pfister, ein früher Psychoanalytiker, hat in einem Brief an Freud mit Recht gerade diesen Punkt gegeißelt. Dabei mokierte er sich über eine bestimmte Spielart Jungscher Psychotherapie, bei der

man versuche, wie er schrieb, „in jede verkorkste Seele einen kleinen Apollo und Christus einzuschmuggeln“ [18].

Auch die *östlichen Methoden* verkamen bei uns im Westen allzuleicht. Dies konnte in Form des narzißtischen Getues geschehen, wie man es an Kaliforniens Sonnenstränden kultivierte, wo die Leibbezogenheit des Denkens auf das Niveau eines gedankenlosen „feel me, love me, touch me“ heruntergeschraubt wurde. Oder man züchtete einen weltabgewandten spinnösen Innerlichkeitskult, wobei sich dessen Adepten von ihrer Umwelt nicht selten schamlos aushalten ließen.

Sowohl die Psychoanalyse als auch die östlichen Methoden enthalten im Prinzip meditative Elemente, und zwar sowohl in ihrer Bemühung, egozentrische Haltungen abzubauen, als auch in ihrem Ziel einer Steigerung der Achtsamkeit. Darum geht es ja zum Beispiel bei Freuds Forderung an den Analysanden, er solle sich in Form der „freien Assoziation“ jedem inneren Vorgang in sich eröffnen, bzw. an den Analytiker, er solle sich mit „freischwebender Aufmerksamkeit“ seinem Analysanden zuwenden. Daß trotz solcher Ansätze auch diese Methoden ihren Tribut an westliche Zerrformen des Geistes zahlen mußten, hängt mit ihrer teilweise zu großen Abhängigkeit vom Zeitgeist zusammen, in die sie mehr und mehr gerieten.

4. Wir kommen schließlich zum Problem der *Macht*, die man mittels der Meditation erlangen will. Auch diese zeigt ein Janusgesicht. Die einen suchen in dem Sinn geistige Macht, daß sie wieder „Herr im eigenen Haus“ sein möchten, oder sie suchen als „Kaspar Hauser der existentiellen Orientierung“, wie Albert Görres den modernen Menschen einmal genannt hat [19], auf diesem Weg eine geistige Neuorientierung. Diese beiden Formen der Sehnsucht nach Macht sind in Richtung auf eine stärkere Selbstverwirklichung, also sozusagen „nach vorn“ orientiert, das heißt „pro-gressiv“.

Daneben findet man freilich bei immer mehr Menschen ein merkwürdiges „regressives“ Interesse an geistiger Macht in dem Sinn, daß sie versuchen, die Welt mittels magischer oder schamanistischer Praktiken, die häufig dem asiatischen oder indianischen Kulturkreis entlehnt sind, okkult zu beeinflussen. Was sie betreiben, hat weder etwas mit Meditation zu tun, noch ist es der psychischen Gesundheit zuträglich. In der Meditation will ich meinen Wesensgrund erfahren, von dem ich annehme, daß er göttlichen Ursprungs sei. Dieser wird aber nur dann sichtbar werden können, wenn ich meine Machtansprüche und meine Egozentrik in dem Sinn humanisiere, daß ich meiner selbst mächtig werde. Im übrigen läßt sich das mentale Niveau nicht ungestraft auf archaische Bewußtseinszustände herunterschrauben. Dies würde bedeuten, eine „bösartige Regression“ im Sinn von Michael Balint zu produzieren [20].

Beispiele vom Mißbrauch der Meditation wie das zuletzt genannte dürfen nun allerdings nicht den Blick dafür verstellen, daß viele in der Meditation dort Gefahren sehen, wo in Wirklichkeit keine sind. Meditation ist ihnen von vornher-

ein suspekt, was sie dann sekundär auf alle möglichen Weisen rationalisieren. Einige dieser angeblichen Gefahren der Meditation sollen hier angesprochen werden.

Da ist zunächst einmal der Einwand, dem Meditierenden gehe es primär um eine bloße *Erlebnis- bzw. Wundersüchtigkeit*, also um eine „Süchtigkeit nach Tiefe". In alldem schwingt der Vorwurf der Kritiklosigkeit mit. Allenfalls räumt man gönnerhaft ein, daß den Meditierenden ein bloßer dumpfer faustischer Drang treibe, soweit er nicht von vornherein ein verbohrter Sektierer ist, sozusagen nach dem Motto: „Wo faß ich dich, unendliche Natur?"

Dazu ist zu sagen, daß tatsächlich viele bloß deshalb zur Meditation gelangen, weil sie auf diese Weise die Grenzen der menschlichen Erkenntnis umgehen möchten, auf die wir zurückgeworfen sind, wie wir seit Kant immer unabweisbarer wissen. Auch die Meditation kann natürlich diese Grenze nicht durchbrechen, denn es gibt keinen privilegierten Standort zur Überwindung der Begrenztheit unseres Wissens bzw. unserer Irrtumsanfälligkeit. Weder irgendeine Konfession noch ein besonderer Glaube noch eine spezielle psychische Technik, also auch nicht die Meditation, kann die Grenzen unserer Erkenntnis durchbrechen. Meditation erweitert insofern nicht die Grenzen unseres Wissens, wohl aber vertieft und erhellt sie unter Umständen unsere Einsicht in die Wirklichkeit. Soweit Gegner der Meditation auf deren begrenzte Möglichkeiten verweisen, muß man ihnen also recht geben.

Kritik an der Meditation aus Angst vor der Meditation

Meistens basiert allerdings die Kritik an der Meditation auf ganz anderen Ursachen, deren Wurzeln den Kritikern oftmals selber nicht deutlich sind. So stößt man sich insgeheim daran, daß die Meditation einem typischen Zug unserer Zeit widerspricht, nämlich ihrer schizoiden Ausklammerung von Gefühlen. Sehr zu Recht sprechen viele zeitgenössische Kulturkritiker von unserer schizoiden Gesellschaft[21]. Ihr muß jeder ganzheitliche Ansatz, wie er speziell auch der Meditation zugrunde liegt, von vornherein verdächtig sein.

Eine vielleicht noch tiefere Angst vor der Meditation hängt mit unserer abendländischen Geschichte zusammen, in der man auf die Errichtung von *Kontrollinstanzen* jeglicher Form so großen Wert legte. Wo aber ist, so fragt man sich, die Kontrollinstanz, die dem Meditierenden zeigt, daß er sich nicht verrannt hat? Diese Frage stellt sich besonders häufig im Umgang mit asiatischen Meditationsverfahren; denn im hinduistisch-buddhistischen Kulturraum hat man zwar außerordentlich ausgefeilte logische Systeme entwickelt, unsere Angst vor möglicher Ketzerei ist hingegen dort weitgehend unbekannt.

Der Kritiker wird sich hier also selber fragen müssen, wo seine Kritik berechtigt

ist und wo er auf der anderen Seite unserer abendländischen ambivalenten Sehnsucht nach Autonomie und gleichzeitiger Überwachung zum Opfer fällt. Freilich wird sich auch der Meditierende selber in Frage stellen lassen müssen: Besitzt er die notwendige Nüchternheit, um sich von einer Verabsolutierung der Erfahrungen, die er gemacht hat, freizuhalten, während er zugleich auf der anderen Seite eines der Hauptübel unserer heutigen Zeit vermeidet, ihren kraftlosen Agnostizismus und Nihilismus?

Bemerkenswerterweise läßt sich die wohl tiefste unbewußte Angst vor der Meditation aus der Geschichte des Christentums ableiten, speziell aus ihrer *Geschichte des Gebets.* Diese Angst teilen auch viele Menschen, die schon längst jedes „offizielle" christliche Bekenntnis aufgegeben haben, die aber immer noch – häufig unbemerkt – von irgendwelchen säkularisierten christlichen Paradigmen bestimmt sind.

Was spricht für diese These? Für die abendländische Geschichte des Gebets ist kennzeichnend, daß unter dessen beiden möglichen Typen, die Friedrich Heiler das prophetische und das mystische Gebet genannt hat[22], hierzulande fast immer nur das erstere gepflegt wurde. In der Tat kennt die Bibel kein Reden von Methode, Systematik oder Psychotechnik des Gebets, kein psychologisches Reflektieren, keine Selbstanalyse und keine Anstrengung zur Erreichung bestimmter Seelenzustände. Statt dessen steht ein naiv unreflektiertes „Gespräch mit Gott" im Zentrum: Äußerungen des Glaubens, der Liebe, des Dankens, Lobens und Bittens, in großer individueller Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit[23].

Da wir aber alle, selbst wenn wir die Bibel nicht lesen, viel mehr mit ihr aufgewachsen sind, als wir wissen, heißt das in bezug auf eine meditative Praxis: Was man nicht kennt, ist einem unheimlich. Jede andere geistige Atmosphäre als diejenige, in der man aufgewachsen ist, bedeutet für viele eine Gefährdung der geistigen Identität. Diese Gefährdung wehren viele Christen ab, indem sie die Meditation bewußt oder unbewußt in die Nähe der Ketzerei rücken, während die säkularisierten Ex-Christen sich häufig damit beschäftigen, die angebliche Unwissenschaftlichkeit der Meditation nachzuweisen.

Meditation als Flucht in eine „Hinterwelt"?

Ein weiterer, häufig vorgebrachter Einwand gegen die Meditation lautet, sie erfolge aus Flucht vor den Forderungen der Gesellschaft bzw. vor der Bewältigung der Aufgabe, rationale Lösungen der eigenen Probleme zu versuchen. Natürlich gibt es Menschen, die mit Hilfe der Meditation in eine „Hinterwelt" fliehen möchten. Es wäre aber kurzsichtig oder gar böswillig, wollte man die Neigung zu einer solchen Flucht der Meditation selber anlasten und nicht einer Verfehlung ihres Wesens. Wer sich etwas in der Wirklichkeit umschaut, wird erkennen, daß

sich meditative Haltung und mitmenschliche Wirklichkeit keineswegs ausschließen.

Zum Beleg sei hier die buddhistische Güteübung, die sogenannte *Metta-Meditation* erwähnt[24]. Der Meditierende soll dabei in entspanntem und zugleich gesammeltem Zustand in sich ein Gefühl der Freude und Dankbarkeit entwickeln. Das Gefühl, das man bei der Metta-Meditation entwickeln soll, setzt realistischerweise bei der eigenen Person an, nicht anders, wie es beim christlichen Liebesgebot der Fall ist: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", denn, wie der Buddha betonte, habe er niemand getroffen, der nicht sich selbst am meisten geliebt habe. Diese Übung soll dann zunächst auf Freunde, später auf Gleichgültige und schließlich sogar auf Feinde erweitert werden.

Die Parallelen zum genannten Liebesgebot, der zentralsten christlichen Forderung, ist unübersehbar. Zugleich aber wird hier eine spezifische Eigenart des meditativen Wegs deutlich: Er liefert eine Handlungsanweisung, die weit über den im Vergleich dazu abstrakten Anspruch des Alten Testaments hinausgeht, den dann das Neue Testament übernommen hat. Der Kern der buddhistischen Metta-Übung ist ja, daß dabei gezeigt wird, wie sich die genannte Forderung der Bibel verwirklichen läßt. Was hier von der buddhistischen Metta-Übung gesagt wurde, gilt generell für die Meditation. Überall, wo diese echt ist, steht die Realisierung menschlicher und geistiger Weiterentwicklung im Zentrum.

Das wird klar von Gopi Krishna, einem der bekanntesten Yogis und Meditationslehrer Indiens in diesem Jahrhundert, formuliert. In einer Diskussion mit deutschen Wissenschaftlern betonte er, hier im Westen verstehe man meist gar nicht, worum es bei der Meditation eigentlich geht, und fuhr dann fort:

„Lesen Sie in Ihren Heiligen Schriften, Sie finden dasselbe wie in unseren: Du sollst Deinen Mitmenschen lieben, Du sollst Gott lieben; Du sollst Deinen Mitmenschen in Gott lieben. Und alles andere ist überflüssig. Nirgends steht: Du sollst meditieren. Wenn Du aber Gott lieben willst und Deinen Mitmenschen, und Du entdeckst die große Wahrheit, daß meditieren Dir dazu helfen kann und eine ganz entscheidende Hilfe dazu sein kann, dann sollst Du meditieren, und wenn Du das nicht entdeckst, sollst Du es bleiben lassen."[25]

Carl Friedrich von Weizsäcker, ein Schüler von Gopi Krishna, schreibt dazu: „Also ist es nicht eine Flucht in die eigene Innerlichkeit, sondern es ist ein Sichstellen gegenüber denjenigen inneren Hemmnissen, die einen hindern, sich seinen Mitmenschen und der Wirklichkeit zuzuwenden. Und noch etwas: Ein großer Teil der sogenannten aktiven Zuwendungen zur Wirklichkeit ist ja nur eine Flucht davor, einmal sich selber anzusehen."[26]

Daß das eben Gesagte mehr ist als bloße Theorie, ist unverkennbar. Zwei Beispiele, die sich beliebig erweitern ließen, sollen das verdeutlichen: An der von dem großen geistigen Lehrer Indiens, Sri Aurobindo, gegründeten Stadt Auroville wird soziales Engagement genauso in hohem Maß sichtbar wie bei der einzigartigen Betreuung geistig Behinderter in anthroposophischen Heimen. Dabei beschränken sich weder Auroville noch die Anthroposophen auf vorbildliches soziales Engagement. Beide sind vielmehr darüber hinaus in hohem Maß sozialreformerisch orientiert.

An der Unhaltbarkeit der Behauptung, es sei eine Hauptgefahr der Meditation, daß sie als solche zum Eskapismus, also zur Weltabkehr, verführe, wird zugleich ein zentrales Unterscheidungskriterium zwischen echter und falscher Meditation deutlich: Meditation ist von ihrem Ansatz her verfehlt, wenn sie so konzipiert ist, daß sie die Aufmerksamkeit von der mitmenschlichen und von der geistigen Wirklichkeit abzieht. Auf einem anderen Blatt steht, daß sich gute und humane Konzepte leicht mißbrauchen lassen, was man aber diesen selber nicht anlasten darf. Dies läßt sich an der Geschichte aller großen Religionen und Weltanschauungssysteme auf deutliche und zugleich tragische Weise zeigen.

ANMERKUNGEN

[1] P. Tillich, Offenbarung und Glaube (Stuttgart 1970) 111.
[2] K. Dürckheim, Meditative Praktiken in der Psychotherapie, in: Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, hrsg. v. D. Eicke (Zürich 1977) 1296.
[3] R. C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion (Stuttgart 1975).
[4] J. Wunderli, Yoga und Meditation, in: Meditation – Wege zum Selbst, hrsg. v. U. Reiter (München 1976) 29ff.
[5] C. G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Ges. Werke, Bd. 11; Zürich 1963) 602.
[6] J. Wunderli, a.a.O. 36.
[7] H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik (Freiburg 1966) 73f.
[8] P. Brügge, Die Anthroposophen (Hamburg 1984).
[9] R. Hummel, Die Attraktivität indischer Gruppen und Strömungen in Europa (Ms. Paulus-Akademie Zürich, 4./5. 6. 1983) 29f.
[10] E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft (Frankfurt [2]1969) 158f.
[11] Nach R. Spaemann, Zu einigen Schwierigkeiten des Christentums mit den sog. modernen Menschen (Kath. Akademie in Bayern, 1. 2. 1979).
[12] K. Dürckheim, Der Ruf nach dem Meister. Der Meister in uns (Weilheim 1972).
[13] München 1984.
[14] P. L. Berger, Das Unbehagen in der Modernität (Frankfurt 1977).
[15] Frankfurt 1955. [16] München 1980. [17] Ges. Werke, Bd. 15, 86.
[18] S. Freud – O. Pfister, Briefe 1909–1939 (Frankfurt 1965) 90.
[19] A. Görres, Kennt die Psychologie den Menschen? Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum (München 1978).
[20] M. Balint, Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung (Stuttgart 1970).
[21] Z. B.: F. Riemann, Die schizoide Gesellschaft (München 1975).
[22] F. Heiler, Das Gebet (München [2]1920).
[23] H. Küng, Christentum und Weltreligionen (München 1984) 593.
[24] R. Lenz, Meditation in der religiösen Subkultur, in: U. Reiter, a.a.O. 104f.
[25] Zit. n. C. F. Weizsäcker, Gespräche über Meditation, in: ders., Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie (München [4]1978) 549.
[26] Ebd. 550.

Herbert Schade SJ

Kunst und Verantwortung

Zur Problematik des freien Kunstschaffens in der modernen Demokratie

Es gibt wohl kaum ein Wort, das in den letzten Jahrzehnten beim Versuch, das Wesen der Kunst zu beschreiben, so oft bemüht wurde wie der Begriff der Freiheit. Namentlich Politiker – es ist müßig, Namen, Parteien oder Texte zu zitieren – haben immer wieder beteuert, wie notwendig die Freiheit für das Kunstschaffen sei und wie gerade ihre Partei und sie selbst für die Freiheit der Kunst eintreten. Diese Beteuerungen, die gar nicht so beruhigend und problemlos sind, wie sie jedermann erscheinen, haben zunächst einen zeitgeschichtlichen Hintergrund. Die nationalsozialistischen, faschistischen und zu einem Teil auch die sozialistischen Diktaturen haben die Kunst zur Propaganda und zur Massenbeherrschung mißbraucht. Der demokratische Politiker, mag er sich liberal, sozialistisch oder christlich nennen, will selbst den Anschein einer solchen Reglementierung und Gewaltherrschaft über die geistigen Äußerungen vermeiden und plädiert deshalb für die Freiheit der Kunst.

Es ist nicht notwendig zu sagen, daß auch die Hierarchen, ob sie nun Prälaten der römischen Kirche oder Bischöfe evangelischer Christen sind, bis hinauf zum Heiligen Vater, betonen, daß die Kunst frei und autonom sei. Wir wollen nicht behaupten, daß die kirchlichen und staatlichen Würdenträger ein schlechtes Gewissen haben; denn kaum einem von ihnen kann man die Vorgänge der Vergangenheit anlasten. Sicher aber befällt gerade die geistig Engagierten unter ihnen ein Bangen, wenn sie an das im Bereich der Kunst Gesagte und Getane in Kirche und Staat zurückdenken. Ihr Plädoyer für die Freiheit der Kunst scheint deshalb mehr als verständlich.

Je intensiver aber diese Freiheit der Kunst beschworen wird, um so fragwürdiger wirkt die These; denn hinter dieser Grundsatzerklärung gehen die Meinungen weit auseinander. Ein Dickicht von Ideologien, Philosophien und Pseudotheorien tut sich auf, das kaum noch zu durchschauen ist. Das gleiche gilt von den Kunstwerken selbst und dem, was sich als solche von Ausstellungen anbieten läßt. Diese dissonante Vielfalt entlarvt jedes Sprechen von „der" modernen Kunst oder der progressiven Kunst als Falschmünzerei. Vor diesem chaotischen Hintergrund kommt aber auch das unkritische Plädoyer für die Freiheit der Kunst einer geistigen Bankrotterklärung bedenklich nahe; denn es kann niemand so ignorant sein, daß er die desolate geistige Lage nicht wenigstens ahnt.

Mit diesen Hinweisen will der Verfasser der Zeilen jedoch nicht wie Wilhelm Dilthey eine ästhetische Polizeiaufsicht beantragen. So schreibt Dilthey 1925 an Graf Paul Yorck von Wartenburg: „N. B. von R. Scholz ein so unbeschreibliches Bild auf der Ausstellung, daß ihm, wenn es eine Schönheitspolizei gäbe – ein Institut, das erforderlich wird –, das Handwerk gelegt werden würde."[1] Eine derartige „Schönheitspolizei" wird hier also nicht als der Weisheit letzter Schluß angeregt. Vielmehr sollen geistige Prozesse aufgezeigt werden im Bewußtsein, daß die vorgetragenen Argumente in einer Demokratie selbst den Weg weisen und daß die Rationalität einer Sache ihr bester Anwalt ist. Dazu müssen zunächst einige Autoren bemüht werden, die das Problem einer uneingeschränkten Freiheit der Kunst kritisch beleuchtet haben.

Zur Diskussion der Problematik der Freiheit der Kunst

In seinem Essay-Band „Auf den Spuren der Wirklichkeit" schreibt der Wiener marxistische Kulturkritiker Ernst Fischer[2]: „In der sozialistischen Welt geht es darum, das Prinzip des Befehlens und Gehorchens durch das Prinzip des Überzeugens und der Verantwortung zu überwinden." Zu diesem programmatischen Satz muß man ein Zitat Theodor W. Adornos aus der Untersuchung Fischers ergänzen, das einen ähnlich grundlegenden Charakter besitzt: „Ohne die Einheit und den Zwang der Vernunft wäre nie ein der Freiheit Ähnliches auch nur gedacht worden, geschweige denn gewesen; das dokumentiert sich in der Philosophie."[3] Deshalb warnt Adorno auch vor der „Fetischisierung der Autonomie" (der Kunst). Die Autonomie der Kunst, die fraglos das Ergebnis der „Emanzipation des Subjekts" war, ist deshalb nach Adorno auch ein Vergangenes: „Die Stellung der Künstler in der Gesellschaft, soweit sie für die Massenrezeption in Betracht kommt, begibt sich nach dem Zeitalter der Autonomie tendenziell ins Heteronome zurück." „Darum erschöpfen sich Kunstwerke mit Wahrheitsgehalt nicht im Begriffe der Kunst."[4] In ähnlicher Weise erklärt Jürgen Habermas: „Autonome Kunst etabliert sich erst in dem Maße, als, mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, das ökonomische und das politische System vom Kulturellen abgekoppelt werden und die traditionalistischen, durch die Basisideologie des gerechten Tausches unterwanderten Weltbilder die Künste aus dem rituellen Gebrauchszusammenhang entlassen."[5]

Sicher kennen die Politiker, die nicht müde werden, die Freiheit und Autonomie der Kunst zu verkünden, jene Gedanken dieser bedeutenden Kunsttheoretiker nicht. Sie ahnen auch nicht – es sei denn sie wären malitiös (was hier nicht unterstellt wird) –, daß sie mit ihren Beteuerungen Gefahr laufen, das „politische System vom Kulturellen abzukoppeln" und die Kunst aus „dem rituellen (d. h. auch religiösen) Gebrauchszusammenhang zu entlassen". Auch einige Theologen

behalten den Begriff einer „autonomen Kunst" als feste philosophische Größe bei. Sie meinen, dieser Begriff werde nur von reaktionären Kirchenmännern in Frage gestellt, die „im Grunde darauf warten, daß die Moderne in ihrer Autonomie zusammenbricht"[6].

Die Vorstellung einer „Autonomie der Kunst" ist seit Jahrzehnten, wie auch der zitierte Band zeigt, theoretisch und praktisch aufgegeben worden. Schon Max Ernst, ein Vertreter der „Klassischen Moderne", hat mit seinem Programm „Jenseits der Malerei" und seinen „Frottagen" die „Autonomie" der Kunst weit hinter sich gelassen. Diese Tatsachen der modernen Kunstgeschichte sollte auch der Theologe zur Kenntnis nehmen, damit sein engagiertes Plädoyer für die Autonomie der Moderne nicht unglaubwürdig wird.

Daß die „Moderne" als geistige Konzeption zusammengebrochen ist, stellte auch der Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Heinz Friedrich, bei der Erklärung des Begriffs der „Postmoderne" fest: „Nach dem Scheitern der Moderne, nach fast einem Jahrhundert immer wieder vorpreschender, das Gelände erkundender Avantgarden, zeigt sich, daß hinter diesen keine Hauptmacht folgt. Nun stehen die Avantgardisten von gestern und vorgestern und auch von heute verlassen da, und das Heimweh nach Geschichte befällt sie: Sie halten Ausschau nach der Identität mit sich und der Gesellschaft – aber Godot kommt nicht."[7] Es soll noch Werner Hoffmann[8] zitiert werden, der das hier zusammengedrängte Referat über die Problematik der Freiheit in der Kunst schon 1969 in aller Deutlichkeit rekapituliert und ergänzt hat:

„Überall – im Westen wie im Osten – genießt die Kunst so lange Duldung und sogar öffentliche Exportförderung, als sie sich in den ästhetischen Reservaten des interesselosen Wohlgefallens, der kulinarischen Distraktion und der privaten Selbstbefriedigung aufhält." Nur der Idealist „merkt nicht, daß gerade die seit Kant und Schiller immer wieder geforderte Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des Kunstwerkes zwar viele Mißverständnisse beseitigt, zugleich aber jenem eindimensionalen Denken die Bahn bereitet hat, welches das Kunstwerk in die ästhetische Quarantäne verbannen will. Setzt sich im Osten die Kunstpolitik des Gewährenlassens fort, dann wird sie die dem Dogma des sozialistischen Realismus entronnene Kunst früher oder später dort einkapseln, wo die Kunst der kapitalistischen Welt bereits ihren Platz gefunden hat: im Ausgedinge der Museen, Ausstellungen und Handelsmessen – also in eben jener weltanschaulichen Entmündigung und Folgelosigkeit, die der Preis der totalen Zugelassenheit ist." Schließlich soll noch ein letzter Satz des Kunsthistorikers angeführt werden, weil er die Schwächen der Gesellschaft in schonungsloser Weise offenlegt: „In geschickter Vereinfachung konnten sich die bürgerlichen Demokratien zu Beschützern der schöpferischen Freiheit erklären. Die Freiheit, die sie gewähren, ist jedoch eine Scheinfreiheit. Ich stelle die These auf, daß die politische Ausbeutung und weltanschauliche Entmündigung der Kunst notwendig dort totalen Umfang annehmen muß, wo der Staat über keine maßstabsetzende Kunstlehre verfügt und folglich, stolz auf sein bequemes Gewährenlassen, schlechthin jedwede künstlerische Äußerung nicht nur gelten läßt, sondern als Legitimation seiner Duldsamkeit in das Schaufenster seiner Propaganda stellt."

Auch diese nachdenklich machenden Einsichten warnen vor der Haltung eines bequemen Gewährenlassens; denn es gibt eine Toleranz, die einer weltanschaulichen Entmündigung gleichkommt. Zugleich bieten diese Sätze Hoffmanns einen unverstellten Einblick in die tatsächliche Situation des Künstlers heute.

Zum Existenzkampf des Künstlers in einer Gesellschaft des Gewährenlassens

Die Isolierung der Künstler, die auch heute noch mit Paul Klee sagen müssen: „Uns trägt kein Volk", wird durch das Fehlen einer „maßstabsetzenden Kunstlehre" und durch das Offenlassen anthropologischer Normen weiterhin verschärft. Da in der Gesellschaft allen vorgegebene ästhetische Gesetze nicht anerkannt werden, muß der isolierte einzelne den Kampf um Ausstellungsmöglichkeiten, Stipendien und Aufträge auf sich nehmen. Diese Auseinandersetzungen machen den Künstler notwendigerweise zum Politiker. Das heißt, eine kunstfremde Wirklichkeit schränkt sein freies Schaffen ein. Während der moderne, autonome Künstler allein seiner schöpferischen Intuition verpflichtet sein sollte, muß er als Politiker bereit bleiben, Kompromisse zu schließen. Vor die Notwendigkeit gestellt, beides zu sein, gerät der Künstler in kaum zu bewältigende Konflikte. Schon am Beginn der Moderne sagte Jean Jacques Rousseau[9]:

„Sollte es tatsächlich heute ein Genie geben, das die Willensstärke aufbrächte, keinerlei Kompromiß mit dem Zeitalter zu machen, und sich nicht dazu hergäbe, kindische Nichtigkeiten zu verfertigen, dann wehe ihm! Er wird unbekannt und im Elend sterben. Ich wollte, das wäre eine Prophezeiung und keine tatsächliche Erfahrung. Carl, Pierre (wohl Carle und Pierre van Loo), der Augenblick ist gekommen, wenn Euer Pinsel, der dazu bestimmt war, die Größe unserer Tempel durch erhabene und heilige Bildwerke zu weihen, entweder Eurer Hand entfallen wird oder dazu prostituiert werden muß, die Seiten einer Kutsche mit lüsternen Bildern zu verzieren."

Zu diesem Eingriff durch äußere Mächte, näherhin durch den Vorrang der Politik, kommt die Bedrängnis durch innere Gewalten. Diese Gewalten in seinem Inneren, aus dessen Selbst sich das autonome Kunstwerk ganz frei – „wie aus einer Lotosblüte" – erheben sollte, sind ähnlich repressiv. Unterwegs nach dem „Kreativen" und „Originalen" setzt der Künstler nicht selten eshafte Kräfte frei. Die Sexualität, der Todestrieb, Alkohol und Drogen sollen ihn befähigen, jenes Unerhörte, Niedagewesene ansichtig zu machen – einfachhin alle Tabus zu brechen[10]. Ein Programm zur innerpsychischen Befreiung von diesen Tabus formulierte der Surrealismus, der sich, wie folgt, selbst definierte: „Surrealismus – reiner psychischer Automatismus, durch den man mündlich oder schriftlich oder auf jede andere Weise den wirklichen Ablauf des Denkens auszudrücken sucht. Denk-Diktat ohne jede Kontrolle durch die Vernunft, jenseits jeder ästhetischen oder ethischen Überlegungen."[11] Salvador Dali – selbst ein prominenter Vertreter dieser Bewegung – erklärte zu dieser Proklamation einer „Diktatur der Triebstruktur"[12]:

„Nach einer Woche in der Surrealistengruppe war mir bereits klar geworden, daß Gala (seine Frau) recht gehabt hatte. Meine skatologischen Elemente wurden in einem gewissen Rahmen geduldet. Dafür wurde eine Menge anderer Dinge für ‚tabu' erklärt. Ich stieß hier wieder auf die gleichen Verbote wie bei meiner Familie... In den Träumen konnte man nach Herzenslust Sadismus verwenden, Regenschirme und Nähmaschinen, doch kein religiöses Element, selbst wenn es mystisch angehaucht war. Ganz schlicht, ohne offene Blasphemie, von einer Raffael-Madonna zu träumen, war streng verboten."

Der Bruch mit dem Surrealismus konnte also nicht ausbleiben. Dazu hatte Dali

durch sein rücksichtsloses Plädoyer für die Kunst des akademischen Malers Meissonier und seine Reserve gegen den Beitritt einiger Surrealisten zu linken Organisationen die Gruppe verstimmt. Als der Künstler 1934 im „Rätsel des Wilhelm Tell" den tapferen Eidgenossen in ein Porträt Lenins ohne Hose verwandelte, zitierte André Breton den Maler und machte die Szene zum Tribunal.

Dali erschien, ein Fieberthermometer im Mund, kniete vor Breton nieder und sprach, ohne das Thermometer aus dem Mund zu nehmen. Er hätte Grippe, so erklärte er der Versammlung. Dann begann er mit ganz konkreten Vokabeln die Sexualität Adolf Hitlers zu preisen. Als Breton ihn deshalb zurechtwies, berief sich der Künstler auf das Grunddogma des Surrealismus und sagte, er dürfe nicht nur seine Träume unter Ausschaltung aller ästhetischen und moralischen Überlegungen darstellen, sondern er müsse auch ohne Kontrolle der Vernunft arbeiten. Dabei sei es gleichgültig, ob er den „Angelus" von Millet träume oder seine Vorstellungen von Adolf Hitler erläutere. Zu André Breton gewendet, fuhr Dali fort: „Ich träume jede Nacht, daß ich Sie notzüchtige (er benutzte einen viel härteren Ausdruck), folglich habe ich das Recht, meinen Traum zu malen, und ich werde ihn malen."[13] Dieser Auftritt empörte verständlicherweise den Cheftheoretiker des Surrealismus, und der Anwalt für Autonomie und Freiheit in eigener Sache exkommunizierte wie weiland der Großinquisitor den spanischen Ketzer Salvador Dali und stieß ihn aus der Gemeinschaft der Surrealisten aus.

Diese groteske Szene und im eigentlichen Sinn surreale Inszenierung Dalis hat jedoch die Absurdität derartiger Programme deutlich gemacht und kommt einer feierlichen Beisetzung der Philosophie des Surrealismus nahe. Der Bericht, der sich durch vergleichbare Vorgänge im Bereich der Kunst ergänzen ließe, beleuchtet schlagartig, wie notwendig es auch heute für den Künstler bleibt, seine eigene Verantwortung zu kultivieren. Aber auch die Verwalter kultureller Bereiche können sich in der Demokratie ein persönliches Engagement nicht ersparen.

Zum Alibi der demokratischen Kulturfunktionäre und ihrer Toleranz

Wie der Künstler sich gezwungen sieht, den eshaften Gewalten von außen und von innen Widerstand zu leisten, sollte auch der Funktionär, sei er Kulturreferent oder kirchlicher Kunstexperte, den anonymen Kräften entgegenhandeln. Man bezeichnet diese bewegenden Kräfte unserer Auseinandersetzungen oft mit dem farblosen Wort „Trend". Für den „Trend" – was immer das sein mag – machen wir auf unserer Suche nach einem Schuldigen gern „die Presse" oder „die Medien" verantwortlich. Tatsächlich ist der Trend ein höchst irrationaler Vorgang, dessen Ursachen nur selten „bösartige" Journalisten bilden. Man kann dem massenpsychotischen Prozeß des „Trend" selbst mit dem Begriff eines „gesellschaftlichen Bewußtseins" kaum normativen Charakter verleihen. Ein „gesellschaftliches Be-

wußsein" gab es vielleicht in einer geschlossenen mittelalterlichen Stadt des 13. Jahrhunderts. Wir Heutigen können bei der Gleichzeitigkeit von australischen Ureinwohnern, Bildungsproletariat, politischen Ideologen im Osten und im Westen und dem gespaltenen und spaltenden Pluralismus in den Medien ein „gesellschaftliches Bewußtsein" als Fundament der geistigen Arbeiten nicht mehr unkritisch voraussetzen. Der „Trend" oder das „gesellschaftliche Bewußtsein" sind heute irrationale Größen, die im Begriff sind, sich selbständig zu machen wie die nebulosen Figuren in Goyas Bildentwürfen „Panik" oder „Bobalikon": „Der Traum der Vernunft gebiert Ungeheuer" (F. Goya).

In dieser zwielichtigen Situation glauben gerade demokratische Politiker, im „Forum" ein Mittel gefunden zu haben, das die Artikulation der gegensätzlichen Meinungen ermöglicht und zum Austrag bringt. Unter „Forum" verstehen wir einen Raum, der Dialoge ermöglicht. So haben wir uns daran gewöhnt, durch Podiumsdiskussionen von entgegengesetzten Ansichten Kenntnis zu nehmen. Sicher sind solche Foren gewinnbringende Einrichtungen, namentlich wenn man sie mit den kulturellen Befehlsempfangsstellen faschistoider Organisationen vergleicht. Man kann sie deshalb gar nicht genug kultivieren. Schwierig wird es nur, wenn der demokratische Kulturfunktionär sich sozusagen als Ausdruck seiner Toleranz des Urteils enthält und gleichsam unentschieden über dem Widerstreit der Meinungen schwebt.

Im Bereich der bildenden Künste wirkt sich eine solche unentschiedene Haltung besonders negativ aus. Jedes Kunstwerk besitzt nämlich (nach Walter Benjamin und auch anderen Theoretikern) etwas von seinem ursprünglichen „Kultwert", von „Aura" und „Ritual". Anders ausgedrückt: Das Kunstwerk ist auch heute noch weithin vom Charakter des Unbedingten geprägt. Es läßt keine Kompromisse zu. Was bei wirtschaftlichen oder machtpolitischen Diskussionen möglich oder gar notwendig sein mag, der Kompromiß wirkt in der Kunst wie in der Religion destruktiv. In unserem permissiven Ausstellungsbetrieb zeigt man jedweden religiösen oder pseudoreligiösen Gegenstand. Privatmythologien, Absurditäten, gesellschaftliche Herausforderungen und politische Appelle – mit Ausnahme faschistischer Bilder – sind erlaubt. Natürlich sind auch alle Motive erotischer Art bis zu sexuellen Krampfvorstellungen zugelassen.

Eine derartige Toleranz kann man nur zur Schau tragen, wenn man das Wesen der Werke nicht mehr ernst nimmt und den Künstler damit – um noch einmal den Ausdruck Werner Hoffmanns zu gebrauchen – „weltanschaulich entmündigt". Eine Gesellschaft, die ein Urinoir, einen „Ecce homo" von Rouault, ein Abfallmuseum, die Weiße Kreuzigung von Chagall, sexuelle Perversionen, Drogenvorstellungen, Tierkarikaturen der eigenen Politiker, Exkremente, deformierte Gottesbilder, demagogische politische Parolen und Plakate und durchgestrichene Christusfotos zu bloßen ästhetischen Objekten macht, bietet eine „Vision des Schreckens"[14]. Die Bewußtseinsindustrie von derartig disparaten Objekten und die damit

gegebene Inflation von Trivialmythen haben M. Schneckenburger, L. Romain, B. Brock und andere auf der „documenta 6" 1977 in Kassel als verwirrend und die Sprache zerstörend erkannt und statt einer „autonomen Kunst" eine „Kunst als Kommunikationsmodell" oder „Medium" gefordert[15].

Vor diesem fragwürdigen Betrieb hat aber auch schon Sören Kierkegaard, der große Vorkämpfer gegen jeden Ästhetizismus und das Gewährenlassen im Kunstbetrieb des 19. Jahrhunderts, in einem fundamentalen philosophischen Werk gewarnt, das den Titel trägt: „Entweder – Oder" (1843)[16]. Die zweifelhafte Toleranz unserer Kunstfunktionäre, die meinen, sie könnten in den geistigen Auseinandersetzungen der Gegenwart neutral bleiben und die miteinander ringenden Künstler für ihre politischen Zwecke vereinnahmen, hatte zwei unausbleibliche Folgen. Die eine Folge betrifft die Besucher der Ausstellungen, die andere Wirkung bemerken wir bei den Künstlern selbst.

Die neutralisierende und damit paralysierende Organisation unserer Ausstellungen durch die lässige und unentschiedene Haltung der Kulturfunktionäre überträgt sich naturnotwendig auf den Betrachter. Der Besucher der Ausstellungen, der in künstlerischen Fragen weithin Laie ist, hütet sich mehr und mehr, die schwere geistige Anstrengung der Unterscheidung und Entscheidung von derart divergenten „Kunstwerken" auf sich zu nehmen. Zunächst ist er überfordert. Und warum sollte er „Flagge zeigen", wenn die offizielle Ansicht der staatlichen Veranstalter derart gegensätzliche Dinge in Szene setzt? Die indifferenten Ausstellungsproduktionen erzeugen auch ein neutrales, das heißt wertfreies Sehen. Wenn nicht der Gehalt der Kunstwerke, sondern die politische und finanzielle Macht die Maßstäbe setzt, wird der Betrachter gleichfalls seine Meinung zurückhalten oder sie politisch kaschieren. Warum soll er sich auch exponieren? Noch stärker wirkt sich der ästhetische Neutralismus der Kulturfunktionäre bei den Künstlern selbst aus. Den Künstler macht die ästhetische Nivellierung seiner Werke und seine Einpferchung in die „Reservate des interesselosen Wohlgefallens" zum Politiker.

Walter Benjamin beschreibt in seiner Charakterisierung der faschistischen und kommunistischen Kunst zwei Vorstufen dieser Vorgänge[17]: „Der Faschismus", dessen Theorien Benjamin in den Futuristischen Manifesten Marinettis grundgelegt sieht, „läuft folgerecht auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus. Der Vergewaltigung der Massen, die er im Kult eines Führers zu Boden zwingt, entspricht die Vergewaltigung einer Apparatur, die er der Herstellung von Kultwerten dienstbar macht. Alle Bemühungen um die Ästhetisierung der Politik gipfeln in einem Punkt. Dieser Punkt ist der Krieg". „Der Kommunismus antwortet ihm (dem Faschismus) mit der Politisierung der Kunst." Das heißt – so dürfen wir diesen Schlußsatz Benjamins ergänzen –, er macht aus der Kunst ein Mittel der Propaganda zur Errichtung der Diktatur einer Klasse in der nie erreichbaren Utopie einer klassenlosen Gesellschaft der Zukunft[18].

Diesen beiden hier nur als Vorstufen angeführten bedrohlichen (um nicht zu

sagen tödlichen) Bewegungen entspricht ein elementarer Prozeß in der zeitgenössischen Szene: Der Künstler entästhetisiert die Kunst. Er beraubt sie ihrer Schönheit und ihres versöhnenden Charakters und macht die „Anti-Kunst" zur elementaren Waffe gegen die neutralistische Kunstpolitik der Kulturfunktionäre der Demokratien. Die „nicht mehr schönen Künste" werden so zu einer direkten Antwort auf den ästhetischen Neutralismus unserer demokratischen Kulturfunktionäre[19].

Diese ernsten Vorgänge zeigen, daß auch der demokratische Funktionär bei aller Toleranz sich an der Verantwortung der Künstler bei ihrem geistigen Ringen und bei ihrem Schaffen stärker beteiligen sollte. Als Verwalter der Kultur von Staat und von Kirche kann er sich nicht der bedeutendsten Potenz jeder Demokratie, nämlich der überlegten, personalen Entscheidung berauben. Die taktische Neutralität vieler Politiker im kulturellen Bereich und damit auch in der Kunstszene ist wohl auch ein Grund für die Abwendung vieler von den etablierten Parteien.

Die verantwortliche Haltung der Künstler in dieser schwierigen Situation kann am Beispiel zweier Schüler des Bildhauers Ewald Mataré, nämlich Joseph Beuys und Georg Meistermann, näher erläutert werden.

Joseph Beuys und Georg Meistermann

Ewald Mataré (1887–1965) gehört mit den Bronzetüren für das Südportal des Kölner Doms (1948–1954) und den Portalen der Weltfriedenskirche von Hiroshima (1954) noch zu den großen christlichen Künstlern der „Klassischen Moderne"[20]. Seine beiden Schüler, die hier als alternative Beispiele erwähnt werden, belegen, wie gegensätzlich die Formentwürfe in unserer Zeit des ästhetischen Materialismus sein können.

Von Joseph Beuys sagte sein Lehrer Mataré[21]: „Er hat ein ausgesprochenes rhythmisches Gefühl und dabei eine bewunderswerte Ausdauer." Von Meistermanns Beziehungen zu Mataré berichtet Hans van Grinten[22]: „Die Bestimmtheit, das individuelle Vermögen, ein Thema zeichnerisch Gestalt annehmen zu lassen, war es (auch), was Ewald Mataré an Meistermann bewunderte und schätzte." Beide Künstler waren im Raum der Kirche tätig. Joseph Beuys suchte bei seinen Anfängen in bedeutsamen Kreuzbildern Christus mit kosmischen Vorgängen zu identifizieren. Georg Meistermann prägte seine biblischen Motive schon früh in strukturelle Prozesse des Bildgrundes ein. Während jedoch Meistermann bis zu seinen großen Fenstern von St. Gereon in Köln im Kirchenraum verblieb, setzte sich Beuys von der Kirche, aber auch von der Kunst überhaupt ab und inaugurierte eine – wie er es selbst nannte – „Anti-Kunst".

Zunächst mögen hier einige Hinweise zu den Unternehmungen von *Joseph Beuys* folgen[23]. Der frühe Beuys wird – um ein Wort von Mataré zu gebrauchen[24] – gleichfalls von dem „verfluchten Kuhproblem" gequält. Es geht Mataré dabei um

ein „paar einfache Flächenbewegungen" ohne „Überschneidungen innerhalb der Form". Oder wie der Bildhauer es philosophisch ausdrückt: „Ich schnitze an einer liegenden Kuh, ein Tier, das immer neu auf mich wirkt, dieses Tier ist ganz ohne Gedanken, ganz Empfindung, und damit erhebt es sich groß und rein. Wir sind dualistisch in ewigem Hin und Wider mit unserem Intellekt und unseren Empfindungen. Ich kann so gut empfinden, wie man sie in Indien heilig verehrt." [25] Es geht also bei dem „verfluchten Kuhproblem", ähnlich wie bei den Tieren von Franz Marc, um die innerseelische Integration oder den Einklang von Wesen und Welt, wofür die „Kosmische Kuh" das Symbol abgibt. Deshalb schreibt van Grinten zu Recht[26]: „Was Beuys und Mataré einander nahebringen mußte, ... ist die eindringliche Beschäftigung mit dem Wesen des Tieres... was ihn (Beuys) beschäftigte, ist dann auch das, was er die Intelligenz der Tiere nennt, und ihr mythischer und totemistischer Rang." Mit dieser Problemstellung kann man das Grundanliegen des Künstlers Joseph Beuys charakterisieren.

Doch Beuys blieb nicht allein bei diesem Formproblem. Schon bei der Veranstaltung von „Festum Flurorum Fluxus" (1963) und der Aktion „Das Schweigen von Marcel Duchamp wird überbewertet" (1964) bemerken wir jene kunstüberschreitenden Tendenzen, die der Bildhauer theoretisch als „Erweiterung des Kunstbegriffes" kaschiert. Mit der Propagierung einer „Partei der Nicht-Wähler" als Beitrag für die Kunstausstellung der „documenta" 1972 in Kassel ersetzt Beuys das Kunstwerk durch Politik. Die Ausstellungsleitung läßt Beuys gewähren, ohne sich bewußt zu machen, daß sie anderen politischen Künstlerpropagandisten ein solches Recht, gegen die Verfassung zu arbeiten oder wie immer politisch tätig zu sein, kaum gewährt. Zugleich arbeitet der Bildhauer auf der „documenta" dialogisch, das heißt, er bietet Gespräche an und bemüht sich – wohl im Anschluß an Piet Mondrian –, seine philosophischen Gedanken als „Plastik" zu offerieren.

Diese Vorgänge dokumentieren, daß Beuys es kaum noch für möglich hält, auf eine Gesellschaft künstlerisch einzuwirken, deren Charakter weithin materialistisch ist und die mit dem auf Kant gestützten Begriff einer „autonomen Kunst" den Künstler in den „ästhetischen Reservaten eines interesselosen Wohlgefallens" unschädlich zu machen sucht.

Zu ergänzen ist, daß der Künstler nach seiner „Durchbrechung der ästhetischen Schallmauer" eine „Negative Ikonographie", eine Symbolik nichtästhetischer Art schafft, die das „Negativ" oder das Fehlen der archetypischen oder dogmatischen Sinnbilder der Bibel fixieren will. Nicht allein die Aktion „Celtic", die eine Taufszene vorgibt, oder die „Mahlgemeinschaft" auf der Biennale von Venedig, die manche an das Abendmahl erinnert hat, simulieren Sakramente. Auch in der „Honigpumpe am Arbeitsplatz", die den Menschen der Arbeit im Zeichen des Sonnentiers, der Biene, mit dem Licht zu verbinden sucht, könnte man eine Art „Jakobsleiter des Industriezeitalters" sehen. Ähnlich gibt wohl auch der Münchner Ambienteraum „Zeige deine Wunde" einen Reflex der Passion.

Vom orthodoxen Standpunkt alter Auffassung aus könnte man eine Reihe dieser Objekte und Aktionen und die verbalen Attacken gegen die Kirchen als Blasphemien bezeichnen[27]. Auf dem Hintergrund einer verblassenden und verblasenen biblischen Ikonographie, um nicht zu sagen, einer „Selbstliquidation der christlichen Symbolik" durch die Kirchen, muß man wohl eher von einer „negativen Ikonographie" sprechen, das heißt dem Versuch, mit den Mitteln der Industriekultur auf die vergessene Welt der alten Sinnzeichen aufmerksam zu machen.

Wie immer der Mann und sein Werk zu beurteilen ist, Joseph Beuys stellt den demokratischen Kunstbetrieb und seine Kunstfunktionäre in ein Dilemma: Entweder sie lassen den Bildhauer gewähren, dann wird er ihnen weiterhin mit einer „Partei der Nichtwähler", mit „Filz und Fett" und mit einer „negativen christlichen Ikonographie" ihren ästhetischen Indifferentismus dokumentieren. Oder sie verbieten sein Auftreten und seine „Objekte", dann erweisen sie ihren Kulturbetrieb als intolerant und politisch gelenkt: „In einem System, das die hemmungslose Gewinnsucht zum legitimen Wirtschaftsprinzip macht, bleibt sicherlich wenig Raum für Gleichberechtigung, Humanismus und Moral. Die vielgepriesenen Realitäten unserer Tage sind viel mehr von brutaler Menschenverachtung gekennzeichnet. Clevere Geschäftemacher beherrschen die Politik und das Rechts- und Wirtschaftsleben."[28]

Eine Lösung dieses Dilemmas bietet nach Ausweis der gesamten Geschichte nur die Ehrfurcht des Menschen vor der ihm vorgegebenen Welt, mag man sie Kosmos oder Schöpfung nennen. Gesetze werden nicht nur in der Bibel, sondern in allen Großkulturen durch die Ordnung des Himmels begründet. Nur die gemeinsam gesehene und anerkannte Weltordnung stiftet Gesellschaft und ermöglicht Sprache.

Auch nach Auffassung vieler Künstler des 20. Jahrhunderts besteht das Problem der Moderne nicht in der Gottesfrage oder im Fehlen eines personalen Glaubens, sondern in der Frage nach dem Wesen der Welt. Womit wir wieder bei dem „verfluchten Kuhproblem" wären. Wie verhält sich die Kuh, das alte Sinnzeichen des Himmels, zum Ganzen der Welt? Wie kann man die Beziehungen des Menschen zu der ihn umgebenden Weltarchitektur bildnerisch sichtbar machen? Welche ordnungstiftenden Faktoren sind allen Menschen vorgegeben? Diese Thematik scheint auch Beuys polemisch, herausfordernd und mit oft mißverständlichen und schockierenden Mitteln immer wieder anzugehen.

Einen weniger aggressiven und deshalb auch publizistisch nicht so turbulenten Weg wie Beuys ging *Georg Meistermann*. Geboren 1911 in Solingen, wurde er schon 1933 als Student vom NS-Regime aus der Akademie entlassen. Unter schwierigen inneren und äußeren Bedingungen – hier ist der Maler dem Bildhauer verwandt – hat auch Meistermann seine eigene Richtung gesucht. Er hat sich jedoch nie bemüht, eine „Privatmythologie" oder eine esoterische „Masche" zu kultivieren, sondern blieb sich bewußt, daß er dem Allgemeinen verpflichtet ist und der

Gesellschaft dienen will. Dieses Anliegen führt gelegentlich zu Formulierungen, die man nicht uneingeschränkt bejahen kann. So erklärte der Künstler 1984 bei der Verleihung des Guardini-Preises in der Katholischen Akademie in München[29]: „Selbstverwirklichung, Modewort für den total säkularisierten Menschen, dessen erschreckendster Typus doch wohl Hitler war – Nein! Ich glaube weiterhin, daß der Künstler Botschaften trägt." In öffentlichen Diskussionen hat Georg Meistermann deshalb immer wieder bekannt, daß er ein „christlicher Künstler" sei, auch dann noch, als selbst Theologen meinten, eine derartige Kunst gebe es nicht, oder wenn, sei sie „unmodern".

Von diesen Voraussetzungen aus wird verständlich, daß Meistermann nach den üblichen akademischen Frühwerken, die an der Natur orientiert waren, bald den verbindlichen Kanon von „Stütze und Last" eines klassisch-klassizistischen Ideals aufgab. Damit gab er auch der Vorstellung von einem selbstgesetzlichen Schaffen den Abschied: „Kunst, die sich als autonom behauptet, ist Ideologie, und jedes ihrer Werke wäre nicht mehr Kunst, die auf Anschauung aus ist, sondern Illustration und Argument für diese Behauptung... Die Selbstsicherheit der ‚Autonomen' ist verdächtig, weil sie eine Gewißheit postuliert, die eine Illusion ist und die es nicht geben kann."[30]

Im Werk des Malers zeigen seine Farbtafeln der „Neue Adam" und „Adams Traum" (beide 1949), die wohl von Picasso angeregt sind, die Aufsplitterung des alten Kanons. An Stelle einer von „Stütze und Last" gebauten Welt treten jetzt oft „Schwebefiguren" oder farbige Silhouetten, die in übergreifende Strukturen eingebunden sind. In zahlreichen Entwürfen, die im Anschluß an die abstrakte Malerei entstanden sind, bemüht sich Meistermann, dieses Schweben optisch begreifbar zu machen. „Im Zerreißen" (1952/53), „Schwingen" (1967), „Fliegendes" (1970) oder „Fittiche" (1971) heißen einige Titel, die eine neue Dynamik des Bildgrundes ausloten.

Einen vergleichbaren Prozeß können wir in den Porträts verfolgen. Nach Bildnissen, die an der äußeren Erscheinung orientiert sind, beginnt Meistermann seine Figuren zu entindividualisieren. Ähnlich wie Oskar Kokoschka in seinem Porträt „Adenauer" den alten Kanzler fahrig werden läßt und seine Gestalt gleichsam verwischt, bedroht in den Porträts von Meistermann die Abgebildeten eine Art Lava oder ein gewittriger Bildgrund. Man erkennt etwa „Carlo Schmid" (1960), „Willy Brand" (1966–1973) oder „Walter Scheel" (1976/77), bemerkt aber, wie in diesen Werken die Bildfläche immer dynamischer wird und die Bildnisträger gleichsam zu zerstören sucht. Trotz aller Profile wirken die Figuren wie von Korrosion und Verwitterung befallen. Es scheint, daß der Künstler im Bemühen des Bildnisträgers, sich vor und gegen die Kräfte eines anonymen Grundes zu halten, das Wesen der Porträtmalerei sieht.

Es ist also im Werk Meistermanns immer wieder das Allgemeine, das Außer- und Übermenschliche, Struktur und Gerüst, Schweben und Schwelen, das die Kompo-

sition mitbestimmt. So verlieren auch seine großflächigen Fenster und Wände – vorwiegend kirchliche Monumentalmalereien der biblischen Heilsgeschichte – den Charakter des Historienbilds. Besonders die Fenster von St. Gereon (1980) in Köln und ihre Heiligen präsentieren nicht zuerst ein individuelles Schicksal oder eine Legendenerzählung, sondern sie machen wie in einer platonischen Höhle den Vorübergang himmlischer Farbschatten sichtbar. Es ist, als hätten sich kosmische Marionetten in den Gewölben und den Gewänden der uralten Kirche verfangen. „Sie stellen einen Stimmungsraum her von eigentümlich zeitlosem altem Klang. Diese durchwehten und verstellenden Kulissen in der hypnotischen Kraft ihrer Farbstrahlung erweckten eindrücklich alte, alttestamentarische Metaphern vom verborgenen Gott, Vorstellungen von Tüchern in der biblischen Stiftshütte, vom Tempelvorhang, Wände vom mosaischen Zelt, die das Numinose abschirmten, aber von dieser außen befindlichen Macht bewegt wurden" (Werner Haftmann). Fast traumhaft, aber nie irreal, bilden sie Heilsgeschichte nicht ab, sondern erinnern eine außerirdische Liturgie im Seelengrund des Betrachters.

So tragen Joseph Beuys und Georg Meistermann durch ihre Symbolwelt – wenn auch beide in unterschiedlicher Weise – zur Lebenssinnfindung in der modernen Demokratie bei.

Wir gingen aus von der Problematik eines klischeehaften Redens von der „Freiheit der Kunst". Bei aller Wahrung des hohen Guts der Freiheit laufen wir Gefahr, in einem ästhetischen Indifferentismus unterzugehen. Staat und Kirche werden mehr und mehr zu einer Gesellschaft ohne allgemein verbindliche Heilszeichen – eine Art „Profitopolis". In einer solchen Stadt ohne Sinn wird der Mensch und seine Freiheit zwischen den Mühlsteinen des Profits, der Bürokratie und einer autonomen Technologie zerrieben. In diesem „Profitopolis" steht Joseph Beuys, mehr Wanderapostel als Bildhauer, und ruft in erschütternder Weise: „Zeige Deine Wunde!" Georg Meistermann aber verkündet, wie eine Politikerin in ihrer verantwortungsbewußten Rede zitiert: „Ich sehe keinen Grund im Schatten zu verharren, wenn man in der Sonne stehen kann. Ich bin für das Licht, das den Schlamm austrocknet."[31]

ANMERKUNGEN

[1] Briefwechsel 1877–1897 (Halle 1923) 59; vgl. dazu H. Schade, Zur Kunsttheorie Wilhelm Diltheys, in: Probleme der Kunstwissenschaft, Bd. 1 (Berlin 1963) 83–132, bes. 106.

[2] (Reinbek 1968) 249f.

[3] Negative Dialektik (Frankfurt 1966); vgl. E. Fischer, a. a. O. 207.

[4] Ästhetische Theorie (Frankfurt [2]1974) 375f., 337.

[5] Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins, in: Zur Aktualität Benjamins, hrsg. v. S. Unseld (Frankfurt 1972) 190f.

[6] H. Schwebel, Autonome Kunst und kirchlicher Auftrag, in: Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute, hrsg. v. R. Beck, R. Volp und G. Schmirber (München 1984) 177. Vgl. dazu: Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie, hrsg. v. G. Busch (Frankfurt 1974).
[7] SZ, 19./20. 1. 1985.
[8] Kunst und Politik. Über die gesellschaftl. Konsequenz des schöpferischen Handelns (Köln 1969) 25f., 23.
[9] Discours sur les Sciences et les Arts, zit. n. E. Gombrich, Kunst und Fortschritt (Köln 1978) 25.
[10] Vgl. P. Gorsen, Das Prinzip Obszön. Kunst, Pornographie und Gesellschaft (Reinbek 1969); E. L. Masters, J. Houston, Psychedelische Kunst (München 1969).
[11] A. Breton, Die Manifeste des Surrealismus (Reinbek 1968). Vergleichbar mit dieser Auffassung ist auch die Ansicht von Herbert Marcuse von der Befreiung der Triebstruktur (Die Permanenz der Kunst, München 1977, 50).
[12] Zit. n. „Dali sagt…" (München 1968) 21. Dazu H. Schade, Dali – ein religiöser Maler der Triebstruktur, in dieser Zschr. 189 (1972) 180.
[13] M. Jean, Geschichte des Surrealismus (Köln 1961) 220.
[14] H. Read, Kunst als zweite Welt, in: Neues Forum, H. 167/168 (1967) 869.
[15] H. Schade, Monumente oder Medien? Eine ästhetische Bilanz zur „documenta 6" in Kassel, in dieser Zschr. 195 (1977) 837–851.
[16] Ähnliche N. Berdjajew, Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit (1954), bes. Kap.: Die Knechtschaft des Ästhetischen; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen [2]1965) 78.
[17] Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit; ders., Illuminationen (Frankfurt 1975) 175f.
[18] Einen symbolisch bedeutsamen Versuch, diese Probleme zum Austrag zu bringen, unternimmt der „marxistische Rabbi" (Walter Benjamin) in der Figur des „Angelus Novus" (der „Neue Engel", ein Bild von Paul Klee); vgl. G. Scholem, Walter Benjamin und sein Engel, in: Zur Aktualität Walter Benjamins, a. a. O. 85–138.
[19] H. R. Jauß, Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (München 1968).
[20] H. Th. Flemming, Ewald Mataré (München 1955); E. Trier, Ewald Mataré (Recklinghausen 1958).
[21] Tagebücher, hrsg. v. H. Mataré und F. Müller (Köln 1973) 249 (2. 12. 1950).
[22] In: Mataré und seine Schüler, hrsg. v. F. J. v. der Grinten und B. Volkmann (Berlin 1979) 163.
[23] Vgl. dazu H. Schade, Von Pablo Picasso zu Joseph Beuys, in dieser Zschr. 198 (1980) 795–867.
[24] Tagebücher, a. a. O. 124; G. Schön, Die Kuh des Mataré, in: Das Kunstwerk 2 (1948) H. 8, 34.
[25] Ebd. 68f. [26] In: Mataré und seine Schüler, a. a. O. 100.
[27] „Die Kirche hindert daran, zu einer christlichen Gesellschaftsordnung zu kommen. Das ist meine ganz klare Auskunft. Die ganze christliche Entwicklung hat sich nicht in den Kirchen abgespielt, sondern im Wissenschaftsbegriff. Durch die Wissenschaftsgeschichte hindurch hat sich das Christentum wirklich entwickelt. Das ist die eigentliche Kirche" (zit. n. Harlan, Rappmann, Schata, Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys, Achberg 1976, 17).
[28] J. Beuys, ebd. 32. [29] Zur Debatte 14 (1984) H. 4, 4.
[30] G. Bott, L. Veit, C. Pese, Georg Meistermann. Werke und Dokumente (Nürnberg 1981) 171. (Ausz. aus Meistermanns Brief an einen Pfarrer über „Braucht der Künstler die Kirche – Braucht die Kirche die Künstler?", Rhein. Merkur, 23. 3. 1979). Dazu Georg Meistermann. Katalog der Galerie Hennemann (Bonn 1977).
[31] Hanna-Renate Laurien, Laudatio auf Georg Meistermann, in: Zur Debatte, a. a. O. – Für Hinweise und Korrektur zu diesem Aufsatz hat der Verfasser Frau Oberstudienrat M. Iffelsberger zu danken.

Eugen Biser

Stehen wir vor einer glaubensgeschichtlichen Wende?

Beobachter in bewegten Systemen können oft die von ihnen tatsächlich vollzogene Bewegung nur bedingt wahrnehmen, im Grenzfall selbst dann, wenn sie zu den Initiatoren der Bewegung gehören. Diesen Grenzfall bildete Karl Rahner, als er, schon auf der Schwelle zur Ewigkeit, über die „winterlich" gewordene Kirche der Gegenwart Klage führte. Er dachte dabei an die überhandnehmenden restaurativen Tendenzen, an die Erstarrung der theologischen Fronten, an die Ermüdung im ökumenischen Gespräch und vielleicht an enttäuschende Erfahrungen, wie er sie bisweilen selbst mit der Rezeption seiner Gedanken machen mußte. Indessen hatte er, schwerlich bewußt, seine Diagnose in ein doppelsinniges Bild gekleidet. Denn unter dem erstarrten Boden der winterlichen Felder regen sich bekanntlich bereits die Keimkräfte neu erwachender Vegetation; und unter der Fläche zugefrorener Seen geht die Tiefenströmung ungehindert weiter. Rahner hätte an seinem eigenen Werk verzweifeln müssen, wenn er nicht auch im Erscheinungsbild einer winterlichen Kirche an den Fortgang solcher Tiefenströmungen geglaubt hätte. Aber spricht denn tatsächlich etwas für eine Bewegung in jener Tiefenschicht, die nicht nur die Strukturen, sondern den Herzraum der Kirche, den Glauben, betrifft?

Bestürzende Indizien

Was bei dieser Frage, kaum daß sie gestellt wurde, in die Augen springt, sind zunächst einmal negative Indizien, die eher auf den Schwund an Glaubenskraft als auf eine Bewegung im Glauben hindeuten. Neben statistischen Erhebungen über Kirchenaustritte und Sakramentenflucht, vor allem im Blick auf Taufe und Trauung, gehören dazu die Ergebnisse jener Recherchen, die auf die wachsende Bezweiflung zentraler Glaubensgeheimnisse schließen lassen. Wenn in diesem Zusammenhang dann aber auch festgestellt wird, daß ein erschreckend großer Prozentsatz von Christen nicht mehr an die reale Auferstehung Jesu glaubt, sondern diesen Artikel eher für eine Erfindung der Urgemeinde hält, hat das doch auf eine überraschende Weise mit der Ausgangsfrage zu tun. Denn in Bewegung gerät der Glaube nicht nur, wenn sich seine Inhalte verschieben, sondern nicht weniger auch dann, wenn sich eine Strukturveränderung abzeichnet. Das aber ist hier, genauer besehen, der Fall.

Schon immer war zu vermuten, daß das, was der von schweren Depressionen

heimgesuchte späte Reinhold Schneider in „Winter in Wien" im Stil einer schonungslosen Selbstanalyse registrierte, nur scheinbar als das Zeugnis eines extremen Grenzgängers, in Wahrheit aber als die Vorankündigung einer kollektiven Glaubenskrise zu gelten hat. Man könnte sie, auf die Gefahr der Mißverständlichkeit hin und doch ganz zutreffend, mit dem Begriff Glaubensentzug verdeutlichen. Damit soll von dem Vorgang auch schon der Anschein ferngehalten werden, als habe er etwas mit Protest, Weigerung oder gar Leugnung zu tun. Nicht umsonst spricht Schneider von einem „Herausgleiten" aus dem Wahrheitshorizont, dem er sich mit geschlossenen Augen und verschlossenem Mund überlassen müsse. Es handelt sich somit um eine lautlose Untergrabung seiner Glaubenskraft, die es dahin brachte, daß er gerade das Zentralgeheimnis der Auferstehung nicht mehr „aufrechtzuerhalten" vermochte. Wörtlich gesteht er: „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."

Die Fundamentierung

Diesem Hinausgleiten entspricht kontrapunktisch das, was Schneider seinen Rückzug in die „Krypta" des christlichen Glaubensgebäudes nennt. Den entscheidenden Fingerzeig aber gibt er damit, daß er in diesem Zusammenhang wiederholt von der unabdingbaren Verpflichtung zum Gebet spricht. Denn damit rückt er das Gebet in einen bisher zuwenig beachteten Zusammenhang mit dem Glauben, der ungleich tiefer geschichtet ist, als es gemeinhin den Anschein hat. Auch das Gebäude des subjektiven Glaubensakts hat, mit den Augen Schneiders gesehen, eine „Krypta", einen Unterbau also, in dem sich die Frage der Glaubensbereitschaft und, wesentlicher noch, der Glaubensfähigkeit entscheidet. Die aber hat, wie Schneider ebenfalls zu verstehen gibt, mit dem Lebenswillen des Menschen zu tun, anders gewendet, mit der Frage nach seiner Zustimmung zum eigenen Dasein und seiner Fähigkeit zur „Annahme seiner selbst", die Romano Guardini kurz nach Erscheinen von „Winter in Wien" als das Grundproblem des heutigen Menschen bezeichnete.

Daß das Daseinsgefüge des heutigen Menschen an dieser Stelle Risse und Sprünge aufweist, so daß ihm nur noch ein gebrochener Lebenswille attestiert werden kann, sah unabhängig von Schneider und Guardini auch Herbert Marcuse, als er auf die „geschwächte Triebstruktur" im Träger der modernen Kultur hinwies. Inzwischen sind die Symptome dieser Schwächung, Lebensunlust und Seinsverdrossenheit, so offenkundig geworden, daß an der Diagnose kein Zweifel mehr besteht. Um so brennender ist die Frage nach der Therapie. Für Schneider aber liegt sie erstaunlicherweise zum Greifen nah: im Gebet, sofern dieses nur in

seiner Radikalform begriffen wird. Denn darin geht es nicht um die Anrufung himmlischer Hilfen in irdischen, oft allzu irdischen Daseinsnöten, sondern um die Bewahrung vor der menschlichen Urversuchung, dem lockenden Sog der Verzweiflung. Im Grund tastet und sucht jeder Beter nach dem unverbrüchlichen Halt, deutlicher noch, nach der rettenden Gotteshand, die ihn vor dem Sturz in den Abgrund dieser Bedrohung bewahrt. Und im Grund bekommt auch jeder Beter diesen Halt zu fassen, und wäre es auch nur in der Form, daß er aus einem scheinbar vergeblichen Gebetsversuch seltsam getröstet und gefestigt hervorgeht.

Der Umschwung

So gesehen ist das Gebet der Anfang des Glaubens und dieser die Krone und Vollendung des Gebets. Denn im Gebet gewinnt der Glaubende jene Festigkeit, deren er bedarf, wenn er, anders als der in seinem Lebenswillen Gebrochene, das ganze Gebäude der Glaubensinhalte aufrechterhalten soll. Wenn dieser Zusammenhang heute deutlicher als in der ganzen bisherigen Glaubensgeschichte gesehen wird, ist tatsächlich im Glauben selbst etwas in Bewegung gekommen, auch wenn diese zunächst nur seine Vertikalstruktur betrifft. Wie aber steht es mit der „Oberfläche" der Glaubensinhalte? Liegt hier alles in winterlicher Erstarrung, oder sind auch hier Anzeichen einer Wende oder wenigstens einer Änderung zu verzeichnen? Auch hier gibt es zunächst ein negatives Symptom, das geradezu in die Augen springt, wenn man sich an den Satz erinnert, mit dem Guardini der aus dem Ersten Weltkrieg heimgekehrten, geschlagenen und verunsicherten Jugend das Stichwort neuer religiöser Identitätsfindung zurief: „Die Kirche erwacht in den Seelen!" Jedem Beobachter der religiösen Szene ist klar, daß dieses Wort heute auf taube Ohren stieße. Von einem „Erwachen" des Kirchenbewußtseins kann nicht mehr die Rede sein, eher vom Gegenteil, von einem Verfall. Was seinerzeit Anknüpfungspunkt der Identitätsfindung war, ist heute zum Identifikationshindernis geworden: Trotz der sensationellen Zustimmung, die den Papstbesuchen in aller Welt zuteil wird, nimmt die Entfremdung der Gläubigen von der institutionalisierten Kirche unverändert ihren Fortgang. Der Slogan „Jesus ja, Kirche nein", sagt alles oder doch wenigstens fast alles.

In diesem „fast alles" besteht der Lichtblick. Denn das Schlagwort wird so lange von seiner Schlagseite her gesehen, als nicht auch das mit dem „nein" verbundene „ja" berücksichtigt wird. Dazu ist eine glaubensgeschichtliche Rückbesinnung vonnöten.

Heute, anderthalb Jahrzehnte nach Ausbruch der Studentenrevolte, wird langsam klar, daß mit diesem spektakulären Ereignis eine andere Revolution einherging, die sich geradezu kontrapunktisch zu ihm abspielte. Nur war sie von der Art jener Veränderungen, von denen Nietzsche sagte, daß sie auf „Taubenfüßen"

einherkommen. In der religiösen Randszene Nordamerikas vollzog sich damals ein religiöser Stimmungsumschwung, der sein Zentrum in einem Vorgang hatte, für den der Begriff einer „Neuentdeckung Jesu" nicht zu hoch gegriffen ist. Weit über das Ursprungsland hinaus wurde diese Jesus-Bewegung durch die von Tim Rice und Andrew Lloyd Webber geschaffene Rockoper „Jesus Christ Superstar" getragen, die neuerdings auch in deutscher Fassung aufgeführt wird und die zumeist jugendlichen Besucher in ihren Bann schlägt. Ungleich gewichtiger aber war noch der Initialstoß, der davon auf die Theologie, aber auch auf die religiös engagierte Philosophie und Literatur ausging.

Die Neuentdeckung Jesu

Denn darin bestand die geradezu sensationelle Reaktion, daß sich an dieser Neuentdeckung und an dem Disput um sie nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen und Literaten und neben Christen auch Juden und Atheisten beteiligten. Überregionale Beachtung fand vor allem das von Milan Machovec zu Beginn der siebziger Jahre vorgelegte Jesusbuch „für Atheisten"; doch kann man es mit David Ben-Chorin ebensosehr als eine „realisierte Utopie" bezeichnen, daß sich nach fast zweitausendjähriger Abstinenz auch jüdische Gelehrte zu Wort meldeten, nachdem sie mit Martin Buber in Jesus ihren „Bruder" wiedererkannt hatten. Was war geschehen?

Eine Umschichtung im Glaubensbewußtsein! Es war, als habe sich der Blickpunkt des Glaubensinteresses vom Artikel „Kirche" auf das christologische Zentralgeheimnis des Glaubens verlagert. Darin besteht das positive Element im Verlust der Kirchennähe vieler Gläubigen, sosehr dieser Verlust nach wie vor als Krisen- und Alarmzeichen erster Ordnung zu werten ist. Was dennoch zu einer positiven Einschätzung dieser Entwicklung berechtigt, sind vor allem zwei Faktoren. Einmal die Tatsache, daß sich das Interesse auf das Glaubenszentrum verlagerte, so daß der Prozeß alle Anzeichen einer Konzentration und damit einer Besinnung auf das Wesentliche aufweist. Zum andern die breite Fächerung der Teilnehmer an diesem „Disput um Jesus", wie Walter Kern den skizzierten Vorgang nannte.

Man muß in der Tat bis zu den Tagen der Reformation oder gar des arianischen Streits zurückgehen, als nach einem Wort des Kirchenhistorikers Carl Schneider die Straßen und Gassen Alexandriens von den in Schlagerform gehaltenen Liedern des Arius widerhallten, um auf eine vergleichbare Breitenwirkung einer religiösen Frage zu stoßen. Und was dabei das Erstaunlichste war: Es fehlte, zumindest in der Anfangsphase, anders als in den Vergleichsfällen, jede polemische Note. Im Christusthema, so schien es, hatte eine lange aufgestaute religiöse Sehnsucht endlich ihr Stichwort gefunden. Trotz des breitgespannten Spektrums der an dem

christologischen Disput Beteiligten stand in dieser Anfangsphase die Mehrzahl der Stimmen auch in einem hohen inneren Konsens, so daß mit Fug und Recht von einem Fortschritt im Glaubensbewußtsein gesprochen werden konnte.

Wie auf eine geheime Verabredung hin erschienen zu Beginn der siebziger Jahre dann als sichtbarer Ausdruck dieses Erkenntnisfortschritts eine ganze Anzahl von Jesusbüchern, die oft schon im Titel den Geist der Neuentdeckung erkennen ließen. Die in diesem Zusammenhang von Willi Marxsen gefundene Formel „die Sache Jesu geht weiter" erlangte dabei, weit über den theologischen Gesprächskreis hinaus, geradezu den Rang einer stehenden Redewendung. Aber wichtiger war noch ein Qualitätsunterschied. Während Albert Schweitzer im Blick auf die in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" verarbeitete Literatur zu der deprimierenden Feststellung gelangte, daß die Spitzengruppe von den „mit Haß" geschriebenen Jesusbüchern eingenommen wurde, verhielt es sich nunmehr eindeutig umgekehrt. Zwar meldete sich aus dem theologischen Untergrund auch die Stimme des Hasses, dies jedoch mit literarischen Produkten, die mit den aus der Ergriffenheit des Herzens verfaßten Werken keinen Vergleich aushielten.

Aber liegt das alles nicht schon viel zu weit zurück, um für die Gegenwart noch beweiskräftig zu sein? Kam es im Gefolge der Polemik um den „Fall Küng" nicht zu der vorhersehbaren Flaute, in der der anfänglich so lautstark ausgetragene Disput schließlich regelrecht versandete? Und wird die Korrektur der „Befreiungstheologie" in Gestalt ihres Sprechers Leonardo Boff durch die Kirchenspitze, trotz der unverkennbaren Behutsamkeit in der Durchführung des Verfahrens, nicht mit Notwendigkeit zum selben Ergebnis führen? Doch abgesehen davon: Gibt die „Befreiungstheologie" nicht schon von ihrem Titel her zu verstehen, daß sie allenfalls noch indirekt mit der christologischen Neuorientierung zu tun hat, während sie ihrer unmittelbaren Stoßrichtung zufolge auf soziale Veränderung ausgeht? Mehren sich somit nicht die Anzeichen dafür, daß es sich bei der beschriebenen Wende lediglich um eine Episode der Glaubensgeschichte handelte, unter die heute schon der Schlußstrich gezogen werden könnte, auch wenn der weitere Fortgang noch nicht abzusehen ist? Daß sich schon wiederholt Stimmen meldeten, die für eine Absetzung des Jesusthemas von der theologischen Tagesordnung plädieren, unterstreicht nur den Kern dieser Frage. Und selbstverständlich haben Vorstöße im Stil des von Hans Küng unternommenen Versuchs, die Unfehlbarkeitsdebatte wieder in Gang zu setzen, auch wenn sich mit ihnen kein strategischer Plan verband, denselben Effekt. Was aber den Fortgang des Gesprächs noch ungleich mehr als dies alles in Frage stellte, waren die Ermüdungserscheinungen, die sich nach dem Abklingen der Begeisterungswoge allenthalben bemerkbar machten. Sie wirkten sich um so gravierender aus, als es Innovationen im religiösen Raum immer schon besonders schwer haben, sich gegen den tiefsitzenden Hang zur Immobilität und gegen die ihnen alsbald entgegenwirkenden restaurativen Tendenzen durchzusetzen.

Die drängende Aporie

Daß der christologische Disput dennoch nicht verebben darf, hat neben inneren Gründen, die abschließend zur Sprache kommen sollen, auch eine äußere Veranlassung. Sie besteht in der Reaktion der Theologie auf den von der Neuentdeckung ausgegangenen Impuls. Nebenbei bemerkt, zeigte sie mit dieser Reaktion für einen jeden, der sehen konnte, wie sehr sie mit ihrem Denken neben dem „Wort von oben" auch auf das angewiesen ist, was sich im Glauben und Leben des Kirchenvolks abspielt. Aus seiner diffusen Ergriffenheit trat ihr das Jesusthema in einer Weise vor Augen, daß sie Stellung nehmen mußte. Die Art, wie dies geschah, erinnert unmittelbar an die Versuche, Entdeckungen im mikrophysikalischen Bereich theoretisch zu erfassen. Wie die physikalische Theorie auf die entdeckten Phänomene mit dem Entwurf komplementärer Modelle antwortete, verhielt sich auch die Gegenwartstheologie gegenüber dem, was ihr aus der Aura religiöser Zustimmung entgegentrat.

Wie nicht anders zu erwarten, reagierte sie zunächst im Rückgriff auf das traditionelle Christusdogma mit einer Deutung, für die sich der Begriff der „Christologie von oben" einbürgerte. Dabei suchte sie dem Trend der Neuentdekkung durch eine im Vergleich zur Tradition stärkere, auf die kritische Bibelexegese gestützte Betonung der Menschlichkeit Jesu gerecht zu werden. Mit dem, was die amerikanische Jesus-Bewegung entdeckt und was Ben-Chorin, übereinstimmend mit Machovec, in seinem „Bruder Jesus" reflektiert hatte, wußte sich freilich die beim sozialkritischen Verhalten Jesu ansetzende „Christologie von unten" ungleich mehr im Einklang. Sie entwarf tatsächlich ein ungewöhnliches, von ausgesprochen modernen Fragestellungen beleuchtetes Bild von Jesus, das eine erstaunliche Gegenwartsnähe aufwies, die Höhe des kirchlichen Christusdogmas aber nicht voll zu erreichen vermochte. In der Folge geriet sie nicht nur ins Zwielicht, sondern auch ins Spannungsfeld wachsender Polemik, die nach ihrer lautstarken Entladung die Stagnation des theologischen Gesprächs nach sich zog.

Im Grund macht die Auseinandersetzung aber nur deutlich, daß sich die beiden Modelle nicht zur Deckung bringen und zu einer umfassenden Gesamtsicht vereinbaren ließen. Dafür war die „Christologie von oben", die man gelegentlich auch als Deszendenz-Christologie bezeichnete, zu sehr den aus der Antike tradierten Denkformen verhaftet, die das göttliche Wesensgeheimnis Jesu einzufangen suchten. Und dafür stand die gegensinnige „Aszendenz-Christologie" zu sehr im Bann sozialkritischer Vorstellungen, wie sie von den Vordenkern der Studentenrevolte, den Schöpfern der „Kritischen Theorie", allen voran von Adorno, Marcuse und Horkheimer vertreten und propagiert wurden. Wie in der Vorstellungswelt des Arianismus und ihrem späten Nachklang bei Hölderlin brach das Jesusbild in unterschiedliche Perspektiven auseinander.

Da es hier um das Zentralgeheimnis des Glaubens geht, kann es bei diesem

Doppelbild nicht bleiben. Die von ihm ausgehende Spannung bringt dadurch, daß sie auf Ausgleich drängt, den theologischen Gedanken zwar in Bewegung; doch wirkt sie verstörend auf das religiöse Gefühl, das eindeutige Konturen braucht, um sich auf seinen Inhalt sammeln zu können. Vermutlich geht man nicht fehl, wenn man die ungewöhnliche Labilität der heute herrschenden religiösen Gefühlslage mit der aporetischen Unentschiedenheit der christologischen Frage in Zusammenhang bringt. Dort, wo Glaube und Gebet vor Anker gehen müßten, sehen sie sich vor eine irritierende Doppelung gestellt. Das ist der Grund, weswegen der christologische Disput unbedingt weitergeführt und jeder Versuch, ihn abzublokken, als eine Gefährdung des Glaubens betrachtet werden muß. Doch wird sich die bestehende Aporie bewältigen lassen? Ist angesichts der Tatsache, daß sich die beiden gegensinnigen Jesusbilder nicht zur Deckung bringen lassen, überhaupt so etwas wie eine „mittlere Lösung" denkbar?

Wenn man bei diesem Ausdruck an so etwas wie einen Mittelweg denkt, sicher nicht. Aporien lassen sich nicht durch Kompromißformeln beseitigen. Wohl aber liegt es in ihrer Natur, den auf ihre Bewältigung angesetzten Gedanken auf radikalere Positionen zurückzuzwingen. Und derartige Positionen kamen bei der Neuentdeckung Jesu auch bereits deutlich genug in Sicht. Sie waren in ihrer Befremdlichkeit nur so geartet, daß sie nicht als Hinweise auf die mögliche Lösung wahrgenommen wurden. Ein solcher Hinweis lag bereits in der für das konventionelle Glaubensbewußtsein schockierenden Tatsache, daß Jesus im Kreis der Jesus-People wie eine „Droge" behandelt und gelegentlich sogar bezeichnet wurde. Wenn man sich jedoch die in diese Droge gesetzte Hoffnung auf Bewußtseinserweiterung und Energiesteigerung vergegenwärtigt hätte, wäre die Erwartung weit weniger abseitig erschienen, zumal sich auch der kirchentreue Christ von Glaube und Gnade kaum etwas anderes verspricht.

Weit weniger mißverständlich, dafür um so sachbezogener wirkt demgegenüber der Hinweis, den Machovec in seinem Jesusbuch „für Atheisten" gibt. Er stellt sich, bezeichnend für die emotionale Annäherung des heutigen Menschen an die Gestalt Jesu, die Frage, worin die von ihm ausgehende Faszination bestand und wodurch er es vermochte, die Welt in Brand zu setzen. Seine Antwort darauf: Nicht durch die Überlegenheit des theoretischen Programms, sondern aufgrund der einzigartigen Übereinstimmung von Person und Werk, also aufgrund der Tatsache, daß Jesus mit der von ihm vertretenen Sache identisch war. Denn damit ruft Machovec unmittelbar die Erinnerung an die Identitätschristologie wach, die bis auf Origenes zurückverfolgt werden kann, ihren größten und aktuellsten Vertreter jedoch in Sören Kierkegaard gefunden hatte.

Für diesen ausgesprochenen Existenzdenker, der in seinem Denken die Summe aus seiner Lebensgeschichte zog, besteht das Geheimnis der Person und Wirkung Jesu darin, daß er, soviel er mit den übrigen Wohltätern der Menschheit gemeinsam hat, sich von ihnen doch dadurch zutiefst unterscheidet, daß er gab, was vor und

außer ihm kein anderer zu geben vermochte: sich selbst! So besteht seine Heilstat, in einer auf die Existenznot des heutigen Menschen abgestimmten Sprache ausgedrückt, in seiner rettenden Selbstzuwendung und Selbstübereignung. Wer ihm nahekommt, der kommt, mit einem altchristlichen Wort ausgedrückt, dem Feuer nah, verstanden als das „Feuer" einer ihn durchglühenden und mitreißenden Lebenskraft.

Die Auswirkungen

Damit ist bereits die Frage angeschnitten, an der sich Sinn und Recht der angesprochenen Glaubenswende letztlich entscheidet. Es ist die schon von den Paulusbriefen aufgeworfene Frage, ob dadurch etwas im Sinn von Glaubenswachstum, Glaubensreifung und Glaubensbefestigung geschieht. Der Epheserbrief hat dafür das suggestive Bild vom „Heranreifen zum Vollalter Christi" gebraucht und keinen Zweifel daran gelassen, daß er sich diese Wirkung nur vom Zusammenschluß der vielen zu einem einzigen übergreifenden Glaubenssubjekt verspricht. Schon das stößt ins Zentrum eines aktuellen Interesses. Denn die Verunsicherung im Glauben, die viele aus ganz unterschiedlichen Gründen heute erleiden, geht mit dem Eindruck einher, daß letztlich nur eine übergreifende Solidarisierung der Glaubenden über die gegenwärtige Krise hinweghelfen könne. Das ist auch der Grund, weshalb die gegenwärtige Glaubenswende nicht als neuerlicher Faktor der Verunsicherung, sondern als mächtige Hilfe zur Stabilisierung anzusehen ist. Sie bringt das schlingernde Boot, in welchem alle, ob kirchennah oder distanziert, sitzen, wieder auf Kurs. Und das ist vermutlich das Hilfreichste, was sie überhaupt bewirken kann.

Dennoch kommt sie nicht nur der Gesamtheit der Glaubenden zugute; vielmehr kommt auch der einzelne voll zu seinem Recht. Um das einzusehen, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, worin die bisher nur beiläufig erwähnte Existenznot des heutigen Menschen besteht. Sie hat ihren Kern in seiner Unfähigkeit zu sich selbst, zur Annahme seines Daseins und der Bedingungen, unter denen es ihm auferlegt ist. Wie nie zuvor in der Geschichte menschlicher Selbsterfahrung wird heute dieser Riß, der den Menschen von sich selbst zu trennen droht, empfunden und mit wachsender Schärfe registriert. Nicht nur, daß er sich den restriktiven Zwängen der modernen Arbeits-, Konsum- und Medienwelt ausgesetzt sieht, die ihn um seine Identität zu bringen suchen; er fühlt zugleich, wie er sich auch von innen her entfremdet und entzogen wird. Eine Seinsschwäche hat ihn befallen, die schon als solche den Anreiz zur Selbstwegwerfung in sich trägt. Es hat nicht den Anschein, als sei irgendeine von den therapeutischen Hilfen, die sich ihm in Form von Meditationstechniken, Beschäftigungstheorien und Logotherapie anbieten, diesem Notstand auch nur von Ferne gewachsen. Durch die glaubensgeschichtli-

che Wende aber sieht er sich an den verwiesen, der in dem suggestiven Bild des Evangeliums dem sinkenden Petrus die Hand reicht, um ihm zu neuem Halt und Stand zu verhelfen, nein, um ihm dieser Halt zu sein.

Der Christenglaube ist dialogisch und als solcher Antwort, aber nicht nur die Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes, sondern auch Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selber ist. Mit seiner christologischen Wende erweist sich der Glaube, ohne daß es dafür noch eines Beweises bedürfte, als die Antwort auf die anthropologische Frage der Gegenwart. Darin liegt ihre innerste Rechtfertigung; deshalb darf sie nicht behindert und in Frage gestellt werden. Und deshalb ist es an der Zeit, ihr in einem Augenblick, da sie ins Stocken zu geraten schien, neu das Wort zu reden.

Wilhelm Niebuer

Suche nach neuen Leitbildern

1984 – Erste Ansätze einer zukunftsorientierten Agrarpolitik

Die Landwirtschaft Europas erlebt gegenwärtig eine Phase besonderer Unsicherheit. Die in Jahrhunderten gewachsene, bäuerlich strukturierte Landwirtschaft ist in der Bundesrepublik Deutschland und anderen Ländern Mitteleuropas stark gefährdet. Resignation, Mutlosigkeit und eine gewisse Form aggressiver Enttäuschung haben inzwischen jedes Dorf erreicht. Die aus Unsicherheit und Ratlosigkeit resultierenden Fragen der Landwirte richten sich vornehmlich an die verantwortlichen Vertreter der staatlichen Agrarpolitik; aber auch andere gesellschaftliche Gruppen und Institutionen, wie Kirchen, Verbände der Landwirtschaft, Vertreter der Verbraucher werden in die kontroverse Diskussion einbezogen[1].

Agrarregionen galten in vielen unruhigen Perioden der Geschichte Europas als Zonen der Ruhe und Ausgewogenheit, wenn auch nicht gerade der vollkommenen sozialen Harmonie. Landwirtschaft und ländlicher Raum waren deshalb schon oft Zufluchtsstätten für Bewohner urbaner Ballungsräume. Auch heute werden in häufig romantischer Überbewertung Begriffe wie Gesundheit, Besinnlichkeit und Naturnähe mit einem Leben in Agrarregionen und ruralen Gesellschaften verbunden. So sind Meinung und Praxis weit verbreitet, daß nur noch „auf dem Lande" wichtige Werte eines natürlichen Lebens in der Freizeit, im Urlaub, in Erholung oder Kuraufenthalten von Mitgliedern urbaner Gesellschaften realisiert werden können.

Jüngste turbulente Entwicklungen in der Agrarpolitik der EG und der Bundesrepublik geben Anlaß – mehr als vielleicht in früherer Zeit agrarischer Instabilität –, eine gründliche und kritische Analyse der Situation des bisher scheinbar durch Wohlstand, Freiheit und Glück gekennzeichneten Agrarsektors vorzunehmen. Zwar behindert noch weit verbreitete Agrarromantik notwendiges rationales und ökonomisches Denken. Landwirte und Bauern jedoch als die unmittelbar Betroffenen können die gegenwärtige Krise der Landwirtschaft und der Agrarpolitik nicht mehr länger ignorieren.

Die Suche nach Ursachen und Schuldigen der Krise in Agrarpolitik[2] und Landwirtschaft beschäftigt Öffentlichkeit und gesellschaftliche Gruppen seit längerer Zeit; wichtiger jedoch erscheint in der gegenwärtigen Situation das Arbeiten an der Entwicklung neuer und konstruktiver Konzeptionen einer realistischen Agrarpolitik für die Zukunft. Neue Modelle der Agrarpolitik sollten

aber die in der ländlichen Bevölkerung bereits vorhandene Existenzangst, Orientierungslosigkeit und Zukunftsschwäche nicht noch weiter verstärken. Für eine rationale, auf Integration in Gesamtwirtschaft und Gesellschaft angelegte, ermutigende und zukunftsorientierte Agrarpolitik ist eine Fortschreibung traditioneller oder auch die Konzeption neuer Leitbilder der Landwirtschaft und ihrer Struktur notwendig.

Widersprüche und Ärgernisse der EG-Agrarpolitik

Agrarpolitik war in der Vergangenheit oft nur Beschwichtigungspolitik; diesen Vorwurf der Irrationalität kann man auch der EG-Agrarpolitik nicht ersparen, die einst in einem großen Wurf ökonomische Vernunft in ihrem Zielsystem[3] formuliert und in der ersten Phase ihrer Entwicklung auch durchzusetzen versucht hatte. In der Folgezeit jedoch erhielten kurz- oder mittelfristige Ziele der EG-Mitgliedsstaaten höhere Priorität, so daß Agrarpolitiker in der EG eindeutige Signale der herannahenden Katastrophe nicht wahrnehmen konnten oder wollten. Eine frühere Reaktion auf die Anzeichen der jetzt beginnenden selbstzerstörerischen Phase der EG-Agrarpolitik hätte die Konflikte allerdings auch nicht ganz vermeiden, wohl aber in einem früheren Stadium leichter bewältigen können.

Die EG-Agrarpolitik ist vielfach verflochten mit der europäischen wirtschaftlichen Integration. Agrarpolitik war und ist deshalb zugleich auch immer Europapolitik. Diese gesamtpolitische Bedeutung vermehrt die erschwerenden Rahmenbedingungen der Agrarpolitik ganz wesentlich. Wenn, wie in der EG, agrarpolitische Entscheidungen zugleich auch sicherheitspolitische, währungspolitische, wirtschaftspolitische und andere Konsequenzen implizieren, können agrarische Aspekte in diesem Komplex leicht an Gewicht verlieren. Der Zwang zum europäischen Konsens beinhaltet deshalb sehr häufig die Notwendigkeit der Akzeptanz auch suboptimaler Lösungen in der EG-Agrarpolitik, und ökonomische Rationalität muß nicht selten der Rationalität der europäischen Vertragserfüllung oder der internationalen Verständigung weichen[4]. So lagen in der EG-Agrarpolitik die Schwierigkeiten bisher weniger im klassischen antagonistischen Interessengegensatz zwischen Erzeugern und Verbrauchern, sondern vielmehr in divergierenden Interessen der Nationalstaaten der EG.

Die Kritik an der EG-Agrarpolitik ist so alt wie die EG selbst[5]. Selten in ihrer 25jährigen Entwicklung sind jedoch Widersprüche zwischen Zielsetzung und Realisierung von Agrarpolitik so deutlich geworden wie in der gegenwärtigen Situation. Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit gehören in vielen Bereichen des gesellschaftlichen und politischen Lebens zum Alltag einer pluralistisch und demokratisch verfaßten Gesellschaft. Im Fall der EG-Agrarpolitik – so kommt es auch in der breit angelegten und oft leidenschaftlich geführten Diskus-

sion in den Medien zum Ausdruck – sind besonders schwierige und bedrohliche Langzeitprobleme entstanden. Nur so kann die umfangreiche Agrardiskussion im Fernsehen, in der landwirtschaftlichen Fachpresse, in Massenillustrierten usw. erklärt werden.

1. *Überproduktion*

Ein Ergebnis der protektionistischen EG-Agrarpolitik ist die in allen wichtigen Produktionsbereichen überschrittene Selbstversorgungsgrenze. So betrug der Versorgungsgrad in den Staaten der EG im Wirtschaftsjahr 1982/83 zum Beispiel bei Weizen 140 Prozent, bei Zucker 145 Prozent, bei Butter 131 Prozent und bei Magermilchpulver 147 Prozent (Agrarbericht 1984). Noch nie in der europäischen Geschichte hat es eine so weit über den eigenen Bedarf hinaus entwickelte Produktion an Agrargütern gegeben. Der Begriff „Überschuß an Nahrungsmitteln" ist angesichts weltweiten Hungers problematisch. Es handelt sich eher um „relative Überproduktion", weil es zu den Kosten und den Preisen der Agrarproduktion in der EG ohne subventionierten Export keinen Markt in der Welt geben würde.

EG-Agrarprodukte werden so aufgrund überhöhter Preise, durch hohe Verwertungsaufwendungen und die trotzdem noch ständig weiter steigenden Überschüsse („Berge") zur ärgerlichen Belastung. Wenn noch gar marktentlastende staatliche Interventionen zur Denaturierung oder Vernichtung von Agrarprodukten führen, kann kein rationales Argument von der Sinnhaftigkeit solcher Maßnahmen der Agrarpolitik überzeugen[6].

Die Perspektiven der Bauern sind nicht weit von der öffentlichen Meinung zu diesem Problem entfernt. Sie produzieren nach ihrem Selbstverständnis lebenswichtige Agrargüter, die für das Grundbedürfnis „Ernährung des Menschen" unentbehrlich sind, und sehen ihre Tätigkeit aus berufsethischer Sicht als einen wichtigen Dienst für die Gesellschaft. Für den Bauern in der EG – für den Bauern in Deutschland aus traditioneller Produktionsmentalität in besonderer Weise – ist es ein schlimmes Ärgernis, wenn seine Erzeugnisse, die mit hohem Arbeitsaufwand, unter oft schwierigen Klimabedingungen und mit unternehmerischem Risiko produziert wurden, als lästiger Überschuß abgewertet werden.

2. *Überhöhter Aufwand staatlicher Mittel für die Landwirtschaft*

Das System der Marktinterventionen, wie es in den EG-Marktordnungen für inzwischen über 90 Prozent der EG-Agrarprodukte konzipiert und festgelegt wurde, erfordert steigende Anteile der nationalen Budgets. Im Haushaltsjahr 1984 schon war im EG-Haushalt eine Deckung der Ausgaben nicht mehr gegeben; 1985 werden Sonderbeiträge der Mitgliedsstaaten zur Haushaltsdeckung erforderlich (rund 80 Prozent der EG-Ausgaben entfallen auf die Agrarpolitik).

Öffentliche Meinung und nationale Parlamente sind kaum in der Lage, den

komplexen Protektionismus der EG-Agrarpolitik zu würdigen und differenziert zu bewerten. In verständlicher Vereinfachung wird der Landwirt oft nur als Subventionsempfänger, als „Kostgänger" des Staates und als Empfänger von Transferleistungen der Steuerzahler gesehen. Auch der Landwirt selbst, als der von dieser Agrarpolitik Begünstigte, vermag die in der EG entwickelten und eingesetzten Markt- und Preisregelungen für Agrarprodukte oft nicht mehr zu durchschauen.

Tatsächlich vollzieht sich die Einkommenswirkung des EG-Agrarprotektionismus – von einigen direkt wirkenden Einkommensübertragungen abgesehen – vom einzelnen Landwirt fast unbemerkt über die Produktpreise, die vom einzelnen Landwirt als Marktpreise und nicht als administrative Preise erfahren werden. Weil der landwirtschaftliche Produzent in der EG die Marktpreise als den für ihn gültigen Gegenwert der von ihm an den Markt gelieferten Produkte wahrnimmt, wird er in seiner Produktions- und Unternehmensplanung keine Rücksicht auf mehr oder weniger hohe staatliche Aufwendungen für die Subventionierung des jeweiligen Produktpreises nehmen. Die Unternehmensentscheidungen über Produktmengen können sogar wegen der geltenden Abnahmegarantie marktunabhängig getroffen werden. Das gilt für alle Landwirte in der EG gleichermaßen, sogar für stark exportorientierte landwirtschaftliche Unternehmen, zum Beispiel in den Niederlanden oder in Frankreich, die einen vergleichsweise überproportionalen Anteil des EG-Garantiefonds in Anspruch nehmen.

Im Jahr 1983 überschreiten die EG-Marktordnungsausgaben mit 7,838 Milliarden Mark nach kontinuierlicher Steigerung seit 1977 erstmalig den 50-Prozent-Anteil am Haushalt des Agrarressorts der Bundesrepublik.

3. *Naturfeindliche Tierhaltung und umweltzerstörende Landnutzung*

Landwirte und Bauern sehen sich einem starken, zunehmenden öffentlichen Meinungsdruck ausgesetzt, der die moderne landwirtschaftliche Produktion für natur- und umweltfeindlich erklärt und landwirtschaftliche Erzeugnisse als schädlich für Gesundheit und Leben darstellt.

Agrartechnologische Entwicklungen und agrochemische Produktionsmittel wurden als Folgen des sehr rasch verlaufenden „technischen Fortschritts" mit größerer Beschleunigung nach dem Zweiten Weltkrieg auf die landwirtschaftliche Praxis übertragen. Hohe Produktivitätssteigerungen waren Folge dieser Innovationen. Die Tragfähigkeit für Wohn- und Konsumbevölkerung in den neuen Grenzen Deutschlands stieg erheblich, besonders an den von Natur aus ertragsschwachen Standorten. Über die Grundversorgung hinaus konnten Agrarrohstoffe in wachsendem Umfang für die Produktion anspruchsvoller Veredlungsprodukte verwendet werden.

Die entwickelten intensiven Agrarproduktionsmethoden, das heißt Verfahren mit vergleichsweise höheren Einsätzen an ertragssteigernden und ertragssichern-

den Produktionsmitteln und kapitalintensiven Produktionsverfahren in der tierischen Produktion (Massentierhaltung), unterliegen einer harten Kritik. Umstritten sind nicht nur Grenzwerte, die bei mineralischer Düngung und im chemischen Pflanzenschutz beachtet werden sollen, sondern die Anwendung industriell hergestellter Pflanzenschutznährstoffe und Futtermittel überhaupt. Die Neuorientierung aller landwirtschaftlichen Produktionsverfahren nur an ökologischen Kriterien wird als „neues" globales Ziel der Agrarpolitik formuliert.

Den bäuerlichen Familienbetrieb als Leittyp der europäischen Agrar- und Betriebsstruktur berührt diese Diskussion in besonderer Weise. In seinem Selbstverständnis sieht sich der Bauer nicht als Feind und Ausbeuter der Natur, sondern als ihr Bewahrer und als Verantwortlicher für das Naturgleichgewicht in den Agrarregionen. Die Pflegefunktion ist landwirtschaftlichen Produzenten selbstverständlich, weil die Natur als biologischer Standortfaktor Basis des landwirtschaftlichen Unternehmens ist. Die Regeneration dieser natürlichen Ressourcen im Rhythmus der Vegetationsperioden und Fruchtfolgeglieder ist zugleich Voraussetzung für Produktivität und Existenz eines landwirtschaftlichen Betriebs. Landwirte glaubten bisher recht unbefangen, daß sie, im Gegensatz zur Industrie, im Agrarsektor eine naturfreundliche Wirtschaftsweise ausübten. Diese Auffassung kann heute nicht mehr uneingeschränkt gelten. Im Gutachten des Rates der Sachverständigen für Umweltfragen (1978)[7] werden die hohen, zum Teil flächendeckenden Anwendungen von Agrochemikalien im Pflanzenbau als bedenklich dargestellt. Eine neuere Untersuchung des Rates (1985) wird die Untersuchung aus dem Jahr 1978 fortschreiben.

Im Zusammenhang mit der ökologischen Diskussion wandelt sich auch das Bild des Bauern in der Sicht der nichtlandwirtschaftlichen Bevölkerung[8], die wenig Verständnis dafür aufbringt, daß ökonomische Zwänge zur Existenzsicherung des Betriebs und der Familie durch eine langfristig ertragssichernde Produktion häufig stärker sein werden als die Neigung des Landwirts, auf technisch-industrielle Produktionsverfahren zu verzichten.

Wenn sich in der Konsumbevölkerung im Zusammenhang mit höheren Ansprüchen an die ökologische Qualität der Agrarproduktion auch Einsichten in die sich dann ergebenden Kostensteigerungen der Produktion mit entsprechenden Preiserhöhungen für Nahrungsmittel entwickeln würden, könnte eine stärker protektionistische Agrarpolitik mit noch höherem Erzeugerpreisniveau und/oder direkten Einkommensübertragungen auf eine breitere Akzeptanz rechnen als bisher.

Die unter den Kurzformeln „Überschußproduktion", „EG-Finanzierung" und „Agrarumweltschutz" dargestellten Probleme der Landwirtschaft sind nur ein exemplarischer Ausschnitt aus der Fülle einer komplexen Agrardiskussion. Die gegenwärtige Aktualität verleiht diesen Fragestellungen allerdings ein besonderes Gewicht.

Agrarpolitik mit dem Anspruch der Zukunftsorientierung wird auch ihre

Auswirkungen für die Welternährungssituation und die Sicherung der Naturressourcen einbeziehen müssen. Das geltende staatliche agrarpolitische Zielsystem (zuletzt im Agrarbericht der Bundesregierung 1985 in leicht variierter Form wieder festgelegt) wird in seinen Zielen und zugehörigen Maßnahmen im Hinblick auf seine Eignung für zukünftige Aufgaben zu überprüfen sein. Dieses überprüfte Zielmittelsystem kann auf die Formulierung neuer Leitbilder für die Landwirtschaftspolitik nicht verzichten, wenn bisherige nicht mehr uneingeschränkt gültig sind.

Einkommenssituation der Landwirtschaft

Im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Agrarpolitik stehen allerdings nach wie vor Einkommensprobleme mit ihren Interdependenzen in der Agrarstruktur- und Marktpolitik. Untersuchungen und Gutachten des wissenschaftlichen Beirats beim Bundeslandwirtschaftsministerium kreisen seit seiner Einsetzung um diese Fragen.

Die gegenwärtige Einkommensentwicklung in landwirtschaftlichen Betrieben im Zusammenhang mit jüngsten EG-Beschlüssen hat nicht den Charakter einer saisonalen Abschwächung, wie etwa bei einer schlechten Ernte. Es handelt sich vielmehr um eine strukturelle, die Existenzen vieler Bauern auf Dauer gefährdende Entwicklung. Die reale Einkommensabsenkung der letzten zehn Jahre scheint sich zu beschleunigen, besonders für die Betriebe im unteren Einkommensbereich, die jetzt endgültig unter die Armutsschwelle sinken werden.

Zur Einkommenssituation der Landwirtschaft veröffentlicht die Bundesregierung in Erfüllung des Landwirtschaftsgesetzes in jedem Jahr eine Untersuchung, den „Agrarbericht". Dieser kann in Verbindung mit Untersuchungen agrarwissenschaftlicher Institute ein hinreichend zutreffendes Bild der Einkommenssituation vermitteln, die seit mehreren Jahren durch eine wachsende Differenz zum gesamtwirtschaftlichen Durchschnittseinkommen gekennzeichnet ist.

Landwirtschaftliche Einkommen weisen eine sehr starke intrasektorale Differenzierung auf. Differenzierungskriterien sind zum Beispiel Betriebsgröße, Betriebsform und Region. Neuere Untersuchungen[9] lassen erkennen, daß der Person des Betriebsleiters und damit in der Regel auch der Hauptarbeitskraft des Betriebs großer Einfluß auf die Einkommensbildung zukommt (35 Prozent), während dem Naturstandort eine untergeordnete Bedeutung zugewiesen wird (5 Prozent).

Auffällig ist auch die diskontinuierliche Verlaufsform der Agrareinkommen, mit kräftigen jährlichen Schwankungen, die im wesentlichen auf Ertragsmengenschwankungen zurückzuführen sind. Höhere Erträge führen trotz des größeren Marktangebots nicht zu entsprechenden Preissenkungen, sondern es erfolgt nur ein unterproportionaler Rückgang der Erzeugerpreise, weil EG-Marktordnungsprodukte fast unbegrenzt zum Garantiepreis abgenommen werden. Nicht Preis-,

sondern Mengenschwankungen bestimmen deshalb Einkommensveränderungen bei mittelfristiger Betrachtung.

Die Agrareinkommenspolitik befindet sich in einer Zwickmühle. Einerseits wurden die Marktordnungspreise in Relation zu den von Landwirten in einer Industriegesellschaft beanspruchten Paritätseinkommen festgelegt, andererseits üben diese vergleichsweise hohen Agrarpreise einen kräftigen Produktionsanreiz auf Standorte der EG mit vergleichsweise günstigen Produktionsbedingungen und Kapazitätsreserven aus. Auch außereuropäische Produktionsgebiete, besonders in den USA, sahen neue Gewinn- und Produktionschancen und nehmen diese wahr. Große Probleme werden so durch Getreidesubstitute aus aller Welt verursacht, die, an den Marktordnungen vorbei, die Agrarpreise in der EG unterlaufen.

Eine Doppelwirkung entstand auf andere Weise: Obwohl das im Vergleich zum Weltmarkt überhöhte Preisniveau einen ständigen Importdruck geschaffen hatte, wuchsen die Einkommenserwartungen der Landwirte weiter, weil die EG-Industrieproduktion stark anstieg und auf Nachfrage sowohl im EG-Bereich als auch außerhalb stieß. Hierdurch konnten die Einkommen im gesellschaftlichen Durchschnitt ansteigen; ihnen folgten in Anpassung wiederum die Einkommensforderungen der EG-Landwirte.

Marktpolitik in Zeiten der Überversorgung

Marktungleichgewichte durch Angebotsüberhänge an Agrarprodukten hätten auch in einer früheren Periode der EG schon eintreten können, wenn nicht eine unerwartet hohe Nachfragesteigerung im Zuge der Wohlstandsentwicklung in der EG eingetreten wäre. Ein weiterer Nachfragezuwachs blieb jedoch aus.

Die rezessive Nachfrageentwicklung[10] wird durch drei vermutlich langfristige Trends erklärt: 1. Die Bevölkerungsentwicklung ist in der EG rückläufig, besonders in der Bundesrepublik. 2. Die Realeinkommen der Erwerbstätigen geben nach; das gilt für das Zentrum der EG noch stärker als für die Peripherie. 3. Die Verzehrgewohnheiten unterliegen einem langfristigen Wandel; rezessiv betroffen sind insbesondere energiereiche Nahrungsmittel und Produkte der tierischen Veredlungswirtschaft. Bereits Nachfragerückgänge nur in der erwarteten Höhe werden das Überangebot relativ weiter anwachsen lassen. Bei weiterer Produktionszunahme würden Marktzusammenbrüche erfolgen, sofern die deutliche Gegensteuerung – wie mit der Milchmengenquotierung begonnen – als kräftige Angebotseinschränkung nicht durchgesetzt werden kann.

Eine strikt marktwirtschaftliche Alternative[11] – nämlich durch Preissenkungen bis auf das Weltmarktpreisniveau eine ausreichende Angebotsreduktion zu realisieren – wäre nicht nur realpolitisch ohne jede Durchsetzungschance, sondern enthält hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf Agrar-, Ernährungs-, Außenwirt-

schafts- und Europapolitik noch viele Unbekannte. Ein Ansatzpunkt für die Beschränkung der Produktionspotentiale zum Beispiel in der tierischen Produktion könnte die Importbeschränkung für nicht in der EG erzeugte Futterstoffe sein. Importbegrenzungen sind jedoch handelspolitisch schwierig zu handhaben, besonders im Verhältnis zu den USA. Ein leichter zu beschreitender Weg wäre die Eingrenzung flächenunabhängiger Veredlungsproduktion mit administrativen Mitteln, wie zum Beispiel in der Schweiz.

Die Wiederherstellung des Marktgleichgewichts sollte in den 90er Jahren mit Nachdruck betrieben werden. Erste Ansätze sind mit der Milchmengenregulierung seit dem 1. April 1984 bereits vorhanden. Nach ersten Erfahrungen können die zur Zeit diskutierten Besserungen die Wirksamkeit der Marktmengenbegrenzungen noch erhöhen.

Die Präferierung der die Marktmengen begrenzenden Instrumente durch die künftige Agrarpolitik kann weniger durch deren ökonomietheoretische Vorzüge als mit schlechten Erfahrungen mit der EG-Marktpolitik in der Vergangenheit begründet werden. In vielen Regionen der EG entwickelten sich sektorale „Agrarscheinblüten" an Produktionszuwachs und einzelbetrieblichem Wachstum, verbunden mit Erhöhung der Flächen-, Arbeits- und Kapitalproduktivität. Der auf diese Weise stabilisierte oder bei kräftigem einzelbetrieblichem Wachstum sogar gesteigerte Wohlstand in Agrarregionen der EG hatte in den letzten Jahren eigentlich keine reale ökonomische Basis, weil die Verwertung der Produkte innerhalb und außerhalb der EG nur noch durch hohe Transfers aus den Etats der EG-Staaten ermöglicht werden konnte.

Die wichtigste Erfahrung aus der EG-Agrarpolitik scheint zu sein, daß nicht beides garantiert werden kann: Produktmenge und Produktpreis. So einleuchtend nach den einfachsten Einsichten der Markttheorie diese Erfahrung sein mag, so hat man schon bei Gründung der EG mit der ersten Konzeption von Marktordnungen gegen diese Einsicht verstoßen.

Es zeugt von ökonomischer Rationalität der EG-Bauern, daß sie jede in den Marktordnungen zur Einkommenserhöhung enthaltene Chance wahrgenommen haben. Es spricht wenig dagegen, daß landwirtschaftliche Unternehmer, bei in Zukunft begrenzten Produktionsmengenzielen, jede Möglichkeit der Gewinnsteigerung durch andere Formen und Instrumente wie Rationalisierung, Kostensenkung im produktspezifischen Aufwand, Qualitätserhöhung usw. betreiben können und werden.

Möglichkeiten, dem Zwang der Produktmengenbegrenzung durch Export der Überschüsse in Nahrungsdefizitgebiete der Welt auszuweichen, sind aus ökonomischer Sicht nicht gegeben. Der Export von Agrargütern vorbei an Weltmärkten ist von einer viel zu großen Zahl von Nebenbedingungen abhängig, die nicht in der Entscheidungskompetenz der EG-Staaten liegen. Unsicherheiten durch wechselnde politische und rechtliche Entscheidungsträger bei dieser Art von Agrarhandels-

partnern der EG würden die Risiken einer solchen Politik erhöhen und langfristige Produkt- und Marktstrategien sehr erschweren.

Auch aus humanitären Gründen wäre Nahrungsmittelhilfe als Agrarexport keine sinnvolle Alternative. Alle Strategien zur Minderung von Hunger und Mangel in den Ländern der Dritten und Vierten Welt sind auf die Stärkung der Eigenproduktion in diesen Ländern ausgerichtet. Ressourcen aus Industrieländern sollten deshalb sinnvollerweise auf diese Agrarentwicklung gelenkt und nicht durch Transfer von Agrargütern erübrigt werden. Beiträge zur Sicherung der Ernährung in von Katastrophen heimgesuchten Gebieten und zur Hilfestellung bei der Eigenentwicklung der Agrargüterproduktion in den Mangelgebieten könnten aus der gegenwärtigen Produktionskapazität geleistet werden. Im übrigen würde eine Mengenabflußstrategie zur Verwertung der Überproduktion an Agrargütern im Rahmen der Nahrungsmittelhilfe die finanziellen Schwierigkeiten der EG-Agrarpolitik nicht beheben, sondern noch verschärfen.

Agrarpolitik in der Bundesrepublik – neue Leitbilder

Die nationale Agrarpolitik wird entsprechend dem wohl auch in Zukunft verbindlichen Ziel-Mittelsystem der staatlichen Agrarpolitik neben Nahrungssicherheit und Marktgleichgewicht das Einkommens- und Strukturproblem besonders berücksichtigen müssen. Wichtige Komponenten der Agrarentwicklung in der Bundesrepublik werden auch weiterhin der durch technischen Fortschritt ermöglichte Produktivitätszuwachs und die durch gesamtwirtschaftliche Entwicklungen induzierten steigenden Einkommenserwartungen der Landwirte sein. Diese Bestimmungsgründe der Agrarentwicklung werden zur Erhöhung der Ansprüche an die Faktorentgelte für „Arbeitspotentiale und Kapitaleinsatzmengen" landwirtschaftlicher Betriebe beitragen.

Eine gezielte rasche Entwicklung der landwirtschaftlichen Betriebs- und Agrarstruktur in der Bundesrepublik entsprechend einem Strukturmodell wie 1968 im sogenannten EG-Mansholt-Plan wäre utopisch. Eine solche Entwicklung könnte durch Agrarpolitik unter den Rahmenbedingungen der parlamentarisch-demokratischen Grundordnung administrativ auch nicht erzwungen werden. Sie wäre politisch nicht erstrebenswert, weil unter den absehbaren sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen der nächsten Jahrzehnte viele, möglichst dezentrale und regional gestreute Agrararbeitsplätze, gegebenenfalls auch Teilarbeitsplätze, den erwarteten technologischen Strukturwandel in seinen gesellschaftlichen und kulturellen Konsequenzen in sinnvoller Weise mildern sollten.

Die neue Betriebsleitergeneration (1985–2030) wird weder strukturell Einkommesverzicht üben noch eine gesellschaftlich unterprivilegierte Position einnehmen wollen. Nach neueren Untersuchungen[12] hat die junge Generation allerdings im

ländlichen Raum eine vergleichsweise starke Bindung an Hof, Heimat und ländliches Umfeld erhalten oder auch neu entwickelt.

Unter der Annahme weiter steigender Arbeitsproduktivität kann jedoch keinesfalls allen landwirtschaftlichen Betrieben – im Jahr 1984 ca. 350 000 Vollerwerbsbetriebe – eine Existenz für die nächste Generation durch ein agrarpolitisches Programm gesichert werden. Agrarpolitik könnte aber die Bedingungen verbessern, die der nachwachsenden Generation im ländlichen Raum ein sinnvolles Verbleiben in Agrarregionen oder in der Peripherie von Verdichtungsräumen ohne Einbußen am Einkommen und an „Lebensqualität" nicht nur ermöglichen, sondern auch attraktiv machen. So könnte in vielen landwirtschaftlichen Betrieben ein Teil der nichtmarktfähigen Wohlfahrtswirkungen der Agrarproduktion im Naturschutz, in der Landespflege, in der ländlichen Ver- und Entsorgung, in der Kommunalwirtschaft usw. von ausgeschiedenen Haupterwerbslandwirten jetzt als Dienstleistung professionell erstellt werden, um den Arbeitsplatz zu erhalten.

Das Einkommen aus diesen paralandwirtschaftlichen Tätigkeiten müßte mindestens so bemessen sein, daß kein Anreiz mehr zur landwirtschaftlichen Marktproduktion besteht. Die Finanzierung dieser Wohlfahrts-Dienstleistungen sollte aus den mit einer Politik der Mengenbegrenzung eingesparten Marktordungsmitteln möglich sein.

Die Gesellschaft hat zu Unrecht bisher keinen Versuch unternommen, „social benefits" der Landwirtschaftsproduktion zu ermitteln und zu entlohnen. Die für Gesamtwirtschaft und -gesellschaft erbrachten Leistungen zum Schutz und zur Sicherung der Natur können als „Umweltlohn" definiert werden. Ländliche Bevölkerung hat über viele Generationen Landwirtschaft im Nebenerwerb betrieben. Die Annahme, daß junge Landwirte unter günstigen Rahmenbedingungen ebenfalls Nebenerwerbslandwirtschaft betreiben wollen, erscheint begründet. Die Agrarstruktur würde sich nicht dramatisch verändern, wenn sehr viele landwirtschaftliche Betriebe etwa bis 90 Prozent im Nebenerwerb bewirtschaftet würden, im Vergleich zu ca. 60 Prozent in der Gegenwart.

Eine wichtige Nebenbedingung des Leitbilds einer marktentlastenden und umweltfreundlichen Agrarpolitik ist die „Abwanderung von Boden"[13] aus der marktorientierten Agrarproduktion. Neben Aufforstung, von staatlicher Forstwirtschaft und von Forstwissenschaft präferiert, können auch Möglichkeiten der Offenhaltung der Landschaft durch Flächenbewirtschaftung ohne Agrarmarktproduktion oder zumindest mit stark verringerter Produktionsintensität genutzt werden.

Es wäre förderungswürdig, potentiellen Betriebsleitern, die vor ihrer Berufsentscheidung zur Landwirtschaft im Vollerwerb stehen, für eine Berufstätigkeit als „Dienstleistungslandwirt" mit paralandwirtschaftlichen Funktionen Anreize durch Mindesteinkommen und soziale Sicherung zu schaffen. Für ältere Betriebsleiter, deren Betriebe schon nach den vorliegenden Gegebenheiten keinen Hof-

nachfolger haben werden, könnte der Übergang in die Altersruhestandsphase mit einem sozialpolitischen, aber auch strukturbildenden Instrument wie der Landabgaberente, auch in kapitalisierter Form, wesentlich erleichtert und von Kapitalverlusten weitgehendst befreit werden[14].

Einzelbetriebliches Wachstum im Rahmen der Marktobergrenzen darf in einer grundsätzlich marktorientierten und freien Gesellschaft jedoch nicht ausgeschlossen sein. Die neuen Rahmenbedingungen der Agrarpolitik müssen diesen inneren Strukturwandel weiterhin ermöglichen, weil nur so optimierte technische Möglichkeiten Entwicklungschancen haben und ihr Einsatz durch die noch verbliebenen „Marktlandwirte" im Faktoreinkommen honoriert würde. Ein Festschreiben der jetzigen Agrar- und Betriebsstruktur kann insofern nicht Leitbild einer offen formulierten, auf die Zukunft ausgerichteten Agrarpolitik sein.

Problematisch ist allerdings die nicht zu vermeidende Selektion der jetzt noch landwirtschaftlich Erwerbstätigen nach „Dienstleistungslandwirten" und „Marktlandwirten". Diese zwei Gruppen von Landwirten unterscheiden sich wesentlich durch ganz fehlende bzw. noch weiterhin gegebene Wachstumsmöglichkeiten ihrer Einkommen und Kapitalausstattung. Schließlich hätte der auch im Dienstleistungsbereich nicht mehr benötigte Bauer als Marktlandwirt erst recht keine Chance und würde durch Unterschreiten der Armutsgrenze[15] zum „Sozialhilfelandwirt".

In einem fortgeschriebenen Ziel-Mittelsystem staatlicher Agrarpolitik sollte eine kluge Kombination („Maßnahmen-Mix") von traditionellen marktorientierten Instrumenten der Agrarpolitik, ergänzt durch die oben dargestellten sozialen, ökonomischen und beschäftigungsorientierten Maßnahmen, den instabil gewordenen Agrarkomplex einem neuen Gleichgewicht zuführen können. Der gesellschaftliche Konsens als Basis dieser Politik wäre als Leitbild einer zukünftigen Agrarstruktur neu zu formulieren.

Bei der Auswahl und Gewichtung der Instrumente ist eine Kombination anzustreben, die unter Beachtung sozialer und ökologischer Ziele den deutlichsten Effekt für die Erreichung des Marktgleichgewichts für Agrarprodukte ergibt. Nur unter dieser Gleichgewichtsbedingung wird der Markt seine Funktion der Preis- und Mengenregulierung für Inputs und Outputs erfüllen können und verwaltenden und lenkenden Modellen der Agrarpolitik überlegen sein.

Pluralität in der Leitbilddiskussion

Der bäuerliche Familienbetrieb als Leitbild staatlicher Agrarpolitik in der Bundesrepublik und in der EG ist keineswegs unumstritten. Die Bundesregierung hat trotzdem in einer umfangreichen Erklärung dieses Leitbild ihrer Agrarpolitik erneut bekräftigt und begründet[16]. Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler schei-

nen sich mehrheitlich von diesem Leitbild zu distanzieren und entwickeln neue Rechts- und Organisationsformen der landwirtschaftlichen Produktion. Zumindest als traditionelles, familienintegriertes Grundmuster der Agrarstruktur wird der bäuerliche Betrieb als anachronistisch dargestellt[17]. Der 4. Kongreß der Europäischen Agrarökonomen (EAAE) im September 1984 bot ein breites wissenschaftliches Forum für die Leitbilddiskussion. Die Bandbreite der Strukturmodelle reichte von kollektiven Formen wie der sozialistischen Produktionsgenossenschaft bis zum traditionellen Familienbetrieb.

In der Auseinandersetzung mit alternativen Leitbildentwürfen treten nicht selten Illusionen folgender Art auf:

– Bei der Grundannahme einer strikt marktwirtschaftlichen Agrarpolitik seien Strukturentscheidungen nicht erforderlich, weil Schrumpfungs- und Wachstumsprozesse innerhalb des Agrarsektors die Strukturanpassung bereits bewirken.

– Bei der Formulierung neuer Leitbilder der Agrarstruktur genüge ein Maximum an ökonomischen Vorzügen für die Akzeptanz des Leitbilds bei den Betroffenen.

– Bei der Einführung eines überzeugenden neuen Strukturmodells würden administrative Maßnahmen ausreichen, um den ökonomisch, ökologisch oder sozial besseren Zustand der Landwirtschaft herzustellen.

Voraussetzung für die Wirksamkeit und Übertragung fortgeschriebener oder ganz neuer Strukturmodelle sind die Beteiligung der Betroffenen an der Mitverantwortung für Planung und Durchführung und eine massive Absicherung vor negativen Einkommensfolgen. Kaum in einem anderen gesellschaftlichen Bereich wie in der Landwirtschaft hat die Struktur- und Kulturtradition der jeweiligen Region eine so große Bedeutung für die mindesterforderliche Akzeptanz einer gesamtwirtschaftlich unumgänglichen Strukturanpassung. Zur Befriedigung und Entspannung der agrarpolitischen Atmosphäre sind neben Modellphantasie vor allem Glaubwürdigkeit der Motive und angemessene Finanzmittel zum Einkommensausgleich notwendig.

Thesen für eine zukunftsorientierte Agrarpolitik

1. Agrarpolitik sollte in Zukunft wieder mehr sein als Interventionspolitik, nämlich rationale Politik zur Begleitung, Sicherung und Förderung der Agrarentwicklung in einer Industriegesellschaft.

2. Agrarpolitik darf keine Politik zur Verhinderung von Mobilität und zur Behinderung von Innovationen der Produktivitätsentwicklung sein.

3. In staatlichen Haushalten wird die Agrarpolitik in Zukunft mit geringen Ansätzen rechnen müssen. Die verbleibenden Mittel sollten gezielter in ökologische und soziale Zielbereiche gelenkt werden.

4. Eine ökologisch verträgliche Agrarproduktion ist für eine auf Zukunft angelegte Agrarpolitik „natürliche" Voraussetzung überhaupt.

5. Die Agrardiskussion wird in Zukunft nicht auf die von der Agrarpolitik unmittelbar Betroffenen – im wesentlichen die landwirtschaftliche Erwerbsbevölkerung – beschränkt bleiben. Dadurch sollte der politische und gesellschaftliche Stellenwert des Agrarsektors eine Stärkung erfahren.

Die Umsetzung der in diesen Thesen implizierten Ziele einer zukünftigen Agrarpolitik sollte nicht als langfristige, sozusagen abstrakte Aufgabenstellung für Wissenschaft und Politik verstanden werden. Vielmehr sprechen Indikatoren im gesellschaftlichen Umfeld der Landwirtschaft und im Agrarsektor selbst für eine zügige Realisierung einer neu formulierten, in Ansätzen in diesem Beitrag diskutierten Agrarpolitik. Auch verlangt die ökonomische Vernunft dringend den sorgsamen Umgang mit den Ressourcen der Natur und der Gesellschaft bereits in mittelfristiger Zielsetzung, damit existentielle Schäden für Europa verringert, besser ganz vermieden werden.

ANMERKUNGEN

[1] EKD-Denkschrift „Landwirtschaft im Spannungsfeld" (1984).

[2] K. Hagedorn, Krise der praktischen Agrarpolitik – Versagen der Theorie der Agrarpolitik, in: Wirtschaftsdienst 1983, H. 3, 143ff.

[3] Vertrag zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, Art. 38–42 (BGBl. 1, 1957 II, 753, 766).

[4] B. May, Kosten und Nutzen der deutschen EG-Mitgliedschaft (Bonn 1982) 81ff.

[5] H. Niehaus, H. Priebe, R. Plate, in: Hilfe zur Selbsthilfe für die Landwirtschaft. Tagungsprot. d. Aktionsgem. Soz. Marktw. (24. 1. 1958); U. Koester, EG-Agrarpolitik in der Sackgasse (Baden-Baden 1977); E. Harsche, Gesellschaftspol. Aspekte europäischer Agrarpolitik, in dieser Zschr. 199 (1981) 231–244; B. Molitor, Nationalökonomie und Politik, in: Marktwirtschaft und Wohlfahrtsstaat (HWWA 1982) 15–18.

[6] EG-Kommission: 1982 Intervention bei Gemüse, Obst: 1,88 Mio. t = 7,08 % der Erzeugung mit Kosten in Höhe von 630 Mio. DM. Nur ein Teil wurde vernichtet; der größere Teil wurde verfüttert oder zu Alkohol verarbeitet.

[7] Bundestagsdrucks. 8/1838 und Ber. ü. Ldw., H. 197, 1981.

[8] F. Kromka, Selbst- und Fremdbild der dt. Landwirte, in: Agrarwirtschaft (1981) 240ff.; J. Ziche, Die Landwirtschaft in der öffentl. Meinung, in: Landw. im Blickpunkt (Schriftr. f. ldl. Sozialfragen, H. 91).

[9] W. Cordts, Cl. H. Hanf, Intrasektorale Einkommensstreuung in der Landwirtschaft (Hiltrup 1983).

[10] G. Thiede, Rückgang des Nahrungsverbrauchs in der Bundesrepublik und in der EG, in: AED Verbraucherdienst, H. 5 (1984) 91–93.

[11] Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftl. Entw., Jahresgutachten 1984, Ziff. 428ff., Bundestagsdrucks. 10/2541; Jg. 80, Ziff. 455ff.; Jg. 83, Ziff. 584ff.; W. Engels, A. Gutowski, Kronsberger Kreis. Für eine Neue Agrarordnung – Kurskorrektur für Europas Agrarpolitik (Frankf. Inst., H. 8, 1984).

[12] U. Planck, Landjugendliche werden Erwachsene (Inst. f. Agrarsoziol., Univ. Hohenheim 5/1983, Ms.).

[13] G. Weinschenk, Zur Problematik der Fortsetzung gegenwärtiger Entwicklungstendenzen im Agrarbereich, in: Agrarwirtschaft 4/79.

[14] Nach Untersuchungen von E. Harsche und St. Schlitz in Hessen und für das Bundesgebiet wird allein aufgrund der Altersstruktur ein wesentlich größerer Teil der Betriebe bis zum Jahr 1999 aufgegeben als bisher angenommen; bis zu 300000 Bauernhöfe sind ohne Nachfolger (H. 2 u. 3, 1984, Agrarw. u. Ges., Gießen).

[15] H. Krüll, Wieviel Bauern unterschreiten die amtliche Armutsgrenze?, in: Agrarwirtschaft (1984) 261–264. P. Pascher, Armut unter Bauern, in: Dt. Bauernkorrespondenz 10/1984.

[16] AGRA-EUROPE 42/84, Sonderbeilage „Perspektiven für den bäuerlichen Familienbetrieb".

[17] E. Harsche, Die Landwirtschaft in der Industriegesellschaft, in: Land, Agrarwirtschaft und Gesellschaft 11 (1984) 3–58.

Jean Weydert SJ

Die Ausländerfrage in Europa

In den meisten Ländern Europas ist die Ausländerfrage ein entscheidendes Problem geworden. Dafür gibt es mehrere Gründe: die hohe Zahl der Ausländer, die Tatsache, daß viele nicht mehr als „Gastarbeiter", sondern als bleibende Einwohner unserer Länder betrachtet werden müssen und daß viele von ihnen aus Ländern kommen, die eine ganz andere Kultur als die der Aufnahmeländer haben. Das trifft besonders für die Muslime zu. Auch in gewissen südeuropäischen Ländern, wie Italien oder Spanien, die bisher ausschließlich Auswanderungsländer waren, gibt es heute eine beachtliche Anzahl von ausländischen Arbeitnehmern, die meistens aus Nordafrika kommen.

Diese allgemeine Entwicklung schafft überall mehr oder weniger starke Spannungen zwischen der einheimischen und der eingewanderten Bevölkerung, Spannungen, die durch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und die Arbeitslosigkeit verschärft werden. In allen Ländern ist die öffentliche Meinung gespalten. Die einen fürchten diese Invasion: Die Ausländer bedrohen die Sicherheit der Straße, der Arbeitsplätze, und die nationale Identität; sie müßten nach Haus zurückkehren. Die anderen finden sich mit dem Gedanken ab, daß viele Ausländer bleiben werden und daß ein Zusammenleben, eine Integration erstrebt werden solle. Die Politik der Regierungen ist zögernd, nicht immer kohärent.

Es ist fast unmöglich, so komplexe Fragen, die so verschiedene ausländische und nationale Bevölkerungen betreffen und die Traditionen und Institutionen mehrerer Länder berühren, in einem einzigen Beitrag zu erörtern. Es soll trotzdem versucht werden, einige gemeinsame Probleme und Zukunftsperspektiven zu skizzieren. Zunächst geht es um die Frage: Warum sind sie hier? Dann sollen die drei Hauptprobleme und die politischen Antworten darauf kurz dargelegt werden. Schließlich soll ein Wort gesagt werden zu den vor uns liegenden Zukunftsaufgaben.

Warum sind sie hier?

Gewöhnlich antwortet man auf diese Frage: Sie sind gekommen, weil sie keine Arbeit in ihrem Land hatten, weil sie hofften, eine besser entlohnte Beschäftigung bei uns zu finden. Das ist nicht falsch, aber es ist nur die halbe Wahrheit. Sie wurden in den sechziger Jahren auch von unseren Ländern angezogen. Damals hatten wir ein starkes wirtschaftliches Wachstum und einen großen Bedarf an

Arbeitskräften, besonders für nichtqualifizierte Aufgaben, für die keine einheimische Arbeitskraft mehr zu finden war. Manchmal hat man die Ausländer abgeholt; jedenfalls förderte man die Einwanderung und nahm die sogenannten „Gastarbeiter" gerne auf.

Gewiß haben sie aus ihrer Arbeit Nutzen gezogen, allerdings nicht ohne erheblichen menschlichen Einsatz. Sie halfen uns auch, die hohen Wachstumsraten, die wir in den sechziger Jahren kannten, beizubehalten. Dank ihrer Tätigkeit konnten die einheimischen Arbeitnehmer eine ständige Verbesserung ihrer Löhne und ihres Berufsstatus erreichen.

In der jetzigen Situation der Wirtschaft behaupten viele, wir bräuchten sie nicht mehr. In mehreren Industriezweigen – zum Beispiel in der Automobilindustrie – läßt der technische Fortschritt nichtqualifizierte Arbeitsplätze verschwinden, auf denen Ausländer beschäftigt waren. Aber in vielen anderen Sektoren der Wirtschaft bleiben sie unentbehrliche Mitarbeiter. Wenn sie gingen, hätten wir nicht weniger, sondern mehr Arbeitslosigkeit.

Vor allem aber muß betont werden, daß sie nicht nur Arbeitskräfte, sondern Menschen sind. Es war ein Irrtum zu denken, sie würden kommen, bei uns ein paar Jahre bleiben und, nachdem sie eine Rücklage gebildet hätten, nach Hause zurückkehren. Die Ausländer mußten sich schwer anstrengen, um in ihrer neuen Umgebung leben zu können. Sie mußten sich anpassen, neue Sprachen, neue Sitten lernen. Sie sind zum Teil anders geworden. Manche haben ihre Frau und ihre Kinder kommen lassen. Für einen beachtlichen Teil von ihnen ist die Rückkehr nicht mehr selbstverständlich. Natürlich träumen sie davon, aber sie wissen, daß diese Rückkehr nicht unproblematisch geworden ist, und werden wahrscheinlich bleiben.

Der Anwerbestopp in den Jahren nach 1973 hat diese Entwicklung gefördert. Viele haben sich entschlossen, in ihren Gastländern zu bleiben, weil sie fürchteten, nicht zurückkommen zu können, wenn sie bei einer Rückkehr in ihre Heimat dort das Erwünschte nicht gefunden hätten. Andere beeilten sich, ihre Familien kommen zu lassen, solange es noch möglich war. Die jungen Leute, die im Einwanderungsland geboren sind, haben nie das Land ihrer Eltern verlassen. Sie sind im eigentlichen Sinn keine Einwanderer, obwohl sie sich nicht ganz wie die anderen Einwohner des Landes fühlen.

Es seien auch die politischen Flüchtlinge nicht vergessen. Man weiß, daß es ihr sehnlichster Wunsch ist, eines Tages in ihr befreites Land zurückkehren zu können. Aber vielleicht werden sie leider lange Jahre darauf warten müssen. Manche werden sich auch in den Ländern niederlassen, die sie aufgenommen haben.

Wir müssen akzeptieren, daß eine gute Anzahl von Menschen, die vom Ausland kommen, jetzt zur ständigen Bevölkerung unserer Länder gehören.

Drei gemeinsame Probleme – Drei politische Antworten

Aus den vielen Problemen, mit denen man heute zu tun hat, sollen drei genannt werden, die überall in Europa besonders aktuell sind: der Beruf, die Wohnung, die Schule.

1. *Der Beruf*

Das typische Bild eines ausländischen Arbeitnehmers ist das eines ungelernten Industriearbeiters männlichen Geschlechts. Dieses Bild trifft nicht mehr ganz zu. Ein großer Teil der ausländischen Arbeitnehmer ist jetzt im Dienstleistungssektor tätig, im allgemeinen immer noch auf niedrigbezahlten Arbeitsplätzen. Nur wenige konnten zum Beispiel ein Lebensmittelgeschäft oder ein Restaurant eröffnen. Unter diesen Arbeitnehmern gibt es jetzt viele Frauen. Trotz des Anwerbestopps leben in mehreren Ländern Einwanderer, die sich illegal dort befinden und schwarz arbeiten.

Bis zum Ende der siebziger Jahre war die Arbeitslosigkeit unter den Ausländern nicht höher als unter den einheimischen Arbeitnehmern, weil man sie für Arbeiten brauchte, die die Ansässigen nicht übernehmen wollten. Heute ist ihre Situation schlechter. Sie ist besonders schlecht für diejenigen, die infolge der technischen Modernisierung entlassen wurden, und für viele junge Leute, die keine berufliche Ausbildung erhielten. In dieser Hinsicht teilen sie das Schicksal der anderen benachteiligten Schichten der Bevölkerung. Darüber hinaus müssen sie mit besonderen Schwierigkeiten kämpfen: oft einer ungenügenden Kenntnis der Sprache, nicht selten einer Diskriminierung bei der Anwerbung.

Die politische Antwort ist in allen Ländern eine doppelte. Einerseits trifft man Maßnahmen zur Förderung der Rückkehr der ausländischen Arbeitnehmer. Ein Teil der Ausländer läßt sich überzeugen zu gehen, gewöhnlich diejenigen, die schon dazu entschlossen sind. Doch das ist keine Lösung für die breite Masse. Trotz der Maßnahmen der Rückkehrberatung und der Rückkehrhilfe finden sie in ihrem Land nicht leicht eine Arbeit. Für die jungen Leute, die in den Gastländern geboren sind, bedeutet die „Rückkehr" eine Entwurzelung. Die andere politische Antwort besteht aus einer aktiven Beschäftigungspolitik im Hinblick auf diejenigen, die bleiben. Das setzt eine Berufsausbildungspolitik voraus, die gleichzeitig den Fähigkeiten der ausländischen Arbeitnehmer und dem Bedarf der Wirtschaft entspricht. Eine solche Politik wurde noch nicht genug entwickelt.

2. *Die Wohnung*

Die Wohnungsfrage hat sich zu einem komplexen Problem entwickelt, zum einen wegen der hohen Zahl der Ausländer, die sich größtenteils in den ärmeren Vierteln der Städte konzentrieren; zum anderen auf Grund der Tatsachen, daß es sich nicht nur um einzelne, sondern um ganze Familien handelt.

Es ist nicht leicht, für ausländische Familien eine Wohnung zu finden. Einigen gelingt es, aus eigener Kraft etwas zu finden, meistens eine schlechte Wohnung in einem alten Viertel. Aber oft werden einige Jahre später die Häuser abgerissen, und dann stellt sich das Problem der Umquartierung der Einwohner. Im allgemeinen bewerben sie sich für eine Sozialwohnung, aber müssen manchmal lange warten. Haben sie einmal eine Wohnung gefunden, fällt es ihnen oft schwer, sich an neue Wohnverhältnisse zu gewöhnen. Oft ist auch die Wohnung zu klein für die Familie.

Die Wohnung ist ein wichtiger Ort gesellschaftlicher Beziehungen. Die Beziehungen zwischen Nachbarn, zwischen eingewanderter und einheimischer Bevölkerung, gestalten sich nicht immer leicht. Die ärmeren Viertel, in denen Ausländer wohnen, stehen in schlechtem Ruf. Sie gelten als Hort der Kriminalität und sie sind es teilweise auch. Gewöhnlich handelt es sich jedoch meines Erachtens um keine schwerwiegende Kriminalität; sie läßt sich zum großen Teil erklären durch die sehr schwierigen Verhältnisse, in denen ein Teil der ausländischen Bevölkerung in den Aufnahmeländern lebt.

Die Wohnungspolitik ist in vielen Ländern nicht zufriedenstellend. Es werden nicht genügend Sozialwohnungen gebaut, und die Qualität der Wohnungen läßt zu wünschen übrig. Man glaubt, ein harmonisches Zusammenleben aller nur dadurch sichern zu können, daß man in den Wohngebäuden und in den Stadtvierteln Ausländerquoten festsetzt und strenge Polizeikontrollen durchführt. Diese Maßnahmen führen aber noch nicht auf den Grund des Problems. Für sich allein genommen könnten sie sogar eine kontraproduktive Wirkung zeigen. Meines Erachtens ist es darüber hinaus angezeigt, die Irrtümer in der Konzeption der Wohnungspolitik und der Stadtplanung zu korrigieren. Außerdem können wir die Aufgabe eines normalen Zusammenlebens nicht lösen, solange wir die Ausländer im Beruf, in der Schule, in der Gesellschaft am Rand halten.

3. *Die Schule*

Die ausländischen Eltern erwarten gewöhnlich sehr viel von der Schule. Sie hoffen, daß die schulische Erziehung ihren Kindern eine Chance bietet, die sie selbst nicht hatten. Wieweit wird diese Hoffnung erfüllt?

Anfangs haben die ausländischen Kinder oft Schwierigkeiten mit der Landessprache. Spezielle Anpassungsklassen sind gewöhnlich für sie vorgesehen, aber oft in ungenügender Zahl. Dann kommen sie in die normalen Klassen, ohne daß ihre Sprachschwierigkeiten behoben würden, was ihre Zukunft endgültig kompromittiert. Im allgemeinen aber sind sie schulisch nicht weniger erfolgreich als die Kinder der vergleichbaren sozialen Schicht des betreffenden Landes.

Bei der Diskussion der Themen „Erlernen der Heimatsprache in der Schule" und „Interkulturelle Erziehung" im Europarat tauschte man Erfahrungen aus, wie man in den einzelnen Ländern die jeweiligen Sprachen der ausländischen Kinder

unterrichtet. Aufgrund verschiedener Versuche zeigte sich, daß im gegenseitigen Interesse der einheimischen und der eingewanderten Bevölkerung eine interkulturelle Erziehung der Kinder erstrebt werden solle.

Gemeinsame Aufgaben für die Zukunft

In allen Ländern ist die Integration der Ausländer, die bleiben werden, ein erklärtes politisches Ziel. Das setzt beiderseits präzise Bedingungen voraus.

Eine erste Bedingung besteht darin, den Ausländern die *Menschenrechte* voll zu sichern. Als Arbeitnehmer haben sie gewöhnlich bereits eine Reihe von Rechten, mindestens theoretisch. Die Theorie wird aber nicht immer Praxis. Vor allem ist zu bemerken, daß bisher ihre Aufenthaltsgenehmigung grundsätzlich von der Lage des Arbeitsmarkts abhing. Diese Genehmigung konnte plötzlich nicht mehr erneuert werden. In mehreren Ländern beginnt man, den Ausländern, die seit mehreren Jahren im Land weilen, eine Daueraufenthaltsgenehmigung zu geben. Die Menschen, die schon lange bei uns sind, haben das Recht auf einen klaren, dauerhaften rechtlichen Status. Die Freiheit, zu bleiben oder in ihr Land zurückzukehren, sollte ihnen voll gewährleistet werden. Und in der Europäischen Gemeinschaft ist zu wünschen, daß die Regierungen ihre verschiedenen nationalen Maßnahmen in Einklang bringen.

Ein anderes Grundrecht muß noch genannt werden: das Recht der ausländischen Arbeitnehmer, mit ihrer *Familie* zusammenleben zu können. Dazu heißt es in der „Erklärung zu Europa" des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen vom 29. Juni 1977: „Ehegatten haben das Recht, zusammenzuleben; dies gilt auch für die ausländischen Arbeitnehmer. Eltern haben das Recht, ihre Kinder zu erziehen, und Kinder haben einen Anspruch, in der Familie zu leben. Diese Rechte dürfen aus ideologischen, wirtschaftlichen und politischen Gründen nicht eingeschränkt werden."

Wenn wir das Straßenbild unserer Städte betrachten, ist es offensichtlich, daß wir schon in einer *pluriethnischen, plurikulturellen Gesellschaft* leben. Diese Situation kann zu einer Begegnung im Dialog oder zu einer Konfrontation führen. Die Frage ist besonders akut in bezug auf die zahlreichen muslimischen Bevölkerungsgruppen, die bei uns wohnen. Es besteht die Gefahr, daß jeder sich in seiner Unterschiedenheit einschließt. Es gibt tolerante Muslime. Es gibt auch Bürger unserer Länder, die meinen, daß andere Kulturen bei uns keinen Platz haben. Beide Haltungen führen zu nichts. Wie die Ausländer leben, was sie gemeinsam mit uns haben, wird zu häufig ignoriert. Ihre Traditionen, ihre Werte werden mißverstanden und geringgeschätzt. Wenn die Kulturen verdrängt werden, muß man gefährliche Ausbrüche fürchten. Darum ist es so wichtig, daß sich das kulturelle Leben der Ausländer frei und öffentlich entfalten kann. Sofern ihre zahlreichen

Verbände nicht zu sehr auf ihrer ethnischen Partikularität bestehen, haben sie einen wichtigen Part in diesem Prozeß zu übernehmen.

Was die *politischen Rechte* der Ausländer betrifft, so bleiben sie einerseits ihrem Heimatland verbunden. Andererseits möchten viele mit Recht in den Gemeinschaften, in denen sie leben, ihr Wort sagen können. Ihre besondere Situation macht eine volle Einbürgerung im Aufenthaltsland problematisch. Muß man sie zwingen, ihre kulturelle Identität preiszugeben? Eine Lösung scheint mir die doppelte Staatsangehörigkeit zu sein. Selbstverständlich müssen die Modalitäten zwischen den jeweils betroffenen zwei Staaten ausgearbeitet werden. Als Zwischenlösung könnte man für diejenigen, die schon lange im Land wohnen und noch nicht entschlossen sind, sich einbürgern zu lassen, das Wahlrecht bei Kommunalwahlen ins Auge fassen.

Zur gemeinsamen Zukunft, die wir zu bauen haben, können die *Kirchen* viel beitragen. Der Glaube, den wir bekennen, gibt uns zwar kein fertiges Rezept für die Gestaltung einer pluriethnischen, plurikulturellen Gesellschaft in Europa. Er sagt uns aber, daß keine Lösung annehmbar ist, die nicht von der Gerechtigkeit und der Liebe für die Fremden und die Armen, von der Achtung für ihre Würde inspiriert wird. Und er fordert den Einsatz und die Aktion.

Einzelne Christen, christliche Organisationen, Verantwortliche in den Kirchen sind schon in allen Ländern im Kampf für die Rechte der Ausländer aktiv, sehr oft in ökumenischer Zusammenarbeit. Die Seelsorge für die Christen, die aus fremden Ländern kommen, ist eine andere wichtige Aufgabe. Sie sollte nicht nur Sache der ausländischen Missionen sein, sondern auch der Ortskirchen, die auf diese Weise eine konkrete Öffnung zur Universalität gewinnen würden.

Mehr als fünf Millionen Muslime leben heute in Westeuropa. Damit stellen sich den Kirchen neue Probleme, wie zum Beispiel die Präsenz von jungen Muslimen in den Schulen und in den christlichen Verbänden, oder die Realität christlich-islamischer Ehen. Die islamischen Bevölkerungsgruppen ihrerseits befinden sich in einer für sie gänzlich neuen Situation. Sie leben in der Diaspora, unter schwierigen sozioökonomischen Bedingungen, in einer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft, die in vieler Hinsicht ihren kulturellen und religiösen Grundwerten widerspricht. Diese Situation ist für manche ein Anlaß, sich vom Glauben zu entfernen; andere suchen eine Zuflucht in den radikalsten Bewegungen des Islams; andere aber stellen sich die Frage der Ermöglichung ihres Glaubenslebens in ihrer neuen Umwelt. Das kann zu einem fruchtbaren Dialog mit Christen führen.

Zwei Bücher sind kürzlich in Frankreich erschienen. Das eine heißt: „Die Einwanderer: der Schock". Der Titel des anderen lautet: „Die Einwanderung: eine Chance für Frankreich". Dies scheint scharfsinniger und für die Zukunft ermutigender zu sein. Tatsächlich bietet die Präsenz der Einwanderer in unseren Ländern die Möglichkeit einer gegenseitigen Bereicherung. Sie sind eine Chance für Europa.

UMSCHAU

Glauben und Denken in der Neuzeit

Der Christ hat nicht nur über seinen Glauben nachzudenken, er muß sich und anderen auch immer wieder über dieses Nachdenken Rechenschaft geben. Das wird um so dringlicher, je mehr Deutungsvorschläge gemacht werden, je mehr Sichtweisen sich anbieten. Je verwirrender die Fülle der Möglichkeiten, desto unerläßlicher die Hilfen, sie für das religiöse Denken zu erfassen, zu ordnen und zu werten. Helmut Thielicke, bis vor einigen Jahren Vertreter der Systematischen Theologie an der Hamburger Universität, hat seine Darstellung über „Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie" – so der Untertitel – jetzt als Buch veröffentlicht[1]; der Band ergänzt die „Theologische Ethik" und das Werk „Der evangelische Glaube" als historischer Überblick. Es sei seine Lieblingsvorlesung gewesen, merkt Thielicke an, und die Arbeit an der Veröffentlichung habe er als gnadenvolles Geschenk empfunden (vgl. XI).

Den Beginn des Versuchs bilden „Geschichtstheologische Prolegomena zur Theologiegeschichte" (1–53), die einerseits mit dem betonten Stichwort „Theologiegeschichte" Absicht und Charakter des Unternehmens präzisieren, anderseits ebenso betont vor das Ganze ein systematisch-thematisches Vorzeichen stellen. Gerade darin unterscheidet sich Thielicke von den bekannten älteren Überblicken zur Theologiegeschichte, etwa eines Ferdinand Kattenbusch, Karl Barth und Emanuel Hirsch, sowie von neueren oder wieder aufgelegten Darstellungen der letzten Jahre; genannt seien Horst Stephan, Martin Schmidt, Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus ([3]1973); Felix Flückiger, Wilhelm Anz, Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts. Idealismus und Nachidealismus (1975) und Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen von Schleiermacher bis Moltmann (1978).

So reizvoll ein sich geradezu aufdrängender Vergleich zwischen diesen Veröffentlichungen wäre, im folgenden kann es doch nur im Anschluß an Thielickes Entwurf um ein paar Beobachtungen und Überlegungen gehen, die vielleicht die Situation und die Möglichkeiten religiösen Denkens heute etwas erhellen. Die verschiedenen angeführten Titel lassen aber feststellen, daß es auch bei Thielicke wesentlich um die Geschichte protestantischer Theologie im deutschen Sprachraum des vorigen Jahrhunderts geht; die geringfügigen Ausweitungen seines Arbeitsfelds im Vergleich mit den anderen ändern daran nichts.

Bei genauerem Zusehen gibt es auch in der systematischen Absicht keinen so großen Unterschied, wie es beim Vergleich der Titel zunächst scheinen kann. Indes tritt dieser Aspekt bei Thielicke deutlicher und betonter zutage. Vor allem möchte er so einen Faden in seine Geschichtsbetrachtung bringen, nach dem sich seine Auswahl des Stoffs und dessen Behandlung richtet. So setzt er im zweiten Teil – „Vorbereitende Konzeptionen: Descartes und die Aufklärer" (57–173) – nicht nur mit Darstellungen zu Descartes, Reimarus, Lessing und Semler ein, sondern konzentriert dies der Reihe nach auf die Themen: Subjekt, Deismus, Unbedingtes in Geschichte und Bedingtheit der Offenbarung. Diese eher philosophisch-geistesgeschichtlich akzentuierte Vorgeschichte soll verdeutlichen, was im ersten Teil als das durchgängige sachliche Ziel theologischen Denkens seit der Aufklärung behauptet worden war: der Zweifel. Entsprechend ließe sich die ganze Abhandlung auch mit dem Titel „Glauben und Zweifeln" überschreiben.

Erst auf diese doppelte Einleitung folgt im dritten Teil das Kernstück „Die großen Systeme des 18. und 19. Jahrhunderts und ihre Nachwirkungen" (177–579). Die neun Kapitel gliedern sich hier in drei Gruppen um die Namen Schleiermacher, Kant und Hegel. Nach der Darstellung

von Schleiermachers Werk und seinen Auswirkungen ins Luthertum und ins Reformiertentum (Johann Christian Konrad v. Hofmann und Alexander Schweitzer) leitet ein Zwischenspiel über den Neuhumanismus Humboldtscher Prägung zu Kant und seinen theologischen Nachfolgern Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann über. Unmittelbar schließt sich dann die Skizze des Hegelschen Systems und der Werke von Hegel beeinflußter Theologen an; zu ihnen rechnet Thielicke nicht nur Alois Emanuel Biedermann, sondern auch Karl Barth und Richard Rothe. Ausführlich geht er dann auf die Linkshegelianer ein: David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach und Karl Marx. Die Linie Feuerbachs wird bis zu Freud, Bloch und Sartre ausgezogen. Das letzte Kapitel berichtet über das „Ringen um die Unbedingtheit christlicher Wahrheit"; es ist der Betrachtung Kierkegaards und Troeltschs gewidmet. Ein kurzer Epilog fragt nach den Folgen im Blick auf die dialektische Theologie, und die Beilage einer Rede auf Paul Tillich gibt zu verstehen, wo der Autor sich selbst einordnet.

Mit diesem Programm vor Augen ergibt sich eine erste Schwierigkeit aus dem allgemeinen Titel „Glauben und Denken in der Neuzeit". Sieht man von Descartes und Kierkegaard ab, die allerdings gerade berücksichtigt sind, insofern sie im deutschsprachigen Raum wirksam wurden, hat man nur Denker deutscher Sprache vor sich. An der Rolle Kants und Hegels braucht man nicht zu zweifeln, wenn man gleichwohl fragt, ob nicht ein Blick über den Zaun nötig wäre, wie es zur Geschichte der neueren Philosophie ganz selbstverständlich gehört. Die Geistesgeschichte der Neuzeit entfaltete sich fast bis zum Ende des Ersten Weltkriegs als europäisches Phänomen, wenn auch mit der Reichsgründung von 1871 im deutschen Raum der Sinn dafür stark zurücktrat. Das im Klima der Wilhelminischen Ära entwickelte Modell für die Geschichte protestantischer Theologie blendete die außerdeutsche Geistes-, Kirchen- und Theologiegeschichte einfach aus; es hat sich bis heute in einer erstaunlichen Unbefangenheit weitertradieren können und prägt trotz des Schlußbekenntnisses zu Tillich auch den Entwurf Thielickes. Dabei handelt es sich vorderhand nur um eine einfache Feststellung.

Eine zweite Schwierigkeit tritt noch komplizierend hinzu. Mag die protestantische Theologiegeschichte anders als die Philosophiegeschichte den Blick für die europäischen und weltweiten Einflüsse und Entwicklungen kaum haben, so hat sie sich selbst im deutschen Raum nicht ohne direkte und indirekte Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie entfaltet. Aber auch dieser Faktor scheint in den vorliegenden Beispielen so gut wie vergessen. Gewiß, dieser Einfluß war nicht gleichbleibend stark; er ist nicht überall so deutlich zu greifen wie etwa im Antikatholizismus Ritschls, der ohne Zweifel auch auf seine Begegnung mit dem rheinischen Katholizismus während seiner Bonner Lehrtätigkeit zurückgeht.

Daß dieser Einfluß gegeben ist und nicht nur als Barockscholastik der protestantischen Orthodoxie entscheidende Anregungen gab, ist auch beim Fehlen überzeugender Darstellungen jedem Kenner klar. In der Romantik etwa oder auch im Neben-, Gegen- und Miteinander der beiden Tübinger Schulen wird die Wirkung unübersehbar. So ist es nicht verwunderlich, daß frühere evangelische Dogmenhistoriker noch um Dionysius Petavius, daß die Erforscher biblischer Hermeneutik um Richard Simon und die protestantischen Kirchenhistoriker um den Beitrag der Bollandisten und Mauriner für die Prinzipien der Behandlung von Zeugnissen der christlichen Überlieferung wußten. Und selbst die apologetische Einstellung der nach der Säkularisation vielfach in Abhängigkeit geratenen deutschen katholischen Kirche des letzten Jahrhunderts blieb nicht ohne Folgen für die Beiträge zum Problem „Glauben und Denken" auf protestantischer Seite. Gerade weil man sich im katholischen Raum vornehmlich auf eine Abwehr festlegte und als Gegenmodell mit allen Kräften das scholastisch-mittelalterliche Denken ins Spiel zu bringen suchte, dürften sich protestantische Theologen eher dem Trend der philosophischen Systeme Kants und Hegels erschlossen haben.

Doch bleibt solche Kennzeichnung wohl viel zu vordergründig. Denn in der Tat findet sich bei katholischen Theologen durchaus nicht nur Abwehr, so daß die Neuscholastik vieles enthält, was sich nicht aus der Scholastik, sondern nur aus Aufklärung und Idealismus verstehen läßt. Umgekehrt hinderte der Unbedingtheitsanspruch christlicher Wahrheit protestantische Theologie

immer wieder, sich selbst in eine philosophische Weltsicht aufzugeben und Glaube und Christsein damit einfach über Bord zu werfen. Gerade weil auf beiden Seiten, wo immer man wach die geistigen Bewegungen der Zeit verfolgte, die Anfechtung gespürt wurde (vgl. 6f.), gerade weil es hier wie dort um das „Bild des Menschen" (522), „das menschliche Subjekt" (547), um die „Relevanz der menschlichen Wirklichkeit für das theologische Denken" (595) ging, gehören zur Geschichte von „Glauben und Denken in der Neuzeit" die unterschiedlichen Bemühungen beider Seiten. Sonst gerät man in eine schiefe und einseitige, das heißt aber letztlich nicht zutreffende Sicht, deren mögliche Ergebnisse gegenüber der tatsächlichen Herausforderung des Christentums kaum Bedeutung haben. Um das zu vermeiden, reicht nicht das direkte Gespräch mit diesem oder jenem Denker und die Beurteilung seines Beitrags im Licht christlichen Glaubens; fruchtbar ist solch eine Auseinandersetzung nur, wenn sie im Gesamtfeld der geistigen Bewegungen richtig plaziert und gewichtet wird.

Dagegen erheben sich sofort Einwände. Ist das überhaupt möglich? Und ist es sinnvoll, den Horizont so zu bestimmen? Thielicke hat seiner Darstellung neben Worten Schleiermachers und Kählers auch ein längeres Zitat von Kardinal Newman vorangesetzt. Damit dürfte einschlußweise unserer Forderung schon zugestimmt sein. Es geht vor allem darum, daß sie bewußt ist und grundsätzlich anerkannt wird. Wenn dann ihre Durchsetzung an äußeren Bedingungen Grenzen findet, ist das etwas ganz anderes, als wenn unbedacht angenommen wird, der von vornherein zu eng gefaßte Raum enthalte alles.

Nun läßt sich allerdings das Gegenstück, eine Geschichte der katholischen Theologie in der Neuzeit, insofern sie Auseinandersetzung von „Glauben und Denken" ist, gar nicht so leicht erarbeiten. Zwar stößt man nicht selten auf die Meinung, katholisches Denken erschöpfe sich in neuscholastischen Wiederholungen; doch sachliche Hinweise und Namen, die vorkamen, dürften schon hinreichen, diese Auffassung als bequemes Vorurteil erkennen zu lassen. Der Natur der katholischen Kirche entsprechend wird eine solche Darstellung nie innerhalb bestimmter sprachlicher oder nationaler Grenzen zu halten sein. Hinzu kommt die Tatsache eines kirchlichen Lehramts, das sich in einem eigentümlichen Wechselverhältnis zur Theologie befindet.

Wie sehr aber gerade unter diesen Voraussetzungen katholisches Denken auf die neuzeitlichen Herausforderungen einzugehen suchte, das will das in Salzburg in Vorbereitung befindliche philosophiegeschichtliche Handbuch „Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts" dokumentieren. Es könnte sowohl für die katholische Theologie wie auch für den Dialog über die getrennt-gemeinsame Geschichte christlichen Denkens im Gegenüber zu den neuzeitlichen Systemen äußerst bedeutsam werden.

Thielickes Versuch ist für Studenten der protestantischen Theologie gedacht; im Ansatz will er einer dialogischen Absicht verpflichtet sein, die ihrer inneren Tendenz nach auf die prinzipiell unerläßlichen Ausweitungen angelegt ist, wie sie hier in Erinnerung gerufen wurden. Würde sein Buch in diesem Sinn zu einer wirksamen Anregung, dann könnte aus dieser Rede über Philosophien und Theologien – und das möchte Thielicke ja – ein unmittelbares christliches Denken werden, wie es uns aufgegeben ist. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Helmut Thielicke: Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie. Tübingen: Mohr 1983, XX, 619 S. Kart. 58,–.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Handbuch der Marienkunde. Hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg: Pustet 1984. 1042 S. Lw. 82,–.

Die Rolle Mariens in der gegenwärtigen Frömmigkeit und Theologie scheint eher unklar zu sein. Einer starken Betonung auf der einen steht eine nicht minder große Zurückhaltung auf der anderen Seite gegenüber. Die Gründe dafür sind vielfältig. Der Versuch einer breiten Übersicht über Gegebenheiten und Möglichkeit des Verhaltens zur Mutter Gottes ist darum als Beitrag zur Klärung nur zu begrüßen. Das Werk, das die Mitte zwischen einem Nachschlagebuch – dazu helfen vor allem die umfangreichen Personen- und Sachregister (985–1023), aber auch das ausführliche Inhaltsverzeichnis am Schluß (1025–1039) – und einer Sammlung von Monographien einhält, gliedert sich in vier große Teile: Theologische Grundlegung (15–359), Geistliches Leben (363–555), Gestaltetes Zeugnis (559–718) und Gläubiger Lobpreis (721–954). Die theologische Fundierung mit Beiträgen über Maria in der Hl. Schrift, in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in den Dogmen und in der Ökumene macht nicht nur den umfangreichsten Teil aus, sondern setzt auch die Vorzeichen der Betrachtung und der Behandlung in den folgenden Teilen. Diese sprechen zunächst vom Gebet, von der Spiritualität, den Wallfahrten und von Erscheinungen, danach von der Bildenden Kunst, der Musik und der deutschen Literatur unseres Jahrhunderts, schließlich von der Wallfahrtsbewegung im deutschsprachigen Raum, der Typologie der Gnadenbilder, dem Brauchtum und marianischen Anklängen im profanen Bereich der Volksmedizin, der Botanik und der Symbolbedeutung von Tieren. Beigegeben sind auf den S. 577–592 noch 16 Tafeln mit Darstellungen aus der Kunst.

Bei dieser breiten Anlage kann das Ziel natürlich nur sein, wie einer der Mitarbeiter schreibt, „dem Leser einen möglichst breiten Überblick ... zu verschaffen und dabei Grundstrukturen der dominanten und relevanten Themen, Stoffe und Motive herauszuarbeiten" (664). Das Ergebnis ist ein imponierender, sorgfältig gearbeiteter Band, der auf das Interesse weitester Kreise eingeht, gleichzeitig aber in den theologischen Beiträgen ungesichertem Überschwang vorbaut und unberechtigte Kritik oder Reserve überwindet. Vor allem wird die Gestalt der Mutter Jesu hier nicht isoliert, was indes die Aufgabe der Mitarbeiter und Herausgeber nicht erleichterte. Daß deswegen auch Versehen stehenblieben (etwa 531: Catherine Labouré wurde 1947 und nicht schon zu ihren Lebzeiten kanonisiert; 561 wird das Fresko aus der Priscilla-Katakombe auf die 1. Hälfte des 3. Jhdts. datiert, 577 in der Tafelunterschrift auf die 1. Hälfte des 2. Jhdts.), tut dem Wert dieses Werkes keinen Abbruch. Es ist in der Tat geeignet, in guter Weise in der gegenwärtigen Diskussion ein Thema wieder bewußt zu machen, das für christliches Leben und christliche Besinnung wichtig bleibt. Das wäre auch ein Beitrag zur ökumenischen Verständigung. *K. H. Neufeld SJ*

Rahner, Hugo: *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* Geleit- und Schlüsselwort von Alfons Rosenberg. Basel: Herder 1984. XXI, 396 S., 12 Abb. Lw. 46,–.

Schon als dieses Buch 1945 zum ersten Mal erschien, nannte es der Verfasser „schüchtern"; es wende sich an die wenigen, nicht an die Menge. Indes hat es unter diesen seinen Weg gemacht, sonst wäre die jetzt vierte Ausgabe in neuem Verlag nicht erforderlich geworden. Ob das Buch allerdings auch jene erreichte, an denen H. Rahner vor allem lag, kann man bezweifeln. Nur vordergründig geht es um den Einfluß griechischer Mysterienfrömmigkeit auf das frühe Christentum, wenngleich dazu faszinierendes Material bereitgestellt wird (19–158). Auch der zweite Teil „Seelenheilung" (161–238) und der dritte „Heiliger Homer" (241–332) erschließen ihren

vollen Sinn erst, wenn sie im Zusammenhang und unter Beachtung namentlich der jeweiligen Einführungen studiert werden. Dabei kommt der humanistisch interessierte Historiker durchaus nicht zu kurz; doch zeigt sich rasch, daß als eigentliches Thema die äußerst differenzierte Begegnung von Hellenismus und Christentum in der Mitte steht, ein Datum, das seit dem vorigen Jahrhundert unter dem abwertenden Stichwort „Hellenisierung" behandelt wird. Die sachkundigen, an den Quellen und Texten selbst erarbeiteten Bemerkungen Rahners zeigen, wie wenig von vornherein über das Phänomen entschieden ist, wenn man es nicht genau prüft. Mit einem einfachen Entweder-Oder kommt man gewiß nicht weiter. Wie die Titelbegriffe „Mythos" und „Mysterien" aber andeuten, reichen die Beiträge auch noch in jene Gegenwart, die das alte Enthellenisierungsprogramm mit einem Entmythologisierungsprogramm ähnlicher Struktur weiterzuführen suchte. Bultmanns Epigonen sind damit gemeint, weniger der Meister selbst, dessen „existentialer Interpretation" H. Rahner hier etwas durchaus Ähnliches mit seinem Gedanken des „christlichen Humanismus" zur Seite stellt. Dieser Gedanke faßt übrigens das Motiv zusammen, das dieses Buch trägt und dem es dienen soll. Der Ausdruck klingt vielleicht abgegriffen; was er sagen will, ist dennoch mehr als aktuell. Hubert Jedin hat vor Jahren schon darauf hingewiesen (vgl. Kirchengeschichte als Theologie, in dieser Zschr. 178, 1966, 148–150). Daß in diesem Gedanken schließlich – trotz sprachlicher Unterschiede – die beiden Rahner-Brüder als Theologen voll und ganz übereinkommen, ist hier nicht näher zu entfalten. Der Hinweis mag aber zusätzlichen Anreiz bieten, zu dem Buch H. Rahners zu greifen. *K. H. Neufeld SJ*

Medien

Roth, Paul: *Cuius regio – eius informatio.* Moskaus Modell für die Weltinformationsordnung. Köln: Styria 1984. 240 S. Kart. 34,–.

Seit in unserem Land um die Einführung der Neuen Medien gestritten wird, kreist die Debatte um Mediengesetze, um neue Kontrollgremien, um Lizenzhoheiten, Verbreitungsgenehmigungen. Auffallend ist, wie wenig von einem freieren Spiel der Kräfte, von einem verbesserten Nachrichtenfluß, von einem vergrößerten Wahlangebot auf dem Medien- und Meinungsmarkt die Rede ist. Nicht die Medienfreiheit, sondern die publizistische Verteilungs- und Versorgungsgerechtigkeit gilt als erstrebenswertes Ziel, und das ist eine merkwürdige Verkehrung eines freiheitlichen Grundrechts. Auf Weltebene zeigt sich dieser Trend in höchst bedrohlicher Form in den Forderungen zahlreicher Unesco-Mitgliedsländer, die ihre autoritären Medienstrukturen festzuschreiben suchen. Das Stichwort ist die „Neue Weltinformations- und -kommunikationsordnung". Die Länder der Dritten Welt fordern, daß die bestehenden Informations- und Nachrichtenströme zu ihren Gunsten umgelenkt werden, weil der Westen sie bisher weitgehend monopolisiert habe. So wird ein neues „Recht auf Kommunikation" konstruiert, wobei dann allerdings das Menschenrecht auf Meinungs- und Informationsfreiheit abgedrängt oder gar für irrelevant erklärt wird. Die Zahl derer, die solcher Argumentation auch im Westen auf den Leim geht, ist groß.

Der Anteil der Sowjetunion an der weltweiten Diskussion um eine neue „Weltinformationsordnung" ist beträchtlich. Darauf lenkt das Buch von Paul Roth „Cuius regio – eius informatio" die Aufmerksamkeit, und diesen Hintergründen ist der Verfasser, der Politikwissenschaft und Publizistik an der Bundeswehrhochschule in München lehrt, mit Akribie und unter Heranziehung vieler sowjetischer Originaltexte nachgegangen. Roth begründet das leninistische Grundmuster für das Medienverständnis, das die Sowjetunion einbringt. Der Kampf Stalins gegen einen freien Informationsfluß, wie ihn die Vereinten Nationen nach dem Krieg in ihre Charta aufnahmen, wird eingehend belegt. Roth zeigt auch, wie heute der Ost-West-Konflikt in dem erbitterten Kampf um einen freien, grenzüberschreitenden Informationsfluß mit dem Nord-Süd-Konflikt verquickt wird, und dies tut die Sowjetunion mit großem Geschick. Der Begriff des freien Informationsaustauschs (free flow of information) ist inzwi-

schen zum Reiz- und Schimpfwort umfunktioniert worden. Die Unesco hat solcher Propaganda allzu bereitwillig ihre Plattform geliehen. In einem Anhang erinnert Roth die katholische Kirche daran, daß Meinungs- und Glaubensfreiheit einander bedingen. Die Christen, so schreibt er, sollten der Entwicklung der Massenmedien in den Entwicklungsländern größere Aufmerksamkeit schenken.

Nicht alle Argumente der Entwicklungsländer für eine verbesserte, weltweite Kommunikation lassen sich über den sowjetischen Leisten schlagen; das kann man Roth auch nicht vorwerfen. Verdienstvoll ist es, daß er das Doppelspiel der „treuen" Freundschaft Moskaus belegt. Die Konsequenzen des real existierenden Sozialismus für die Medienpolitik laufen stets auf die Knebelung des freien Worts hinaus. Die Täuschung liegt in der Erwartung einer weltweiten „Mediengerechtigkeit", für die der Preis der Freiheit zu entrichten ist. Die Medien schöpfen ihre elementare und humane Kraft aus der Freiheitsidee und -moral. Die Steuerungskräfte der Selbstverpflichtung, die als Ethik auf der Menschenwürde gegründet sind, müssen aller Mediengesetzgebung und Medienpolitik vorausgehen; sonst ist es bald um die Sache geschehen. „Cuius regio – eius informatio" lautet das abschreckende Beispiel, und es ist gut und notwendig, daß Paul Roth dieses Unterscheidungsvermögen in seiner Untersuchung eingeschärft hat. *H. Boventer*

ZU DIESEM HEFT

Vor 400 Jahren, im Jahr 1585, wurde Maria Ward, die Gründerin der Kongregation der Englischen Fräulein, geboren. M. Immolata Wetter würdigt das Schicksal und das Werk dieser außergewöhnlichen Frau.

Seit etwa 10 bis 15 Jahren ist das Interesse an Meditation sprunghaft angestiegen. Werner Huth, Psychotherapeut in München, legt die Gründe dieser Entwicklung dar und fragt nach Chancen und Gefahren der Meditation.

Die Freiheit der Kunst gehört zu den Grundrechten und Grundforderungen jeder modernen Demokratie. Herbert Schade setzt sich mit den Problemen auseinander, die sich daraus ergeben.

In den christlichen Kirchen gibt es heute zahlreiche Indizien, die auf einen Schwund an Glaubenskraft hindeuten. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, weist demgegenüber auf Entwicklungen hin, die eher von einer Umschichtung sprechen lassen, und zwar im Sinn einer Verlagerung des Interesses auf das Glaubenszentrum.

Die Landwirtschaft Europas erlebt gegenwärtig eine Phase besonderer Unsicherheit. Wilhelm Niebuer, Professor für Agrarpolitik und Agrarsoziologie an der Gesamthochschule Kassel, analysiert die Situation und formuliert Vorschläge für eine realistische Agrarpolitik der Zukunft.

In den meisten europäischen Ländern gibt es eine beachtliche Zahl von ausländischen Arbeitnehmern. Jean Weydert, Mitglied des Zentrums für soziale Forschungen CERAS in Paris, nennt die gemeinsamen Probleme und die daraus folgenden Aufgaben. Der Beitrag geht auf ein Referat bei der ökumenischen Arbeitstagung „Ausländer und Deutsche" zurück, die vom Deutschen Evangelischen Kirchentag und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken veranstaltet wurde.

Plädoyer für den Sonntag

Der Sonntag ist in Gefahr. Mußte er noch 1961 vor der gleitenden Arbeitswoche in der Industrie geschützt werden, so muß er heute dem Sog einer totalen Freizeit entrissen werden. Damals ging es – vor allem von der Stahlindustrie her – um „die Sonntagsruhe der Öfen". In einem Memorandum zur Sache stand in der Tat die Frage: „Will man wirklich den Grundsatz, daß Sonntagsruhe nicht nur den Arbeitern, sondern auch den Öfen gewährt werden muß, zur Grundlage der künftigen allgemeinen Gesetzgebung über die Sonntagsruhe machen?" Heute dagegen, im Horizont einer säkularisierten Freizeitgesellschaft, lauten die Fragen anders: Ist der Mensch am Sonntag so hektisch unterwegs, daß er keine innere Ruhe mehr findet? Hat er den Lebenssinn so vom Religiösen abgetrennt, daß er ihn zuerst im Erlebnis der Befreiung von Zwängen, in der Bewunderung der Natur, im heiteren Zusammenspiel mit anderen Menschen entdeckt? Machen die Arbeitswelt und die Alltagskultur so depressiv, daß für die einen der Sonntag zum Raum des extremen Lebensexperiments, zur alternativen Super-Fete, für die anderen wiederum zu einem leicht geschönten Alltag wird, der nichts anderes ist als die Fortsetzung der Arbeit mit anderen Mitteln?

Die Säkularisierung, der Wertwandel, die Freizeitorientierung, die Tendenz zur Privatisierung aller Lebensbereiche – dies alles trifft am Sonntag, verhängnisvoll für seine Existenz wie für seine Gestaltung, aufeinander. Nicht daß nun die christlich-kirchliche Ordnung und eine modern-modische Lebensweise heftig zusammenprallten. Im Gegenteil: Der Sonntag kommt sanft und lautlos abhanden. Wen wunderte es schon, daß er vor Jahren ohne Protest vom ersten Platz in der Woche auf den letzten gesetzt wurde! In der Krise des Sonntags äußert sich am unerwarteten Ort die Krise des modernen Menschen.

Ein Plädoyer für den Sonntag hat einen doppelten Adressaten: einmal die Kirchen, zum anderen den Menschen in der modernen Gesellschaft.

Die Kirchen haben unter dem Titel „Den Sonntag feiern" im Advent 1984 ein „Gemeinsames Wort" herausgebracht. Sie sollten auch weiterhin davon ausgehen, daß der christliche Sonntag mit dem Gottesdienst, mit der Feier der Eucharistie, steht und fällt. „Nach apostolischer Überlieferung gehören Herrentag und Herrenmahl zusammen." Als Kaiser Konstantin im Jahr 321 erstmals die Sonntagsruhe für sein Reich anordnete, änderte er die Lebenspraxis der Christen; denn sie hatten bisher nur die Arbeit unterbrochen, um am Sonntag Eucharistie zu feiern. Fortan trat zu dem „Ruhen in" noch das „Ruhen von". Dieses aber war begründet in der Feier des Todes und der Auferstehung Jesu. Je mehr die christliche Gemeinde sich ihrer Sendung bewußt wird, um so mehr werden dann hoffentlich auch die

Gottesdienste jene Form finden, die viele Christen – jung und alt – Sonntag für Sonntag anspricht. Fragen nach Zeit, Ort und Gestaltung dürften nur sekundär sein, wenn es um einen solchen Grundvollzug des Christlichen geht: Das Heil wird gefeiert und darin die Befreiung von Schuld und Tod, vom Zwang der Arbeit und der Leistung.

Der moderne Mensch dagegen, der sich weithin der Praxis des Christlichen entfremdet hat, wird kaum seine sonntagsfeierferne Lebensweise ändern, wenn er Christen ihren Gottesdienst feiern sieht. Jene Dispositionen, die Verständnis für dieses Glaubenszeugnis eröffnen, sind ihm entfallen. Deshalb wird er seine Lebensweise grundsätzlicher bedenken müssen, wenn er den Sonntag als Sonntag feiern soll. Krisen werfen immer grundsätzliche Probleme auf.

Das Stichwort zu einer solchen Reform gibt Hilde Domin, wenn sie schreibt: „Denn wir essen das Brot, aber wir leben vom Glanz." Eine solche Devise ist nur für den verständlich und akzeptabel, der einen Lebenssinn jenseits materieller Werte und funktionaler Betrachtungsweisen erkennt. Glanz meint die Faszination einer Wahrheit in Sinn und Ordnung; Glanz bricht auf in Schauder wie in Muße. Hat ein Mensch sich für eine solche tiefere Sicht seines Lebens entschieden, wird er wie von selbst eine Form suchen, in der er sich dieses Glanzes versichert; wird er nach einem Rhythmus verlangen, in dem er sich immer wieder dem Glanz aussetzt; wird er endlich eine Gemeinschaft fordern, mit der er im Kult dieses Geheimnis seines Lebens feiert.

Der neue Zugang zum Fest, der bei einer Rückkehr zum Sonntag unterstellt wird, kann nur dort gelingen, wo die platte Tatsächlichkeit im Geheimnis überwunden, die Vereinsamung in die Gemeinschaft zurückgebracht, die Beliebigkeit einer Deutung durch die bleibende Wahrheit eines Glaubens aufgehoben wird. Die Anstrengung jedes Festes kann zu einer Einübung in den Sonntag werden, wenn und insofern es nach einem Absoluten ruft, dessen es nicht habhaft wurde. Würde in einer solchen Situation der christliche Glaube die Grenzerfahrung deuten, wäre nicht wenig für die Kultur des Sonntags zurückgewonnen.

Die Frage nach dem Sonntag führt also auch den modernen Menschen in den Alltag zurück. Wenn dieser Alltag mehr sein soll als ein Raum geschickter Funktionäre, wird er in der Perspektive von Sinn und Geschichte stehen müssen. Der Sonntag wäre dann das existentielle Angebot einer Deutung: im Ritus, in der Erfahrung einer feiernden Gemeinde, in einer Lebenskunst von Muße. Auch hier wären die Kirchen durch die Frage herausgefordert, ob sie in ansprechenden Riten und Predigten, in lebendigen Gemeinden und lebenskundigen Christen jene Einladung an den modernen Menschen sind, sich trotz der Skepsis den Institutionen gegenüber wieder auf die Feier des Sonntags einzulassen. Der Sonntag, christlich gefeiert, wäre dann Ursprung neuartiger Selbstverwirklichung – und dies für viele Sinntage.

Roman Bleistein SJ

August Brunner SJ †

Gottesbild und Menschenbild

August Brunner SJ, der Verfasser dieses Beitrags, ist am 11. April 1985 im Alter von 91 Jahren gestorben. Nach einer kurzen Seelsorgstätigkeit in Schweden hatte der gebürtige Elsässer in den Studienhäusern der deutschen und dann der französischen Jesuiten Philosophie doziert. Im Jahr 1946 kehrte er nach Deutschland zurück und war seitdem Mitglied der Redaktion der „Stimmen der Zeit". Die Spannweite seines Denkens läßt sich am besten mit den Titeln dreier seiner zahlreichen Bücher kennzeichnen: „Person und Begegnung" (München 1982), „Glaube und Erkenntnis" (München 1951) und „Die Religion" (Freiburg 1956). Auch der folgende Beitrag behandelt ein Thema, das ihn immer wieder beschäftigte. Das Manuskript fand sich in seinem Nachlaß und stammt wohl aus den beginnenden siebziger Jahren. *Die Redaktion*

Es könnte scheinen, als ob eine Glaubenslehre wie das Geheimnis der Dreifaltigkeit eher ein Gegenstand der Spekulation für die Theologen als ein lebendiger Faktor in der christlichen Frömmigkeit sei, geschweige denn, daß dieses Geheimnis auf die Kultur und auf das Verhalten der Menschen überhaupt irgendeinen Einfluß ausübe. Dennoch ist es so, daß vom christlichen Gottesbild die größten Wirkungen auf die Kultur des Abendlands ausgegangen sind. Allerdings liegen die Zusammenhänge nicht leicht zugänglich zutage, wie dies im eigentlich Geistigen ja immer der Fall ist. Aber sie bestehen doch. Das christliche Gottesbild hat unsere Kultur weit über den religiösen Bereich hinaus entscheidend mitgeformt. Das kann ein Vergleich mit dem Heidentum und mit der Frömmigkeit des Alten Testaments deutlich machen.

Die heidnischen Götter

Ihrem innersten Wesen nach waren die heidnischen Götter personhaft vorgestellte Weltmächte, deren Einfluß auf sein Schicksal der Mensch immer wieder zu spüren bekam. Aber deren Personhaftigkeit ging nicht wesentlich über die Unvollkommenheit der menschlichen hinaus; war sie doch, allerdings nicht bewußt, von dieser her gedacht. Das zeigt sich deutlich an der Begrenztheit ihres Wissens und ihrer Macht schon durch ihre Vielheit, an ihrer Bindung an Sippe, Volk und Land. Ihre Sittlichkeit war nicht in allem vorbildhaft; gerade die Sittlichkeit ist aber der Ausdruck der Personhaftigkeit. Am stärksten beweisen die weitverbreiteten Fruchtbarkeitsriten, die als Dienst der Baale und Astarten aus dem Alten Testament bekannt sind, wie auch die im Orient viel verehrten Götter des Sturms und des Gewitters, daß im Grund hinter diesen Göttergestalten

unpersönliche innerweltliche Mächte standen und daß das Göttliche der Welt nicht schlechthin überlegen war, sondern an sie gebunden blieb, ja mit ihren für das Leben bedeutenden Mächtigkeiten zusammenfiel.

Die grundlegende Einstellung des Menschen der Gottheit gegenüber blieb darum scheuer Abstand und Furcht. Man suchte nicht nach Vertrautheit mit ihr. Vertrautheit gehört zum Bereich des Personhaften; sie findet ihre Grenze am Unterpersönlichen und Naturhaften, das dem Menschen immer und wesentlich fremd bleibt. Da die Götter in Wirklichkeit Weltmächte waren und ihre Personhaftigkeit nur ein Widerschein der menschlichen, so mußte die Fremdheit ein ihnen wesentliches Moment sein. Darum kam es bei den Riten weniger auf die Gesinnung als auf den Vollzug an; diese erhielten damit ein mehr oder weniger starkes Moment des Magischen. Wichtig war es vor allem, durch den Reichtum der Geschenke und Opfer und die Pracht der Tempel ihre Gunst zu gewinnen und ihren Zorn zu besänftigen, wenn man nicht gar meinte, die Opfer seien zur Erhaltung der göttlichen Kräfte notwendig und die Götter darum vom Dienst des Menschen abhängig. Man wußte sich ihrem guten oder bösen Willen, ihrer Laune und ihren Leidenschaften ausgeliefert und erkannte in ihrem Wirken keinen durchgehenden Sinn. In der Tat haben Weltmächte keine Gründe; sie wirken notwendig ihrer Natur gemäß. Da man in ihnen aber irgendwie personhafte Wesen sah, so mußte diese Abwesenheit von Sinn als Willkür, Parteilichkeit und unverständliche Laune erscheinen. Schließlich stand noch über den Göttern das unpersönliche und unerforschliche Schicksal, wie die Schicksalstafeln bei den Babyloniern oder die Moira bei den Griechen, oder ein allgemeines Weltgesetz – alles dies ein Ausdruck dafür, daß man letztlich in der die ganze Welt bewegenden und das Schicksal des Menschen bestimmenden Mächtigkeit keine Sinnhaftigkeit und Personhaftigkeit sah.

Ging es also um blinden Gehorsam gegen die vor allem kultischen Forderungen der Götter, so war dieser doch nicht umfassend wie der christliche Gehorsam gegen Gott. Das verbot schon die Vielzahl der Götter. Wollte man einem Gott sich ganz hingeben, so mußte das, wie man meinte, den Neid und die Rache der übrigen Götter wachrufen, wie dies im „Hippolytos" des Euripides dargestellt ist. Das Göttliche stand nicht als einheitliche Macht der Welt gegenüber und konnte sie nicht einheitlich lenken und regieren und so eine umfassende und unfehlbare Vorsehung ausüben. Erfuhr man doch die Weltmächte als in ihrem Wirken unabhängig voneinander, ja oft als gegeneinander gerichtet, wie sich dies im homerischen Götterglauben spiegelt.

Dazu kam, daß man den Göttern so gut wie nirgendwo eine eigentliche Schöpfung zuschrieb, sondern nur die Formung der jetzigen Welt aus einem ewig existierenden Stoff. Damit war in jedem Seienden und vor allem im Menschen etwas, das sein Dasein unabhängig von den Göttern besaß. Also konnte der Mensch nicht ganz den Göttern zugehören; sie konnten trotz aller Überlegenheit

keinen umfassenden Anspruch an ihn erheben. Darin fand die Tatsache ihren Ausdruck, daß das Eigentlichste im Menschen, seine einmalige Personhaftigkeit, von diesen Göttern weder angerufen noch beansprucht werden konnte.

Hatten so die Götter keinen wesentlichen Bezug zu der Personhaftigkeit des Menschen, so konnten sie auch nur um innerweltliche Güter wie Reichtum und Wohlergehen, Gesundheit und langes Leben, zahlreiche und gesunde Nachkommenschaft, soziale Geltung und Macht angegangen werden. Darin sah man eben das Heil; es lag vollständig im Diesseits. Gegen den Tod waren sie ohnmächtig; ja, wie es in der Ilias zum Ausdruck kommt, mieden die olympischen Götter ängstlich jede Berührung mit ihm. Ein Leben nach dem Tod in der Gesellschaft der Götter, das gab es nur für einige Auserwählte, und zwar auf Grund ihrer Verwandtschaft durch Heirat mit Göttern.

Das bedeutet aber, daß das Eigentlichste des Menschen, seine Personhaftigkeit in ihrer Überlegenheit über die Vergänglichkeit in ihrer Unsterblichkeit, noch nicht in Sicht gekommen war, gleichsam noch schlief, weil es von diesen Göttern nicht umfassend angerufen werden konnte. Das wahre Heil blieb verborgen, weil das Eigentliche des Menschen noch nicht zum ausdrücklichen Bewußtsein erwacht war. Das zeigt sich unter anderem auch daran, daß er sich weniger als Einheit fühlte, von der seine Haltungen und Handlungen ausgehen, sondern in sich eine Mehrzahl von Mächten verspürte, die sich unabhängig voneinander in Bewegung setzen und die die Religionswissenschaft nicht gerade glücklich als Seele bezeichnet. Solch eine Mehrzahl kennt noch Homer. Freie Entscheidungen werden nicht sich selbst, sondern göttlichen Mächten zugeschrieben wie der Entschluß Achills, Agamemnon, der ihn beleidigt hatte, nicht mit dem Schwert anzugreifen. Plato lehrt noch eine Dreizahl von Seelen im Menschen. Nach Aristoteles gehört der Nous, die eigentlich geistige Erkenntniskraft des Menschen, nicht zu ihm, sondern ist „von außen" hereingekommen und zieht sich beim Tod zurück, während die Psyche, die Lebensseele, der Mensch als dieser einzelne, zu sein aufhört.

Da sich der Mensch der eigenen weltüberlegenen Personhaftigkeit noch nicht ausdrücklich bewußt war, obschon sie da war, und sie nicht als sein Eigentlichstes erkannte, konnte er im Allgemeinen von Sippe, Stamm und politischer Gemeinschaft ganz aufgehen und suchte nichts darüber hinaus. Die Einzelhaftigkeit galt nicht als eine positive Wirklichkeit, sondern als eine Leere, als ein zeitlich begrenzter Abfall von dem allein wirklichen Allgemeinen. Entsprechend blieb die persönliche Unsterblichkeit entweder schattenhaft, wie bei Homer und in den meisten Religionen, oder sie war ganz verborgen. Die Sittlichkeit, der Wert, der wesentlich der Person anhaftet, stand mit der Religion nur in einer sehr losen und schwachen Verbindung. Der Vollzug der Riten und der Reichtum der Opfergaben kamen an erster Stelle. Verzicht auf das Irdische, der nicht durch noch reichere irdische Güter aufgewogen würde, wäre hier sinnlos. Dem wahren Heil standen diese Götter ja ohnmächtig gegenüber.

Dieser Mangel an Vertrautheit mit den Göttern und an eigentlicher Liebe zu ihnen wirkte sich auch auf den Verkehr der Menschen untereinander aus. Auch hier stand das Naturhafte im Vordergrund, und die eigentliche Würde des Menschen, die allen zukommt, die Freiheit und Personhaftigkeit, trat dagegen zurück. Die natürlichen Bindungen an Familie, Stamm und politische Gemeinschaft waren schwer zu durchbrechen; eine Empörung gegen sie bedeutete in den meisten Fällen eine Gefahr für das Leben. Aber sie besaßen nicht die Innigkeit, die uns heute als natürlich erscheint. Das Sippenoberhaupt, wie der römische Pater familias, fühlte sich eher als Vertreter der Sippe und der Gemeinschaft denn als Vater in unserem heutigen Sinn; er war die unbedingte Autorität und verfügte ohne viel Zärtlichkeit und Rücksichtnahme über Frau, Kinder und Sklaven, ohne jemand dafür Rechenschaft zu schulden. Bezeichnend ist vor allem weniger, daß es Sklaven gab, da der Mensch überall versucht ist, sich andere Menschen dienstbar zu machen, sondern daß man die Sklaverei als natürlich und selbstverständlich ansah und den Sklaven wie ein lebendiges Werkzeug betrachtete, das vollkommen Eigentum des Herrn war. Nach Aristoteles gibt es Menschen, die durch ihre Natur zur Sklaverei bestimmt sind. Das beweist, wie stark das Naturhafte das Urteil über den Menschen bestimmte.

Der Gott Israels

Anders war die Auffassung Israels von Gott. Die unbedingte Verwerfung des Baalsdienstes zeigt, daß er kein Fruchtbarkeitsgott im heidnischen Sinn sein wollte, das heißt sich nicht mit der Macht der Fruchtbarkeit gleichsetzen ließ, sondern als ihr Herr verehrt werden wollte. Sein unbedingtes Eintreten für Recht und Gerechtigkeit unter den Menschen ist von den heidnischen Göttern in diesem Maß nicht bekannt. Diese Forderungen kamen vor den Forderungen des Kults. Dies ist in Israel durch die Propheten immer klarer ausgesprochen worden. Ferner war Jahwe zwar an Israel in besonderer Weise gebunden. Aber diese Bindung war nicht naturhaft und bedeutete keine Abhängigkeit, sondern ging aus einer freien Erwählung von seiten Gottes hervor. Darum mußte dieser Gott nicht zugleich mit seinem Volk untergehen, wie es mit den heidnischen Göttern der Fall war, die die politische Existenz ihrer Völker fast nie überlebten. Das gab ihm seinem Volk gegenüber eine völlige Unabhängigkeit. Er brauchte dessen Opfer und Kult nicht (Ps 50). Er war nicht voreingenommen, so daß er dessen Vergehen um des eigenen Vorteils willen hätte übersehen müssen. Der Tadel, den die Propheten im Namen ihres Gottes über Israel aussprechen, ist in der Religionsgeschichte etwas völlig Einzigartiges. Daß dieser Gott auch seinem Volk gegenüber so frei blieb, daß er es dem politischen Untergang überliefern konnte, das gerade hat dem Volk sein Überleben in der Katastrophe gesichert; denn weil er in diesen Untergang nicht hineingezogen werden konnte, vermochte er auch das Volk hindurchzuretten.

Dieser Gott steht nicht auf der Seite der stärkeren Bataillone; er ist der Stärkere durch seine geistige Macht.

Durch die Lehre von der Einzigkeit Gottes und der Schöpfung aus Nichts, ohne eine vorliegende, von Ewigkeit an bestehende Materie, die die Gottheit nur formen konnte, war in Israel sowohl die Unabhängigkeit Gottes von der Welt als die völlige Abhängigkeit der Welt und des Menschen von Gott verbürgt und ausgesprochen. Darum kannte Israel keine Magie und keinen Totenkult; alle Mächtigkeit war bei Gott und von Gott; sie konnte nur im Einvernehmen mit diesem Gott ausgeübt werden, weswegen auch das Königtum und der Staat nie die Oberherrschaft über die Religion durchsetzen konnte, wie sie bei den andern Völkern selbstverständlich war.

Jedoch ist diese Personhaftigkeit noch nicht ganz in ihrem innersten Wesen erkannt. Das zeigt die Bindung Jahwes an Israel, die vom Volk immer wieder, trotz aller Proteste der Propheten, ins Naturhafte hinabgezogen wird, auch die Bindung an das eine Land unter Ausschluß der andern. Der Besitz des Tempels, des Gesetzes, der genaue Vollzug eines prächtigen und kostspieligen Kults galt vielen schon als Bürgschaft für das Eintreten Jahwes für die politischen und wirtschaftlichen Interessen des Volkes. Gewiß war in der Abrahamsverheißung der Bezug der Erwählung Israels auf die Erlösung aller Völker ausgesprochen (Gen 12, 3; 22, 18; 26, 4; 28, 14). Aber sie übte offenbar wenig Wirkung aus. Im Gegenteil, nach der Verbannung und mit dem Verlust der politischen Unabhängigkeit kapselte sich das Judentum, menschlich ohne weiteres verständlich, von den übrigen Völkern immer mehr ab. Das hatte die gute Wirkung, daß der jüdische Glaube durch die Katastrophen hindurch gerettet wurde, aber den Nachteil, daß die Erwählung in den Augen der vielen zu einem ausschließlichen Privileg Israels wurde, das einmal dazu führen sollte, daß alle Völker ihm unterworfen sein und ihm alle Länder Tribut zahlen sollten.

Jahwe war vor allem der hohe, mächtige, allem überlegene, gerechte Herrscher, der einsam in fernster Höhe thronte. Man verehrte und fürchtete ihn. Man vertraute auf seine Hilfsbereitschaft. Man bewunderte und besang seine unvergleichliche Größe. Aber je mehr man diese in ihrer Unbegreiflichkeit erkannte, um so ferner rückte dieser Gott. Vor ihm mußte alle Kreatur verstummen. Mit ihm konnte man nicht eigentlich vertraut werden, ihn, wie dies ausgedrückt wurde, von Angesicht zu sehen bekommen; eine solche Vertrautheit konnte dem Geschöpf nur den Tod bringen (Ex 33, 20). Gott war der Vater des Volkes, aber ein Vater, wie ihn die alte Zeit allein kannte. Etwas Herbes, Strenges, zuweilen Gewaltsames, das uns fast als grausam und dämonisch erscheinen möchte, blieb damit als Element in der jüdischen Gottesauffassung zurück. Gewiß, mehr und anders als das Heidentum wußte man auch um die Güte und Hilfsbereitschaft dieses Gottes, und das Vertrauen auf sie schenkte eine Zuversicht, die man sonst kaum kannte und die sich nicht nur auf die Naturereignisse, sondern auch und vor allem auf den Gang der

Geschichte bezog. Aber es war doch mehr die Güte und das Wohlwollen eines hohen, mächtigen Herrn gegen seine Diener, eine Güte, die den Abstand nicht aufhob und jede Vertraulichkeit ausschloß. Scheue Verehrung, Anbetung und Furcht vor seinem Gericht bildeten die Grundhaltung und das Grundgefühl Gott gegenüber; Furcht Gottes wurde zum Ausdruck für Frömmigkeit überhaupt. Man trachtete danach, eifrigst und genau die Vorschriften des Gesetzes zu erfüllen, wissend, daß mit einem solchen Gott nicht zu spaßen war und daß er die Vergehen der Väter ahnden würde bis ins vierte Geschlecht.

Gewiß gibt es Ausnahmen, wie die Propheten Jeremia oder Hosea und manche Psalmen, gibt es wunderbare Äußerungen einer scheuen Liebe zu Gott wie der Liebe Gottes, aber mehr zu Israel als dem Volk als zu einem einzelnen. Von solch seltenen Aussagen abgesehen fehlt eine letzte Zartheit und Innigkeit, die aus einer lebendigen Innerlichkeit entspringen. Von der Innerlichkeit Gottes wußte das Alte Testament kaum etwas.

In der alttestamentlichen Religion wirkten sozusagen zwei Bestrebungen einander entgegen. Die eine ging auf naturhafte und äußere Bindungen, wie sie im Heidentum an erster Stelle standen und wie sie dem menschlichen Verstehen und Werten entsprechen. Die andere drängte auf eine Befreiung von diesen Bindungen, um allein die Bindung durch den Willen Gottes in Gesinnung und Haltung zu betonen, die sich, der geschichtlichen Lage jeweils entsprechend, in verschiedenen äußeren Formen und Handlungen auswirken kann. Die große Menge klammerte sich leicht an das Naturhafte und war darum der Verführung durch das Heidentum zugänglich. Aber die Propheten betonten immer entschiedener die andere Richtung.

Die besondere Stellung Israels konnte nach all dem nur gemeint sein als ein Durchgang und eine Vorbereitung. Wurde sie als etwas Endgültiges aufgefaßt, so entstanden Widersprüche. Als Schöpfer und Herr aller Menschen konnte Gott seinen Heilswillen nicht auf ein Volk, also auf eine naturhafte Eigenschaft und Zugehörigkeit, beschränken. Ein Einvernehmen mit dem absolut personhaften Gott konnte nur durch Haltungen und Einstellungen der Person erreicht werden; solche sind aber nichts Naturhaftes, sondern frei vom einzelnen zu übernehmen. Immer entschiedener hat denn auch die Religion des Alten Testaments den Nachdruck auf diese Seite gelegt.

Da ferner der Wille Gottes in sich gut ist und überall und in allem nur das Gute will, konnte er nicht nur für ein Volk gelten, sondern er war der Weg, der alle Menschen zum Heil führen sollte. Alles, was am Gesetz nur auf dieses eine Volk Israel und seine Besonderheit zugeschnitten war, mußte wegfallen, sobald es seine erzieherische Wirkung erreicht hatte. Keine durch die äußere Kultur bedingte Form der Verehrung durfte absolut gesetzt werden. Unbedingt kann nur die freie Haltung sein, die dem Wesen, der inneren Haltung Gottes entspricht. Die Verwirklichung in der äußeren Welt hingegen muß immer die der jeweiligen Lage

entsprechende Form annehmen. Ist die Gottheit vollkommen personhaft, so kann nichts ihr wohlgefällig und damit religiös wertvoll sein, was gegen die Sittlichkeit als dem richtigen Verhalten der freien Person der Wirklichkeit gegenüber verstößt; sonst aber kann alles Tun geheiligt werden (Phil 4, 8). Die Verbote, die den Juden auferlegt oder von früher her beibehalten worden waren, waren religiös durch die Sorge begründet, sie von allem Götzendienst fernzuhalten. Darum wurden Gebräuche verboten, die in der Umwelt einen götzendienerischen Sinn hatten, und ebenso der Gebrauch von Tieren und Dingen, die mit den Opfern und Kulten der falschen Götter zusammenhingen. Der Sinn war aber nicht wie im Heidentum, daß in diesem Tun oder diesen Dingen objektiv der Gottheit feindliche, ihr verhaßte Kräfte wohnten; denn alles ist ja Eigentum Jahwes, und es gibt keine geschaffene Kraft, die nicht von ihm kommt. Nichts ist in diesem Sinn seinsmäßig schlecht und gottwidrig außer dem unsittlichen Tun und Verhalten. Alle Speisevorschriften mußten daher aus diesem Gottesbegriff heraus dazu bestimmt sein, zu verschwinden.

Ähnliches ist zu sagen von der Erwählung Israels. Sie hatte den Zweck, die vollkommene Freiheit Gottes dem Menschen gegenüber klarzumachen. Jede Gabe, die Gott gibt, ob einem einzelnen oder allen, ist völlig frei gegeben. Er läßt sich nicht wie die heidnischen Götter unter Druck setzen; denn er bedarf der Gaben der Menschen nicht, die diese ja zuerst von ihm empfangen müssen, um sie ihm darzubringen. Er ist von der Welt völlig unabhängig. Den Menschen jedoch erscheint das, was alle besitzen, als etwas Selbstverständliches und nicht als ein Geschenk. Denn da Macht, Besitz und Güter der Menschen eng begrenzt sind, können sie sich immer nur an einen kleinen Kreis wenden, und dieser Kreis wird aus freier Wahl beschenkt. Alle menschliche Erwählung ist deswegen wesentlich Bevorzugung der einen vor den andern und erweckt dadurch den Anschein der Willkür. Wo diese Bevorzugung nicht sichtbar wird, bleibt die Freiheit der Wahl verhüllt. So mußte auch die Freiheit Gottes der Welt und den Menschen gegenüber verborgen bleiben, soweit er allen seine Gaben in gleicher Weise mitteilte. Sie konnte sich zunächst nur durch eine Auserwählung kundtun, die auf seiten der Erwählten keinen Grund fand, etwa in der sittlichen oder einer sonstigen Überlegenheit, sondern die ausschließlich auf die Freiheit Gottes zurückging. Sie erhielt aber damit auch den Anschein der Willkür, wenn auch nicht bloßer Launenhaftigkeit, wie sie das Heidentum seinen Göttern zuschrieb.

War einmal die Unabhängigkeit Gottes und die absolute Freiheit seiner Wahl genügend erkannt, dann hatte die Erwählung eines Volkes und eines Landes ihren Sinn verloren. Da alles Geschenk Gottes ist, von nichts im Geschöpf veranlaßt oder begründet, da anderseits Gott mächtig und reich genug ist, allen Menschen das Gute zu schenken und ihrer aller Heil zu wollen, so brauchte die freie Wahl Gottes nicht mehr eine Bevorzugung einzelner unter Ausschluß aller andern zu sein.

Der christliche Gott

Die Offenbarung der Einzigkeit Gottes, seiner weltüberlegenen Allmacht, seiner Größe und Herrlichkeit war notwendig; aber ihren letzten Sinn besaß sie als Vorbereitung zur Enthüllung des tiefsten Geheimnisses Gottes, seines innersten Wesens und seiner persönlichsten Haltungen, die ohne solche Vorbereitung mißverstanden und mißbraucht worden wären. Diese letzte und höchste Erkenntnis brachte Jesus Christus durch sein Leben und durch seine Lehre. Er sprach wie der einzig geliebte Sohn des Vaters aus unmittelbarer Erkenntnis (Joh 1, 18). Ein neuer, nie gehörter Klang unmittelbarer Vertrautheit, inniger geistiger Nähe zu Gott dem Vater, unbedingten Vertrauens und herzlicher Liebe ertönt aus seinen Worten und seinem Verhalten. Schon die Anrede Gottes ist bezeichnend; er gebraucht das alltägliche Wort, das Wort der Kinder in der Familie zu ihrem Vater, das man sich auf Gott anzuwenden fast immer scheute, den Namen Abba; das fiel so auf, daß es uns im Neuen Testament in seiner aramäischen Form überliefert ist.

Mit diesem Vater lebte er in einer ununterbrochenen Gemeinschaft des Vertrauens und der Liebe. Überall und in allem erfuhr der Mensch die gütige, spendende Liebe dieses Vaters, die jeden persönlich meint, auch im täglichen Aufgang der Sonne und im Regen, der den Feldern Fruchtbarkeit spendet. An dessen persönliche Sorge um die Welt und die Menschen erinnerte ihn der Sämann auf dem Feld, der Winzer in seinem Weinberg. Um das Kleinste und Unbedeutendste kümmert er sich nicht nur im allgemeinen, sondern so wie der Hirt, der die Herde der neunundneunzig Schafe zurückläßt, um dem einen verlorenen nachzugehen, wie die arme Frau, für die der Verlust der einen Drachme schwerste Sorge bedeutet. Aber mehr noch, Gottes Liebe ist so unbegreiflich wie die eines Vaters, der dem verlorenen und verkommenen Sohn bei seiner Rückkehr keine Vorwürfe macht, sondern ihn liebend und verzeihend in seine Arme schließt.

So hatte noch niemand von der Gottheit gesprochen, dazu noch mit einer so selbstverständlichen Sicherheit und mit den alltäglichsten, menschlichsten Vergleichen und Bildern. Gott war erhaben, groß, mächtig und herrlich, so daß das Geschöpf seinen unverhüllten Anblick nicht ertragen kann. Aber das alles war doch nicht das Eigentliche, das Innerste sozusagen, das Göttliche des Gottseins. Dieses ist vielmehr die Liebe (1 Joh 4; 8, 16) als die wesentliche, ständige, die eigentlich göttliche Haltung, selbstlose Liebe, die nicht gibt, um zu empfangen, und die selbst durch Haß und Feindschaft sich nicht irre machen läßt.

Alles Wirken in der Welt, die Schöpfung selbst ist Gnade, ist ein Ausfluß der Liebe, die Gott ist. Das ist die Botschaft Christi; dazu wurde das Geheimnis der Dreifaltigkeit den Menschen kundgetan. So ist Gott. Es ist darum ein neuer, unerhörter Ton, wenn jetzt von dem „innigen Erbarmen" Gottes (Lk 1, 78) gesprochen wird wie auch von der „innigen Liebe Jesu Christi" (Phil 1, 8) und die Christen ermahnt werden: „Ziehet an, wie es Erwählten Gottes, Heiligen,

Geliebten geziemt, inniges Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld" (Kol 3, 12; Phil 2, 5ff.). Es wird da mit einem so konkreten, so menschlichen Ausdruck von dem Erbarmen und der Liebe Gottes gesprochen, daß es unmöglich ist, ihn wörtlich ins Deutsche zu übersetzen. Es geht um eine Anteilnahme, die sich nicht damit begnügt, Hilfe zu leisten, sondern die das Leid des Nächsten als eigenes empfindet und sich ihm nicht verschließt, wie sich Gott in der Menschwerdung dem menschlichen Elend und der Hoffnungslosigkeit nicht verschlossen hat.

Durch die Liebe als dem innersten Wesen Gottes wird die unbedingte Oberherrlichkeit des Schöpfers und die Nichtigkeit des Geschöpfs aufgehoben im Sinn Hegels: Die Oberherrlichkeit Gottes wird erkannt als die Macht der Liebe, die das Beste des Geschöpfs will; die Nichtigkeit des Geschöpfs ist nur die Kehrseite des Getragenseins durch diese Macht, die nie untreu wird, nie im Stich läßt. Erst jetzt vermag das Geschöpf seine Ohnmacht und Abhängigkeit voll anzunehmen und dankend anzuerkennen; es fühlt sich nicht mehr durch die unbedingte Überlegenheit Gottes bedroht oder, sich selbst überlassen, voller Angst dem Sturz ins Nichts ausgeliefert. Jetzt erst kann es mit seiner Geschöpflichkeit freudig ins Einvernehmen kommen und dadurch sich selbst vollenden und selig werden, weil es mit seinem ganzen Sein auf diese unausdenkbare Liebe verweist.

Eine neue Sicht der Welt gegenüber, ein neuer Sinn des menschlichen Lebens ersteht aus dieser Auffassung der Gottheit, und dieser Sinn ist ebenso umfassend wie der Anruf an den Menschen und läßt keine lebendige Beziehung außerhalb seiner selbst. Selbst was sich in die natürliche Weltsicht nicht als vernünftig und sinnvoll einordnen läßt, vor allem das Leiden und der Tod, da diese für den einzelnen Menschen die Verminderung und die Zerstörung aller bloß menschlichen und irdischen Güter bedeuten, sind in diesen neuen Sinn hineingenommen. „Ich bin gewiß, weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, keine Sternenmächte im Aufgang oder Untergang, noch überhaupt etwas in der Welt wird uns zu trennen vermögen von der Liebe Gottes, die in Jesus, dem Christus, unserem Herrn ist" (Röm 8, 38f.). Der Liebe Gottes zu den Erlösten sind diese und alle andern Weltmächte gegenüber ohnmächtig; sind sie doch von Gott geschaffen und haben ihre Macht von ihm.

Dadurch wurde das Selbstverständnis und die innerste Haltung des Menschen verwandelt. Durch das neue Verhältnis zu Gott wurden bisher verborgene Möglichkeiten eröffnet, unbekannte Bereiche des Menschseins entdeckt. Wenn nicht Macht und Gewalt, selbst nicht unpersönliche Gerechtigkeit die höchste, die bewegende Kraft der Wirklichkeit ist, sondern die Liebe, die sich teilnehmend um den einzelnen kümmert, obschon sie seiner in keiner Weise bedarf, dann kann auch in den Beziehungen der Menschen untereinander nicht die Gewalt und der Eigennutz der allgegenwärtige Beweggrund des Verhaltens bleiben. Dann müssen sie langsam von innen her umgewandelt und mit der Innigkeit, der Zartheit und Hilfsbereitschaft erfüllt werden, die sich in der Menschwerdung geoffenbart

haben. Nicht Macht, nicht Reichtum, nicht Ruhm und Ehre, das war nun klar, können den Menschen zur Selbstverwirklichung und damit zum Heil führen, sondern die selbstlose, hingebende und hilfsbereite Liebe; nur durch sie wird er ganz er selbst. Die Einübung in menschliche Gemeinschaft ist nunmehr Einübung und Vorbereitung für die Teilnahme an der göttlichen Gemeinschaft, Übernahme der innersten Gesinnung Gottes (Phil 2, 5ff.), die allein von seiten des Menschen Gemeinschaft mit ihm möglich macht. Nächstenliebe und Gottesliebe sind nicht zu trennen (Lk 10, 25–37; 1 Joh 4, 20). Denn Teilnahme im Geistig-Personhaften, die einzige wahre und eigentliche Teilnahme, besteht in der Gleichheit oder Ähnlichkeit der geistigen Haltungen und Einstellungen, in der Übereinstimmung der beiderseitigen Willen, im geistigen Zusammenfallen der Standpunkte; wer Gottes Haltung und Gesinnung angenommen hat, muß auch die Menschen selbstlos lieben.

Damit sind alle menschlichen Beziehungen angerufen zu einer grundlegenden Verwandlung. Sie sind inniger, zarter, herzlicher geworden. Sie sollen nun ein eigentliches Eingehen aufeinander sein, ein Abbild des vollkommenen Eingehens der göttlichen Personen aufeinander in der Einheit des Gottseins. Die natürliche Fremdheit untereinander soll mehr und mehr verschwinden, so daß alles, was den Mitmenschen betrifft, mich selbst ebenso betrifft. Die Würde des Menschen als dieses Einmaligen leuchtet nun auf; als dieser besitzt er Wert und nicht nur als Mitglied einer Klasse oder durch innerweltliche Vorzüge. Vor dem Glanz der Liebe Gottes, die jedes Geschöpf und insbesondere jeden Menschen umstrahlt, fallen alle Gründe und Veranlassungen zu Haß und Feindschaft ins Bedeutungslose zurück; sie dürfen das Verhalten nicht bestimmen. Auch Gott haßt keines seiner Geschöpfe (Weish 11, 25), auch nicht den Sünder, der sich gegen ihn auflehnt.

Verwandelt sind vor allem die ursprünglichsten natürlichen Verhältnisse unter Menschen. Das Verhältnis Vater-Sohn, das zuvor von dem Verhältnis der Götter zu den Menschen oder Jahwes zu seinem Volk bestimmt war, mehr Oberherrschaft im Interesse der Familie und des Volkes als eigentliche Liebe, bildet sich nun nach dem Verhältnis zwischen Jesus und seinem himmlischen Vater. Es steht unter dem Ideal einer bisher unbekannten Innigkeit, Zartheit und Güte, durch das die Ehrfurcht und die Unterordnung, ohne zu verschwinden, geadelt und verklärt sind. Diese Verwandlung strahlt auf das ganze Leben aus, auf die Familie zuerst und das Verhältnis der Ehegatten zueinander, dann auch auf alle andern menschlichen Verhältnisse und sozialen Beziehungen. Denn es geht ja um eine neue Einstellung von der Personmitte her, die sich nicht auf ein Gebiet einschränken läßt, sondern danach strebt, alles umzuschmelzen. Damit wird das Letzte der Personhaftigkeit des Menschen angerufen und erweckt; sie entfaltet sich in einer neuen Atmosphäre, in der auch die leben, die nicht mehr an die Offenbarung glauben. Die Würde des Menschen wird zur geschichtlichen Macht, die allerdings ihrem Wesen entsprechend nicht naturhaft, sondern geschichtlich wirkt, indem sie

immer wieder von der Freiheit des Menschen anerkannt wird, die darum auch Abschwächungen und Verdunkelungen erfahren kann.

Verwandelt sind auch die Beziehungen zur Welt. Konnten schon in Israel Zauberei und Totenkult nicht aufkommen, so offenbarte sich im Christentum die Welt mit all ihren Mächten als das Werk der Liebe. Nun konnte die alte Weltangst, die sich in vielen Gestalten des Heidentums verkörperte, die die Natur erfüllten und den Menschen bedrohten, überwunden werden. Als Kind eines solchen liebenden Vaters fand sich der Mensch unter Mitgeschöpfen; die Welt wurde ihm erst wirklich zur Heimat. Wie Jesus von den einfachsten Dingen des Lebens und der Natur sprach, so hatte noch niemand von der Welt geredet. Er schaute in ihnen unmittelbar das Wirken des Vaters; darum konnten sie dazu dienen, dieses Wirken auch im Leben der Menschen darzustellen und verständlich zu machen. Jetzt erst trat der Mensch voll in den Besitz der Schöpfung.

Damit war auch der Weg zur Erforschung und technischen Verwendung der Schöpfung freigegeben. Der Mensch brauchte nicht zu fürchten, unversehens ein göttliches Wesen in seiner Ruhe zu stören oder gar zu schädigen und damit dessen Zorn herauszufordern, wenn er die gewohnten Wege des Gebrauchs der Natur verließ und neue Kräfte in den eigenen Dienst zu stellen versuchte. Nicht zufällig ist die hohe Technik im Bereich christlicher Kultur aufgekommen, wo es doch andern Kulturen an hoher Geistigkeit nicht gefehlt hat. Wenn sie sich heute von diesem ihrem geistigen Ursprung trennt, dann verliert der Mensch wieder die Herrschaft über die unterpersönlichen Mächte und wird zum Sklaven, nicht mehr von Mächten der lebendigen Natur, sondern der Technik, die er selbst schuf.

Das Geheimnis des liebenden Gottes erweist sich damit als eine der wirksamsten geschichtlichen Mächte. Es verwandelt still und sanft den Menschen und eröffnet ihm neue Möglichkeiten wahrhaften Menschseins. Seine Wirkung hat sich gegen die hartnäckigsten, am tiefsten verwurzelten Widerstände, gegen die menschliche Selbstsucht, durchgesetzt. Die abendländische Kultur wäre ohne es nicht das, was sie ist. Aber wir sind noch weit davon entfernt, alle Folgerungen für das private wie das öffentliche Leben daraus gezogen zu haben. Da sich jedoch die Wirkung dieses Geheimnisses nicht auf naturhafte, sondern auf geschichtliche Weise durchsetzt, durch den Anruf an die innerste Freiheit eines jeden, so wird dieser Anruf auch immer auf Ablehnung stoßen. Dann erscheinen wieder Gewalt und Zwang als die eigentlichen Mächte, denen gegenüber die selbstlose Liebe als verächtliche Schwäche und Ohnmacht erscheint. Sobald die Liebe nachläßt, erheben die uralten Gewalten das Haupt und stürzen die Menschheit in Blut und unsagbare Leiden. Aber so stark ist die Wirkung der christlichen Verwandlung, daß sie nicht mehr offen als das, was sie sind, aufzutreten wagen, sondern sich unter der Maske des selbstlosen Dienstes für andere verbergen. Jeder aber, der auf den Anruf hörend in seinem kleinen oder großen Lebenskreis die selbstlose Liebe zu verwirklichen bemüht ist, stärkt die Macht des Guten in der Menschheit.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Macht – für den Christen ein Problem?

Von Rechts wegen sollte Macht für den Christen kein Problem sein, bekennen wir doch als gläubige Christen gleich zu Beginn des Apostolischen Glaubensbekenntnisses Gott als den Allmächtigen. Ist Allmacht, also der denkbar höchste Grad von Macht, ein Attribut Gottes, dann steht von vornherein unumstößlich fest, daß Macht nichts Fragwürdiges, sondern nur etwas schlechthin Gutes sein kann.

Man sagt uns nun aber, Macht verderbe den Machthaber und absolute, totale Macht verderbe ihn total, und man beruft sich auf die erdrückende Erfahrung, die das bestätige. Soweit diese Erfahrung zutrifft, kann die Ursache nicht an der Verwerflichkeit oder Verderblichkeit der Macht liegen, muß vielmehr an der Unzulänglichkeit des *Menschen*, an seiner Anfälligkeit für die Sünde liegen, die ihn dazu verführt, die an und für sich, ihrem Wesensgehalt nach gute Macht in verkehrter Weise, so insbesondere für seine verkehrten Absichten und Ziele zu mißbrauchen. Insofern verhält es sich mit der Macht ähnlich wie mit der Technik. Auch ihr wird nachgesagt, sie übe verhängnisvollen Einfluß auf den Menschen aus, während in Wirklichkeit der Mensch es ist, der sie zu verwerflichen Zwecken mißbrauchen kann, aber keineswegs von ihr dazu genötigt oder auch nur veranlaßt wird. Ganz ebenso wie die Technik und noch vieles andere ist auch die Macht als Mittel wertneutral, läßt sich für böse und verwerfliche Zwecke mißbrauchen, vor allem aber doch für gute und ehrenhafte Ziele gebrauchen.

Was unser christlicher Glaube uns von der Allmacht Gottes des Schöpfers als „causa prima" sagt, das gilt sinngemäß auch von der Macht, an der er seine Geschöpfe als „causae secundae" *teilnehmen* läßt; auch sie ist etwas ganz und gar Unproblematisches.

Nichtsdestoweniger besteht in christlichen Kreisen nicht erst seit heute eine tiefgehende Voreingenommenheit gegenüber der Macht, gegenüber jeglichem Gebrauch, jeglicher Anwendung von Macht, also nicht allein die leider nur zu begründete Furcht vor dem Ausbruch roher Gewalt, die uns angetan werden oder der wir ausgesetzt sein könnten, sondern als eine Art grundsätzlicher Ablehnung des Gebrauchs oder der Anwendung von Macht im Sinn völliger und unbedingter Gewaltlosigkeit. Wie läßt diese weitverbreitete Haltung sich mit unserem Glauben an den allmächtigen Gott vereinbaren?

Aus gläubiger christlicher Sicht könnte man vielleicht versuchen, es so zu deuten: Macht sei eben ein göttliches Attribut. Gottes Allmacht aber sei es eigen, alles, was Gott will, völlig gewaltlos zu vollbringen. Gott *will* es; eben damit *ist* es.

Selbst die Herzen der Menschen lenkt Gott, ohne dabei ihre freie Selbstbestimmung auch nur im allergeringsten anzutasten, geschweige denn ihnen Gewalt anzutun. In der Sprache der Energetiker ausgedrückt wäre Gottes Allmacht eine „sanfte Energie". Nur die Begrenztheit geschöpflicher Macht bringe es mit sich, daß sie, um das Gewollte oder Gesollte durchzusetzen, Gegenmacht überwinden, ihr den eigenen Willen aufzwingen und dafür, mindestens als „fleet in being", mit Zwangsgewalt bewehrt sein und äußerstenfalls auf ihre Zwangsmittel zurückgreifen müsse. Das aber, so behauptet man, widerspreche christlicher Milde, und darum, so meint man, sollten wir die Macht und deren Anwendung ausschließlich Gott überlassen, uns selbst aber fügsam unter das beugen, was Gott uns schickt oder uns widerfahren läßt, und sollten auch dem von anderen uns angetanen Unrecht äußerstenfalls sanften passiven, niemals aber harten positiven Widerstand entgegensetzen. Im Vertrauen darauf, daß Gott in seiner Vorsehung und väterlichen Fürsorge alles zum Besten lenke – so werden wir nicht selten belehrt –, sollten wir alles über uns ergehen lassen und den Ausgang der Dinge Gott anheimstellen.

Was sagt uns Christi Lehre und Beispiel?

Sehen wir genauer zu, dann haben wir hier eine Reflexion rein philosophischer Ethik vor uns, die an die Stelle des Gottes der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments den Gott der Theodizee unterschiebt, aber nichts Christliches enthält. Für den Christen maßgeblich ist einzig und allein Christi Lehre und Christi Vorbild, ob sie uns jede Anwendung von Macht verbieten und uns zu unbedingter Gewaltlosigkeit verpflichten. Ist die mit dem Einsatz von Macht unvermeidlich verbundene Härte unvereinbar mit der Sanftmut Christi? Steht vielleicht schon zuvor jedes Streben nach Herrschaft, das Streben nach der Macht, den Willen anderer unter den eigenen zu beugen, in offenem Widerspruch zu Christi Demut, der gekommen ist, nicht zu herrschen, sondern zu dienen?

Authentische Quelle der Lehre Christi für uns ist namentlich seine Bergpredigt; wir wissen, wie umstritten deren Auslegung ist. Es kann nicht meine Aufgabe sein, in diese Kontroverse einzutreten, und noch viel weniger kann ich mir anmaßen, das letzte Wort in dieser Kontroverse zu sprechen; selbst das kirchliche Lehramt tut sich schwer damit und legt sich große Zurückhaltung auf. So muß ich mir einen anderen Anknüpfungspunkt wählen und gehe aus von dem einseitig verzerrten Bild nicht nur der Lehre, sondern der Person Jesu Christi, das wir uns zurechtgemacht und mit dem wir uns den Blick auf die Wirklichkeit verstellt haben. Aus diesem verzerrten Bild entspringen alle die Schwierigkeiten, die wir mit der Macht haben, entspringt unsere Voreingenommenheit gegen entschiedenes und kraftvolles Entscheiden und Handeln. Diese Verzerrung gilt es zurechtzurücken; gelingt das, dann fallen alle diese Schwierigkeiten in nichts zusammen.

Ausgesprochenerweise ist es unsere Frömmigkeitsliteratur, die namentlich in ihrer Bildersprache, aber keineswegs in dieser allein, ein äußerst einseitiges Bild Jesu Christi zeichnet. Gewiß nennen auch die Evangelien ihn das „Lamm Gottes", und gewiß stellt er selbst sich als den „Guten Hirten" vor, der seinem verlorenen Schaf nachgeht, es sucht, und nachdem er es gefunden hat, es auf seine Schultern lädt und heimträgt. Ebenso sind es unzweideutige Zeugnisse seiner Sanftmut und Friedfertigkeit, wenn er die Zebedäussöhne, als diese über die Dörfer, die sich der Frohen Botschaft verschließen, Feuer und Schwefel regnen lassen wollen, zurechtweist und diesen ihren unheiligen Eifer dämpft. Oder wenn er Petrus, als dieser das Schwert zieht, um ihn gegen seine Gefangennahme zu verteidigen, befiehlt, es in die Scheide zu stecken.

Aber eben dieser sanftmütige und friedfertige Jesus sagt mit ebenso unzweideutiger Klarheit, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. In der klaren Voraussicht, was ihn in Jerusalem erwartet, tritt er entschlossen den Weg dorthin an, und als Petrus in bestgemeinter Absicht ihn davon abhalten will, weist er ihn mit einer uns geradezu erschreckenden Schärfe und Härte deswegen zurecht. So ist denn auch seine Auseinandersetzung in den Streitreden mit seinen Gegnern, den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und sind die Vorwürfe, die er ihnen macht, von einer kaum zu überbietenden Schroffheit und Härte; mit geradezu brutaler Rücksichtslosigkeit reißt er den Heuchlern die Maske vom Gesicht. Unerbittlich verlangt er klare Entscheidung: wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut; wer mein Jünger sein will, der muß sein Kreuz auf sich nehmen, nicht hie und da einmal bei sich dazu bietender Gelegenheit, sondern schlicht und recht „täglich". Wer sich seiner Nachfolge versagt, der verleugnet *ihn*, und wer ihn verleugnet, den wird *er* vor seinem himmlischen Vater verleugnen.

Das sind seine Worte; was diese seine Worte besagen, das bestätigt sein *Tun*. Gegen die Entweihung des Tempels durch das gewinnsüchtige Treiben der Geldwechsler und Viehhändler schreitet er ein in heiligem Zorn. Der Evangelist beschreibt uns Jesu Vorgehen bis ins einzelne; es lohnt sich wirklich, es nachzulesen und auf die Einzelheiten einzugehen. Jesus greift einen Strick auf. Damit schlägt er nicht auf Menschen ein, sondern gibt den vernunftlosen Tieren zu verstehen, daß sie zu weichen haben und wohin sie sich zurückziehen sollen. Die Tische der Geldwechsler stößt Jesus rücksichtslos um, so daß das Geld über den Boden rollt; den in den Käfigen eingesperrten Täubchen erweist er schonende Rücksicht und gibt Anweisung, sie in ihren Käfigen fortzutragen. Daß die Geldwechsler sich dem Umsturz ihrer Tische nicht gewaltsam widersetzen und das Geld am Boden rollen lassen, daß die Verkäufer der Täubchen der ihnen erteilten Weisung folgen, läßt sich nur verstehen von dem überwältigenden Eindruck her, den die große und starke Persönlichkeit dessen auf sie macht, der sich nicht von einem Ausbruch leidenschaftlicher Erregung hat hinreißen lassen, der vielmehr in

vollkommener Beherrschung seiner selbst und seines Eifers für die Ehre seines Vaters ihnen entgegentritt. Gott sei Dank, daß der Evangelist das so anschaulich und so ausführlich beschrieben hat; so kennen wir unseren Herrn auch von dieser seiner für uns so wichtigen und kennenswerten Seite. Gewiß war das nicht das alltägliche Auftreten Jesu, aber er *konnte* so auftreten und *ist* so aufgetreten, wo der Auftrag, den sein himmlischer Vater ihm gegeben, es gebot.

Mögen die manchmal schreckhaft harten und strengen Züge des Gottesbildes des Alten Testaments im Neuen Testament und namentlich in der Person Jesu noch so sehr gemildert sein, sowohl sein persönliches Verhalten als auch seine Botschaft sind alles andere als schwächlich, weichlich oder süßlich. Auch in seiner Menschwerdung ist und bleibt Gott der mit Macht gebietende Herr; zu seiner Größe gehört die Strenge nicht weniger als die Milde, die entschiedene Geltendmachung seiner Rechte nicht weniger als seine nachsichtig verzeihende Güte. Darum darf es für den Christen keine Voreingenommenheit, keine scheue Zurückhaltung gegenüber der Macht und deren fester und entschiedener Handhabung geben, wo immer wir für die Rechte Gottes und in allen Bereichen unserer Zuständigkeit für das von uns als richtig und sachgerecht Erkannte einzutreten haben.

Gegenüber der Macht kann es für den Christen nur *eine* Haltung geben, die Haltung mutiger und entschlossener Verantwortung. Recht verstanden ist Macht geschöpfliche Teilhabe an einer göttlichen Vollkommenheit, ein Geschenk des Schöpfers an sein mit Vernunft und freier Selbstbestimmung begabtes Geschöpf. Dieses Geschenk hat Gott uns anvertraut, damit wir Gebrauch davon machen. Über diesen Gebrauch, aber nicht minder über den Gebrauch, den davon zu machen wir schuldhaft unterlassen, werden wir uns vor Gott zu verantworten haben.

Das möge genügen, um die in so weiten christlich-gläubigen Kreisen verbreitete Voreingenommenheit auszuräumen, Macht und deren Einsatz in entschlossenem, kraftvollem Handeln verstoße gegen die christliche Sanftmut und Demut. Ganz im Gegenteil, ihr rechter Gebrauch steht mit Christi Lehre und Beispiel nicht nur voll im Einklang, sondern entspricht seinem ausdrücklichen *Gebot*. Wohlverstanden: ihr *rechter* Gebrauch, zu dem an erster Stelle gehört, daß wir unsere Macht immer in voller Selbstbeherrschung ausüben, nicht um unser selbst willen, nicht um unseren Eigenwillen, unseren Ehrgeiz oder gar unseren materiellen Eigennutz durchzusetzen, sondern – um es noch einmal zu sagen – um des Guten und Rechten willen, um der Ehre Gottes, um des wahren Wohls und letztendlich um des ewigen Heils unseres Nächsten willen.

Einwendungen lassen sich in zwei einander entgegengesetzten Richtungen erheben, einmal: Mit dieser Verantwortung seien wir überfordert; zum anderen Mal – und das ist, was heute im Vordergrund steht –: Es lohne sich überhaupt nicht.

Überforderung?

Der Einwand, mit dieser Verantwortung sei der schwache Mensch überfordert, ließe sich einfach abschneiden mit der Aussage: Gott überfordert nicht; das wäre mit seiner Weisheit und seiner Gerechtigkeit schlechterdings unvereinbar. Wir selbst sind es, die uns manchmal überfordern, indem wir uns zu Führungsaufgaben drängen, für die uns die unbedingt erforderliche Qualifikation mangelt, sei es das dafür unerläßliche Maß an theoretischen Kenntnissen oder an praktischer Erfahrung, sei es die Entschlußkraft und die Standfestigkeit gegenüber unserer eigenen Schwäche oder gegenüber von außen auf uns ausgeübtem Druck. Wem diese beiden letztgenannten psychophysischen Gaben fehlen, der kann ein unschätzbar wertvoller Ratgeber sein, aber zum Politiker, überhaupt zum Entscheidungsträger ist er nicht berufen. Soviel Selbsterkenntnis sollte er haben; das sollte er sich redlich eingestehen und dementsprechend seine Berufswahl treffen. Daß wir gelegentlich uns selber überschätzen und uns Entscheidungen zutrauen, ja uns zu Entscheidungen drängen, die uns überfordern, steht auf einem anderen Blatt. Davor sollten wir uns ebenso hüten wie vor Unterschätzung unserer Fähigkeiten und ängstlicher Verantwortungsscheu. Gott überfordert uns nie; er kennt seine Geschöpfe und weiß, was er ihnen zumuten, was er von ihnen erwarten darf. Daran ist nicht zu deuteln oder zu rütteln; das bedeutet jedoch keineswegs, daß die Einwendungen leichthin von der Hand zu weisen wären. Auch wenn von vorneherein feststeht, daß sie sich lösen lassen, darf man sie nicht als unbeachtlich abtun. Man muß auf sie eingehen und eine *einsichtige* Lösung bieten.

Im Sinn der angeblichen oder vermeintlichen Überforderung wird immer wieder geltend gemacht, die zu treffenden Entscheidungen und das Gewicht der damit verbundenen Verantwortung gehe in gar nicht seltenen Fällen weit hinaus über das, was der schwache Mensch zu tragen vermöge. Unser heutiges Wissen und unsere heutigen technischen Mittel setzten uns in den Stand, bewußt und absichtlich, setzten uns zugleich aber auch der Gefahr aus, ahnungslos und ganz gegen unsere Absicht durch unsere Entscheidungen Ergebnisse herbeizuführen oder Folgen anzurichten, die jede menschliche Vorstellung übersteigen – sei es im Bereich der hohen *Politik*, wo es um Weltfrieden oder um alles Leben auf der Erde vernichtenden Nuklearkrieg geht, sei es im Bereich der *Ökologie*, wo wir Gefahr laufen, den nach uns kommenden Generationen eine unbewohnbare Erde zu hinterlassen, sei es im Bereich der wissenschaftlichen Forschung und der Bekanntgabe ihrer Erebnisse, denken wir an die Gen-Forschung; das Gewicht der hier absehbaren und noch mehr der unabsehbaren Konsequenzen sei doch schlechterdings untragbar.

In der Tat, wenn Gott uns das Vollmaß dieses Gewichtes auferlegte, würde es uns erdrücken. Darum legt er uns dieses Vollmaß nicht auf, beschränkt es vielmehr genau auf unsere menschliche Verantwortungsfähigkeit. Gott verlangt von uns

genausoviel, nicht mehr, allerdings auch nicht weniger, als wir dank den uns von ihm geschenkten geistigen und körperlichen Anlagen und Kräften und den uns zu Gebote stehenden Erkenntnismitteln vermögen. Diese haben wir zu nutzen, um uns ein unvoreingenommenes, von Selbsttäuschung, Wunschdenken und Ideologien so gut wir können freies Urteil zu bilden. Im Vergleich zu der unübersehbaren Vielzahl und Vielfalt von Entscheidungen, die wir zu treffen haben, sind diese uns gegebenen Möglichkeiten geradezu verschwindend gering. Nach diesem Verhältnis aber bemißt Gott unsere Verantwortung für das, was wir durch die von uns getroffenen Entscheidungen im Ergebnis an Gutem stiften oder an unvermeidlichem Schaden anrichten; darauf, wie Gott es uns anrechnet, wenn wir schuldhaft nachlässig oder gar gegen unsere eigene bessere Erkenntnis entscheiden, braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Die Begrenztheit unserer Mittel nötigt uns, sparsam mit ihnen umzugehen, haushälterisch zu verfahren, darum für Entscheidungen von geringerer Bedeutung nur ein Mindestmaß an Sorgfalt und Zeit aufzuwenden, um den gewichtigeren das ihnen gebührende ausgiebigere Maß zuwenden zu können.

Im Sinn recht verstandener Verantwortungsethik ist damit klar: Gott macht uns nicht verantwortlich für das Gewicht, das die Konsequenzen unserer Entscheidungen objektiv haben, sondern nur für unser redliches subjektives Bemühen, unsere Entscheidungen mit dem Maß an Sorgfalt vorzubereiten und zu fällen, das ihren für uns voraussehbaren Folgen an Gutem, das sie stiften, und an Bösem, das sie zur unvermeidlichen Folge haben, entspricht. Genau in diesem Maß reduziert Gott die objektiv weit über unser Menschenmaß hinausgehende Last auf den uns subjektiv zurechenbaren Anteil. Kurz und gut: Unsere Verantwortung ist *immer* tragbar; sie belastet uns niemals über unsere Kraft.

Entscheidungsfindung unter Ungewißheit

Wer eine führende Stellung innehat, dem werden Entscheidungen abverlangt und wird Verantwortung oder mindestens Mitverantwortung aufgebürdet, für die er sich völlig inkompetent erklären muß, für die ihm jegliches Verständnis abgeht. Der Volksvertreter muß entscheiden über die Vorlagen aller Ressorts, auch über diejenigen, deren Fachsprache er nicht einmal versteht. Der Kaufmann im Vorstand einer AG kann die Vorschläge seines technischen Vorstandskollegen ebensowenig beurteilen wie dieser die seinigen; dennoch müssen beide sie gemeinsam verantworten. Im Aufsichtsrat kann es Mehrheits- und Minderheitsvoten geben selbst auf die Gefahr hin, daß es zu Pattsituationen kommt, aber der Vorstand kann nur einheitlich führen und muß darum in jeder Frage, die in seine Zuständigkeit fällt, zu einer Einigung kommen. In Fällen dieser Art ist ein Entscheiden aus eigenem Sachverstand schlechterdings unmöglich; eine solche

Forderung wäre unerfüllbar und darum unsinnig, aber eben darum wird sie nicht gefordert. Glücklicherweise gibt es auch andere Wege, auf denen man zu einem durchaus wohlbegründeten Urteil gelangen kann, zum Beispiel indem man die Meinung eines vertrauenswürdigen Gewährsmanns einholt und sie übernimmt. In tausend Dingen des Alltags verlassen wir uns ständig auf die Erfahrungen, die Gewohnheiten, die Meinungen anderer; auch der Höchstgestellte und Letztentscheidende in den großen Fragen des öffentlichen Lebens und der Geschichte kann gar nicht anders verfahren, kann nur sorgsamer sein in der Auswahl der Gewährsleute, denen er sein Vertrauen schenkt.

Wirklich ernsthafte Schwierigkeit bereitet die *Ungewißheit*, unter der wir die weitaus meisten unserer Entscheidungen treffen müssen. Wie der Wissenschaftler verfährt, wenn er sich für oder gegen eine strittige wissenschaftliche Meinung entscheidet, brauchen wir hier nicht zu erörtern; hier geht es um praktische Entscheidungen und *deren* mutmaßliche konkrete Konsequenzen. Nur ganz ausnahmsweise entscheiden wir hier mit einer jede Möglichkeit des Irrtums ausschließenden Gewißheit; die weitaus meisten Entscheidungen – und je weiter ihre Konsequenzen in die Zukunft reichen, in um so höherem Grad – stehen unter Ungewißheit. Nichtsdestoweniger können wir ihnen nicht ausweichen, zumal Nichtentscheiden sehr oft einer Entscheidung gleichkommt, die sich obendrein gar nicht selten im nachhinein als Fehlentscheidung erweist.

Das Thema „Entscheiden unter Ungewißheit" käme voll ausgeführt fast einer kompletten Politologie gleich; hier sei ein einziger Punkt herausgegriffen, der mich darum besonders reizt, weil ich selbst keine voll befriedigende Lösung für ihn habe. In einem Gespräch mit dem Kronjuristen der SPD, wie man ihn zu Lebzeiten nannte, Adolf Arndt, fragte ich ihn, den tiefgläubigen evangelischen Christen: „Wie macht Ihr Politiker das: Ihr wißt, daß Ihr keine Gewißheit für die Richtigkeit Eurer Entscheidungen habt; Ihr tretet aber vor das Volk und verfechtet sie, als wäret Ihr von ihrer Richtigkeit felsenfest überzeugt?" Arndt legte mir dar, der Politiker müsse, nachdem er sich einmal eine Meinung gebildet habe, ohne Schwanken darangehen, sie in die Wirklichkeit umzusetzen, und dazu müsse er zunächst die öffentliche Meinung und die Mehrheit der politischen Beschlußkörperschaft dafür gewinnen, das heißt von deren Richtigkeit überzeugen. Darum müsse er diese seine Meinung zuallererst bei sich selbst festigen, dürfe sich auf Zweifel und Bedenklichkeiten nicht mehr einlassen, müsse diese vielmehr wie Versuchungen ausschlagen, ausgenommen den Fall, daß neue Tatsachen oder neue Erkenntnisse es erforderlich machen, den ganzen Fall neu wieder aufzurollen. Diese schwankenfreie Festigkeit, mit der der Politiker für sein Vorhaben oder seine Forderung eintritt und an dem festhält, was er einmal als richtig erkannt zu haben glaubt, ist es, die nicht nur auf andere den Eindruck von Sicherheit macht, sondern sogar ihm selbst eine vermeintliche innere Sicherheit verleiht, die er in Wirklichkeit gar nicht hat. – Das alles ist unbestreitbar richtig, ist aber keine restlos aufgehende

Lösung; es bleibt ein ungelöster, für einen so noblen und ehrlichen Politiker wie Adolf Arndt schmerzender Rest, den zu meinem Bedauern auch ich nicht auszuräumen weiß.

Der Weg zum sicheren Gewissensurteil

Vor allem aber ist damit überhaupt noch keine Antwort gegeben auf die gewichtigste aller Fragen, nämlich wie wir zu verfahren haben, wenn unser Gewissen Bedenken anmeldet, ob die Entscheidung oder die Maßnahme, die wir treffen wollen, sittlich und rechtlich einwandfrei ist. Die Moraltheologie belehrt uns, daß zum sittlich einwandfreien Handeln unerläßlich das *sichere* Gewissensurteil gehört; ich darf nur handeln, wenn mein Gewissen mich dazu ermächtigt, indem es mir bestätigt, daß ich vor Gott so handeln darf, oder mindestens kein Bedenken dagegen geltend macht. Bei den immer wiederkehrenden alltäglichen Dingen wissen wir ohne weiteres, was wir dürfen und was nicht, aber für die nicht alltäglichen – und das sind gerade die schwerwiegendsten – Entscheidungen fehlen uns oft klare und zuverlässige Normen, an denen wir sie messen können, und, wie schon in anderem Zusammenhang erwähnt, weiß oft nicht einmal das Lehramt der Kirche uns zu sagen, was mit dem göttlichen Sittengesetz, mit Recht und Gerechtigkeit vereinbar ist und was nicht. So sind die Fälle gar nicht selten, in denen wir, obwohl wir uns kein sicheres Gewissensurteil bilden können, was recht ist und was nicht, dennoch eine Entscheidung treffen müssen.

Obendrein befinden sich in dieser Lage nicht nur die Politiker, die Grundsatzentscheidungen wie beispielsweise über die Atombewaffnung treffen müssen, sondern wir alle befinden uns nicht selten in der gleichen Lage. In der Praxis des Geschäftslebens ist sie alles andere als ungewöhnlich. Sind die Praktiken des Unternehmens, bei dem ich beschäftigt bin, vielleicht eine einflußreiche Stellung innehabe, sittlich und rechtlich einwandfrei? Oder stehe ich vor der folgenschweren Entscheidung, meine Stelle zu quittieren, weil mir Dinge zugemutet werden, die ich mit meinem Gewissen nicht vereinbaren kann? Einen vollen Durchblick durch diese Praxen und deren Konsequenzen habe ich nicht; auch inwieweit ich kraft meiner speziellen Funktion im Unternehmen dafür mitursächlich und mitverantwortlich bin, durchschaue ich nicht und kann darum bei mir aufsteigende Bedenken nicht mit Sicherheit ausräumen, kann mir das *sichere* Gewissensurteil: „Das, woran ich mitverantwortlich beteiligt bin, ist einwandfrei" *nicht* bilden.

In dieser Lage behilft sich der schlichte, im begrifflichen Denken ungeschulte gläubige Christ mit seiner vorwissenschaftlichen christlichen Grundhaltung und dürfte damit wohl meist das Rechte treffen. Der durchschnittliche Weltmensch humanitärer Konfession wird versuchen, einen Mittelweg zu suchen, „halbe-halbe zu machen" und sich mit einer vermeintlichen Gesinnungsethik durchzulügen – ich

tue zwar das Böse, aber ich „will", d. h. ich billige es nicht –, womit es ihm vermeintlich sogar gelingt, sich über die sichere Erkenntnis seines Unrechts hinwegzusetzen. Vom akademisch Gebildeten muß man verlangen, daß er sich eine methodisch saubere, streng rationale Lösung erarbeitet.

Diese Lösung gibt es. Dagegen die verzweifelte Lage, in der Gott von uns ein sicheres Gewissensurteil verlangt, ohne es uns zugleich zu ermöglichen, gibt es nicht und kann es nicht geben. Diesen methodisch korrekten, in jedem denkbaren Fall zu einem sicheren Gewissensurteil führenden Weg zu kennen ist zum mindesten für alle, die sich in Führungsstellen befinden oder mit Führungsaufgaben betraut sind, ein dringendes Bedürfnis; sie nicht damit vertraut zu machen, ist darum in meinen Augen eine schwerwiegende Unterlassung.

Bei den Nationalsozialisten war jedes Gebot und Verbot mit einer unbestimmten Gefahrenzone umgeben; wer sie betrat, auch wenn es keine wirkliche Verletzung der Vorschrift war, sondern nur möglicherweise als solche gedeutet werden konnte, setzte sich damit der Gefahr der Strafverfolgung aus. So dürfen wir von Gott und von seinem Gesetz nicht denken; eine solche Vorstellung ist Gottes unwürdig. Gewiß werden wir uns bemühen, alles zu vermeiden, was einer Verletzung von Gottes heiligem Gesetz auch nur nahekommt. Wo aber gute und ernsthafte Gründe der wohlverstandenen Klugheit für eine Handlung sprechen, läßt Gottes heiliger Wille uns die Freiheit dazu, wenn unsere sorgfältige Prüfung uns zu dem Ergebnis geführt hat, daß gegen diese Handlungsweise erhobene moralische Bedenken weder zwingend schlüssig begründet noch schlagend widerlegt, also nicht restlos ausgeräumt sind. Will Gott mich unter Sünde binden, dann macht er das für mich unzweideutig erkennbar; wo er mir diesen seinen Willen nicht erkennbar macht, weiß ich, daß er mich nicht binden will, mir vielmehr die Freiheit läßt, die Entscheidung nach meiner Einsicht und meiner Verantwortung zu treffen. Gerade die strengste Moral kann sich Gott gar nicht anders vorstellen.

Die Zeitnot

Gebührend sorgfältig prüfen erfordert einen entsprechenden Aufwand von *Zeit*. Und da erscheint unsere beständige Zeitnot als eine neue und geradezu unerträgliche Überforderung, dies um so mehr, als gerade die schwerstwiegenden, die folgenschwersten Entscheidungen sehr oft keinen Aufschub ertragen, sondern unverzüglich, in großer Eile, manchmal in Blitzesschnelle getroffen werden müssen. In der hohen Diplomatie, aber auch bei geschäftlichen Verhandlungen muß die zusagende oder ablehnende Antwort nicht ganz selten entweder wie aus der Pistole geschossen kommen oder sie kommt zu spät; eine bloße Sekunde Bedenkzeit genügt, um die Chance zu verspielen. Das gilt gerade auch von einem Ja oder Nein, von dem Gewinn oder Verlust einer Lebensstellung abhängen kann.

Pius XI. äußerte einmal, es sei interessant, in einer Zeit zu leben, in der man Gelegenheit habe, so viel bedeutsame Ereignisse mitzuerleben, aber es sei eine an die Grenze des Erträglichen gehende Belastung, auf Anruf Entscheidungen treffen zu müssen, für die man sich früher Wochen von Bedenkzeit genommen haben würde.

Lassen die Entscheidungsfälle sich voraussehen, dann kann und soll man sich darauf vorbereiten. Von einem zu seiner Zeit hochangesehenen Topmanager kennt man die Weisung an seine Mitarbeiter: „Wir gehen immer besser vorbereitet in die Verhandlung als unser Partner"; seine Erfolge beweisen, daß er mit dieser Parole gut gefahren ist. Aber auch für plötzlich und ganz überraschend kommende Fälle sollten wenigstens die moralischen Maßstäbe, an denen sie zu messen sind, nicht erst gesucht werden müssen, sondern im vorhinein griffbereit zur Hand sein.

Wenn an früherer Stelle betont wurde, wir müßten mit unseren beschränkten Erkenntnismitteln haushälterisch umgehen, so gilt das ganz ausgesprochenermaßen auch für unsere Zeit. Unsere immer nur knappe Zeit dürfen wir nicht mit Unschlüssigkeit vertun. Wo nicht viel davon abhängt, ob wir so oder anders entscheiden, dürfen wir daran nicht viel Zeit verlieren, die wir gewichtigeren und folgenschwereren Entscheidungen schuldig sind und ihnen unverantwortlicherweise entziehen würden.

Gott weiß, daß unser Denken nicht mit der Geschwindigkeit des Computers abläuft; darum erwartet er das auch nicht von uns und ist voll mit uns zufrieden, wenn wir unsere gut eingeteilte Zeit in vernünftiger, unserer menschlichen Natur angemessener Weise nützen. Erst recht weiß Gott und hält uns zugute, daß einen *Entschluß* uns abzuringen uns Zeit kostet, und zwar um so mehr Zeit, je schwerer der Entschluß uns fällt, je mehr er unserer Eigenliebe oder unserem Eigennutz widerstrebt und wir ihn uns im eigentlichen Sinn des Wortes abringen müssen. – Selbst Jesus, obwohl zeitlebens unerschütterlich entschlossen, den ihm vom Vater erteilten Auftrag auszuführen und sich dem Leiden bis zum Tod am Kreuze zu unterziehen, mußte im Ölgarten dreimal beten, um das Widerstreben seiner menschlichen Natur dagegen niederzuringen. Nicht umsonst beschreibt der Evangelist Lukas dieses dreimalige flehentliche Beten ausführlich und legt der Verfasser des Hebräerbriefs Gewicht darauf, dieses Gebet unserem Verständnis zu erschließen; es soll uns zur Lehre sein. Ohne den Beistand der Gnade Gottes rein aus eigener Kraft uns zu einem schweren, schmerzliche Opfer kostenden Entschluß durchzuringen, würde uns in der Tat überfordern. Aber auch in diesem Fall wäre es nicht Gott, der uns überfordert, sondern wir selbst würden uns überfordern, denn die Zuflucht zum Gebet steht uns immer offen, und dem, der davon Gebrauch macht, dem versagt Gott seine Gnade nicht. So bleibt es bei der eingangs gemachten Aussage: Gott überfordert uns nicht.

Lohnt sich der Einsatz?

Nicht nur in Kreisen, die man als „*nach*-christlich" bezeichnen kann, sondern auch bei Christen, die wirklich aus ihrem Glauben leben und die Welt im Lichte ihres Glaubens sehen, greift heute vielfach Unbefriedigung, ja Enttäuschung an dem ganzen Weltgetriebe um sich, die ihren Ausdruck in der quälenden Frage findet: „Lohnt es sich denn überhaupt?"

Für jeden, der an Gott glaubt, erst recht für den gläubigen Christen, ist die Welt „von und zu Gott", und damit ist sie für ihn sinnvoll und hat sein Wirken darin für ihn einen *Sinn*. Ohne diesen Bezug zu Gott fällt die Welt und fallen alle Dinge in ihr auf die ihnen eigene Unzulänglichkeit und Beschränktheit und damit letztlich in die Sinnleere zurück; der Mensch empfindet sie als schal und leer; er findet in ihnen nicht, was er sucht; selbst wenn er in ihnen nicht Gott sucht, sondern nur sich selbst, seine eigene Sinnerfüllung, er findet sie nicht.

Alfred Müller-Armack hat das hinter uns liegende Jahrhundert das „Jahrhundert ohne Gott" benannt. Er will es damit bezeichnen als eine Zeit, in der die Welt und das Weltgeschehen für das öffentliche Bewußtsein nicht mehr „von und zu Gott" ist, mit anderen Worten nicht (mehr) Gott es ist, von dem alles herkommt und zu dem alles hinführt, und darum auch er allein es ist, von dem alles seinen Sinn hat. Diese Sicht ist überzeichnet; sie trifft aber auch auf unsere heutige Zeit weitgehend zu. Auch wer als Christ in einer solchen Welt aufwächst, die Gott nicht leugnet, die ihm nicht einmal mehr die Ehre antut, ihn zu bekämpfen, sondern einfach nicht an ihn denkt, ihn regelrecht vergessen hat, der atmet ganz unvermeidlich diese Atmosphäre ein und wird, auch wenn er unerschüttert an seinem Gottesglauben festhält, mehr oder weniger dieses allgemein herrschende, in allen wissenschaftlichen Disziplinen selbstverständliche und verbindliche Weltverständnis übernehmen und die Welt nicht mehr in dem Licht strahlen sehen, in dem sein Glaube sie ihn zu sehen anleitet, sondern mehr oder weniger getrübt oder überlagert durch diese im Grund genommen trost- und seelenlose Jedermanns-Sicht.

Rein abstrakt ist diese Sicht ja sogar zutreffend, denn gemäß der Regel „abstrahentium non est negatio" beginnt der Fehler erst, wenn das, wovon auf der Abstraktionsebene abgesehen wurde, auf der Realitätsebene vernachlässigt, vergessen, bestritten oder gar verneint wird. Da wir aber ungeachtet unserer vielgerühmten Methodenstrenge diesen Fehler ständig begehen, wäre es ein Wunder, wenn wir ihm nicht gerade hier immer wieder erlägen.

Solange wir dabei Gott nicht ganz vergessen, solange unser Gewissen noch einigermaßen wach ist und uns an unsere Verantwortung vor ihm für unser Tun und Lassen immer wieder erinnert, ist die Sache noch nicht schlimm. Aber die Gefahr ist groß, daß wir auf die Dauer nur noch auf die technisch-rationale, d. i. auf die nur beschreibende, nicht sinn-erklärende Sicht der Dinge achten und nur noch in Rechnung stellen, was sie in bezug auf diesen oder jenen erstrebten Erfolg

an Vorteil oder Nachteil mit sich bringen, zu ihrem Sinngehalt oder Wert nicht mehr vordringen. Damit aber haben die Dinge unbemerkt ihren Sinngehalt oder Wert für uns bereits verloren, und eines Tages wird dieser schmerzliche Verlust uns auch zu Bewußtsein kommen.

In dem Maß, wie diese Sinnentleerung fortschreitet und zuletzt als völlige Sinnlosigkeit uns ins Bewußtsein tritt, drängt sich geradezu zwingend die Frage auf, ob denn dieses Leben und der ganze Betrieb, den es mit sich bringt, sich wirklich lohnt. Ja noch mehr; diese Frage ist damit im Grunde genommen bereits *verneinend* beantwortet; unter dieser Voraussetzung lohnt es sich wirklich nicht. Trotzdem bleiben die meisten, auch diejenigen, die sich selbst zu den Gebildeten zählen, bei diesem für sie sinnlosen Betrieb und betreiben ihn mehr oder weniger gedankenlos weiter; nur eine allerdings im Wachsen begriffene Minderheit von Entschiedenen und Entschlossenen macht Schluß und „steigt aus".

War der christliche Glaube nur in Ohnmacht oder Tiefschlaf verfallen, ohne jedoch erstorben zu sein, dann kann der als schmerzhaft empfundene Verlust den Anstoß geben zu einer Rückbesinnung auf ihn, die dem Leben seinen Sinn wiedergibt und es damit wieder wert macht, geliebt und gelebt zu werden.

Anders verhält es sich bei denen, die schon im „Jahrhundert ohne Gott", in der selbstverständlichen Vorstellung einer Welt ohne Gott aufgewachsen sind, denen ihre Eltern nichts anderes als diese sinnentleerte Vorstellung von der Welt ins Leben mitgegeben haben. Dieser „nach-christlichen Generation", wie wir sie genannt haben, die das Glück eines vom Gottesglauben her mit Sinn erfüllten Lebens nie erlebt hat, fehlt die Möglichkeit des Vergleichs, und so möchten wir meinen, sie erlebten auch das Bewußtwerden der Sinnleere nicht als entsetzlichen Verlust, sondern nähmen nur bewußt Kenntnis von dieser bis dahin nur unreflektiert hingenommenen, bedauerlicherweise nicht zu behebenden Tatsache. Das ist ein Irrtum. Die Erinnerung daran, wie in Zeiten einer vom christlichen Geist geprägten Kultur das Leben seinen für jedermann einsichtigen Sinn hatte, um dessentwillen zu leben sich lohnte, ist auch in unserem heutigen Bewußtsein noch keineswegs erloschen und wirkt auch heute noch stark genug fort, um den Mangel, die Unzulänglichkeit eines Lebens ohne letzten Sinn als schmerzlich enttäuschend zu empfinden mit der Folge, daß gerade Angehörige dieser Generation sich zum Ausstieg entschließen.

Viele solche „Aussteiger" empfinden die vermeintliche Sinnlosigkeit oder Unsinnigkeit des Lebens als derart unerträglich, daß sie sich das Dasein nehmen möchten, und da dies dem Menschen unmöglich ist, sich tatsächlich das physische Leben nehmen. Unvergleichlich größer ist die Zahl der Aussteiger, die nur die Pflichten, die Leistungen und Dienste gegenüber der menschlichen Gesellschaft verweigern, ihren Ansprüchen an die Gesellschaft jedoch keineswegs entsagen, sie vielmehr mit größter Selbstverständlichkeit weiter geltend machen; treffender als Aussteiger nennt man sie „Verweigerer".

An dieser Stelle geht es nicht um die Aussteiger oder die Verweigerer, weder um die aktuellen, um sie zurückzurufen, noch um die potentiellen, um sie zurückzuhalten. Aber zu diesem Ausstieg oder dieser Verweigerung aus Enttäuschung oder Verzweiflung an einer Welt, deren Bezug zu Gott man aus dem Blick verloren hat, gibt es ein vermeintlich christliches *Gegenstück,* das sogar beansprucht, in betonter Weise christlich zu sein, tatsächlich aber – insoweit etwa der Gnosis vergleichbar – sich als ausgesprochen *pseudo*christlich erweist. Dabei geht es um nichts weniger als um das rechte Verständnis des Verhältnisses, der wechselseitigen Beziehungen zwischen der unendlichen Vollkommenheit Gottes und den immer nur endlichen Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge, insbesondere derer, um die wir uns mühen, die wir benötigen, die wir schätzen, aus denen wir unsere gesamte kulturelle Welt aufbauen.

Eigenwert der irdischen Wirklichkeiten

Die Verstandeserkenntnis sagt uns und die göttliche Offenbarung bestätigt, daß jede endliche geschöpfliche Vollkommenheit ein Abglanz der unendlichen Vollkommenheit Gottes ist. Damit ist im Grund bereits alles gesagt, ihr ursprünglicher und wesentlicher Bezug zu Gott unzweideutig festgestellt. Nichtsdestoweniger glaubt eine bestimmte und zeitweilig sehr einflußreiche Richtung auch innerhalb unserer Kirche, den geschaffenen Dingen jeden Selbst- oder Eigenwert absprechen zu sollen. Gott sei nicht nur, wie wir es im Katechismus gelernt haben, „das höchste und liebenswürdigste Gut", sondern überhaupt der einzige und alleinige echte und wahre Wert, und darum gebe es auch für den Menschen nichts anderes, was um seiner selbst willen zu erstreben „wert" sei, als seine eigene letzte Vollendung bei Gott. Alles andere, alles Geschöpfliche habe nur Dienstwert, insoweit es als Mittel diene, um dieses letzte und einzige Ziel zu erreichen.

Unstreitig haben die geschöpflichen Dinge *auch* diesen Dienstwert. Aber sie haben ihn nicht, weil Gott ungeachtet ihres völligen Mangels an Eigenwert ihnen willkürlich diesen Dienstwert beigelegt hätte; ihr Dienstwert gründet vielmehr gerade in ihrem echten Eigenwert, der die unendliche Volkommenheit Gottes in jeweils verschiedener, geschöpflich begrenzter Vollkommenheit widerspiegelt. Auch in unserem Weltdienst verlangt Gott von uns keine knechtliche Unterwürfigkeit unter von ihm erlassene Willkürgebote, sondern erwartet von uns, daß wir tun, was um seines Eigenwerts willen „wert" ist, getan zu werden, was zu tun sich wirklich „lohnt", was man aus echter Motivation, ja mit Freude tun kann, eben weil es an sich gut, schön und recht ist.

Diese vermeintlich streng gläubige christliche Sicht, die als echten Wert nur anerkennt, was ausdrücklichen und unmittelbaren Bezug auf Gott hat, das heißt nur religiöse Akte wie beispielsweise Gebet oder kirchliche Dienste, entwertet die

ganze übrige Welt. Unser gesamtes irdisches Dasein, unser soziales, unser ökonomisches, unser politisches und überhaupt alles kulturelle Leben, alles, worin wir die von Gott uns geschenkten Fähigkeiten ausüben, verliert ganz ebenso jeden echten Bezug auf Gott und damit jeden echten Sinngehalt wie in der vorher behandelten ungläubigen Sicht; darum nannte ich sie das *pseudo*-christliche Gegenstück dazu.

Praktisch bedeutet das: Von allen Kultursachbereichen hat nur der Kultursachbereich „Religion" Eigenwert; alle anderen haben keinen Eigenwert und demzufolge auch kein Eigen*recht*. Alle sollen in den einen Kultursachbereich „Religion" integriert, von ihm durchdrungen, von ihm nicht nur inspiriert, sondern normiert werden, und zwar restlos, „integral"; daher die Bezeichnung „Integralismus". Fügt man hinzu, daß die katholische Religion die einzig wahre Religion ist, dann folgt schlüssig, daß die Autorität der katholischen Kirche die ausschließlich maßgebliche Norm für ausnahmslos alle Kultursachbereiche ist. Setzt man dann auch noch irrtümlich katholische Kirche mit ihrer Hierarchie, ihrem „Klerus" gleich, dann entpuppt dieser Integralismus sich als integraler Klerikalismus.

Der einstige „Verband katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung" verkündete das phrasenhafte Programm, „alles aus dem Katholischen" zu entwickeln, zu gestalten und zu betreiben. Versuchen wir uns klarzumachen, was das heißt, an Beispielen, die den heute auf der Höhe des Lebens stehenden Menschen schon nicht mehr bekannt sind, für mich aber in meinen jungen und bildungsfähigen Jahren entscheidende und prägende Erlebnisse gewesen sind.

Da gab es den Streit um den politischen Charakter der Deutschen Zentrumspartei: Kann es für einen katholischen Christen überhaupt eine echt politische Partei geben oder nur eine Partei, deren Aufgabe sich darin erschöpft, die Rechte der Kirche dem Staat gegenüber zu vertreten? Darf ein katholischer Arbeiter einer Gewerkschaft angehören mit so gerechten Zielen wie angemessene, menschenwürdige Arbeitsbedingungen zu erkämpfen, namentlich einer solchen, die auch nichtkatholische, das heißt evangelisch gläubige Christen als Mitglieder aufnimmt, oder nur dem katholischen Arbeiterstandesverein mit rein religiösen oder karitativen Zielen unter der geistlichen Leitung des Kaplans?

Das sind Dinge, die den Menschen von heute unvorstellbar erscheinen. Aber unter dem heutigen Streit um die sogenannte „Theologie der Befreiung" verbirgt sich, wenn auch vielfach von den an diesem Streit Beteiligten selbst nicht als solche erkannt, die gleiche theologisch hochspekulative, zugleich aber praktisch-politisch höchst relevante Problematik, wie Weltliches und Geistliches, Verwirklichung einer gerechten Ordnung in der Welt und Verkündigung des Evangeliums, irdische Wohlfahrt und ewiges Heil sich zueinander verhalten, miteinander zusammenhängen, miteinander verflochten sind und/oder ineinander greifen, nur in neuer Version.

In seiner Kulminationsphase in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg hat dieser Integralismus ungeheueres Unheil angerichtet, hat unzählige Menschen, nicht nur einen Großteil der Arbeiterschaft, sondern auch der Akademikerschaft aus der Kirche hinausgetrieben. In anderer Erscheinungsform droht er heute wieder aufzuleben. Um so dringender haben wir Anlaß, diese unsere geschaffene Welt als „von und zu Gott" zu verstehen, und diese ihre Wirklichkeit ist mit ihrer ganzen Folgenstrenge ernst zu nehmen. Wir haben über sie nicht geistreich zu philosophieren, sondern – und insoweit stimmt die Lehre Jesu Christi mit derjenigen von Karl Marx vollkommen überein – sie herzhaft anzupacken, sie zu verändern, gegebenenfalls sie umzukrempeln und vom Kopf auf die Füße zu stellen. Und wenn die Welt sich dem widersetzt, dann genügt es nicht, ihr mit guten Worten zuzureden, dann haben wir alle unsere *Macht* einzusetzen und dafür zu kämpfen.

Der Zweifel, ob es sich denn lohne, ob es der Mühe wert sei, die Anlagen, die Gaben und Fähigkeiten, die Gott uns geschenkt hat, auf die Gestaltung des öffentlichen und privaten Lebens in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft zu verwenden, ist vollends unbegründet; sich dessen zu enthalten, gegebene Möglichkeiten nicht zu nutzen widerspräche vielmehr stracks dem heiligen Willen Gottes, der nicht nur unsere Bewährung *an* diesen Dingen, sondern eben diese Dinge selbst ernst nimmt. Recht verstanden geht es immer um die Ehre und Verherrlichung Gottes und unlöslich damit verbunden um das wahre Wohl und das ewige Heil von Menschen, für die Christus gestorben ist. Man redet so viel von „alternativ leben"; dazu gibt es *keine* Alternative!

Der Beitrag ist der überarbeitete Text eines am 3. Mai 1985 bei der Jahresversammlung des Cusanuswerks gehaltenen Vortrags.

Werner Huth

Gefahren der Meditation

Wie in einem vorausgegangenen Beitrag bereits gezeigt wurde[1], will Meditation zwar zu einer vertieften Einsicht in eine letzte Wirklichkeit führen. Es wäre aber sowohl vom religiösen als auch vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus absurd, zu erwarten, auf diese Weise ließe sich das Absolute herbeizwingen. Die Erkenntnistheorie zeigt, daß es keine gleichsam „nackte" Erfahrung ohne unbewußte oder bewußte Voraussetzung gibt, sondern jede Erfahrung wird zwangsläufig von den eigenen Denkvoraussetzungen her interpretiert. Das wußte schon Thomas von Aquin und faßte es in dem Grundsatz zusammen: „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur" – „Was empfangen wird, wird auf die Weise des Empfangenden empfangen." Dies läßt sich nicht nur beim Vergleich meditativer Erfahrungen in Ost und West zeigen, sondern kann auch durch die moderne Philosophie erhärtet werden. So zeigt das sogenannte Gödelsche Theorem, daß kein System sich selber erklären kann, sondern immer schon von bestimmten vorempirischen Voraussetzungen ausgeht. In die gleiche Richtung weist auch die von dem Erkenntnistheoretiker Thomas Kuhn entwickelte Lehre von den sogenannten Paradigmen[2].

Gemeinsamkeiten und Unterschiede meditativer Verfahren

Aus den genannten empirischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen läßt sich ein realistischeres Verständnis für die Gleichartigkeit und zugleich Unterschiedlichkeit verschiedenartiger meditativer Verfahren gewinnen.

Alle ernstzunehmenden meditativen oder sonstigen mystischen Praktiken weisen gemeinsame Strukturen auf, zum Beispiel, daß am Anfang derartiger Übungen verschiedene physische oder psychische Mittel eingesetzt werden, die zu einer bestimmten Form von *Konzentration* führen sollen. Die Übung schreitet dann über den Weg einer selbstvergessenen Kontemplation entweder zu einer verzückten *Ekstase* oder umgekehrt zu einer versunkenen *Enstase*[3] vor, bei der der Meditierende die Erfahrung einer Subjekt-Objekt-Einheit im Zustand unendlicher Ruhe macht; im Sanskrit spricht man von Samadhi.

Auf die religiöse Ebene transponiert heißen die Schritte zwar anders, die Phänomene aber bleiben dieselben. An die Stelle von Konzentration, Kontemplation und Ekstase bzw. Enstase treten Purificatio–Reinigung, Illuminatio–Erleuch-

tung und Unio–Einigung. Dabei ist kaum zu bezweifeln, daß die jeweiligen Erfahrungen eines östlichen und eines westlichen Mystikers untereinander sehr ähnlich sind. Dennoch werden sie diese Erfahrungen in einen jeweils ganz verschiedenen dogmatischen Rahmen einbetten, und im allgemeinen werden sie sich auch den Angehörigen der eigenen Konfession innerlich näher fühlen, obwohl diese lediglich ein satzhaftes Verständnis bestimmter Dogmen besitzen.

Heutzutage rennen die einen in einem naiven Empirismus gegen die genannten Unterschiede an und postulieren statt dessen eine auch bei einfachster Überlegung gar nicht mögliche Identität meditativer bzw. mystischer Erfahrungen. Die anderen jedoch überbetonen die vorhandenen Unterschiede, aus Angst, andernfalls ihre dogmatische Identität aufs Spiel setzen zu müssen. Dabei sind sie meist der Überzeugung, ihre eigene Ansicht sei besonders fraglos und die der anderen des Teufels. Beide Standpunkte sind falsch. In Wirklichkeit muß man eine *differenzierte Gemeinsamkeit* annehmen, wie das Hans Küng in seinem Buch „Christentum und Weltreligionen"[4] gezeigt hat.

Bei den verschiedenen Formen der Meditation und – darüber hinaus – der Mystik handelt es sich also nicht um uneinheitliche und auch nicht um völlig gleichartige, sondern um analoge Phänomene. Die Unterschiede lassen sich ohne Schwierigkeiten veranschaulichen: Letztes Ziel der buddhistischen Meditation wird es zum Beispiel sein, zu erkennen, daß der Meditierende Buddha selber ist. Kein Christ kann hingegen in der Meditation sagen: „Ich bin Christus", sondern allenfalls mit Paulus (Gal 2, 20): „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir." Trotzdem können der Buddhist und der Christ in vielfacher Weise voneinander lernen. Nichtsdestoweniger wird ihre Beziehung letztlich eine dialogische bleiben, während ein Synkretismus die Wirklichkeit vergewaltigt.

Meditation als Antwort auf innere oder äußere Krisen

Überall dort, wo die Meditation nicht eine selbstverständliche Tradition ist wie zum Beispiel bei den Brahmanen oder vielfach im Buddhismus, wird meist aus einer Urnot heraus meditiert, der man eben mit der Urantwort der Meditation begegnet. Der einzelne kann auf die verschiedenste Weise auf diese Urantwort stoßen. Zugleich zeigt sich, daß die Meditation ein höchst uneinheitliches Phänomen ist, zu dem es einen vor allem in Krisenzeiten drängt, seien diese persönlicher oder überpersönlicher Art. Dabei wäre es natürlich absurd, wollte man diese Krisen ausschließlich unserer Zeit anlasten. Bestimmte Entwicklungen in unserer heutigen Zeit machen lediglich begreiflich, warum gerade gegenwärtig der Drang zur Meditation in unserer Zivilisation zugenommen hat. Überhaupt wäre es falsch, die Tatsache einer Krise – also einer zentralen Voraussetzung fast jeder Meditation bei uns – einseitig negativ zu interpretieren.

„Krise" heißt zunächst nichts anderes, als daß der Mensch einen Einbruch in sein bisheriges Leben erfährt, von etwas, was ihn unmittelbar und zutiefst berührt. Dies kann darin bestehen, daß ihm plötzlich eine neue Erfahrung aufgeht oder daß ihm umgekehrt deutlich wird, wie leer, beziehungslos und orientierungslos sein bisheriges Leben verlaufen ist. Die großen geistigen Führer der menschlichen Geschichte, ob sie Buddha oder Jesus, Seneca oder Kierkegaard, Marx oder Freud hießen, gingen bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Voraussetzungen und Konzepte von einer Feststellung aus: Der Mensch ist nicht, was er sein könnte und was er sein sollte. Wenn er sich nicht selber verfehlen will, muß er eine Kehre in seinem Leben vollziehen und auf diesem Weg dazukommen, sich sozusagen selber einzuholen. In dem Augenblick aber, in dem man sich in seiner Uneigentlichkeit begreift, gerät man in eine Krise. Krisen gehören insofern notwendigerweise zu unserem Dasein, ja sie sind sogar im höchsten Maß wünschenswert.

Die Meditation teilt mit allen zentralen menschlichen Chancen und Fähigkeiten die Möglichkeit, zu entgleisen. Anders ausgedrückt: Der Meditation als solcher wohnt keine Gefahr inne, sondern nur ihrem Mißbrauch. Konkret finden sich im Zusammenhang mit der Meditation hauptsächlich folgende Probleme: das Problem des geistigen Führers, also des Gurus, das Problem der Gemeinschaft, in der meditiert wird, das Problem des Verhältnisses zwischen der Meditation und den Bewußtseinszuständen, die dadurch anvisiert werden, sowie eng mit dem letztgenannten Punkt verbunden die Frage, wann die Meditation nicht, wie es von ihrem Ansatz her möglich sein könnte, einen Schutz vor seelischen Problemen gewährt, sondern diese erst in Gang setzt.

Die Rolle des „Meisters" (Gurus) bei der Meditation

Beginnen wir mit der außerordentlichen Rolle des Gurus für die Meditation. Der Idee nach versteht man unter einem Guru einen kompetenten spirituellen Lehrer, der einen bei der geistigen Reise begleitet, die man im Lauf der eigenen meditativen Erfahrung unternehmen möchte. Die Kompetenz des Gurus stammt aus seiner eigenen Initiation und seiner eigenen meditativen Erfahrung.

Daß bestimmte geistige Erfahrungen nur durch geistige Führung möglich sind, ist eine alte Menschheitsweisheit, die lediglich im Abendland weitgehend verlorengegangen ist, als man die Vermittlung existentieller Erfahrungen immer mehr vernachlässigte. Zwar blieb ein bestimmtes Grundwissen um die Bedeutung des Vermittelns spiritueller Erfahrung durch einen geistigen Führer auch bei uns immer vorhanden; man erinnere sich nur an die Rolle des Exerzitienmeisters bei den ignatianischen Exerzitien. Ins allgemeine Bewußtsein trat diese Rolle allerdings erst wieder durch die Entdeckung eines Mannes, der sich lebenslang so viel auf seinen Materialismus zugute gehalten hatte, nämlich durch Sigmund Freud.

Ohne Zweifel finden sich – bei aller Unterschiedlichkeit der Zielrichtung – manche Parallelen zwischen dem Guru und dem Psychoanalytiker. Auch er muß eine jahrelange methodisch kontrollierte Selbsterfahrung – die Lehranalyse – absolviert haben, bevor er anderen den Zugang zu deren Unbewußtem vermittelt. Dieser Zugang selber ist an eine bestimmte Rollenverteilung und an eine gewisse aufgabenorientierte Zusammenarbeit zwischen dem Patienten und dem Therapeuten gebunden; man spricht von einem „therapeutischen Bündnis". Nur dieses ermöglicht, daß sowohl beim Analysanden wie beim Analytiker selber ganz bestimmte unbewußte Prozesse wünschenswert und geordnet ablaufen können; man spricht von Übertragung und Gegenübertragung. Diesen Prozessen wird mit einer bestimmten Methodik – der analytischen Technik – begegnet. Im großen ganzen aber liegt der Schwerpunkt des analytischen Prozesses beim Analysanden und nicht beim Analytiker.

Nicht anders verhält es sich bei der meditativen Initiation. Obwohl es dabei nicht um Krankheit und Gesundheit geht, sondern um die Bereitschaft des Schülers, sich über seine „naturgegebenen" Möglichkeiten hinaus zu entwickeln, leitet auch dort ein durch feste Spielregeln bestimmtes Arbeitsbündnis die Zusammenarbeit von Schüler und Meister. Der schwierige initiatische Weg ist wie bei der Analyse an die strenge Beobachtung des Gurus gebunden, der mehr durch sein eigenes Vorbild und eher schweigend, allenfalls mit wenigen Worten auf die Methoden und Hilfsmittel hinweist, deren der Schüler bedarf. Ein altes tibetisches Sprichwort sagt zwar, daß der Guru erscheint, wenn der Suchende, der Sādhaka, bereit ist, den geistigen Weg zu begehen. Kein Guru wird aber dem Sādhaka helfen, wenn dieser sich nicht durch seine eigene Anstrengung und Bereitschaft zur Arbeit selber hilft[5]. Dabei erfährt er zwar die Wichtigkeit bestimmter Techniken, aber vor allem lernt er, mittels dieser Techniken sein eigentliches Wesen besser zu ergreifen.

Kann man also zwar davon ausgehen, daß die Funktion des Gurus durchaus berechtigt ist, so bleibt doch die eigentliche Frage die, welche *Qualifikationen* ihn zum kompetenten geistigen Führer machen. Sicherlich nicht bloß die Beherrschung einer meditativen Technik! Nach indischer Tradition sind vielmehr zwei andere Eigenschaften bestimmend, nämlich charismatische Ausstrahlungskraft und Selbstlosigkeit[6]. Angesichts der bei uns weitverbreiteten Standortlosigkeit und existentiellen Kraftlosigkeit verwechseln viele Menschen heutzutage Charisma mit Faszination. So begnügen sie sich damit, sich in jemanden zu vergaffen, der lediglich „irgend etwas" ausstrahlt, ohne sich genügend zu fragen, was er ausstrahlt. Vor allem sehen sie nicht die Machtbedürfnisse und die Profitgier ihrer Pseudogurus. Daß in Wirklichkeit nicht nur in der östlichen, sondern auch in der westlichen spirituellen Tradition Selbstlosigkeit und Weisheit unverzichtbare Forderungen an jeden geistigen Führer sind, wissen sie nicht.

Das Problem der meditativen Gemeinschaft

Wenn nunmehr als nächstes die Problematik der Gemeinschaften betrachtet werden soll, in denen meditiert wird, so sind damit erst in zweiter Linie die Komplikationen gemeint, wie sie zum Beispiel in kirchlichen Gruppierungen, die irgendwelche Formen der Meditation pflegen, durch schwierige Teilnehmer entstehen. Es ist eine Tatsache, daß sensitiv-grüblerische Menschen vorwiegend von schizoider Struktur, die unter Umständen rasch in irgendwelche bedrohlich aussehenden Grenzzustände geraten, eine derartige Veranstaltung genauso blokkieren können wie hysterisch-exaltierte Mitglieder, die um jeden Preis die Aufmerksamkeit auf sich ziehen müssen, oder wie zwanghaft Nüchterne, die jede innere Bewegung bei sich und bei ihrer Umgebung sozusagen im Keim ersticken. Hier bedarf es der Erfahrung und des Realitätssinns des Leiters, der entscheiden muß, ob er solche Menschen, die manchmal schon auf den ersten Blick durch ihre Sonderlingshaftigkeit auffallen, von vornherein von der Teilnahme ausschließt oder ob es ihm unter Umständen im Einzelfall praktikabel erscheint, diese schwierigen Zeitgenossen so in die Gruppe zu integrieren, daß ihre Eigenart für den Gruppenprozeß sogar fruchtbar werden kann.

Erstes Ziel muß freilich in jedem Fall sein, daß diese problematischen Teilnehmer selber vor Schaden bewahrt werden. Es ist tragisch, daß die Pseudogurus der Jugendsekten und anderer obskurer „meditativer" Gemeinschaften diese Aufgabe nicht leisten, sondern statt dessen eine bestimmte gruppendynamische Konstellation für ihre egozentrischen Ziele ausnützen. Diese besteht darin, daß die Suche nach Sinn und religiöser Erfahrung geradezu nach einer Gemeinschaft ruft, die klein, überschaubar und relativ geschlossen ist. Allein für sich lassen sich hingegen derartige Erfahrungen im allgemeinen genausowenig gewinnen wie in der Anonymität einer Großgruppe. Schibilsky schreibt dazu: „Die Innigkeit des neuen religiösen Erlebnisses führt zur Innigkeit der neuen Gemeinschaft."[7] Das heißt im Klartext, daß gerade durch die religiöse Thematik der Zusammenhalt und die Intimität der Gruppe „geheiligt", gerechtfertigt und gestärkt wird.

Ein sinnvoller meditativer Lernprozeß in der Gruppe hat zwar der zuletzt genannten Tatsache Rechnung zu tragen. Dennoch muß wenigstens ansatzweise eine Balance gewahrt bleiben zwischen den Bedürfnissen des einzelnen, der Eigendynamik der Gruppe und dem Lernziel – Ruth Cohn spricht von einem „Dreieck Ich-Wir-Es". Namentlich in den Jugendsekten wird diese Struktur durch die Züchtung von Abhängigkeiten total zerstört. Gerade das aber übt auf viele eine besondere Faszination aus, weil es tranceartige und hypnoseähnliche Prozesse verstärkt.

Namentlich kontaktarme Adoleszenten in der schwierigen Phase des Übergangs von der primär familienzentrierten zur gesellschaftlich orientierten Identität finden in der Sekte eine Pseudo-Intimität, und zwar in doppeltem Sinn. Auf der einen

Seite sind da auch andere kontaktarme Außenseiter mit einem ähnlichen Schicksal, die einem die eigenen Schwierigkeiten in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen. Im allgemeinen gefährdet man die Beziehungen zu ihnen weder durch Sex noch durch Aggressivität, sondern pflegt statt dessen einen gleichsam entsinnlichten Umgangsstil. De facto ist freilich in der „meditativen" Sekte die Gemeinschaft eine untergeordnete Größe, die ihren Wert nur über den Guru erhält. Was zählt schon die Beziehung zum „Bruder" und zur „Schwester" angesichts der einen Beziehung zu dem wissenden, eingeweihten, der Welt mit ihren Schwierigkeiten, Ungereimtheiten und Demütigungen entrückten Propheten? Er verkörpert viel mehr als eine Autorität, nämlich eine Heilsgestalt, ob er nun „Seine Göttliche Gnade" oder „Bhagwan", das heißt „Gott", tituliert wird oder nicht[8].

Was gilt da noch der mühselige Prozeß einer meditativen Initiation, solange Er durch seine Lichtgestalt das Chaos in meinem eigenen Inneren zu kompensieren vermag? Was soll die Aussage Christi: „In der Welt habt ihr Angst", solange ich die von Ihm geweihte Kette, die Mala, um meinen Hals tragen darf? Er, der Meister, ist sozusagen ein besserer Christus als Christus selber. Der „Bhagwan" Rajneesh Chandra Mohan hat zum Beispiel ein Buch über Jesus herausgegeben, auf dessen Deckel natürlich nicht Jesus, sondern er selber, der Bhagwan, abgebildet ist. Daneben steht der Titel: „Komm und folge mir", also die Aufforderung Jesu an Matthäus (Mt 9, 9)[9].

Jeder, der auch nur einige Grundkenntnisse der asiatischen Meditationspraxis besitzt, weiß, wie eine derartige Züchtung pathologischer Abhängigkeit dem wirklichen Verständnis des Guruprinzips ins Gesicht schlägt. So fragt in einer von Georg Schmid hervorgehobenen Stelle des Majjhma Nikāya (I, 265)[10] Gautama, der Buddha, seine Schüler, ob sie nur aus Verehrung zu ihm seiner Lehre anhängen. Als sie verneinen, verdeutlicht er ihnen, daß es ausschließlich um die reine, zeitlose Lehre geht und nicht um ihn. Wer die Wahrheit nicht selber fand, hat sie völlig mißverstanden, und wer sich nur dem Buddha zuliebe zur Wahrheit bekennt, der wird, sobald ein neuer Guru auftaucht, diesem nachrennen. Wahrheit ist, wie der Buddha drastisch formuliert: „ehi-passika" – „komm-sieh", also eine „Komm-Sieh-Heit".

Was an die Stelle der Sehnsucht nach einer magisch-androgynen Kultfigur zu setzen sei, hat einer der großen indischen Weisen der Neuzeit, Selvarajan Yesudian, knapp und prägnant formuliert[11]: „Ich will nicht einen Lehrer haben, der mich beeinflußt. Ich will aber einen Lehrer, der mich lehrt, mich nicht beeinflussen zu lassen."

Bewußtseinsveränderung durch Meditation

Das Thema der Bewußtseinsveränderung durch Meditation ist so komplex, daß es hier nur gestreift werden kann. Wie sich aus dem vorausgegangenen Beitrag ableiten läßt, kann diese Bewußtseinsveränderung weder darin bestehen, daß man die Meditation wie eine Droge benutzt, um sich dadurch in eine möglichst angenehme Verfassung zu bringen, noch kann sie heißen, daß man sich auf diesem Weg in eine sonst verschlossene „Hinterwelt" einschleichen kann.

Konkret bedeutet das zum Beispiel, daß ich als Christ Christus nicht dadurch erfahren werde, indem ich mich in eine tiefe Versenkung einlasse oder zu einer Ekstase aufschwinge, sondern ich werde Christus – außer in der Eucharistie – vor allem in meinem Nächsten erfahren, wenn ich mich ihm wirklich zuwende. Die Meditation hat dabei so viel oder so wenig Wert, wie sie mir den Weg zu meinem Bruder eröffnet. Das ist im Osten nicht anders als bei uns, wie anhand der Metta-Übung gezeigt wurde.

Wie sich das Bewußtsein bei der Meditation wirklich verändert, wird vielleicht schon anhand der Etymologie deutlich: Im Wort „Meditation" steckt die lateinische Wurzel „medium", „Mitte", sowie „meditari", was auf das gleiche hinweist wie die griechische Wurzel „medomei" bzw. „medesthai": sich besinnen, Bedacht nehmen, nachsinnendes, betrachtendes Verweilen bei einer Sache. Ziel der Meditation ist also das Einnehmen einer *Grundhaltung*, die mit einer *Zunahme der Achtsamkeit und Wachheit* einhergeht. Dies ist auch im Osten so, wenngleich namentlich im Hatha-Yoga oftmals Methoden gelehrt werden, zum Beispiel der einseitigen Fixierung der Aufmerksamkeit auf einen Punkt, die de facto auf eine Selbsthypnose, also auf eine *Reduktion des Bewußtseinsgrads*, hinauslaufen.

Daß es sich bei solchen Einengungen um Fehlentwicklungen abseits vom großen Strom der Meditation handelt, läßt sich unter anderem an Hirnstromuntersuchungen von Meditierenden nachweisen. Diese bestätigen gerade die erhöhte Aufmerksamkeit. Zugleich wird daran allerdings deutlich, daß Meditation nichts Einheitliches ist, sondern daß namentlich die Zuwendung bzw. Abwendung von der Außenwelt während der Meditation ganz verschieden sein kann. Besonders bemerkenswert sind hier vor allem die unterschiedlichen Reaktionen auf ständig wiederholte, künstlich gesetzte akustische Signale bei „normalen" Versuchspersonen, bei Zen-Meditanten und bei indischen Yogis: Während die Reaktion bei „Normalen" allmählich abstumpft, erfolgt bei den Zen-Meditanten diese Abstumpfung nicht. Yogis andererseits reagieren gar nicht erst auf die genannten Signale[12]. Entspannung wiederum ist – das zeigen diese Untersuchungen gleichfalls – kein Kernbereich, sondern allenfalls ein Nebeneffekt der Meditation.

Nun machen formale Strukturen nur einen Teil der Bewußtseinsveränderungen bei der Meditation aus. Mindestens so wichtig ist es, auf die Frage der Bewußtseinsinhalte einzugehen. Dabei scheint mir der tiefste Mißbrauch der Meditation

darin zu liegen, daß man negative Inhalte meditieren läßt, wodurch unter Umständen schwere Angstzustände provoziert werden können. (Eine Analogie findet sich bei manchen Gruppentherapeuten, die angstbesetzte Situationen förmlich züchten und das dann unter Umständen noch mit dem größenwahnsinnigen Slogan rechtfertigen: „Wir schlagen Wunden, aber wir verbinden sie auch.“ [13])

Vielleicht muß man nicht soweit gehen wie Klaus Thomas, der schrieb: „Alle Übungen, ... die nicht vom Anfang bis zum Ende wesensmäßig in religiöser Erfahrung verankert sind, also unter der tiefsten Erfahrung stehen: ‚Gott ist mir nahe und schützt mich‘, verdienen nicht den Namen ‚Meditation‘.“ [14] Wohl aber wird man zumindest wesensmäßig ein spirituelles Klima voraussetzen müssen neben der unbedingten Bereitschaft des Leiters der Meditation, seinem Schüler sowohl in aller Menschlichkeit wie in aller Fachkompetenz nahe zu sein. Wo diese Voraussetzungen nicht gewährleistet sind, wird man auch nicht von „Meditation“ sprechen können, sondern lediglich von hypnotischer Umschaltung oder ähnlichem, wobei es unverantwortlich ist, wenn diese dann auch noch von Nichtärzten in Gang gesetzt wird, die völlig außerstande sind, die Folgezustände dessen abzuschätzen, was sie tun.

Meditation und psychische Erkrankungen

Was den Ausbruch schwerer psychischer Erkrankungen im Zusammenhang mit Meditationsübungen angeht, so stützen die bisherigen Beobachtungen die These, daß es dazu im wesentlichen nur bei grobem Mißbrauch der Meditation kommt. Erwähnt sei hier vor allem, auch wegen ihrer gründlichen Literaturübersicht, eine Untersuchung von H. Lang über zwölf Fälle von psychotischer Erkrankung bei Angehörigen von Jugendsekten im Zusammenhang mit ihrem Sektendasein [15]. Darunter befanden sich auch drei Angehörige der Transzendentalen Meditation, was insofern von Bedeutung ist, als aufgrund eines kritischen Artikels von Dietrich Langen im Deutschen Ärzteblatt eine ganze Phalanx von Ärzten, die Mitglieder der Transzendentalen Meditation sind, die Einmaligkeit und Ungefährlichkeit dieser Methode hervorgehoben hatte [16].

Die Symptomatik aller genannten klinisch behandelten Patienten entsprach dem schizophrenen Formenkreis, wobei gelegentlich Mischzustände mit einem manischen Paranoid bzw. einer sogenannten Angst-Glück-Psychose auftraten. Drei der behandelten Patienten waren schon vor dem Eintritt in die Sekte schizophren, während die anderen Persönlichkeitszüge aufwiesen, wie man sie häufig prämorbid, also vor der Erkrankung, bei späteren Schizophrenen findet, nämlich spezielle Formen der Ichschwäche, Kontaktschwäche sowie bestimmte diskrete Denkstörungen. Die Sektenzugehörigkeit hatte offenbar den Charakter einer Krankheit auslösenden Situation.

Zweifellos waren es gerade die genannten Persönlichkeitszüge, die für den Sekteneintritt mitmotiviert hatten und die dann später zum Krankheitsausbruch führten. Zu diesem Ausbruch kam es nicht etwa im Zusammenhang mit eigentlichen meditativen Erfahrungen, sondern nach tranceartigen Zuständen, bei denen die Ich-Umwelt-Schranke mehr oder minder fällt und das Ich schließlich mit dem All verschmilzt. Diese ekstatischen Prozesse, die, wie gesagt, nicht zu den wirklichen meditativen Erfahrungen gerechnet werden dürfen, zerschlagen bei entsprechend disponierten Menschen die sogenannte Nähe-Distanz-Relation[17], das heißt eine schützende Ichgrenze, und lösen dadurch unter Umständen schizophrene Prozesse aus, die schlimmstenfalls nicht mehr rückgängig gemacht werden können.

Fassen wir zusammen: Meditation ist sicherlich im Prinzip ungefährlich, ja sogar persönlichkeitsstabilisierend und -fördernd, wenn dabei eine Methode vermittelt wird, die den Namen „Meditation" tatsächlich verdient, und zwar durch einen qualifizierten Lehrer bei psychisch nicht erheblich gefährdeten Menschen. Da aber gerade Personen mit schweren psychischen Problemen oder mit gefährdeter Persönlichkeitsstruktur sich besonders leicht zur Meditation hingezogen fühlen, die meditativen Angebote nicht selten fragwürdig und die Lehrer oftmals weder willens noch fähig sind, ihre Schüler angemessen zu leiten, verkehrt sich diese grundsätzliche Feststellung empirisch häufig ins Gegenteil[18]: Ein unethischer Lehrer kann seine Macht mißbrauchen und seine Schüler materiell, sexuell oder durch Indoktrination ausnützen und eventuell sogar schwer schädigen.

Auch der Meditierende selber kann die Meditation mißbrauchen, entweder zur Stillung narzißtischer Tendenzen („Süchtigkeit nach Tiefe", Allmachtsphantasien) oder regressiver Bedürfnisse oder zur Flucht aus der Wirklichkeit. Manche ichschwache Menschen halten das Gefühl der Einsamkeit bei der Meditation nicht aus und geraten in Angst, Depressionen und Unruhe oder sie verlieren die Selbstkontrolle und den Realitätsbezug und werden desorientiert oder geraten in Panik. Besonders bei ekstatischen, gleichfalls unter dem Namen „Meditation" laufenden Verfahren können bei entsprechend disponierten Menschen schizophrenieähnliche Zustandsbilder, ja sogar schizophrene Psychosen auftreten, unter Umständen mit katastrophalem Ausgang.

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Zschr. 203 (1985) 303–313.

[2] Einzelheiten s. W. Huth, Glaube, Ideologie und Wahn (München 1984) 85f.

[3] Der Begriff „Enstase" wurde von M. Eliade geprägt: M. Eliade, Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit (Stuttgart 1960) 47.

[4] (München 1984) 265f.
[5] A. Mookerjee, M. Khanna, Die Welt des Tantra in Bild und Deutung (Weilheim 1978) 165.
[6] H. v. Stietencron, Was ist Hinduismus? Zur Geschichte einer religiösen Tradition, in: H. Küng, a. a. O. 240.
[7] M. Schibilsky, zit. nach O. Bischofberger, Asiatische Religiosität als Herausforderung an die Kirchen (Ms. Paulus-Akademie Zürich, 4./5. 6. 1982).
[8] Siehe dazu W. Huth, a. a. O. 269f.
[9] Bhagwan Shree Rajneesh, Come Follow me. Talks on the Sayings of Jesus (Vol. 3, Poona 1976).
[10] Zit. n. G. Schmid, Religion als Erfahrung. Zur Eigenart hinduistischer und buddhistischer Religiosität (Ms Paulus-Akademie, a. a. O. 12f.).
[11] Yesudian Selvarajan, Hatha-Yoga Übungsbuch (München 1971) 19.
[12] J. Kugler, Meditation und Naturwissenschaft, in: Meditation – Wege zum Selbst, hrsg. v. U. Reiter (München 1976) 128f.; A. Urban, Der Beitrag der elektroencephalographischen Untersuchungen zum Verständnis der Meditation (Seminararbeit der Hochschule für Philosophie München, WS 1983/1984).
[13] D. Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe (Göttingen ^{2}1972) 90.
[14] K. Thomas, Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung (Stuttgart 1973) 101.
[15] H. Lang, Zur Frage der Attraktivität und Pathogenität von Jugendsekten, in: Nervenarzt 51 (1980) 183–187.
[16] D. Langen, Transzendentale Meditation – Hilfe oder Gefahr, in: Dt. Ärzteblatt (1979) 35f. Dazu zahlreiche Leserbriefe, ebd. 1595f.
[17] S. dazu P. Matussek, Zur Frage des Anlasses bei schizophrenen Psychosen, in: Arch. Psychiat. Nervenkr. 197 (1958) 91.
[18] Zum Folgenden s. Ch. Scharfetter, Über Meditation. Begriffsfeld, Sichtung der „Befunde", Anwendung in der Psychotherapie, in: Z. Psychother. med. Psychol. 29 (1979) 86f.

Magda Motté

Moderne Literatur – ein Weg zum Glauben?

Wer als Leser oder Theaterbesucher die Neuerscheinungen der letzten 15 Jahre aufmerksam verfolgt und die jüngsten Werke von Tankred Dorst, Max Frisch, Peter Härtling, Gert Hofmann, Franz Xaver Kroetz, Günter Kunert, Christoph Meckel, Tilmann Moser, Adolf Muschg, Friederike Roth, Gerhard Roth, Michael Schneider, Botho Strauß, Urs Widmer, Christa Wolf und anderen kennt, der ist sicherlich zunächst einmal sehr skeptisch: Von christlichem Glauben ist vordergründig nichts zu lesen. Gott kommt in der Regel nicht vor. Religiöse Praktiken werden höchstens als Relikte erwähnt oder lächerlich gemacht. Die Autoren entwerfen eine Welt, in der es den religiösen Menschen nicht zu geben scheint. Was Juden und Christen Jahrtausende hindurch bis heute als Heil ersehnten: Aufgehobensein in einem personalen Bezug, Angenommensein von einem Du, Beziehung zu einem mächtigen Du, Erlösung von Schuld, Ergriffensein vom Wunder der Schöpfung und von der Hoffnung auf Vollendung in einem ewigen glücklichen Leben – den Niederschlag solcher Sehnsüchte sucht man in der zeitgenössischen Literatur vergebens. Statt dessen ist viel von Unheil und Angst die Rede, von sexueller Ausschweifung unter Berufung auf Selbstverwirklichung, von Entfremdung und Einsamkeit, Selbstsucht und Konflikt, Zwietracht und Haß, Machtkampf und Konsumzwang. Was hat die ausführliche Darstellung dieser negativen Erfahrungen mit dem christlichen Glauben zu tun? Diese Frage soll im folgenden beleuchtet werden, und zwar indem in einem ersten Komplex die Bedeutung der Literatur allgemein und in einem zweiten die Bedeutung der Literatur speziell für die religiöse Erfahrung des Lesers dargelegt wird.

Die Bedeutung der Literatur für den Leser allgemein

Die zeitgenössische ästhetische oder fiktionale Literatur (Erzählungen, Romane, Gedichte, Theaterstücke) der letzten 15 Jahre ist in besonderem Maß geeignet, durch Problemstellung, Sprache und Bilder den Menschen unserer Tage unmittelbar zu erreichen. Wenn sich der Leser aus Neugier, zur Entspannung, zur Weiterbildung auf sie einläßt, die anfängliche Mühe des Dekodierens und Deutens nicht scheut und das Gelesene seinem Erfahrungshorizont einfügt, gewinnt er ein Vielfaches.

1. Identifizierung

In der modernen Literatur findet der Leser seine persönlichen Probleme gestaltet, seine Wünsche und Enttäuschungen, seine Sehnsüchte und deren Erfüllung. Indem er sich beim Lesen mit der Figur einer Geschichte, dem lyrischen Ich eines Gedichts, der Person eines Dramas, dem Held eines Films identifiziert, das heißt an ihrem Geschick Anteil nimmt, es miterlebt und vielleicht beurteilt – dieses also bewußt oder unbewußt als Modellfall interpretiert –, gelingt es ihm unter Umständen auch, seine eigene Situation aus Distanz zu betrachten, auszusprechen und differenzierter zu beurteilen. Günter Kunert z. B. hofft, daß durch die Lektüre von Gedichten im Leser ein Prozeß der „Entgröberung" und „Humanisierung" eingeleitet werden könnte. Was er im Hinblick auf die Lyrik schreibt, gilt für alle poetischen Texte[1]:

„Das spannungsträchtige lyrische Ich und das Leser-Ich werden während des Lesens identisch und gleichzeitig nicht identisch; das eine verfremdet das andere und deckt es jedoch gleichzeitig. Das Gedicht färbt die Psyche des Lesers, er wiederum färbt nach seinem Ebenbild das Gedicht."

2. Relativierung

Durch die Beschäftigung mit literarischen Texten lernt der einzelne auch viele Probleme der Zeit und anderer Menschen kennen und wird unmerklich angeleitet, seine persönlichen Probleme zu relativieren, das heißt nicht, sie zu verharmlosen, sondern sie als Teil eines größeren Zusammenhangs menschlichen Glücks und Leids zu sehen. Er gewinnt nämlich nach und nach die Erkenntnis, daß seine glücklichen wie seine schmerzlichen Erlebnisse eine Art Lebensgesetz wie „Stirb und werde" darstellen und – auch wenn sie den einzelnen an den Rand seiner Existenz führen – zum Menschenschicksal hinzugehören. Vielleicht lernt er auf diese Weise auch, fremdes Glück und Leid mit mehr Anteilnahme zu bedenken, als wenn er im kleinen Gehäuse seiner Umwelterfahrungen befangen bliebe.

3. Horizonterweiterung, Objektivierung

Indem der Mensch durch die Lektüre poetischer Texte fremde Wirklichkeit in sich aufnimmt, sich mit ihr auseinandersetzt, erfährt er eine ungeahnte Erweiterung seines beschränkten Erfahrungshorizonts, und zwar über Räume und Zeiten hinweg. „Erfahrung" bedeutet hier mehr als eine Ansammlung von Faktenwissen oder das Registrieren von persönlichen Erlebnissen und öffentlichen Ereignissen. Erfahrung im vollen Sinn ist das Ergebnis der gedanklichen Verarbeitung dieser Faktoren durch ein waches menschliches Bewußtsein. „Erfahrung" meint hier demnach mehr als „Erlebnis", mehr als „Erkenntnis" oder „Verständnis"; all dies wird erst zur Erfahrung, wenn es den Menschen im Innersten trifft und er die persönlichen Erlebnisse und Beobachtungen mittels Reflexion umformt in das Eigentum seines Geistes.

Die Erfahrung eines Menschen wird nicht nur durch seine Herkunft, Umwelt

und Sprache geprägt, sondern vor allem durch den „epochalen Erfahrungshorizont“[2]. Dieser Ausdruck besagt, daß die Menschen eines Zeitalters ähnliche Erfahrungen machen, daß es so etwas gibt wie eine historische Bedingtheit bestimmter Erfahrungsmöglichkeiten. Umgekehrt ausgedrückt, dieser „epochale Erfahrungshorizont“ verleiht allen Einzelerfahrungen ihr spezifisch historisches Gepräge, und diese wiederum nähren, bewegen und verändern ihrerseits die jeweilige epochale Erfahrung, deren Herkunft nur schwer zu bestimmen ist. Vor allem der Schriftsteller als der besonders hellhörige, wache Zeitgenosse sucht diese epochale Erfahrung bewußt zu machen, indem er die Ereignisse seiner Zeit nicht nur registriert, sondern „in der Objektivierung des Anscheinend-Zufälligen“[3] den verborgenen Sinn aufspürt.

4. Perspektive

Wenn mit dem Stichwort „epochale Erfahrung“ auch ein allgemein verbindendes Element genannt ist, so schließt das nicht aus, daß sich in den einzelnen Werken eine je andere Sicht von der Wirklichkeit niederschlägt, deren Summe erst „epochale Erfahrung“ ergibt. Jeder Text ist als die Aussage eines Autors zu werten, die dieser aus seiner Perspektive über die Wirklichkeit macht. Diese Einsicht relativiert den Wahrheitsgehalt einzelner literarischer Texte erheblich. Sie bewahrt den Leser aber auch davor, Einzelbeispiele zu dogmatisieren, als absolut gültig zu betrachten und dadurch einer Ideologie zu verfallen. Erst durch die vielfältige Lektüre, am besten von Kontrasttexten, gewinnt der Leser ein immer komplexeres Bild von der Wirklichkeit, kommt er vielleicht der Wahrheit um ein weniges näher.

Die Einsicht, daß die Perspektive des einzelnen immer begrenzt ist, könnte den Menschen auch in seinem persönlichen Urteil behutsamer und toleranter machen. Es könnte ihm mehr und mehr zu Bewußtsein kommen, daß er die Wirklichkeit gar nicht sieht und begreift, ja nicht sehen und begreifen kann, sondern nur seinen Bezug zur Wirklichkeit.

5. Kenntnis einer fiktionalen Welt

Literatur ist bekanntlich nicht Realität, nicht einmal realitätsgetreues Abbild in der Weise der Fotografie. Literatur ist aus Sprache geschaffene neue, fiktionale Wirklichkeit. Was Wolfgang Binder zur Darstellung des Menschenbildes in der modernen Literatur schreibt[4], gilt auch hier: Literatur befaßt sich nicht mit einzelnen Phänomenen wie Liebe, Haß, Generationskonflikt, Machtkampf, Schuld an sich; das ist Aufgabe der Theologie, Philosophie, Ethik, Soziologie oder Psychologie. Sie stellt vielmehr einzelne liebende, hassende, egoistische, versagende, schuldige oder schuldlose Menschen dar. Der dichterischen Darstellung fehlt es deshalb oft an Erkenntnislogik. Wohl aber verfügt sie über eine dichterische Logik; das heißt, die Menschen, die sie vorstellt, müssen in ihrem Sosein überzeugen. Auf die „dichterische Überzeugungskraft des Menschenbildes“ kommt es an. Dann

regt sich im Leser die Zustimmung: Ja, so sind wir; einen solchen Menschen kenne ich; so verhalte ich mich auch...

Die literarischen Werke bringen nicht Idealformen der genannten Phänomene, sondern stets eine der zahllosen Spielarten, dargestellt an einem bestimmten Menschen, in einmaligen Stimmungen, Handlungen, Reden. Dennoch leuchtet für den Leser in den konkret dargestellten Situationen ein Allgemeines auf, und das ist von symbolischer Evidenz, das heißt, der Leser erkennt im Stückwerk das Ganze, in der Fehlform das Idealbild, in der Sehnsucht das Heil.

Literatur zeigt den Menschen „nicht als eine fertige Größe, sondern als einen Werdenden" in markanten Situationen, sozusagen in Momentaufnahmen auf einer Entwicklungsstufe. Nie ist seine Liebe ausgereift, seine Partnerschaft vollkommen, seine Schuld irreversibel. Dem Leser oder Zuschauer – so sehr er sich auch eine abschließende Lösung wünscht – bleibt es stets selbst überlassen, aus den angebotenen Elementen einen Ausweg zu suchen. In der problemorientierten Literatur unserer Zeit wagt es kein Autor, Figuren auszumodellieren, Handlungen zu einem befriedigenden, versöhnlichen Schluß zu führen oder ein sinnstiftendes Ziel anzugeben.

Die in der Literatur behandelten Themen sind nie objektiv oder neutral dargestellt, sondern immer aus einer bestimmten Perspektive. Diese ist abhängig vom Weltbild des jeweiligen Autors. Er gestaltet in Gedichten, Erzählungen, Theaterstücken seine persönliche Auffassung von den Problemen unserer Zeit, nach Maßgabe dessen, was er erfahren und beobachtet hat. Die Erkenntnis, daß Literatur perspektivische Darstellung ist, kann nicht genug betont werden. Bewahrt sie den Leser doch davor, einzelne Werke für absolut wahr zu halten. Die Wahrheit eines Werkes liegt in seiner inneren Glaubwürdigkeit, in der inneren Logik der dargestellten Welt und Personen. Deshalb ist für die Erkundung existentieller Werte der Literaturvergleich so fruchtbar, weil sich so kaleidoskopartig ein Bild etwa von „Liebe und Partnerschaft" heute zusammensetzt.

Die Personen, die Liebespaare, die Väter und Kinder, die Schuldigen und Unschuldigen, die die Literatur vorstellt, sind Kunstprodukte, das heißt vom Autor mittels Sprache entworfen und nur „in Sprache existent". Die beschriebenen Menschen gibt es in der Realität nicht – höchstens deren Modelle –, sie sind rein fiktional. Da solche Kunstfiguren als poetischer Entwurf meist viel dichter, auf das Thema zugespitzter konzipiert sind als lebende Personen, gewinnt der Leser auch mehr an Einsicht über einzelne Phänomene als durch die Beobachtung realer Verhältnisse. Und je nach Gestaltungskraft des Autors sagen diese Kunstfiguren auch mehr aus über die genannten Werte oder Unwerte als theoretische Abhandlungen, da sie den Leser betroffen machen und emotional zur Stellungnahme herausfordern.

6. Sprach- und Wertungskompetenz

Literatur ist ein Kunstprodukt aus dem Material Sprache. In ihr wirken die verschiedenen Funktionen von Sprache in einer untrennbaren Einheit zusammen:

– Der expressive, affektive, emotionale Aspekt: Etwas im erlebenden Subjekt drängt nach außen, drängt ins Wort (Sprache als Ausdrucksmittel).

– Der heuristische Aspekt (von „heureka" – „ich hab's gefunden"): Der Sprecher oder Schreiber sucht sein Erlebnis oder seine Erfahrung ins treffende Wort, sprechende Bild zu bringen, er wägt ab, verwirft, tauscht aus, bis er für die Sache das adäquate Wort gefunden und sie damit geistig erfaßt hat (Sprache als Erkenntnismittel).

– Der kreative Aspekt: Der Schriftsteller bildet nicht einfach Realität mit Worten ab, sondern schafft aus Worten neue Wirklichkeiten, die sich von der Realität abheben und überzeitliche, allgemeine Gültigkeit haben (Sprache als Gestaltungsmittel).

– Der kommunikative Aspekt: Leser und Autor treten in einen geistigen Dialog, der Autor, indem er sich schreibend in seine Leser hineinversetzt, der Leser, indem er am Denken, Fühlen, Sprechen des Autors teilnimmt (Sprache als Kommunikationsmittel).

Diese Funktionen der Sprache, vom Autor zu einer Einheit zusammengefügt, wirken auf den Leser und bereichern seine Sprachkompetenz. Er erfährt lesend, was Sprache alles vermag. Was in ihm an passivem Wortschatz schlummert, wird aktiviert durch verstehendes Aufnehmen sprachlich gefaßter lebendiger Situationen oder durch situationsgebundene Reflexionen. So erfährt er zum Beispiel den unbegrenzt weiten Bedeutungshof einzelner Wörter wie „Schuld" oder „Partnerschaft" sowie die geschichtliche Bedingtheit dieser Phänomene und wird sensibler im Zuhören und behutsamer im Urteilen. Es gibt eben nicht *die* Bedeutung eines Wortes, sondern *viele* Bedeutungen, deren Schnittmenge eine vage Grundbedeutung darstellt. Die Mißverständnisse, das Aneinandervorbeireden, die Sprachlosigkeit zwischen Menschen unserer Tage könnten verringert werden, wenn die feinen Nuancen der Sprachverwendung verstanden und als Eigenart des Sprechers akzeptiert würden.

Poetische Literatur spricht vielfach in Bildern, sie drückt die innere Verfassung des Menschen in Zeichen aus, in der Darstellung von Räumen, Gestik, Mimik, Kleidung, Requisiten und Zitaten. Diese gilt es zu entschlüsseln. Darüber hinaus gelingt es sicherlich manchem Leser, sprechende Bilder so zu verinnerlichen, daß sie ihrerseits ihm wieder zur Deutung neuer Wirklichkeiten zur Verfügung stehen[5]. Auch diese Kompetenzen gewinnt der aufmerksame Leser. Daß ihm damit auch Verstehenshilfen für den konkreten Umgang mit seinen Mitmenschen zuwachsen, dürfte einsichtig sein; nicht so, daß er das Verhalten etwa seines Partners mit dem der dargestellten Figur vergleicht und es daran mißt, sondern daß er feinfühlig wird für das äußere Erscheinungsbild als Spiegel für Inneres.

7. Freiraum

Wenn dem Lesen fiktionaler Texte eine solche Bedeutung zukommt, so ist es höchst befremdlich, daß so wenige Menschen lesen. Die Abneigung gegen das Lesen hat vielerlei Gründe, zum Beispiel:

– Mangelnde Lesekompetenz: Buchlesen, Gedichtelesen ist eine Kunst; es verlangt den überschauenden, vorauseilenden, zurückdenkenden, geduldigen Leser, der sich auf die dargestellte Welt einläßt, sich von ihr gefangennehmen läßt und Anteil am Schicksal fremder Menschen nehmen will.

– Fehlen eines angemessenen Freiraums und der notwendigen Muße: Die Enge unserer Wohnungen, die beherrschende Stellung des Fernsehapparats, die allgemeine Hektik ist dem Lesen abhold.

– Unüberschaubares Angebot an Lesematerial: Lesewillige wissen oft nicht, was sie aussuchen oder womit sie beginnen sollen.

– Unabweisbare Konkurrenz des Buchs mit anderen Medien: Fernseh-, Video-, Computerdarbietungen sind leichter zu rezipieren. Bilder und Töne gehen ohne aktive Mitarbeit des Konsumenten in diesen ein. Er wird von ihnen „berieselt", „überflutet" und kann sich ihnen nicht entziehen. Lesen hingegen erfordert geistige Mitarbeit, ist ein immens aktiver Prozeß.

Viele Nichtleser entschuldigen ihr mangelndes Interesse auch mit Zeitmangel. Zeitmangel ist jedoch kein Grund, sondern eine Auswirkung der Interessenverlagerung. Andere werten die fiktionale Darstellung als unrealistisch ab und geben vor, durch aufmerksame Beobachtung der Umwelt, im Gespräch mit Fremden und Bekannten sowie durch kritische Reflexion zu den nämlichen, ja originelleren Erfahrungen zu gelangen als die Buchleser. Gut, wenn das funktioniert. Aber nur die wenigsten Menschen haben die Möglichkeit, Fremderfahrungen subtiler Art zu machen. Andere sind nicht in der Lage, die Wirklichkeit selbst in ihrer Komplexität zu segmentieren und Einzelprobleme zu reflektieren. Sie brauchen den pointierten Auszug, wie ihn die Literatur bietet, und die Anleitung zur Reflexion, wie sie der Autor in Gang setzt. Erst dann ordnet sich in ihnen der diffuse Gesamteindruck zu einer begreifbaren Fragestellung. Der heuristische Aspekt der Sprache wirkt sich hier intensiv aus. Zudem erfährt der Zeitgenosse aus der Literatur, zum Beispiel im Hinblick auf Liebe und Partnerschaft, Generationskonflikte, Vergangenheitsbewältigung, vieles, was er eigenen Beobachtungen nie entnehmen könnte. Außerdem kann er diese nur nach seinem Vorverständnis perspektivisch verkürzt deuten. Auch was sich ihm in Gesprächen offenbart, kommt nur selten an die literarischen Zeugnisse heran; denn kaum jemand ist in der Lage, die ihn bewegenden Vorgänge im psychischen Bereich sprachlich zu fassen, wie es der Schriftsteller kraft seiner Sprachkompetenz am Modellfall vermag.

Diskussionswert ist der Einwand gegen das Lesen von Büchern, der von medienkundigen Rezipienten vorgebracht wird. Lohnt es sich heute noch, sich der Mühe des Lesens zu unterziehen, da über Rundfunk, Fernsehen, Schallplatte und

Band vielerlei Information, Fortbildung und Unterhaltung zu beziehen bzw. über bild- und tonkonservierte Medien jederzeit abrufbar sind? Abgesehen davon, daß der Mensch am Ende des 20. Jahrhunderts die jahrtausendealte Kulturtechnik des Lesens, eine der größten Errungenschaften menschlichen Erfindergeistes, beherrschen sollte, um nicht wieder auf die Stufe des Bilderlesers zurückzufallen, gibt es auf die gestellte Frage beim derzeitigen Stand der Technik nur eine Antwort: Lesen gewährt dem Menschen das größte Maß an Freiheit. Der Leser ist frei in der Auswahl des Lesematerials, unabhängig von Geräten, Energiequellen und Programmen. Er bestimmt, wann und wo und wie schnell er lesen will; er kann querlesen oder mitsprechen, wiederholen oder innehalten, vorgreifen oder zurückblättern, eine Seite mit einem Blick erfassen oder sie überschlagen. Da Lesen schneller geht als die akustische Aufnahme eines gesprochenen Textes, vermag er ungleich mehr an Informationen aufzunehmen als ein Hörer oder Zuschauer. Vor allem aber ist der Leser frei im Dekodieren und Interpretieren. Bekanntlich ist jede Realisation eines schriftkonservierten Textes gleichzeitig Interpretation. Beim Lesen aber entnimmt der Rezipient selbst den toten Buchstaben Sinn, erbaut er sich kraft seiner Phantasie eine eigene Vorstellungswelt nach Maßgabe dessen, was der Autor entworfen hat, und fügt sie ein in seinen Erfahrungshorizont.

In einer Zeit, in der der Mensch von vielen Mächten in seinem persönlichen Lebensstil gesteuert und gehetzt wird, braucht er unbedingt einen Freiraum, wo er über sich selbst verfügen kann. Einen solchen gewährt ihm das Lesen: Lesen „bietet uns die Pause, in der die Zeit stillsteht“ [6].

Die Bedeutung der Literatur für die religiöse Erfahrung des Lesers

Es ist hinreichend bekannt und begründet, daß der Christ ein interessierter und engagierter Mitmensch sein sollte. Und damit gelten alle Aspekte, die oben über den Wert des Lesens für den Menschen von heute skizziert wurden, auch für ihn [7]. Er müßte ein „literarischer Mensch“ sein, der „seine Wirklichkeit mit Hilfe von Literatur erkundet“ [8].

Es ist nur zu wahr, daß viele Christen sich in wohlmeinender Absicht der modernen Literatur verschließen. Sie begründen dies nicht in erster Linie mit deren hermetischer Struktur, sondern mit der dort dargestellten negativen Sicht der Welt und suchen eine christliche Tendenzliteratur. Alles aber, was geschieht, geht auch den Christen an, und zwar zunächst innerweltlich-politisch, sodann auch transzendental-heilsgeschichtlich. Doch ist Leser nicht gleich Leser. Hier ist zu unterscheiden zwischen einem christlich-gläubigen Leser, für den die Beschäftigung mit moderner Literatur ein Zugewinn ist, und einem indifferenten Leser, der mittels Literatur erst auf die Spur religiöser Erfahrungen gesetzt werden kann. Beide Lesertypen sind im folgenden im Blick zu halten.

1. Die prodädeutische Funktion von Literatur

Wenn Gottes Heilsangebot – wie der christliche Glaube lehrt – an den Menschen in seiner jeweiligen Situation ergeht, muß ihm diese erst einmal bewußt und fragwürdig sein, ehe ihn die frohe Botschaft von Gottes Güte, Verzeihung und Verheißung treffen und er entsprechend im Glauben antworten kann. Niemand bringt die brennenden Lebensfragen des Menschen nach persönlichem Glück und Leid, nach Schuld und Tod, nach Grund und Sinn des Lebens so eindrucksvoll ins Wort wie der Schriftsteller. Er formuliert in poetischen Bildern – „Nur Poesie kann für die Liebe sprechen“ [9] – des Menschen Suchen nach dem Sinn des Lebens, sein Ringen um ein erstarktes Ich, seine Sehnsucht nach dem Du, seine Verzweiflung über den Zusammenbruch einer Beziehung, sein Hoffen auf Verständnis, Liebe, Verzeihung, seine Angst vor Krankheit und Tod [10]. Das Gedicht „Sinnsuche“ von Günter Kunert möge das Gemeinte erhellen [11]:

Aufstehen. Arbeiten und heimgehen
und ins Bett: das ist der Sinn.
Aufgestandensein und erschossen
und begraben werden: das ist der Sinn
gleichfalls.
Werde und stirb: ist die Umkehrung
sinnvoller?

Auf und heim und schießen
und selber getroffen ins Grab oder ins Bett:
ist eine Alternative der Sinn?
Aufgestandengewesen und heimgegangen,
gearbeitet haben und geschossen,
eingegraben, aufgebettet, aufgegeben:
den Geist, den Sinn, daß dies
der Sinn sei, aber er ist es trotzdem:
Aufstehen, Arbeiten, Heimgehen.

Alle Verwüstungen der Person
vollziehen Personen, überzeugt vom Sinn
des Vollzugs: Quellen steter Sinnflut.
Eine Taube schick aus
zu einem Festland: dich selber suche, du
findest dich
an der Arbeit für dein Bett, für dein Grab.

Kunerts Gedicht ist in seiner Gesamtheit vom ersten Wort „Aufstehen“ bis zum letzten „Grab“ eine eindringliche Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz. Weder im üblichen Ablauf des Tages „Aufstehen. Arbeiten und heimgehen / und ins Bett“ noch analog dazu im Lauf des Lebens „Aufgestandensein und erschossen / und begraben werden“ kann der Sprecher des Gedichts Sinn entdecken. Ob als Handelnder (aktiv) oder als Erleidender (passiv) – Leben gibt so oder so keinen Sinn, es sei denn, der Mensch fände sich mit dem täglichen Einerlei „Aufstehen, arbeiten, heimgehen“ ab und sähe dies als sinnvoll an. Daß dies keine befriedigende Antwort ist, ergibt sich aus dem Gesamttext, der mit „Grab“ endet. Der Mensch wird geboren („werde“), um zu sterben („stirb“), auf natürliche oder gewaltsame Weise; was dazwischenliegt, ergibt keinen Sinn, auch wenn manche ihre gewalttätigen, kriegerischen Aktionen ideologisch als sinnvoll begründen („Quellen der Sinnflut“, vgl. Gen 6–9). Wie sehr der Sprecher die Sinnlosigkeit des Lebens beklagt, kommt durch die Zitate zum Ausdruck. „Werde und stirb“ ist die Umkehrung des sinnstiftenden Ausspruchs aus Goethes Divan-Gedicht „Selige Sehnsucht“ [12], einem Preislied auf den Kreislauf des Lebens. Im Sterben entsteht

neues Leben, Vergehen führt nicht zum Untergang, sondern ist Metamorphose zu höherer Seinsweise und damit Erfüllung. Wer sich ganz auf dieses Lebensgesetz einläßt, lebt sinnvoll.

> Und so lang du das nicht hast,
> Dieses: Stirb und werde!
> Bist du nur ein müder Gast
> auf der dunklen Erde.

Kunert kehrt diese Sentenz um: „Werde und stirb" – was soviel besagt wie: Mit dem Tod ist alles zu Ende. Vor dem Hintergrund der seinsbejahenden Lebensauffassung im Goethe-Gedicht klingt Kunerts Wendung wie eine Klage über den Sinnverlust. Auch die Darbietungsform ist im Vergleich zum Goethe-Text beachtenswert: Dort spricht ein Sänger, Moganni Nameh, zunächst viele, dann einen einzelnen, ein „du", an und verkündet autoritativ ein allgemeines Lebensgesetz. Auch bei Kunert wird im letzten Abschnitt ein „du" angesprochen; der Sprecher aber reflektiert seine Unsicherheit (vgl. Fragesätze) und führt gleichsam ein Gespräch mit sich selbst („du" als Anrede für die Distanz zum eigenen Ich). – Die zweite Anspielung zielt auf die Taube, die Noah aussandte und die diesem das Ende der Sintflut (vgl. Gen 8, 6–12), also Gottes Heilsbotschaft, kündete. Bei Kunert bringt auch diese Chiffre keine Aufhellung. Der Mensch bleibt – sein Ende vorbereitend – auf sich selbst zurückgeworfen, im Teufelskreis sinnloser oder scheinbar sinnvoller Geschäftigkeit.

Kaum jemand wird Texte dieser Art spontan als religiös bezeichnen, und auch die Autoren würden sich dagegen verwahren, wollte man sie darauf festlegen. Dennoch: Die Fragen und Themen, die hier aufgeworfen sind, weisen über sich und jede menschliche Antwort hinaus; man kann sogar sagen, sie provozieren „Glauben, und zwar einfach dadurch, daß die Fragen dieser Literatur in ihrer Radikalität nur noch mit Glauben zu beantworten sind" [13]. In diesem Sinn darf man sie „religiöse" Fragen nennen.

„Religiös" bedeutet hier nicht „christlich" oder „gebunden an eine Religionsgemeinschaft", auch nicht Verwendung von christlichen Begriffen, Bildworten oder Motiven. „Religiös" soll im weitesten Sinn verstanden werden: Überall da, wo der Mensch in der Erfahrung von Liebe und Gemeinsamkeit, von Angst und Einsamkeit, von Leid und Tod an die Grenzen seiner Erkenntnis- und Erlebnisfähigkeit und an den Rand seiner Existenz geführt wird und wo er diese Erfahrung in sich Platz greifen läßt, fühlt er sich auf einen letzten, alles umfassenden Sinngrund verwiesen, von dem er sich abhängig weiß und dem er sein Dasein verdankt. Ob er diesen nun Leben, Geist, Materie, Welt, Gesellschaft, Nichts – oder auch Gott nennt, ist zunächst nicht ausschlaggebend. Entscheidend ist allein, daß er sich in Relation zur Transzendenz erfährt. Dieses Erlebnis kann beim einzelnen zur Begegnung mit Gott führen.

Namhafte Schriftsteller haben dieses Problem zu umreißen versucht; stellvertre-

tend für viele sei der als Marxist bekannte Sozialphilosoph Max Horkheimer angeführt; er bekennt in seinem Interview mit H. Gumnior[14]:

„Ohne etwas vom Unendlichen zu wissen, können wir sehr wohl unsere eigene Endlichkeit erkennen. Erfahren wir nicht Leid und Tod als Markierungen einer Grenze, als Zeichen unserer Beschränktheit, erleben wir nicht tagtäglich, daß wir so geworden sind, wie wir sind, geworden durch Vorgänge, für die wir gar nichts können?... Auf Gott können wir uns nicht berufen. Wir können nur handeln mit dem inneren Gefühl, daß es einen Gott gibt."

Als religiös gilt der Mensch selbst dann, wenn er über das Fragen und das Staunen nicht hinauskommt, wenn er nur offenbleibt für die Antwort, den Platz freihält für das Transzendente, für Gott.

Viele der eingangs genannten Autoren verhüllen des Menschen Sehnen in Bildern und Episoden, die ausschließlich den desolaten Zustand unserer Welt zeigen: Machtkampf zwischen Generationen, Geschlechtern, Klassen und Rassen, sexuelle Exzesse, Krieg und Zerstörung, so daß der Eindruck der Destruktion und der Freude am Unheil entsteht:

„Literatur, Theater, Film, bildende Kunst verstehen sich heute weithin als Kritik, als Protest, als Opposition, als Anklage gegen das Bestehende. Das Schöne scheint als Kategorie der Kunst auszufallen zugunsten einer Darstellung des Menschen in seiner Negativität, in seinem Widerspruch, in seiner Ausweglosigkeit, in der Abwesenheit von jeglichem Sinn." [15]

So gibt es – wie gesagt – nicht wenige Christen, die deshalb die Beschäftigung mit moderner Literatur ablehnen. Sie bringen gute Gründe vor, fliehen aber letztlich vor der grausamen Wirklichkeit, in der viele Menschen unserer Zeit leben. Sie übersehen, daß die Literatur noch in ihrer dunkelsten und blasphemischen Ausprägung ein unersetzbares Medium ist, das von einer verlorenen Sinn- und Wertvorstellung kündet. Diesen Sinn betonte auch Papst Johannes Paul II. in seiner eben zitierten Ansprache an die Publizisten und Künstler anläßlich seines Deutschlandbesuchs:

„Gegen die Darstellung des Bösen in seinen Formen und Gestalten ist auch im Namen des christlichen Glaubens und der Kirche an sich nichts einzuwenden... Ohne die Realität des Bösen ist auch die Realität des Guten, der Erlösung, der Gnade, des Heiles nicht zu ermessen. Das ist kein Freibrief für das Böse, aber ein Hinweis auf seinen Ort... Wenn die Realität des Bösen gezeigt wird, dann will dies, auch in der inneren Logik der Kunst, das Furchtbare als furchtbar aufzeigen, erschüttern. Somit zielt diese Darstellung nicht darauf, daß es beim Bösen bleibt; vielmehr darauf, daß es nicht schlimmer, sondern anders, besser wird."

So trägt auch die profane Literatur, selbst da, wo sie nur Dunkelheit und Verzweiflung thematisiert, „religiösen" Charakter, weil sie auf einen letzten Sinngrund verweist, auf ein verläßliches Du, auf Befreiung aus Abhängigkeit, Knechtschaft und Tod.

An dieser Stelle sei ein mögliches Mißverständnis aufgefangen. Die hier beschriebene Literaturbetrachtung will Literatur nicht einfach in Dienst nehmen, um die aufgeworfenen Fragen kurzschlüssig mit kirchlichen oder biblischen Sprüchen zu beantworten. Dies hieße die Literatur in ihrem Eigenwert nicht ernst nehmen. Den Eigenwert zu betonen, ist die ausdrückliche Intention dieser Ausführungen.

Propädeutische Funktion meint hier: Die Literatur zeigt dem Leser modellhaft und prononciert, wie eine Welt ohne Gott aussieht. Und sie zeigt damit allen, denen die Rechristianisierung des Menschen von heute am Herzen liegt, Eltern, Lehrern, Pfarrern, wie tief sie ansetzen müssen, wenn die Botschaft der Bibel überhaupt ankommen soll[16]. Vielleicht kommt mancher Lehrer oder Seelsorger in der Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung gar nicht über die Lektüre profaner Literatur hinaus, da die Hörer sich gegen jede Art religiös-christlicher Verkündigung sperren und erst für allgemeine Menschheitsprobleme sensibilisiert werden müssen.

2. Die Bedeutung moderner Literatur für den biblischen Glauben

Neben der genannten propädeutischen Funktion von Literatur für den Glauben ist die Beschäftigung mit poetischen Texten auch für den Umgang mit der Bibel von Bedeutung. Das ist zunächst ganz praktisch gemeint: Untersuchungsmethoden und Begriffsapparat der Literaturwissenschaft sind heute anerkannte Hilfsmittel der Bibelwissenschaft. Die Fragen nach dem Kontext, der Textstruktur, den Motiven und Metaphern, der Zeitgebundenheit, der Intention des Autors, den Rezeptionsweisen sind sowohl bei der Interpretation literarischer Werke wie biblischer Texte, die größtenteils poetische Strukturen aufweisen, von unumgänglicher Bedeutung.

Ein anderer Grund liegt in der Konkretisierung und Verlebendigung der Sprache durch poetische Ausdrucksweise und Bilder. Die Literatur hat zu allen Zeiten die Alltags- und Wissenschaftssprache belebt. Viele Lehrer und Priester, die ein wissenschaftliches Studium hinter sich haben, dann aber mit der Glaubensverkündigung betraut sind, leiden unter einer „Spracharmut" im emotionalen Bereich[17]. Hier kann die Lektüre fiktionaler oder lyrischer Texte hilfreich sein.

„Poetische Sprache hat umfassenden Charakter im Blick auf die Begegnung mit der Wirklichkeit. Sie bringt Analogien hervor für Erfahrungen heute, von denen auch der christliche Glaube spricht und in denen er lebt. Insofern kommt der poetischen Dimension theologische Bedeutung zu, ohne daß sie selbst mit Theologie gleichsetzbar wird. Poesie ist nicht Ersatz für Theologie oder theologische Argumentation, aber eben auch nicht nur ästhetische Verschönerung."[18]

Ein weiterer Grund betrifft das Verstehen. Christlicher Glaube fußt auf dem Wort. Wer gelernt hat, das menschliche Wort auf seinen verborgenen Sinn hin abzuhorchen und zu entschlüsseln, wer es versteht, poetische Bilder zu deuten sowie die Intention bestimmter Sprachmuster und Textsorten zu unterscheiden, der ist auch vielleicht in der Lage, Gottes Botschaft aus den Texten des Alten und Neuen Testaments zu ermitteln. Die Fähigkeit dazu muß im Menschen entwickelt werden; nur dann vermag er die Zeichen der Zeit und des Wortes über den oberflächlichen Eindruck hinaus zu verstehen. Die jüdische Dichterin Nelly Sachs hat in einem Gedicht auf die Gefahr aufmerksam gemacht, daß Gottes Botschaft beim Menschen unserer Zeit nur noch auf taube Ohren treffen könnte[19]:

Wenn die Propheten einbrächen
durch Türen der Nacht
und ein Ohr wie eine Heimat suchten –...
Ohr der Menschheit
du mit dem kleinen Lauschen beschäftigtes,
würdest du hören?

Über die genannten Faktoren hinaus ist noch ein wichtiger Zusammenhang zwischen moderner Literatur und christlichem Glauben von Bedeutung. Viele moderne Autoren greifen religiöse Themen und biblische Gestalten auf, um Zeiterscheinungen oder allgemeinmenschliche Probleme der Gegenwart daran zu erhellen, zum Beispiel Stefan Heym „König David Bericht", Magda Szabó „1. Moses 22", Michael Schneider „Das Spiegelkabinett" oder die zahlreichen Bearbeitungen der Kain-und-Abel-, Jonas- und Lazarus-Geschichten, um nur einige Beispiele zu nennen[20]. Hier sei von Christa Reinig „Gott schuf die sonne" zitiert[21]:

Ich rufe den wind
wind antworte mir
ich bin sagt der wind
bin bei dir

ich rufe die sterne
antwortet mir
wir sind sagen die sterne
alle bei dir

ich rufe die sonne
sonne antworte mir
ich bin sagt die sonne
bin bei dir

ich rufe den menschen
antworte mir
ich rufe – es schweigt
nichts antwortet mir

Reinig ruft mit der Überschrift des Gedichts dem Leser den Schöpfungsbericht der Bibel ins Gedächtnis und den alten Glauben, daß Gott, der Schöpfer aller Dinge, den Menschen als Gefährten des Menschen erschuf. „Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm paßt" (Gen 2,18). Dieser überkommene Glaube erweist sich im Verlauf des Gedichts als fragwürdig und unhaltbar: Der Mensch erfährt, daß die unbelebte Natur, Wind, Sonne, Sterne, ihm antwortet – etwa in seinem naturwissenschaftlichen Forschen –, wo er aber seinesgleichen ruft, stößt er auf Leere statt Antwort. In der Zeile „ich rufe – es schweigt" kommt dies besonders deutlich durch das unpersönliche „es" und durch den Gedankenstrich zum Ausdruck. Er verdeutlicht die verstreichende Zeit, in der der Rufende vergeblich wartet, die Leere, in der der Ruf verhallt.

Der Wert solcher Texte für den christlichen Glauben liegt nicht nur darin, daß der Leser betroffen wird ob der verzweifelten Lage des Menschen in unserer Zeit, sondern vor allem darin, daß er hellhörig wird für die Botschaft der Bibel. Viele Texte des Alten und Neuen Testaments sind dem Zeitgenossen seit Kindertagen so vertraut, daß er ihre Aussage kaum mehr registriert. Texte wie von Reinig lassen aufhorchen, regen dazu an, die Bibel wieder einmal aufzuschlagen, nachzulesen, zu vergleichen. Vor dem Hintergrund einer kritischen, ja pessimistisch-nihilistischen Literatur kann dem aufnahmebereiten Leser das Wort der Bibel als Trost-

Botschaft neu aufgehen. So könnte sie – auch in ihrer dunkelsten Ausprägung – Brücke zum Glauben sein.

Die fruchtbare Wechselwirkung von Literatur und Theologie zu untersuchen, haben sich in den letzten Jahren bekannte Schriftsteller, Literaturwissenschaftler, Theologen und Verleger zu Symposien und Publikationen zusammengefunden. So haben zum Beispiel der Verlag Styria in Graz und die Wiener Wochenzeitschrift „Die Furche" einen Wettbewerb für christliche Literatur ausgeschrieben, 1982 für Kurzprosa, 1983 für Lyrik, 1984 für Romane. Die besten Beiträge wurden prämiert und mit anderen publiziert. Es liegen bereits vor: „Spiegellose Räume. Die besten Erzählungen aus dem Wettbewerb für christliche Literatur Kurzprosa 1982" (Graz 1983) und „Heller kann kein Himmel sein. Gedichte aus dem Wettbewerb für christliche Literatur" (Graz 1984). In Bonn fand 1979 eine Tagung statt über „Kirche, Wirklichkeit und Kunst" (Herderkorrespondenz 33, 1979); in Münster 1981 ein Symposion der Eichendorff- und Droste-Gesellschaft „Literatur und Religion" (Freiburg 1984); in Tübingen 1984 auf Einladung von Walter Jens und Hans Küng ein internationales Symposion „Theologie und Literatur. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs im 20. Jahrhundert" (als Publikation für 1985 angekündigt).

3. *„Christliche" Literatur?*

Abschließend muß auch die Frage nach der namentlich „christlichen" Literatur gestreift werden. Es ist nahezu unmöglich zu entscheiden, was christliche Literatur ist. Kaum jemand wird heute die bekenntnishafte Behandlung von Glaubensproblemen in literarischen Werken erwarten, wie sie seinerzeit von Werner Bergengruen, Gertrud von Le Fort, Edzard Schaper, Reinhold Schneider und anderen thematisiert wurden. Aber ist alles christliche Literatur, „was von Christen geschrieben"[22] wird?

Paul Konrad Kurz hat im Nachwort der jüngst von ihm herausgegebenen Anthologie „Wem gehört die Erde"[23] die Frage nach dem religiösen oder dem christlichen Gedicht erneut beantwortet. Er grenzt beides so gegeneinander ab:

„Ein religiöser Sinngehalt, eine religiöse Sprechhaltung, ein religiöser Horizont spricht aus sehr vielen Gedichten, ohne daß sie die Nähe zu einem konfessionellen Lehrinhalt erkennen lassen oder beabsichtigen. Das Christliche erkennt der Leser bei zahlreichen Gedichten an seiner Vergegenwärtigung von oder Beziehung auf christliche Inhalte, Gestalten, Motive, Sätze, Bilder."

Wenn die Bestimmung des Christlichen so eindeutig wäre, gäbe es kaum die Diskussion um das Stichwort. Kurz selbst präzisiert ein paar Zeilen weiter:

„Daß das Christliche als bloßer sozialer oder geschichtlicher ‚Stoff' nicht genügt, darf vorausgesetzt werden (solcher sozialpolitisch christlicher ‚Stoff' findet sich zum Beispiel in Texten von Günter Grass, Erich Fried). Zur christlichen Blickrichtung gehört die Sprechhaltung, gehört der Glaube des Schreibers (Sprechers). Der Glaube ist konstitutiv für das christliche (religiöse) Gedicht."

Und hier beginnen die Probleme. Ohne tiefgreifende Kenntnis von Biographie und Glaubenshaltung der Autoren ist demnach ein christliches Gedicht nicht zu bestimmen. Man sollte deshalb die Bezeichnung „christliche" Literatur vermeiden, vielmehr in der allgemeinen Literatur nach Spuren des christlichen Glaubens suchen. Sie sind Brücken zu Gott. Diese Brücken können breit und sicher, aber auch schmal und brüchig sein; vielleicht fehlen sie ganz, so daß der Leser selbst eine Furt suchen oder einen Übergang bauen muß. Wenn man aber doch die Literatur

unter dem Stichwort „christlich" bewerten möchte, dann sollte der Begriff so weit gefaßt sein, wie Jochen Jung ihn umschrieb[24]:

„Literatur, ... die unser gegenwärtiges Leben nicht denunziert, wohl aber das Falsche darin zeigt, die uns wehtut und zugleich an der Möglichkeit, daß dieses Leben besser werden kann, festhält, Literatur, die dem bösen Blick den liebenden entgegensetzt, Literatur, die so genau und so wahr ist, daß sie aus den Köpfen der Leser nicht mehr herauskann, Literatur also, die ein Ärgernis ist – solche Literatur ließe sich wohl christlich nennen."

Dabei kommt alles darauf an, wie überzeugend die Inhalte ins Wort- und Sprachbild gebracht sind. Diese müssen ästhetischen Maßstäben standhalten – so schwer diese auch zu bestimmen sind –, künstlerisch unserer Zeit angepaßt sein und den Leser betroffen machen. Mit christlichen Inhalten, bekenntnishafter Deklamation oder theologischen Sprüchen – das gilt für viele wohlgemeinte christliche Lieder, Gedichte und Gebetstexte[25] – ist kaum ein zweifelnder, indifferenter Leser auf die Spur des Glaubens zu bringen. Dies aber ist doch letztlich Ziel aller theologischen und religionspädagogischen Bemühungen: Re-christianisierung des Menschen unserer Tage.

ANMERKUNGEN

[1] G. Kunert, Klappentext zu: Warnung vor Spiegeln (München 1970).
[2] B. Welte, Erfahrung und Geschichte, in: Wort und Wahrheit 22 (1970) 145–153, 151.
[3] F. Kafka, in: G. Janouch, Gespräche mit Kafka (Frankfurt 1961) 85.
[4] Vgl. zum folgenden: W. Binder, Das Bild des Menschen in der modernen Literatur (Zürich 1969); Zitate 7f.,; ders., Literatur als Denkschule (München 1972) 24.
[5] G. Otto, „Literatur" in der Predigt, in: Theologia Practica 18 (1983) H. 3/4, 40–48, 43.
[6] H. Domin, Wozu Lyrik heute. Dichtung und Leser in der gesteuerten Gesellschaft (München ^{3}1975) 14.
[7] L. Muth, Ein Ort für das zugefrorene Meer. Die Kunst des wahren Lesens, in: Rhein. Merkur, Nr. 41, 8. 10. 82.
[8] P. K. Kurz, Fremde und Heimat. Die unzuständige Literatur, in: actio catholica 1984, H. 3, 7.
[9] R. Bohren, Nur Poesie kann für die Liebe sprechen, in: Evang. Kommentare 5 (1972) 649–652.
[10] I. Zangerle, Kirche, Kultur, Dichtung heute, in: actio catholica, a. a. O. 17.
[11] G. Kunert, Im weiteren Fortgang (München 1974) 23.
[12] J. W. v. Goethe, Werke (dtv-Gesamtausg.), Bd. 5 (München 1961) 15.
[13] H. Beckmann, Godot oder Hiob. Glaubensfragen in der modernen Literatur (Hamburg 1965) 38f.
[14] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 71.
[15] Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Bonn 1980) 189.
[16] U. Baltz, H. Luther, Von der Angewiesenheit des Theologen auf literarische Kultur, in: Theol. Pract., a. a. O. 49–54. [17] P. Cornehl, Zur Bedeutung von Literatur für Theologie (und Ausbildung), ebd. 54–58, 57f.
[18] Baltz, Luther, a. a. O. 51. [19] N. Sachs, Fahrt ins Staublose (Frankfurt 1961) 93.
[20] Inzwischen liegen zahlreiche Textsammlungen und Interpretationsversuche vor, die literarische Werke unter diesem Aspekt bereitstellen, z. B. K.-H. Bloching, Texte über den Sinn des Lebens (Mainz 1977); ders., Texte über Gott (Mainz 1975); K.-J. Kuschel, Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte (Zürich, Gütersloh 1983); M. Motté, Religiöse Erfahrung in modernen Gedichten. Texte, Interpretationen, Unterrichtsskizzen (Freiburg 1972); W. Schaube, Mit anderen Worten (Freiburg 1983); K. Seehafer, Was hat denn das mit Gott zu tun? Glaubensgeschichten deutschsprachiger Autoren der Gegenwart (München 1983).
[21] Chr. Reinig, Gedichte (Frankfurt 1963) 34.
[22] K. Wagenbach, in: H. Haider, Was ist eigentlich „christliche Literatur?", in: Die Presse 23./24. 10. 1982.
[23] (Mainz 1984) 257; ders., Befreiender Glaube im religiösen Gedicht, in: Orientierung 48 (1984) 114–117.
[24] In: Haider, a. a. O. [25] Vgl. Kurz, a. a. O. (Anm. 22) 266f., 257; Zangerle, a. a. O. 19.

Hans F. Zacher

Elemente der Rechtsstaatlichkeit

In einem früheren Aufsatz (in dieser Zeitschrift 203, 1985, 267–275) wurde die Frage aufgeworfen, wie der Staat sich organisiert, der den Konflikt zwischen dem Gemeinwesen und dem einzelnen nicht negiert, sondern um des Gemeinwesens *und* des einzelnen willen bejaht und zu einer Lösung führt. Die Überlegungen führten auf die historische Spur des Rechtsstaats. Unter diesem Namen verstehen wir eine Fülle von Mechanismen der Auseinandersetzung – die es erlauben, Unterschiede und Gegensätze einzubringen –, der Klärung – die aus der Unsicherheit der Auseinandersetzung herausführen – und der Vergewisserung – die vor allem dem einzelnen Rechtsfrieden schaffen, ihm Gewißheit über seine Rechte ebenso wie über seine Pflichten geben.

Im folgenden soll versucht werden, dieses Instrumentarium noch deutlicher zu machen, zu zeigen, wie im Rechtsstaat *normative, institutionelle und prozedurale Elemente* einander ergänzen, um eine Ordnung aufzurichten, die gleichermaßen dem Gemeinwesen wie dem einzelnen dient. Am Ende aber wird zu fragen sein, wie sich dieses Bemühen um Institutionen und Verfahren zur Frage nach den richtigen Inhalten des Rechts – vorgegebenen und hervorgebrachten Inhalten – verhält.

I. Normative Rechtsstaatlichkeit

Mit normativer Rechtsstaatlichkeit sei die Vielfalt der Versuche bezeichnet, auf die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen zum Gemeinwesen Staat eine direkte Antwort zu geben, der Staatstätigkeit entsprechende Grenzen zu setzen und entsprechende Ziele vorzugeben. Zwei Typen ragen heraus: die Staatszielbestimmungen und die Grundrechte.

1. Staatszielbestimmungen

Staatszielbestimmungen versuchen den Auftrag des Staates positiv zu umschreiben: von der Aussage der Grundrechtsdeklaration von Virginia (1776), nach der die Regierung „zum allgemeinen Wohl, zum Schutz und zur Sicherheit des Volkes, der Nation oder Allgemeinheit eingesetzt" und diejenige Regierung „die beste" ist,

„die imstande ist, den höchsten Grad von Glück und Sicherheit hervorzubringen", bis zum Sozialstaatsprinzip, der heute wohl verbreitetsten Staatszielbestimmung, oder zu den Aussagen über den Umweltschutz, die in Mode zu kommen scheinen.

Staatszielbestimmungen zielen zumeist auch auf die Definition des Verhältnisses zwischen dem einzelnen und dem Gemeinwesen. Aber sie setzen dabei am Gemeinwesen an. Die Stellung des einzelnen ist allenfalls mittelbare Aussage. Sie wird so durch Staatszielbestimmungen oft auch eher unklar als klar. Überhaupt mindert die Allgemeinheit von Staatszielbestimmungen nicht selten ihre Wirkung: die Deutlichkeit ihres Inhaltes ebenso wie ihre Durchsetzbarkeit als Rechtsnorm.

2. Grundrechte

Sehr viel mehr leistet dagegen die Methode der Grundrechte – Menschenrechte, Bürgerrechte –, nicht beim Staat, sondern beim Menschen anzusetzen.

Ein Gemeinwesen kann die Menschen freilich nicht nur berechtigen. Es muß sie auch verpflichten. Oft drücken das die Grundrechte mit aus (so zum Beispiel die Gemeinwohlbindung des Eigentums). Andere Pflichten aber bedürfen der gesonderten Aussage. Und so werden den Grundrechten mitunter *Grundpflichten* an die Seite gestellt. Als Instrument zur Definition des Verhältnisses zwischen dem einzelnen und dem Gemeinwesen sind explizite Grundpflichten den Grundrechten aber unterlegen. Das hängt mit dem komplexen System des Ineinander von allgemeinen und konkreten, dauernden und aktuellen, starken und schwachen Regelungen zusammen, in dem der Rechtsstaat existiert. In diesem System muß das Gegenüber der Macht des Gemeinwesens und der Ohnmacht des einzelnen primär durch die Umschreibung der Rechte des einzelnen gegenüber den Befugnissen des Gemeinwesens zur Balance gebracht werden. Die Umschreibung und Konkretisierung von Pflichten des einzelnen kann den Befugnissen des Gemeinwesens anvertraut bleiben. Seine Rechte aber wird der einzelne nicht finden, wenn sie nicht dem schwächeren Recht des Gemeinwesens durch sein stärkeres, der aktuellen Regelung des Gemeinwesens durch seine dauernden Ordnungen, der Konkretisierung durch die abstrakte Norm vorgegeben sind. Im folgenden freilich kann dieser Unterschied zwischen Grundrechten und Grundpflichten nicht näher in Betracht gezogen werden.

a) Was sind „Grundrechte"?

Verstehen wir vielmehr Grundrechte als die Aussage, die sich unmittelbar um das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft bemüht. Dieser direkte Zweck, den Ort des einzelnen und seiner privaten Verbindungen im Gemeinwesen zu definieren, ist das Kriterium, das es erlaubt, Grundrechte sowohl über die Geschichte hin als auch in verschiedenen, je gleichzeitigen Verfassungen zu identifizieren.

Nicht der Umstand, ob die Aussage in der *Verfassung* steht oder nicht, ist entscheidend. Weder die Declaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) noch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen (1948) etwa waren Bestandteile von Verfassungen. Und trotzdem haben sie Bedeutsames über das Verhältnis von Mensch und Gemeinwesen ausgesagt und auch bewirkt.

Auch nicht der Umstand, ob der einzelne aus den Grundrechten *subjektive Rechte* erwirbt oder nicht, ist entscheidend, um eine Aussage über den Stand des Menschen im Gemeinwesen für ein Grundrecht zu halten. Ob Grundrechte subjektive Rechte enthalten oder nicht, hängt von Bedingungen der Organisation des Gemeinwesens, der Entwicklung des Rechts und der Kompetenz des Organs oder des Trägers ab, von dem die Erklärung gegeben wird. Entscheidend ist zunächst die Tatsache, daß solche Aussagen gemacht werden. Unter den Bedingungen eines Verfassungsstaats dient es freilich der Entfaltung der Grundrechte, ihnen den Rang des Verfassungsrechts zu geben. Ebenso werden dort, wo die Rechtsordnung dem Bürger subjektive Rechte auch gegen die Obrigkeit zuerkennt, Grundrechte nur dann voll entfaltet, wenn auch ihnen der Charakter subjektiver Rechte beigelegt wird. Aber Entscheidendes hängt stets von der Entwicklung des Rechts und der Organisation des Gemeinwesens ab.

b) Die Geschichtlichkeit der Grundrechte

Welche Grundrechte im einzelnen formuliert und welche Ansprüche der menschlichen Würde und Freiheit damit außer Streit gestellt werden sollen, ist in hohem Maß historisch bedingt. Grundrechte sind kein abstraktes Programm menschlicher Entfaltung. Sie sind reaktiv. Sie negieren historisch erfahrene oder als drohend empfundene Gefährdungen der menschlichen Würde. Grundrechte sind so etwas wie „Schwielen" der menschlichen Würde. Sie bezeugen, an welchen Kontaktflächen zu Staat und gesellschaftlichen Mächten der Mensch Reibung und Druck ausgesetzt war, aber auch wo er die Abwehrkraft aufbringt, sich zu schützen. Die Nachkriegsverfassungen der deutschen Länder und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 etwa sind voller Beispiele der Reaktion auf die Erfahrungen der Naziherrschaft: erstmals eine grundrechtliche Aussage über den Schutz der Menschenwürde schlechthin; erstmals Sicherheit der ungehinderten Information; erstmals Asylrecht; erstmals Verbot, die Staatsbürgerschaft abzuerkennen; erstmals Recht auf Kriegsdienstverweigerung usw. Dafür sterben alte Grundrechtsaussagen wieder aus. Sie interessieren nicht mehr. Die Freiheit der Auswanderung gehörte zur deutschen Verfassungstradition des 19. Jahrhunderts. Das Grundgesetz kennt sie nicht mehr.

Alles in allem: Grundrechte sind zeitgebundene, erfahrungsbezogene Aussagen; das macht sie auch real; das „Ewige" dahinter ist nicht leicht auszumachen. Darum hat auch die Rede von den Menschenrechten schlechthin den vielfältigsten Sinn.

Das wohl reichste Beispiel für die möglichen Sinnvarianten der Rede von den Menschenrechten brächte eine Analyse dessen, was Papst Johannes Paul II. über die Menschenrechte sagt: an die Welt, an die Staaten, an gesellschaftliche Mächte, an totalitäre Systeme und freiheitliche Verfassungsstaaten, an Herrschende und Unterdrückte, an Freie und Unfreie, an Satte und Hungernde – und dies alles aus einer Kirche heraus, die selbst mitnichten ein festes Programm von Menschenrechten hat; aus einer Kirche heraus, die in sich und für sich gegenüber all den Komplikationen und Unwägbarkeiten, die dem Gemeinwesen von den Grundrechten der einzelnen her erwachsen, zutiefst mißtrauisch ist.

c) Zur inhaltlichen Dimension von Grundrechten

Im einzelnen haben Grundrechte sehr unterschiedliche Themen: den Schutz der Menschenwürde und der menschlichen Existenz als elementaren Kernbereich, allgemeine und besondere Gleichheiten, Freiheiten, soziale Teilhabe, Verfahrensweisen und die Zugehörigkeit zur staatlichen Gemeinschaft. Alle diese inhaltlichen Dimensionen haben eigentümliche Voraussetzungen und Konsequenzen. Aber das kann hier nicht erörtert werden. Vielmehr ist es notwendig, noch zwei übergreifende Aspekte normativer Rechtsstaatlichkeit zur Sprache zu bringen.

d) Das Gegenüber von Staat und Gesellschaft

Zunächst dieses: Grundrechte, Staatszielbestimmungen und politische Ideen wie die des Liberalismus oder das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre können dazu dienen, den Eigenraum des Individuums und seiner privaten Verbindungen zu sichern – mit anderen Worten: dem Staat gegenüber eine Gesellschaft zu ermöglichen und aufrechtzuerhalten. Politische Ideen, Staatszielbestimmungen und selbst Grundrechte können aber, wie das vor allem für die sozialistischen Länder gilt, gerade auch dazu dienen, privates Leben zu reduzieren und zu isolieren und staatliche und gesellschaftliche Strukturen zu einer umfassenden Apparatur der politischen Herrschaft zu verbinden.

Das Gegenüber von Staat und Gesellschaft aber ist für alle hier aufzuwerfenden Fragen von entscheidender Bedeutung. Fehlt eine autonome Gesellschaft, so fehlt das Substrat, von dem her Aussagen über den Staat und sein Verhältnis zum Bürger kontrovers in Anspruch genommen werden können. Andererseits: Ist der Staat zu schwach, so laufen Aussagen über den Bürger deshalb leer, weil der Staat den Bürger nicht gegen die gesellschaftlichen Mächte schützen kann.

e) Zur Wertigkeit normativer Aussagen

Eine andere Problematik ist die der Wertigkeit normativer Aussagen. Aussagen über Grenzen und Ziele des Staates und über die Stellung des Menschen in ihm können politische Ideen sein. Sie sind dann so wirksam, wie die politischen Kräfte mächtig sind, die sie aufnehmen. Für sie kann auch der Rang des Naturrechts

reklamiert werden. Sie sind dann so wirksam, wie die Existenz von Naturrecht und die Folgerungen hieraus Anerkennung finden. Aussagen über Grenzen und Ziele des Staates und über die Stellung des Menschen in ihm können aber auch die Qualität positiven Rechts haben.

Manche Menschenrechtsrede freilich bewegt sich im Zwielicht. So ist etwa die Schlußakte der Konferenz von Helsinki (1975) ein Grenzfall. Gewiß hat sie Menschen die Berufung auf Grundrechte ermöglicht, denen die eigene Rechtsordnung diese Berufung nie eröffnet hätte. Aber es kam doch auf die Resistenz der eigenen nationalen Rechtsordnung an – genauer wohl: auf die Resistenz der eigenen nationalen politischen Verhältnisse. War diese Resistenz total, so führte die Helsinki-Erklärung doch nur in das Opfer und den Heroismus. „Grundrechte" als Ideen sind eine Sache, „Grundrechte" als effektive Garantien eine andere.

Aber erst mit jener Effektivität, die Grundrechten und ähnlichen Grundnormen aus der Positivität des Rechts erwächst, betreten wir das eigentliche Feld rechtsstaatlicher Problematik. Wie kann Recht gegen Recht wirken, ohne daß Recht Recht paralysiert? Ausgewogene Antworten setzen einen Stufenaufbau des Rechts voraus, der allen Schichten des Rechts – in deutscher Systematik: den Staatsfundamentalnormen, der Verfassung, dem förmlichen Gesetz, der Verordnung, der Satzung usw. – adäquate Funktionen zuweist. Ausgewogene Antworten setzen ebenso die Dialektik zwischen abstrakter normativer Ordnung und konkreter administrativer oder richterlicher Entscheidung voraus, welche die Gebundenheit und Eigenverantwortung der konkreten Entscheidung gleichermaßen zur Geltung bringt. Ausgewogene Antworten setzen schließlich voraus, daß die Verfahrensweisen nicht nur die Autorität entfalten, sondern auch ihrem Gegenüber, dem Betroffenen, die maximale Chance geben, sich einzubringen, sich „geltend zu machen".

Nur ein institutionell und prozedural entwickeltes Gemeinwesen kann diese Geltung des Rechts gegen das Recht leisten. Darum bilden normative, institutionelle und prozedurale Rechtsstaatlichkeit ein integrales Ganzes.

II. Institutionelle Rechtsstaatlichkeit

1. Gewaltenteilung

Die wichtigste institutionelle Wurzel des Rechtsstaats ist die *Dreiteilung* der Gewalten in Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung. Gewaltenteilung ist auch in mannigfacher anderer Gestalt denkbar und historisch vorgekommen. Jene Dreiteilung aber erwies sich für den Rechtsstaat als besonders fruchtbar. Sowohl in der Gegenüberstellung des allgemeinen Gesetzes und seiner konkreten Anwendung als auch in der Hervorhebung der richterlichen Gewalt enthält sie

Bauelemente des Rechtsstaats, die sich unter den verschiedensten politischen Verhältnissen als geeignet erwiesen, die Bindung des Staates an das Recht zu gewährleisten.

Die Trennung sagt noch nichts Eindeutiges über die *Verschränkung* der Gewalten aus. Diese hat sich jedoch als nicht minder bedeutsam erwiesen: die Bindung der vollziehenden Gewalt und der Richter an die Gesetze, und die richterliche Kontrolle zunächst der vollziehenden Gewalt und endlich auch der gesetzgebenden. Gewaltenteilung und Gewaltenverschränkung bilden so das Grundmuster, in dem die Selbstbindung des Staates an sein eigenes Recht möglich wird.

2. Die substantielle Seite der institutionellen Differenzierung

Aber natürlich kann eine formale Trennung der Gewalten nicht genügen. Ihr muß eine substantielle entsprechen.

a) Das Beispiel des Richters

Nehmen wir das Beispiel des Richters. Gerade für den Konflikt zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft ist es wesentlich, daß es einen *Richter* gibt, der *zwischen beiden* steht. Das bedeutet: *Unabhängigkeit* – Unabhängigkeit vom Staat, auch wenn dieser ihn bestellt; Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Gruppen und Mächten; Unabhängigkeit von den Beteiligten des Rechtsstreits; Unabhängigkeit von eigenen Interessen, also Unbeteiligt-Sein. Ein ganzes Bündel verschiedenster Vorkehrungen ist nötig, um dies zu gewährleisten. Unabhängigkeit aber nicht vom Recht, sondern zum *Dienst am Recht.* Darum bedarf es wiederum angemessener Vorkehrungen der Auswahl und der Kontrolle, um die Unterworfenheit unter das Recht zu gewährleisten – ohne sie zur Abhängigkeit geraten zu lassen.

Dabei wendet der Richter nicht nur das ihm vorgegebene Recht an. Vielfach ist es seine *schöpferische Aufgabe,* dieses Recht zu finden. Das gilt schon für das Gefüge des geschriebenen Rechts – insbesondere etwa für das Übereinander von Gesetz und Verfassung. Und es gilt mehr noch dort, wo Rechtsüberzeugungen und -gewohnheiten eine größere Rolle spielen. Der Richter hat nicht nur die Verantwortung, sie aufzusuchen. Er hat auch die Verantwortung, sie zu entwickeln und auszusprechen. Und noch elementarer: Selbst und gerade wo eine allgemeine Norm noch nicht greifbar ist, wird vom Richter erwartet, daß seine Entscheidung sie versteht. Das ist einer der Gründe, warum die Garantie des Richterspruchs seit der Magna Charta Libertatum (1215) allen anderen Garantien zugunsten des einzelnen so sehr vorausgeeilt ist. Über ein halbes Jahrtausend der Geschichte des Rechtsstaats hat man dort, wo man den Menschen sichern wollte, ohne dies noch

umfassend in einer Verfassung oder einem anderen Rechtssatz niederlegen zu können oder zu wollen, den Richter eingesetzt, damit er im Einzelfall die Gerechtigkeit leistet, welche die allgemeine Norm noch nicht schafft. Und noch heute müssen die Verfassungsgerichte immer wieder neue Grundrechte erfinden, wenn der Verfassungsgeber versäumt, der Menschenwürde rechtzeitig neue „Schwielen" wachsen zu lassen. Gerade diese „rechts- und verfassungsvertretende" Funktion des Richters setzt voraus, daß an ihn hohe persönliche und fachliche Anforderungen gestellt werden und ihm ein entsprechender Status eingeräumt wird.

b) Das Beispiel des Gesetzes

Nehmen wir sodann das Beispiel des Gesetzes. Art. 4 der französischen Declaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) sagt: „Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern. Diese Grenzen können allein durch das Gesetz festgelegt werden." Art. 5 fährt fort: „Nur das Gesetz hat das Recht, Handlungen, die der Gesellschaft schädlich sind, zu verbieten. Alles, was nicht durch Gesetz verboten ist, kann nicht verhindert werden, und niemand kann gezwungen werden zu tun, was es nicht befiehlt." Und Art. 6 schließlich: „Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Formung mitzuwirken. Es muß für alle gleich sein, mag es beschützen oder bestrafen."

Damit ist ein ganzes Programm über die Funktion des Gesetzes niedergelegt, das kaum einer Erläuterung bedarf: Definition der Freiheit und der Staatsmacht, Allgemeinheit und partizipatorische Legitimation. Schon die großen britischen Verfassungsdokumente des 17. Jahrhunderts stellten die Zustimmung des Parlaments zu den Gesetzen des Landes, den Vorbehalt des Gesetzes für die Belastungen, die freien Bürgern auferlegt werden sollen, und die ausnahmslose Geltung des Gesetzes gleichermaßen in den Vordergrund. Im Deutschland des 19. Jahrhunderts wird das vom ständisch komplizierten Gesetzgeber legitimierte Gesetz zum zentralen Instrument der Abgrenzung zwischen der Stellung des einzelnen und der Macht des Gemeinwesens, aber auch der gesamten Rechtsentwicklung und endlich der Interpretation der Verfassung. Wir erleben aber auch, wie heute das Gesetz kraft des Systems der egalitären, parlamentarischen Parteiendemokratie, das von Wahl zu Wahl neu in den Dienst des „Mittelwählers" gestellt wird, die Stellung des einzelnen im Staat primär nach dessen Interessen definiert. Gleichwohl: Mittlerweile ist das Gesetz dank der Zuständigkeit der Verfassungsgerichte wirksam der Verfassung unterworfen und so kraft seiner Strahlkraft gegenüber aller untergesetzlichen Rechtssetzung und aller Rechtsanwendung auf neue Weise das wichtigste Medium, die Verfassung in die Gesamtheit der Rechtsnormen zu übertragen.

Ich muß es mir versagen, diese Gedanken weiter zu entfalten. Das Ganze ist jedenfalls ein Spiel des richtigen Verhältnisses von Distanz und Nähe zwischen den Entscheidenden und den Betroffenen, der richtigen Rollenverteilung zwischen denen, die allgemeinere Normen formulieren, und denen, die das je Konkretere entscheiden, und endlich der spezifischen Auswahl, Ausbildung und Motivation der Entscheidenden für die Aufgabe, die ihnen aufgetragen ist. Gerade die Balance zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen hängt davon ab, daß dieses Spiel richtig angelegt ist.

III. Die Bildung besonderer Gemeinschaften

Ehe auf die dritte Wurzel moderner Rechtsstaatlichkeit, die Verfahrensweisen, eingegangen wird, ist noch ein Phänomen zu notifizieren, in dem sich Elemente normativer und Elemente institutioneller Rechtsstaatlichkeit begegnen: die Bildung von Gemeinschaften in und unter dem Staat. Für die Stellung des einzelnen im Staat spielen nämlich die Grundrechte eine ganz besondere Rolle, die den einzelnen das Recht geben, sich zu besonderen Gemeinschaften zusammenzuschließen: das Recht auf Ehe und Familie, die Vereinigungsfreiheit, die Freiheit der Gewerkschaften und Arbeitgeberorganisationen, die Freiheit der Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften usw. Sie verschaffen dem einzelnen die Möglichkeit, Gemeinsamkeiten mit anderen zu realisieren.

Ein paralleles Phänomen aber finden wir auf der Seite der institutionellen Ordnung. Die Bildung besonderer Einheiten ist nicht nur eine Sache der Freiheit und also eine Sache der Gesellschaft. Die Bildung besonderer Einheiten ist auch eine Sache der Organisation des Gemeinwesens. Die wichtigsten – wenn auch nicht die einzigen – Fälle sind die Körperschaften des öffentlichen Rechts wie die Berufskammern (Ärztekammern, Industrie- und Handelskammern, Arbeitnehmerkammern usw.), die Solidargemeinschaften (Sozialversicherungsträger), die Zweckgemeinschaften (wie Deichgenossenschaften) und endlich aber vor allem die Gebietskörperschaften (Gemeinden, Kreise usw.). Alle diese Erscheinungen können ähnliche Funktionen haben, wie sie den frei gebildeten gesellschaftlichen Vereinigungen zukommen. Sie haben jedenfalls aber einen Zweck, der in der Verantwortung des größeren Gemeinwesens steht, das diese Zusammenschlüsse legitimiert und möglicherweise – ja in der Regel – zur Pflicht macht.

Zwischen diesen beiden Ansätzen – der Freiheit gesellschaftlicher Organisation und der organisatorischen Ausdifferenzierung des Gemeinwesens – gibt es Zwischenformen, in denen das Recht von sich aus gesellschaftliche Einheiten formiert, ohne ihnen öffentliche Aufgaben zu übertragen. Das wichtigste Beispiel ist die Verfassung der Belegschaften in den Betrieben zur kollektiven Mitwirkung an den Funktionen des Unternehmers und Arbeitgebers.

Wir stoßen also auf die Beobachtung, daß die Vielfalt der Gemeinschaften, in denen sich der Mensch befindet, sowohl aus den Rechtsgründen der Freiheit als auch aus den Rechtsgründen der Organisation des Gemeinwesens und der Gesellschaft durch den Staat erwächst. Und viele Gemeinschaften dienen ebenso der Freiheit wie auch der Organisation des Staates und der Gesellschaft. Die richtige Gestaltung stellt viele Probleme. Das kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wesentlich ist hier dieses: Sowohl vom institutionellen wie vom normativ-grundrechtlichen Ansatz des Rechtsstaats her läßt sich ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dem einzelnen und dem Staat nicht denken, ohne daß dem Menschen eine angemessene Vielfalt von privaten, öffentlichen und öffentlich-rechtlichen Gemeinschaften eröffnet oder auch aufgezwungen wird. Dies übrigens ist die Stelle, an der das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre sich mit dem Geflecht rechtsstaatlicher Postulate trifft.

IV. Prozessuale Rechtsstaatlichkeit

1. Verfahrensweisen

Für das Verhältnis zwischen dem einzelnen und einer Gemeinschaft, gerade auch dem Staat, kommt endlich den Verfahrensweisen eine zentrale Bedeutung zu – den Maximen rechtsstaatlichen Umgangs miteinander.

Zu den ältesten und einfachsten Grundsätzen dieser Art gehört das „audiatur et altera pars" – das rechtliche Gehör. Es soll dem, der einer Entscheidung ausgesetzt ist, ein Mindestmaß an *Subjektstellung* geben. Er soll nicht nur Objekt des Verfahrens sein. Die Ausbreitung des subjektiven öffentlichen Rechts als einer Macht des einzelnen, die Bindung der öffentlichen Gewalt für sich in Anspruch zu nehmen und durchzusetzen, sowie des entsprechenden Rechts des Bürgers, gegen den Staat zu klagen, eine Entscheidung auch gegen ihn verlangen und – gegebenenfalls – erreichen zu können, ist ein anderes Beispiel. Und das demokratische Beispiel schlechthin ist das allgemeine und gleiche Stimmrecht. Befähigung zur Mitwirkung an den Entscheidungen, die einen betreffen, das also ist ein Ziel aller dieser Verfahrensweisen.

Ein anders Ziel ist die *Richtigkeit der ergehenden Entscheidung*. Auch hier steht das „audiatur et altera pars" am Anfang der Entwicklungen. Aber auch die Grundsätze prozessualer Stoffsammlung, Beweiserhebung und Beweiswürdigung gehören hierher. Nicht zuletzt das Recht auf Verteidigung. Ein Verfahren kann die Wahrheit nur bringen, wenn alle Rollen gespielt werden. Der Betroffene allein aber ist selten imstande, aus seiner Lage heraus alles zu tun, was von seiner Rolle her getan werden kann und muß, um zum richtigen Ergebnis zu gelangen – zumindest ein falsches verhindern. So bedarf es einer Differenzierung dieser Rolle.

Ein weiteres Ziel von Verfahrensweisen ist es, die *Verantwortlichkeit von Entscheidungen* zu sichern. Die Öffentlichkeit von Verfahren aller Art ist die verbreitetste Maxime im Dienst der Verantwortlichkeit. Hierher gehören aber auch Begründungszwänge. Verantwortlichkeit ist zunächst ein Ziel im Interesse derer, die von einer Entscheidung betroffen sind. Es ist auch ein Ziel im Interesse der Allgemeinheit. Und beiden dienen Instanzen, die zur Kontrolle der Entscheidung berufen sind. Darum gehören im weiteren Sinne hierher auch die Verfahren, die solche Kontrollen auslösen.

Die Anordnungen, die befolgt werden sollen, müssen denen hinreichend bekannt sein, die sie angehen. Gesetze müssen *verkündet*, Einzelentscheidungen den Betroffenen *bekanntgemacht* werden.

Liegen Entscheidungen vor, so stellt sich die Frage ihrer *Bestandskraft*. Ein Minimum bringt der Satz „nulla poena sine lege" zum Ausdruck. Allgemeiner bedeutet das: Gesetze können zwar geändert werden; der einzelne kann sich aber darauf verlassen, daß das Gesetz an sein Handeln nicht nachträglich Folgen knüpft, die ungünstiger sind als die, mit denen er rechnen mußte, als er handelte. Das Maximum stellt die Rechtskraft gerichtlicher Urteile dar. Sie kann nur aus höchst schwerwiegenden Gründen ausgeräumt werden. Die bessere spätere Erkenntnis genügt nicht. Der Gesetzgeber kann sich für die Zukunft immer revidieren. Das Gesetz trifft unbestimmt viele Fälle in einer unbestimmt langen Zukunft. Kein Verfahren könnte garantieren, daß die Entscheidung des Gesetzgebers für alle diese Fälle richtig bleibt. Der Richter aber entscheidet über einen begrenzten Fall. Das Verfahren kann im allgemeinen die Richtigkeit der Entscheidung garantieren. Verfahrensgarantie und Bestandskraft sind so zwei Seiten einer Medaille.

Diese Beispiele gehören in den Problemkreis der *Rechtssicherheit*. Rechtssicherheit heißt *Schutz des Vertrauens* in den Bestand des Rechts bis zu seiner Änderung und *Schutz des Rechtsfriedens*, den entsprechend vorbereitete individuell-konkrete Entscheidungen herstellen. Im Konflikt zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft kann Rechtssicherheit sowohl zugunsten des einzelnen als auch zugunsten der Gemeinschaft wirken. Gleichwohl: Indem der Staat das Recht setzt und anwendet, also auch Recht ändert und rechtsanwendende Akte setzt und überprüft, wirkt die Rechtssicherheit einseitig zugunsten des einzelnen und zu Lasten des Staates. Der Staat trägt die Verantwortung für die Richtigkeit seiner Entscheidungen. Und so überbürdet Rechtssicherheit ihm einseitig die Last, Entscheidungen nicht revidieren zu können.

Endlich setzt das *Verbot des Übermaßes* eine Regel zugunsten des einzelnen. Der Staat hat sich bei allen Eingriffen auf das Notwendige zu beschränken. Er ist der Mächtigere. Dem entspricht es, ihm einseitig Zurückhaltung aufzuerlegen. Analog zu den Grundrechten ist es so das Anliegen des rechtsstaatlichen Verfahrens, zunächst einmal den einzelnen zu sichern.

2. Institutionelle und normative Ordnungen

Prozedurale Rechtsstaatlichkeit hat früh auch schon institutionelle Implikationen: das Monopol des Richters, zu strafen und Streitigkeiten zwischen Privaten zu entscheiden; die Notwendigkeit des Richterspruchs als Voraussetzung schwerer Eingriffe (wie der Verhaftung, der Durchsuchung usw.); aber ebenso die Voraussetzung des allgemeinen Gesetzes für die Erhebung von Abgaben, für das Verhängen von Strafen usw. Prozedurale Vorkehrungen haben so zunächst wichtige Elemente der Gewaltenteilung entwickelt. Und sie sorgen, nachdem die institutionelle Gewaltenteilung zum Prinzip wurde, dafür, daß aus den geteilten Gewalten wieder eine funktionelle Einheit wird, ohne daß der Sinn der Gewaltenteilung verlorengeht.

Aber auch der Zusammenhang mit den normativen Ordnungen ist sichtbar. Institutionelle Strukturen und Verfahrensweisen dienen ihrem Schutz. Und dieser Schutz wächst, je wichtiger eine normative Ordnung ist. Ja, die besonderen Verfahren, um Verletzungen abzuwehren oder Änderungen normativer Ordnungen zu erschweren, manifestieren den Rang einer normativen Ordnung. Die besonderen Garantien verfassungsmäßiger Rechte und die besonderen Zuständigkeiten und Verfahren für die Änderung der Verfassung sind das allgemeinste Beispiel dafür.

V. Die Frage nach den richtigen Inhalten

Es kam darauf an, zu zeigen, daß das angemessene Verhältnis zwischen dem Menschen und der Gemeinschaft keine Sache fester Formeln, sondern die Sache eines offenen Systems normativer Aussagen, institutioneller Vorkehrungen und prozeduraler Maximen ist. Darum wurde auch so wenig vom Naturrecht gesprochen. Naturrecht antwortet zumeist auf die Frage nach Inhalten. Die Rede vom Naturrecht zielt darauf, daß das Gemeinwesen diese Inhalte anerkennt, oder darauf, daß der einzelne sich auch gegen das Gemeinwesen, gegen das positive Recht verwirklicht. Naturrecht ist „Wesensschau". Es negiert Fragen seiner Findung und vernachlässigt Fragen der Verwirklichung – der Auseinandersetzung, der Klärung, der Vergewisserung des einzelnen. Hat das Gemeinwesen das richtige Naturrecht, erscheint das Glück der einzelnen schon damit bewirkt. Hat der einzelne das richtige Naturrecht gegen das Gemeinwesen, so kann er nicht erwarten, daß das irrende Gemeinwesen ihm Verfahren zur Verfügung stellt, das richtige Naturrecht zur Geltung zu bringen.

Die historische Erfahrung freilich lehrt, daß der Staat, indem er sich in einem offenen System organisiert, nicht nur der Menschenwürde die größten Chancen gibt, sondern auch das Risiko der Verirrung, der Verletzung des Menschen durch

den Menschen, eingeht. Die Alternative aber ist, nicht ein offenes System zu etablieren, sondern ein geschlossenes – ein System der definitiven normativen Aussagen, der autoritären Institutionen und der Verfahren, die auf Inhalte zielen, nicht auf Erkenntnisse. Gewiß: Wenn diese Alternative auf der wahren Einsicht in das, was die Menschenwürde erfordert, beruht, ist der Sieg der Menschenwürde total. Aber wenn diese Alternative die Menschenwürde verletzt, geschieht auch dies total, nicht beiläufig, partikular, reparabel, mit der Hoffnung auf Heilung und Gesundung.

Nicht das geschlossene System des richtigen Inhalts also ist der Weg, den die Menschenwürde verlangt. Vielmehr ist es die richtige Differenzierung des Systems der Normen, Institutionen und Verfahrensweisen und im Gefüge dieser Differenzierung der nicht absolute, aber doch wirkmächtige Anspruch dessen, was man über die Menschenwürde sicher zu wissen meint und was man daraus für Gestalt und Auftrag des Gemeinwesens folgert.

Manchem wird hier zu wenig von den richtigen Inhalten und zuviel von den Mechanismen der Auseinandersetzung, Klärung und Vergewisserung die Rede gewesen sein. Aber dies ist in der Tat der entscheidende Punkt: daß es für ein freies Gemeinwesen auf die Mechanismen ankommt. Zeichnen sich die totalitären Gemeinwesen, die wir verabscheuen, denn wirklich durch Inhalte aus? Ist es nicht die Abwesenheit menschenwürdiger, den einzelnen bejahender Mechanismen, die sie so schrecklich macht? Welche Inhalte könnten sie zur Geltung bringen, wenn da Mechanismen wären, die das Gemeinwesen zum einzelnen hin öffnen, dem einzelnen Geltung verschaffen würden? Und umgekehrt: Wollte ein Staat die Heilige Schrift zu seinem obersten Gesetz machen, was würde das wirklich über die Lage des einzelnen in diesem Gemeinwesen sagen, wenn die Umsetzung dieser Wahrheit in die Wirklichkeit des Gemeinwesens sich nicht über Mechanismen – in Stufen des Rechts, durch Institutionen und vermittels Verfahrensweisen – vollzöge, in denen auch er sich und das, wie er jene Wahrheit versteht, einbringen kann?

UMSCHAU

Schritte zur Versöhnung

Ein Vorschlag zur Wiedervereinigung der katholischen Kirche in der Volksrepublik China mit der römisch-katholischen Gesamtkirche

Seit den fünfziger Jahren, als die katholische Kirche in der Volksrepublik China ohne Erlaubnis des Vatikans und des Papstes mit der kommunistischen Regierung in Peking loyale Beziehungen aufnahm und eigene Bischöfe wählte und weihte, um für die etwa drei Millionen Katholiken des Landes eine intakte Hierarchie und gültige Sakramente zu bewahren, lebt diese Kirche ohne Gemeinschaft mit dem Papst und der Gesamtkirche. Als 1966 die Kulturrevolution ausbrach, wurde diese Kirche von den Roten Garden total zerstört, alle Kirchengebäude wurden geschlossen, demoliert und zweckentfremdet, und viele auch der sogenannten „patriotischen" Bischöfe, Priester und Laien erlitten ein schreckliches Martyrium, wurden eingekerkert, gefoltert und verbannt, die Kirchenorganisation lag völlig darnieder. Nach dem Ende dieser furchtbaren Zeit im Jahr 1976 konnte die katholische Kirche jedoch langsam wieder zu neuem Leben erwachen. Die Regierungen unter Hua Guofeng und dann unter Deng Xiaoping gaben den Katholiken nach und nach die Kirchen zurück, Bischöfe und Priester konnten zurückkehren und ihr Amt wieder ausüben, die Gemeinden sammelten sich, neue Bischofsweihen und vereinzelte Priesterweihen fanden statt, in letzter Zeit wurden auch Priesterseminare für den dringend notwendigen Nachwuchs und kleinere Frauenklöster eingerichtet. Die „neue Religionspolitik" der Pekinger Regierung hat einen Kurs eingeschlagen, der allen Religionsgemeinschaften des Landes Kultfreiheit, eine (wenn auch stark eingeschränkte) Religionsfreiheit zubilligt. Es besteht inzwischen kein Zweifel mehr an der Zuverlässigkeit und Beständigkeit dieses Kurses.

Ein Problem ist allerdings die weiterhin ausstehende Gemeinschaft der katholischen Kirche des Landes mit der Gesamtkirche, mit dem Papst, mit Rom. Erste Versuche (die bis zum Jahr 1979 zurückreichen), diese Gemeinschaft wiederherzustellen, sind gescheitert. Wir wollen hier nicht erörtern, woran das lag, müssen aber wenigstens erwähnen, daß im Westen die „neue" Situation der Katholiken in der Volksrepublik China offenbar nicht genügend verstanden wurde. Nach vielen privaten Kontakten mit Bischöfen, Priestern und Laien, die als „Patrioten" mit der Regierung in Peking und mit den von ihr eingerichteten Religionsbüros zusammenarbeiten, erscheint nämlich eines als sicher: Fast alle diese Bischöfe, Priester und Laien wünschen keine Trennung von Rom, sie ersehnen die Normalisierung ihrer jurisdiktionellen Verhältnisse. Die Ansicht, daß nur jene Katholiken romtreu sind, die jede Zusammenarbeit mit der Regierung ablehnen (nach den völlig überholten vatikanischen Direktiven der frühen fünfziger Jahre), wird heute von den meisten Kennern der chinesischen Situation nicht mehr aufrechterhalten.

Wo aber liegen nun die Schwierigkeiten? Warum ist die Gemeinschaft mit dem Papst trotz des „good will" auf beiden Seiten nicht möglich? Der eine Grund liegt darin, daß die chinesische Verfassung des Jahres 1982 in einem „antivatikanischen" Zusatz jede „Abhängigkeit" einer religiösen Organisation vom Ausland (oder von einer ausländischen Macht) scharf ablehnt. Das gilt für alle Religionsgemeinschaften des Landes, zum Beispiel auch für den Islam und die protestantische Kirche (die bisher noch nicht Mitglied des Weltkirchenrats werden konnte). Der Grund dieser auslandsfeindlichen Haltung liegt weniger in der kommunistischen Staatsideologie (auch wenn dies eine Rolle spielt), sondern mehr in den alle Chinesen demütigenden Erfahrungen der Jahre zwischen 1842 (Opiumkrieg) und 1949 (Machtübernahme durch Mao Tsetung). Damals stellten

sich viele christliche Missionare unter den unbedingten Schutz der Kolonialmächte, die das Land beherrschten und ausbeuteten, und daher wurden sie von den meisten Chinesen als Propagatoren einer ausländischen Ideologie verstanden, die vor allem den Machtinteressen der europäischen Staaten entsprach. Inzwischen hat China begriffen, daß die christliche Kirche etwas anderes und mehr ist als ein Stück geistig-geistlicher Imperialismus des Westens; aber das Mißtrauen ist weiterhin groß. Die Regierung hat daher gewisse Schwierigkeiten, auch eine rein geistliche Jurisdiktion des Papstes (sprich: eines ausländischen Staates, nämlich des Vatikans) zuzulassen und die theologischen Gründe für eine solche zu verstehen; zumindest steht sie dieser Form der Kirchengemeinschaft mit äußerstem Unbehagen gegenüber.

Hinzu kommt, daß diese ausländische Macht – der Vatikan – weiterhin diplomatische Beziehungen zu den Erbfeinden Pekings, der Regierung Nationalchinas in Taiwan, unterhält. Dies wird als feindselige Haltung ausgelegt, obwohl sich zum Beispiel Papst Paul VI. in den sechziger Jahren sehr stark für die Aufnahme der Volksrepublik China in die Vereinten Nationen eingesetzt hatte.

Im Vatikan und in weiten Teilen der Welt wiederum herrscht nach wie vor ein tiefes Mißtrauen gegenüber der Religionspolitik der kommunistischen Regierung in Peking. Die Brutalität, mit der in den fünfziger Jahren auch gutwillige Katholiken verhaftet, gefoltert und der „Gehirnwäsche" unterzogen wurden, ist nicht vergessen. Die völlig unnötige Härte von damals, die auch mit Lügen, an den Haaren herbeigezogenen Verdächtigungen und erfundenen „Verbrechen" der Missionare operierte, bleibt ein sehr dunkles Kapitel der kommunistischen Religionspolitik, das keineswegs der späteren Viererbande anzulasten ist. Zweitens herrscht die Furcht, daß Partei und Regierung auch heute noch nicht die innere Unabhängigkeit einer durchaus loyalen und patriotischen Kirche anzuerkennen gewillt sind, man sie im Sinn Lenins nur als „nützliche Idioten" für die eigene Propaganda ausnützen möchte und die Kirche so zum willenlosen Spielball der Pekinger Machtinteressen wird. Tatsächlich ist in manchen Teilen des Landes die Politik der jeweiligen Religionsbüros keineswegs immer so geartet, daß die innere Unabhängigkeit der kirchlichen Instanzen tatsächlich garantiert wäre. Ein solcher demütigender Zustand der Abhängigkeit ist auf die Dauer für eine Kirche, deren Mission glaubwürdig sein soll, nicht tragbar.

Wie sind nun alle diese Schwierigkeiten zu überwinden? Wir möchten zur Lösung des Problems einen *Stufenplan* vorschlagen, der Schritt um Schritt das gegenseitige Mißtrauen abbauen und die kirchliche Gemeinschaft wiederherstellen soll. Die neue Situation verlangt neue Antworten, wozu die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das dezentralisierte Verhältnis von Ortskirche und Weltkirche gute Modelle bereitstellt.

1. Schritt. Der Vatikan – das Staatssekretariat – erklärt in einer abgewogenen Stellungnahme, daß die seit den fünfziger Jahren ohne Erlaubnis Roms in China vollzogenen Weihen durchaus nicht mehr die damals ausgesprochenen Kirchenstrafen (Exkommunikation) nach sich ziehen, weil inzwischen geklärt ist: Diese Weihen sind nicht aus Ungehorsam geschehen, sondern aus pastoraler Sorge für das Überleben der Kirche. Alle an diesen Weihen Beteiligten haben in einer Notsituation gehandelt. In der gleichen Stellungnahme sollte auch erklärt werden, daß die geistliche Jurisdiktion des Papstes, des römischen Bischofs, keineswegs die „Einmischung einer ausländischen Macht" in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates bedeutet. Man muß streng unterscheiden zwischen dem diplomatischen Status des Vatikanstaats und der geistlichen Jurisdiktion des römischen Bischofs als Träger des primatialen Amtes.

2. Schritt. Die katholische Bischofskonferenz in der Volksrepublik China begrüßt diese vatikanische Stellungnahme und erklärt ihre Bereitschaft, auf dieser Grundlage die geistliche Gemeinschaft mit Rom wiederaufzunehmen.

3. Schritt. Der Vatikan wandelt seine Apostolische Nuntiatur bei der Nationalregierung in Taiwan in eine Apostolische Delegatur um und verlegt ihren Sitz nach Hongkong. Der Amtsbereich dieser Delegatur wird erweitert, er umfaßt nun die Katholiken in Hongkong, Macau, Taiwan und in der Volksrepublik China. Zum Apostolischen Delegaten wird eine Persönlichkeit ernannt, die in allen Teilen Chinas Ansehen und Anerkennung genießt.

4. Schritt. Eine Delegation der chinesischen Bischofskonferenz begibt sich auf Einladung des Papstes nach Rom und erklärt in einem feierlichen Gottesdienst in der Peterskirche, der in Konzelebration mit dem Papst und anderen Bischöfen gehalten wird, ihre Treue zu Rom. Die kirchliche Gemeinschaft ist damit wiederhergestellt. In einem feierlichen Appell werden alle chinesischen Katholiken aufgefordert, die alten Dinge zu vergessen, einander zu verzeihen, sich zu versöhnen und einen neuen Anfang zu machen. In China werden durch eine großzügige Amnestie des Staates alle noch eingesperrten oder verbannten Laien, Priester und Bischöfe freigelassen.

5. Schritt. Die kirchlichen Verhältnisse in der Volksrepublik China werden auf der Grundlage der Entwicklung der letzten Jahre geordnet. Die Bischofskonferenz erhält einen eigenen Status, der sich an das Vorbild der unierten Kirchen des byzantinischen Ritus orientiert. Die chinesische Kirche wird aus dem Patriarchat des Westens ausgegliedert und der Ostkirchen-Kongregation zugeordnet, wobei zu bedenken wäre, ob nicht eine eigene römische Kongregation für die unabhängigen Ortskirchen des Fernen Ostens zu gründen wäre. Einer der chinesischen Bischöfe (entweder in Peking oder in Shanghai) wird im Einvernehmen mit Rom zum Erzbischof und zum Oberhaupt der neuen, unabhängigen Ortskirche gewählt. Sie regelt alle Dinge – Ritus, Bischofswahlen usw. – selbständig, nach dem Vorbild der katholischen Ostkirchen, wobei Rom das Recht der Bestätigung usw. zusteht. Die Konstituierung dieser fernöstlichen Ortskirche „neuen Typus" findet bei einer feierlichen Versammlung unter Vorsitz des Apostolischen Delegaten für Ganz-China (wie erwähnt: Sitz in Hongkong) statt. Dieses Ereignis kann auch zum Anlaß werden für einen Besuch des Delegaten bei der chinesischen Regierung, die diesen Besuch nach den diplomatischen Gepflogenheiten mit einem Gegenbesuch beantwortet. Dadurch sind auch zwischen der Volksrepublik China und dem Vatikan freundschaftliche Beziehungen hergestellt. Ob diese später zu einem förmlichen „Religionsabkommen" führen, durch das die Rechte der katholischen Kirche in China gesichert werden, kann der Zeit überlassen bleiben.

Ob ein solcher Plan realistisch ist und die bestehenden Schwierigkeiten, die nicht unterschätzt werden dürfen, überwinden kann, ist natürlich eine offene Frage. Wir meinen aber, daß dieser Weg grundsätzlich gangbar ist, noch mehr: daß *alles* getan werden muß, um ein gefährliches Schisma im Fernen Osten abzuwenden! Dabei sind zwei Dinge zu berücksichtigen: der inzwischen deutlich erkennbare Wille der „patriotischen" Hierarchie Chinas, die Gemeinschaft mit Rom wiederherzustellen, zweitens aber auch: daß eine neue Situation neue Antworten erfordert. Die Kirche Chinas ist heute nicht mehr eine „Missionskirche" des Westens, sondern eine Ortskirche, die in Martyrium und Verfolgung einen eigenen Weg gefunden hat. Dieser ist zu respektieren. Das Modell einer relativ selbständigen Fernost-Kirche könnte zudem providentiell sein für die Präsenz des christlichen Glaubens in Asien überhaupt. *Georg Kügler*

Das Verschwinden von Kindheit und Wirklichkeit

1983 erschien im S. Fischer Verlag Neil Postmans Buch „Das Verschwinden der Kindheit", die deutsche Ausgabe seines ein Jahr zuvor in den USA herausgebrachten Werks „The Disappearance of Childhood". Postman ist Professor für Medienökologie an der Universität New York; die zentrale These seines Buchs lautet, daß die Kindheit, selbstverständlich nicht als biologisches Phänomen, wohl aber als kulturelle Errungenschaft, als humane Idee, im Verschwinden begriffen sei und daß insbesondere die elektronischen Medien dafür verantwortlich zu machen seien.

Im Herbst 1984 publizierte Hartmut von Hentig sein jüngstes Buch „Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit" (Carl Hanser Verlag). Nicht nur der Titel scheint von Postman inspiriert; der zunächst eher befremdlich klingende, weil an Traktatliteratur erinnernde Untertitel „Ein Pädagoge ermutigt zum Nachdenken über die Neuen Medien" liest sich anders, wenn man auf den letzten Seiten von Postmans Schrift auf dessen These stößt: „Amerika hat noch nicht angefangen *nachzudenken*. Der Schock der modernen Technik hat unsere Gehirne gelähmt, und

wir beginnen eben erst, die geistige und soziale Trümmerlandschaft in Augenschein zu nehmen, die uns unsere Technik beschert hat." Doch mag solche Inspiration gegeben sein oder nicht, das Thema der neuen Medien ist attraktiv und gewichtig genug, um nicht nur einen Autor wie von Hentig zur Auseinandersetzung damit zu veranlassen – im althergebrachten Druckmedium Buch.

Sollte man die in jüngster Zeit erschienenen einschlägigen Bücher und Schriften klassifizieren, so bietet sich eine Vierteilung an. Da sind einmal jene Autoren, die sich vor allem von Emotionen lenken und leiten lassen, sei es, daß sie den neuen Medien als Garanten von Fortschritt und Freiheit euphorisch entgegenjubeln, wie manche Politiker und Wirtschaftler es tun, sei es, daß sie umgekehrt das Ende von menschlicher Freiheit und Würde unmittelbar bevorstehen sehen, wie es bei einigen Kultur- und Gesellschaftskritikern anzutreffen ist. Da gibt es zum anderen Autoren, die rational zu Werk gehen, entweder indem sie über die gegenwärtigen informations- und kommunikationstechnischen Entwicklungen schlicht informieren, also darstellen, was sich hinter dem Begriff der neuen Medien überhaupt verbirgt; oder indem sie engagiert kritisch diese Entwicklung zu prüfen und ihr Für und Wider abzuwägen versuchen, also das Neue zu beurteilen unternehmen.

Zur letztgenannten Autorengruppe ist von Hentig zu zählen. Schon in der Überschrift zum ersten Kapitel seines Buchs fragt er nach der „vernünftigen Funktion" der Medien und nach deren Grenzen, und er skizziert eine Antwort, indem er an alten und neuen Unterrichtsmedien „gleichsam im kleinen" zu prüfen unternimmt, „was sich die Gesellschaft im großen antut" (17). Dabei zeigt er überwiegend die Vorzüge der alten Medien auf („Ich bin ein großer Freund von Filmen"), hingegen die Gefahren der neuen, vor allem des Computers, wenngleich er grundsätzlich weiß: „Der Computer im Unterricht macht mir keine Angst – Angst machen mir die falschen Absichten und die illusionären Erwartungen, mit denen man ihn dorthin gebracht hat" (27). Dennoch ist ihm der Computer „Sinnbild einer nicht personalen Pädagogik" (44), er ist in seiner Sicht überhaupt kein Lehr- oder Lernmittel, er ist vielmehr bloß Lerngegenstand.

Im zweiten Kapitel fragt der Autor nach den Folgen der neuen Medien für die Gesellschaft und für das Aufwachsen in ihr. Argumentierte er zunächst als Fachmann, so will er in diesem Teil des Buchs sich in der Rolle des interessierten Laien verstanden wissen, zugleich eines Anwalts der Kinder und des von Günther Anders so genannten „antiquierten Menschen". Er greift jeweils eine Behauptung der Befürworter des Neuen auf, der „Telematik" (als der Verflechtung von Telekommunikationsmitteln und den Geräten der Informatik), und hält dann seine „socratischen Fragen" dagegen, wie er selbst sein Tun bezeichnet: Wie steht es um den behaupteten Bedarf, um die erstrebte offene Kommunikationsgesellschaft und ihre verbesserte Lebensqualität, um den Gewinn durch mehr Information?

Das dritte Kapitel, das nach Aufgaben und Chancen der Pädagogik angesichts der neuen Medien fragt, ist merkwürdigerweise am knappsten gehalten, es zählt nur 16 Seiten. Und es ist auch inhaltlich schwach geraten. Vermutlich jedoch ist anderes gar nicht möglich, wenn nämlich der Autor klar sieht: „Das Fernsehen stellt nur eine Verschärfung eines in der technischen und wissenschaftlichen Zivilisation überhaupt waltenden Entfremdungszustands dar. Die Schule ist selber Teil dieser Zivilisation, ein Entfremdungs-Institut" (87). Diese Einsicht führt mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu dem Bekenntnis: Fast alles, was im Namen der Medienpädagogik geschieht, „macht mich mutlos, ja elend" (91). Die eigenen Antworten, die dieser Feststellung noch folgen, zeugen freilich auch eher von Resignation als von Vertrauen in die pädagogische Zukunft.

Das Buch insgesamt enttäuscht. Sein Titel ist attraktiv, aber nicht zutreffend; die These vom allmählichen Verschwinden der Wirklichkeit wird nicht einmal ansatzweise systematisch entfaltet. Gewiß, von Hentig ist ein gescheiter Mann, und so fehlt es nicht an prägnanten Beobachtungen und Charakterisierungen, zum Beispiel der didaktischen Potenzen wie Grenzen des alten Mediums Film. Aber daneben stehen pathetische Auslassungen („Mir ist, als ob sich immer mehr junge Liebespaare so verhalten, wie sie es im Fernsehen erlebt haben"), monokausale und deshalb schwache Begründungen, ja mitunter gerät der Autor sogar in die Nähe moralisierenden

Nörgelns. Was zum Beispiel ist von der Forderung zu halten, wir sollten auf dem Nachweis bestehen, daß etwas „nicht nur hinnehmbar, sondern auch unschädlich ist" (98)? Medien sind doch als solche notwendig ambivalent; nicht von ungefähr kommen die Worte Gift und Gabe sprachlich aus einer Wurzel; selbst Essen und Trinken können, falsch praktiziert, gesundheitlichen Schaden anrichten.

Gewiß ist es mit dem didaktischen Einsatz des Computers im Unterricht noch schlecht bestellt. Einstweilen herrscht überwiegend Ratlosigkeit; dies freilich nicht zuletzt deshalb, weil sich bisher fast ausschließlich Mathematiklehrer für ihn interessieren. Aber auch beim Blick zurück zeigt sich, daß die Pädagogen bisher ernüchternd wenig beigetragen haben zum Aufbau einer Medienkultur, sei es durch didaktische Nutzung der alten Medien, sei es durch pädagogische Auseinandersetzung mit ihnen. Das gilt für Praktiker wie Theoretiker; gerade als Pädagoge sollte man das nicht verschweigen.

Doch soll hier gar nicht im Detail kritisiert werden, zumal ja die Schrift in erster Linie zum Nachdenken über die neuen Medien ermutigen will. Nachdenken aber heißt nicht, die Gedanken des Autors bloß zu reproduzieren, vielleicht unter Berücksichtigung weiterer, selbst gegenläufiger Aspekte, es heißt auch weiterzudenken, über seine Gedanken hinauszugehen oder zumindest doch hinauszufragen. Wenigstens ansatzweise soll das abschließend versucht werden.

In seinen Tagebuchnotizen hat Romano Guardini unter dem Datum des 25. September 1954 festgehalten (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, Paderborn 1980): „Heute in San Lorenzo wurde mir ganz deutlich, daß ich in der Gestalt der jetzt werdenden Welt nicht leben kann. Ich verstehe sie theoretisch; ich sehe, daß ihre Zeit da ist und daß sie ungeheuer sein wird; ich suche aus meinem Beruf heraus für die Jugend Brücken zu schlagen, damit das Neue irgendwie richtig gemacht und Altes hinübergetragen werden könne; aber ich selbst gehöre nicht hinein. Von einer alten Hausecke weht es mich vertraut an, und die größten neuen Dinge lassen mich kalt! Aber es ist ein beständiger Schmerz – die Worte sind nicht übertrieben –, zu sehen, wie ein ungeheurer Apparat alles das zerstört, was ich liebe, von außen und innen her, in den Dingen und im Fühlen der Menschen."

Wer selber über die Lebensmitte eindeutig hinaus ist, versteht solche Sätze nur zu gut, vielleicht sind sie ihm sogar aus der Seele gesprochen. Hie und da hat man den Eindruck, als sei ein solches Leiden an der sich anbahnenden Welt von morgen auch für den knapp sechzigjährigen von Hentig ein entscheidendes Motiv gewesen, dieses Buch zu schreiben, auch wenn er es nicht sagt, sich selbst vielleicht noch nie daraufhin ähnlich selbstkritisch befragt hat, wie der seinerzeit zehn Jahre ältere Guardini es tat. Aber deutet nicht ein Satz wie dieser auf solche Verfassung des Autors hin: „Mißtrauisch habe ich mir eine zweite aufziehbare Uhr gekauft, weil ich befürchten muß, daß es in Kürze nur noch Quarzuhren geben wird" (57)?

Die Frage ist überhaupt nicht polemisch gemeint, sie soll vielmehr auf ein Problem hinweisen, das Pädagogen gern verdrängen. Guardini hat sich in jenen Tagebuchnotizen mehrfach gewissermaßen selbst ermahnt, zum Beispiel am 19. November 1954: „Und dann hatte ich Anlaß, mir klarzumachen, was gefordert ist, damit man, selbst an der Schwelle des Alters, den Jungen im Herzen ihren Weg frei gönnt und sich nicht nur pädagogisch, sondern wirklich mit ihnen freut, auch wenn man sie oft nicht versteht." Bei der Diskussion dieses Problems meinte unlängst eine ca. fünfundzwanzigjährige Studentin, selbst sie habe ja bereits Schwierigkeiten, die Teenager von heute zu verstehen. Daß dieses für eine Gesellschaft gilt, deren Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten ständig zunehmen, sollte auch zum Nachdenken herausfordern, und nicht nur die Pädagogen.

Nun will von Hentig freilich nicht nur zum Nachdenken ermutigen; seine Hoffnung ist, den Gang der Entwicklungen wenn schon nicht steuern, so doch beeinflussen, mindestens aber verlangsamen zu können. Vielleicht läßt sich tatsächlich etwas bremsen, aber zu welchem Erfolg kann das führen? Der Sog der weltweiten technisch-industriellen Entwicklung wird sich immer als stärker erweisen. Um ihn zu stoppen, müßte die Menschheit, müßten die „führenden Nationen" von einem jahrhundertealten Denken Abschied nehmen. *Rainald Merkert*

BESPRECHUNGEN

Theologie

Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Hrsg. v. Wilhelm Breuning. Freiburg: Herder 1984. 181 S. (Quaestiones Disputatae. 101.) Kart. 39,–.

Alle zwei Jahre treffen sich die deutschsprachigen katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen. Die Referate der Tagung von 1982 in Luzern liegen jetzt in einem Band vor, der sich an jene über die Gottesfrage, Erlösung und Emanzipation, Christologie, Absolutheit des Christentums, Hl. Geist und Lehramt anschließt. In gewohnter Weise sucht der Herausgeber in der Einführung (7–18) das Thema zu begründen und die Beiträge, die ja nicht selbst gewählt, sondern erbeten wurden (vgl. 148), im Zusammenhang vorzustellen. Diese beginnen mit einer Übersicht über Ansätze und Entwürfe (19–45), lassen dann die Tradition zu Wort kommen (47–72), bringen aus orthodoxer Sicht die Kirchenfrage (73–96) und aus reformatorischer die Einheit Gottes (97–113) zur Sprache, gehen anschließend auf Religionsgeschichte und Tiefenpsychologie (115–142) und am Ende auf eine Philosophie der Person 143–182) ein.

Diese Stichworte lassen allerdings die im Untertitel angekündigte Aktualität eher fragwürdig werden, und die vom Herausgeber erwähnte „Gefahr der Lebensferne" (15) ist deutlich zu spüren. Die Sorge bezieht sich durchgängig darauf, was wie über die Trinität zu sagen sei – gemessen an einer so oder so gesehenen Tradition. Dabei scheint bisweilen ganz vergessen, was nur ein Referent deutlich unterstreicht: daß nämlich Trinitätslehre immer unabgeschlossen bleibt (vgl. 97). Nicht wenige Behauptungen geben sich als definitiv und unüberholbar: das mag sich aus dem dogmatischen Charakter des Denkens erklären, der auch da vorwaltet, wo es um die Geschichte geht. Zudem bestimmen Abstraktionen und formale Elemente in hohem Maß die Ausführungen, wie es wohl nicht anders sein kann, wenn Trinität vornehmlich als Modell (89) oder als Strukturprinzip (7) betrachtet wird. Gerade dadurch soll das Interesse angeregt worden sein; es handle sich um eine (Wieder-)Entdeckung, die „die gesamte systematische Theologie in all ihren Einzelthemen durchformen soll" (7). Es wäre schon wichtig zu wissen, wie sich das verhält zu jenem Strukturprinzip der Philosophie Hegels und seiner Nachfolger, von dem es heißt: „Die geheiligte Dreizahl, die weltliche Trinität, war damals für alle Systemdenker noch das gegebene Schema, eine Art Antwort auf die nunmehr überholte theologische Trinität." Jedenfalls kann man sich, indem man eine Sachfrage als alles durchformendes Strukturprinzip behandelt, auch um das wirkliche Problem drücken.

K. H. Neufeld SJ

Niemann, Franz-Josef: *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit.* Zur Genealogie eines Traktats. Innsbruck: Tyrolia 1983. 488 S. (Innsbrucker theologische Studien. 12.) Kart. 96,–.

Der Versuch, theologisches Nachdenken den anstehenden Fragen und Schwierigkeiten entsprechen zu lassen, kommt nicht ohne klare Vorstellungen über das Warum, Woher und Wie jener Theologie aus, auf der man aufbauen muß. Einen solchen Rückblick bietet die vorliegende Innsbrucker Dissertation für einen zentralen Aspekt der Fundamentaltheologie. Sachgerecht begründet und aufgebaut in drei großen Teilen wird zunächst der neuscholastische Traktat über Christus als Gesandten Gottes (24–88) in verschiedenen Ausprägungen, aber dem sachlichen Faden der Argumentation folgend vorgestellt. Dann entfaltet der umfangreiche und entscheidende zweite Teil die Genealogie des Traktats bis zum Ersten Vatikanischen Konzil (89–361) in drei Abschnitten: Renaissance – Von der mittelalterlichen Apologie zur neuzeitlichen Apologetik mit sieben bzw. acht Autoren; dann das Zeitalter von

Rationalismus und Aufklärung – Apologetik contra Deismus und Bibelkritik mit sechs Vertretern und schließlich die Katholische Tübinger und Wiener Schule – Apologetik als Fundamentaltheologie mit zwei Beispielen. Diese Darstellung erhellt auch die sachliche Entwicklung von Rolle und Inhalt des Traktats. Im dritten Teil geht es um „Jesus als Glaubensgrund in Neuansätzen nach dem Vaticanum II" (362–453), wo drei Versuche der letzten Jahre geschildert sind. Der Epilog (454–460) faßt die Ergebnisse noch einmal zusammen. Verzeichnisse – zu nennen ist das über die Literatur (462–475), Personen (476–484) und Sachen (485–488) – runden den außerordentlich sorgfältig edierten Band ab.

Das Thema ist wichtig und zentral, seine Behandlung geschickt und überzeugend, auch wenn eine erschöpfende Darstellung weder beabsichtigt noch möglich war. Die herangezogenen Gewährsleute sind jedenfalls sehr gut ausgewählt und werden aus eindringender Kenntnis und konzentriert auf die einschlägigen Aussagen angeführt. Daß sich dabei manches wiederholt, war unvermeidlich. Da der Verfasser aber nicht nur referiert, sondern zugleich einordnet und vergleicht, gelingt ihm ein gutes Bild der Weiterentwicklung, die oft nur in kleinen Schritten erfolgte. Aus der Überschau wird immer wieder auch ausgewogene und berechtigte Kritik angebracht, zugleich aber auch manche Unzulänglichkeit aus Umständen, Bedingungen und besonderen Absichten heraus verständlich gemacht. Die Arbeit ist nur zu empfehlen, nicht nur für Fundamentaltheologen, sondern für jeden, dem es eine Frage ist, wie der Jesus der Geschichte der Christus des Glaubens ist und wie sich darüber heute ernsthaft und überzeugend sprechen läßt.

K. H. Neufeld SJ

Splett, Jörg: *Liebe zum Wort.* Gedanken vor Symbolen. Frankfurt: Knecht 1985. 216 S. Kart. 29,80.

Aus „Liebe zum Wort" legt J. Splett sein neues Buch vor, dem es um Kunst, vornehmlich Dichtung, geht. Unverblümt bekennt er am Anfang, daß er, der Philosoph, der Philosophie die Kunst voranstelle (11). Dies trennt ihn von seinem sonst oft zitierten Gewährsmann Hegel, der – wie Platon – im Kunstwerk das Erscheinen der Idee und somit die Auflösung der Kunst im allgemeinen Begriff der Philosophie sieht – und nicht, wie im Buch motivartig immer wieder anklingt, das Erscheinen des Erscheinens, Gestalt als gültiges Universale Concretum (vgl. 103).

Im ersten Teil werden die philosophischen Grundoptionen benannt. Das Wort wird vom (Real-)Symbolbegriff her erläutert und gegen den wissenschaftlichen Term, soweit er mit Absolutheitsanspruch auftritt, in sein Recht gesetzt. Im nächsten Anlauf wird Dichtung (Fest der Sprache) vom Kulthandeln her entworfen, in Auseinandersetzung mit Pieper (Fest als Bejahung), Freud/Gallois (Fest als Exzeß und Widerspruch), Cox (Fest als Triumph der Narren), G. Martin (Fest als Bewußtseinserweiterung). In seiner Reflexion über die Möglichkeiten philosophischer Deutung von Dichtung (beiden geht es um Wahrheit) nähert er sich der spezifischen Wahrheitsgestalt des Kunstwerks, die in ihrem „Gebildecharakter" (60) erscheint und den Betrachter ruft.

Der zweite Teil ist die Mitte des Buchs. Hier wird es, im Sinn des Themas, konkret. Rilke (Der Goldschmied) und Novalis kommen zu Wort, die rheinische Mundartdichtung von L. Soumagne sowie Wasser und Buch als Symbole der Welt und des Menschen. Splett feiert auch sein „Fest der Sprache" und scheut dabei nicht den Vorwurf der „Eis-egese" (85), wenn er z. B. Rilkes Schmied auf die Christusgestalt hin deutet – es wird ja keinen Augenblick lang unterstellt, „dies sei die Aussage des Textes, geschweige denn, was keineswegs damit identisch sein muß, die Aussageabsicht oder das nachträgliche Selbstverständnis des Dichters" (85). Nur aus Verzicht/Tod geht Gestalt hervor, und es gibt keine Vollendung ohne Abschied. Denn „indem man etwas losläßt, läßt man es sein" (87) und gibt es dem anderen in die Hand.

Leben und Dichtung von Novalis führen die Symbolwelt seiner Mittler-Gestalten ein: Krankheit vermittelt Liebe, Liebe den Tod (als Vollendung), die Geliebte den Mittler Christus, Christus den All-Gott. Trotz kritischer Schlußbemerkungen geht es Splett insgesamt um eine positive Aufnahme der Romantik: Ist nicht die romantische süße Trauer über das Vergangene der bleibende Vorgeschmack, den der Romantiker von der Zukunft kennt? Romantik bleibt ein roter

Faden des Buchs. Sie erscheint wieder im Schlußaufsatz über den un-„romantischen" Angelsachsen C. S. Lewis, dessen Weg von der religionsphilosophischen Reflexion auf das „Problem des Schmerzes" bis zur konkret erlebten Trauer um den Tod seiner Frau („A grief Observed") Splett in „dankbarer Zuneigung" (12) zu dem „blökenden Laien" aus Oxford nachzeichnet. Er (Lewis) meint ja auch die „unbefriedigte Sehnsucht, die vielleicht begehrenswerter ist als jede Erfüllung" (204).

Die „Bilanz" (3. Teil) ist der Frage nach dem Denken des Schönen gewidmet. Vor allem mit Adorno geht es um die Frage, ob die Wahrheit (Auschwitz) das Schöne nicht als Schein und Lüge entlarvt. Christlich äußert sich diese Skepsis z. B. bei Leon Bloy – mit der Erbsünde ist alles Schöne „Parasit auf der Haut der ersten Schlange" (166). Zwar sieht Adorno den Versprechenscharakter der Kunst (was ihm herbe Kritik in der Umgebung der Frankfurter Schule eintrug), aber „nichts bürgt dafür, daß sie ihr objektives Versprechen halte" (173). Nietzsches „offensive Trennung des Scheinbegriffs vom Wahrheitsbegriff" (174) im Namen der Autonomie der Kunst scheint das Problem des Lügencharakters der Kunst auch nicht zu lösen. Hier setzt Splett als christlicher Philosoph mit der gemachten Erfahrung (also nicht der Metaphysik) „befreiender statt bannender Erfahrung des Schönen" (182). Kunst ist zwar nicht selber Stern, „doch grüßt in ihrem Schein das eine Licht". *K. Mertes SJ*

ZU DIESEM HEFT

August Brunner, seit 1946 Redaktionsmitglied der „Stimmen der Zeit", ist am 11. April dieses Jahres gestorben. In dem Beitrag, der sich in seinem Nachlaß fand, erörtert er ein Thema, das ihn stets beschäftigte: Das christliche Gottesbild und seine Bedeutung für die Kultur des Abendlands.

Gegenüber der bei Christen weitverbreiteten Voreingenommenheit legt Oswald von Nell-Breuning dar, daß der verantwortliche Gebrauch der Macht vom christlichen Glauben nicht nur erlaubt, sondern gefordert ist. Er betont die Pflicht des Christen, sich für die Gestaltung des öffentlichen wie privaten Lebens in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft einzusetzen.

Im Anschluß an seinen Beitrag im Maiheft setzt sich Werner Huth mit den Problemen der Meditation auseinander. Er macht auf Gefahren aufmerksam, die bei einem Mißbrauch der Meditation auftreten können.

In der deutschsprachigen Literatur der letzten 15 Jahre ist vom christlichen Glauben kaum etwas zu lesen. Die Autoren entwerfen eine Welt voller negativer Erfahrungen, in der es den religiösen Menschen nicht zu geben scheint. Magda Motté, Privatdozentin an der Technischen Hochschule Aachen, fragt nach der Bedeutung dieser Literatur für die religiöse Erfahrung des Christen.

Hans F. Zacher, Professor für Politik und öffentliches Recht an der Universität München, befaßt sich mit den Möglichkeiten und Formen der Konfliktlösung im Rechtsstaat: Normative, institutionelle und prozedurale Elemente müssen einander ergänzen, damit eine Ordnung entsteht, die dem Gemeinwesen wie dem einzelnen dient.

Die Messe im Fernsehen

Bei der Einführung des Fernsehens in der Bundesrepublik – das tägliche Programm begann am 25. Dezember 1952 – war in der katholischen Fernseharbeit vor allem ein Thema umstritten: die Übertragung der Messe. Im Anschluß an eine Probesendung in St. Gereon in Köln im März 1953 meldeten sich gewichtige Stimmen der Kritik. Die Entscheidung fiel zugunsten einer Meßübertragung, die jedoch auf die Höhepunkte des Kirchenjahres beschränkt bleiben sollte. Wie schon Papst Pius XII. nannten die deutschen Bischöfe als wichtigsten Grund die seelsorgliche Betreuung derer, die am gemeinsamen Gottesdienst nicht teilnehmen können. Ferner sei die Übertragung eines Gottesdienstes als „ungestellte Selbstdarstellung der Kirche in Kultus schon in sich selbst von großem Wert".

Im Jahr 1977 begann die katholische Fernseharbeit am ZDF mit der regelmäßigen Übertragung von Gemeindegottesdiensten am Sonntagvormittag, zunächst sechsmal, jetzt zwölfmal jährlich. Im Unterschied zu den Meßübertragungen an hohen Festtagen wollen diese Messen nicht zuerst das Erlebnis einer feierlichen Liturgie vermitteln, sondern richten sich an Alte, Kranke und Behinderte, damit sie nicht vollständig auf die Messe verzichten müssen. Deswegen bemühen sich die Veranstalter um eine intensive pastorale Begleitung mit Textheften, Anrufmöglichkeiten bei der Gottesdienstgemeinde und Beantwortung von Briefen. Vom Jahr 1986 an hat nun das ZDF eine Verdoppelung dieser Gottesdienste angeboten. Da auch die ARD nicht untätig bleibt und bald wohl private Programmveranstalter mit entsprechenden Angeboten kommen, stehen die Verantwortlichen vor Entscheidungen, die noch einmal grundsätzlich bedacht werden sollten, nicht zuletzt im Blick auf die Argumente der Diskussion von 1953.

Weil der Gottesdienst Handeln in Gemeinschaft ist, gibt es eine Teilnahme im vollen Sinn nur für die im Kirchenraum Mitfeiernden. Dieses Prinzip ist heute unbestritten. Das Zweite Vatikanische Konzil prägte dafür den Begriff „actuosa participatio", „tätige Teilnahme", und betonte, daß diese vom Wesen der Liturgie selbst gefordert wird. Die Liturgiereform hatte das Ziel, dieses „gemeinsame Handeln des Volkes Gottes" wieder in aller Klarheit herauszustellen. Wenn also schon das bloß passive Assistieren im Kirchenraum dem Wesen der Liturgie nicht gerecht wird, dann erst recht nicht das Betrachten der Messe am Fernsehschirm. Auch wenn der Zuschauer im Rahmen seiner Möglichkeiten mitzufeiern versucht, so ist er doch nur intentional, nur in seinen Gedanken mit der Gottesdienstgemeinde verbunden, gehört aber nicht zu ihr: Er ist Zuschauer, nicht Teilnehmer. Daran ändert auch das in der Bundesrepublik geltende Prinzip nichts, daß ein Gottesdienst immer nur gleichzeitig (live) gesendet werden soll. Daher kann die

Übertragung einer Gemeindemesse immer nur ein Notbehelf sein für solche, die am Besuch des Gottesdienstes verhindert sind, und müßte stets die Ausnahme bleiben.

Das zentrale Argument gegen die Messe im Fernsehen war in der Diskussion des Jahres 1953 der Hinweis auf die frühchristliche Arkandisziplin, die alle Nichtgetauften vom Gottesdienst fernhielt. Diese Praxis war zwar nur vom dritten bis zum fünften Jahrhundert im Gebrauch. Für Romano Guardini lag darin jedoch „eine Lehre, die immer gilt", nämlich der vom Wesen des Heiligen geforderte Schutz vor der Ehrfurchtslosigkeit, die in allen Menschen, auch in den Gläubigen, lauere. Der Kult, so schrieb Karl Rahner, könne „nicht von vornherein jedem offenstehen"; er gehöre zu jener „Zone der Intimität, in die nur der vom Besitzer dieser Zone eigens Zugelassene" eintreten dürfe. Auch Clemens Münster, Josef Pieper und der spätere Kardinal Hermann Volk nannten die Fernsehübertragung der Messe eine unzulässige, weil dem Wesen der heiligen Handlung widersprechende Profanierung des Heiligen und plädierten mit Guardini und Rahner für ein entschiedenes Nein und für den Mut zum Verzicht.

Inzwischen hat sich die Situation geändert. Die Entwicklung ist über die damaligen Bedenken hinweggegangen, vielleicht auch deswegen, weil die Einwände zu apodiktisch, zu rigoros formuliert waren. Die Fernsehübertragung von Messen wird heute nicht mehr prinzipiell in Frage gestellt. Schließlich feiert auch der Papst auf seinen Reisen große öffentliche Gottesdienste, die den Rahmen einer herkömmlichen Gottesdienstgemeinde weit überschreiten und bei denen sich die „tätige Teilnahme" der Anwesenden auf ein Minimum beschränkt, so daß die Grenzen zum Fernsehen fließend zu werden beginnen.

Trotzdem sollte man die Argumente der Mahner aus den Anfängen der Fernsehzeit nochmals bedenken und sich fragen, wo die Grenzen für die Übertragung von Gottesdiensten liegen. Sie beginnen wohl dort, wo die örtliche Gemeinde durch die Fernsehaufnahme ihres Gottesdienstes und die damit verbundenen technischen Zwänge überfordert wird, wo geeignete Mitarbeiter für die pastorale Begleitung fehlen und, vor allem, wo die Fernsehmessen so dicht und regelmäßig aufeinanderfolgen, daß das Bewußtsein von der unersetzlichen Bedeutung des Gemeindegottesdienstes zu schwinden droht. Diese Grenze könnte mit zwölf Sonntagsgottesdiensten im Jahr schon erreicht sein. Schließlich sollte man sich fragen, ob den seelsorglichen Anliegen nicht viel besser solche Sendungen gerecht würden, die nicht einfach einen Gottesdienst abfotografieren, sondern den Möglichkeiten und Erfordernissen des Fernsehens Rechnung tragen und nach den Gesetzen dieses Mediums gestaltet sind. *Wolfgang Seibel SJ*

Eugen Biser

Wer war Romano Guardini?

Fragen zu einer Antwort[1]

Wer war Romano Guardini? Die Aufarbeitung dieser Frage scheint dem Freundeskreis, der sich um die Gestalt des in leiser Unnahbarkeit Verharrenden geschlossen hatte, so ferngelegen zu haben, daß der Gedanke an eine biographische Würdigung, kaum daß er aufgekommen war, auch schon wieder fallengelassen wurde[2]. Daß diese Biographie, verfaßt von einer jungen Frau, die ihre wissenschaftliche und pädagogische Kompetenz nicht zuletzt in der Betreuung von Guardinis Werk gewonnen hatte, nun doch vorliegt, beweist den Grad der Dringlichkeit, den die Frage inzwischen erlangte, nicht zuletzt auch deshalb, weil sich die Gestalt Guardinis schon während seiner letzten Lebenszeit, erst recht aber in den Jahren nach seinem Tod (am 1. Oktober 1968) zunehmend verdunkelt hatte. Wer war er?

Tatsächlich gibt keine Gestalt des modernen Katholizismus mehr Rätsel auf als diejenige Guardinis, die sich offensichtlich nicht nur aus dem kalendarischen Anlaß der 100. Wiederkehr seines Geburtstags, sondern eigengesetzlich, aufgrund der ihr innewohnenden Dignität, in Erinnerung bringt. Man zögert, ihm das Attribut „groß" zuzuerkennen; denn dafür hatte zu vieles an ihm den Charakter eines – allerdings virtuos durchgehaltenen – Balanceaktes, um nicht zu sagen des Kompromisses. Und doch überragt er alle, die in diesem Zusammenhang genannt werden könnten, um Haupteslänge. Man fühlt sich ebenso gehemmt, ihn zu den bahnbrechenden Theologen der Jahrhundertmitte zu rechnen; denn dafür schob er zu viele Fragestellungen beiseite, während er sich bei andern mit glättenden, nicht selten vereinfachenden Lösungen begnügte, sofern er es nicht, wie so oft, bei bloßen Andeutungen beließ. Und doch war es ihm wie keinem andern gegeben, das Glaubensbewußtsein auf Jahrzehnte hinaus zu bestimmen. Und nicht weniger schreckt man unwillkürlich vor seiner pessimistischen, zum Ausstieg aus dem Zeitbewußtsein ratenden Kritik der Neuzeit zurück. Und doch läßt sich nicht bestreiten, daß er mit seiner Denunzierung der Macht eine Grundgefahr der Epoche beschwor, und daß er mit seiner These von dem bereits erreichten Epochenende, so fragwürdig sie einer genaueren Überprüfung erscheinen mag, durch eine Reihe von Daten bestätigt wird.

Wer also war dieser rationale Visionär, dieser lehrende Denker und denkende Prediger, der auch dann noch, als seine Stimme kaum mehr trug, die sich um sein Katheder und seine Kanzel drängenden Zuhörer in seinen Bann schlug; der auch

noch während der sich bereits bedrohlich ankündigenden Studentenrevolte seine imponierende Stellung im inner- und außeruniversitären Raum unangefochten aufrechterhielt; dem der gewaltige Erfolg seiner literarischen Produktion bis ans Lebensende treu blieb, obwohl in seinen Schriften nach kompetentem Urteil kein nennenswerter Gedankenfortschritt zu verzeichnen ist, und der auch nach der großen Geschichtszäsur in den Jahren der Nachkriegszeit für unabsehbar viele das blieb, was er für die Quickborn-Jugend und die Hörer seiner Berliner Vorlesungen lange zuvor bereits geworden war: die lebensbestimmende Wegweisung und lebendige Orientierungsfigur?[3]

Eine Formalbestimmung

Eine erste, wenngleich nur ganz formale Antwort ergibt sich aus dem „Dennoch", das Guardinis Lebens- und Wirkungsgeschichte wie ein Programm durchzieht und diese nach Art des von ihm bei so vielen anderen aufgespürten „Strukturgesetzes" bestimmt. Es distanzierte ihn von dem, was er bedenkend und interpretierend in die Hand nahm, so daß er weiter sehen konnte, als es aufgrund eines affirmativen Verhältnisses je möglich gewesen wäre. Es ließ ihn auch dann nicht aufgeben, wenn alles für Resignation und Rückzug zu sprechen schien. Und es gab ihm jene innere Sicherheit, die von ihm verfolgten Ziele auch auf den einsamen und abgelegenen Wegen anzustreben, auf die er sich seinem Lebensbericht zufolge vielfach verwiesen sah[4].

Dieses „Dennoch" steht, genauer besehen, schon als Vorzeichen über seiner Kindheit und seinen geistig-religiösen Anfängen. Nach Ausweis des erst kürzlich ans Licht gekommenen Lebensberichts lag über Guardinis ersten Lebensjahren ein Schleier von Entfremdung und Melancholie; dennoch blieb er seiner Heimat wie einem verlorenen Paradies verhaftet und sah er im gewaltigen Rund des Amphitheaters seiner Geburtsstadt Verona das gestaltgewordene Symbol seiner Lebensaufgabe, die für ihn in der immer wieder neu versuchten Bändigung und Vereinbarung der das Dasein gleicherweiser tragenden wie bedrohenden Gegensätze bestand[5]. Insgeheim ist dieses „Dennoch" dann auch seinem Bekehrungserlebnis eingeschrieben, bei dem das Herrenwort vom „Hingeben der Seele" (Mt 10, 39) den Ausschlag gab[6]; denn es war ein Akt der Selbstentäußerung, genauer noch der Selbstübereignung an das überindividuell „Größere", die Kirche, durch den er, zusammen mit dem Fixpunkt seiner Existenz, den Ausgangspunkt seiner Lebensleistung gewann. Sie trug ihm in der Folge eine ungeahnte, den katholischen Geistesraum übergreifende Resonanz ein, deren der tief Verunsicherte und zunehmend Vereinsamte jedoch nie ganz froh wurde. Dennoch betrieb er zu einer Zeit, da die mit dem wachsenden Terror des Nationalsozialismus konfrontierten Kirchen Verteidigungspositionen bezogen, mit staunenswerter Beharrlichkeit das

Werk der geistigen Öffnung, überzeugt davon, daß die Probleme der Zeit zuletzt nicht aus der Defensive, sondern nur im offenen Dialog gelöst werden konnten. Und nicht zuletzt erweist sich das „Dennoch" als das geheime Programmwort des späten Guardini, dem sich die zeit- und kulturgeschichtliche Situation so sehr verrätselte, daß er ihr nur noch in der Gesinnung des „Standhaltens" zu begegnen vermochte.

Konstellation und Resonanz

Noch vor der Frage nach dem, was Guardini letztlich war, stellt sich damit die nach dem Grund seines stupenden Erfolgs. Eine erste Erklärung ergibt sich zweifellos aus der geistesgeschichtlichen Konstellation seines Wirkens. Zweimal stand dieses im Zeichen eines ausgesprochenen Kairos, der es ihm erlaubte, einer von Krieg, politischem Zusammenbruch und geistigem Orientierungsverlust betroffenen Generation das Stichwort neuer Identitätsfindung zuzurufen. Zum ersten Mal geschah dies gegenüber der durch Niederlage und Zusammenbruch des Kaiserreichs und der von ihm repräsentierten Ordnung verstörten Jugend, der Guardini nach Ende des Ersten Weltkriegs, zweifellos gegen ihr unmittelbares Empfinden, jedoch aus der Klarsicht des religiösen Diagnostikers attestierte: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen."[7]

In seinem Lebensbericht spricht Guardini davon, daß er durch die mit diesem Satz beginnende Schrift „Vom Sinn der Kirche" (von 1922) in die Fragen der Zeit eingegriffen habe[8]. Mit weit größerem Recht hätte er noch sagen können, daß er damit das Glaubensbewußtsein der von ihm angesprochenen Generation auf den Begriff gebracht und für die ganze Folgezeit strukturiert habe. Zwar stand diese Generation auch der institutionalisierten Kirche zunächst durchaus skeptisch gegenüber; doch übte er in seiner insistenten Bemühung auf der Burg Rothenfels das „Erwachen der Kirche" systematisch mit ihr ein, indem er ihr die Augen für die „heiligen Zeichen" öffnete, um sie so zum „liturgischen Mysterium" hinzuführen und schließlich den „Geist der Liturgie" in ihr neu zu wecken[9]. Daß es so wirkungsvoll gelang, war nicht zuletzt Guardinis erstaunlicher Sprachkunst zu danken. Wie nur den großen Theologen der Vorzeit, Augustinus und Anselm von Canterbury an ihrer Spitze, war es ihm gegeben, komplexe Gedankengänge auf so einfache und einleuchtende Formeln wie die vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" zu komprimieren und dadurch bewußtseinsbildende Impulse auszulösen.

Trotz tiefgreifender Geschichtsdivergenzen ergab sich für Guardini eine durchaus vergleichbare Konstellation nach dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches" mit dessen umstürzenden politischen und geistigen Folgen. Demgemäß erfolgte seine Reaktion in diesem zweiten Fall merklich später, genauer gesagt erst mit der

Veröffentlichung der Besinnung über die „Annahme seiner selbst" (von 1953). Und doch war ihm damit ein nicht weniger kompetenter „Eingriff" in das Zeitbewußtsein gelungen, zumal sein Wort in diesem Fall analytisch unterbaut und gleichzeitig in die Form eines Zuspruchs gefaßt war, der ihn, an seiner Wirkungsgeschichte gemessen, geradezu als den „kategorischen Imperativ" der Gegenwart ausweist[10]. Was die analytische Unterbauung anlangt, so muß schon die zeitkritische Studie über „Das Ende der Neuzeit" (von 1950) im Zusammenhang mit dem Imperativ gesehen werden, da sich die „Annahme seiner selbst" wie eine Zurücknahme des kollektiven Notstands auf das Selbstzerwürfnis des konkret existierenden Menschen ausnimmt. Wenn die Wirkung erklärt werden soll, muß lediglich hinzugenommen werden, daß es Guardini auch diesmal gelang, einen hochdifferenzierten Gedanken in eine ebenso einfache wie plausible Formel zu fassen, die auf suggestive Weise zum Ausdruck brachte, was viele als dumpfe Noterfahrung in sich fühlten.

Damit ist bereits angedeutet, daß die Wirkung Guardinis darüber hinaus mit seinem Denk- und Sprechstil zu tun hat. Als Augenmensch, der Guardini seiner Biographin zufolge von innerster Anlage her war und dem es einem frühen Wort zufolge immer darum ging, alles mit je neuen Augen sehen zu lernen, hatte er im Grund nur das zu sagen, was ihm in einem intuitiven Akt aufgegangen war (147). Doch so, wie seine Aussage aus einer Schau hervorging, zielte sie auch darauf ab, das von ihm Erblickte weiterzugeben und, wesentlicher noch, seine Hörer und Leser in seine eigene Schau einzubeziehen. Wer Guardini las oder hörte, erlebte, der Hörer mehr noch als der Leser, die progressive Einbeziehung in eine intuitive Wahrnehmung. Über die Befähigung zu dieser „kommunikativen Gestaltwahrnehmung" verfügte Guardini bis in seine Spätzeit hinein. Noch in seinen „Theologischen Briefen an einen Freund" (von 1976), die Johannes Spörl aus dem Nachlaß herausgab, spricht er davon, daß er das Unrecht und Unwesen der Neuzeit „wie mit Augen" gesehen zu haben glaubte[11]. Und als die Vision zuletzt doch verdämmerte, machte sich um so stärker die Wirkung des großen Atems geltend, mit dem er die Probleme ebenso behutsam wie zielstrebig umkreiste, um zuletzt dann um so zielsicherer zum „Kern der Sache" durchzustoßen[12].

Strukturen der Rezeption

Unmerklich verschob sich damit der Fragepunkt von der Wirkung auf die Rezeption. Auf sie muß um so aufmerksamer eingegangen werden, als sich um Guardini schon früh ein Kreis von Bewunderern und Anhängern bildete, der in religions- und kirchensoziologischer Hinsicht ein bemerkenswertes Phänomen darstellt.

Er rekrutierte sich nicht nur aus den Reihen seiner Hörer und der Teilnehmer an

den Werkwochen auf der Burg Rothenfels, sondern insbesondere auch aus der unübersehbaren Anzahl derer, die ihm die entscheidende Lebensprägung verdankten. Sie dankten – und danken – es ihm durch Gefühle einer spezifischen Zugehörigkeit, in die sich nicht selten ein Element der Ausschließlichkeit, bisweilen sogar der Intoleranz und des Fanatismus einmischt, so daß ein Beziehungsgeflecht entsteht, das, wenn es nicht unerklärt bleiben soll, nach einer soziologisch-religiösen Deutung verlangt. Sie führt in den Bereich einer verblüffenden Entsprechung zu Strukturen der Urkirche, innerhalb deren sich die Gruppe der Erstberufenen, der Augen- und Ohrenzeugen deutlich von derjenigen abhebt, die Kierkegaard die „Schüler zweiter Hand" nannte[13]. Beim ursprünglichen Schülerkreis, so zeigt sich, geht Guardini noch immer als lebendiges Interpretament mit, so daß das erstaunliche Phänomen einer zweifachen „Lesart" entsteht: der kritisch-distanzierten derer, die sich nur auf die Texte angewiesen sehen, und der „transparenten" des Schüler- und Verehrerkreises, der Guardini noch heute so zu lesen vermag, wie er es im Geleitwort zu seiner Schrift „Vom lebendigen Gott" (von 1930) als das Ziel seiner literarischen Mitteilung bezeichnete:

„So wird denn auch wirklich diesen Ansprachen nur der ihr Recht geben, der willig und fähig ist, sie vom Papier wegzuheben und wieder zum lebendigen Wort werden zu lassen. Gesprochen gerade zu ihm, so daß er sich persönlich gemeint weiß... So zu tun, ist nicht immer leicht. Wir sind das Papier gewöhnt und die kalten, nur vermittelnden Zeichen. Wir sind gewöhnt, im flüchtigen Dahingleiten Gedanken und Bilder aufzunehmen, unpersönlich und von irgendwoher kommend. Es bedarf schon einer besonderen Bemühung, nicht geschriebene, sondern gesprochene Rede als solche zu vernehmen und aus einem Leser wirklich zum Hörer zu werden."[14]

Eine beträchtliche Dramatisierung erfährt dieses Verhältnis durch die Beobachtung, daß Guardini den angesprochenen Effekt zwar mit aller Entschiedenheit suchte, der Verehrung seiner Hörerschaft aber keineswegs gleichsinnig begegnete. Staunend, fast betroffen registriert er den unvermindert anhaltenden Zustrom zu seinen Lehrveranstaltungen und Predigten; doch beziehen sich seine tiefsinnigen Äußerungen über den Sinn mitmenschlicher Zuwendung und Liebe, die dem Subtilsten zu diesem Motivkreis zuzurechnen sind, offenkundig auf den ihm tragisch entrissenen Jugendfreund, nicht jedoch auf die Verehrung, die ihm aus seinem Hörer- und Leserkreis entgegenschlug[15]. Hier, im Verhältnis zu seinem Schülerkreis, herrschte das Pathos der Distanz, und das nicht etwa aus begreiflicher Taktik, sondern aufgrund jener leisen Heteronomie, die das ganze Werk und Leben Guardinis von jenem Ausgangspunkt her bestimmte, an dem er gelernt hatte, seine religiöse Identität in einem Akt der Selbstentäußerung an die Kirche zu finden. In kompensierter Form spricht diese Distanz noch aus den Titeln „Der Herr" und „Das Herrentum Christi", nicht weniger aber auch aus der unerschütterlich festgehaltenen These Guardinis, daß Jesus zwar vorzügliches Objekt, niemals aber Subjekt des Glaubens sei, daß sein Gottesverhältnis somit kein Element nach Art eines Glaubensaktes enthalten habe[16].

Zwar – erneut muß dieselbe Einschränkung gemacht und alsbald wieder

zurückgenommen werden – sagt Guardini Vorzügliches über die Möglichkeit der Selbstfindung in dem Göttlich-Anderen, der eben dadurch aufhört, ein gegenständlich umschriebener Anderer zu sein, um dafür als der Zielgrund des definitiven Selbstseins entdeckt zu werden[17]. Doch spricht nichts dafür, daß diese Verhältnisbestimmung jemals auch auf die Beziehung zu seinem Hörer- und Schülerkreis durchschlug. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß der schon früh dazugestoßene Josef Pieper nach Ausweis seiner Autobiographie den glühend bewunderten Meister sechzehn Jahre lang noch nicht einmal anzusprechen wagte, festigt sich vielmehr der Eindruck, daß dieses Verhältnis gleichfalls im Schatten jener Heteronomie stand, die Guardinis Selbstverhältnis lebenslang bestimmte[18]. Dann aber dürfte sich der Bann, in den er den Schülerkreis schlug, nicht zuletzt aus der Kompensation dieser Heteronomie erklären, die ihn, den in einem sublimen Sinn selbst Heteronomen, für seine Anhänger nur um so mehr zum Inbegriff der Stabilität und Orientierung werden ließ[19].

In die volle Tiefe dieses komplexen Verhältnisses führen zwei Aussagen, die im Blick auf die Rezeption in auffälliger Rückbezüglichkeit lesbar werden. Die erste steht am Anfang des Pascalbuchs, dem ohnehin Spuren einer an Selbstentblößung grenzenden Einfühlung zu entnehmen sind, auch wenn diese bisweilen in eine fast leidenschaftliche Distanzierung umschlägt; sie lautet:

„Er ist nicht Lehrer, wie er denn auch keinen Schüler gehabt hat. Er ist kein methodischer Führer, sondern eine anrührende Macht, bewegende Erschütterung... Ein Konstrukteur von größter Energie, der doch in der Geschichte nicht als solcher wirkt, sondern als Beweger. Ein Geist von absolutem Willen zur Eindeutigkeit, der dennoch in beunruhigender Unbestimmtheit steht – welche Unbestimmtheit nicht aus mangelnder Präzision des Verstandes, sondern aus den Spannungen der in ihm selbst wirkenden Mächte kommt... Er hat die Probleme stehenlassen und sein Herz in Gottes Hand gegeben. Den Abschluß hat er nicht durch Beweis und Definition, sondern durch das Schweigen gezogen. Das Schweigen der letzten sechs Monate – das ist es, was, vom Ende her, dieses Ganze in abgründiger Not und immer neuem Kampf sich zutragende Leben bestimmt."[20]

In erstaunlicher Buchstäblichkeit trifft das auf Guardini zumindest darin zu, daß es in seinem Schülerkreis – so wenig wie in der Jüngergruppe Jesu – kein Nachrücken in die Meisterposition gab. Und derjenige, der dafür wie kein anderer prädestiniert erschien, Heinrich Kahlefeld, entfremdete sich ihm, wie die Biographie registriert, ausgerechnet über der Frage nach der zeitgerechten Darstellung der Gestalt Jesu (336). Damit ist auch schon der Übergang zur zweiten Äußerung gewonnen, mit der Guardini die Höhe seines Dostojewskij-Buchs erreicht, indem er den „Idioten" als Christussymbol identifiziert und wiederum Hintergründiges über sich selbst zu verstehen gibt:

„Und nun meine ich, hier sei ein Bild davon; ein Versuch, jenes Einmalige, das Ereignis der gottmenschlichen Existenz gleichsam nachzuerzählen. Nicht direkt... Vielmehr symbolisch, ins Bloß-Menschliche übersetzt; aufleuchtend aus der Haltung eines Menschen, der gewiß nicht jenes Selbst ist..., dem aber als letzter Sinn seines Daseins gegeben wurde, die Menschen an Christus zu erinnern, durch das, was er ist und was ihm geschieht, durch seine Kraft und seine Armseligkeit, durch seine Bewährung und selbst durch sein Versagen Christus, den Herrn, zu erzählen."[21]

Sowenig das einen Widerhall in Guardinis Selbstverständnis findet, rührt es an die Wurzeln der ihm entgegengebrachten Verehrung, die, wie bereits deutlich wurde, quasireligiöse Züge aufweist. Um so aufschlußreicher nimmt sich gerade in diesem Kontext seine gereizte Reaktion auf den von ihm bei Pascal vermuteten Identifikationsversuch mit Christus aus. Nur mit Mühe kann er den Gedanken abweisen, daß das im „Mémorial" zitierte Johanneswort „Gerechter Vater, die Welt hat Dich nicht erkannt, aber ich habe Dich erkannt" auf den vom Erlebnis der Feuernacht Überwältigten bezogen ist[22]. Wie aber steht es um den Schlüsselgedanken der unter dem Titel „Mystère de Jésus" überlieferten Meditation, daß man während der die ganze Weltzeit hindurch andauernden Todesangst Jesu nicht schlafen dürfe? Liegt dem nicht der Anspruch zugrunde, er, Pascal, sei der einzig „Wachende unter vielen Schlafenden?"[23] Die Erregung, die Guardini im weiteren Verlauf der Interpretation von einem „Heißlaufen des Geistes" bei Pascal und von der „verzehrenden Glut" in der Tiefe seines Geistes sprechen läßt, gibt zu denken[24]. Wenn daraus auch schwerlich auf ein eigenes Betroffensein zu schließen ist, so doch vermutlich um so mehr auf das, was der weithin zur Kultfigur Stilisierte tatsächlich für manche Anhänger geworden war. Denn es ist doch, als weise Guardini hier eine Möglichkeit von sich zurück, von der er sich insgeheim bedrängt – und angefochten – fühlte.

Erst wenn man die Linie bis zu diesem kritischen Punkt durchzieht, wird die Dialektik begreiflich, die Guardinis Wirkung offensichtlich bestimmte. Er betrieb, wie kaum ein anderer, das Werk der Horizonterweiterung, indem er die Grenze des „christlichen Bewußtseins" so weit wie möglich hinausrückte; doch blieben seine Anhänger zugleich in diese Grenze, so durchsichtig sie immer war, eingeschlossen. Er nahm sie durch die suggestive Kraft seines Wortes hinein in den Lichtkreis seiner Intuition; doch blieben die meisten zugleich in die ihnen vermittelte Schau hineingebannt, unfähig, zu eigenen Perspektiven durchzustoßen, die nicht bereits im Horizont der Ausgangsvision lagen. Bemerkenswert ist immerhin die Tatsache, daß es, von einem Ausnahmefall abgesehen, ebensowenig einen echten Disput des Freundeskreises mit Guardini gab, wie aus ihm eine Würdigung in der Größenordnung der nunmehr vorliegenden Biographie hervorging. Den Ausnahmefall bilden die in dem Sammelband „Unsere geschichtliche Zukunft" zusammengefaßten Diskussionsbeiträge der Freunde zu Guardinis Prognose „Das Ende der Neuzeit", die jedoch als Ausnahme nur die Regel bestätigen[25].

Das antwortende Lebensbild

Das unterstreicht den Stellenwert der nunmehr vorgelegten Biographie, von der man wie von der Vergegenwärtigung Guardinis insgesamt sagen kann, daß sie sich

nicht nur dem kalendarischen Anlaß, sondern einer sachlichen Nötigung verdankt. Indessen ist damit aber auch schon das Risiko angedeutet, auf das sich die Verfasserin des Lebensbildes einließ. Gemessen an der eigentümlich gehemmten, gleichzeitig aber exklusiven Reaktion des Verehrerkreises beging die Biographin dadurch, daß sie nachholte, was der Freundeskreis aus unerfindlichen, wenngleich nicht unverständlichen Gründen versäumte, aus dessen Sicht einen Akt der Tabuverletzung, so wie bereits die von der Nachlaßkommission verantwortete Veröffentlichung von Guardinis autobiographischen Skizzen von kompromißlosen Verehrern als ein Verstoß gegen die Diskretion und das Gesetz der Pietät empfunden wurde. Denn ein Kultbild hat nun einmal keine Biographie; es ist vielmehr nach Ausweis seiner Dignität „vom Himmel gefallen".

Um so höher ist der Mut zu veranschlagen, den die Abfassung der Biographie anderthalb Jahrzehnte nach Guardinis Tod, abgesehen von der Mühe der Recherchen, der Quellenstudien sowie der Sichtung und Verarbeitung des Materials, fraglos erforderte. Vermutlich kann das Ergebnis nicht besser als mit der Feststellung gewürdigt werden, daß mit ihm nicht nur ein in vielen Stücken deutlicher konturiertes Guardini-Bild gewonnen, sondern zugleich eine Tür zur volleren Erschließung des Werks aufgestoßen ist. Wenn Guardini auch nicht zum strengen Typus des Existenzdenkers gehört, der – wie das auf paradigmatische Weise bei Kierkegaard geschieht – im Werk die eigene Lebensgeschichte reflektiert, kommt bei ihm doch die Existenz vor allem bei der Rezeption ins Spiel, die ihrerseits stimulierend auf die Produktivität zurückwirkte. Denn es gehört zu den neuen Perspektiven, in denen Guardini nunmehr erscheint, daß er kaum irgendwo mehr als im Akt seiner pädagogischen, lehrenden und verkündigenden Selbstdarstellung präsent wird. Nach allem zu schließen lebte er mehr in seiner Mitteilung als in sich selbst; deshalb ist ein Lebensbild von ihm, das sich gleichzeitig als Werkbiographie versteht, ein entscheidender Gewinn. Gleichzeitig fällt stillschweigend ein Hindernis, das seiner Rezeption bisher im Weg stand. Obwohl die Biographie auf Schritt und Tritt den Geist der Bewunderung, bisweilen sogar der Verehrung atmet, führt sie doch das Monument, zu dem Guardini vielfach überhöht wurde, auf die Proportionen seiner konkreten Existenz zurück. Das aber war um so dringender geboten, als das Monument zu einem distanzlosen Umgang mit seinem Gedankengut verführt, der allenfalls eine Paraphrasierung seiner Positionen zuläßt, nicht aber deren kritische Verarbeitung, die es allein verhindern kann, daß er in einer Wolke von Zustimmung – untergeht.

Zwar fügt sich ein distanzlos repetierter Guardini fast lückenlos in das Konzept der zeitkritisch-restaurativen Strömung, die sich augenblicklich im Aufwind befindet und zur Revision der dialogischen oder, wie leicht verschleiernd gesagt wird, „hermeneutischen" Positionen rät. So findet der Kantkritiker Guardini mit seiner radikalen Absage an das angeblich transzendenzlose Autonomiestreben der Neuzeit ebenso spontane Zustimmung wie der Zeitkritiker, der mit seinem „Ende

der Neuzeit" den großartigen Ausklang seiner Comersee-Briefe widerrief; und ebenso spricht der Warner vor der Gefahr eines liturgischen Aktionismus und der Befürworter eines auf das Gehorsamsmoment gegründeten Glaubensbegriffs all denen aus dem Herzen, die sich aus den unterschiedlichsten Gründen mit dem Weg der nachkonziliaren Kirche nicht abfinden können. Doch geht es, wie der Selbstwiderspruch des Neuzeit-Kritikers erkennen läßt, in alledem gerade um die Positionen, die, theoretisch und biographisch gesehen, auf besonders schwachen Füßen stehen, mit deren Hilfe somit weder Gegenwart noch Zukunft zu gewinnen sind.

Demgegenüber zeichnet die Biographie das Bild eines hochbegabten, in seiner Kreativität aber eher durch Frustrationen und Entbehrungen als durch bewegende Inspirationen angeregten Menschen, der seine volle Identität erst durch die mächtig anschwellende und ihn bis in seine späte Wirksamkeit begleitende Resonanz gewann. Bewegend die auf die „Berichte über mein Leben" gestützten Impressionen aus einer bereits vom Schatten der Melancholie überzogenen Kindheit; bewegender noch die Hinweise auf die tastenden Orientierungsversuche des Studenten und die frustrierenden Erfahrungen des jungen Priesters; bestürzend die wiederholten Hinweise auf die Unsicherheit und Selbstzweifel dessen, der unabsehbar vielen zum Inbegriff der Stabilität und zur lebenbestimmenden Orientierungsfigur werden sollte. Nicht minder bewegend dann aber auch die Aufschlüsse über die drei mit bewundernswerter Instinktsicherheit getroffenen Entscheidungen, die nachträglich als die wichtigsten Weichenstellungen der Biographie erscheinen: die religiöse Entscheidung für die Kirche, die einem Bekehrungserlebnis nahekommt; die Entscheidung für die Jugendarbeit, die mit dem Verzicht auf das lockende Angebot eines pastoraltheologischen Lehrstuhls verknüpft war; und die Entscheidung für die Zwangspensionierung durch ein Regime, das keine „Weltanschauung" als die seine, am wenigsten eine katholische, dulden konnte, obwohl dem Betroffenen sogar die Wahl zwischen einem dogmatischen oder einem fundamentaltheologischen Lehrstuhl gelassen wurde. Denn der ersten Entscheidung verdankt die Nachwelt den Theologen Guardini, der zweiten den „geistlichen Pädagogen", der dritten den Verfasser eines Großteils des theologischen und zeitkritischen Oeuvres.

Dennoch entsteht nicht der Eindruck einer paradigmatischen oder gar dramatisch überhöhten Lebensgeschichte. Was sich abzeichnet, ist vielmehr das Bild eines durch beharrliche Arbeit, ungewöhnliches erzieherisches Engagement und von wachsender Ausstrahlung gekennzeichneten, gleichzeitig aber allem Pathos abholden, ganz auf die übernommene Aufgabe konzentrierten Menschenlebens, das allenfalls durch seine Konsequenz hervorragt und darin durch den Umstand bestätigt wird, daß es sich dem äußeren Ablauf nach wie drei in sich verschlungene Ringe darstellt, da es der Zufall dieses Lebens mit sich brachte, daß Guardini als Universitätslehrer an drei seiner wichtigsten Studienorte – Berlin, Tübingen und

München – zurückkehrte. Ungleich wichtiger ist jedoch der schwankende, fast „antizyklisch" anmutende Deutlichkeitsgrad. Denn am deutlichsten hebt sich aus der Biographie, und dies gewiß nicht nur aufgrund der persönlichen Verbundenheit der Berichterstatterin mit der Burg Rothenfels, das Bild des frühen, um die liturgische, charakterliche und zumal religiöse Bildung der Jugend bemühten Guardini ab. Dagegen verbirgt sich die Physiognomie des Münchener Universitätslehrers und Kanzelpredigers unter einem sich zusehends verdichtenden Schleier, obwohl doch anzunehmen gewesen wäre, daß sich das Erinnerungsbild aus dieser Zeit, schon aus Gründen der Chronologie, am klarsten erhielt. Dieser Eindruck kann auch mit dem Hinweis darauf nicht entschärft werden, daß Guardini seinen autobiographischen Lebensbericht knapp nach Ende des Zweiten Weltkriegs abbrach, da für die Folgezeit immerhin die unter dem Titel „Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns" veröffentlichten Tagebuchnotizen zur Verfügung stehen. Und vollends verlieren sich die Konturen des „letzten" Guardini, also der Zeit nach seiner Emeritierung, in fast völligem Dunkel, das dadurch noch zusätzlich vertieft wird, daß es unter dem Vorzeichen jener bestürzenden Mitteilungsfragmente steht, die von einem „geheimen Erdbeben", dem „Ringen mit antwortlosen Fragen" und einer „Not" sprechen, die ihren Ursprung nicht in äußeren Lebensumständen, sondern im innersten Selbstsein hat (316).

Um so heller hebt sich vor diesem Hintergrund das von der Biographie eher beiläufig gespiegelte Bild des maßgeblichen Sprechers des „christlichen Bewußtseins" ab, der ebenso mit seiner Rede zum Berliner Katholikentag (1952) wie mit seinen Referaten zum Problem der Technik und der Sprache im Rahmen der Vorlesungsveranstaltungen der Bayerischen Akademie der Schönen Künste und nicht zuletzt mit seiner vor westdeutschen Industriellen gehaltenen Ansprache zum Thema „Der unvollständige Mensch und die Macht" (1956) ebenso weite wie nachhaltige Resonanz gewann. Und dies trotz seines tiefgehenden Zerwürfnisses mit einer Zeit, in der er sich nach einer brieflichen Äußerung immer weniger zurechtfand, so daß er, der einstige Anreger und Protagonist, sich unversehens in die Position des „Konservativen" verwiesen sah (364).

Freilich verblaßt auch dieser Glanz, der sich wohl schon dadurch, daß er Guardini eine Fülle hoher und höchster Ehrungen eintrug (352ff.), als Nachglanz verrät. Das Ende steht auch hier, in der Frage des Spätwerks, unter dem Vorzeichen der Erschöpfung. Unübersehbares Indiz dessen ist die aus dem Nachlaß veröffentlichte „Existenz des Christen" (1976), auf deren Publikation noch bei Lebzeiten sich Guardinis letzte Anspannung richtete (363), und mehr noch die lediglich als Nachlaß-Manuskript erhaltene „Ethik". Es sind Werke eines sichtlich Ermattenden, der sich, seinem gläubig-intuitiven Prinzip folgend, noch immer zu bestechend klaren Ein- und Durchblicken erhebt, dem aber die frühere Gestaltungskraft nicht mehr zu Gebote steht.

Die Gegenperspektive

Es gehört zu den größten und anerkennenswertesten Leistungen der Biographin, daß sie dem auf ihr lastenden Erwartungsdruck widerstand und die Phase der Ermattung ebensowenig verschwieg wie die in ihr erreichte – und nur aus ihr zu begreifende – Stufe der Verinnerlichung und Beharrungskraft. Doch eben dadurch entsteht ein nicht nur konstrastreiches, sondern von Gegensätzen durchzogenes Bild, das auf seine Weise den Gegensatzdenker Guardini spiegelt, aber doch auch zu Rückfragen anregt und bewegt. Nur einige seien ausdrücklich artikuliert:

Wie steht es bei dem, der so vielen zur Orientierung und Identitätsfindung verhalf und in der von der Biographie mit Recht gerühmten „Annahme seiner selbst" (1960) geradezu deren aktuelles Programm entwarf (349), um die eigene Identitätsfindung? Versteht sich das „Bekehrungserlebnis" mit der lebenbestimmenden Selbstübereignung an das Mysterium Kirche, das Wort in dem von Guardini gemeinten konzentrativen Sinn gebraucht (43 ff.), aus sich selbst, oder muß nicht doch mit einer Kompensation der spannungsreichen Mutterbindung gerechnet werden (21 ff.)?

Wie kommt es, daß der „jugendbewegte" Guardini dem heutigen Empfinden so fern liegt, daß seine Tätigkeit als „Burgleiter" mit ihrer Erziehung zu einem „neuen Adelsbewußtsein" (165) und ihrem teils autoritär, teils sentimental anmutenden Ritual (168) fast wie ein Fremdkörper in seiner Lebensgeschichte wirkt? Ist hier der für Zeitverhältnisse so Sensible nicht ebenso distanzlos, wie er später, besonders während der Abfassung seiner zeitkritischen Schriften, „überdistanziert" wirkt?[26]

Ferner: Wie steht es um das Glaubensverständnis eines Theologen, der seinen Hörern einschärfte, daß Jesus nur Gegenstand, niemals aber Subjekt des Glaubens sei, und der den nach seinem Glaubensmotiv fragenden Felix Messerschmid mit der Antwort verblüffte: „Weil ich es meinem Bischof bei der Priesterweihe so versprochen habe"? Und weist diese Heteronomie im Glaubensbegriff nicht unübersehbar auf die ungleich tiefere in der Christusbeziehung zurück, wie sie sich bereits in der erregten Pascal-Kritik, ausdrücklicher noch dann aber in den Titeln „Der Herr" und „Das Herrentum Christi" anzeigt?

Und schließlich: Wie verhält es sich mit der Wahrheit, deren Gegenwart Guardini bisweilen fast „wesenhaft" fühlbar wurde und deren Nähe ihm, dem vielfach Verunsicherten, seinem Auditorium gegenüber innersten Halt und Festigkeit bot? Hält dieser Anspruch, da es für ihn doch um die Offenbarungswahrheit ging, einer genaueren Prüfung stand? Oder handelt es sich nicht doch nur um den Fußpunkt jener Suggestion – das Wort in seinem höchsten Sinn genommen–, durch die er seine Hörer und die durch das Hörerlebnis stimulierten Leser über Jahrzehnte hinweg in seinen Bann schlug?

Und nun noch die drei letzten, wohl erst im Blick auf den geschichtlich gewordenen Guardini erlaubten Fragen: War er, der so Erhellendes über die

Sprache sagte, selbst kommunikationsfähig? Wenn diese Fähigkeit an die dialogische Verarbeitung „fremder" Anstöße und, mehr noch, an die Akzeptanz von Kritik gebunden ist, vermutlich nicht. Denn das einzige Beispiel einer aus kritischer Gegenposition geführten Diskussion mit Guardini, der Sammelband „Unsere geschichtliche Zukunft" (1953), in dem er auf die Einwürfe von Clemens Münster, Walter Dirks und Gerhard Krüger antwortet, erweckt zuletzt doch den Eindruck, daß die Kritik, paradox ausgedrückt, auf denkbar entgegenkommende Weise – zurückgewiesen wird.

War er, der so bewegend von der Liebe sprach, selbst liebesfähig? Aufs neue wird man sagen müssen: Wenn Liebe an die von den Schlüsselstellen genannten Bedingungen der Herzensöffnung und Selbstübereignung gebunden ist, vermutlich nicht, oder genauer, nach dem an das Lebensmark Guardinis rührenden Bergtod des Freundes nicht mehr. Denn die mit tiefer Unsicherheit gepaarte Melancholie scheint ihn so auf sich selbst zurückgeworfen zu haben, daß er das Liebesvermögen nach dem großen Verlust nur noch in Form der Entbehrung und der Sehnsucht kannte[27].

Und war er, der so Tiefsinniges über die paulinische Christusmystik sagte, selbst ein Mystiker? Auch hier drängt sich die Antwort auf: Vermutlich nicht, da noch nicht einmal die spärlichen Äußerungen über das Erlebnis religiöser Entbehrung und göttlicher Abwesenheit eine Entsprechung zur „mystischen Nacht" erkennen lassen. Dabei will das dreimalige „vermutlich nicht" im Grunde nur den faktischen Frage- und Anfragecharakter des scheinbar Behaupteten unterstreichen.

Das Selbstporträt

So ist es auch der mit so viel Fleiß, Einfühlungskraft und Mut verfaßten Biographie Hanna-Barbara Gerls nicht gegeben, die Titelfrage zu beantworten. Das gelänge nur dem, der das vielzitierte „Paßwort" artikulieren könnte, das dem fast achtzigjährigen Guardini in einem Traum zugesprochen worden war; doch das Wissen oder Nichtwissen um dieses Wort nahm er, wie so vieles, mit in das große Schweigen seiner letzten Lebenszeit hinein. Wenn die Biographie das Rätsel dieser Lebensgestalt aber auch nicht voll zu lösen vermag, hilft sie doch, mit dem Nichtwissen um sie besser leben und auskommen zu können. Indessen hat Guardini so, wie er in seinem Werk wiederholt dem Andenken seines verunglückten Freundes huldigte, auch ein verstecktes Selbstporträt hinterlassen, das als solches spontan ersichtlich wird, wenn man es nur wagt, seine Würdigung Pascals durch einige Retuschen auf ihn selbst zu beziehen; dann gilt von ihm:

Er war kein Lehrer, wie er denn auch keine Schüler gehabt hat. Er war kein methodischer Führer, sondern eine anrührende Macht. Ein Konstrukteur von größter Energie, der doch in der Geschichte

nicht als solcher wirkt, sondern als Beweger. Ein Geist von entschiedenem Willen zur Eindeutigkeit, der dennoch in beunruhigender Unbestimmtheit verbleibt. Er hat den letzten Schluß nicht durch Beweis und Definition, sondern durch das Schweigen gezogen. Das Schweigen der letzten Lebenszeit – das ist es, was, vom Ende her, dieses Ganze in Not und Kampf sich zutragende Leben bestimmt[28].

Das sollte man sich gesagt sein lassen, bevor man Guardini, wie es einem augenblicklichen Trend entspricht, zur Galionsfigur im gegenwärtigen Richtungskampf zu stilisieren oder gar erneut in die Position des Kultbilds zu entrücken sucht. Das eine wäre für seine Nachwirkung genauso abträglich wie das andere; denn einen Denker wie Guardini ehrt man nicht durch pietät- oder absichtsvolle Repetition, sondern durch kritisch-kreative Fortbildung seiner Gedanken, weil sich nur so zu zeigen vermag, was sie über ihre Entstehungszeit hinaus für die Bewältigung der Gegenwartsprobleme leisten.

ANMERKUNGEN

[1] Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1895–1968. Leben und Werk. Mainz: Grünewald 1985. 381 S., Abb. Lw. 48,– (zitiert mit Seitenzahlen in Klammern).

[2] In einem an seinen Freund, den Münchner Historiker Johannes Spörl gerichteten Brief votiert Guardini in der Frage, ob eine Biographie über ihn geschrieben werden solle, zunächst negativ, dies jedoch mit der Tendenz, die ihm nicht unbedenklich erscheinende Sache in die eigene Hand zu nehmen: R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Düsseldorf 1984) 15ff.

[3] H. U. v. Balthasar, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (München 1970) 33.

[4] Besonders deutlich äußert sich Guardini dazu am Schluß seiner autobiographischen Aufzeichnungen: Berichte über mein Leben, 117f.

[5] Dazu der Eingang seiner Dankrede zur Feier seines 70. Geburtstags (am 17. Februar 1955), in: Stationen und Rückblicke (Würzburg 1965) 11ff.; Auszug in dem von I. Klimmer zusammengestellten Guardini-Lesebuch „Angefochtene Zuversicht" (Mainz 1985) 13ff.

[6] Guardini, Berichte über mein Leben, 71f.

[7] Guardini, Vom Sinn der Kirche (Mainz 1955) 19; auch in: Angefochtene Zuversicht, 187.

[8] Guardini, Berichte über mein Leben, 117.

[9] Angesprochen sind damit die Frühschriften „Von heiligen Zeichen" (Mainz 1927), „Liturgische Bildung" (Mainz 1923) und „Vom Geist der Liturgie" (Freiburg 1917). Die Biographie verschweigt allerdings nicht, daß Guardini die für ihn so charakteristische Formel vom „Erwachen der Kirche" bereits vorgefunden hatte (167).

[10] Abgesehen von meinen wiederholten Hinweisen auf den überragenden Stellenwert des Wortes sowohl in meinem Guardini-Buch „Interpretation und Veränderung" (Paderborn 1979, 21, 84f.) als auch in meiner Anthropologie „Menschsein in Anfechtung und Widerspruch" (Düsseldorf 1980, 26, 119–124) wird die Wichtigkeit des Imperativs auch dadurch bestätigt, daß G. Haeffner seine „Philosophische Anthropologie" mit Reflexionen über die „Bedingungen der Annahme seiner selbst" beschließt (Stuttgart 1982, 162ff.), während J. F. Schmucker-von Koch das Schlußkapitel seiner Guardini-Studie „Autonomie und Transzendenz" geradezu mit dem Titel „Die Annahme seiner selbst" überschreibt (Mainz 1985, 165f.).

[11] Guardini, Theol. Briefe an einen Freund (Paderborn 1977) 61.

[12] Das ist die besondere Qualität der nachgelassenen „Existenz des Christen" (Paderborn 1976); dazu die Hinweise meiner Studie „Interpretation und Veränderung", 138–145.

[13] Kierkegaard, Philosophische Brocken, Kap. 5: Der Schüler zweiter Hand.

[14] Guardini, Vom lebendigen Gott (Mainz 1930) 7f.

[15] Gemeint ist der Studien- und Priesterfreund Karl Neundörfer, der bei einer Alpenbesteigung ums Leben kam. Ihm dürfte vor allem der – offensichtlich im Blick auf Augustins Bericht über den Verlust des liebsten Jugendfreundes

(Confessiones IV, c. 4) gestaltete – Satz des Augustinus-Buchs gelten: „Was in der echten Liebesbeziehung auftaucht, ist nicht mehr das abgesonderte Selbst und ebensolche Andre, sondern beide sind in den Ich-Du-Bezug eingegangen. Aus dem bloßen Selbst ist das Hingegebene, dem Andern Gehörige geworden. Aus dem fernen Andern der Herübergekommene, ins eigene Wesen Eingegangene" (Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, Leipzig 1935, 160). Wie ein heimliches Denkmal für den verlorenen Freund wirkt auch die Stelle aus Guardinis berühmten Jesusbuch „Der Herr", wo vom Vorgang der Liebe gesagt wird: „Jene Schranke des ‚Ich, nicht Du'; des ‚Mein, nicht Dein' kommt ins Schmelzen. Nun bedarf es keines besonderen Hinübergehens mehr – er ist schon drüben. Das Seinige gehört dem Andern; und was den Andern berührt, berührt unmittelbar ihn, denn eine neue Einheit ist da. Sie ist nicht äußerlich geknüpft, aber auch nicht durch Vermischung zusammengeflossen, sondern geboren, und ihr Name heißt eben ‚Liebe'" (Freiburg 1980, 167).

[16] Aufschlußreich ist dafür die im Dostojewskij-Brief an Christus gerichtete Frage, ob er an Gott glaube, die doch an ihm, dem menschgewordenen Sohn Gottes, unverrichteter Dinge abgleiten müsse: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, 275.

[17] Einschlägige Aussagen finden sich sowohl in „Welt und Person" als auch in dem nur fragmentarisch veröffentlichten zweiten Jesusbuch „Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments" (Würzburg 1940).

[18] Pieper, Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904–1945 (München 1976). Die Zahlenangabe geht auf eine mündliche Äußerung des Berichterstatters zurück.

[19] In welchem Maß Guardini die Problematik dieses Verhältnisses empfand, läßt eine Stelle aus „Der Herr" erkennen, die kaum ohne autobiographischen Rückbezug ganz zu verstehen ist: „Wenn ich... mit guter Erkenntnis zum Anderen komme, und ihm die Wahrheit bringe? – Im Tiefsten willst Du nicht Wahrheit, erwidert der Herr, sondern Macht über ihn!... Wenn ich doch den Anderen erziehen will? – Dich selbst willst Du bestätigen, indem Du ihm sagst, wie er sein soll!... Aber ich liebe doch den Anderen, und will ihm Gutes tun! – Dich selbst willst Du genießen!" (184)

[20] Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal (Leipzig 1935) 18.

[21] Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk (München 1947) 275; zur These selbst siehe die Ausführungen meines Guardini-Buchs, 48f.

[22] Guardini, Christliches Bewußtsein, 248. [23] Ebd. 256. [24] Ebd. 285f..

[25] Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über das Ende der Neuzeit zwischen C. Münster, W. Dirks, G. Krüger und R. Guardini (Würzburg 1953); dazu Gerl, 341f.

[26] Dazu der sprechende Bericht J. Piepers, a. a. O. 341.

[27] Höchst aufschlußreich ist dazu die aus der Begegnung mit Kierkegaard hervorgegangene Schrift „Vom Sinn der Schwermut" (1928) und ihre Verarbeitung in der Biographie.

[28] Dazu nochmals die S. 540 mitgeteilte Stelle des Pascal-Buchs.

Norbert Lohfink SJ

„Option für die Armen"

Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel[1]

Es dürfte kaum jemals eine neue theologische Richtung gegeben haben, die so sehr auf Formulierungen der kirchlichen Hierarchie aufbaute wie die ursprünglich lateinamerikanische, inzwischen weltweit gewordene „Theologie der Befreiung". Das gilt trotz des gegenteiligen Eindrucks, den die Instruktion der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung" vom 6. August 1984, die viel Aufsehen erregt hat, erwecken könnte. Man muß nur einmal die Bücher und Artikel der Befreiungstheologen wirklich lesen. Viele von ihnen machen durch ihre zahlreichen Zitate päpstlicher und bischöflicher Verlautbarungen auf einen mitteleuropäischen Theologen fast schon den peinlichen Eindruck einer Art von Amtskirchenservilität.

Das wird aber alles verständlich, fragt man nach Herkunft und eigentlicher Triebkraft der „Theologie der Befreiung". Das entscheidende Wort dieser Theologie lautet vielleicht gar nicht „Befreiung". Eine andere Formulierung ist noch näher an ihrer Wurzel. Es ist der Ausdruck „Option für die Armen".

In einem erstaunlichen Wandlungsprozeß hat sich vor noch nicht zwei Jahrzehnten die lateinamerikanische Kirche zumindest in ihren Wortführern und Leitgestalten von ihrer traditionellen Liaison mit der reichen, aber schmalen politischen, wirtschaftlichen und militärischen Elite losgerissen und sich auf die Seite der armen und immer mehr verarmenden, zugleich aber an Zahl wachsenden Elendsmassen des Subkontinents geschlagen. Diese Umorientierung ist noch nicht abgeschlossen. Aber, so massiv der Widerstand dagegen noch ist, der Prozeß ist offenbar längst irreversibel. Die „Theologie der Befreiung" aber ist nichts anderes als die theologische Verarbeitung dieser Entscheidung der Kirche. Sie ist die theologische Reflexion über die Option der Kirche für die Armen[2].

Während bei uns die Pfarrer nach dem Konzil vor allem mit viel Geld ihre Kirchen umbauten, um der in Deutschland ja eigentlich schon gelaufenen liturgischen Reform durch einen Altar zum Volk hin das letzte I-Tüpfelchen aufzusetzen, sind die lateinamerikanischen Bischöfe voller Unruhe und Erschütterung nach Hause geflogen. In der zweiten gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) haben sie die Lage des Subkontinents hellsichtig analysiert. Ihre Folgerung war die „Option für die Armen". Zehn Jahre später, auf ihrer dritten Vollversammlung in Puebla (1979), haben sie in Gegenwart unseres jetzigen

Papstes gegen allen in der Zwischenzeit geschürten Widerstand in einem ausführlichen und großangelegten Dokument die Entscheidung von Medellín erneuert. In der Zwischenzeit hatten die Päpste die Forderung, die Kirche müsse sich in der Dritten Welt auf die Seite der Armen stellen, selbst aufgegriffen. Auf die Anregung der Päpste hin ebenso wie aus eigenem Antrieb haben bald auch die großen Orden sich diese Formulierung zu eigen gemacht, vor allem die franziskanische Ordensfamilie, aber zum Beispiel auch die Jesuiten.

Was ist mit der „Option für die Armen" in diesen Zusammenhängen gemeint? Sie setzt die Einsicht voraus, daß die Verelendung eines großen Teils der Menschheit weder als naturgegeben noch als Häufung von Einzelschicksalen verstanden werden kann. Sie ist vielmehr ökonomisch-politisch produziert. Dabei reichen ihre Wurzeln in die Strukturen des ökonomisch-politischen Systems. Diese Strukturen stammen aus Sünde und sind sündig. Die Armen sind ihre Opfer. Wenn das Evangelium die Botschaft von der Befreiung aus der Macht der Sünde ist, dann muß es auch die Befreiung aus solchen Systemen der Verelendung umschließen. Wer es verkündet, kann nicht anders als sich mit dem Kampf der Armen um die Veränderung dieser Situation zu solidarisieren. Es wäre nicht richtig, wenn die Kirche die Welt vor allem durch die Augen der herrschenden Eliten sähe, selbst wenn sie das bisher weithin getan hat. Soweit der Grundansatz der Option der Kirche „für die Armen".

Die „Theologie der Befreiung" hat nun nichts anderes unternommen als daß sie das durchreflektierte, was auf diese Weise in Gang gekommen war. Dabei hat sie – und das soll uns im folgenden besonders interessieren – auch versucht, die Rolle der Kirche beim Kampf der Armen um ihre Befreiung näher zu bestimmen. Nur ganz nebenbei möchte ich erwähnen, daß das Wort „Kampf" in einem solchen Zusammenhang trotz der gegenteiligen Interpretation von Kardinal Höffner nur von einem schmalen linken Flügel der Befreiungstheologen im Sinn von Gewaltanwendung verstanden wird. Die so denken, dürfte man eigentlich gar nicht zu den Befreiungstheologen rechnen. Der erste große systematische Entwurf einer „Theologie der Befreiung" stammt von dem Peruaner Gustavo Gutiérrez. Er war einmal ein Freund von Camillo Torres gewesen. Sie gerieten auseinander über der Frage der Gewaltanwendung. Camillo Torres wurde Guerillero, und bald beendete eine Kugel sein Leben. Gustavo Gutiérrez wurde einer der Begründer der „Theologie der Befreiung". Aus seinem Buch „Theologie der Befreiung"[3] können wir auch entnehmen, wie die Befreiungstheologen in ihren Anfängen die Rolle der Kirche im Befreiungskampf der Armen konzipierten.

Gutiérrez geht aus von der Bestimmung der Kirche, die das Zweite Vatikanum gegeben hat: „sacramentum mundi", „Heilszeichen der Welt". Die Wirklichkeit, die dieses Zeichen bezeichnet, ist nicht schon da, sondern wird angekündigt. Das „Andere" dieses Zeichens ist die Welt, in der Christus gegenwärtig wird. Deshalb muß sich die Kirche zur Welt bekehren, in der Christus und der Geist anonym, aber dynamisch gegenwärtig sind. Kirche ist der auf das Wort Gottes hinhörende Teil der

Menschheit, der sich nach der vom Herrn verheißenen Zukunft der ganzen Welt ausstreckt. Die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist also dynamisch-zeitlich.

Wie konkretisiert sich das? Gutiérrez setzt beim Zentralsten an: der Feier der Eucharistie. Sie ist gedenkende und dankende Feier der Heilstat Gottes in Christus. In ihr gründet die Möglichkeit jeder politischen Befreiung zur Brüderlichkeit, die in der Geschichte geschieht. Eine solche Feier wäre natürlich leeres Getue, wenn ihr bei den Feiernden nicht auf die Zukunft der Gesellschaft hin ein wirkliches Engagement gegen Ausbeutung und Entfremdung entspricht. Das heißt für die Kirche – hier klingt die Rede jetzt fast so, wie wenn bei uns von der „Amtskirche" gesprochen wird –, daß sie ihr faktisch vorhandenes gesellschaftliches Gewicht zugunsten der notwendigen Veränderungen öffentlich einsetzen muß. In der konkreten Situation Lateinamerikas wird das zur prophetischen Anklage, die so weit gehen muß, daß sie auch Kritik an der von der Kirche selbst in der Vergangenheit gewirkten Sakralisierung der unterdrückerischen Strukturen mit umschließt. Die Anklage entspricht dem Wesen der Kirche nur dann, wenn das Bestehende mit jener Wirklichkeit konfrontiert wird, die die Kirche als „Sakrament" ankündigt: der Zusammenrufung aller Menschen durch Gott, der brüderlichen Gemeinschaft aller Kinder des himmlischen Vaters. Die Anklage bewirkt kritisches Bewußtsein und damit die Politisierung der Gläubigen. In konkreter Solidarität werden sie sich an den Kämpfen der ausgebeuteten Menschen und Klassen beteiligen und so die Implikationen des Evangeliums in der Geschichte zur Geltung bringen. Das geht nicht ohne tiefgreifende Veränderungen in der kirchlichen Pastoral. Im Endeffekt müssen die Unterdrückten selbst zur treibenden Kraft in der kirchlichen Pastoral werden. Aber eine wirkliche Präsenz der Unterdrückten in der christlichen Gemeinde würde zu tiefgreifenden Veränderungen in der Struktur der Kirche, in ihren Wertvorstellungen und Haltungen führen.

Hier erwartet man wie selbstverständlich, daß nun ein Hinweis auf das kommen müsse, was in den Basisgemeinden schon vor sich geht. Aber das Wort „Basisgemeinde" bleibt aus. Nicht, daß es damals noch keine Basisgemeinden gegeben hätte. Erst recht nicht, daß bei den frühen Theologen der Befreiung das Leben nicht der Theologie entsprochen hätte. Sie haben fast alle begonnen, als Arme mit den Armen zu leben, und sie haben sich persönlich in den verschiedenen Unternehmungen des gemeinsamen Kampfes um das Recht der Armen engagiert. Aber die Kirche scheint für sie doch nur der Ort gewesen zu sein, wo Bewußtsein geweckt wurde und wo die Armen ihre Kraft holten. Der Ort, wo man kämpfte, der Bereich, wo Neues entstehen sollte, war das Dorf, die Stadt, der Staat, letztlich das falsche Weltwirtschaftssystem. Aus den Anfängen der Befreiungstheologie wird sogar von Skepsis und Kritik gegenüber der Basisgemeindenbewegung berichtet. Man fürchtete bei diesen christlichen Gruppen offenbar Getto-Mentalität und Gemeinde-Romantik, ein Unterschlüpfen in den Nischen der Gesellschaft, ohne daß sich durch ihre Existenz da, wo die wahren Entscheidungen fallen, nämlich in den weltlichen Zentren der Macht, etwas ändern würde.

Solche Ängste sind inzwischen von der Entwicklung überrollt. Vor allem in Brasilien ist gerade die Basisgemeindenbewegung zum breiten Träger der „Theologie der Befreiung" geworden – obwohl auch heute beide Phänomene sich keineswegs decken (es gibt offenbar Basisgemeinden, die nichts von Befreiungstheologie wissen, und es gibt Gruppen von Befreiungstheologen, die entweder eher auf die volle Konzentration auf den gemeinsamen Kampf aller Menschen guten Willens oder eher auf die Verwandlung der „kulturellen" Institutionen durch deren

„Evangelisierung" als auf die Basisgemeinden setzen – letzteres vor allem in Argentinien)[4]. In den neueren Schriften der Befreiungungstheologen dringen aber auf jeden Fall neue Vokabeln in den Vordergrund, etwa „Spiritualität", „Kirche des Volkes" und „Kirche der Armen".

Solche Veränderungen der Sprache sind fast unmerklich gekommen. An dem Vorgang wird deutlich, daß die „Theologie der Befreiung" sich gegenüber herkömmlichen Formen der Theologie nicht nur durch ihr zentrales Thema unterscheidet, die Befreiung, sondern auch durch die Methode. Die europäische Theologie, wie sie sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hatte, wurde in einem ersten Schritt stets als reine Theorie betrieben. Erst wenn die Theorie fertig war, stellte man unter Umständen auch in einem zweiten Schritt die Frage, was sich an Folgerungen für die Pastoral und die gläubige Praxis ergeben könne. Für die „Theologie der Befreiung" dagegen ist die „Praxis" das erste. Die Kirche handelt. Als Handelnde findet sie sich in dem Augenblick, wo in ihr eine Theologie formuliert werden soll, schon vor. Sie solidarisiert sich schon mit den Armen. Der Aufschrei der Armen ertönt schon. Der Kampf um das Recht der Armen ist im Gang. Jetzt erst kommt die Aufgabe der Theologen. Sie haben das, was vor sich geht, im Licht von Schrift und Tradition zu reflektieren. Dadurch erhalten dann Ereignisse und Erfahrungen erst ihre Deutung. Ihr Sinn leuchtet auf. Oder sie geraten in kritisches, unterscheidendes Licht. Vielleicht müssen die Theologen dabei auch an ihren eigenen früheren Theorien Änderungen anbringen. Oder sie müssen vielleicht an der bisherigen Praxis Kritik üben und auf neue Formen des Handelns hinweisen. Jedenfalls versteht sich diese Theologie als eine Reflexion über schon geschehende Praxis auf neue, zukünftige Praxis hin. Für eine solche Theologie ist es aber weder etwas Ungewöhnliches noch gar ein Bruch oder eine Scham, wenn im Wechselspiel mit der weitergehenden Geschichte der Befreiung neue Themen und neue Akzente hervortreten. So im konkreten Fall das Thema des „Volkes" und der „Basisgemeinde".

Wir müssen damit rechnen, daß die „Theologie der Befreiung" im Zusammenspiel mit dem, was in diesen Jahren in ganz Lateinamerika zum Erstaunen der Kirchen anderer Kontinente sich völlig unerwartet an neuer, vitaler Kirchenrealität entfaltet, auch selbst durchaus noch auf dem Weg ist. Denn: Hat die Erfahrung der Basisgemeinden nicht jene Rolle, die die Kirche nach den älteren Entwürfen der „Theologie der Befreiung" im Kampf um eine gerechtere Welt einnehmen sollte, eigentlich in einem solchen Ausmaß in Frage zu stellen begonnen, daß dies durch Formulierungen wie „Kirche des Volkes" und „Kirche der Armen" vielleicht noch gar nicht voll aufgearbeitet ist?

Wir Theologen des alten Europa haben kein Recht, die geschilderten Entwicklungen aus weiter Ferne desinteressiert oder gar despektierlich zu verfolgen. Wir hängen in der gleichen Geschichte. Wir leben im ausbeuterischen Zentrum eines die ganz Welt umspannenden Wirtschaftsgefüges, zu dessen Peripherie Lateiname-

rika gehört. Dort produziert dieses Gesamtsystem die wachsende Zahl von Armen. Auch unsere Kirche müßte daher eine „Option für die Armen" vollziehen. Wenn sie das täte, müßten wir Theologen das, was sich dann ereignen würde, durch unsere Reflexion mittragen. Ich sehe allerdings nicht, daß eine solche Option unsere mitteleuropäische Kirche zu erfassen und aus den gewohnten Bahnen zu werfen begänne. Ich höre vielmehr einen Kardinal von Köln vor der Deutschen Bischofskonferenz im Blick auf die Aufforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, auch die europäische Kirche müsse ihren Zusammenhang mit dem ausbeuterischen Weltwirtschaftssystem erkennen, emphatisch erklären, es sei „böswillig", das Wirtschaftssystem der Bundesrepublik Deutschland zur „kapitalistischen Ausbeutung" zu erklären; unser Volk lebe „nicht von der Ausbeutung anderer Länder, sondern von der Arbeit"[5]. Wo eine Kirche sich nicht auf den Weg der Bekehrung begeben will, verstummen auch ihre Theologen.

Gott sei Dank ist dies nicht das ganze Bild. Wir würden genauso dem Ruf des Geistes zur Bekehrung ausweichen, wenn wir ihn da verleugneten, wo er auch in unserer Mitte wirkt. Es gibt in unserer mitteleuropäischen Gesellschaft sogar Erfahrungen neuer Kirchenwirklichkeit, und zwar als Erfahrungen der Befreiung welthafter Wirklichkeit durch den Glauben, deren Reflexion durch beteiligte Theologen zu einem echten Austausch von Geben und Nehmen mit den Theologen der Befreiung führen könnte. Da wir hierzulande in offeneren Systemen leben als die Bewohner unserer Weltperipherie, sind hier Erfahrungen möglich, die in der gleichen Form dort nicht ohne weiteres erwartet werden können – wie natürlich umgekehrt genauso[6]. Überdies haben wir europäische Theologen einfach die Pflicht, soweit das aus der großen Entfernung möglich ist, die theologische Arbeit unserer lateinamerikanischen theologischen Mitchristen zumindest auf der theoretischen Ebene mitzutragen.

Ich bitte, das, was ich nun vorlege, in solchem Zusammenhang zu sehen. Es geht um die biblische Ausleuchtung des Ausdrucks „Option für die Armen". Das Hauptproblem, das sich zeigen wird, ist die Frage nach der Stelle, die die Kirche einnimmt, wenn Gott sich der Armen erbarmt und sie zur Freiheit führt.

Mit der Formulierung des letzten Satzes habe ich eine kleine Begriffsverschiebung vorgenommen, der aber wohl weder ein Papst noch ein Befreiungstheologe widersprechen könnte. Ich habe nicht von der „Option der *Kirche* für die Armen", sondern von „*Gottes* Option für die Armen" gesprochen. Nur wenn wir nach Gottes Handeln fragen, wird die Bibel beredt. Denn der Gegenstand ihrer Rede ist Gott, nicht der Mensch. Daß Gottes Kirche dann in Gottes Entscheidung und Handeln eintritt, ist selbstverständlich.

Ich möchte mich im folgenden auch nicht mit dem Nachweis aufhalten, daß der Gott der Bibel sich auf die Seite der Armen stellt und ihnen zu Hilfe kommt. Dieses Faktum ist zu offensichtlich, als daß man darüber noch lange reden müßte. Es geht vielmehr um das Wie. Wie reagiert Gott, wenn er den Schrei der Armen vernimmt?

Was setzt er in Gang, wenn er aus einer Welt der Unterdrückung und Ausbeutung eine Welt der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit erstehen lassen will?

Auch bei dieser eingegrenzten Fragestellung muß ich nochmals auswählen. Andernfalls wäre ein Durchgang fast durch die ganze Bibel nötig. So beschränke ich mich auf zwei Themenkreise. Auf beide kommen auch die Theologen der Befreiung immer wieder zurück. Sie sind in der Tat zentral. Es ist der „Exodus", also der Auszug der armen und unterdrückten Hebräer aus Ägypten, und es ist die Frohbotschaft an die Armen Jahwes in der babylonischen Gefangenschaft. Das zweite Thema greift im übrigen biblisch so weit aus, daß man von ihm nicht sprechen kann, ohne die Grenzen des Alten Testaments zu überschreiten und sein Augenmerk auch auf das Auftreten und die Verkündigung Jesu von Nazaret zu richten.

I. Die Befreiung Israels aus Ägypten

Die Brisanz des Exodusthemas bleibt verborgen, wenn man sich nicht zunächst einmal klarmacht, daß es im Alten Orient – wohl mehr als in unserer angeblich so humanen Moderne – ein tiefes Ethos der Sorge und Hilfe für die Armen gab. Das gilt von Ägypten ebenso wie vom Zweistromland, und nicht minder vom dazwischenliegenden palästinensisch-syrischen Raum. Immer neue hieroglyphische, keilschriftliche und alphabetische Inschriften, die die Archäologie zutage bringt, bezeugen es uns.

Jeder Ägypter mußte so zu leben versuchen, daß er nach seinem Tod vor dem göttlichen Totenrichter erklären konnte, was ihm das ägyptische Totenbuch im berühmten 125. Kapitel vorformulierte, was sich aber auch auf zahlreichen Grabinschriften aus allen Epochen findet: „Brot gab ich dem Hungrigen, Wasser dem Dürstenden, Kleider dem Nackten, ein Fährboot dem Schifflosen."

Eine ganz besondere Verantwortung für die untere Marge der Gesellschaft kam den Führungseliten zu, speziell der Spitze des Staates, dem König. In den kanaanäischen Epen aus Ugarit gilt es geradezu als typische Beschäftigung des Stadtkönigs, daß er sich am Morgen ans Stadttor begibt, wo die Bürger ihre Rechtsstreitigkeiten auszutragen pflegen. Dort „hilft er der Witwe zu ihrem Recht, spricht der Waisen gerechten Richterspruch". Seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. rühmen sich die mesopotamischen Könige ihrer Schulderlasse und Rechtsreformen, durch die sie erreicht hätten, daß „Gerechtigkeit im Lande sichtbar wurde", daß „der Starke den Schwachen nicht entrechtet, Waise und Witwe zu ihrem Recht gelangen".

Wenn die Sorge für die Armen die Prärogative der Könige ist, dann deshalb, weil man überzeugt ist, daß auch die Götter so denken und fühlen, vor allem der Sonnengott. Er gilt in allen diesen Ländern als der Gott der Gerechtigkeit und der

gelingenden menschlichen Sozialordnung (was noch in einem unserer Kirchenlieder weiterklingt: „Sonne der Gerechtigkeit").

Gott auf der Seite der Armen – das ist also nicht ein Gedanke, den erst Israel in die Welt gebracht hätte. Wenn Israel von seinem Gott das gleiche sagte, dann übernahm es nur, was in seiner altorientalischen Umwelt tiefe und allgemeine Überzeugung war.

Wenn sich heute die Kirche eines Kontinents zur Solidarität mit den Armen entscheidet und sich dabei auf den Willen Gottes beruft, wird man das daher noch nicht einmal ohne weiteres als etwas spezifisch Biblisches und damit Christliches bezeichnen können. Die Selbstverständlichkeit, mit der der Alte Orient vor jeder Bibel das gleiche tat, zeigt uns: Es handelt sich um das schlichtweg Humane – sobald eine Gesellschaft sich dahin entwickelt hat, daß in ihr soziale Schichtung, Spannung von oben und unten, Scheidung von Reich und Arm der normale Zustand geworden ist. Wehe, wenn dann nicht die da unten denen da oben zur ersten Sorge werden!

Geht man die vielen Texte des Alten Orients, die diese Sorge bezeugen, durch, dann stößt man allerdings auch an eine Grenze. Nur ganz am Rand dieser Welt werden die gesellschaftlichen Systeme, zu denen die Existenz von Arm und Reich offenbar von der Konstruktion selbst her gehört, als solche in Frage gestellt. Die gleichen Götter, die für die Armen besorgt waren, garantierten die Ewigkeit der gesellschaftlichen Konstruktion. Sie war Schöpfungsordnung, die von den Göttern kam und die die Götter hüteten. Die voll bejahte Zuwendung der Reichen zu den Armen diente letztlich nur dazu, Extreme auszugleichen und Härten zu vermeiden. Tiefer besehen festigte sie die Strukturen, aus denen sich die Armut ergab.

Genau hier hebt sich der Auszug aus Ägypten ab. Der Exodus, die Herausführung Israels aus Ägypten am Anfang seiner Geschichte durch seinen Gott Jahwe, ist das zentrale, ja das einzige Thema des alttestamentlichen Glaubensbekenntnisses. In diesem Geschehen hat Jahwe grundlegend an seinem Volk gehandelt. Sein Handeln war aber ein göttliches Befreiungshandeln zugunsten von Armen und Unterdrückten.

Die klassische Formulierung des Credos Israels steht in Dtn 26, 5–10[7]. Der entscheidende Teil lautet:

„Die Ägypter behandelten uns schlecht,
machten uns zu Armen
und legten uns harte Fronarbeit auf.
Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter,
Und Jahwe hörte unser Schreien
und sah unsere Armut, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis,
und Jahwe führte uns mit starker Hand und hocherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten,
er brachte uns an diese Stätte
und gab uns dieses Land: ein Land, wo Milch und Honig fließen."

Allein dieser zentrale alttestamentliche Text müßte jeden verstummen lassen, dem es peinlich vorkommt, wenn eine Kirche von der „Option für die Armen" spricht und eine Theologie sich den Namen „Theologie der Befreiung" gibt. Dieses Credo ist vor allem andern ein Bekenntnis zu dem Gott, der Arme in die Freiheit geführt hat. Mag das Credo des Neuen Testaments neue Dimensionen hinzufügen – es fällt sicher niemals mehr dahinter zurück.

Für uns kommt alles darauf an, die Differenz der Exodus-Aussage zu jener „Option für die Armen" herauszuarbeiten, mit der wir bisher im Alten Orient zu tun hatten. Ich fasse sofort in Punkten zusammen:

1. Während in den Texten des Alten Orients die helfende Zuwendung des Gottes sich immer auf einzelne Arme oder kleinere, in besondere Not geratene Gruppen aus den unteren Bevölkerungsschichten richtet, geht es hier um die Rettung einer umfassenden Großgruppe aus einer ihr aufgezwungenen Elendssituation. Ja, wenn man die Darstellung der Bücher Exodus und Numeri ernst nimmt, handelt es sich um die ganze ausgebeutete Unterschicht Ägyptens[8]. Also wirklich: *die* Armen.

2. Das Elend dieser Armen wird eindeutig mit ökonomischer Ausbeutung und gesellschaftlicher Deklassierung begründet. Die Systembedingtheit der Armut, ihre Produktion durch menschliche Bosheit werden klar beim Namen genannt.

3. Der helfende Eingriff Gottes geht nicht auf eine Milderung des Leidens, die das System als solches intakt ließe, ja vielleicht sogar zu seiner neuerlichen Stabilisierung beitrüge. Vielmehr werden die Armen dem verarmenden System entnommen. Die Erzählung des Buchs Exodus macht das noch einmal besonders deutlich, indem sie auch Versuche erzählt, den ausgebeuteten Hebräern auf andere Weise zu helfen. Die Tochter des Pharao übt die altägyptische königliche Zuwendung zu einzelnen Armen, indem sie das ausgesetzte Mose-Kind an Sohnes Statt annimmt (Ex 2, 1–10) – aber was hilft das den anderen Armen? Mose beginnt seine Laufbahn als Befreier mit Gegenterror, indem er einen besonders brutalen Unterdrücker tötet – aber das System ist stärker, die Unterdrückten wollen mit Mose nichts zu tun haben, er muß fliehen, und im ganzen ändert sich nichts (Ex 2, 11–15). Später versucht er mit Aaron zusammen auf dem („reformistischen") Weg von Verhandlungen mit dem Pharao eine Besserung der Lage der Unterdrückten innerhalb des Systems zu erreichen – das verschlimmert aber eher die Lage (Ex 5, 1–23). Und der Sinn der Erzählung von den ägyptischen Plagen (Ex 7, 1–11, 10) scheint mir darin zu liegen, daß auch noch so große Katastrophen, die ein unmenschlich angelegtes System im Endeffekt notwendig über sich selber bringt, bei ihm nur zu weiterer Verhärtung führen (und nicht, wie der „historische Materialismus" behauptet, gewissermaßen naturnotwendig die nächstbessere Menschheitsstufe aus sich entlassen). Gott handelt anders. Er führt aus dem System heraus. Der „Exodus" ist etwas so Ungeheuerliches, daß ihn sogar die Opfer des Systems, die durch ihn befreit werden sollen, nicht denken und bejahen können –

das zeigen dann die vielen Erzählungen vom Murren Israels in der Wüste (beginnend schon mit Ex 14, 10–12). Das Murren entspringt ja stets wieder dem Heimweh nach Ägypten, auch wenn dort das Elend noch so groß war.

4. Es ist daher folgerichtig, daß die Herausführung der Armen aus dem sie knechtenden System von Jahwe allein gewirkt wird. Der Exodus wäre von Menschen nicht machbar. Alles in der Bibel ist darauf angelegt, ihn als ein Wunder zu schildern. Die Formulierungen des Credo in Dtn 26 tun das durch die Häufung von Wunderterminologie, die Darstellung des Buchs Exodus durch eine jede Naturgesetzlichkeit sprengende Erzählung vom Durchzug durch das gespaltene Meer (Ex 14).

5. Zum Auszug aus Ägypten gehört notwendig die Hineinführung in das „Land, wo Milch und Honig fließen" – Bild paradiesischer Fülle. In diese Fülle können die Armen Ägyptens hineingebracht werden, weil sie zuvor am Gottesberg zu einer neuen Gesellschaft umgeschaffen worden sind, in deren Mitte Gottes Gegenwart wohnt. Die kürzere deuteronomische Fassung des Credo bringt gerade diesen Zusammenhang klar heraus: Dtn 6, 20–25. Am Sinai ist den Hebräern eine neue Sozialordnung entworfen worden, nach der sie ein Volk von Brüdern werden und in der es keine Armen mehr geben soll (vgl. Dtn 15, 4). Aus den Armen Ägyptens wird Gottes Kontrast-Gesellschaft zur Gesellschaft Ägyptens und allen vergleichbaren Systemen der Weltgeschichte (vgl. Ex 19, 4–6 und Dtn 4, 6–8).

Das ist Gottes Zuwendung zu den Armen, wie sie uns in der Botschaft vom Exodus entgegentritt. Ich habe den Eindruck, daß bisweilen weder die Theologen der Befreiung noch deren Kritiker sie in ihrer auch uns immer wieder völlig überraschenden Andersartigkeit voll erfassen.

Da sehen Befreiungstheologen im Exodus die Botschaft von der politischen Befreiung, der dann andere Dimensionen von Befreiung, etwa die menschliche und die religiöse (aus der Knechtschaft der Sünde), erst noch nachfolgen sollen. Da erscheint bei ihnen Mose als der Prototyp des in Machtkampf, Parteipolitik und konkrete Kompromisse verwickelten „christlichen Politikers", dem dann Jesus und seine Jünger als die Prototypen der kirchlich-pastoralen Verkündigung des Evangeliums gegenübergestellt werden[9].

Umgekehrt betont dann zum Beispiel die den Befreiungstheologen gegenüber wirklich wohlwollend-kritische „Internationale Theologenkommission" in ihrem Dokument vom Jahr 1976, die Befreiung aus Ägypten ziele letztlich nicht auf die Aufhebung der Armut, sondern auf den Gottesdienst am Berg Sinai[10]. Das Zweite ist zweifellos richtig, aber in welchen Zusammenhang gehört denn dieser Gottesdienst? Doch in den der Entstehung einer neuen Gesellschaft Gottes in dieser Welt: des allen bisherigen Gesellschaften kontrastierenden Gottesvolkes!

Die zentrale Rolle der Konstitution des Gottesvolkes beim Exodus scheint vielen Befreiungstheologen genauso verborgen zu sein wie der Theologenkommission, und so hat man den Eindruck, daß sie, obwohl sie so viel vom Exodus reden, am

Ende mit einem wirklichen Auszug der Armen und dem Entstehen einer neuen Gesellschaft der Ausgezogenen doch nicht rechnen. Ihr Mose hört dann doch gewissermaßen nicht auf, mit dem Pharao zu verhandeln, und eines Tages wird er vielleicht sogar doch noch ein Kultusminister oder ein anderer hoher Beamter am pharaonischen Hof werden – so wie einst der ägyptische Josef, der nach der Bibel im Endeffekt den ägyptischen Bauern zwar das Leben rettete, sie dafür aber um ihr Vieh und ihren Grundbesitz brachte und zu Staatshörigen in einem rentenkapitalistischen System machte (vgl. Gen 47, 13–26).

So zumindest scheint mir manchmal die befreiungstheologische Deutung des Exodus zu klingen. Wie schon gesagt: Inzwischen ist die Wirklichkeit der wachsenden Basisgemeinden dazwischengekommen. Zumindest ein Teil von ihnen läßt sich nicht als nur in die Gesellschaft hinein handelnde Aktionsgruppen oder, umgekehrt, als „rein religiösen" Raum der Verkündigung und Eucharistiefeier definieren. Sie sind selbst Ort gesellschaftlicher Verwandlung. In ihnen sammeln sich die Armen auf dem Land und in der Vorstadt zu einem neuen, allem bisherigen kontrastierenden Leben aus der Erinnerung an Israel und Jesus. Die Befreiungstheologen nehmen das Wunder staunend wahr und sprechen von der „Kirche der Armen". Könnten sie nicht aus der biblischen Darstellung des Exodus, wenn sie dieser noch einmal von neuem nachgingen, auf neue Weise formulieren lernen, woraufhin eigentlich Gottes „Option für die Armen", sein befreiendes Handeln an den Armen hinauswill: Eben auf eine neue Gesellschaft, die als Kirche aus den befreiten Armen ans Licht tritt? Erst über sie läuft dann dialektisch auch die Veränderung und Rettung der gesamten Gesellschaft. Doch dazu vielleicht mehr nun beim zweiten Thema.

II. Die frohe Botschaft an die Armen Jahwes

Wir müssen vieles überspringen, was aus der Bibel zu erheben wäre. Israel hat in seiner Geschichte das, was sein Gott im Gründungsgeschehen des Exodus angelegt hatte, immer wieder verraten. Es ist schließlich in jenen Untergang getrudelt, der irgendwann auf alle Gesellschaften wartet, deren Basis Herrschaft, Machtkampf und Ausbeutung sind. Der Staat „Israel" im Norden ging unter. Der Staat „Juda" im Süden ging unter. Doch Gott gab das, was er einmal in der Geschichte begonnen hatte, nicht auf. Bei den nach dem Fall Jerusalems (586 v. Chr.) nach Babylonien deportierten judäischen Gruppen fing er neu an.

Er begann gewissermaßen, den Auszug aus Ägypten noch einmal ins Werk zu setzen, diesmal als die Zusammenführung und Heimführung der Zerstreuten. Das Ziel seines Handelns blieb das gleiche: Eine neue Gesellschaft inmitten der Völkerwelt. Insofern gilt in dieser Epoche der Geschichte Israels alles, was vorher vom Exodus zu sagen war, weiter. Die biblischen Bücher, die vom Exodus

handeln, gewinnen sogar erst in dieser Epoche ihre endgültige Gestalt. Doch zugleich ist alles anders und neu.

Die Armen, die diesmal gerettet und aus Babylon in ihre Heimat geführt werden sollen, sind keine unbeschriebenen Blätter mehr. Sie sind gezeichnet vom eigenen Verrat und dessen Folgen. Und sie sind zugleich gezeichnet von der unauslöschlichen, auch durch den Verrat nicht zerstörbaren Zugehörigkeit zu dem Gott, der sie einst aus Ägypten geführt und eine Geschichte mit ihnen begonnen hatte. So sind sie auch wieder ganz andere „Arme" als es damals die „Armen" in Ägypten waren. Ihre Zwingherren wissen es. Das Elend dieser Deportierten hat – wegen ihrer nicht aufgebbaren Zugehörigkeit zu dieser Geschichte – zugleich den Charakter der Verfolgung. Diese Armen sind die Sonderlinge der Weltgeschichte geworden. Es sind die „Armen Jahwes". Die Zuwendung Jahwes zu den „Armen" wird zu seiner Zuwendung zu „seinen Armen", zu den um seinetwillen Mißhandelten und ins Elend Gestürzten.

Diese Sicht des „neuen Exodus" ist vor allem von dem großen Trostpropheten des babylonischen Exils entwickelt worden, dessen Name uns unbekannt geblieben ist, weil seine Texte einfach an das Buch des schon älteren Propheten Jesaja angehängt sind. Sie bilden dort die Kapitel 40–55. Wir nennen ihren Verfasser deshalb den „Deutero-Jesaja". In seinen hochpoetischen Texten erscheinen die exilischen „Armen Jahwes" in zweifacher Symbolgestalt. Die im zerstörten Heimatland zurückgebliebenen Menschen erscheinen als eine verelendete und trostlose Frau: Zion-Jerusalem. Die nach Babel Deportierten und dort in der Fremde Gequälten in der männlichen Gestalt des verfolgten, getöteten, aber schließlich von Gott wieder zum Leben erweckten „Gottesknechtes". Beide Elendsgestalten zugleich hören nun eine frohe Kunde, ein „Evangelium" (hier nämlich tritt dieses Wort in die Heiligen Schriften ein). Es ist die Botschaft von der gottgewirkten Heimkehr der Zerstreuten und von der Neukonstitution des Gottesvolkes in Jerusalem, wo es zum Zentrum aller Gesellschaften der Welt werden soll. Die Völker, wenn sie das sehen, staunen, und die eschatologische „Völkerwallfahrt" setzt ein.

Es ist ein „Evangelium für die Armen". Wann hat es sich verwirklicht? Wie die Deportierten teilweise heimgekehrt sind, der Tempel in Jerusalem wieder aus den Ruinen errichtet ist, ein eigenes Gemeinwesen neu begonnen hat, ist doch allen klar, daß die strahlende Fülle dessen, was in diesem „Evangelium" angesagt war, bei weitem noch nicht eingetreten ist. So weist das Prophetenwort weiter in die Zukunft.

Es wird in der Folge als ausblickende Verheißung immer neu formuliert, vor allem auch in jenen Kapiteln, die dann nochmals an das Jesajabuch angehängt werden und die wir als Trito-Jesaja bezeichnen. Hier findet sich zum Beispiel am Anfang von Kapitel 61 jener Text, den ich aus all den vielen, die man eigentlich nennen müßte, als einzigen zitieren will:

„Auf mir ruht der Geist Jahwes, des Allherren.
Denn Jahwe hat mich gesalbt.
Den Armen eine frohe Botschaft zu verkünden, hat er mich gesandt.
Die zu heilen, denen der Mut zusammengebrochen ist,
für die Eingekerkerten den Schuldenerlaß auszurufen,
für die Gefesselten die Befreiung.
Ein Gnadenjahr Jahwes auszurufen,
den Tag, da unser Gott den Ausgleich herstellt.
Alle Trauernden zu trösten,
Zions Trauernden zu bringen, ihnen zu geben
Schmuck an Stelle von Schmutz,
Freudenöl statt Trauergewand,
Jubel statt Verzweiflung" (Jes 61, 1–3).

Von diesem Text aus ebenso wie von vielen anderen in seinem literarischen Umfeld spannt sich die Brücke unmittelbar zu den neutestamentlichen „Evangelien" hin, die uns vom Auftreten Jesu von Nazaret erzählen. Lukas läßt ihn bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in der Synagoge von Nazaret diesen Text vorlesen, das Buch dann schließen und nur einen einzigen Satz der Kommentierung sagen: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt" (Lk 4, 21). Wenn Johannes der Täufer aus dem Gefängnis Boten schickt, um Jesus fragen zu lassen, ob er der sei, der da kommen soll, zeigt Jesus auf das, was um ihn herum an Wunder und neuer Wirklichkeit aufsprießt, und zitiert dann einfach wieder aus den vielen Texten des Jesajabuches: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet" (Mt 11, 5; Lk 7, 22). Und wenn er dann beifügt: „Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt!" (Mt 11, 6; Lk 7, 23), dann führt uns das unmittelbar zu den Seligpreisungen, mit denen er seine Bergpredigt eröffnet. Deren erste lautet: „Selig ihr Armen, denn zu euch kommt jetzt das Gottesreich" (Lk 6, 20; vgl. Mt 5, 3).

Kein Zweifel: Die Ansage des erneuten und endgültigen Eingreifens Gottes zugunsten seiner Armen, wie sie von der Exilszeit an vor allem im Jesajabuch festgehalten wurde, gehört als Einheit zusammen mit dem Auftreten Jesu. Dieses bringt ihre Erfüllung. Das Evangelium Jesu ist kein anderes als das des Deutero- und Trito-Jesaja: die frohe Nachricht für Jahwes Arme in der Welt, daß Gott nun alles wendet. An Jahwes Arme ist das Evangelium gerichtet. Nur wer zu Jahwes Armen gehört, kann eigentlich überhaupt verstehen, was das Evangelium sagt.

Versuchen wir deshalb noch einmal genauer zu erfassen, wer in diesem großen, im Exil schon beginnenden und erst im Neuen Testament zum Abschluß kommenden Textzusammenhang die „Armen" sind und in welchem Sachzusammenhang das Ganze steht. Wir können dabei an das anknüpfen, was wir zum ersten Exodus gesagt haben, müssen es aber ergänzen.

1. Wieder handelt es sich um wirklich Arme. Das gilt von den Israeliten der babylonischen Deportation ebenso wie von den Menschen, die Jesus umgeben.

Mögen selbst einzelne Wohlhabende darunter sein – sie sind in Babylon alle in die Fremde verbannt, sie gehören zur Zeit Jesu alle zu einem von harter Römerhand niedergehaltenen und ausgebeuteten Volk. In den vielen Krankheiten tritt ihr Elend auch leiblich hervor.

2. Wieder geht es um ein Handeln Gottes allein. Wieder hat das, was angesagt wird und um Jesus herum dann Wirklichkeit wird, ganz und gar den Charakter des Wunders.

3. Wieder geht es um den Beginn neuer, brüderlicher, den Unterschied von Reich und Arm nicht mehr kennender neuer Gesellschaft in unserer Welt. Um Jesus herum entsteht sie. Daß man ihn tötet, wird ihr Dasein nicht mehr auslöschen können. Von der Urgemeinde in Jerusalem wird es dann in der Apostelgeschichte heißen: „Sie waren ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam... Es gab auch keinen Armen unter ihnen" (Apg 4, 32–34).

4. Anders dagegen als beim ersten Exodus ist nun aber das Subjekt, an dem alles geschieht. Die „Armen Jahwes" – das sind nicht mehr irgendwelche Armen, sondern das von den Völkern ins Elend gestoßene Gottesvolk. Es ist in die Schuld eigenen Versagens verstrickt – insofern trägt es nur die Folgen eigener Taten. Doch zugleich ist es als das Volk der von Gott Geliebten eine Schar von unauslöschlich Gezeichneten – und sie werden gerade deshalb von den Völkern geknechtet. Wenn die Verheißung sich mit Jesus erfüllt, läuft diese Dialektik in neuer Form weiter. Um ihn herum entsteht das Wunder einer neuen Welt, die Aufhebung jeder Art von Armut. Doch gerade das ruft den geballten Widerstand der alten Welt hervor, und schließlich endet Jesus am Kreuz. Er, der das Wunder der Aufhebung der Armut brachte, stirbt gerade deshalb als der Allerärmste, den es je gegeben hat. Das Kreuz ist aber nicht das Ende. Gott weckt den getöteten Gottesknecht aus dem Tod auf, und er sieht viele Nachkommen – wie es schon in Jes 53, 10 hieß. Die von diesem Geschick her nun durch die Geschichte gehende neue Gesellschaft Gottes wird ihre Anfänge nie verlieren: in ihr geschieht das Wunder, daß die Armut aufgehoben wird – und doch werden gerade die, an denen das Wunder geschieht, von einer sich wehrenden alten Welt ständig neu ans Kreuz des Elends genagelt. Daß beides zusammengeht und daß Gottes Geist dann doch das letzte Wort der Freude hat, darin gipfelt das Wunder.

5. Diese wahrlich durchkreuzte Geschichte Gottes mit seinen Armen geschieht auch vor einem neuen, weltweiten Horizont. Nicht mehr ein Pharao beutet die Armen in seinem Land aus. Bei Deutero-Jesaja und von da an immer sind es die Völker der Welt, die Gottes Kontrast-Volk in die Armut stoßen. Dem Pharao einst, als Israel aus Ägypten zog, war nicht mehr zu helfen. Sein Herz war verhärtet. Mit Roß und Reitern versank er im Meer (Ex 15, 1). Doch wenn die Völker der Welt sehen, daß der Gottesknecht, den sie getötet haben, lebt, wird ihnen aufgehen, daß die Götzen, auf die sie vertrauen, Nichtse sind. Sie werden

sich zum Gott Israels, dem Vater Jesu Christi, bekehren. Die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem wird anheben. Dort werden sie am Beispiel einer neuen, brüderlichen Gesellschaft lernen, aus Schwertern Pflugscharen zu schmieden (Jes 2, 4; Mich 4, 3), und ihre Reichtümer werden zusammenströmen (Jes 60). Aus den biblischen Bildern ins Konkrete übersetzt: Wenn Gott an seinen Armen, an der ihm im Glauben folgenden Kirche, handelt, dann durchaus im Blick auf die ganze menschliche Gesellschaft. Doch sein Weg, diese zu verändern, geht über eine Kontrast-Gesellschaft, in die hinein er seine zerstreuten Armen zusammenführt.

Wir sind damit wieder an jenem Punkt des Gesprächs mit den Theologen der Befreiung, den wir im Zusammenhang mit dem Thema „Exodus" gerade erreicht hatten. Gottes Option für die Armen bedeutet Exodus: Er führt die Armen aus der ausbeutenden Gesellschaft hinaus und schafft sich aus ihnen ein neues, brüderliches Volk, in dem es keine Armut mehr gibt. Wenn sich demgegenüber heute gerade in Theologenkreisen so oft der protestierende Ruf erhebt: „Wir Christen haben aber universale Weltverantwortung!", dann zeigt uns das Evangelium für Jahwes Arme, von dem her Jesus gelebt hat und für das er gestorben ist, daß Gottes Geschichtsstrategie (wenn man so reden darf) zwar ganz und gar auf die gesamte menschliche Gesellschaft abzielt; doch sein Weg bleibt der des Exodus, der über ein Kontrast-Volk. Gerade in der harten Dialektik, die sich zwischen diesem Volk und den anderen Völkern notwendig entwickelt, können jene Götzen der Habsucht und Machtgier in Nichts aufgelöst werden, die da, wo man sich bescheidet und nicht mehr beansprucht, als die bestehenden Gesellschaften der Welt zu reparieren, doch immer wieder von neuem arme und elende Menschenmassen produzieren.

An einer solchen Stelle des Gesprächs pflegen die lateinamerikanischen Theologen der Befreiung darauf hinzuweisen, daß in Lateinamerika nicht, wie in Europa, die Massen längst den Glauben verloren haben: „Wir leben in einem gläubigen und christlichen Kontinent! Es gibt eine tiefverwurzelte Volksreligion, auch wenn sie in äußeren Formen auftritt, die die gebildeten Theologen verachten!"

Es sei wahrlich fern von mir, an einem solchen Zeugnis zu zweifeln. Der plötzliche Frühling der Basisgemeinden in einem solchen riesigen Subkontinent muß ja seine Wurzeln auch in einem alten und voller Sehnsucht auf einen neuen Tag harrenden Glauben der einfachen Massen gehabt haben – selbst wenn man den „Reichen" Lateinamerikas sicher nicht in jeder Hinsicht unverblaßten Glauben und der gesellschaftlichen Gesamtgestalt sicher keinen allzugroßen Unterschied zu dem, was sich in Nordamerika und Europa findet, bescheinigen kann. Es hat ja auch schon während der Kolonialzeit harte Spannungen zwischen den Herren im Land und den Missionaren gegeben, die sich an der Frage entzündeten, wo das Christentum denn sei, und es hat den verzweifelten Versuch gegeben, die Christen vor den Christen zu bewahren durch die Gründung der Indianerreduktionen. Trotzdem: Die Massen Lateinamerikas sind noch in einem viel tieferen Sinn christlich als die Massen Europas oder Nordamerikas.

Aber gerade wenn das so ist, liegt die Strukturanalogie zur Situation in Israel, als Jesus auftrat, um so klarer auf der Hand. In Jesus wandte Gott sich seinen Armen zu – der Effekt war die Scheidung. Nicht ungebrochen in den bisherigen Institutionen des Gottesvolkes ging die von Jesus in Gang gesetzte Geschichte Gottes mit seinen Armen weiter, sondern in neuen Gemeinden, die nicht nach den Prinzipien der Macht, sondern nach denen der Brüderlichkeit konstruiert waren.

So glaube ich, von der Bibel her, in aller Einfalt den lateinamerikanischen Gefährten im theologischen Dienst an der Kirche doch sagen zu sollen, sie könnten sich durch neue Lektüre der Bibel noch ganz andere, größere Worte über die Basisgemeinden und die Kirche als ganze entlocken lassen als sie bisher schon hervorbrachten. Gott hat diese Gemeinden in ihren Ländern wie durch ein Wunder im Augenblick des größten Elends aufsprießen lassen. Viele Arme haben in ihnen aufatmen können. Als Glieder solcher Gemeinden sind sie auch in neue Verfolgungen geraten und so in die Armut des gekreuzigten Herrn aufgenommen worden. Nichts ist der theologischen Deutung bedürftiger als dieses ungeheure Faktum.

Genügt es da noch, nur zu sagen, die Gemeinde sei der Ort, wo die Erinnerung wach wird, prophetische Anklage erschallt und das kritische Bewußtsein entsteht? Und dann die kritisch gewordenen Armen zu Reparaturdiensten am Straßensystem Ägyptens auszusenden? Müßte man nicht vielmehr noch deutlicher sagen, daß die Kirche selbst der Raum ist, in den hinein die Befreiung der Armen geschieht? Ja, daß sie die Vollgestalt einer befreiten Wirklichkeit sein könnte, ihr eigentlicher Ort, ohne dessen Existenz niemals eine Hoffnung bestünde, daß jener dialektische Prozeß einsetzt, der auf die Verwandlung der gesamten Gesellschaft hinstrebt?

Am 9. Dezember 1531, zehn Jahre nach der Eroberung des Aztekenreichs durch Hernando Cortés, kam der arme Indio Juan Diego am Rand der Stadt Mexiko, als er zur christlichen Katechese eilte, am Tepeyac-Hügel vorbei. Himmlische Vogelstimmenmusik, nach aztekischer Tradition das Zeichen einer göttlichen Offenbarung, ertönt. Er klimmt den Hügel empor, und vor ihm steht eine junge, dunkelhäutige, überaus schöne Indianerin. Sie ist in strahlendes Licht getaucht und redet ihn in seiner eigenen Náhnatl-Sprache an. Sie stellt sich ihm als die Mutter Gottes, die Mutter aller Armen, die Mutter dieses Landes vor. Sie ernennt ihn, den armen Juan Diego, zu ihrem Boten und schickt ihn zum Bischof, der dabei ist, im Zentrum der Hauptstadt Neu-Spaniens, die in diesen Jahren als Symbol der neuen Herrschaft prächtig ausgebaut wird, eine große Kathedrale zu errichten. Sie läßt ihm sagen, er solle ihr auf diesem Hügel, am Rand der Stadt, da wo die Armen wohnen, eine Kirche bauen, damit sich von hier aus der Segen über das Land und alle seine Bewohner, welcher Farbe auch immer, ausbreiten könne.

Das war der Anfang jener Religiosität, die die Frömmigkeit der lateinamerikanischen Massen wie nichts anderes geprägt hat: die Erscheinung Unserer Lieben Frau von Guadalupe. In ihrem Heiligtum hat 1979 Papst Johannes Paul II. versichert, daß die Kirche sich weiter zu ihrer „Option für die Armen" bekennt und sich darin

auch nicht irremachen läßt. Er hat auf diese Weise bewirkt, daß die Bischofsvollversammlung von Puebla wenige Tage darauf allen Widerständen zum Trotz sich wieder eindeutig auf die Seite der Armen gestellt hat.

Vielleicht werden wir jetzt erst langsam in die Lage versetzt, zu begreifen, was das Bild der Madonna von Guadalupe im tiefsten zu sagen hat. Maria, die ja das Urbild der Kirche ist, am Rand der Stadt, da wo die Armen wohnen, einem Armen erscheinend: Nicht dort also, wo wir die gerechte Gesellschaft konstruieren möchten, wird das Wunder geschehen, sondern draußen an der Peripherie, wo die Armen wohnen, wo sie aber bei ihrer Mutter, der Kirche, zusammenkommen und selbst zur Kirche werden können, zur neuen Gesellschaft, in der es durch göttliches Wunder den Unterschied von Reich und Arm nicht mehr gibt.

ANMERKUNGEN

[1] Der folgende Beitrag bringt einige Überlegungen aus dem Buch „Gott auf der Seite der Armen: Ein biblischer Beitrag zur Theologie der Befreiung," an dem ich zusammen mit meinem Bruder Gerhard Lohfink zur Zeit arbeite.

[2] Vgl. G. Gutiérrez, Arme und Befreiung in Puebla, in: ders., Die historische Macht der Armen (1984) 80–124.

[3] 1972; deutsch: 1973. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf S. 241–259 der dt. Ausgabe.

[4] Zu den heutigen Gruppierungen in der Theologie der Befreiung vgl. J. C. Scannone, La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas, in: Stromata 28 (1982) 3–40.

[5] J. Kardinal Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Dt. Bischofskonferenz. Fulda, 24. 9. 1984 (Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 1984) 27 und 32. Beide Ausagen stehen in spezifizierten Ausführungen, die erste über die Frage, ob der östliche Sozialismus besser sei als unser Wirtschaftssystem, die zweite neben der Feststellung, daß nur 2,6% der bundesdeutschen Importe aus Lateinamerika kommen. Doch gehören sie beide in die Reaktionen des Kardinals auf die Aufforderung der Befreiungstheologen, auch die Kirchen der nördlichen Sphäre müßten ihre Verwicklung in das System erkennen, das die Armut des Südens produziert. Dabei ist die Unterstellung des Kardinals, die Theologen der Befreiung zielten auf eine Einführung russischer Verhältnisse in ihrem Kontinent (er zitiert plakativ Texte über die Verbrechen Stalins), für jeden, der die seriösen Theologen der Befreiung gelesen hat, sofort durchschaubar. Und seine Graphik über die Verteilung der Einfuhren der Bundesrepublik Deutschland sagt, analysiert man sie nur genauer, präzise das, was die Befreiungstheologen behaupten: daß wir völlig ins Zentrum jenes westlichen Wirtschaftsssystems eingebunden sind, in dem die lateinamerikanischen Länder zur Peripherie gehören. Es kommt in diesem Zusammenhang wirklich nicht allein auf die direkten Importe aus Lateinamerika an. Doch von Wahrheitsfragen abgesehen – was vor allem schmerzt, ist die Sprache, die ein Bischof angesichts eines an ihn ergehenden Aufrufs zur Bekehrung gebraucht. Welch andere Sprache spricht das Dokument von Puebla! Gleich am Anfang lesen wir: „Unsere erste Frage, die wir in diesem pastoralen Kolloquium an das Gewissen aller richten, heißt: Leben wir wirklich das Evangelium Christi auf unserem Kontinent? ... Wohl gibt es viel stilles Heldentum, verborgene Heiligkeit und viele und wunderbare Gesten der Opferbereitschaft. Trotzdem erkennen wir an, daß wir noch weit entfernt davon sind, alles das zu leben, was wir predigen. Für all unsere Fehler und Grenzen bitten auch wir Hirten Gott und unsere Brüder im Glauben und in der Menschengemeinschaft um Vergebung. Wir wollen nicht nur den anderen bei ihrer Umkehr helfen, sondern wir wollen uns zusammen mit ihnen bekehren, damit unsere Diözesen, Pfarreien, Institutionen, Gemeinschaften und Ordenskongregationen nicht mehr ein Hindernis, sondern im Gegenteil zu einer Ermutigung werden, das Evangelium zu leben."

[6] Aus meinem eigenen Erfahrungsbereich denke ich dabei konkret an die Geschichte der „Integrierten Gemeinden" und deren theologische Reflexion durch die Theologen dieser Gemeinden.

[7] N. Lohfink, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre (Freiburg: ^{3}1985) 76–91.

[8] Vgl. die Passagen vom „Gesindel", das mit den Israeliten zusammen aus Ägypten gezogen sei: Ex 12, 38; Num 11,4.

[9] Vgl. z. B. Segundo Galilea, Befreiung als Begegnung von Politik und Kontemplation, in: Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika (1984) 53–55.

[10] Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission, in: K. Lehmann u. a., Theologie der Befreiung (1977) 181.

Hermann Janssen

Solidarität, Lebenseinheit und Basisgemeinschaften in Afrika

Ansätze einer kirchlichen Basisbewegung zeichnen sich nicht nur in Lateinamerika ab, sondern ebenso in afrikanischen, asiatischen und pazifischen Ortskirchen. Auf allen Kontinenten entstehen „Kleine Christliche Gemeinschaften" oder „Basisgemeinschaften"; sie unterscheiden sich jedoch von Land zu Land, oft sogar innerhalb derselben Ortskirche[1]. Im folgenden Beitrag soll das Modell der Kleinen Christlichen Gemeinschaften von Afrika, besonders von Ostafrika, dargestellt werden. Nach einem kurzen Überblick über die Entwicklungsgeschichte werden zunächst zwei Dimensionen der afrikanischen Kultur aufgezeigt, die grundlegend für das Verständnis der Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind. Es geht um den Wandel der Gesellschaftsstruktur und der Weltanschauung, konkret um die Problematik der Solidarität und um die Einheit von Leben und Glaube. Diese Voraussetzungen sollen den Zugang zu der Grundaussage ermöglichen: Kleine Christliche Gemeinschaften sind „Kirche am Ort".

Geschichtliche Entwicklung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften

Unabhängig von Lateinamerika kann man die ersten Ansätze für die Entwicklung von Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Afrika bis in die Mitte der fünfziger Jahre zurückverfolgen. Der Franziskanermissionar Placidus Tempels, bekannt geworden durch seine Veröffentlichungen über die Bantu-Philosophie, führte im damaligen Belgisch-Kongo (heute Zaire) die Laienbewegung Jamaa ein, die in christlicher Nachbarschaft das Evangelium auf neue Weise leben wollte. Obwohl diese Bewegung eigene Wege ging und sogar aufgelöst werden mußte, ist die Idee von kleinen Gruppen in der Kirche Zaires nie gestorben. Auf einer Vollversammlung in Kinshasa im Jahr 1961 betonten die Bischöfe, daß christliche Basisgemeinschaften die Wiege sein müßten; von ihnen aus müsse die Botschaft des Evangeliums tief in alle Lebensbereiche und Kulturen des zairischen Volkes eindringen können. Seit dieser Zeit entwickeln sich überall in Afrika kleine kirchliche Gemeinschaften, die von Laien in Zusammenarbeit mit Priestern und Ordensleuten aufgebaut werden. Besonders deutlich sind die Entwicklungsschritte in Ostafrika:

1961: Auf der ersten Studienkonferenz der Ostafrikanischen Vereinigung von Bischofskonferenzen

(Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa – AMECEA) erläutert der Missionsbischof Fady aus Lilongwe, Malawi, die Möglichkeit einer neuen Pfarrstruktur mit afrikanischen Kirchenältesten und Basisgruppen – 1966: In der Diözese Musoma, Tansania, werden die ersten Versuche mit Basisgemeinschaften unternommen, um die Abwanderung zu den sektenartigen Unabhängigen Afrikanischen Kirchen aufzufangen. Eine wissenschaftliche Untersuchung kam zu dem Ergebnis: Wenn die Kirche wirklich das Volk erreichen und in das alltägliche Leben hineinwachsen will, dann muß sie die Großstruktur der Pfarrei auflockern und vom Dorf her, in der kleinen Wohngemeinschaft, neu beginnen[2]. – 1969: Während der Schlußversammlung des Seminar-Studienjahrs in Tansania prägte der afrikanische Laie Matawana den Begriff „Christliche Basisgemeinschaft im Dorf"[3]. – 1973: Auf Initiative des malawischen Bischofs Kalilombe schrieben die ostafrikanischen Bischöfe in der Schlußerklärung ihrer fünften Vollversammlung: „Das kirchliche Leben muß in jenen Gemeinschaften gegründet sein, in denen sich das tägliche Leben und Arbeiten abspielen."[4] – 1976: Nach eingehenden Untersuchungen und Diskussionen in Pfarrgemeinden und Pastoralinstituten entschieden die Bischöfe: „In den kommenden Jahren soll der systematische Aufbau von Kleinen Christlichen Gemeinschaften die Schlüsselpriorität der Pastoral in Ostafrika sein."[5] – 1979: Die ostafrikanischen Diözesen kommen auf einer Auswertungskonferenz zu dem Ergebnis: „Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften haben sich trotz Widerstand und Mängel zu einem unaufgebbaren Fundament der kirchlichen Spiritualität, der Pastoral und der gesellschaftlichen Verantwortung entwickelt."[6]

In den vergangenen zwanzig Jahren ist die kirchliche Entwicklung in Afrika weder in erster Linie von der Basis ausgegangen noch von der akademischen Theologie, sondern primär von einigen afrikanischen Bischöfen, die nach konkreten Wegen suchten, das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte Konzept der Ortskirche in den Städten, Dörfern und Familien lebendig werden zu lassen. Die Entwicklungsgeschichte zeigt deutlich, wie die „Kirche von oben" zusammen mit der „Kirche von unten" in mühsamen, oft leidvollen Schritten allmählich zu einer „Kirche miteinander" wird. In den späteren Phasen macht sich auch der Einfluß von lateinamerikanischen Basisgemeinschaften bemerkbar, vor allem durch Begegnung von Bischöfen während der römischen Synoden und durch Veröffentlichungen. Allerdings geht es in Afrika nicht zunächst um „Befreiung", sondern um „Solidarität" und „Leben". In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß in den ersten Dokumenten der Begriff „Basisgemeinschaft" gelegentlich verwendet wird, während später der Begriff „Kleine Christliche Gemeinschaft" („Small Christian Community" bzw. ein afrikanischsprachiges Äquivalent) geprägt wurde.

Der Aufbau von Kleinen Christlichen Gemeinschaften ist keineswegs abgeschlossen noch hat er flächendeckend alle afrikanischen Länder erfaßt. Es lassen sich auch regionale Unterschiede in West-, Zentral-, Ost- und Südafrika erkennen. Wesentlich geht es, wie die südafrikanische interdiözesane Pastoralkonsultation 1980 empfahl, darum, daß die Pfarrgemeinden in Kleine Christliche Gemeinschaften untergliedert werden, die sich als Glaubensgemeinschaften auf Bibelgespräche, gemeinsames Beten, liturgische Feiern und Katechese konzentrieren, und die versuchen, die unmittelbare gesellschaftliche Situation besser zu verstehen und christlich zu durchdringen[7].

Kleine Christliche Gemeinschaften sind „Christliche Großfamilien"

„Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, daher bin ich." In diesem westafrikanischen Sprichwort wird der afrikanische Familiengeist, das heißt die soziokulturell bedingte Solidarität deutlich. Die Strukturen und Funktionen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften sind wesentlich von diesem afrikanischen Gemeinschaftsbewußtsein geprägt, wie es sich in den traditionellen Kleingesellschaften entwickelte. Die kleinsten Lebenseinheiten der seßhaften Hirten und Bauern – wie die der Hirtennomaden – sind verwandtschaftlich organisierte Gruppen. Es handelt sich um Grundformen wie patrilineale oder matrilineale Großfamilien, gemeinsame Haushalte von Brüdern und deren Familien, polygame Haushalte und in einzelnen Fällen auch um erweiterte Kleinfamilien. „Familie" bedeutet daher „Verwandtschaft", das heißt eine größere Anzahl von Blutsverwandten, die gemeinsamen Bodenbesitz haben, in der Regel auch eine Arbeitsgemeinschaft bilden und solidarisch handeln in Fragen des Erbrechts, der Heirat, der Kindererziehung und der Verteidigung der Gruppe. Mehrere solcher Verwandtschaftsgruppen, die ihre Abstammung nach mündlicher Überlieferung von einem gemeinsamen Ahnen herleiten können, bilden eine Sippe. Der Zusammenschluß von mehreren Sippen wird als Clan bezeichnet. Alle Sippen des Clans berufen sich auf einen gemeinsamen fiktiven Ahnen. Zwischen den einzelnen Sippen des Clans darf keine Ehe eingegangen werden. Jede einzelne Verwandtschaftsgruppe steht darüber hinaus durch Heirats- und Handelsbeziehungen mit anderen Clan-Gemeinschaften desselben gemeinsamen Stammes in lebenswichtiger Verbindung. „Frau" und „Rind" wurden so die intensivsten Zeichen von Kommunikation und Einheit. Sie bedeuten ursprünglich nicht „Besitz", sondern eher „Beziehung", das heißt konkret Überlegenheit oder Abhängigkeit von Gruppen. Die Leitung geht immer von der Gruppe aus. Individuelle Führer können sich nur dann behaupten, wenn sie fähig sind, die Bedürfnisse der Gruppe zu erkennen, zu artikulieren und zu befriedigen. Meist liegt die politische, die moralische und die religiöse Führung in den Händen der Alten. Herausragende Einzelpersonen sorgen als „Häuptlinge" oder „Priester" für die Aufrechterhaltung der tradierten Ordnung, für die militärische Verteidigung und für die lebensnotwendige Verbindung zu den Verstorbenen, den Clan-Ahnen und den Stammesgottheiten.

Neben den Familiengruppierungen kennen viele ostafrikanische Völker noch Altersklassen. Männer, die zur gleichen Zeit durch die Jugend-Initiation mit der religiösen Fundierung ihrer Clan-Gesellschaft vertraut gemacht wurden, schließen sich zu einer rituellen Blutsbrüderschaft zusammen. Sie sind zeitlebens zu unbedinger Solidarität verpflichtet, führen gemeinsame Riten und Feste durch, und sie bilden vor ihrer Heirat eine besondere Gruppe von Kriegern.

Heute sind manche Afrikaner versucht, sich in einer gewissen Nostalgie nur der positiven Seiten der traditionellen Solidarität zu erinnern und Begrenzungen zu

verdrängen. Viele sind sich aber auch durchaus bewußt, daß es innerhalb der Gruppen und zwischen ihnen gelegentlich zu erheblichen Spannungen und Konflikten kam. Ethnozentrismus, Gruppenegoismus, Sexismus, Kommunikationsenge und der Mangel an Möglichkeiten für eine individuelle Persönlichkeitsentfaltung dürften die Hauptursachen gewesen sein. Extreme Lebensbedingungen konnten die Gruppe sogar dazu zwingen, alte Menschen, Witwen, Krüppel und Kranke aufzugeben, um ihr eigenes Überleben nicht zu gefährden. Diese objektiven Defekte sollten dennoch keineswegs die Vorzüge der Kleingesellschaften verdecken.

Die Kolonialisierung und – in der Folge – die Entstehung unabhängiger afrikanischer Staaten bewirkten weitreichende gesellschaftliche Veränderungen. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Urbanisierung und die damit verbundene Entstehung neuer sozialer Schichten von Bedeutung. In den alten Kulturen Ostafrikas ist es, anders als zum Beispiel in Westafrika, nicht zu einer Städtebildung gekommen; vielleicht stellt Mengo (Kampala) eine Ausnahme dar. Die Araber entwickelten zwar schon im Mittelalter in ihren Handelsniederlassungen entlang der Küste eine urbane Kultur; sie führte jedoch nicht zu nennenswerten gesellschaftlichen Veränderungen bei den Inlandvölkern. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzte eine tiefgreifende Urbanisierung ein. Es entstanden schnell wachsende Verwaltungszentren, aber kaum Industriestädte wie im südlichen Afrika.

Viele der heutigen ostafrikanischen Städte liegen im Herzen eines großen Stammesterritoriums. Der äußere Stadtrand wird gebildet von sogenannten Stammesdörfern, deren Bewohner unterschiedlichen Fremdstämmen angehören. Überwiegend handelt es sich um junge Gelegenheitsarbeiter oder Arbeitslose. Falls es einem jungen Mann gelingt, eine feste Arbeitsstelle bei der Regierung oder in einem Kaufhaus zu bekommen, siedelt er meistens um in eine der Arbeitersiedlungen, die vom Staat oder von größeren Firmen rund um den Verwaltungskern der Stadt gebaut wurden. Wer zu den höheren Bildungs- und Einkommensschichten gehört, zieht sich in die Einzelwohnungen der besseren Wohngegenden zurück, die früher von den Europäern bevölkert wurden.

Die Stadtkernpfarreien werden daher überwiegend von jungen Familien besucht, die sich für ein dauerhaftes Stadtleben und für einen mehr oder weniger westlichen Lebensstil entschieden haben. Sie gehören verschiedenen Stämmen an, sprechen meistens Englisch oder Suaheli und sind der gehobenen Mittelschicht zuzurechnen. Die Christen in den Angestellten- und Arbeitergemeinden sind zwar an das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Sprach- und Stammesgruppen gewöhnt, aber in ihrem Freizeit-, Religions- und Solidaritätsverhalten spielen die Werte der traditionellen Kleingruppen noch eine bestimmende Rolle. Die engsten Verbindungen zu den Familien auf dem Land werden von den mobilen Bewohnern der Stadtrandsiedlungen unterhalten. Die Dorfgemeinschaften selbst sind auch in

den Sog der Urbanisierung hineingeraten. Wegen der Abwanderung vieler junger Männer bleiben nur noch Restgroßfamilien mit einer überwiegend weiblichen Bevölkerung zurück, die für die Alten, die Kinder, das Vieh und die Felder zu sorgen haben.

Diese gesellschaftliche Umschichtung führt in der Stadt und auf dem Land zu einer zunehmenden Labilität der Ehen und Familien[8]. In Ostafrika sind mehr als die Hälfte aller Ehen zwischen katholischen Partnern nicht kirchlich geschlossen. Der kaum überbrückbare Generationskonflikt macht sich auch im politischen und kirchlichen Bereich bemerkbar. Neben den „Alten" der traditionellen Ordnung steht jetzt die sogenannte moderne Elite, die Zugang zur westlichen Erziehung und Wirtschaftsmacht hat. Dazwischen manövriert eine Para-Elite, die sowohl traditionell als auch modern orientiert ist, aber aufgrund dieser Zwischenstellung nur über eine begrenzte Macht verfügt. Die meisten kirchlichen Führungskräfte sind wahrscheinlich dieser Para-Elite zuzurechnen.

Die Frage, was die Afrikaner zur Annahme des Christentums motiviert, läßt sich definitiv wohl kaum beantworten. Sicherlich spielen in Einzelfällen auch handfeste Nützlichkeitserwägungen eine Rolle. David Barrett, ein anglikanischer Religionssoziologe in Kenia, sieht einen Hauptgrund für die Anziehungskraft des Christentums in der Gemeinschaftsfunktion der Kirche. Viele Afrikaner erleben ihre Kleingesellschaften als zu eng und zu restriktiv. Sie möchten einer Gemeinschaft angehören, die Familien- und Stammesgrenzen übergreift, aber gleichzeitig ein hohes Maß an Solidarität garantiert. Der internationale Charakter der katholischen Kirche und das doppelte Liebesgebot Christi kommen diesem Anliegen sehr entgegen.

Parallel zu den hohen Wachstumsraten des Christentums in Afrika wächst eine Unzufriedenheit mit den etablierten Kirchen. Eine zunehmende Zahl afrikanischer Christen, die nicht dem westlichen „Vorbild" der isolierten Kleinfamilie und der religiösen Privatisierung folgen, bilden sogenannte Unabhängige Kirchen. In diesen sektenartigen Gemeinschaften – Religionssoziologen schätzen ihre Zahl in Afrika auf 8000–10000 – erleben frustrierte Menschen wenigstens zeitweise Gemeinschaft und eine emotionale Einheit von Leben und Glaube[9].

Auf diesem Hintergrund der traditionellen Kleingemeinschaften und des traumatischen gesellschaftlichen Wandels ist eine Erklärung zu verstehen, die Kardinal Otunga von Nairobi im Jahr 1980 auf der römischen Bischofssynode abgab:

„Während der letzten zwanzig Jahre, seit den Unabhängigkeitsbestrebungen in Ostafrika, haben die Bischöfe von Kenia, Uganda, Sudan, Tansania, Malawi, Sambia und Äthiopien zusammen nach Wegen für unsere von Gott gegebene Mission gesucht, den Menschen, besonders der Jugend und den vielen, die noch nicht an Jesus Christus glauben, die Frohe Botschaft zu bringen. Wir glauben, wir haben einen Weg gefunden. Es ist die afrikanische Familie im Kontext der Kleinen Christlichen Gemeinschaft... Die afrikanische Tradition der Großfamilie hat uns sehr viel darüber zu sagen, wie die christliche Großfamilie den Familien helfen sollte. Die Kleine Christliche Gemeinschaft wird zu einem Kontext für das christliche Familienleben. Sehr oft ist die Pfarrei zu groß und zu anonym, und die Familien verlieren

sich in der Menge. Die Erneuerung der Pfarrgemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften ist von entscheidender Bedeutung für die christliche Familie."[10]

Schließlich sei in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen, daß das sozialpolitische Engagement der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Ostafrika eher schwach ausgebildet ist. Abgesehen von einigen zaghaften Forderungen nach besseren Arbeitsbedingungen und sozialen Einrichtungen in Industriegemeinden sind nennenswerte politische Aktionen von ostafrikanischen Christen bislang nicht bekanntgeworden. Es scheint, daß sich die Ortskirche noch nicht genügend der drohenden gesellschaftlichen Folgen der Urbanisierung und der Bildung von neuen sozialen Schichten bewußt geworden ist. Gelegentlich wird jedoch in offiziellen Stellungnahmen der afrikanischen Bischöfe auf die entwicklungspolitische Eigenverantwortung hingewiesen:

„Kleine Christliche Gemeinschaften sind der Ort, an dem sich wahrer Gemeinschaftsgeist und die soziale Dimension des christlichen Lebens entfalten können. In dieser Zeit der Konsolidierung christlicher Gemeinschaften, die verantwortlich sind für die Evangelisierung in Afrika, ist es wichtig, daß sie als menschliche Gruppen Zeugnis geben für Gerechtigkeit und sich einsetzen für die Verteidigung der Unterdrückten... Kirchliche Führungskräfte und christliche Gemeinschaften können zusammen konkrete Aufgaben übernehmen um zu zeigen, daß sie als Menschen kämpfen gegen Korruption, Rassismus und andere Übel, unter denen unsere Gesellschaften leiden."[11]

Kleine Christliche Gemeinschaften verbinden Leben und Glauben

Die Religion der Afrikaner wird als „Magie", „Ahnenkult" und „Animismus" etikettiert. Keine dieser Bezeichnungen deckt die ganze religiöse Wirklichkeit ab. Die Begriffe deuten, wenn auch verzerrt, auf die verschiedenen Ebenen menschlicher Existenz hin, die durch die Religion angesprochen werden. Gemeint sind die Sicherung der elementaren Lebensbedürfnisse, die Hoffnung auf eine Lebensgemeinschaft, die den Tod überdauert, und das Suchen nach einer mystischen Lebenseinheit. Alle diese Ebenen sind in der afrikanischen Religiosität vorzufinden, auch wenn sie in den einzelnen Religionen unterschiedlich ausgeprägt sind und gewichtet werden.

Im alltäglichen Leben scheint die Religion von einem Nützlichkeitsdenken geprägt zu sein. In ihrem Bemühen um Gesundheit, Nahrung und Nachkommen verläßt sich die Verwandtengruppe sowohl auf die Solidarität ihrer Mitglieder als auch auf die Hilfe der verstorbenen Verwandten. Wenn die Beziehungen unter den Lebenden harmonisch sind und wenn die tradierten Totenriten eingehalten werden, ist das Wohlergehen der Gruppe garantiert, es sei denn, daß Feinde und übelwirkende Geister eingreifen. Krankheit, Kinderlosigkeit, Dürre, Viehsterben und Mißerfolg im Kampf deuten darauf hin, daß die Beziehungen zu den Lebenden und Toten gestört sind. Auf dieser Ebene kann man Religion definieren als die Ausweitung der Solidarität und Reziprozität der Verwandtschaftsgruppen in den Bereich der Toten und Ahnen.

Diese Grundform der afrikanischen Volksreligion ist gekennzeichnet durch die Einheit von alltäglicher Arbeitswelt und Glaubenswelt sowie durch die Gemeinschaft der Lebenden und Toten. Die ganzheitliche Weltanschauung und die Vision der heilen Welt, die in den pragmatischen Riten und im Glaubenserleben der Volksreligion durchscheinen, sind mythologisch fundiert. Der Mythos versucht, in der Form einer Erzählung, in Bildern, Symbolen, Personifikationen und Dramatisierungen das Ganze des Kosmos in seinen Ursprüngen und in seiner Bedeutung für den Menschen zu begründen. Die in den Mythen auftretenden Gottheiten sind weniger als Schöpfer zu verstehen, sondern eher als Lebensvermittler. Sie sind das religiöse Symbol der Lebenseinheit eines Clans oder eines Stammes. Gott oder das höchste Wesen wird in Afrika teilweise als Einzelperson konzipiert, oft aber auch als Mann und Frau zugleich, oder als ein gegensätzliches Brüderpaar oder als Götterfamilie. Es scheint jedoch, daß das letzte Prinzip der Einheit nicht in einer Göttergestalt zu suchen ist, sondern im Leben selbst. Die Lebenskraft fließt von den Gottheiten über die Ahnen und Eltern zu den Lebenden und durch sie hindurch auf die Kinder und auf die, die noch geboren werden sollen. In diesen kosmischen Lebensmythos sind auch Tiere, Pflanzen und Umwelt eingeschlossen.

Die eigentliche sozio-religiöse Aufgabe der afrikanischen Kleingesellschaften ist also die Übernahme des Lebens von den Ahnen und die Weitergabe des Lebens an die Kinder. Großfamilien werden daher auch als Schoß des Lebens bezeichnet. Damit sie ihre Lebensaufgabe erfüllen können, muß streng darauf geachtet werden, daß sowohl die Solidarität unter den lebenden Familienangehörigen als auch die Solidarität (das heißt die Religion) mit den verstorbenen Familienangehörigen eingehalten wird. Die Verwandtschaftsgruppe (Gemeinschaft) versucht, durch Solidarität mit den Lebenden (Arbeit) und mit den Toten (Religion) die Voraussetzungen für die Teilnahme an der Lebenskraft (Leben) zu schaffen, um damit auch ihr Wohlergehen (Wohl) und Weiterleben (Heil) zu sichern.

Dieses traditionelle Grundgefühl der Einheit von Religion und Arbeitswelt, von Heil und Wohl ist heute gebrochen. Darin dürfte wohl der tiefere Grund für die Frustration vieler afrikanischer Christen zu suchen sein, wie es der tansanische protestantische Theologe Peter Kijanga in seiner Dissertation nachzuweisen versucht:

„Die traditionelle afrikanische Gesellschaft versteht das Leben als unter der Kontrolle Gottes stehend. Die täglichen Lebensaufgaben und die individuellen wie gesellschaftlichen Krisen der menschlichen Existenz sind Bereiche der göttlichen Herrschaft. Die christliche Theologie hat einen Dualismus in die Kirche der afrikanischen Gesellschaft hineingetragen. Bekehrung bedeutete, besonders in der protestantischen Kirche, auch die Annahme der Weltanschauung, die in zwei antagonistische Bereiche, in ein geistliches und ein materielles Gebiet, aufgespalten ist. Gott wurde als der Vater vorgestellt, der an dem geistlichen Bereich interessiert ist und diesen kontrolliert. Die Gesellschaft wird heute als eine Größe angesehen, die unabhängig ist von Gott... Solch ein Dualismus hat einen bleibenden Eindruck auf viele Christen gemacht... Die Hoffnung und das Ziel eines Christen, so wurde

gesagt, ist im Himmel, und dafür solle er kämpfen, anstatt sich für die Dinge dieser Welt zu interessieren, die ohnehin vergehen würden."[12]

Die soziologische Fakultät der Universität Jos in Nigerien führte 1979 eine Befragung über das Selbstverständnis von protestantischen Pastoren durch. Das Ergebnis war äußerst aufschlußreich:

„Die Aufschlüsselung der Ergebnisse offenbarte, daß die Befragten der Meinung waren, daß 75 % der ‚durchschnittlichen' Christen eine dualistische Aufteilung von Leben und Religion befürworten, während sie selbst nach ihrer eigenen Auffassung zu 80 % eine ganzheitliche Sicht anstreben... Der durchschnittliche Christ ist dualistisch und neigt dazu, sein bewußtes religiöses Leben auf den kultischen und persönlichen Sektor zu beschränken."[13]

Schriftsteller, wie der Nigerianer Michael Imonkhuede, haben die weltanschauliche Zerrissenheit eindringlich beklagt[14]:

„Hier stehen wir
wie verlorene Kinder,
unlösbar gebunden an zwei Welten.
Wir sind so unsicher!
Wenn doch etwas geschähe,
das uns entweder auf diese Seite oder jene
drängte!
Wir stehen im Halbdunkel
tastend nach einer Hand,
die uns führt,
und keine ist da.
Ich bin müde, mein Gott, ach so müde
und mutlos.
Man hat mich auf halbem Wege alleine gelassen...
Herr, wohin soll ich gehen?"

Das Leben hat seine Einheit verloren. In der pluralistischen Gesellschaft ist die Kirche in Gefahr, eine Parallelorganisation zum Staat zu werden. Religion und alltägliches Leben (Arbeit) werden als zwei unterschiedliche Wege angesehen, die mehr oder weniger getrennt verlaufen. Ethisches Verhalten und christliche Frömmigkeit sind Heilswege, die zum „Himmel" führen. Für das Wohl hier auf der „Erde" sind jedoch die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen der Arbeitswelt zuständig. Sensible afrikanische Theologen und Kirchenmänner erkennen und artikulieren die Unruhe in den Kirchen, und sie suchen nach Wegen, um „das Leben wieder in Ordnung zu bringen". In dem Schlußdokument der panafrikanischen Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, die 1977 in Ghana stattfand, wird die Forderung erhoben:

„Im alten Afrika gab es keine Trennung zwischen heilig und profan. Vielmehr wurde das Heilige im Kontext des Profanen erfahren. Diese heilsame Sicht unserer afrikanischen Gesellschaft muß von der Kirche ernst genommen werden."[15]

Der Aufbau von Kleinen Christlichen Gemeinschaften ist ein ernst zu nehmender Versuch der ostafrikanischen Bischofskonferenzen, die Dichotomie des Heiligen und des Säkularen zu bewältigen. Sehr eindrucksvoll bringt der tansanische Bischof Mwoleka sein spirituelles Anliegen zum Ausdruck:

„Wir glauben, wir entsprechen einem Ruf des Heiligen Geistes, der in diesem neuen Zeitalter wirksam ist, um das Materielle mit dem Spirituellen zu verbinden, das Säkulare mit dem Religiösen, das Aktive mit dem Kontemplativen, das Individuelle mit der Gemeinschaft. Das Leben eines Christen sollte nicht mehr in zwei Teile aufgespalten sein, d. h. in eine Zeit, um dem Mammon zu dienen, und in eine Zeit für den Gottesdienst. Durch die Harmonisierung des spirituellen und materiellen Lebens sind die Christen fähig, dem einen Herrn und Gott immer und überall zu dienen. Wir wollen daher ein Leben leben, das unseren materiellen und spirituellen Bedürfnissen zur gleichen Zeit gerecht wird."[16]

Diese Ansichten von Mwoleka werden in Ostafrika nicht uneingeschränkt übernommen. Sicherlich werden Kleine Christliche Gemeinschaften als gesellschaftliche Basisgruppen verstanden, deren Mitglieder im täglichen Leben tiefe zwischenmenschliche Beziehungen entwickeln können, die ihnen die Kraft geben, ihren Glauben in der Umwelt zu bezeugen. Auch wird die Entwicklung bedauert, daß immer mehr Christen sich – wie in Europa – mit der Trennung von Leben und Glaube mehr oder weniger abfinden. Bischof Mwoleka und einige andere afrikanische Christen scheinen jedoch eine enge integrierte Gemeinschaft anzustreben und eine intensive Spiritualität, die den Mitgliedern eine Erfahrung der Harmonie von Leben und Glaube vermittelt. Dieses Harmonisierungsbedürfnis wird sowohl von dem afrikanischen Mythos als auch von einigen importierten Frömmigkeitsidealen genährt.

Eine Rückbesinnung auf die Glaubensentwicklung im Alten Testament macht dagegen die Polarität von Leben und Glaube deutlich. In der Auseinandersetzung mit dem ägyptischen und mesopotamischen Mythos wuchs in Israel allmählich der Glaube an Jahwe. Gott wird als Schöpfer verstanden, der einer Welt gegenübersteht, die von ihm verschieden ist, in die er aber eingreift. Es waren vor allem die Propheten, die den Kosmos als weltliche Welt verkünden und den religiösen Mythos allmählich in weltliche Geschichte umwandeln. Himmel und Erde werden getrennt, aber sie bleiben dennoch aufeinander hingeordnet. Die Polarität von Himmel und Erde ist deutlich erkennbar in den frühchristlichen Gebeten (vgl. Tim 3,16 und Phil 2, 6–11). Christus wird als das Geheimnis des Glaubens „zwischen Himmel und Erde" angesprochen. Er selbst betet zu seinem Vater: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden." Weil er sich auf diese Welt einläßt, muß er die Spannung zwischen Himmel und Erde in seinem Leben und Leiden voll durchstehen. Seine Verkündigung vom Reich Gottes und die Verheißung von einem „neuen Himmel" und einer „neuen Erde" sind unlösbar mit seinem Tod und seiner Auferstehung verbunden.

Menschen, die sich in Afrika oder Europa auf die Nachfolge Christi einlassen wollen, können daher wohl kaum eine „Harmonisierung des geistlichen und materiellen Lebens" erwarten. Kleine Christliche Gemeinschaften können jedoch der Ort sein, an dem Christen miteinander die Spannung von Leben und Glaube aushalten, um so das Reich Gottes in ihrer Umwelt zu bezeugen.

Kleine Christliche Gemeinschaften sind „Kirche am Ort"

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß es in den afrikanischen Kleinen Christlichen Gemeinschaften – im Unterschied zu lateinamerikanischen Basisgemeinschaften – zunächst nicht um die Befreiung des unterdrückten Volkes geht, sondern eher um eine religiös motivierte Identitätsfindung, konkret: um die pastorale Realisierung des wiederentdeckten Konzepts der Ortskirche in den Dörfern und Städten. Die ostafrikanischen Bischöfe kamen auf ihren Planungskonferenzen zu der aufschlußreichen Entscheidung:

„Wir sind überzeugt, daß es jetzt für die Kirche an der Zeit ist, in diesen Ländern Ostafrikas wirklich ‚Ortskirche' zu werden, eine Kirche, die sich selbst verwaltet, selbst verbreitet und selbst unterstützt. Das Ziel unserer Planungen für die kommenden Jahre besteht darin, solche Ortskirchen aufzubauen. Dieses Ziel, so glauben wir, können wir nur mit Hilfe von christlichen Basisgemeinschaften in städtischen wie auch in ländlichen Gebieten erreichen." „Die christlichen Gemeinschaften, die wir aufzubauen versuchen, sind ganz einfach die greifbarste Verkörperung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche."[17]

Der ursprüngliche pastoral-praktische Ansatz wird auch deutlich in den Veröffentlichungen des irischen Theologen Brian Hearne, der als einer der wichtigsten theologischen Berater der ostafrikanischen Bischöfe anzusehen ist. Er schreibt:

„Allzuoft neigen wir in der Kirche dazu, uns in allgemeinen Ausdrucksweisen zu ergehen, ohne den Bezug zur Wirklichkeit herzustellen. Mit anderen Worten, wir verlieren an Konkretheit und Bedeutung, und zwar im wahrsten Sinn des Wortes. Wir sprechen von der katholischen Kirche, der Gesamtkirche, der Weltkirche – aber solange wir nicht erfahren, was das an einem bestimmten Ort konkret bedeutet, kann die Behauptung leer, skeletthaft bleiben. Das Skelett ist die Institution, Fleisch und Blut aber ist das Leben der Kirche als Ortsgemeinschaft, als lebendige Zelle im Gesamtorganismus. In dieser Spannung zwischen universal und örtlich kann das kirchliche Problem der kleinen Gemeinschaften seine Lösung finden."[18]

Als Vorbereitung für die Evaluierungskonferenz in Zomba, Malawi, entwickelte 1979 eine Arbeitsgruppe der AMECEA-Bischöfe ein Diagramm der Kirche als einer „Gemeinschaft von Gemeinschaften in den vier Ecken der Erde". Nach diesem Konzept sind die Kleinen Christlichen Gemeinschaften der Ausgangspunkt und zugleich das Ziel der allseitigen Kommunikation in den Pfarrgemeinden, Diözesen und Bischofskonferenzen, die wiederum untereinander und mit dem Papst als obersten Hirten verbunden sind[19].

„Es hat sich gezeigt, daß die kleinen Gemeinschaften im Grunde die eigentliche örtliche Inkarnation der Universalkirche sind. Es hat sich auch gezeigt, daß sie keineswegs die Pfarrgemeinde ersetzen. Ich glaube auch, daß ich hier ganz auf der Linie der AMECEA-Bischöfe liege. In einigen Teilen der Welt hat man die Ansicht geäußert, daß die kleinen Gemeinschaften an die Stelle der Pfarrgemeinden treten werden. Ich glaube nicht, daß dies der AMECEA-Politik im Hinblick auf die kleinen Gemeinschaften entspricht; sie deckt sich eher mit der Anregung der Synode (1974), aus der Pfarrgemeinde eine Gemeinschaft von Gemeinschaften zu machen. Während die kleinen Gemeinschaften durchaus ihr eigenes Leben haben, stehen sie doch in Kontakt und Wechselbeziehung untereinander und haben die Gelegenheit, sich von Zeit zu Zeit auf einer weiteren Ebene als Pfarrgemeinde zu treffen."[20]

Der afrikanische Lehrer Vitalis Okeyo aus der Diözese Kisii in Kenia gibt folgende beschreibende Definition der Kleinen Christlichen Gemeinschaften:

„Eine Kleine Christliche Gemeinschaft kann nach unseren Erfahrungen beschrieben werden als eine Gruppe von etwa 15 Familien oder von rund 150 Leuten, die entschlossen sind, ein wirklich christliches Leben zu führen, und die versuchen, untereinander gute zwischenmenschliche Beziehungen aufzubauen und zu pflegen. Die Kleine Christliche Gemeinschaft setzt alle Probleme des täglichen Lebens in unmittelbare Beziehung zum Evangelium. Dies geschieht vornehmlich in den Wohnungen der Mitglieder und weniger in kirchlichen Einrichtungen, Kirchen oder Pfarrhäusern. Die einzelnen Gruppen setzen sich aus Männern und Frauen verschiedenen Alters und unterschiedlicher Bildungsgrade und Tätigkeitsbereiche zusammen, so daß gesellschaftliche Schranken abgebaut und überwunden werden."

Nach einer gewissen Aufbauphase lassen sich Führungskräfte erkennen, die aus der Gemeinschaft selbst hervorgehen und die für die Gemeinschaft verschiedene Dienste übernehmen: „Es gibt viele verschiedene Dienste; auf jeden einzelnen dieser Dienste oder Aufgaben wird die Gruppe insgesamt vorbereitet: Leitung der Gebetszusammenkünfte, Leitung der Schriftlesung, Leitung des priesterlosen Gottesdienstes, Jugendführung, Chorleitung, Gesundheitsfürsorge, Mütterschulung durch eine von der Gruppe gewählte, entsprechend ausgebildete Mutter, Koordinierung der Armen- und Krankenbetreuung, Leitung der Frauengruppe, Koordinierung der finanziellen Fragen, Leitung christlicher Begräbnisse, Zuständigkeit in Fragen des Familienlebens, Verantwortung für das missionarische Leben der kleinen Gemeinschaft."[21]

In Verbindung mit der Herausbildung verschiedener Formen von freiwilligen Laienführungskräften wird die schwierige Frage nach der Rolle des Katechisten und des Priesters neu aufgeworfen. Auf der Missionsstation ist (war) der Katechist als eine Art pastoraler Tausendfüßler der hauptamtliche, bezahlte Gehilfe des Missionars bzw. des afrikanischen Priesters. In den Kleinen Christlichen Gemeinschaften wird seine Rolle entflochten; viele Aufgaben übernehmen freiwillige Führungskräfte. Der Katechist beschränkt sich meist auf seine ureigenste Aufgabe der Katechese, oder er kann auch als Leiter einer Gemeinschaft gewählt bzw. als Koordinator verschiedener Gemeinschaften eingesetzt werden.

Eine ähnliche, wenn auch ungleich schwierigere Entflechtung bahnt sich mit der Rolle des Priesters an. Dieser Prozeß hat gerade erst begonnen. In dem ostafrikanischen Pastoralinstitut Gaba in Eldoret, Kenia, ist 1982 eine mehrjährige Untersuchung angelaufen mit dem Ziel, die Entwicklung der priesterlichen Leitungsfunktion in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften und Pfarrgemeinden empirisch zu verfolgen. Es will scheinen, daß sich die Priester, die sich für das neue Gemeindemodell engagieren, vor allem auf die Feier der Eucharistie und auf die ständige Weiterbildung der kirchlichen Laienführungskräfte konzentrieren.

Eine Analyse der bisherigen Veröffentlichungen[22] über Kleine Christliche Gemeinschaften läßt unter anderem folgende Themenschwerpunkte erkennen: Gemeindekatechese, Familienpastoral, Initiationssakramente, das Kirchenverständnis, die Pluralität der Dienste und Ämter in der Kirche, der Auferstehungsglaube und das trinitarische Bekenntnis. Daß die griechischen Väter die Dreifaltigkeit Gottes als „perichoresis" (ursprünglich: „miteinander tanzen") erklärt haben, kommt dem dynamischen Glaubensverständnis der Afrikaner sehr entgegen[23]. In Anlehnung an die Kirchenväter sehen afrikanische Bischöfe und Theologen in der Kirche das Geheimnis der trinitarischen Gemeinschaft, das in Kleinen Christlichen

Gemeinschaften zeichenhaft gelebt und gefeiert wird. Es geht also nicht um eine vordergründige kirchliche Strukturreform, sondern primär um eine Erneuerung der kirchlichen Spiritualität.

Vitalis Okeyo geht schließlich zusammenfassend auf die Frage ein, warum Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika gegründet werden. Er schreibt:

„Die Hauptgründe sind folgende: um Christen zusammenzubringen zum gemeinsamen Gebet, um einander zuzuhören, miteinander die Bibel zu lesen, zu reflektieren und zu meditieren, um so ihren christlichen Glauben und ihr christliches Engagement zu vertiefen und zu erneuern; um das Vertrauen in die eigenen Kräfte zu stärken und zu mobilisieren; um in den Mitgliedern das Gespür für soziale Ungerechtigkeiten in ihrer Umgebung zu wecken und ihnen zu zeigen, wie sie solche Probleme als Gruppe anpacken und bewältigen können; um sie aus der Passivität herauszuholen und ihnen zu helfen, aktive Mitglieder der pilgernden Kirche zu werden; um Freuden und Nöte miteinander zu teilen und Frieden und Versöhnung zwischen einzelnen Gruppen zu stiften; um in geeigneter Weise für die Jugend, für die Armen und Alten, für die Kranken und Behinderten zu sorgen – kurz, um eine Kirche zu verwirklichen, deren Mitglieder füreinander Sorge tragen, die einander lieben und vergeben, und die miteinander feiern und beten, eine Kirche, in der sich hier und heute ereignet, was wir im Vaterunser erbitten: die Ankunft des Gottesreiches."[24]

ANMERKUNGEN

[1] Evangelii Nuntiandi, 58. [2] M. F. Perrin-Jassy, Basic Community in the African Churches (New York 1973).
[3] S. Hertlein, Wege christlicher Verkündigung, T. 2, Bd. 2 (Münsterschwarzach 1983).
[4] AMECEA, Guidelines for the Catholic Church in Eastern Africa in the 1980's, in: AFER 16 (1974) 1/2, 8–16.
[5] AMECEA, Conclusions to the 1976 Sessions, in: AFER 21 (1979) 5, 310–316.
[6] Erklärung der ostafrikanischen Bischöfe zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften", 1979, in: Missio-Informationen 7 (1979) 3–12.
[7] Interdiocesan Pastoral Consultation, South Africa 1980, in: Grace and Truth 1 (1980) 4, 199f.
[8] H. Janssen, Zur Krise von Ehe und Familie in Afrika. Ein Bericht über neuere Forschungen, in: HK 33 (1979) 411–415; ders., Ehe und Familie in Afrika. Ansätze zu einer theologischen Neubesinnung, ebd. 466–469.
[9] D. B. Barrett, Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements (Nairobi 1968); ders., World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World. AD 1900–2000 (Nairobi 1982). [10] M. Otunga, African Family Values, in: AFER 23 (1981) 1, 33–35.
[11] 6. Vollversammlung der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar, 29. 6.–5. 7. 1981. Erklärung über Evangelisierung und Gerechtigkeit, in: Internat. Fidesdienst, 14. 11. 1981, Nr. 3244-ND 566.
[12] P. A. S. Kijanga, Ujamaa and the Role of Church in Tanzania (Arusha 1978) 32f.
[13] J. H. Boer, Renewal of Theological Education in Nigeria, in: TCNN-Research Bulletin, Nr. 10, May 1981, 8.
[14] Zit.: Missio-Pastoral 4 (1984) 15.
[15] Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen. 1976–1983, hrsg. v. L. Wiedenmann (Freiburg 1983) 58.
[16] C. Mwoleka, Trinity and Community, in: Ujamaa and Christian Communities, Spearhead 45 (1976) 15–17.
[17] S. Anm. 4 u. 5.
[18] B. Hearne, Basic Christian Communities, in: A New Missionary Era, hrsg. v. P. Flanagan (New York 1982) 92.
[19] AMECEA-Dokumentation Service 6 (1979) 173, 2. [20] Ebd. 92–98.
[21] V. Okeyo, Small Christian Communities in Kisii. A New Way of Being Church, in: AFER 25 (1983) 4, 226, 228.
[22] Spearhead 60, 61, 72, 75; AFER 16 (1974) 1/2; 18 (1976) 5; 21 (1979) 5; Wir sind Kirche. Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika (Aachen 1984); Auf der Suche nach dem ganzen Leben. Kleine Christliche Gemeinschaften in Tansania (Aachen 1984); Kleine Christliche Gemeinschaften in Afrika. Ein Informations- und Arbeitsheft für deutsche Pfarrgemeinden (Missio Aachen und München 1984).
[23] G. Evers, H. Janssen, Theologie in Afrika – Afrikanische Theologie, in: HK 37 (1983) 23–30.
[24] Okeyo, a. a. O. 226.

Edda Weiß

Der neurotisch Depressive

Parzival, der Held aus dem gleichnamigen mittelalterlichen Epos Wolframs von Eschenbach, muß eine schwierige Entwicklung durchlaufen, um reifes Mitleiden zu lernen. Als junger Mann fühlt er sich an die Lebensregeln der Ritter gebunden, so daß er sein Mitleiden nicht äußert. Erst nachdem er erfahren hat, wie wesentlich seine mitleidende Anteilnahme für das Wohlergehen des kranken Gralskönigs Anfortas und sein eigenes Glück ist, fühlt er sich befreit. Nun kann er reifen und die vom Gral verheißene Heilung des Anfortas einleiten, indem er sich nach dem Befinden des Königs erkundigt. Parzivals Werdegang offenbart, daß das Mitleiden über allen anderen menschlichen Zielen und Bedürfnissen steht wie Wissen, Prestige, Macht und Heldentaten eines Ritters. Denn erst nachdem Parzival gegenüber Anfortas die mitleidvolle Frage gestellt hat, findet er seine Seelenruhe und zu seiner Aufgabe als neuem Gralskönig.

Die neurotisch Depressiven haben Parzivals schwierigen Entwicklungsweg nicht zu gehen, denn ihnen wird die Aufgabe des Mitleidens und der Verantwortlichkeit in „die Wiege" gelegt. Trotz dieser früh entwickelten menschlichen Reife suchen viele neurotisch Depressive Hilfe bei Therapeuten und Ärzten. Welche Probleme belasten sie?

Die Depression im Spiegel der modernen Medizin und Psychologie

Unter Depression verstehen wir einen Zustand der gefühlsmäßigen (affektiven) Verstimmung. Die Stimmung ist hierbei niedergedrückt, gequält und oft ängstlich getönt oder mehr lustlos und gleichgültig. Die Depressiven erleben sich in ihrem Antrieb gehemmt bis gelähmt oder erregt und rastlos getrieben. Das Denken, Verhalten und viele körperliche Funktionen können dadurch beeinträchtigt sein, Minderwertigkeits- und Schuldgefühle, Versagens- und Verlassenheitsängste können hinzutreten.

Die Palette der Erscheinungsformen der Depression ist breit. Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) schätzt, daß heute mindestens 120 bis 160 Millionen Menschen (drei bis vier Prozent der Weltbevölkerung) unter Depressionen leiden[1]. Medizinisch teilen wir die Depressionen in drei Gruppen ein; sie sind oft schwer voneinander abzugrenzen. Die in dieser Arbeit beschriebene neurotische Depression stellt nur eine Untergruppe dar. Die *endogenen Depressionen*, deren Ursache

noch nicht ausreichend geklärt ist, weist die Medizin den endogenen Psychosen (den Geistes- und Gemütskrankheiten der Psychiatrie) zu. Die Depressionen treten in der unipolaren Form auf (periodische depressive Phasen) und der bipolaren (depressive und manische Phasen). Die *somatogenen Depressionen* finden wir bei bestimmten körperlichen Erkrankungen. Zu den *psychogenen Depressionen* zählen die *reaktive Depression*, die nach einem einmaligen traumatischen Erlebnis auftritt, und die *neurotische Depression*. Letztere steht mit aktuellen und frühkindlichen Konflikten und Frustrationserlebnissen in Zusammenhang, die im Bereich des Angenommenseins liegen. Diese Einteilung der Depressionen hat sich durch die moderne psychologische Forschung kompliziert. Depressive Zustandsbilder erscheinen vorübergehend auch bei anderen Neurosen, bei narzißtischen Persönlichkeitsstörungen und Borderline-Fällen (Übergangszustände zwischen Neurose und Schizophrenie). Heute vertreten viele Forscher die Ansicht, daß die Depression nicht nur eine affektive Störung darstellt, sondern auch eine Reifungskrise.

Zahlreiche wissenschaftliche Erklärungsmodelle versuchen, das Problem der Depression zu lösen. Neben der medizinischen Forschung, die biochemische körperliche Veränderungen als Ursache der Depression annimmt, postulieren in der modernen Psychologie die *Lerntheoretiker* zum einen, daß die Depressiven unter kognitiven Fehleinstellungen gegenüber sich selbst, ihrer Umwelt und ihrer Zukunft leiden (A. T. Beck), zum anderen, daß die Hilflosigkeit der Depressiven, über erfreuliche und unerfreuliche Ereignisse keine Kontrolle ausüben zu können, erlernt ist (M. Seligman), und schließlich, daß die Depressiven im Vergleich zu nichtdepressiven Kontrollpersonen über weniger Verhaltensweisen verfügen, die die Umwelt positiv oder negativ verstärkt (C. Ferster, P. Lewinsohn). *Persönlichkeitstheoretiker*, vor allem H. Tellenbach, sprechen von einem Typus melancholicus. Besonders der endogen Depressive ist in eine Welt der Ordnung, Rigidität und der Unfähigkeit des Loslassens und des Überstiegs eingeschlossen. *Psychoanalytiker* beschäftigen sich vorwiegend mit neurotisch Depressiven, ohne eine scharfe Grenze zwischen ihnen und den endogen Depressiven zu ziehen. In der Geschichte der Psychoanalyse sahen die Forscher die Ursache der Depression in einer von symbiotischen Wünschen begleiteten oralen Fixierung, in frühen Verlusten signifikanter Bezugspersonen, die bei Verlusten im späteren Leben zu einer narzißtischen Regression führen – zum Rückzug aus Beziehungen auf die eigene Person, die zum ausschließlichen Liebesobjekt wird –, in einer eventuell gesteigerten Aggressivität, die der Depressive vor allem gegen sich selbst wendet, und in schwindender Selbstachtung[2]. Der Psychoanalytiker H. Pohlmeier bezeichnet im Lexikon „Die Psychologie des 20. Jahrhunderts" den psychoanalytischen Erklärungsversuch der Depression als eine „letztlich grandiose Vereinfachung" und fordert weitere Untersuchungen[3].

Widersprüchliche Interaktionen im Leben der neurotisch Depressiven

Welche Probleme stellen sich den neurotisch Depressiven in ihren Beziehungen? Im Rahmen einer über zehnjährigen Arbeit mit Depressiven war es mir möglich, mit 30 neurotisch Depressiven, 25 Frauen und 5 Männern (5:1), und mit 9 Familien und 16 Verwandten neurotisch Depressiver psychoanalytisch, familientherapeutisch und mit Hilfe halbstrukturierter Interviews[4] zu arbeiten. Eindrucksvoll treten die Beziehungsprobleme der neurotisch Depressiven in der analytisch erarbeiteten Lebensgeschichte einer Frau hervor:

Anne kam als dreißigjährige Frau zur psychoanalytischen Behandlung. Sie sah jugendlich aus, wirkte aber erschreckt und hektisch. Als ältestes Kind in einer angesehenen Familie geboren, schilderte sie den Vater als autoritär, leistungsorientiert und redegewandt; er gab sich in der Öffentlichkeit nur mit dominierenden Positionen zufrieden. Die Mutter, die zu mehreren Männern Kontakte unterhielt, erlebte sie als lebhaft und attraktiv. Sie sprach viel, dominierte in der Familie und mußte immer Mittelpunkt sein. Nach Anne wurden noch drei Geschwister geboren. Die ersten eineinhalb Lebensjahre verbrachte Anne abwechselnd bei beiden Großmüttern. Aus diesen Beziehungen riß die Mutter sie immer wieder heraus, indem sie Streit inszenierte. Danach sorgte die Mutter für Anne. Bei ihr fühlte sie sich aber verloren; sie hatte das Gefühl, nur mitlaufen zu dürfen. Als Kind fand sie schnell guten Kontakt zu Frauen in ihrer Umwelt. Die Mutter verbot ihr jedoch diese Beziehungen, die sie als homosexuell abstempelte.

Bei einer mütterlichen Lehrerin lernte Anne die Religion und den Glauben kennen; sie war davon tief berührt. Daneben erlebte sie wenig Freude, denn sie hatte schon im Vorschulalter die Geschwister zu hüten. Sie selbst kam kaum zum Spielen. Die Mutter verbot ihr streng jeden Protest. Anne hatte stillschweigend ihre Pflichten zu erfüllen. Ihre rechtlose Lage nützten die Geschwister bald aus: Sie ließen sich von ihr bedienen, verpetzten sie wegen Lappalien und schoben ihr an vielem die Schuld zu. Anne versuchte daraufhin, eine Beziehung zum Großvater herzustellen. Er ließ sie aber ungerührt stehen, wenn er mit den Geschwistern einen seiner zahlreichen Ausflüge machte; einmal jagte er sie auch fort.

In ihrer Pubertät begann der Vater, eine Beziehung zu Anne aufzubauen. Zuerst sprach er viel und angeregt mit ihr, nach kurzer Zeit zog er sich unvermutet von ihr zurück. Er behandelte sie nur noch streng und abwertend, außerdem übersah und überhörte er sie. Die Mutter und die Geschwister schlossen sich seinem Verhalten an. Dieses Erlebnis schockte Anne: Es wurde ihr häufiger schwarz vor den Augen, der Boden schien sich unter ihren Füßen zu öffnen und sie verschlingen zu wollen. Kontakte zu jungen Männern gab sie rasch auf, nachdem die Eltern sie einmal mit einem Mann sprechen sahen und sie als Hure beschimpften und heftig schlugen. Nachdem die Familie Anne isoliert hatte, schob sie ihr alle unangenehmen Arbeiten und Aufgaben im Haushalt und in der Öffentlichkeit zu, die Anstrengung verlangten oder Ekel, Angst und Scham auslösten.

In dieser Zeit stritten die Eltern noch mehr als in den vergangenen Jahren. Beide klagten bei Anne ihr Leid. Sie hörte ihnen still und geduldig zu und tröstete die Eltern und die ängstlichen Geschwister. Obwohl sie sich bemühte, Frieden zu stiften, tobte der Ehekrieg weiter. In ihrer Freizeit und nachts las Anne heimlich alles, was sie finden konnte. Vor allem Gedanken über Frauenemanzipation und über ethisch-philosophische und religiöse Fragen gaben ihr Lebensmut. Als Anne versuchte, bei Tisch mitzureden, schrie der Vater sie nieder. Obschon er selbst ständig großartige Reden schwang, ohrfeigte er sie, als sie nicht sofort schwieg. Bald zog sie sich auf sich selbst zurück. In der Analyse erklärte sie: „Nur mein Glaube hat mir geholfen, diese Zeit zu überstehen; ich habe manchmal an Selbstmord gedacht."

In der elften Klasse bekam Anne mit einem ungerechten Lehrer Streit. Der Vater verbündete sich

sofort mit ihm und verbot ihr, am Lehrer oder irgendeinem Menschen Kritik zu üben. Er nahm sie aus der Schule und zwang sie, einen sozialen Beruf zu ergreifen; finanziell unterstützte er sie nur minimal im Gegensatz zu den Geschwistern. Im Beruf erlebte sich Anne nach und nach von den Kollegen als zu ernst, still, pflichtbewußt und kritisch abgewertet. Je mehr sie sich gegen die Abstempelung zur Wehr setzte, um so mehr attackierte sie eine christlich orientierte Vorgesetzte und beutete sie als Arbeitskraft aus. Durch das Verhalten dieser Frau begann Anne, an Gott und den Menschen zu zweifeln.

Während dieser Zeit lernte sie einen Mann kennen, der ihr ein wenig half und Schönes mit ihr unternahm. Sie heirateten. Nachdem das erste Kind geboren war, nahm ihr Mann außereheliche Beziehungen auf und kam nur noch nach Hause, um in endlosen nächtlichen Sitzungen sich selbst verbal als den Größten darzustellen oder sein „entsetzliches Leid" zu klagen. Zuvor hatte er Anne von allen Bekannten und Freunden isoliert, indem er sie zu Einladungen und in Gruppen mitnahm, sich dort mit den Gästen gegen sie verbündete und sie der Lächerlichkeit preisgab: Er gab an, machte sie mundtot und wertete sie ab. Keiner der Gäste half ihr oder widersprach ihrem Mann. Ähnliches hatte Anne schon früher mit Freundinnen und bekannten Männern erlebt. Aus ihren depressiven Verstimmungs- und Verzweiflungszuständen riß sie sich lange Zeit immer wieder heraus. Sie versuchte, ihren Mann durch ihre Liebe zu wandeln, was er ihr auch versprach. Er wurde indes nur noch hemmungsloser egoistisch, grob und brutal.

Nach neun Ehejahren wollte sie sich scheiden lassen. Daraufhin drohte ihr der Mann und fing an, das Kind gegen sie aufzuwiegeln. Sie geriet in Panik: „Sollten die Menschen auch noch die Beziehung zu ihrem Kind zerstören dürfen?" Sie wurde schwerer depressiv, dachte an Selbstmord und suchte Hilfe. Die ersten zwei Therapeutinnen wiesen sie ab, weil ihre Lebenssituation ihnen zu schwierig war. Anne fühlte sich von ihnen angenommen und bald wieder kalt oder aggressiv zurückgestoßen. Gegenüber einer der Frauen konnte sie vor Wut und Verzweiflung platzen. Ihre Depression verstärkte sich; in letzter Minute fand sie Hilfe. Danach träumte Anne: „Ich gehe an einem Strand entlang und laufe auf Menschen zu, um Hilfe zu erbitten. Bei ihnen angekommen, breche ich sprachlos zusammen und spucke Blut."

Vier Probleme lassen sich aus dieser Lebensgeschichte ableiten; sie sind bei den untersuchten Depressiven mit großer Regelmäßigkeit anzutreffen. *Erstens* erfahren sich die Depressiven seit ihrer frühesten Kindheit in den Herkunftsfamilien und der Gesellschaft isoliert. Dadurch werden sie in ihrer emotionalen und kommunikativen Entwicklung, aber auch in ihrem körperlichen Aktivitätsbedürfnis gehemmt. Zudem fehlen ihnen alle lebensnotwendigen Informationen. Die Isolierung wächst sich in der Pubertät und in den Partnerschaften zu einer „totalen Gefängnissituation" aus[5]. *Zweitens* bemühen sich die Depressiven, neue gute Beziehungen aufzubauen. Manipulativ erleben sie sich jedoch in ihren Familien und der Gesellschaft in Beziehungen verführt, in denen sie sich zurückgesetzt, benützt, gedemütigt und erneut isoliert erfahren. *Drittens* wenden sich die Depressiven oft schon im Vorschulalter zuhörend, mitleidend und verantwortlich helfend ihren Mitmenschen zu. Ihre Mitmenschlichkeit mißbrauchen aber die Bezugspersonen und die Gesellschaft, indem sie von den wehrlosen Depressiven pauschal Verständnis und grenzenlose Hilfsbereitschaft fordern. Das führt dazu, daß sie auch stellvertretend für andere leiden, verantwortlich sein und leisten müssen, während für sie niemand verantwortlich ist. *Viertens* ziehen sich die Depressiven reaktiv auf ihre eigene Person zurück; sie beschäftigen sich vor allem mit ethischen, philosophischen und religiösen Fragen; den Kirchen stehen sie fern.

Die Interaktionen, die zwischen dem Depressiven und seinen Bezugspersonen verlaufen, wechseln zwischen drei widersprüchlichen Erfahrungs- und Vorstellungsebenen hin und her. Auf der ersten Ebene stellt sich die Bezugsperson des Depressiven verbal als übergroß und ideal dar. Der Depressive erlebt sich daneben klein und stumm oder seltener in der partiellen Identifikation mit seinem Gegenüber als etwas Besonderes. Die Bezugsperson läßt Dialog und Kritik nicht zu. Auf der zweiten Ebene erlebt der Depressive die Bezugsperson als klein und leidend; der Depressive reagiert als Mitleidender gleichwertig. Auf der dritten Ebene stellt sich die Bezugsperson, die den Depressiven schlecht behandelt, übergroß, mächtig und aggressiv dar. Abgrenzung läßt sie nicht zu. Der Depressive erlebt sich reaktiv leidend, klein, wehrlos oder auch wie ein Nichts. Nicht wenige Depressive leisten dennoch Widerstand – offenen oder inneren.

„Kreislauf der Sinnlosigkeit"

Im Leben der neurotisch Depressiven kommen zwei Kräfte zur Wirkung: die Isolierungstendenz des sozialen Umfelds der Depressiven und die Hinwendung der Depressiven zum Mitmenschen. Diese zwei Kräfte wirken entgegengesetzt. Das soziale Umfeld drängt die Depressiven unaufhörlich aus Beziehungen hinaus; die Depressiven wenden sich immer wieder aktiv dem Leben zu – aufgrund ihrer Veranlagung besonders stark dem Menschen. Mit anderen Worten, die isolierende Umwelt verhält sich gegenüber den Depressiven *lebens- und menschenfeindlich*; die Depressiven selbst sind aber ausgeprägt *lebenszugewandt und menschenfreundlich*. Durch Mißbrauch der Hinwendung der Depressiven zum Mitmenschen können die Bezugspersonen die Depressiven spielend leicht in einen „Kreislauf der Sinnlosigkeit" einspannen, in dem die Gesellschaft sie dann gefangenhält. Innerhalb dieses Kreislaufs ist das Ringen der Depressiven von endlosen Schwankungen zwischen entgegengesetzten existentiellen Zuständen begleitet. Sie erfahren sich nicht nur zwischen Lebensnähe und Isolierung hin- und hergeworfen, sondern auch zwischen Aktivität und Inaktivität, Hoffnung und Hoffnungslosigkeit sowie körperlich und seelisch-geistigem Krafterlebnis und Erschöpfung. Symbolisch stellt sich ihr Zustand in den endlosen Qualen des Sisyphus und des Tantalus dar. Sisyphus wälzt unermüdlich ein Felsstück auf den Gipfel eines Berges, von dem er immer wieder herabrollt. Tantalus sieht die Früchte und das Wasser vor sich; wenn er zugreifen will, entschwinden sie ihm ständig.

Auf diesen „Kreislauf der Sinnlosigkeit" reagieren die Depressiven körperlich, emotional und kognitiv wie Gefangene in Isolierzellen. Zunächst fühlen sie sich mutterseelenallein und hilflos, was sie verstimmt und niedergeschlagen macht. Allmählich wächst ihre Verzweiflung und Angst, das Gefängnis nie mehr verlassen

zu können. Sie versuchen sich zu befreien, sie werden laut und sinnvoll aggressiv. Ihre familiäre und gesellschaftliche Umwelt verbietet ihnen aggressiv dieses Verhalten. Ihre Situation ändert sich nicht. Nach und nach sind sie erschöpft und beginnen zu resignieren. Immer deutlicher erkennen sie, wie ausweglos ihre Lage ist. Sie entwickeln eine negative Vorstellung von ihrem Leben und den Menschen außerhalb ihrer Zellen, die ihnen nicht helfen, sondern nur aggressiv auf ihre Hilferufe antworten. Bitterkeit entsteht und zeitweise eventuell auch Haß auf diese verdrehte Welt und diese blinden Menschen. Dann lassen sich die Depressiven – nicht alle – fallen: sie werden gleichgültig, passiv, körperlich kraftlos und ziehen sich schließlich apathisch aus ihrem Nichtleben zurück.

Mit dem Eintritt in das gesellschaftliche Leben tauchen neue Probleme auf. Die Depressiven erkennen, daß viele anders als sie leben – leichter, bequemer, großartiger. Diese Vergleichsmöglichkeit wirft für sie emotional-kognitive Selbstwertprobleme auf, die Aspekte der menschlichen Größe und des ethischen Verhaltens betreffen. Zum einen fragen sie sich: „Sind diejenigen, die so gut leben, großartiger als ich?", und zum anderen: „ Sind diejenigen, die so gut leben und für ihre Mitmenschen weniger Gutes tun, besser als ich?" Damit stellen sich ihnen ethisch-religiöse Probleme: „Was ist der Mensch – ist er großartig oder klein?" und „Gibt es Gerechtigkeit in diesem Leben?" Da die Depressiven in der Gesellschaft isoliert bleiben, können sie die Fragen nur selten klären. Dadurch fühlen sie sich in der Beurteilung derjenigen in der Gesellschaft verunsichert, die dazugehören, Macht ausüben, erfolgreich sind und sich selbst großartig darstellen.

Ihre Lebenssituation kompliziert sich noch weiter. Ethisch orientiert, treten viele Depressive lange Zeit offen und kämpferisch gegen Ungerechtigkeiten auf, die anderen und ihnen widerfahren. Aus diesem Grund werden sie leicht als aggressiv, schwierig und eventuell böse abgestempelt und weiter isoliert. Der steigende Druck dieser Probleme unterminiert ihr Selbstwertgefühl, ihre Selbstachtung sinkt immer mehr. Die Gefühle der Hilflosigkeit, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit und Sinnlosigkeit wachsen. Selbstmord erscheint in dieser Existenz als *ein* verständlicher Weg, aus der nie endenden Sinnlosigkeit auszubrechen.

In dieser Interpretation haben sich zahlreiche in der Literatur bekannte Probleme der Depression, zum Beispiel Hilflosigkeit, kognitive Irritierung, schwindende Selbstachtung, Aktivitäts-Aggressionsproblematik, wie von selbst in das Modell des „Kreislaufs der Sinnlosigkeit" eingefügt. Die Probleme tauchen auch in der Interaktionsstudie auf. Auf zwei Probleme sei näher eingegangen: schwindende Selbstachtung und Aktivitäts-Aggressionsproblematik.

Schwindende Selbstachtung: Unter dem Aspekt der menschlichen Größe betrachtet, schwankt das Selbstwertgefühl der Bezugspersonen des Depressiven erheblich. Es ist zwischen übergroß und mächtig sowie klein und leidend hin und her gerissen. Dennoch betonen die Bezugspersonen eindeutig ihre Größe und Macht im Gegensatz zu ihrer eigenen Schwachheit. Demgegenüber erfährt sich der

Depressive vorwiegend klein und wertlos. Seine Reaktionen fallen aber nicht nur komplementär aus. Insbesondere, wenn er seine Bezugspersonen klein und leidend erlebt, reagiert er als Mitleidender gleichwertig und nicht überheblich auftrumpfend. Das Selbstwertproblem unter ethischen Gesichtspunkten erörtert, zeigt, daß die Bezugspersonen den Depressiven für sich benützen und ihn schlecht behandeln. Die Bezugspersonen verhalten sich ethisch indifferent bzw. schlecht. Sie kommen sich dabei überwiegend großartig vor. Im Gegensatz dazu tut der Depressive für seine Bezugspersonen viel Gutes. Auch wenn er auf der dritten Interaktionsebene mit ihnen kämpft, tritt er für die Erkenntnis des Wahren und Guten ein. Der Depressive verhält sich ethisch gut und richtig[6]. Die einseitig gebende Haltung führt beim Depressiven allmählich zu einer Entleerung seiner Persönlichkeit. Seine Bezugspersonen fordern nicht nur ständig von ihm, ihnen gute Erfahrungen zu schenken, ohne ihm je etwas Gutes zu geben, sondern sie behandeln ihn auch schlecht. Hierdurch berauben die Bezugspersonen den Depressiven seiner lebensbejahenden Fähigkeiten und ersticken gleichzeitig seine restlichen Kräfte unter schlechten Erfahrungen und Leiden. Obwohl der Depressive Gutes tut, kann sich sein Lebensgefühl verschlechtern, sein Selbstwertgefühl kann sinken.

Aktivitäts-Aggressionsproblematik: Die Bezugspersonen des Depressiven verhalten sich auf jeder Ebene in ihrem eigenen Interesse aktiv; auch wenn sie leiden, binden sie den Depressiven aktiv an sich. Auf der dritten Interaktionsebene handeln sie zudem primär aggressiv. Der Depressive befindet sich auf jeder Ebene in der Rolle des Passiven. Obschon er sich für die anderen aktiv einsetzt, bleibt er sich selbst gegenüber passiv. Er verhält sich primär nicht aggressiv. Durch die ständigen Irritierungen und Frustrationserlebnisse wächst sein Ärger und Zorn über das ungerechte Verhalten seiner Bezugspersonen. Diese verlangen jedoch von ihm, daß er seine Gefühle unterdrückt. Dadurch erlebt er sich auch emotional-aggressiv in einem „Kreislauf der Sinnlosigkeit" gefangen. Er lebt wie auf einem Pulverfaß: Ungerechtigkeit, ein bißchen Ärger, und er kann vor Verzweiflung explodieren. Der Depressive verhält sich reaktiv-defensiv-aggressiv[7], im Verhältnis zu seiner Traumatisierung nur in einem verschwindend geringen Ausmaß[8].

Zusammengefaßt läßt sich sagen: 1. Zwischenmenschlich besteht eine *völlig einseitige Macht-Ohnmacht-Beziehung.* Die Bezugspersonen isolieren den Depressiven, verstricken ihn in irritierende emotional-kognitive Selbstwertprobleme, die sich im gesellschaftlichen Leben verstärken, und verwandeln ihn innerseelisch in eine erschöpfte und leidende Person, die hin und wieder zornig explodiert. 2. In den Depressiven und ihren Bezugspersonen begegnen sich *zwei diametrale Weltanschauungen.* Die Bezugspersonen hängen einer ethisch indifferenten Weltanschauung an und stellen sich kritiklos selbst in den Mittelpunkt ihrer Existenz. Die Depressiven fühlen sich einer ethisch orientierten Weltanschauung verpflichtet; sie respektieren und fördern Du-bezogen ihre Mitmenschen.

Es ist augenscheinlich, daß die Bezugspersonen, die alle Macht besitzen, die Verantwortung für die Problematik der Depressiven tragen. Im gesellschaftlichen Leben stellt sich dieses Machtgefälle noch krasser dar, weil die Erwachsenen bzw. männlichen Bezugspersonen gegenüber dem Kind und der Frau (depressiv werden vor allen Dingen Frauen) auch in der Gesellschaft die Macht besitzen und mehr Erfahrungen haben. Das besagt, daß auch die Gesellschaft für die Problematik der Depressiven verantwortlich ist. Die egoistische Übermacht und die diametralen Weltanschauungen unterstreichen außerdem die Möglichkeit, daß die ethisch indifferent handelnden Bezugspersonen und die Gesellschaft die „andersartigen" Depressiven auch in den Selbstmord treiben können. Die in der Literatur oft erwähnte Ambivalenz der Depressiven stellt daher nur eine Folge dieser an Widersprüchen und Gefahren reichen Lebenssituation dar. In ihr drückt sich anfangs nicht der Zwiespalt Liebe–Haß aus. In ihr stellen die Depressiven an ihre Bezugspersonen und die Gesellschaft die lebenswichtige Frage: „Kann ich euch vertrauen – ich sehne mich so sehr danach –, oder bin ich zu Recht mißtrauisch und empört?"

Das Persönlichkeitsmodell der neurotisch Depressiven

Die Lebenssituation der neurotisch Depressiven führt zu einer Entwicklung ihrer Persönlichkeit, die verborgen abläuft. Sie läßt sich an einem neuen Modell veranschaulichen. An ihm wird sichtbar, daß die Depressiven anders und reifer als ihre Bezugspersonen leben und handeln und offen nach allen Seiten Beziehung suchen und geben. Ferner ermöglicht es jedem, der Hilfe leisten will, den richtigen Ansatz zu finden, um die Depressiven in ihrer Person zu stützen. Das Modell trifft ohne Veränderungen auf milde Depressionen zu, auf Depressive, die nicht in Selbstanklagen verstrickt sind[9].

Ausgehend von der *reifen, ausbalancierten Ich-Du-Beziehung*, von der der Philosoph Martin Buber spricht, stellen sich die Persönlichkeit der Depressiven und die Wege ihrer Reifung folgendermaßen dar.

Martin Buber spricht in seinem Buch „Ich und Du"[10] von dem „Grundwort Ich-Du", das „nur mit dem *ganzen Wesen* gesprochen werden kann", und von der Beziehung: „Wer Du spricht hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung." In seinen Ausführungen umfaßt die „Welt der Beziehung" drei Sphären: „Die erste: das Leben mit der Natur... unser Du-Sagen zu ihnen (den Kreaturen) haftet an der Schwelle der Sprache. Die zweite: das Leben mit den Menschen. Da ist die Beziehung offenbar und sprachgestaltig. Wir können das Du geben und empfangen. Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend... wir sprechen mit unserm Wesen das Grundwort, ohne mit unserm Munde Du sagen zu können." Von der Welt der Ich-Du-Beziehung grenzt Martin Buber die Welt der Ich-Es-Erfahrung ab. Er beschreibt damit Erfahrungen, die ein Ich mit Dingen (Objekten) macht. Das Ich wendet sich dem Ding zu, aber nur um es zu gebrauchen. Die Ich-Du-Beziehung ist dagegen wechselseitig gerichtet: Ich und Du wenden einander zu, geben und empfangen gegenseitig das Du – geben sich Ansprache und Antwort.

Wie sieht die zwischenmenschliche Beziehungssituation der Depressiven aus? Vor diesem Hintergrund gesehen, negieren und frustrieren die Bezugspersonen die Depressiven, die sie schlecht behandeln, als Du und benützen sie egoistisch als ein Ding. Die Bezugspersonen der Depressiven leben noch in der Welt der Ich-Es-Erfahrung. Die mitleidenden und helfenden Depressiven verhalten sich aber sensibel Du-bezogen und Du-gebunden. Sie leben in der reifen Welt der Ich-Du-Beziehung.

Die Entwicklung der Persönlichkeit der Depressiven verläuft im Rahmen dieses Ansatzes in vier Schritten. Zur Begriffsbestimmung: Das Ich stellt hier den Anteil des Selbst (der ganzen Person) dar, der das Selbst mit der Außenwelt verbindet. Zunächst erfahren sich die Depressiven von ihrem sozialen Umfeld isoliert und frustriert; dies führt zu einer defizitären Entfaltung ihrer Ichfunktionen, wodurch sie sich nicht zu ihrer vollen Ganzheit entwickeln können.

Im zweiten Schritt wirft die Isolierung die Depressiven auf ihr Selbst zurück. Sie gehen in die „innere Emigration", wie einige diesen Vorgang bezeichneten. Damit wird ihr Selbst in ihrer Kindheit und Jugendzeit zum verborgenen Schauplatz ihrer Persönlichkeitsreifung und ihres Lebens. Diesen Prozeß begleitet ein Suchen nach Orientierung und nach Möglichkeiten, auch außerhalb der menschlichen Welt gute Beziehung zu finden. Orientierung gibt den Depressiven ihr früh erwachtes Bedürfnis, sich an ethischen Normen auszurichten. Wahr, gut, sowie echt und offen sein steht für sie im Zentrum ihrer selbstkritischen Aufmerksamkeit. Aufgrund meiner Beobachtungen und Erfahrungen klärt und ordnet die ethische, selbstkritische Ausrichtung ständig ihre Persönlichkeit. Ihr wahres Selbst kann sich dadurch um ihr um Wahrheit und Echtheit bemühtes Gewissen zentrieren.

Ihre Offenheit für religiöse und philosophische Fragen führt die meisten Kinder und Jugendlichen zum Glauben an Gott (dritter Schritt der Persönlichkeitsentwicklung). Gott schenkt ihnen die tragende Beziehung außerhalb der menschlichen Welt. Er hört ihnen zu. In ihm begegnet ihnen, schon mehr oder weniger bewußt, das ewige, einzige sichere Du. Für viele Depressive gestaltet sich diese Beziehung so lebendig, daß sie sie immer wieder vitalisiert und emotionelle, kreative und aktive Kräfte in ihnen freisetzt. Mehr noch: Ihr Glaube schützt sie vor negativen Einflüssen in ihrer Umwelt und gibt ihnen die Kraft, lange Zeit Widerstand zu leisten. Der Glaube an Gott war für alle Interviewten mehr als nur eine Projektion infantiler Wünsche. (Vgl. S. Freuds Arbeit „Die Zukunft einer Illusion".)

Neben dieser Welt des wahren Selbst versuchen Depressive indirekt Zugang zur Welt der Menschen zu finden (vierter Schritt). Gute Beziehungen im Sinn Martin Bubers entwickeln einzelne Depressive zur Natur, zu Tieren, Ideen und geistigen Vorbildern. Phantasien und Vorstellungen von guten menschlichen Beziehungen treten hinzu. Im frühen Erwachsenenalter erkennen viele Depressive die überragende Bedeutung der reifen Liebe.

Die geschilderte Persönlichkeitsentwicklung der neurotisch Depressiven stellt fünf Momente deutlich heraus: 1. Die Depressiven gehören nicht der gesellschaftlichen Alltagswelt an, der Welt der Triebe und der Wunscherfüllung, die S. Freud untersuchte, sondern der Welt des Geistigen[11] und des Verzichts. 2. Eine konsequente ethische Orientierung wirkt klärend auf die Persönlichkeit; sie ordnet und zentriert das wahre Selbst im wahren Gewissen. 3. Menschen, die Du-bezogen und echt selbstlos sind, entwickeln gerade das wahre Selbst. 4. Persönlichkeitsaufbauende und stabile Vorstellungen von sich selbst und einer guten Bezugsperson (Selbst- und Objektrepräsentanzen) gewinnen viele Depressive weniger aus der Beziehung zu Menschen als aus der Beziehung zu Gott. 5. Das wahre Selbst bildet sich in der Stille, fern der Welt der Menschen. In der „inneren Emigration" regredieren viele Depressive nicht zum Narzißmus. Darüber hinaus wird in der Existenz der Depressiven sichtbar, daß der Mensch zwischen zwei Welten gestellt ist: zwischen die irritierende und in sich widersprüchliche Welt der Menschen und die Welt des wahren Selbst, zu der die ethisch orientierte, selbstkritische Vernunft und der Glaube an Gott gehören.

Das skizzierte Persönlichkeitsmodell trifft in dieser Form nicht auf alle neurotisch Depressiven zu. Zwei Persönlichkeitstypen lassen sich unterscheiden; zwischen ihnen bestehen zahlreiche Übergänge. Ich unterscheide zwischen *Sehnsuchtsdepressiven* (13 von 30) und *narzißtisch Depressiven.* Letztere besitzen dieselbe Biographie; ihre Persönlichkeit ist aber durch früheren, schutzlosen Kontakt mit Bezugspersonen und/oder dem gesellschaftlichen Leben von Größenphantasien entstellt.

Sinnvoller Umgang mit den neurotisch Depressiven

Die neurotisch Depressiven wachsen isoliert auf; sie verfügen über keine relevanten Informationen hinsichtlich der Bedingungen und Gefahren des Lebens. Um diese Defizite auszugleichen, stellt nach dem Verlassen des Elternhauses eine psychoanalytische Intervention oder Behandlung die beste Hilfe dar. Da die Depressiven aber aufgrund ihrer Uninformiertheit und des Wiederholungszwangs[12] Schwierigkeiten haben, ohne Unterstützung die richtigen Therapeuten zu finden, ist es wichtig, daß jeder vernünftige Erwachsene ihnen vorübergehend adäquat hilft. Vor allem Lehrer, Theologen, Ärzte und psychologische Berater, die einfühlsam und stabil beziehungsfähig sind, sind dazu aufgefordert. Dabei ist das Ziel anzustreben, den Depressiven einen bewußten und differenzierten Umgang sowohl mit sich selbst als auch mit ihren Bezugspersonen und den lebensfeindlichen gesellschaftlichen Mechanismen zu vermitteln.

Drei Probleme gilt es zu beachten: Das *Beziehungsdefizit* der Depressiven können Erwachsene in ihrer Umwelt lindern, wenn sie den stillen Depressiven eine

Beziehung anbieten. Dabei beachtet der Gesprächspartner, daß er die zu schweigenden Zuhörern erzogenen Depressiven in einen Dialog mitfühlend und helfend hereinholt und sie darin hält. Die kritisch oder mißtrauisch distanzierte Einstellung der Depressiven gegenüber dem Gesprächspartner oder ihr Schwanken zwischen Anhänglichkeit und Distanz sind unbedingt zu respektieren. In ihren Herkunftsfamilien schützen diese Verhaltensweisen ihre Persönlichkeit und ihr Leben.

Ebenso können vernünftige Erwachsene die Hilflosigkeit und Isolation der Depressiven im gesellschaftlichen Leben mildern, wenn sie bestimmte Informationen weitergeben. Zum einen benötigen die Depressiven Informationen, die ihre *emotional-kognitive Irritierung* auflösen. Ihre ethischen Probleme können sie durch den Hinweis klären, daß im gesellschaftlichen Leben weder Gerechtigkeit und Wahrheit noch Hilfsbereitschaft, Liebe und Anerkennung vorherrschen. Um das Problem der menschlichen Größe klären zu können, unterstützt der Gesprächspartner die Depressiven einerseits in ihrem wahren Selbst; dadurch stabilisiert sich ihre Selbstachtung und ihre Persönlichkeit. Andererseits vermittelt er ihnen behutsam und schrittweise, daß sowohl in ihren Herkunftsfamilien und Partnerschaften als auch in großem Ausmaß im gesellschaftlichen Leben neben ethischer Indifferenz egoistische Beziehungslosigkeit (Kontaktfähigkeit), Macht und zerstörerische Konkurrenz gelebt werden. Er zeigt ihnen, daß es falsch ist, jedem pauschal Verständnis entgegenzubringen und grenzenlos zu helfen. Von ihren Bezugspersonen müssen sie sich so früh wie möglich lösen. Vor allem Ärzte, Theologen und Therapeuten dürfen den Depressiven nicht zu Ehe, Partnerschaft oder engen Freundschaften raten, damit sich ihre Isolierungsproblematik rasch löst. Denn die Depressiven, vor allem die Sehnsuchtsdepressiven, finden erst gegen Ende einer analytischen Behandlung Freunde und reife Partner, die zu ihnen passen. Der Gesprächspartner darf sie nicht zur Anpassung an die lebensfeindlichen gesellschaftlichen Mechanismen anleiten. Anpassung schwächt ihr wahres Selbst und verstärkt ihre Depression.

Zum anderen müssen die Depressiven erfahren, wie wichtig es zum Schutz ihrer Person und ihres Lebens ist, *sich zur Wehr zu setzen.* Zwei entsprechende Verhaltensweisen haben sie entwickeln dürfen: sich vor allem für andere kämpferisch einsetzen und vor Zorn platzen müssen. Das abgrenzende Nein, Kritik an anderen und die Möglichkeit, ihr Recht einzuklagen, kennen die Depressiven nicht oder nur wenig. Eine Einschränkung gilt es allerdings zu beachten. In Lebensbereichen, in denen die Depressiven isoliert einer egoistischen Übermacht gegenüberstehen, können Kritik und offene Gegenwehr sie gefährden. Die Aufgabe der Depressiven ist es, das richtige Maß zwischen Zivilcourage und einer vernünftigen Zurückhaltung gegenüber anderen Lebenseinstellungen und egoistischer Übermacht zu finden.

Parzival konnte die Aufgabe lösen, in der Welt der Menschen zu leben und dennoch seine Seelenruhe, sein wahres Selbst, zu finden. Die neurotisch Depressi-

ven können diese Aufgabe auch lösen. Im Gegensatz zu Parzival müssen sie indes erkennen, nicht grenzenlos mit jedermann leiden und nicht jedem ihr Du schenken zu dürfen. Auf ihrem Weg aus der Isolierung in das gesellschaftliche Leben kann ihnen eine Gefahr begegnen. Sie könnten sich, wie der junge Parzival, den gesellschaftlichen Regeln und Konventionen – nicht mitzuleiden und zu helfen – anpassen. Ihre guten Anlagen und ihre schmerzlichen Erfahrungen befähigen sie aber, leichter als viele andere die *Weisheit des Herzens* zu erkennen und zu leben. Herzensbildung hat für viele Depressive mehr Bedeutung als alle anderen gesellschaftlichen Werte und Errungenschaften; sie macht sie wahrhaft unabhängig.

ANMERKUNGEN

[1] J. Bojanovsky, H. Stubbe, Der depressive Mensch (Stuttgart 1982) 1.

[2] Vgl. Arbeiten von K. Abraham, S. Freud, E. Jacobson, F. Riemann.

[3] H. Pohlmeier, Die psychoanalytische Theorie der Depression, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2 (Zürich 1976) 675–696.

[4] W. D. Crano, M. B. Brewer, Principles of Research in Social Psychology (New York 1973).

[5] Die Verluste signifikanter Bezugspersonen verstärken nur die Grunderfahrung der Depressiven, völlig allein zu sein.

[6] Zur Problematik einer ethisch guten und richtigen Entscheidung vgl. A. Görres, K. Rahner, Das Böse (Freiburg 1982); P. Schmitz, Menschsein und sittliches Handeln (Würzburg 1980); B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf ^{2}1980).

[7] S. Elhardt, Aggression als Krankheitsfaktor (Göttingen 1974) 32.

[8] J. Bowlby, Verlust, Trauer und Depression (Frankfurt 1983) 303–306, stellt Hypothesen über die Depressiven auf, die meinen Untersuchungsergebnissen nahekommen.

[9] Veränderungen, die das Modell bei schweren neurotischen Depressionen erfährt, sollen in einer weiteren Arbeit dargelegt werden.

[10] (Heidelberg 1977) 9–12.

[11] Geist: was über das Ego und die materielle Existenz des Menschen hinausgeht. S. Art. „Geist", in: Hist. Wb. Philos., Bd. 3 (Darmstadt 1974) 154–204.

[12] Alte Erfahrungen und Beziehungen unbewußt wiederholen müssen.

Roman Bleistein SJ

Jugend ohne Vorbilder?

Das Thema hat seine Tücken; denn die Hauptworte in ihm sind von einem Hof von Mißverständnissen umlagert, der durch das Fragezeichen nur noch erweitert wird. Wer ist „Jugend"? Was ist ein „Vorbild"?

Um darauf wenigstens eine vorläufige Antwort zu geben, muß man sagen: „Die" Jugend gibt es nicht – es leben viele, unterschiedliche, einzelne Jugendliche. Dennoch wird man dort, wo man die genau beschreibbaren Ergebnisse einer empirischen Untersuchung unter Jugendlichen verläßt, in solchen Verallgemeinerungen reden müssen, die einerseits realitätsbezogen sind, andererseits nur idealtypische Aussagen bieten können. Daß dabei Unterschiede zwischen den 15- und 20jährigen, zwischen Jungen und Mädchen, zwischen Schülern und Auszubildenden, zwischen Jugendlichen auf dem Land und in der Stadt eingeebnet werden, wird zum offensichtlichen Preis einer griffigen Aussage. Entschuldigen mag diese Praxis auch jener unklare, „offene Jugendbegriff"[1], nach dem das Jugendalter sowohl in seiner zeitlichen Erstreckung nicht mehr abgrenzbar wie in seinem wesentlichen Inhalt nicht mehr bestimmbar zu sein scheint.

Eine ähnliche Problematisierung ließe sich beim Begriff „Vorbild"[2] vornehmen. Handelt es sich dabei um Vorbild, um Leitbild, um Idol, um Ideal, um wertsetzende Norm, um traditionelle Orientierung? Ist die Idealisierung überhaupt wünschenswert? Das Problem, das sich hier aufwirft, signalisierte Margarete Mitscherlich in den widersprüchlichen Titeln zweier Publikationen, die nur drei Jahre auseinanderliegen. 1978 veröffentlichte sie das Buch „Das Ende der Vorbilder", 1981 kam ihre „Flugschrift" heraus „Die Jugend braucht Vorbilder"[3]. Unterstellt, daß Buchtitel nicht nur reißerisch auf Käufer hin verfaßt werden und den Inhalt eines Buchs zumindest andeuten, bringt diese rasche Titeländerung eine große Unsicherheit in der Vorbildproblematik zum Ausdruck. Sie warnt, von Selbstverständlichkeiten in diesem Bereich auszugehen. Deshalb scheint es wenig sinnvoll, schnell die Ergebnisse von Untersuchungen zur Frage, welche „großen" Zeitgenossen junge Menschen verehren, zu bieten und daraus Schlüsse zu ziehen. Die Fragestellung ist weitaus komplexer.

Nach dieser Problematisierung soll das Thema in drei verschiedenen Deutungen behandelt werden, aus denen sich dann hoffentlich eine differenzierte Antwort auf die Titelfrage ergibt. Die Antwort wird widersprüchlich erscheinen, sie ist aber insgesamt nicht widersprüchlicher als die heutige Jugendgeneration in sich.

I. Die grundsätzliche Möglichkeit eines Vorbilds

Bei einer eingehenderen Beschäftigung mit dem Problem stößt man auf eine erste These, die etwa so lautet: Die Jugend kann keine Vorbilder mehr haben; denn sie wird in einer einmaligen, „präfigurativen" Kultur leben.

In dieser ersten Deutung des Themas geht es um die grundsätzliche Möglichkeit eines Vorbilds. Es stellt sich nämlich dieses Problem: Nur dort, wo im geschichtlichen Ablauf der Zeiten und Generationen noch Vergleichbarkeiten erkennbar oder zu erwarten sind, läßt sich aus der Vergangenheit etwas lernen, lassen sich an Vorbildern Orientierungen und Lebensmuster für die Zukunft ablesen. Dort aber, wo das Nicht-Ausdenkbare auf den jungen Menschen zukommt, müssen alle Vorbilder der bisherigen Menschheitsgeschichte versagen.

Um diese These in ihrer Radikalität herauszuheben, sei sie von einer anderen Ansicht deutlich unterschieden, nämlich von der einer ungünstigen Situation für bestimmte Vorbilder. Dafür einige bildhafte Beispiele: Johann Wolfgang Goethe im Videoshop, Cäsar konfrontiert mit Asterix, Iphigenie im Horizont von Beate-Uhse-Läden, Wilhelm Tell angesichts einer konsumistischen Käuflichkeit, der „unbekannte Soldat" im atomaren Holocaust, der Romantiker auf der Suche nach der blauen Blume im „sterbenden" Wald.

Diese provozierenden Gegensätze beweisen, daß bestimmte Vorbilder ihre Zeiten haben: Zeiten, die sie ins Licht stellen, ihnen gleichsam zur Blüte verhelfen, und Zeiten, die sie zersetzen oder in denen sie langsam absterben.

Aber eine solche erschwerte Übernahme von Vorbildern betrifft das einzelne Vorbild und meint nicht das Vorbild schlechthin, betrifft nicht die Möglichkeit eines Vorbilds überhaupt. Die These, daß die Jugend in Zukunft ohne Vorbild leben werde, leben müsse, hat die bekannte amerikanische Ethnologin Margret Mead 1971 vertreten[4]. Sie geht dabei von folgender Hypothese über den Zusammenhang von Vorbild und Kultur aus: Es gibt grundsätzlich drei mögliche Arten von Kulturen: die *postfigurative* Kultur, in der Jugendliche um wohlbekannte Vorfahren wissen und deren Lebenskunst übernehmen, die *kofigurative* Kultur, in der Jugendliche mit ebenbürtigen Erwachsenen oder Jugendlichen zusammenleben und zusammenlernen, und die *präfigurative* Kultur, in der es der Neuheit einer Kultur wegen für junge Menschen aus der Vergangenheit und von den Erwachsenen nichts mehr zu lernen gibt. Während die Kinder und Jugendlichen postfigurativ von ihren Ahnen lernen und kofigurativ ihr Verhalten nach dem Vorbild ihrer Zeitgenossen ausrichten, bedeutet präfigurativ, daß die meisten Kinder „nicht von Eltern und Älteren lernen, denen sie nie ähnlich sein werden" (117). Margret Mead nennt diesen neuen Stil einer Kultur deshalb den „präfigurativen, weil das Kommende in dieser neuen Kultur vom Kind und nicht mehr von Eltern und Großeltern repräsentiert werden wird" (121). Mit dieser Bewertung einer kommenden Kultur stellt M. Mead die bisherige Art, am Vorbild zu lernen, in Frage.

Aber überläßt sie darin den jungen Menschen nicht seinen Fragen und Problemen und Ausweglosigkeiten? Hat sie die Einsamkeit eines solchen jungen Menschen kalkuliert? Und ist eine solche Existenz des Nullpunkts anthropologisch überhaupt möglich, realisierbar, akzeptabel?

M. Mead scheint die Herausforderung ihrer eigenen These zu erkennen, weil sie diese abschwächt und sie auf ein humanes Maß zurückführt, wenn sie schreibt: „Wir müssen neue Vorbilder für Erwachsene schaffen, die fähig sind, ihre Kinder nicht das Was, sondern das Wie des Lernens, nicht eine Bindung an etwas Bestimmtes, sondern den Wert einer Bindung zu lehren" (127). Demnach hält sie fest, daß es „Erwachsene" geben wird, die – wenn auch sehr formal – den Wert einer Bindung lehren sollten. Dieser Vorschlag ist nur scheinbar hilfreich. Wer den Wert einer Bindung kritisch bedenkt, muß zugeben, daß der Wert einer Bindung durch den Wert bestimmt wird, an den man sich bindet. Oder kann es gleichgültig sein, ob man sich an Geld oder Gott, an Egoismus oder Altruismus, an das Böse oder das Gute „bindet"? Wären alle diese Bindungen gleich gültig, dann wäre keine Werthaftigkeit einer Bindung mehr auszumachen; denn sie wäre gleichgültig. Der Versuch einer formalen Auflösung des Vorbilds scheitert also dort, wo diese Formalität sich als Wert-Vakuum enthüllt.

Offensichtlich will M. Mead in ihrer These nur eine Gegenposition zu einer starren Vorbild-Mechanik beziehen, in der ein Jugendlicher gleichsam zum serienmäßigen Produkt seiner Bewunderung wird. So aber war es nie und so kann es nie sein. Wenn Margret Mead gegen solche Mißverständnisse angeht, kann man sich nur an ihre Seite stellen. Es ist nämlich ganz richtig, wenn sie für die heutige Situation schreibt: „Wir wissen inzwischen wenigstens, wer die Fragen stellen muß, damit uns, die wir über ein langes Register ererbter Antworten verfügen, eine Antwort überhaupt möglich wird. Die Kinder, die jungen Menschen müssen die Fragen stellen; aber es muß auch wieder eine Vertrauensbasis geschaffen werden, auf der die Älteren zusammen mit den Kindern die Antworten erarbeiten."[5] Fragen und Vorbilder sind also nur möglich aufgrund eines Kredits, den man Vertrauen nennt, und aufgrund einer darin investierten Gemeinsamkeit.

Am Ende dieser ersten Überlegung zum Thema ist festzuhalten: Die These, eine präfigurative Kultur – also unter Absehen von jedem Vorbild – sei möglich, ist falsch. Der Mensch wird immer aus Herkünften, also geschichtlich leben.

Wie sich diese Geschichte dartut, wie sie in die jeweilige Jugendgeneration hinüberkommt und wer sie erfragt – das sind Fragen zweiter Ordnung. Aber Vorbilder stehen auch noch dort, wo nur Schemen des Formalen erwünscht oder gar möglich sein sollten. Ohne Vorbild geht es im Leben nicht, ohne Maßstäbe geht es im Leben nicht voran. Solche personalisierten Maßstäbe sind um so wichtiger, als sie für Jugendliche zu „Wächtern der neu gefundenen Identität" (E. H. Erikson) werden und dadurch für das alltägliche Leben eine große Hilfe sind.

II. Vorbilder in der heutigen Gesellschaft

In einem zweiten Zugang zum Problem geht es um die heutige Jugend. Würde diese Situation auf eine provozierende These gebracht, so könnte man sagen: Die Jugend hat keine Vorbilder; denn sie lebt in einer entstrukturierten Collage-Gesellschaft. Wie läßt sich diese Aussage im einzelnen beweisen?

In der neuesten Untersuchung zur heutigen Jugendsituation „Jugend ohne Zukunft?"[6] findet sich leider kein eigenes Kapitel zur Frage der Ideale und Vorbilder Jugendlicher. Demnach muß versucht werden, aus anderen Aussagen Schlüsse zu ziehen und sekundäre Einsichten zu gewinnen.

Als erstes wäre zu sagen, daß junge Menschen von heute durch die langjährige Ausbildungszeit, durch die Freizeitgestaltung, durch ihre Treffpunkte, durch die darin ablaufende Alterssegregation ihr Leben in einer Gesellschaft von Altersgleichen verbringen. Zusätzlich zählen viele Stars aus den Medien und aus der Discowelt noch zur Altersstufe der jungen Menschen. Klaus Allerbeck und Wendy Hoag sprechen in Fortführung der Subkulturthese von einem „eigenen sozialen Netz der Jugendlichen" (39), das 1983 dichter ist als 1962. In einer solchen Lage entstehen ideale Zielvorstellungen wohl eher durch die Übereinstimmung unter Gleichaltrigen als durch das Vorbild Erwachsener.

Kontaktstellen zu Erwachsenen – also mögliche Orte der Konfrontation mit „Vorbildern" und deren traditionellen Orientierungen – bieten sich in der Schule, in der Freizeit, in der Öffentlichkeit überhaupt. Die nähere Betrachtung dieser Kontaktstellen bringt eher Negatives für „Vorbilder". Es zeigt sich eine große Kluft zwischen den Generationen: In der Schule sind die Lehrer durchweg älter, in der Freizeit stößt der junge Mensch auf Ausgrenzung, in der Öffentlichkeit begegnet ihm weithin Unverständnis. Allerbeck und Hoag fassen zusammen: „Erwachsene: sie sind den Jugendlichen weithin unbekannt. Zwar bietet die Sozialstruktur des Jugendalters Jugendlichen die Gelegenheit, Erwachsenen zu begegnen, Eltern, Lehrern oder Ausbildern. Daß aber soziale Beziehungen dieses Typs recht eigenartig sind, ausgesprochen asymmetrisch in der Machtverteilung, bedarf keiner besonderen Betonung. Mit Sicherheit wird die Kooperation mit Erwachsenen von der Sozialstruktur des Jugendalters nicht erleichtert, und Erwachsene werden selten als Kooperationspartner von Jugendlichen erlebt. In den Gruppendiskussionen mit Jugendlichen wurde oft geäußert, man kenne eigentlich keine Erwachsenen (die Eltern sind natürlich eine eigene Kategorie)" (49f.).

Eines bleibt festzuhalten: Eltern sind Erwachsene besonderer Art. Das Zusammenleben mit ihnen ist auch heute durchweg gut. Vater und Mutter sind immer noch die anteilsmäßig bedeutendsten Vertrauenspersonen Jugendlicher. Das Vorbild der Mutter zählt (nicht nur für Mädchen), die Parteipräferenz des Vaters ist in der politischen Entscheidung nicht zu übersehen. (112ff., 142).

Insgesamt muß man sagen: Im Leben junger Menschen stehen sich zwei Welten gegenüber. Die eine Welt hat als Mittelpunkt die Clique und die Szene, die andere Vater, Mutter und Geschwister. Zwischen den beiden Welten liegt das Bildungswesen. Für dieses gilt leider, daß es „den Jugendlichen heute nicht das Orientierungsminimum vermittelt, das die Voraussetzung verantwortlicher eigener Entscheidung wäre" (91). Darüber hinaus besteht zwischen beiden Welten eine Spannung, da die familiären Vorbilder nicht in jedem Fall bzw. selten die Vorbilder der Gleichaltrigengesellschaft sind. Wird diese Spannung nun durch „synthetische Vorbilder" aufgelöst? Durch Vorbildlichkeiten in unterschiedlichen Lebensbereichen, die dann sozusagen immer einen Wechsel herüber und hinüber erlauben? Und wäre dann jener Jugendliche der erfolgreichste und glücklichste, dessen Anpassungsfähigkeit und Ambiguitätstoleranz die größte wäre? Oder gibt es in solchen „Vorbildern" Vorrangigkeiten, die je nachdem neu gesetzt werden? Auf jeden Fall deuten sich wechselnde Strukturen in Vorbildern an.

In eine ähnliche Richtung einer variablen Struktur deuten zwei andere Ergebnisse dieser Jugenduntersuchung, die kurz in die Beweisführung eingebracht werden sollen: einmal die sogenannte Universalisierung der Moral, zum anderen das Defizit an kognitiv-emotionalen Strukturen.

Unter „Universalisierung der Moral" verstehen die Autoren am Ende ihres Kapitels über „Lebenspläne und Familienvorstellungen" dies: „Jeder einzelne hat anscheinend Anspruch auf seine eigenen Normen, so daß Geltung Fremden gegenüber weder erwartet gar noch durchgesetzt wird" (100). Was hier gesehen wird, ist mehr als eine „Privatisierung der Moral" (99), es ist eine sich bereits andeutende Auflösung der Moral; denn Moral hat in ihrer Begründung und Geltung immer mit dem Objektiv-Gemeinsamen zu tun, was nicht heißt, daß sie dann in diesem Rahmen nicht sittlich-subjektiv angeeignet und gelebt würde. Also wäre auch eine Konsequenz: Es gibt eine unterschiedliche Moral in unterschiedlichen Lebensbereichen.

Die andere Behauptung im Kontext der Sozialisationswirkung des Fernsehens lautet, „daß das Fernsehen als Medium die Ausbildung stabiler kognitiver und emotionaler Strukturen erschwert: gerade weil es immerzu bewußt oder unbewußt von dem Stilmittel bzw. der Möglichkeit Gebrauch macht, über Bild- bzw. Tonkanal Diskrepanzen zu senden. Eine solche Diskrepanz mag sich auf den Zuschauer, dessen kognitive und emotionale Struktur bereits voll ausgebildet ist, nicht oder nur höchst geringfügig auswirken. Für den kindlichen und den jugendlichen Fernsehzuschauer bedeutet dieser Aspekt des Mediums Fernsehen, daß... Verständlichkeit und Verläßlichkeit der ‚Welt', die per Video übermittelt wird, sich nicht einstellen können" (169f.). Dadurch werde durchweg eine Verstehbarkeit der Welt verhindert. Indem der heutigen Jugend mehr von der Welt präsentiert werde als irgendeiner Generation vor ihr, werde zugleich der verstehbare Anteil viel kleiner. Damit solle nicht gesagt sein, daß es der heutigen Jugend an

„Wissen" fehle. Vielmehr fehle es ihr „an kognitiven Strukturen, die ihr die Wahrnehmung einer verläßlichen Welt gestatten würden" (171).

Diese Behauptung erhält für Allerbeck und Hoag eine weitere Bestätigung dadurch, daß junge Menschen vor allem Beziehungen zu Gleichaltrigen und zu den Eltern aufbauen. Wenn beide untereinander nicht in einen deutlichen Konflikt geraten, ergibt sich das daraus, daß beide für das Gleiche stehen: für die unmittelbare Erfahrung. Ein Rückzug in den Nahbereich rettet aus einer unübersichtlichen, gefährdenden, weithin durch Medien vermittelten Welt. Die „erste Video-Generation" reagiert damit auf eine neue Umwelt, die eine „entstrukturierte Collagen-Gesellschaft" (17) ist, in der alles mit allem verbindbar, austauschbar, ersetzbar zu sein scheint.

Ein Vorbild in dieser Umwelt ist nun immer der Gefahr ausgesetzt, ein Puzzle von Widersprüchen zu werden und gerade dessen zu entbehren, was eine Identität ausmacht: Form, Profil, Kontur. Im Gegensatz dazu müßte ein Vorbild in seinem ansprechenden Wesen sich nach einem Prinzip von innen heraus ordnen, sich um ein zentrales Ethos gleichsam allmählich kristallisieren.

Am Ende dieser zweiten Überlegung zum Thema Jugend ohne Vorbild wird man auch diese These bestreiten müssen. Es stimmt nicht, daß junge Menschen keine Vorbilder hätten. Nur sind ihre Vorbilder nicht statisch und starr. Dagegen trifft zu, daß sie in Gefahr sind, synthetischen Vorbildern anzuhängen, die widersprüchliche Wertsetzungen in sich vereinigen wollen. Eine solche Absicht entspräche dann allerdings auch den Ergebnissen der bekannten Sinusstudie „Die verunsicherte Generation"[8], aufgrund deren junge Menschen materialistische und postmaterialistische Wertorientierungen in sich vereinigen. Bei Wertorientierungen wird das zwar immer so gewesen sein, daß nie gänzlich reflektiert war, ob auch die einzelnen Wertsetzungen sich untereinander vertragen. Vorbilder dagegen werden nur dann überdauern und eine stetige Faszination ausüben, wenn sie eindeutig sind bzw. wenn eine Wertpriorität die Struktur für alle anderen Details vorgibt. Wäre Mutter Teresa aus Kalkutta ein Vorbild? Und worin bestünde ihre als Faszination wirkende und wirksame (prinzipielle) Struktur?

III. Der Erwachsene und seine Vorbildrolle

Ein dritter Zugang zum Problem ergibt sich aus der anfechtbaren Behauptung: Der Jugend wird kein Vorbild gegeben; denn die Erwachsenen entziehen sich der Pflicht zum Vorbild. Was wäre zu dieser These zu sagen?

Im Vorbild geht es um die glaubwürdige Vermittlung von Werten. Ob dies dann traditionelle oder progressive, familiäre oder öffentlich-demokratische, sittliche oder religiös-christliche Werte sind, ist eine Frage zweiter Ordnung. Daß dabei die Identifikation eines Jugendlichen mit einer fernen Person oder mit einem nahen

Zeitgenossen eine Rolle spielt, in denen sich ein Wert ideal oder idealisiert darstellt, ist eine Erkenntnis der Persönlichkeitspsychologie. Demnach wären zwei eigentlich gegenläufige Prozesse zu beschreiben, die im Vorbild am Ende zueinanderfinden: Faszination und Bewunderung.

Auf der einen Seite ein junger Mensch, der nach Sinn, Orientierung, Lebensvorgabe implizit oder explizit Ausschau hält. Solche Suche gehört zur Typologie eines heranreifenden jungen Menschen. Wir wissen, daß solche Sinnfindung durch Pseudo-Erfüllungen abgeschafft werden kann[9]. Auch diese Erfüllung minderer Art weist noch dort, wo sie scheitert, auf eine Sehnsucht zurück, die über die Endlichkeit hinausweist. Eigentlich ist dieses Streben in jedem Menschen angelegt. Er sucht auf jeden Fall ein höheres Maß, eine größere Erfüllung. Allein der Komparativ ist menschlich. Diese transzendierende Dynamik läßt sich eben nicht abschaffen. Hätte man den Menschen um diese Unruhe gebracht – nach der größeren Wahrheit, nach der reineren Güte, nach der faszinierenden Schönheit zu streben –, man hätte ihn zu einem intelligenten Tier zurückgebracht. Aber da „1984" bereits verstrichen ist, kann man gelassen über unerfüllte Utopien, über nicht eingetretene Befürchtungen sprechen.

Die Gefahr, daß solche jenseitigen Erwartungen, die sich dann in Vorbildern konkretisieren, in Ängsten und Sorgen, in Pessimismus und Hedonismus untergehen, ist heute gewiß groß. Dabei ist folgendes Ergebnis aus den neuesten Untersuchungen aufschlußreich: Was die eigene Zukunft angeht, sind Jugendliche optimistisch; was die Zukunft der Menschheit angeht, sind sie eher pessimistisch. Die Erklärung von Allerbeck und Hoag, daß eben die allgemeine Zukunft nicht in quantifizierbaren Zeithorizonten unterzubringen sei und man lieber in überschaubaren Zeiten und Räumen denke, weist zurück auf jenen Grundsatz, daß heute bei Jugendlichen die realisierbare Nähe den Vorzug vor der futuristischen Extrapolation genießt.

In diese Disposition junger Menschen hinein treffen eigentlich das Angebot und die Einladung von Sinn, Orientierung, Lebensvorgabe Erwachsener, gelangt also das Vorbild. Hierbei wird nicht an redselige Moralisierung, an aufgeregte Besserwisserei, an den erhobenen Zeigefinger, an die repressive Mahnung, vom gewählten Weg nicht abzukommen, gedacht. Ein Vorbild ist heute schlicht, sprachlos, ohnmächtig und gerade deshalb überzeugend. Das Vorbild trägt die Farbe des Alltags: grau.

Wenn man nun anders fragt: Wo hatten junge Menschen einmal ein positives Verhältnis zu Erwachsenen und wo entwickelten sie Hoffnung selbst angesichts einer verdüsterten Zukunft, da ergeben die neueren Jugendstudien: dort, wo Erwachsene in der Lebenswelt junger Menschen auftauchen, wo Eltern ihrer einmaligen Rolle gerecht werden.

In der großen Shell-Untersuchung „Jugend 81"[10] ging es in einem langen Kapitel um die „Vorstellungen von der Zukunft". Die Jugendforscher waren zuerst ratlos

angesichts des Problems, was denn im letzten eine düstere bzw. zuversichtliche Sichtweise der Zukunft bestimme. Am Ende entdeckten sie die Bedeutung des Elternhauses. Sie schrieben: „Sah es bisher so aus, als ob die unterschiedliche Sichtweise von der Zukunft in erster Linie etwas mit der Dauer der Jugend... zu tun hat, so deutet sich jetzt die Bedeutung der Beziehung zu den Eltern (bzw. im weiteren Sinn zu den Erwachsenen und den erwachsenen Autoritäten) an. Hilfe von den Eltern zu bekommen und umgekehrt zu ihnen ein konfliktfreieres und vertrauensvolleres Verhältnis zu haben, das könnte einen Einfluß darauf haben, ob man die Zukunft der Gesellschaft düster oder zuversichtlich sieht. Pessimismus oder Optimismus könnte – zum Teil wenigstens – zugleich Pessimismus oder Optimismus im Nahbereich sein, im Hinblick auf die Beziehungen zu den Eltern." Im Nahbereich werden demnach Grundwerte der Weltsicht eingeübt, in jenem Sinnspiel, das dort gespielt wird, wo Menschen Vertrauen zueinander haben.

Ein zweites Ergebnis: In der Untersuchung „Mädchen '82"[11] gingen die Forscher der Frage nach, inwieweit das Engagement junger Mädchen ihre Einstellung zu den Erwachsenen präge bzw. ob das Disengagement auch sozial ins Abseits führe. Die Untersuchung bewies nun die Zusammengehörigkeit von Engagement Jugendlicher und Dialogfähigkeit mit Erwachsenen. Es heißt im Forschungsbericht: „Der vorliegende Mädchenbericht weist auf einen anderen Zusammenhang zwischen Generationenkonflikt und politischem Engagement hin. Die Mädchen und jungen Frauen, die eine besonders ablehnende und mißtrauische Haltung gegenüber Erwachsenen äußern, sind gleichzeitig diejenigen, die sich am wenigsten engagieren, und die Engagierten sind diejenigen, die den Erwachsenen am wenigsten ablehnend gegenüberstehen." Damit soll nicht gesagt sein, daß in solchen Familien alles Harmonie und eitel Friede sei. Aber es besteht eine Situation der gegenseitigen Offenheit, die dann auch zu einer offeneren Weltsicht und zu Engagement ermutigt. Auch hier spielen die Eltern, also die besonderen Erwachsenen, ihre eigengeartete, fundamentale Rolle.

In den Ergebnissen der Untersuchung kommt wieder jene Vorbildlichkeit in den Blick, der junge Menschen gerne Kredit geben: eine alltägliche, positive, optimistische, sozialengagierte Bewältigung des Lebens[12]. Je mehr ein solches Leben darüber hinaus noch offen ist für die großen Themen unserer Zeit – wie Friede, soziale Gerechtigkeit, Umwelt –, um so eher werden diese Vorbilder von jungen Menschen gewählt werden.

Damit ist am Ende ein Doppeltes offensichtlich: Eltern sind auf die Rolle eines Vorbilds festgelegt. Und den großen Figuren des Alternativen – von Franz von Assisi zu Mutter Teresa, von Martin Luther King zu Roger Schutz – fällt die Chance zu, jene Erwartungen zu aktivieren, die in den Sehnsüchten junger Menschen enthalten sind.

Am Ende dieser dritten Überlegung bleibt nur noch zu sagen, daß die dritte Aussage zum Thema in ihrer Radikalität falsch ist. Es gibt erfreulicherweise immer

wieder Erwachsene, die von Jugendlichen zum Vorbild gewählt werden. Für diese Erwachsenen setzt sich die Bewunderung der anderen in eine Pflicht zum Vorbild um. Diese letzte Aussage ist allerdings auf eine bestimmte Altersstufe nicht mehr einzuschränken. Es ist durchaus möglich, daß ein Jugendlicher für einen Jugendlichen oder (sogar) für einen Erwachsenen zum Vorbild wird.

ANMERKUNGEN

[1] R. Bleistein, Jugend – Begriff und Wirklichkeit, in dieser Zschr. 200 (1982) 73 f.
[2] G. Bittner, Für und wider die Leitbilder (Heidelberg 1964).
[3] M. Mitscherlich, Das Ende der Vorbilder (München 1978); Die Jugend braucht Vorbilder (Hamburg 1981).
[4] M. Mead, Der Konflikt der Generationen. Jugend ohne Vorbild (Olten 1971).
[5] Ebd. 129. Vgl. T. Brocher, Aufstand gegen die Tradition (Stuttgart 1972) 33–40.
[6] K. Allerbeck, W. Hoag, Jugend ohne Zukunft? (München 1985).
[7] H. v. Recum, Dimensionen des Wertwandels, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (23. 6. 1984) 9.
[8] Die verunsicherte Generation (Opladen 1983) 16; vgl. auch: Jugendforschung in der Bundesrepublik (Opladen 1984).
[9] R. Bleistein, Zur Sinnproblematik junger Menschen, in dieser Zschr. 201 (1983) 45–52.
[10] Band I (Hamburg 1981) 408 f. [11] (Hamburg 1982) 38.
[12] F. Oertel, Limahl und Nena unter ferner liefen, in: Leben und Erziehen (März 1985) 6–8.

UMSCHAU

Frauenbildung

Frauenforschung ist heute „in". Die Universitäten, alle politischen Parteien, die Gewerkschaften, die Kirchen, die Publizistik nehmen sich dieses Themas an, bekunden ihr Interesse, stellen Mittel bereit, entwickeln Programme, initiieren Forschungsvorhaben und geben einer wachsenden Zahl von Frauen die Möglichkeit, sich forschend, publizierend oder zumindest rezipierend auf ihre eigene Geschichte einzulassen und so die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß die institutionell ja bereits bestehende Gleichberechtigung vom Bewußtsein und von der Lebenspraxis beider Geschlechter eingeholt werden kann.

Gerade weil die Probleme des Tages brennend sind (Schwierigkeiten für Mädchen bei der Lehrstellensuche, hoher Anteil der Frauen an den Arbeitslosen, ungleicher Lohn für gleiche Arbeit, Doppelbelastung vieler berufstätiger Frauen, Unterrepräsentation in gehobenen Positionen und auf der politischen Entscheidungsebene und vieles mehr) ist es wichtig, die historische Entwicklung nicht aus dem Blick zu verlieren beziehungsweise sie überhaupt erst einmal in den Blick zu bekommen. Die Kenntnis der Historie hilft, das vieldimensionale Problem „Frau" nicht nur als Widerspiegelung von Konjunkturschwankungen zu sehen. Sie hilft auch, zu erkennen, wieviel an Anerkennung der Gleichberechtigung schon erreicht ist, wie zählebig aber männliche Vorurteile und weibliche Internalisierung dieser Vorurteile sind. Sie hilft vor allem, zu erkennen, daß die Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts mit ihrer Forderung nach umfassender und breiter Frauenbildung nicht Neuland betrat, sondern auf eine bis in die Antike reichende Tradition zurückgreifen konnte. Allerdings ist diese Tradition immer wieder unterbrochen worden und dadurch in Vergessenheit geraten. Es ist also eine dringende Aufgabe heutiger Frauenforschung, zunächst einmal zu sammeln und zu sichten, was an Zeugnissen weiblicher Begabung für Wissenschaft und Kunst, Politik und Recht überhaupt vorhanden ist, auch, mit welchen als Argumente getarnten Vorurteilen Männer immer wieder versucht haben, der Frau diese Begabung abzusprechen und sie in die geistige und ethische Inferiorität zu verweisen.

Es ist daher außerordentlich dankenswert, daß *Elisabeth Gössmann*[1] in mühseliger Kleinarbeit Zeugnisse aus dem 17. Jahrhundert gesammelt, zum Teil übersetzt und kommentiert hat. Wir erhalten durch sie Zugang zu den Lebensbildern zweier bedeutender Frauen und – in scharfem Kontrast zu den hier ausgewiesenen geistigen Leistungen der Frauen – zu akademischen Disputationen und Streitschriften, in denen den Frauen das Recht und die Möglichkeit, als vernunftbegabte Wesen zu existieren, abgesprochen wird.

Vorgestellt und kommentiert werden neun Schriften. Die erste und die dritte stammen von Frauen: *Marie de Jars de Gournay* (1565–1645) veröffentlicht 1622 einen Traktat, der das Thema direkt angeht: „Egalité des hommes et des femmes". Anderthalb Jahrhunderte vor der Französischen Revolution wird hier bereits der Gleichheitsanspruch erhoben. Allein über eine autodidaktische Bildung hat Marie de Jars de Gournay eine profunde Kenntnis der Bibel, der abendländischen Philosophie, der Rechtsgeschichte erworben, war Montaigne in töchterlicher Liebe zugetan und eine hingebungsvolle Editorin seiner Essays. Ihr Eintreten für die geistige und moralische Gleichheit der Geschlechter verrät ein sicheres Urteilsvermögen und eine umfassende Kenntnis der Quellen von Plato bis Montaigne. Sie kämpft folgerichtig für eine umfassende Frauenbildung und kritisiert freimütig die „Männerkirche", deren treues Glied sie gleichwohl ist.

Ebenso bedeutend und in den äußeren Aktivitäten noch beeindruckender ist *Anna-Maria von Schurmann* (1607–1678), die, vom häuslichen Unterricht ihrer Brüder profitierend, zehn Sprachen, Mathematik, Naturwissenschaften, Malerei, bildende Kunst und Musik erlernte und später

als theologische Gasthörerin bei Voetius in Köln auch eine beachtliche theologische Bildung erwarb. Als Kind protestantischer Eltern in Köln geboren, schloß sie sich später einem pietistischen Gemeindegründer an und zog mit der immer wieder verfolgten Gemeinde von Utrecht nach Herford, von dort nach Altona und schließlich wieder zurück nach Holland. Sie hatte Kontakt mit bedeutenden Männern, wurde aber nicht eigentlich gefördert, sondern eher als „Ausnahme" bestaunt. Anna-Maria von Schurmann kämpfte für Frauenbildung und Frauenstudium, sie setzte sich stringent mit den Argumenten ihrer Gegner auseinander und ließ sich nicht entmutigen. Aber obwohl ihre „Opuscula" viele Auflagen erreichten, vermochte sie die Mauer zeitgenössischer männlicher Vorurteile nicht zu durchbrechen und blieb daher ohne durchschlagende Wirkung.

Hält man sich die Lebensleistung dieser beiden Frauen, die ihre Erkenntnisse und Vorstellungen ja auch zu Papier gebracht haben, vor Augen, so beweisen sie schon durch ihre Existenz ihren geistigen und moralischen Rang, und es ist eigentlich unbegreiflich, mit welcher Überheblichkeit ihre männlichen Zeitgenossen gerade dies bestritten. Heute kann man über die „Disputationsthesen" lächeln, die *Johannes Bergmann* 1629 in Wittenberg allen Ernstes verteidigte, um einen akademischen Grad zu erlangen; aber es besteht kein Zweifel, daß die Fragen, ob ein Ehemann seine Frau schlagen dürfe, ob die Frau sich schminken dürfe, ob sie sich literarisch bilden dürfe, nicht nur akademische Aspiranten beschäftigten.

Davon zeugen die folgenden Texte. Nur einen einzigen Mann konnte Elisabeth Gössmann ausfindig machen, der den Klischeevorstellungen von der geistigen und moralischen Minderwertigkeit der Frau nicht unterliegt und der seine eigene philosophische und literarische Bildung in den Dienst einer Bewußtseinsveränderung beim eigenen Geschlecht stellt: *Wilhelm Ignatius Schütz*, der 1669 „Ehren-Preiß des Hochlöblichen Frauenzimmers" veröffentlicht und damit alsbald scharfe Repliken herausfordert. Er bleibt zwar dem polaren Vorstellungsmodell der Geschlechter verhaftet, aber er wird nicht müde, die menschliche Ebenbürtigkeit der Frau zu betonen. Er ruft seinen Zeitgenossen die großen Frauen der Antike und des Alten Testaments ins Gedächtnis, preist die Glaubensstärke der Märtyrerinnen und die heilsgeschichtliche Bedeutung Marias. Mit seinem engagierten Eintreten für die Frau, der er sogar den Weg zum Studium (wieder) öffnen will, hat er sich keine Freunde gemacht.

Das zeigt bereits der nächste Textabschnitt: *Johannes Gorgias*, „Gestürzter Ehren-Preiß des hochlöblichen Frauenzimmers" (1669). Gorgias bezieht sich direkt auf Schütz und imitiert in seiner Schrift dessen Aufbau. Punkt für Punkt versucht er eine Widerlegung. Er zieht alle Register: scholastische Fehldeutungen, selektive Zitation der Kirchenväter, Schilderung der Taten großer Männer, die nie von Frauen erreicht worden sind. Die großen Frauen, deren Existenz auch Gorgias nicht leugnen kann, haben einzig aus Gnade die „natürlichen" Grenzen ihres Geschlechts überschritten. Da die rationale und ethische Ebenbürtigkeit der Frau bestritten wird, baucht sie auch keine Bildung, schon gar keine höhere.

Sigismund von Birken wählt die Form eines Schäferspiels (1673), in welchem die frauenfreundlichen und frauenfeindlichen Rollen auf Schäferinnen und Schäfer verteilt sind, und natürlich unterliegen die Frauen mit ihren Argumenten. In zwei Abhandlungen verbreiten sich 1671/76 *Jacob Thomasius*, *Johannes Sauerbrei* und *Jacob Smalcius* „De foeminarum eruditione". Sie bezeichnen sich selbst als Frauenfreunde, leiten ihre Argumente von einer Namensliste gelehrter Frauen ab, legen die Frauen aber auf „fromme" Gelehrsamkeit fest und scheuen sich nicht, die ausgewiesenen geistigen Leistungen der von ihnen zitierten Frauen für Zeugnisse männlichen Geistes in weiblicher Hülle zu halten.

Johannes Henricus Mylius legt 1675 in Halle eine akademische Disputation über Vorurteile vor. Der Disputant ist erst sechzehn Jahre alt, aber er kennt bereits alle Klischeeurteile über Frauen, und so wundert es denn nicht, daß bei seiner Disputation die besondere Anfälligkeit der Frauen für Vorurteile herauskommt. In einer Leipziger Dissertation von 1678 setzt sich *Georg Schultze* mit der Beredsamkeit der Frauen auseinander: „De blanda mulierum rhetorica". Die „Dissertation" ist praktisch eine Zitatensamm-

lung negativer Aussagen über weibliche Beredsamkeit nebst entsprechenden Kommentaren. Zwar wird den Frauen die Beredsamkeit nicht abgesprochen, aber dieses Zugeständnis wird eher dazu benutzt, die bedenklichen Formen weiblicher Zungenfertigkeit (Eva überredet Adam!) hervorzuheben, als die rhetorischen Leistungen berühmter Frauen wirklich zu würdigen.

Insgesamt tauchen in den frauenfeindlichen Texten immer wieder die aufgrund gleicher Methoden gewonnenen Topoi auf: Selektive Lektüre der Bibel und der Kirchenväter, Festhalten an längst überholten Vorstellungen, polemische Interpretation weiblicher Leistungen in Wissenschaft und Kunst, als Lob getarnte Beschränkung der Frau auf den häuslichen Kreis, Verunglimpfung ihrer personalen Würde führen immer wieder zu einem Bild der Frau, das von geistiger Schwäche und moralischer Anfälligkeit gezeichnet ist. Dort, wo man die geistige und sittliche Leistung der Frau wirklich nicht mehr übersehen kann, wird sie als die große Ausnahme von der Regel gewertet mit dem Zusatz, daß eine besondere göttliche Gnade in der Frau das bewirke, was dem Mann kraft seiner Natur möglich sei.

Das Nachwort von *Elfriede Walesca Tielsch* gibt in konzentrierter Form einen historischen Überblick über Bildungsmöglichkeiten und Stellung der Frau von den frühgeschichtlichen Anfängen bis in die Gegenwart. Sie zeigt, wie mit den monotheistischen Hochreligionen das patriarchalische Element bestimmend wird, wie sich aber gleichwohl nicht wenige Frauen den Zugang zu Bildung, geistiger Betätigung und öffentlicher Wirksamkeit erkämpft und so die Tradition der gebildeten und gelehrten Frau begründet haben, eine Tradition, die allerdings immer wieder aufgrund staatlicher oder kirchlicher Einschränkungen unterbrochen wurde. Die Zahl der bedeutenden und auch öffentlich anerkannten Frauen war wesentlich größer, als die von Männern geschriebene gängige historische und kulturgeschichtliche Überlieferung vermuten läßt. Nur so konnte es geschehen, daß die Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts als Ausbruch und erster Aufbruch (miß-)verstanden werden konnte.

Heute werden zwar keine Dissertationen mehr über die geistige Minderwertigkeit der Frau angefertigt, aber die Autorin weist nach, daß die verfassungsmäßig garantierte Gleichberechtigung gerade im akademischen Bereich keineswegs verwirklicht ist und daß die männlichen Vorurteile zwar differenzierter und subtiler als im 17. Jahrhundert sind, daß sie aber immer noch bestehen, besonders dort, wo es um hohe Positionen in der Universität, der Politik, der Wirtschaft geht. E. W. Tielsch ist, wie die kurze biographische Notiz am Schluß des Buchs ausweist, selbst ein Opfer solcher Vorurteile, und diese bittere Erfahrung erklärt auch manche Verkürzung und polemische Schärfe ihrer insgesamt außerordentlich informativen Ausführungen.

Die Lektüre dieses Buches ist hochinteressant, zuweilen sogar amüsant, aber keineswegs leicht. Das liegt im Charakter der Reihe begründet: Es geht ja um die wissenschaftliche Aufbereitung eines über europäische Bibliotheken weit verstreuten Materials. Die mühsam aufgespürten Quellentexte mußten zum Teil übersetzt werden. Sofern sie in deutscher Sprache abgefaßt waren, sind sie in der originalen Syntax und Orthographie abgedruckt; für alle Nichtgermanisten bedeutet das eine zusätzliche Schwierigkeit. Der umfangreiche Anmerkungsapparat ist kein akademischer Zierat, sondern unerläßliches Hilfsmittel zum Verständnis der Quellentexte und Kommentare. So ist das Buch eher ein Studien- als ein Lesebuch, aber als solches ist es unersetzlich, wenn man sich ernsthaft mit dem philosophie- und theologiegeschichtlichen Anteil der Frauen in der Vergangenheit befaßt. Elisabeth Gössmann verschweigt in ihrer Einleitung nicht die Schwierigkeiten ihres anspruchsvollen Vorhabens. Man möchte ihr wünschen, daß die personellen und finanziellen Ressourcen groß genug sind (oder werden!), damit der verheißungsvolle Beginn nicht allzu rasch ein Ende findet.

Elisabeth von der Lieth

[1] Das wohlgelahrte Frauenzimmer. Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. München: Iudicium 1984. 211 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung. 1.) Kart. 20,–.

BESPRECHUNGEN

Literatur

Gott der Armen. Religiöse Lyrik aus Lateinamerika. Ausgewählt und übertragen von Franz NIEDERMAYER. Eingeleitet von Erika Lorenz. Düsseldorf: Patmos 1984. 159 S. Kart. 26,–.

„Die Anzahl guter Dichter von Poeten mit Niveau, die Amerika in diesem Jahrhundert hervorbrachte, findet nicht ihresgleichen in irgendeiner anderen Sprache" (Pablo Antonio Cuadra, Nicaragua). Solch ein selbstbewußter Satz läßt aufhorchen: Wer kennt schon mehr als fünf Lyriker, zwei oder drei Romanciers aus dem spanischsprachigen Lateinamerika? Und wer weiß schon wirklich etwas von der religiösen Kultur dieses Kontinents, wenn Konflikte mit der europäischen Kirchenobrigkeit gegen die entwaffnende, tiefe Frömmigkeit der dortigen Bevölkerung ausgespielt werden sollen? Die breit angelegte Sammlung des Hispanisten Franz Niedermayer, der heute in Garmisch-Partenkirchen lebt und enge Kontakte zu vielen Schriftstellern Südamerikas pflegt, versucht, einige Zugänge zu dieser *tierra indescubrada* zu öffnen: Über hundert Autoren, nahezu alle aus diesem Jahrhundert, werden jeweils mit einigen Gedichten vorgestellt, die themenreich und in großer stilistischer Vielfalt von religiösem Suchen, Erleben und Verhalten sprechen.

„Gekleidet mit dem roten Meßgewand der Tropen... Gott steht am Altar" (Alfonso Castro Pallares, Mexico). Die Vielfarbigkeit der hier gesammelten Gedichte ergibt selbst eine Art exotisches Gewand des Gottes der Armen, des überall Menschgewordenen und doch oft Ferngerückten. Die Übersetzung versucht nicht ihrerseits, ehrgeizig Reim und Metrum nachzubilden, möchte aber mehr als eine wortgetreue Prosaversion erreichen. Obwohl der Übersetzer Philologe ist, nicht Literat, scheint dies insgesamt gelungen: jedes der Gedichte kommt in seiner Eigenart zur Geltung, malerisch, schwelgerisch bis pathetisch, oder eher spöde, enttäuscht, zweifelnd, widersprüchlich oder streitbar, sogar erbittert. Zusammen gegen sie ein packendes Zeugnis der Vitalität, mit der Gott „nicht gedacht oder gelehrt", sondern „erfahren oder schmerzlich vermißt" werden kann (Erika Lorenz, Hamburg, in der Einleitung).

Darunter kommen die wenigen auch uns bekannten Stimmen zu Wort: Einleitend Sor Juana Inés de la Cruz, die große mexikanische Barockdichterin, dann Gabriela Mistral (Chile), César Vallejo (Peru), Jorge Luis Borges (Argentinien), Pablo Neruda (Chile), José Coronel Urtecho (Nicaragua), Ernesto Cardenal (Nicaragua) und José Emilio Pacheco (Mexico). Daneben spricht eine große Zahl bislang Unbekannter – viele Frauen sind darunter –, die jeweils kurz, manchmal allzu kurz, vorgestellt und charakterisiert werden. Unberücksichtigt bleibt nur Brasilien, etwa Bischof Pedro Casaldáliga, das einen ganz eigenen Sprachraum bildet und einen eigenen Band ähnlichen Umfangs verdiente. Am Schluß des Buchs steht ein getrennter Abschnitt, der am Beispiel „Cuba – Lyrik drinnen und draußen" das Problem von National- und Exilliteratur illustriert, das in Lateinamerika eine tragisch große Dimension angenommen hat.

Politisches, zumindest Soziales, das sich gerade bei religiösen Äußerungen aus oder über Lateinamerika heute von selbst in den Vordergrund drängt, unterschlägt der Herausgeber nicht, er benutzt es jedoch auch nicht als Auswahl- oder Ordnungsprinzip. Er nimmt keinerlei Stellung zu den lautwerdenden Konflikten, zur politischen Lage einzelner Länder, sondern läßt die kurzen Lebensabrisse der Lyriker und ihre Gedichte für sich sprechen. Hilfreich wäre dabei, deren Entstehungsjahr angegeben zu finden. Darin liegt überhaupt eine kleine Schwäche des Buchs: Weil es eher zum Blättern und Innehalten zusammengestellt ist, hat man auf ein Verzeichnis der Überschriften und Gedichtanfänge verzichtet. Und obwohl es sehr dazu anregt, zumindest einigen Namen, denen man hier begegnet ist, etwas syste-

matischer „hinterherzulesen", finden sich kaum verwertbare bibliographische Hinweise, keine Übersicht über in deutscher Sprache Erschienenes. Soweit das daran liegt, daß sich bislang nichts Derartiges aufführen ließe, ist diese Sammlung freilich um so wertvoller – als ein erster Schritt, diese fremde Kultur kennenzulernen, die viele Wurzeln außerhalb unseres Horizonts hat, und zugleich in vielem von uns abhängt.

M. Werding SJ

Philosophie

Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Hrsg. v. Friedo Ricken. München: Beck 1984. 256 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 288.) Kart. 22,–.

Ein Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik in Taschenbuchformat zu konzipieren, ist nicht ohne Risiko. Je mehr ein solches Nachschlagewerk enzyklopädischer Dickleibigkeit entsagt, um so schärfer ist es den Qualitätskriterien seines Genres ausgesetzt: Die Auswahl der Stichworte muß exakt den Kern des behandelten Sachgebiets treffen, von den einzelnen Artikeln ist in erhöhtem Maß Kürze und Präzision gefordert, ohne daß dabei die Verständlichkeit verlorengehen darf.

Kein einfaches Unterfangen also, dem sich der Münchener Philosophieprofessor Friedo Ricken gestellt hat. Unter seiner Herausgeberschaft haben insgesamt dreißig Autoren unterschiedlicher philosophischer Richtungen – damit soll der Gefahr des Dogmatismus begegnet werden – 150 Artikel beigesteuert. Leitlinie bei der Auswahl der Stichworte war, Systematik und Geschichte miteinander zu verknüpfen. Dementsprechend finden sich drei Klassen von Artikeln: 1. Die Erläuterung von Grundbegriffen, etwa „Wahrheit", „Zeichen", „Identität", 2. die Einführung in Fragestellungen bestimmter Disziplinen, beispielsweise „Ontologie", „Hermeneutik", „Naturphilosophie", sowie 3. eine Darstellung wichtiger Positionen oder Richtungen in der Geschichte der Philosophie („Scholastik", „Aristotelismus", „Atomismus" u. a.). Jedem Artikel ist eine kleine Anzahl von Literaturhinweisen angefügt; darüber hinaus nennt ein Anhang wissenschaftliche Ausgaben und wichtige Studienausgaben der Klassiker, angefangen von den Vorsokratikern bis Merleau-Ponty, philosophische Bibliographien und Nachschlagewerke.

Die Stichwörter sind mit Sinn für Relevanz hinsichtlich des Ganzen gewählt, die Beiträge über die Titelbegriffe „Erkenntnistheorie" und „Metaphysik" mit den übrigen Artikeln abgestimmt. Bemerkenswert ist der durchgängig beobachtbare logisch durchdachte und didaktisch kluge Aufbau der einzelnen Artikel, hervorzuheben ist auch die weitgehend klare, präzise sprachliche Formulierung. Die Kürze hat freilich an der einen oder anderen Stelle ihren Preis: So bedürften einige Termini der begrifflichen Klärung (etwa in dem anspruchsvollen Beitrag „Teil/Ganzes" von G. Siegwart), insbesondere wenn man daran denkt, daß offenkundig auch ein mit Philosophie weniger vertrautes Publikum angesprochen werden soll. Und auch der Versuch, der Dogmatismusgefahr durch eine breite Auswahl der Autoren zu entgehen, hat eine Kostenseite: Die Terminologie ist nicht einheitlich, der Schwierigkeitsgrad der einzelnen Artikel steigt, was der Herausgeber im Vorwort auch einräumt.

Sein Konzept hat jedoch gute Gründe für sich: Einheitlichkeit wäre nur durch Dogmatisierung oder durch oberflächliche Gleichmacherei mit allen aus ihr folgenden Ungenauigkeiten und Verwirrungen herstellbar. Wer sich ernsthaft mit philosophischen Fragen auseinandersetzen möchte, muß bereit sein, verschiedenartigem Denken und sprachlichem Ausdruck gegenüber offen zu sein, es mithin zu verstehen zu suchen. Dies ist eine philosophische Tradition, die angesichts sich ausdifferenzierender Einzeldisziplinen mit ihren jeweils verschiedenen Konzeptionen zu einer zentralen Aufgabe von Philosophie heute geworden ist. Dazu kommt ein weiteres: In Rikkens Konzeption wird deutlich, daß Philosophieren – auch für „Anfänger" – nichts mit schöngeistigem Larifari gemein hat, sondern eine Tätigkeit ist, die Konzentriertheit des Geistes, logisch-stringentes Denken und eine präzise sprachliche Darstellung zur Bedingung hat.

K. Ph. Seif

Llull, Ramon: *Die Kunst, sich in Gott zu verlieben.* Ausgewählt, übertr. und erläutert von Erika Lorenz. Freiburg: Herder 1985. 127 S. (Herderbücherei. Texte zum Nachdenken. 1198.) Kart. 7,90.

In der Hinführung tritt Llull, besser bekannt als Raimundus Lullus (1235–1315/16), lebendig und gewinnend hervor als der kühne Reisende, der unglaublich reiche Schriftsteller und vor allem als der unermüdliche, kühne und dabei immer liebenswürdige, den Gegner nicht nur achtende, sondern ohne Fanatismus mit Liebe umfassende Verteidiger und Prediger der christlichen Lehre gegen den Islam. Unter Lebensgefahr wagte er sich in die mohammedanischen Länder Nordafrikas. Freudige Liebe zu Gott durchströmt auch die hier übersetzten, leicht lesbaren Texte, Gebete und Betrachtungen. *A. Brunner SJ*

Biographie

Heinrich, Hans Peter: *Thomas Morus.* Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek: Rowohlt 1984. 158 S. (Rowohlts Monographien. 33.) Kart. 9,80.

Seine Frau Alice nannte ihn einen alten Starrkopf, als er bereits im Tower-Gefängnis saß. Warum wollte er nicht wie alle anderen den Eid schwören? Die Geschichte des Thomas Morus ist bekannt. Die Hollywood-Filmproduktion von Fred Zinnemann „Ein Mann für alle Jahreszeiten" hat den Bekanntheitsgrad dieser Geschichte nochmals um ein Vielfaches erhöht. In den 450 Jahren, die seit der Hinrichtung verstrichen sind, wurden 105 Theaterstücke geschrieben, die vom Leben und Sterben des Thomas Morus handeln.

Eine so populäre Geschichte kann auch in Rowohlts Monographien erscheinen. Eine Heiligenlegende oder Hagiographie ist nicht zu erwarten. Vielmehr hat der Autor Hans Peter Heinrich das Weltliche und Humane an der Gestalt des Thomas More sichtlich ins Zentrum seiner Darstellung gerückt. Das ist völlig legitim; dieser Sir Thomas More ist ein Mann von Welt und weltlicher Statur, ein Staatsmann und unter den englischen Renaissance-Humanisten der bekannteste. Heinrich arbeitet die Widersprüche an dieser Figur heraus und zeigt gleichzeitig das Universalistische, das sie über die Zeiten erhebt.

Hans Peter Heinrich, Jahrgang 1949, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Anglistischen Institut der Universität Düsseldorf. Direktor dieses Instituts ist Professor Hubertus Schulte Herbrüggen, ein anerkannter Morus-Forscher, der auch international an der von der Yale University herausgegebenen Gesamtausgabe der Werke des Thomas More beteiligt ist. Heinrich hat sich schon mit seiner Promotionsarbeit über Thomas Mores „Die Geschichte König Richards III." als Kenner des englischen Humanismus ausgewiesen. Er hat den Text eigens für die preiswerte rororo-Ausgabe verfaßt.

Das Narrative fällt auf; über Thomas Morus läßt sich viel erzählen, und wir wissen heute dank umfangreicher, weltweiter Forschungsarbeiten auch viel über die fesselnde Geschichte vom Aufstieg und Fall dieser gelehrten und zugleich staatsmännischen Persönlichkeit an der Schwelle zur Neuzeit, die sich in den Dienst eines tyrannischen Herrschers begibt und dennoch ihrem Gewissen treu bleibt. Eine hohe Politikermoral wird deutlich, eine seltene Verbindung von Geist und Macht kommt zustande. Niemand kann diesem Mann, so wie Heinrich ihn darstellt, die Sympathie und Hochachtung verweigern, selbst wenn jemand auch Agnostiker sein sollte und möglicherweise die Treue dieses Mannes zur Papstkirche für einen ausgemachten Starrsinn hält. Morus kannte die Korruption seiner Zeitgenossen, die Schwäche des Menschen war ihm wohlvertraut, und von der Reformbedürftigkeit der Kirche war er ebenso überzeugt wie Luther, dem er dann seine streitbaren Schriften entgegenstellte; in den Methoden unterschieden sie sich, wohl auch im Temperament und in der Einschätzung dessen, was aus Reformation und Revolution denn hervorgebracht werden könnte.

Das Wichtigste wird in diese rororo-Biographie aufgenommen: Kindheit und Jugend des Thomas More, die Entscheidung gegen das klösterliche Leben, Mores „Leben des Pico della Mirandola", sein Familienleben, seine Freundschaften, seine oft satirischen Epigramme, dann

die berühmte „Utopia", der Heinrich sich ausführlich zuwendet. Die drei letzten Kapitel der auf 130 Seiten gerafften Vita, reichlich illustriert und mit vielen Zitaten aus Briefen und Werken des Thomas Morus versehen, beschreiben den Staatsmann im Kanzleramt, den Theologen und Verfasser der Kontroversschriften, schließlich den Inhaftierten, dem dann nach schon fast totalitärem Muster der Prozeß gemacht wird.

Als Erasmus um die Wende des Jahres 1500 zum ersten Mal in England weilte, schrieb er angesichts der neugewonnenen Freundschaft zu Morus den schönen Satz: „Wo hat die Natur je einen Geist gebildet, der liebenswürdiger, angenehmer und glücklicher wäre als Thomas Morus." Dies ist die eine Seite, die Heinrich in der sparsam-zurückhaltenden Art seiner Darstellung hervorhebt. Aber er verdrängt auch nicht die andere Seite, nämlich das Schweigen, den Gehorsam und die Todesangst des Thomas Morus, ohne daß moralisiert wird. Die Tatsachen „sprechen" für sich, und von diesem Zeugnis geht heute die allergrößte Überzeugungskraft aus.

H. Boventer

ZU DIESEM HEFT

Zu seinem 100. Geburtstag ist in diesem Jahr erstmals eine Guardini-Biographie erschienen. Eugen Biser fragt: Wird in ihr deutlicher sichtbar als bisher, wer Romano Guardini war?

Ein Leitwort der Theologie der Befreiung und überhaupt der Kirche Lateinamerikas heißt „Option für die Armen". Was bedeutet das im Licht der Bibel? Norbert Lohfink, Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zeigt Zusammenhänge und Konsequenzen.

In Afrika, vor allem in Ostafrika, hat sich im Rahmen der kirchlichen Basisbewegung das Modell der kleinen christlichen Gemeinschaften entwickelt. Hermann Janssen, Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, gibt einen Überblick über die Bedeutung dieser Gruppen für die Kirche Afrikas.

Die Weltgesundheitsorganisation schätzt, daß heute mindestens drei bis vier Prozent der Weltbevölkerung unter Depressionen leiden. Die Psychotherapeutin Edda Weiss legt dar, welche Probleme die neurotisch Depressiven belasten, welche Kräfte in ihnen wirken und wie man ihnen helfen kann.

Eine zentrale Frage der Jugendforschung richtet sich auf die Rolle und die Chance von Idealen bei jungen Menschen. Roman Bleistein arbeitet aufgrund neuer Jugenduntersuchungen heraus, daß auch junge Menschen von heute Vorbilder suchen, wenn auch in unterschiedlicher Konturierung.

Schuldbekenntnisse

Der Zeitgeist hat seine eigenen Geisteskrankheiten. Der heutige reagiert etwa schizophren auf das Problem Schuld. Dieses „Spaltungsirresein" zeigt sich daran, daß man einerseits der Kirche vorwirft, sie erzeuge und nähre Schuldgefühle bei den von ihr beeinflußten Menschen; daß man demgegenüber wieder die Kirche oder auch Vertreter des Staates belauert, ob sie denn auch die gehörigen Schuldbekenntnisse ablegen. Bei Kommentaren zu den verschiedenen Reden oder Schreiben anläßlich des vierzigsten Jahrestags der deutschen Kapitulation, die Krieg und Naziherrschaft beendete, wurde das noch einmal auffällig vorgeführt.

Schuldbekenntnisse sind indes bereits in einem religiösen Rahmen heikle Vorgänge. Im profanen Bereich sind sie Verirrungen, denn sie haben sich als Rituale in diese säkularisierte Umgebung so verirrt wie ein zur Sektbar umfunktionierter Beichtstuhl in einen Schickeria-Salon. Nur ein abgestumpfter Zeitgeschmack empfindet da nicht mehr den aufkommenden Drang, sich zu schütteln. An dieser Abstumpfung mag religiöse Praxis nicht unschuldig sein. Wem fast zur Floskel gewordene Wendungen wie: „Vor Gott sind wir allzumal Sünder" oder ein ständig wiederkehrendes „Ich bekenne... ich habe gesündigt durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine große Schuld" gewohnt leicht von den Lippen gehen, der steht im Verdacht, nicht zu wissen oder zumindest nicht zu bedenken, was er da sagt. Er würde ja wohl meist die Wand hochgehen, wenn man argwöhnte, er sei kriminell. Und doch ist in christlicher Sicht Schuld, Sünde ein weit ärgerer Zustand als jede Art von Illegalität, als jedes Brechen menschlicher Gesetze, es sei denn, dies ist auch als Schuld vor Gott zu betrachten, was häufig, aber nicht immer der Fall ist. Schuld heißt auch nicht, daß man früher einmal Ursache für etwas Böses war, sondern daß man jetzt im Entscheidenden verkehrt eingestellt ist. Schuld und Sünde sind die innere Verrottetheit des Menschen.

Wem das aufgeht, der wird kaum in der Lage sein, seine Schuld einzugestehen. Daher sind Schuldbekenntnisse verdächtig, zu oft Symptome dafür, daß man nicht begriffen hat, was Schuld ist. Diese müßte einem die Sprache verschlagen. Ludwig Wittgenstein trifft das in einer kurzen Bemerkung. Er schreibt: „Niemand kann mit Wahrheit von sich selbst sagen, daß er Dreck ist. Denn wenn ich es sage, so kann es in einem Sinn wahr sein, aber ich kann nicht selber von dieser Wahrheit durchdrungen sein: Sonst müßte ich wahnsinnig werden oder mich ändern." Hier ist eingefangen, was Schuldbekenntnis bedeutet. Niemand wird sich mit seinem Kot beschmiert den Menschen präsentieren, wenn er nicht geisteskrank, wenn er nicht pervers ist. Und doch ist keine leibliche Verfassung vergleichbar widerlich wie das Schuldigsein, durch das einer als Mensch schlecht ist.

Wir sind zumeist nicht einmal imstande, vor uns selber einzugestehen, daß wir in Schuld sind, es sei denn, wir hätten diese Schuld bereits hinter uns gelassen, wie es etwa in der Situation der Beichte unterstellt wird; denn diese fordert vorausliegende Umkehr – weg von der Schuld. Selbst dieses Eingeständnis zurückliegender Schuldhaftigkeit ist jedoch so erniedrigend – genauer: Niedrigkeit aufdeckend –, daß es zu den intimsten, mit Recht ganz verborgen gehaltenen Akten des Menschen gehört. Daß einer Unbehagen fühlt, ist nur zu verständlich, und die Beichte wäre völlig unzumutbar, wenn in ihr nicht zugleich die Zusage erneuerter Schuldfreiheit von seiten Gottes das Eingeständnis der Schuld erst ermöglichte.

Demgegenüber scheint ein kollektives Schuldbekenntnis, selbst im religiösen Zusammenhang, der Gefahr ausgesetzt, daß man sich damit auf billige Weise aus der eigenen Schuld stiehlt, indem man aus dieser privatesten, den Kern der eigenen Person treffenden Abscheulichkeit ins Anonyme untertaucht. Das eigene Schuldigsein versteckt sich hinter der Allgemeinheit: die anderen waren es ja auch, vielleicht mehr als ich; zunächst die Mitglieder der Gemeinschaft, der anzugehören ich das Pech habe – ich habe sie mir ja meist nicht ausgesucht –, also mein Volk, meine Kirche, und dann natürlich auch die anderen Völker und Gruppierungen: Alle sind schuld, und in dieser allgemeinen Schuldigkeit verschwindet unauffällig meine eigene. So wird das Bekennen zu einem Verdrängen. Denn zugleich verschafft man sich so noch das beruhigende Selbstgefühl eines – freilich hohlen – Heroismus, weil ja im Wort „Bekenntnis" der „Bekennermut" mitklingt. Man steht „aufrecht und mannhaft" zu seiner Schuld – und zeigt eben dadurch, daß man nichts von Schuld begreift, die sich stumm verkriechen möchte, wenn sie überhaupt ohne Wahnsinn auszuhalten ist.

Wer aber in solchem Bekenntnis gar noch die Schuld der anderen, der Täter etwa, in den Vordergrund schiebt, eben den greift ein einschlägiges Wort Jesu hart an. Im Matthäusevangelium sagt er: „Ihr Heuchler! Ihr errichtet den Propheten Gräber und schmückt die Denkmäler der Gerechten, und dabei sagt ihr: Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden. Damit zeigt ihr, daß ihr die wahren Söhne der Prophetenmörder seid."

Die Vergangenheit, ihre Erbärmlichkeit, ihre Unmenschlichkeit, ihre Greuel müssen mit ihren Ursachen aufgedeckt werden und im Blick bleiben, weil und insofern dadurch die Wiederholung ähnlicher Untaten erschwert werden kann; verhindern wird sie die Erinnerung allein nicht. Mit dem Wort „Schuld" umzugehen ist hingegen gefährlich. Wenn wir andere schuldig sprechen, zeigen wir, daß wir in eben dieser Selbstgerechtigkeit „die wahren Söhne der Prophetenmörder" sind. Wenn es die eigene Schuld wäre, hieße das Bekenntnis dieser Schuld, daß wir sie bereits hinter uns gelassen haben, daß wir – wenn wir nicht wahnsinnig sind – uns geändert haben. Taten freilich zeigten das überzeugender als Bekenntnisse, ehrlicher, anständiger.

Albert Keller SJ

Wilhelm de Vries SJ

„Vicarius Petri"

Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend

Der für den Bischof von Rom im ersten Jahrtausend gebräuchlichste Titel ist „Vicarius Petri". Dieser Titel kann durchaus richtig verstanden werden: Petrus, der vom Herrn zum Leiter der Kirche bestimmt wurde, ist nun im Himmel und kann sein Amt nicht mehr selbst ausüben. An seiner Stelle tut es als sein Stellvertreter der Bischof von Rom, wobei offenbleibt, wieweit dessen Vollmachten gehen. Der Titel kann aber auch Anlaß zu maßlosen Übertreibungen werden und zu einem absolutistischen Mißverstehen des Papsttums führen, wie dies nicht selten der Fall ist, so zum Beispiel in einem 1966 veröffentlichten Buch von Gaetano Corti[1].

Die grundlegende Idee Cortis, die er bei Papst Leo dem Großen (440–461) finden will – ob zu Recht, sei dahingestellt –, ist die, daß Christus für immer den Petrus zu seinem Genossen in der Regierung der Kirche gemacht habe. Der Bischof von Rom ist der „Vicarius", der Stellvertreter dieses himmlischen Petrus, der mit Christus zusammen und in dessen unbegrenzter Vollmacht durch die Jahrhunderte hindurch die Kirche regiert. Dieser Petrus ist der Petrus des Glaubens, der vom Himmel her das Amt des Hirten ausübt, und zwar durch seinen auf Erden sichtbaren Stellvertreter, den Bischof von Rom. Damit wäre dessen Vollmacht einfach unbegrenzt.

Corti bleibt bei der Auseinandersetzung der Leoninischen Idee vom „Vicarius Petri" zu sehr im Unbestimmten. Man möchte doch genauer wissen, was die Vollmacht des Bischofs von Rom im Sinn des von Corti interpretierten Papstes Leo nun konkret beinhaltet. Hans Martin Klinkenberg gibt über die Ideen Leos aufgrund genauen Quellenstudiums eine gute Zusammenfassung[2]. Er schreibt der Sache nach: Um die Leoninische Synthese zu erfassen, muß der gesamte Nachlaß Leos berücksichtigt werden. Er hat sie selbst niemals umfassend und systematisch dargestellt. Das ist nicht der geringste Grund dafür, daß sie verlorengehen konnte. Der Papst als Nachfolger Petri, als lebender Petrus, regiert die Kirche als „Vicarius Petri". Alle Vollmacht in der Kirche ist nach Leo vom „Vicarius Petri" delegiert. Der Papst für sich allein repräsentiert die Kirche. Das Stellvertreter-Petri-Sein ist der Rechtstitel, der Rom erlaubt, alle Fälle in der Kirche an sich zu ziehen, und der anderseits alles ungültig sein läßt, was ohne Roms Zustimmung geschieht.

Es sei dem noch einiges hinzugefügt, was für Leo besonders charakteristisch ist.

Im Sermo IV, gehalten am Jahrestag seines Amtsantritts, sagt Leo, die anderen Apostel hätten nicht vom Herrn direkt, sondern nur durch Petrus ihre Vollmachten erhalten. Daraus zieht Leo die logische Folgerung: Auch jetzt erhalten die Bischöfe ihre Autorität durch den Bischof von Rom, in dem Petrus wirkt[3]. Leo will jedoch nicht behaupten, die Autorität der Bischöfe sei nichts anderes als eine Teilnahme an der Vollgewalt des Papstes. Er erkennt vielmehr das Amt der Bischöfe als göttlichen Ursprungs an.

Wir haben hier ohne Zweifel einen übertriebenen, zum päpstlichen Absolutismus tendierenden Primatsbegriff. Klinkenberg stellt ihn dar, ohne dazu Stellung zu nehmen, während Corti sich für diese Ideen rückhaltlos einsetzt.

Die Frage ist, wie Corti seine These begründet und ob diese Begründung stichhaltig ist. Er sieht in dem allgemeinen Gebrauch des Titels „Vicarius Petri" einen „Beweis dafür, daß die Leoninische Konzeption vom Primat durch das allgemeine Bewußtsein der gesamten Christenheit mehr als ein Jahrtausend hindurch gedeckt ist". Es handle sich um eine Glaubenswahrheit. Der „Petrus des Glaubens" soll so bewiesen sein.

Das ist eine kühne Behauptung, die einer genauen Prüfung bedarf. Dieser Aufsatz soll einen Beitrag dazu geben. Zunächst: Der bloße Gebrauch des Titels „Vicarius Petri" beweist nicht, daß die Interpretation, die ihm Corti gibt, die richtige ist.

Wir wählen Corti als ein Beispiel für die Vertreter einer absolutistischen Primatsauffassung, die unseres Erachtens völlig unhaltbar ist. Der Primat des Bischofs von Rom hat sich aus sehr bescheidenen Anfängen allmählich entwickelt. Die Zeit Leos des Großen (Mitte des 5. Jahrhunderts) bedeutet einen ersten Höhepunkt dieser Entwicklung. Dann geht es weiter; aber nicht im Sinn einer ständigen Steigerung der Autorität des Bischofs von Rom. Die Entwicklung geht auf- und abwärts, wenn auch im ganzen auf die Dauer aufwärts. Es ist die Frage zu stellen: Ist die Aufwärtsentwicklung wirklich nur durch ein tieferes Eindringen in das, was Christus mit der dem Petrus übertragenen Autorität wirklich gemeint hat, zu erklären, oder handelt es sich nicht vielmehr um eine Entwicklung, die durch politische und andere sehr zeitbedingte Umstände bedingt war und überdies sogar durch Fälschungen wie die Pseudo-Isidorischen Dekretalen – darüber später – wesentlich gefördert wurde? Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, inwieweit wir das Papsttum, wie es sich im ersten Jahrtausend entwickelt hat, als „iuris divini" bezeichnen können, oder ob es sich zum Teil um – durchaus legitimes – menschliches Recht handelt. Selbst gutgläubig angenommene Fälschungen können legitimes Gewohnheitsrecht begründen, niemals aber göttliches Recht.

Ich mache mich nicht anheischig, diese Fragen auf ein paar Seiten zu lösen. Aber sie müssen gestellt werden, auch und gerade, was die heutige Ausübung des Primats in der ganzen Welt angeht. Wir können nicht einfach mit dem Begriff des „Vicarius Petri" operieren und aufgrund eines „allgemeinen Bewußtseins der

ganzen Christenheit" aus ihm deduzieren, daß das Papsttum nach dem Willen Christi in einem absolutistischen Sinn zu verstehen sei. Es braucht eine genaue historische Analyse, um dieses „allgemeine Bewußtsein der ganzen Christenheit" auf seine Existenz und auf seinen Sinn hin zu untersuchen.

Wir wollen die Entwicklung des Primats hier nicht von seinen ersten Anfängen an behandeln, sondern nur die Frage zu beantworten suchen, ob die von Leo dem Großen voll ausgebildete Idee des „Vicarius Petri", wie sie Corti darstellt, wirklich im ersten Jahrtausend Gemeingut der ganzen Christenheit von West und Ost war. Die Tradition des Ostens ist hier auch zu berücksichtigen; denn auch er gehörte vollgültig zur Kirche. Diese Frage muß verneint werden.

Kirche und Papsttum nach dem Tod Leos I.

Im folgenden soll also untersucht werden, inwieweit in der Zeit nach dem Tod Leos (461) bis zur Jahrtausendwende eine Tradition zugunsten des Leoninischen Begriffs vom „Vicarius Petri" bestand oder nicht. Es sei zum besseren Verständnis zunächst ein kurzer Überblick über diese Zeitperiode vorausgeschickt.

Die ganze Epoche zerfällt in zwei deutlich zu unterscheidende Zeiträume. Im ersten Zeitraum steht das Papsttum, vor allem seit dem Untergang des weströmischen Reichs (476), in enger Bindung an das byzantinische Kaisertum, das unter Justinian (527–565) und seinen ersten Nachfolgern teilweise auch politisch den Westen beherrschte. Charakteristisch für die ersten Jahrhunderte dieser Zeit sind die christologischen Streitigkeiten, die vor allem auf Konzilien ausgetragen wurden, bei denen die byzantinischen Kaiser auch aus politischen Gründen sich um die Einheit der Lehre über Christus bemühten. Die offizielle Lehre der katholischen Kirche und des Reichs über Christus war auf dem Konzil von Chalkedon (451) festgelegt worden, das von den sogenannten Monophysiten abgelehnt wurde, die von der einen Natur Christi sprachen, während das Konzil die Formel definiert hatte: in Christus eine Person, die göttliche, in zwei Naturen. Den Ausdruck „Monophysiten" wollen die heutigen Gegner des Konzils von Chalkedon nicht gelten lassen. Wir brauchen die historisch übliche Redeweise der Einfachheit halber.

Die politische Situation im Westen ist gekennzeichnet durch das Aufkommen selbständiger germanischer Staaten auf dem bisherigen Territorium des untergegangenen römischen Westreichs.

Der zweite Zeitraum beginnt mit der politischen Abkehr des Papsttums von Byzanz um die Mitte des 8. Jahrhunderts und dem Bündnis mit dem germanischen Norden, wodurch die Voraussetzungen für das abendländische Mittelalter geschaffen wurden. Rom wurde bald stark abhängig von den neuen germanischen Herren, den Karolingern. Der Zerfall des Karolingerreichs brachte für das

Papsttum um die Mitte des 9. Jahrhunderts einen neuen Höhepunkt der Machtentfaltung unter Nikolaus I. (858–867) und Johannes VIII. (872–882). Dann folgte eine Periode des Verfalls im dunklen 10. Jahrhundert, in dem die Päpste zu einem Spielball der rivalisierenden römischen Adelsparteien wurden. Die Kaiserkrönung des deutschen Königs Otto I. (962) durch den Papst bahnte eine Besserung an, brachte aber die Gefahr einer neuen Abhängigkeit mit sich. Die Gründung des Klosters Cluny (908) leitete die spätere Reform des Papsttums im 11. Jahrhundert ein.

Nach diesem sehr allgemeinen und summarischen Überblick über die Entwicklung nach Leo bis zur Jahrtausendwende sei im einzelnen untersucht, wie unter den gegebenen Umständen die Ideen des Primats und des „Vicarius Petri" in West und Ost aufgenommen wurden. Yves Congar gibt auf diese Frage, wenn auch in anderem Zusammenhang, eine treffende Antwort: „Ein gewisser Primat wird von niemandem geleugnet, aber außerhalb von Rom und abgesehen von Pseudo-Isidor wird es nicht der des hl. Leo sein. Man wird den Primat als ein Faktum ansehen (eventuell göttlicher Einsetzung), aber im Rahmen einer kirchlichen und episkopalen Deutung des Textes bei Mt 16, 18ff. Die dem Petrus verliehenen Schlüssel werden allen Aposteln verliehen."[4] Diese Antwort ist natürlich je nach den Zeitumständen zu modifizieren. Jedenfalls kann von einem „allgemeinen Bewußtsein der gesamten Christenheit", durch das die Leoninische Konzeption gedeckt sein soll, nicht die Rede sein.

Der Primat des Bischofs von Rom in den christologischen Auseinandersetzungen des 6. und 7. Jahrhunderts

Die ersten Jahrhunderte nach Leo sind, wie gesagt, durch die christologischen Streitigkeiten geprägt. Nur kurz erwähnt sei der Konflikt, der durch die Proklamierung der „Henotikon" genannten Einigungsformel durch Kaiser Zenon (482) hervorgerufen wurde. Er führte zum zeitweiligen Schisma zwischen Ost und West. Die Exkommunikationen Roms gegen die Urheber und die Anhänger des „Henotikon" wurden von Byzanz nicht beachtet. Das Schisma wurde schließlich durch eine Kompromißlösung, bei der jedenfalls die Idee des Vicarius Petri keine Rolle spielte, im Jahr 519 aus der Welt geschafft. Papst Hormisdas (514–523) hielt in seinem „Libellus Fidei", der in Konstantinopel angenommen werden mußte, durchaus an der Idee des Primats aufgrund von Mt 16,18 fest. Konstantinopel strich aber aus dem „Libellus" den Passus, der von der Anathematisierung des Acacius, des Urhebers des Schismas, sprach. Das mußte Rom hinnehmen.

Entscheidend für die Beilegung des Schismas war die Tatsache, daß 518 mit Justin und seinem Neffen Justinian in Byzanz eine neue Dynastie an die Herrschaft kam, die entschlossen war, unzweideutig an Chalkedon festzuhalten. Justinian

wurde nach dem Tod Justins im Jahr 527 Kaiser. Er starb 565. Diese Zeit wurde wegen der autokratischen Haltung Justinians eine der schwierigsten für das Papsttum. Für ihn hing alles und jedes auch in der Kirche von seiner Entscheidung ab. Wenn er auch den Bischof von Rom theoretisch als Haupt der Christenheit ansah, so tat dieses Haupt doch gut daran, sich in allem, selbst in Fragen des Glaubens, nach dem Gutdünken des kaiserlichen Autokrators zu entscheiden. Das führte zu schweren Demütigungen des Papsttums. Die hochfliegenden Ideen Leos vom Vicarius Petri waren auch in der nächsten Folgezeit vergessen.

Das erste kirchenpolitische Ereignis zur Zeit Justinians war der sogenannte „Drei-Kapitel-Streit", der auf dem Zweiten Konzil von Konstantinopel (553) ausgetragen wurde. Unter den „Drei Kapiteln" werden gewisse Schriften von drei Kirchenmännern aus dem 5. Jahrhundert verstanden, die von den Monophysiten als „nestorianisch" (Nestorianismus: die Lehre von zwei Personen in Christus) angesehen wurden und durch deren Verurteilung Justinian die Monophysiten gewinnen wollte. Im Westen sah man dagegen eine solche Verurteilung als Preisgabe des Konzils von Chalkedon an. Das Konzil, das als Zweites Konzil von Konstantinopel in der Reihe der Ökumenischen Konzilien mitgezählt wird, kann als solches nur durch eine spätere Rezeption durch Päpste und Kirche gelten. Wie dies möglich war, ist eine schwierige Frage. Das Konzil war ganz und gar vom Kaiser manipuliert. Es verurteilte zunächst die Drei Kapitel gegen den Willen des in Konstantinopel anwesenden Papstes Vigilius (537–555), der dem Konzil fernblieb und den die Konzilsväter für außerhalb der Kirche stehend erklärten. Nach dem Konzil nahm Vigilius trotz allem, freilich unter schwerstem Druck des Kaisers, die Verurteilung der Drei Kapitel an. Auch Nachfolger des Vigilius wie Pelagius I. (556–561), Pelagius II. (579–590) und der sonst rühmlichst bekannte Gregor der Große (590–604) nahmen das Konzil an. Das ist nur in dem Sinn verständlich, daß sie anerkannten, die Drei Kapitel seien verurteilungswürdig, falls man sie so, wie das Konzil sie interpretierte, verstand. Das Vorangehen der Päpste löste im Westen Teil-Schismen aus, die teilweise bis zum Ende des 7. Jahrhunderts dauerten. Das sind alles Dinge, die mit den Ideen Leos über den Vicarius Petri unvereinbar sind.

Gregor der Große war bekanntlich einer der hervorragendsten Päpste, welche die Kirche jemals gehabt hat. Auch er ist sich natürlich seines Primats durchaus bewußt; aber sein Primatsbegriff ist von dem Leos gründlich verschieden. Leo hatte sich von seinen Legaten in Chalkedon „Bischof der universalen Kirche" nennen lassen. Gregor lehnte es energisch ab, „universalis papa" (allgemeiner Vater) genannt zu werden, so in einem Brief an den Patriarchen Eulogius von Alexandrien. Seine Begründung war der Sache nach: Wenn ich der „allgemeine Vater", das heißt der Vater aller Bischofsstädte, bin, dann seid ihr Bischöfe ja nicht mehr Väter; denn eine Stadt kann nicht zwei Väter haben. Gregor fühlte sich nicht als Bischof der universalen Kirche, sondern als Bischof von Rom, dessen Vollmachten in der Gesamtkirche er freilich aufgrund der Petrusnachfolge bean-

sprucht, auch wenn er es ablehnt, dem Patriarchen Eulogius „Befehle" gegeben zu haben. Von einer mystischen Identifizierung mit dem himmlischen Petrus finden wir bei Gregor keine Spur. Er liebt es, sich „Knecht der Knechte Gottes" zu nennen. Von seiner Missionstätigkeit in England, durch die er das Einflußgebiet des Papstes erheblich vergrößerte, wird später die Rede sein.

Bald nach dem Tod Gregors kam in Byzanz eine neue Dynastie, die des Heraklius (610–711), ans Ruder, unter der es wieder zu schweren Streitigkeiten zwischen Rom und Byzanz kam. Es ging um den sogenannten „Monotheletismus", die Lehre von dem einen Willen in Christus, durch die Heraklius wiederum die widerstrebenden Monophysiten zu gewinnen suchte. Bei diesem Streit haben Päpste hervorragenden Bekennermut gezeigt. Wir finden bei ihnen aber in keiner Weise die Ideen von einer mystischen Einheit mit Petrus.

Hier ist zunächst Papst Theodor I. (642–649) zu erwähnen, der es wagte, mit Byzanz zu brechen, indem er sich weigerte, den dort gewählten Patriarchen Paul II. (641–653) anzuerkennen, weil er von dessen Orthodoxie nicht überzeugt war. Paul weigerte sich, das von Theodor verlangte Bekenntnis gegen den Monotheletismus abzulegen, und wurde deshalb vom Papst abgesetzt, blieb aber trotzdem im Amt. Theodor starb 649. Welches Risiko er mit seinem mutigen Akt auf sich genommen hatte, zeigte das Schicksal seines Nachfolgers Martin I. (649–653). Er verurteilte auf einer römischen Synode vom Jahr 649 den Monotheletismus. In einem Brief an alle Gläubigen nannte er sich „Knecht der Knechte Gottes und durch seine Gnade Bischof der Heiligen Apostolischen Kirche der Stadt Rom". Der Anspruch, „universaler Bischof" zu sein, wird von ihm nicht erhoben. Der Kaiser ließ ihn nachher verschleppen. Er starb in der Verbannung als Märtyrer des wahren Glaubens.

In Konstantinopel machte man sich aus dem Bruch mit Rom nichts. Trotz der mangelnden Gemeinschaft mit Rom betrachtete man sich weiter als zur einen wahren Kirche Christi gehörig, verurteilte aber auch Rom nicht als häretisch. Dort sah man dagegen Konstantinopel und alle Bischöfe, denen der Papst wegen der Häresie des Monotheletismus seine Gemeinschaft verweigerte, als illegitim und als außerhalb der Kirche stehend an. Die ganze Frage des Monotheletismus war für Konstantinopel zweitrangig und galt durch den Urteilsspruch des Papstes in keiner Weise entschieden. Nur durch ein Konzil, das der Kaiser berief, konnte der Streit aus der Welt geschafft werden. Kaiser Konstantin IV. berief das Konzil nach Konstantinopel (680/81). Für die Konzilsväter sollte es sich um eine offene Frage handeln, die kein Papst hatte entscheiden können, auch wenn er sich wie Agatho auf die Autorität des Apostolischen Stuhls berief. Diese Autorität erkannte das Konzil nicht an. Sonst hätte es nicht einen Papst – Honorius –, der sich in einem Brief an Sergius von Konstantinopel für *„einen* Willen in Christus" ausgesprochen hatte – vermutlich in einem bloß moralischen Sinn gemeint –, als Häretiker verurteilen können. Die viel zitierte Akklamation „Durch Agatho hat Petrus

gesprochen" kann im Gesamtzusammenhang des Konzils nur bedeuten: Wir erkennen die Tatsache an, daß Agathos Lehre mit dem Zeugnis des Petrus übereinstimmt. Das Schreiben Agathos wurde auf Antrag des Kaisers zur Diskussion gestellt. Die Legaten des Papstes protestierten nicht gegen die Verurteilung des Honorius. Der Nachfolger Agathos, Leo II., hat in seinem ersten Brief an den Kaiser die Verurteilung seines Vorgängers vorbehaltlos anerkannt. Auf dem Konzil fällte der Kaiser die Entscheidung, indem er dekretierte, der Name des Papstes sei wieder bei der Liturgie zu erwähnen.

Es muß aber hervorgehoben werden, daß es gerade zur Zeit des Streits um den Monotheletismus im Osten auch Leute gab, die den Primat des Papstes klar anerkannten, wenn sie auch von einer mystischen Identifizierung des himmlischen Petrus mit dem Papst im allgemeinen nichts wußten. Nur in der Antwort des Bischofs Domitian von Prusias auf die Frage des Kaisers an die Bischöfe über das Schreiben Agathos findet sich die Idee, Petrus habe durch Agatho gesprochen, daß er also doch irgendwie im Papst gegenwärtig sei: Das Schreiben Agathos sei durch den Hl. Geist diktiert durch den Mund des heiligen und seligen Fürsten der Apostel, Petrus, und geschrieben von der Hand des dreimal seligen Agatho.

Es fanden sich also damals im Osten Leute, die so oder ähnlich dachten. Die bekanntesten Vorkämpfer sind Maximus der Bekenner (580–680), der für seine Treue zur Lehre Roms Exil und Tortur erduldete, und Sophronius, Patriarch von Jerusalem (634–638). Sophronius schreibt 634 an Sergius von Konstantinopel, er nehme alle Briefe des Papstes und seine Glaubenssätze als vom Mund des Petrus, der Koryphäe der Apostel, ausgeprochen an. Rom ist nach ihm der Apostelsitz, wo die Fundamente des orthodoxen Glaubens zu finden sind. Daß die Autorität des Papstes auf Petrus zurückgeht, wird von diesen Autoren anerkannt. Maximus spricht freilich auch von den Konzilien, den heiligen Kanones und den Regeln aller Kirchen Gottes zum Beweis der Autorität des Papstes. Gerade wenn in Konstantinopel sich häretische Ideen durchsetzen wollten, gab es dort Leute, die, um sich davor zu schützen, bei Rom ihre Zuflucht suchten. Ein anderes Beispiel haben wir im Streit um die Bilderverehrung, über den später gehandelt wird, da er in die Epoche nach dem Bund des Papsttums mit der Germanenwelt gehört.

Der Bruch der Päpste mit Byzanz

Vorher sei zu den politischen Ereignissen zwischen dem Untergang des Westreichs (476) und dem Bruch der Päpste mit Byzanz (754) und ihren Folgen für die Geltung des Papsttums noch ein kurzes Wort gesagt. Die auf dem bisherigen Boden des Westreichs entstandenen germanischen Staaten bildeten von Rom stark unabhängige Kirchen aus. Die nach der Taufe Chlodwigs (498) entstandene merowingische Landeskirche in Frankreich nahm sehr bald autonome Züge an.

Die Konzilien standen unter dem maßgebenden Einfluß der Könige. Die päpstliche Gesetzgebung der „Dekretalen" galt in dieser Kirche nicht.

Die Westgoten in Spanien waren ursprünglich arianisch und wurden 589 durch das Konzil von Toledo katholisch. Der König übte in der Kirche eine der Kaisergewalt vergleichbare Autorität aus. Allerdings nahm diese Kirche die päpstlichen Dekretalen an. Einer der bedeutendsten Theologen des Westgotenreichs war Isidor von Sevilla (560–636). Für ihn waren die Nationalkonzilien von Toledo die wichtigste kirchliche Autorität. Ihm zufolge wurde dem Petrus als erstem in der Kirche Vollmacht verliehen, dann allen Aposteln in gleicher Weise. Für eine päpstliche Autorität eines Vicarius Petri bleibt da kein Platz.

Ein neuer Aufschwung der päpstlichen Autorität in einem wichtigen Teil des Abendlandes wurde durch die Missionstätigkeit Gregors des Großen in England erreicht, von wo aus später auch Deutschland in enger Verbindung mit Rom missioniert wurde. Gregor schickte 596 den Abt des römischen Andreasklosters mit einer Schar von Mönchen nach England mit dem Auftrag, dort unter den Angelsachsen einen vom Papst abhängigen Episkopat aufzubauen. Sehr tief scheint aber diese Bindung an den Papst nicht gegangen zu sein. Schon bei dem englischen Mönch und Kirchenlehrer Beda Venerabilis (672–735) suchen wir vergebens die Idee des päpstlichen Primats, die etwa aus den klassischen Petrustexten der Evangelien erschlossen würde.

Die anglikanischen Missionare, die von Ende des 7. Jahrhunderts an nach Deutschland gingen, holten sich aber ihren Missionsauftrag vom Papst, so Winfrid, der 722 von Gregor II. zum Bischof geweiht wurde. Er legte bei der Weihe den Eid ab, der gewöhnlich von den Bischöfen der Rom am nächsten liegenden Diözesen geleistet wurde. Persönlich fühlte er sich in enger Verbindung mit Rom und fragte häufig auch in geringfügigen Angelegenheiten dort an, wie er sich zu verhalten habe. Die enge Bindung der deutschen Kirche an Rom geht auf Winfrid-Bonifatius zurück. Er wurde von Papst Gregor III. 732 zum Erzbischof ernannt und erhielt von ihm das Pallium, das sich zu einer für die Ausübung der Metropolitangewalt erforderlichen Insignie entwickelte.

Von da bis zu der Idee, daß diese Gewalt vom Papst selbst verliehen werde, war nur ein Schritt, und dieser Schritt wurde recht bald getan. So wurde eine Entwicklung eingeleitet, die zur Umbildung der alten, auf dem Gewohnheitsrecht beruhenden autonomen Bischofsverbände zu vom Papst völlig abhängigen Kirchenprovinzen führte, an deren Spitze Metropoliten standen, die geradezu als Funktionäre des Papstes gelten konnten. Diese Idee setzte sich auch tatsächlich bald durch.

Wir sind hier schon bis an die Nähe eines umwälzenden Ereignisses gekommen, nämlich zur politischen Kehrtwende des Papsttums von Byzanz weg und zu seinem Bund mit dem germanischen Norden. Die Päpste waren der ständigen Bevormundung durch die byzantinischen Kaiser längst überdrüssig geworden. Es

kamen nun politische Ereignisse hinzu, so die Invasion der Araber (von 632 an) und die Überschwemmung der Balkanhalbinsel durch die Slawen, ferner die ständige Bedrohung der Päpste durch die Langobarden, die mehr und mehr Italien eroberten. Die Araber bedrohten bereits Ende des 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts Konstantinopel. Dadurch waren die Byzantiner so in Anspruch genommen, daß sie sich um Italien nicht mehr kümmern konnten. So war der Papst schutzlos den Angriffen der Langobarden ausgeliefert. Darum faßte schließlich ein Papst, es war Stephan II. (752–757), den Entschluß, im Winter 753/54 über die Alpen zum Frankenkönig Pippin zu reisen, um ihn um Hilfe gegen die Langobarden zu bitten. Damit war die Loslösung des Papsttums aus dem byzantinisch geführten „Corpus Christi Politicum" eingeleitet. Vollendet wurde die Loslösung durch die Krönung des Frankenkönigs Karl zum Kaiser der Römer in der Weihnachtsnacht des Jahres 800. Die Zeit des christlichen Abendlands, in der der Papst die Hauptrolle spielen sollte, hatte begonnen.

Der Bilderstreit

Schon kurz vor Beginn der skizzierten politischen Epoche hatte der Streit um die Bilderverehrung – aus bisher ungeklärten Gründen – seinen Anfang genommen, der mit Unterbrechungen über 100 Jahre (730–843) dauern sollte. Bei diesem Streit wurde die Verschiedenheit der Meinungen leidenschaftlich wie kaum je ausgetragen. Wir haben hier zu unserem Thema den erfolgreichen Widerstand der Päpste gegen den byzantinischen Druck zu vermerken und auf der anderen Seite die positive Haltung mancher byzantinischer Theologen, die sich gegen die Häresie auf den Papst beriefen. Es begann mit dem Verbot der Bilderverehrung durch Kaiser Leo III. (715–741) im Jahr 730. Der Kaiser wollte auch Papst Gregor II. zwingen, das Verbot anzunehmen. Die politische Kehrtwende des Papsttums nach Norden hin war ja noch nicht geschehen. Der Kaiser hatte aber schon damals nicht mehr die Macht, gegen den Papst mit Gewalt vorzugehen. Dieser beanspruchte aufgrund seiner Petrusnachfolge das Recht, selbst den Kaiser zu exkommunizieren. Auf einer römischen Synode des Jahres 731 verurteilte der Papst die Bilderstürmer und schloß sie aus seiner Communio aus.

Wir wollen hier zunächst die weitere Entwicklung des Bilderstreits während der durch die politische Kehrtwende des Papsttums eingeleiteten neuen politischen Epoche darstellen. Gewaltmaßnahmen der Kaiser gegen Päpste waren nun nicht mehr möglich. Es folgen Konzilien und Gegenkonzilien. Das Konzil von Hiereia (754) gebärdete sich wie ein Ökumenisches Konzil, obwohl der Papst dagegen stand. Rom verurteilte Hiereia auf der Synode vom Lateran 769. Man stellte dort mit Genugtuung fest, daß alle übrigen Patriarchate den Bilderkult billigten. Byzanz sah sich von der ganzen übrigen Kirche isoliert. Diese Tatsache und nicht

die Exkommunikation durch Rom allein brachte die Byzantiner schließlich zum Nachgeben. Die Kaiserin Irene (780[797]–802) und ihr Patriarch Tarasius gaben die Bilderstürmerei als einen bedauerlichen Irrtum auf. Damit fühlte sich die Kaiserin ohne weiteres als das orthodoxe Haupt der Christenheit berechtigt, im Jahr 787 ein allgemeines Konzil nach Nizäa zu berufen, das den Frieden wiederherstellen sollte. Der Papst (Hadrian I., 772–795) war nicht dieser Auffassung. Irene hatte ihm durch einen Brief ihre Absicht mitgeteilt, ein Konzil gegen die Bilderstürmer zu berufen. Hadrian drückte in seiner Antwort seine Freude darüber aus, daß die Kaiserin und ihr noch unmündiger Sohn Konstantin VI. (780–797) zum wahren Glauben zurückgekehrt seien; aber er machte darauf aufmerksam, daß sie in den Schoß der Heiligen, Römischen und Apostolischen Kirche wiederaufgenommen werden müßten. In einem anderen Brief an die Kaiserin vom Oktober 785 sagt der Papst von sich selbst, er sei „vices gerens Petri" und stehe an der Spitze der universalen Kirche. Hier klingen wieder Leoninische Ideen an.

Während des Streits stand Byzanz selbstverständlich gegen solche Ideen. Aber nach der Wiederherstellung des Friedens änderte es seine Haltung, ohne aber einfachhin den römischen Primatsbegriff zu übernehmen. Manche Theologen nahmen zwar eine wahre Autorität des Papstes über die universale Kirche an; aber das war nicht die generelle Haltung der byzantinischen Kirche. Der Patriarch Tarasius gesteht in einem Brief an den Papst zu, daß dieser die Cathedra des erhabenen Apostels Petrus innehabe. Auf dem Konzil nimmt er jedoch das Lehrschreiben Hadrians an, weil er sich selbst durch das Studium der Väter überzeugt habe, daß dies der alten katholischen Tradition entspricht. Die Konzilsväter nahmen das Schreiben Hadrians zum Teil aufgrund der Autorität des Papstes an, andere, weil sie erkannt hatten, daß es mit der Tradition der Apostel und der Lehrer übereinstimme. Das Konzil ist – wie es aus seinen Akten hervorgeht – berufen worden „durch die Gnade Gottes und auf Befehl der frommen Kaiser". Hadrian akzeptierte das Konzil mindestens durch seine Legaten, die in seinem Namen ihre Zustimmung gaben.

Wie bekannt, weckte das Zweite Konzil von Nizäa im Westen starke Opposition. Schuld daran war zum guten Teil die fehlerhafte Übersetzung der Akten, die allein dem Westen zur Verfügung stand. Der Frankenkönig Karl schickte an Hadrian I. eine Denkschrift, die das Konzil schroff ablehnte. Mit der Entgegnung Hadrians war der Westen nicht zufrieden. In den „Libri Carolini" (791 verfaßt) polemisierte man gegen das Nizänum. Die Libri erkannten zwar den Primat an, aber nicht so, wie Leo ihn verstanden hatte. Wohl aus Rücksicht auf den Papst ließ Karl die Libri nicht veröffentlichen. Die Synode von Frankfurt, die Karl 794 berief, verbot nur die „Anbetung" der Bilder. Damit war auch das Nizänum einverstanden.

Der durch das Zweite Nizänum beigelegte Bilderstreit flammte zu Beginn des 9. Jahrhunderts unter Kaiser Leo V. (813–820) noch heftiger wieder auf als zuvor.

Der endgültige Friede wurde erst 843 erreicht. Gerade zur Zeit Leos V. beriefen sich griechische Theologen gegen die Kaiser auf Rom. Hier sind vor allem zu nennen Theodor Studita († 826) und Nicephorus (Patriarch von Konstantinopel 806–815; † 828). Sie erkannten zwar einen echten Primat an, aber nicht im Sinn eines Vicarius Petri, wie Leo es verstanden hatte.

Die politischen Folgen des Bündnisses der Päpste mit den Franken

Es sei nun über die kirchenpolitischen Folgen des Bündnisses mit den Franken und dann der Kaiserkrönung Karls des Großen einiges gesagt. Die Herrschaft Karls des Großen (768–814) und schon vorher die Pippins führte zur politischen Einigung des größten Teils des Westens und zu einer religiösen Vereinheitlichung im Kirchenrecht und in der Liturgie. Dadurch wurde auch der Einfluß des Papstes in diesem so geeinten Gebiet gestärkt und eine zentralistische Leitung durch Rom möglich gemacht, die sich aber erst richtig auswirkte, als das Reich zu zerfallen begann. Karl der Große verstand sich selbst als „Rector Ecclesiae". Der Bischof von Rom ist in seinen Augen zwar der oberste Priester des Reichs, aber der eigentliche Herr von Reich und Kirche ist eben doch der Kaiser. Seine Sache ist es, wenn nötig, die Kirche mit den Waffen zu verteidigen. Sache des Papstes ist es, für den Erfolg des Kampfes zu beten.

Der Engländer Alkuin († nach 794), einer der hauptsächlichsten Ratgeber Karls, schreibt zwar dem Papst das Erbe des Petrus zu und erkennt ihn als Hirten der ganzen Herde Christi an. Aber der Bischof von Rom ist für ihn nicht die höchste Autorität, die alles entscheiden kann. Das wäre unter Karl dem Großen kaum möglich gewesen. Alkuin gibt aber zu, daß man mit dem Papst in Gemeinschaft stehen muß.

Anspruch und Wirklichkeit: Nikolaus I. und Photius

Wie schon angedeutet, verfiel das Reich unter den Nachfolgern Karls des Großen. Das gab dem Papsttum eine Chance, in die so entstehende Machtlücke einzutreten. Die starke Persönlichkeit Nikolaus' I. (858–867) tat das übrige dazu, und so erreichte die Leoninische Mystik des Petrus unter ihm und seinem zweiten Nachfolger, Johannes VIII. (872–882), einen neuen Höhepunkt. Petrus ist in seinen Nachfolgern immer gegenwärtig, in ihnen übt er seine Autorität aus, die bei diesen beiden Päpsten schon aufs höchste gesteigert erscheint. Sie formulierten die Idee einer päpstlichen Monarchie in ihrer extremsten Form. Rom ist nach ihnen die Quelle, von der alle Macht in der Kirche ausgeht. Ob sich Nikolaus bei seinen extremen Ansprüchen bereits auf die Pseudo-Isidorischen Dekretalen stützte, ist

strittig. Congar nimmt dies als sicher an, während Friedrich Kempf den Einfluß der Dekretalen für das 10. und das frühe 11. Jahrhundert noch für sehr gering hält.

Die Pseudo-Isidorische Fälschung ist um 850, wahrscheinlich in Frankreich, entstanden. Die Absicht der Fälscher war zunächst, die kirchliche Autorität gegen die Übermacht der Laien zu schützen, aber auch die Selbständigkeit der Bischöfe gegenüber den Metropoliten zu verteidigen. Sie schrieben alle Vollmachten dem Papst zu, der ja weit weg war. So haben sie, obwohl das gar nicht ihre Absicht war, die päpstliche Monarchie gestärkt.

Nikolaus konnte sich jedoch mit seinen Ideen weder im Westen noch im Osten voll durchsetzen. Im Westen war es vor allem der Metropolit Hinkmar von Reims, der ihm erfolgreich widerstand. Hinkmar erkannte zwar den Sitz des hl. Petrus als ersten Sitz der ganzen Kirche an, lehnte aber eine päpstliche Monarchie ab, und zwar mit der Begründung, Christus habe zwar Petrus den Primat verliehen, aber er habe auch die anderen Apostel erwählt und auch ihnen die Vollmacht des Petrus mitgeteilt. Ihre Nachfolger sind die Bischöfe, die zusammen mit dem Papst die Kirche konziliar regieren. In anderen Fällen gelang es Nikolaus, im Westen seinen Willen durchzusetzen.

Im Osten stieß Nikolaus auf den eisernen Widerstand des Patriarchen von Konstantinopel, Photius, der es sogar wagte, zusammen mit den anderen Patriarchen auf einem Konzil von 867 den Papst für abgesetzt zu erklären. Nikolaus starb, bevor die Nachricht in Rom ankam. Photius war ohne Zweifel eine hervorragende Persönlichkeit. Seine grundsätzliche Einstellung zum Primat ist umstritten. Der Nachfolger des Nikolaus, Hadrian II. (869–872), konnte sich gegen Photius auf dem 4. Konzil von Konstantinopel (869/70) durchsetzen.

Wir können hier nicht die Ereignisse um Photius im einzelnen darstellen. Es sei nur hervorgehoben, daß die Erfolge und Mißerfolge der Päpste dem Photius gegenüber wohl in erster Linie aus der politischen Situation und durch die starke Persönlichkeit des Patriarchen von Konstantinopel zu erklären sind. Photius mußte auf dem Konzil von 869/70 fallen, weil der neue Kaiser Basilius I. (867–886) es wollte. Basilius hatte seinen Vorgänger, Michael III. (862–867), der den Photius stützte, ermordet. Auch die Bischöfe, die innerlich hinter Photius standen, mußten sich dem Willen des Autokrators beugen. So ist es kein Wunder, daß etwa hundert von ihnen den „Libellus Satisfactionis", dessen Unterzeichnung der Papst verlangte, annahmen. Die Byzantiner taten aber auf dem Konzil alles, um wenigstens die Form einer neuen Untersuchung gegen Photius durchzusetzen, um nicht einfach als ausführendes Organ des päpstlichen Willens zu erscheinen. Die Anerkennung des Primats durch Basilius muß aus der politischen Situation heraus verstanden werden. Er – der Mörder seines Vorgängers – brauchte moralische Unterstützung. Dafür war ihm Rom nützlich. Wenn aber Rom die Rückgabe der Jurisdiktion über Bulgarien verlangte, wo es also um die Macht ging, blieb Basilius eisern.

Basilius mußte schließlich einsehen, daß die Anhänger des Photius zu zahlreich

waren und daß er deshalb auf ihren Widerstand Rücksicht nehmen mußte. Als der Gegenspieler des Photius, Ignatius, 878 starb, brachte Basilius den Photius wieder auf den Patriarchenthron. Der Nachfolger Papst Hadrians, Johannes VIII. (872–882), war natürlich dagegen, aber er war machtlos und deshalb zur Versöhnung geneigt. Photius setzte sich auf einem neuen Konzil (879/80) durch, ohne sich auf die Versöhnungsbedingungen des Papstes einzulassen. Johannes VIII. wurde in die politischen Wirren des ausgehenden 9. Jahrhunderts verwickelt und starb schließlich ermordet im Jahr 882. Er war der erste Papst, der ermordet wurde, sollte aber leider nicht der letzte sein.

Es folgte das dunkle 10. Jahrhundert. Das Papsttum wurde zum Spielball der streitenden römischen Adelsparteien. Papstabsetzungen und Papstmorde waren an der Tagesordnung. Es ist klar, daß unter solchen Umständen von einem Vicarius Petri im Sinn Leos nicht mehr die Rede sein konnte. Die Idee selbst geriet fast in Vergessenheit. Selbst ein so hervorragender Mann wie der fünfte Abt des Reformklosters Cluny, Odilo (994–1048), wollte von einem Primat des Bischofs von Rom nichts mehr wissen. Rom ist nach ihm nur dadurch ausgezeichnet, daß dort Petrus begraben ist, aber nicht wegen der Cathedra Petri.

Eine Besserung der Lage des Papsttums wurde durch die Krönung des deutschen Königs Otto I. (936–973) im Jahr 962 angebahnt. Er nannte zwar den ihn krönenden Papst, Johannes XII., „Vicarius Petri", was ihn aber nicht hinderte, ihn nachher absetzen zu lassen. Durch die Erneuerung der Kaiserwürde war der für das Papsttum in den damaligen Wirren der Zeit notwendige Schutz gegeben, aber das brachte auch die Gefahr einer Abhängigkeit von den Kaisern mit sich. Jedenfalls waren die unter dem Einfluß der Kaiser eingesetzten Päpste erheblich besser als die von den Adelsparteien erhobenen. Die wahre Reform des Papsttums, die sich dann im 11. Jahrhundert durchsetzte, ging von Cluny aus.

Folgerungen für die Wiedervereinigung

Schon der kurze Überblick über die Entwicklung des Papsttums vom Tod Leos I. (461) bis zur Jahrtausendwende sollte eines klarmachen: Das mystische Petrusbild, das mit dem Titel „Vicarius Petri" eine absolutistische Primatsauffassung verbindet, kann sich weder im Westen noch im Osten auf eine irgendwie einheitliche Tradition stützen. Wenn man gesagt hat, aufgrund der „in der Kirche gemeinsam gemachten geistlichen Erfahrung" könne man dieses Bild in die Schrift hineininterpretieren, so müssen wir feststellen: Eine solche gemeinsam gemachte Erfahrung gibt es nicht, auch im Westen nicht, und dem Osten ist sie erst recht fremd. Yves Congar schreibt darüber: „Die Idee, daß der Papst einfach aufgrund seiner Funktion Petrus selbst sei, ist ganz und gar nicht orientalisch. Der Begriff des ‚Vikars' ist keine Kategorie des griechischen Denkens."

Für die Sache der Wiedervereinigung von Ost und West in der Kirche ist es von grundlegender Wichtigkeit, sich darüber klar zu sein, welche Forderungen in diesem Fall an den Osten gestellt werden müßten. Ein päpstlicher Absolutismus, wie er mit der Idee des mystischen Petrusbilds gegeben wäre, würde die Wiedervereinigung schlechthin unmöglich machen. Bedeutsam zur Sache ist, was Joseph Ratzinger schreibt: „Eine Einigung mit der östlichen Christenheit müßte nichts, aber auch nichts an ihrem konkreten kirchlichen Leben ändern." „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde."[5] Damit ist der Weg gewiesen, wie wir dem Ziel der Einigung näherkommen können.

ANMERKUNGEN

[1] G. Corti, Il Papa, Vicario di Pietro (Brescia 1966) 19ff.

[2] H. M. Klinkenberg, Der römische Primat im 10. Jahrhundert, in: Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 72. Kanonistische Abt. 41 (1955) 7–10.

[3] Sermo IV, 2, 35; 3: PL 54, 149 C; 151 A.

[4] Y. Congar, L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age (Paris 1968) 140.

[5] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1970) 142; Theologische Prinzipienlehre (München 1982) 209. Es ist zu bemerken, daß das zweite Zitat aus einem Vortrag stammt, den Ratzinger hielt, als er noch nicht Präfekt der Glaubenskongregation war.

Benno Malfèr OSB

Eheberatung als Dienst an der Kirche

Daß es in der Ehe und mit der Ehe Probleme gibt, daß die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit jene, die die Ehe zu leben sich vorgenommen haben, persönlich mit Leid und Kummer belastet, daß diese Kluft andererseits für Religion und Gesellschaft eine Herausforderung darstellt, ist nichts Neues. Wie sehr es sich dabei um ein Uraltproblem handelt, zeigt sich schon darin, daß das Eheleben mit seinen Licht- und noch mehr mit seinen Schattenseiten Gegenstand des Mythos und des Märchens ist. Das heißt nun aber nicht, daß man deshalb den Dingen ihren mehr oder weniger tragischen Lauf lassen könnte, sondern lediglich, daß jede Epoche und jede Kultur, jede Gesellschaft und jede Religion sich neu mit der Lebensform der Ehe und der ihr eigenen Problematik auseinandersetzen muß.

Ein besonderes Kennzeichen kirchlicher Auseinandersetzung mit der Ehe in der kulturgeschichtlichen Situation der Industriegesellschaft ist es nun, daß sich die Kirche in der Eheberatung engagiert. Alle Kirchen in den Ländern, die schon lange und tiefgehend von der Industrialisierung geprägt sind, betreiben in der einen oder anderen Form, die meist von der Finanzkraft mitbedingt ist, Eheberatungsstellen[1].

Unsere Überlegungen gehen nun der Frage nach, warum die Kirche das, was in der Eheberatung geschieht, als ausgesprochen kirchlichen Dienst betrachten kann. Wir fragen dabei erstens nach dem auch theologisch verantwortbaren Ort der Eheberatung im umfassenden Bemühen der Kirche um die Ehe, in der Ehepastoral. Und wir fragen – einmal vorausgesetzt, daß dieser theologische Ort ausfindig gemacht werden kann – zweitens nach dem Gewicht, das die Erfahrung, die die Eheberatung mit der Ehe heute macht, in der Kirche und ihrer Ehepastoral hat. Wie steht es mit dem Einfluß, den die Eheberatung als eine von der Kirche gewollte, also im eigentlichen Sinn pastorale Erfahrung auf das kirchliche Denken und Reden von Ehe hat?

Eheberatung als Beziehungsproblem

Inwiefern kann Eheberatung als ausgesprochen kirchlicher Dienst betrachtet und betrieben werden? Wo liegt der gemeinsame Berührungspunkt, an dem sich das Selbstverständnis der Beratung und das kirchliche Interesse treffen? Wir müssen dazu zunächst einen Blick auf das Beratungsgeschehen selbst werfen. Nehmen wir an, wir wären über einen Monitor mit einem Beratungsraum einer

Eheberatungsstelle verbunden. Es findet gerade ein Beratungsgespräch statt, das zehnte in diesem Fall. Der Beratungsprozeß ist also voll im Gang. Den Ton lassen wir fürs erste abgeschaltet. Wir sehen drei Leute im Raum, zwei Frauen und einen Mann. Sie reden offensichtlich miteinander, und aus der Mimik, der Dynamik der Bewegungen sowie aus der Abfolge der wechselseitigen Zuwendungen können wir folgendes entnehmen. Eine der beiden Frauen kontrolliert die Situation. Sie macht sich ab und zu Notizen. Die Kontrolle, die von ihr ausgeht, ist nicht als Dominanz mißzuverstehen, sondern in einem positiven Sinn gemeint: An ihr orientieren sich die andere Frau und der Mann. Wenn sie interveniert, verändert sich die Haltung der beiden anderen. Sie sorgt dafür, daß diese nicht gleichzeitig reden. Einmal reicht sie ein Papiertaschentuch, da die Frau offensichtlich weint und in ihrer Tasche keines findet. Ihr Gesichtsausdruck ist gekennzeichnet von konzentrierter Aufmerksamkeit. Es wechseln ab Momente der Anspannung und der Gelassenheit, der Hoffnung und der Enttäuschung. Sie ist die Beraterin. (Natürlich könnte an ihrer Stelle auch ein Berater sitzen. Da es aber mehr Beraterinnen als Berater gibt, ist es wohl nicht zufällig, daß wir gerade diese Konstellation vorfinden.)

Die andere Frau und der Mann sind dann das Klientenpaar, das die Beratungsstelle aufgesucht hat. Aus der Beobachtung ihrer Interaktionsweisen können wir entnehmen, daß es Spannungen zwischen ihnen gibt, daß sie Mühe haben, sich einander zuzuwenden und miteinander zu reden. Oft wenden sie sich erst nach einer Intervention der Beraterin wieder einander zu. Wenn die Frau im Gespräch heftiger, in der Gestik aufgeregter wird und sich zum Mann hin aus ihrem Sessel heraus vorbeugt, dann lehnt er sich ausweichend in seinem Sessel zurück. Wenn er sich beim Reden steif aufrichtet, sinkt sie zusammen. In einer kurzen Sequenz dann, die auf eine längere Intervention der Beraterin folgt, gelingt ihnen etwas Neues, sie scheinen jetzt wirklich miteinander zu reden, zaghaft neigen sie sich gegenseitig zu. Die Beraterin beobachtet sie nun entspannt, sie lehnt sich in ihrem Sessel zurück, ihr Ausdruck gewinnt an Zuversicht. Schließlich greift die Beraterin, nachdem sie schon öfter auf die Uhr geschaut hat, zu einem Vormerkkalender, trägt nach einigem Suchen einen Termin ein. Die drei verabschieden sich, auch hier wiederum das Paar von der Frau mit dem Terminkalender.

Dies war keine ideale Beratungsstunde, eine solche gibt es nämlich nicht; aber es war eine gute für dieses Paar. Die Konstellation war günstig, da beide Partner mitgemacht haben, beide bereit zu neuen Versuchen waren. Wenn wir nun auf Grund unserer Beobachtungen eine erste Bestimmung dessen zu geben versuchen, was in einer Beratung geschieht, dann sind vier Dinge zu nennen.

1. Es besteht eine strukturierte, also in ihrem Gefälle definierte Beziehung zwischen dem Paar und der Beraterin, die von allen Seiten akzeptiert wird. Sowohl der Mann als auch die Frau des Klientenpaars orientieren sich an der Beraterin, während diese ihre Aufmerksamkeit auf das Paar als solches richtet, auf die Interaktionen der beiden. Die Beraterin geht auf das Auf und Ab der Spannung in

dieser Interaktion ein. Sie reagiert dabei nicht bloß, sondern ermöglicht durch ihre Haltung, ihre Form der Zuwendung und Anteilnahme eine Veränderung im Umgang der Klienten miteinander. Bei diesem Prozeß spielen Emotionen eine entscheidende Rolle. Sie bilden gleichsam eine Ebene für sich in der Beziehung der drei zueinander und gestatten auch abgesehen von den Inhalten des Gesprächs, die bisher ausgeblendet blieben, eine Beschreibung des Verlaufs des Beratungsgeschehens. Dabei läßt sich im Maß der emotionalen Beteiligung zwischen den drei Gesprächsteilnehmern kein wesentlicher Unterschied feststellen. Bei näherem Zusehen würde sich allerdings zeigen lassen, daß die Beraterin über wesentlich differenziertere Möglichkeiten verfügt, in die emotionale Dynamik komplementär einzugreifen, als die Klienten, die vorwiegend symmetrisch aufeinander reagieren. Beratung ist also, das läßt sich als erstes festhalten, eine wesentlich von *emotionaler Dynamik* getragene Form von Beziehung.

Sie zu gestalten ist Teil der Verantwortung und des Könnens der Beraterin. Von ihr wird eine spezifische Kunstfertigkeit erwartet. Es ist die der Therapeuten, und unsere Beraterin hat sie in einer mehrjährigen Ausbildung gelernt. Sie mußte sich dabei die Methoden psychotherapeutischer Arbeitsweise in Diagnostik, Intervention, Gesprächsführung und Beziehungsgestaltung aneignen, was soviel bedeutet, wie im Rahmen einer Ausbildungsgruppe am eigenen Leib erfahren[2].

2. Wir haben aber auch beobachtet, daß die Beraterin ihre unbestrittene Kontrollfunktion nicht dazu benützt hat, sich in den Vordergrund zu spielen und zu dominieren. Sie bemühte sich vielmehr, auf die Umgangsformen des Paares und auf dessen Beziehung zueinander dahingehend einzuwirken, daß anstelle des Nebeneinanders oder Gegeneinanders ein Miteinander erlebbar wurde. Für eine kurze Sequenz ist dies in der von uns beobachteten Beratungsstunde sogar gelungen. Die Beraterin hat sich dann zurückgenommen und nicht mehr interveniert. Beratungsbeziehung hat demnach ihr Ziel nicht in sich, sondern in der *Beziehung des Klientenpaars.* Sie ist also eine Metabeziehung. Das eigentliche Kunststück der Beratung besteht dann darin, sich selber überflüssig zu machen.

3. Beratung ist aber nicht nur hohe Beziehungskunst. Abhängigkeit von der Uhr, Schreibblock, Terminkalender, der spezielle Beratungsraum weisen darauf hin, daß die Beratung gewissermaßen eine *Kunstbeziehung* ist. Es handelt sich bei ihr zwar um echte menschliche Beziehung, aber im Rahmen einer künstlich herbeigeführten Situation. Das ist nichts Negatives. Wir haben darin vielmehr die Bedingung der Möglichkeit von Eheberatung zu sehen. Der fixe und künstliche Rahmen grenzt ein Feld freier Gestaltung aus, einen Freiraum, der die direkte Konfrontation mit Lebens-, Beziehungs- und Persönlichkeitsproblemen gestattet, die sonst nur indirekt, das heißt, meist so gut wie gar nicht möglich ist. Die Begrenztheit der Beratungsbeziehung (auf die Beratungsstelle, auf bestimmte Zeit, auf die allgemeinen Bedingungen des Beratungsdienstes) ist ihre Chance. Es ist wie beim Medikament: Die Dosis unterscheidet das Heilmittel vom Gift.

Kein Berater könnte sich so ungeschützt emotionaler Dynamik fremder Menschen aussetzen, keiner wäre der Belastung so vielfältiger Lebensschicksale gewachsen ohne die strenge zeitliche und persönliche Abgrenzung und ohne den Schutz der Beratungsinstitution, die ihm in regelmäßiger Supervision und gezielter Weiterbildung die Auseinandersetzung mit sich selbst und seiner eigenen emotionalen Problematik ermöglicht. Beratung ist – und das ist heute manchmal wichtig zu unterstreichen – gerade wegen ihrer notwendigen Künstlichkeit kein Ersatz für eigenes, riskiertes und verantwortetes Leben. Sie ist ein Hilfsmittel, das durch eine bestimmte Krisensituation in der Paarbeziehung von Ehepartnern indiziert ist, und muß in der Dauer begrenzt sein. Um den Vergleich von oben weiterzuführen: Eheberatung ist als Medikament zu behandeln und darf nicht zur Droge werden.

4. Aus dieser vorläufigen Bestimmung des Beratungsgeschehens als einer nach Regeln der Kunst und auf Grund präziser Indikation gewollten und vom Berater verantwortlich gestalteten Metabeziehung ergeben sich Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses von Beratern und Beratungsinstitution, das heißt in unserem Fall für das *Verhältnis zwischen den Mitarbeitern in der Eheberatung und der Kirche*, die in verantwortlicher Trägerschaft die Beratungsstelle unterhält. Der Zweck der ganzen Übung: Das Beratungsgeschehen als Hilfe zur Selbsthilfe für die Klienten ist nur durch die Person der Beraterin möglich. Sie ist in dem Freiraum, den das Beratungssetting eröffnet, mit sich allein, und ein wesentliches Element ihres Könnens und ihrer Kunst ist die Selbstkongruenz. Sie muß in das Beratungsgeschehen voll ihre Emotionalität investieren, die sie sich von niemandem ausleihen kann. Das verleiht ihr eine ganz spezifische Kompetenz, der dadurch Rechnung zu tragen wäre, daß die Beziehung zwischen dem Träger und der Beraterin als *gleichberechtigte Mitverantwortung* verstanden wird. Will die Kirche bestimmte, pastoral sinnvolle Ziele mit ihrem Beratungsangebot verfolgen, so kann das nur unter Berücksichtigung der Kompetenz der Beraterin, gleichsam nur durch ihr Gewissen hindurch, geschehen.

Hilfe in Zustimmungskrisen

Wir haben Eheberatung als Beziehungsgeschehen bestimmt, genauer, als eine nach bestimmten Kunstregeln hergestellte Metabeziehung, die von der Integration der Emotionen lebt und so die Auseinandersetzung mit einer anderen Beziehung, mit der des Klientenpaars, ermöglicht. Die Auseinandersetzung hat ihr Ziel erreicht, wenn das Klientenpaar zu einem neuen Miteinander gefunden hat. Warum nun betrachtet es die Kirche als einen Teil ihrer pastoralen Aufgabe, in den kirchlichen Beratungsstellen die Rahmenbedingungen für solche Metabeziehungen zu schaffen? Warum versteht sie Beratung als einen spezifisch kirchlichen Dienst?

Es gibt verschiedene Antworten[3] auf diese Frage. Von seiten der Katholischen

Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung hat man von einem notwendigen Beitrag der Kirche zur Lösung individueller Lebensfragen in unserer Gesellschaft gesprochen. Paul Michael Zulehner versucht, im Rückgriff auf die Tugend der Epikie, der Fähigkeit, in allen Situationen über die gesetzte Norm hinaus sachgemäß entscheiden zu können, den Zusammenhang von Beratung und Seelsorge zu bestimmen[4].

Mir scheint aber, daß der Grund, der die Eheberatung zu einem – und zwar unter den Bedingungen der Industriegesellschaft wohl notwendigen – Teil der Ehepastoral der Kirche macht, grundsätzlicher ist. Ehepastoral und Eheberatung bemühen sich, wenn auch in sehr unterschiedlicher Form, um dieselbe Sache: die innere Konsistenz der individuell gelebten Ehe. Dabei muß dahingestellt bleiben, ob das Engagement der Kirche in der Eheberatung aus einem klaren Bewußtsein dieser Konvergenz in der Sache heraus geschah oder aus anderen Motiven[5].

Um diesen Zusammenhang in der Sache deutlich werden zu lassen, müssen wir noch einmal mit Hilfe des Monitors zurück ins Beratungszimmer, diesmal aber mit eingeschaltetem Ton. Wir können dann auf der inhaltlichen Ebene des Beratungsgeschehens feststellen, daß es bei den verschiedenen Themen, um die die Gespräche zwischen den Klienten und der Beraterin kreisen, im letzten um die eine Grundfrage geht: um die Frage nach der Zustimmung der Partner zueinander und zur Lebensform der Ehe. Näherhin – und wir weiten jetzt die Thematik über den speziellen Fall hinaus ins Grundsätzliche aus – geht es darum, ob die Zustimmung zueinander und zur gemeinsamen Lebensform der Ehe noch gegeben ist, ob sie je gegeben war, unter welchen Täuschungen in der Selbstwahrnehmung und in der Wahrnehmung des Partners sie zustande kam.

Es geht um die Abklärung der Bedingungen beim einzelnen und beim Paar, unter denen die Zustimmung zueinander und zur Ehe noch oder wieder möglich sein könnte. Es geht um die Auseinandersetzung mit den Ängsten, die die gegebene Zustimmung allem guten Willen zum Trotz untergraben haben, die verhindert haben, daß sie in einem heilsamen Sinn zum Tragen kommen konnte. Es geht auch um die Frage, welche Veränderungen in den Beziehungsmustern, Umgangsformen und Machtverhältnissen eines Paares notwendig sind, um eine weitere Erosion der Zustimmung zueinander und zur gemeinsamen Ehe aufzuhalten. Manchmal geht es sogar um die grundsätzliche Frage der Fähigkeit zu ehebegründender Zustimmung zum Partner und zu sich selbst[6].

Bei dieser Grundfrage des Beratungsprozesses nach der Möglichkeit der Zustimmung zueinander und zur gemeinsamen Ehe handelt es sich natürlich nicht (in erster Linie) um ein rationales Problem. Es geht dabei vielmehr um eine Lebensfrage – oft eigentlich um eine Überlebensfrage –, die alle Tiefenschichten der Person mitberührt und ins Spiel bringt. Die Zustimmung zum Partner muß nämlich getragen sein von der Zustimmung zu sich selbst. Es geht um eine Zustimmung, die die Betroffenen zum Leben befreit und die deshalb der inneren Wahrheit der jeweiligen Partner entsprechen muß. In Frage steht die Echtheit der Zustimmung.

Deshalb haben die emotionalen Prozesse in der Beratung einen so entscheidenden Stellenwert, weil an ihnen und in ihnen offenbar wird, ob die verbal geäußerte Zustimmung, das bei der Hochzeit gegebene Eheversprechen, auch von der gesamten, Bewußtsein und Unbewußtes umfassenden inneren Wahrheit der Person gedeckt ist. Nur eine solche Zustimmung erweist sich als frei und somit als tragfähig. Als frei von der Abhängigkeit von bestimmten Eigenschaften des anderen, weil sie ihren Grund zuerst in dem hat, der zustimmt, und nicht in dem, dem diese Zustimmung gilt. Als tragfähig im wörtlichen Sinn, weil es in der Zustimmung zur anderen Person um das Ertragen des schlechtin Andersartigen – des anderen Geschlechts – geht. Wenn also die Eheberatung um das Problem der Zustimmung der Partner zueinander und zur Lebensform der Ehe kreist, dann immer unter diesem Gesichtspunkt ihrer inneren Wahrhaftigkeit.

Was in der Begegnung mit Ehepaaren in normalen Beziehungen vorausgesetzt werden kann, daß die gegenseitig ausgesprochene Zustimmung, die die Ehe begründet, in Wahrheit gegeben ist, das ist in der Eheberatung gerade nicht vorauszusetzen, sondern durch die Krise der Beziehung, die zum Aufsuchen der Beratungsstelle geführt hat, mehr oder weniger grundsätzlich in Frage gestellt.

Und schließlich, falls sich die Zustimmung der Partner zueinander im Verlauf der Beratung als nicht frei und nicht tragfähig, weil den Partnern innerlich nicht entsprechend, erweisen sollte, dann wird es zum notwendigen Ziel des Beratungsprozesses, die Auflösung einer Lebensgemeinschaft zu ermöglichen, die nicht mehr durch Zustimmung gedeckt ist. Man spricht dann von Scheidungsberatung. Es würde hier zu weit führen, wollten wir der Frage nachgehen, warum es zu solchen Täuschungen oder Zurücknahmen in der Zustimmung zwischen Ehepartnern kommen kann. Es ist hier auf die vielfältige Erfahrung zu verweisen, die in der Psychologie, vor allem in den verschiedenen Richtungen der Tiefenpsychologie, zur Sprache gebracht wird. Es zeigt sich da, daß es auch neurotisch bedingte Zustimmung gibt, daß es sogar ein unbewußtes, pathogenes Zusammenspiel von solcher Täuschung geben kann[7]. Zusätzlich ist zu bedenken, daß es Formen der Zustimmung zum Partner gibt, die sich nach einer bestimmten Zeit und nach einem bestimmten Stück gemeinsamen Weges erschöpfen, ohne daß sie deshalb schon ohne Sinn wären (vgl. Freundschaften, die nicht zur Ehe führen, Verlöbnisse, die gelöst werden müssen usw.).

Sicher wird Eheberatung vom Berater her in der Regel in der Hoffnung betrieben, Kräfte der Zustimmung wieder freisetzen zu können, Freiheit und Tragfähigkeit einer Beziehung entwickeln zu helfen. Aber diese Hoffnung unterscheidet sich von einer lähmenden Illusion gerade dadurch, daß sie auch für die andere Möglichkeit offen bleibt: daß es um der inneren Wahrheit der beteiligten Personen willen notwendig sein kann, eine Beziehung zu beenden, weil die Form der Zustimmung, die allein die Beziehung tragen könnte, nicht (mehr) gegeben ist und jedenfalls nicht erzeugt werden kann.

In der Metabeziehung der Beratungssituation kann also das Problem der Beziehung der Klienten, die Konsistenz ihrer Zustimmung zueinander und zur gemeinsam begonnenen Ehe in sehr vielfältiger Weise Gegenstand der Konfrontation werden und in dieser Vielfalt, das sollte man nie vergessen, verbirgt sich die ganze Palette des Leidens der Menschen aneinander und an sich selber.

Dieses Leiden kann krank machen, weil die Beziehungsstörung, die offene oder versteckte Zurücknahme der Zustimmung, Kränkung bedeutet. Und fortgesetzte Kränkungen münden in Krankheiten der Seele und des Leibes oder besser in untrennbare Verstrickung der beiden, in Krankheiten des Menschen. Heilung von Krankheiten aber, die aus gestörten menschlichen Beziehungen stammen, Befreiung von krankmachenden Formen des Umgangs miteinander sind nur in einer neuen, anderen Beziehung möglich. Deshalb ist die Metabeziehung Beratung nicht nur eine unter anderen möglichen Hilfen, die zur Heilung des in seinen Beziehungen kranken oder geschädigten Menschen beitragen kann, sondern in bestimmten Fällen die einzig mögliche und somit die indizierte. Eheliche Beziehungsstörungen gehören zu dieser Art und brauchen für eine Heilung in der Wurzel des Übels den schützenden Rahmen einer neuen, grundsätzlich therapeutischen Beziehung, eben der Beratung.

Wir müssen hier die Frage nach den epochalen Ursachen der fast epidemieartigen Zunahme von Beziehungsstörungen in Ehen beiseite lassen[8]. Jedenfalls gibt es sie, und das erweiterte Angebot an Eheberatungsstellen ist eine gesellschaftliche und auch kirchliche Antwort auf dieses Problem. Sie richtet sich an das in seiner konkreten Lebensgeschichte leidende Paar, dem jetzt Hilfe geboten werden muß und das nicht auf den Tag vertröstet werden kann, an dem die krankmachenden Widersprüche unserer westlichen Industriekultur einmal überwunden sein werden. Immer vorausgesetzt, daß dieser Tag nicht größere Probleme mit sich bringt, als er fortschafft.

Eheberatung als kirchlicher Dienst

Ich habe versucht, in der Beschreibung dessen, was Eheberatung ihrer inneren Dynamik nach ist (Hilfe zur Selbsthilfe in der Bewältigung von Zustimmungskrisen eines Ehepaares), eine semantische Fährte zu legen, die deutlich macht, warum die Kirche es als Teil ihres Seelsorgeauftrags den Ehen gegenüber betrachtet, einen Beratungsdienst zu gewährleisten.

Der kirchliche Basissatz über die Ehe, aus dem alles kirchliche Reden über sie ableitbar ist, ist die Behauptung, daß die Ehe unter Getauften Sakrament sei[9]. In bezug auf diesen Satz ist es kirchliche Allgemeinüberzeugung, daß die theologische Qualifikation Sakrament jener Lebensform gilt, die sich auf die freie Zustimmung zweier geschlechtsverschiedener Personen zueinander und zu einem gemeinsamen

Leben miteinander gründet, eine Zustimmung, deren Echtheit sich daran mißt, daß sie keine Vorbehalte der Zeit und der Person des anderen gegenüber macht. Weiter ist es allgemein anerkannte Überzeugung (= Lehre) der Kirche, daß diese freie Zustimmung durch keine Instanz außerhalb der Ehepartner ersetzt werden kann und daß sie von dem Augenblick an – aber erst von dort an –, wo sie leibhaftig gelebt wird, von niemandem mehr sittlicherweise negiert werden kann[10].

Für diese auf freier, vorbehaltloser Zustimmung gründende, reale Lebensgemeinschaft gilt nach der Überzeugung der katholischen Kirche, daß sie, wo sie von Getauften gelebt wird, ein Ort der Heilung und des Heils ist. Der eigentliche Grund für diese Überzeugung, ihr theologisches Argument, liegt im Getauftsein, in dessen lebensstiftender Logik: einer Existenz, die im Glauben an Jesus Christus in der Vergebung der Sünden ihren Ursprung weiß und in der Bereitschaft und Fähigkeit zur Vergebung ihren Sinn erkennt. Ehe nach dieser Logik ermöglicht, wenn auch nur im Fragment, jene Einheit, die für den Menschen Heil bedeutet und Gegenstand der eschatologischen Hoffnung ist.

Alle kirchliche Arbeit und alles Bemühen der Kirche um die Wahrheit dieses Basissatzes ist Ehepastoral. Bei der zentralen Bedeutung, die dabei dem Konsens, also der Zustimmung zukommt, ist es nicht verwunderlich, daß sich die Kirche aller Mittel zu bedienen versucht, die diese Zustimmung fördern und stärken, die den Zustimmungswillen in einem umfassenden Sinn lebbar machen können. Und wenn es stimmt, daß die heilende Kraft der ehelichen Zustimmung der Partner zueinander (die Sakramentalität der Ehe) durch vielfältige Kränkungen der Ehepartner untergraben werden kann und diese Gefährdung nur mit Hilfe einer anderen heilenden Beziehung von der Art, wie sie die Beratung ermöglicht, überwunden werden kann, dann ist es durchaus konsequent, daß die Kirche in unserer heutigen Zeit ihre Verantwortung für die Ehe auch dadurch wahrnimmt, daß sie Beratungsinstitutionen fordert, sie fördert und, wenn nötig, selbst betreibt.

Sie bleibt dabei nur sich selbst treu. In früheren Zeiten, wo vor allem das Zustandekommen von Ehen ein epochales gesellschaftliches Problem war, hat sich die Kirche durch die Verteidigung der Ehewilligen, durch die Gewährleistung von Freiheit und Rechtssicherheit bei der Eheschließung, für die spezifische Würde der Ehe engagiert. Da sich heute die gesellschaftlich wahrgenommenen Probleme mit der Ehe nicht in erster Linie in der Phase ihres Zustandekommens ergeben, sondern in der Zeit der gelebten Ehe selbst, so muß sich das pastorale Interesse der Kirche auf diese Phase, ihre spezifischen Erfordernisse und Probleme, richten. Auf der Ebene der Kirchenverwaltung findet diese Verschiebung des Interesses im Ausbau der Referate für Ehe- und Familienpastoral und eben in der Errichtung der Eheberatungsstellen in kirchlicher Trägerschaft ihren Niederschlag. Aus dieser Sicht ist es mehr als nur Zufall, oder eben keiner, daß die Eheberatungseinrichtungen in der Regel als Abteilungen der Seelsorgeämter und nicht etwa der Sozialdienste geführt werden.

Erfahrungen der Eheberatung und Eheverständnis der Kirche

Wir haben in der Sorge um den die Ehe in jeder Phase begründenden Konsens, die freie und echte Zustimmung zum Partner und zur Lebensgemeinschaft mit ihm, den sachlichen Grund bestimmt, der Eheberatung zum kirchlichen Anliegen werden läßt.

Innerkirchlich wird aus diesem Zusammenhang in der Regel eine Kompetenz der Kirche der Eheberatung gegenüber abgeleitet. Es wird der Anspruch erhoben, daß Eheberatung insofern eine kirchliche und sich damit von nichtkirchlicher unterscheidende sein sollte, als sie vor allem die Unauflöslichkeit des Ehebandes im Auge behält und so in erster Linie auf die Erhaltung oder die Wiederherstellung des Konsenses hinarbeitet. Scheidungsberatung ist bei solcher Zielsetzung nicht vorgesehen, ebensowenig wie die Beratung nichtehelicher Formen des Zusammenlebens. Diese Haltung, die den Berater als verlängerten Arm bei der Durchführung eines ihm vorgegebenen Konzepts sieht, hat in erheblichem Maß dazu beigetragen, daß ein offener Erfahrungsaustausch zwischen kirchlich engagierten Eheberatern und den in der Ehepastoral Verantwortlichen kaum zustande gekommen ist. Die Ehekenntnis und die diesbezügliche Lebenserfahrung, die Eheberater sich in der Ausübung ihres Berufs erworben haben, konnten bisher nur unzureichend in den kirchlichen Raum hinein vermittelt werden. Eheberater haben oft das Gefühl, im Rahmen des kirchlichen Dienstes lediglich geduldet zu sein, unbehelligt zwar innerhalb der vier Wände des Beratungszimmers, jedoch nicht ernst genommen in ihrer Erfahrung und Einsicht.

Entgegen diesem Kompetenzanspruch der Ehepastoral der Beratung gegenüber möchte ich auf Grund der hier dargelegten Sicht von Eheberatung als einem Dienst am „Vollzug" der Ehe die Fragestellung umkehren. Es sei hier noch einmal an die Bedeutung erinnert, die dem Berater im Beratungsgeschehen zukommt. Seine emotionale Beteiligung macht den als notwendig erkannten heilsamen Prozeß erst möglich. Um für diese Rolle kompetent zu sein, muß der Berater sich selbst investieren – billiger geht es nicht. Und das Maß seiner Kompetenz hängt über das fachliche Wissen hinaus von seiner Selbstkongruenz in diesem Einsatz ab. Anders gesagt, an der Verantwortung und am Gewissen des Beraters vorbei ist Eheberatung nicht zu haben.

Die Frage nun, die sich aus dieser Bestimmung der Eheberatung ergibt, lautet dann: Wieviel gilt innerhalb der Kirche die Kompetenz der Eheberater für jenen Fragenbereich, der den die Ehe begründenden und tragenden Konsens betrifft? Der Ernst dieser Frage läßt sich vielleicht verdeutlichen, wenn wir für den modernen Ausdruck der Kompetenz den altkirchlichen des Charismas einsetzen: Charismatiker waren alle im Dienst an der Gemeinde zu verschiedenen Aufgaben speziell Begabte – „Könner" in ihrem Bereich. Was gilt also das Charisma der Eheberater in der Kirche? Kirchlichkeit der Eheberatung also nicht als Anfrage an

die Berater nach ihrer Identifikation mit der kirchlichen Lehre, sondern Kirchlichkeit der Eheberatung einmal verstanden als Anfrage an die Kirche selbst, aus dieser Form des Dienstes an der Ehe zu lernen. In welchem Umfang sind wir in der Kirche bereit, die Erfahrungen aus der Eheberatung als „pastorale" für das Denken und Reden von Ehe im Raum der kirchlichen Gemeinschaft ernst zu nehmen und fruchtbar zu machen? Dabei ist mit Kirche keineswegs nur die Kirchenleitung, das Amt, gemeint, sondern auch das sogenannte gläubige Volk in seinem Urteil über das, was sich gehört und was nicht, was man tut und was nicht.

Hier ist ein Kommunikationsproblem angesprochen, das jenseits einer durchaus möglichen, aber wohl unfruchtbaren Polemik recht komplex ist. Wie kann neue Lebenserfahrung, die einzelne in der Kirche und in ihrem Auftrag machen, der Kirche als ganzer vermittelt werden? Das ist zunächst einmal ein *Sprachproblem*, da ein Großteil der Lebenserfahrung, die Gegenstand der Eheberatung ist, in der kirchlichen Umgangssprache nur schwer ausgedrückt werden kann. Diese Umgangssprache hat eine moralisierende Schlagseite und ist deshalb psychodynamischen Prozessen und nichtkonformen Lebensgeschicken gegenüber, wo sich nicht einfach individuelle Schuld aufrechnen läßt, recht undurchlässig.

Ich bin allerdings der Meinung, daß sich in dem, was ganz traditionelle katholische *Moraltheologie* über die kirchliche Umgangssprache hinaus an sprachlichem Vermögen ausgebildet hat, vieles von den Schwierigkeiten und den menschlichen Entscheidungsproblemen, die zum täglichen Brot der Beratungsarbeit gehören, kirchlich vermitteln ließe. Voraussetzung wäre lediglich, daß man diese Sprache nicht als vom Himmel gefallene Schablone behandelt, sondern ihrerseits als Ausdruck von Lebenserfahrung, nach der wieder neu zu fragen wäre. Kurz ein Beispiel für das hier Gemeinte: Die alte moraltheologische Lehre von den verschiedenen Formen des Irrtums in Gewissensentscheidungen oder bezüglich der Kenntnis der Gesetze enthält den Großteil von dem, was wir heute Ambivalenz, unbewußte Fixierung und ähnlich, also Formen der Beeinträchtigung des Bewußtseins durch das Unbewußte, nennen. Der Error invincibilis, der unüberwindliche Irrtum zum Beispiel meint ja gerade nicht ein rational zu lösendes Informationsproblem, sondern eine unter den gegebenen emotionalen Bedingungen nicht auflösbare Form abweichender Überzeugung. Überwindung dieses Irrtums war nur unter veränderter emotionaler Lage möglich.

Wir stehen heute erst noch am Anfang einer Vermittlungsarbeit, die dem Problembewußtsein, das in der kirchlich gewollten Eheberatung vorhanden ist, einen Zugang zum kirchlichen Allgemeinbewußtsein verschafft. Hier hilft nur ein kontinuierliches Gespräch zwischen den Verantwortlichen der kirchlichen Ehepastoral und den Mitarbeitern kirchlicher Beratungsstellen weiter. Die Voraussetzungen eines solchen Gesprächs sind Offenheit, Lernbereitschaft und Respekt vor der spezifischen Kompetenz („Charisma") der jeweils anderen Seite. Es müßte Einübung in eine neue Form der Verständigung sein, in der sich Mitglieder der

Kirche mit unterschiedlicher Kompetenz und Verantwortung einer gemeinsamen Sache verpflichtet wissen: der Ehe der Christen unter den Lebensbedingungen unserer Zeit.

Ein Beitrag zu solcher Verständigung möchten auch die vorliegenden Ausführungen sein. So habe ich versucht, durch den Einsatz der Bezeichnung „Zustimmung zueinander und zur Lebensgemeinschaft" bei der Beschreibung des Beratungsgeschehens eine Brücke zu schlagen zwischen dem Selbstverständnis der Beratungsarbeit und dem Eheverständnis der Kirche, das den Konsens zum Angelpunkt hat.

Vielleicht könnte die Sprache des *Kirchenrechts* überhaupt, ähnlich wie die der großen Tradition der Moraltheologie, gute Vermittlungsdienste leisten. Man müßte einmal das, was die kodifizierte Kirchendisziplin vom Zustandekommen des Ehevertrags, seinen Bedingungen und seiner Gültigkeit weiß, als Aussagen von der Ehe selbst, ihren Bedingungen und ihrer Gültigkeit, also ihrer Konsistenz, nehmen. Ich bringe einige Beispiele. Die Bedeutung des aktuell gegebenen Konsenses für die Geltung der Ehe, das Wissen um den zerstörenden Einfluß von Angst und Furcht, Zwang, Täuschung und Irrtum in der Person, ausgesprochenen und unausgesprochenen Vorbehalten auf die Geltung und damit auf die Realität einer Ehe, das Problem, das sich aus mangelndem Glauben eines der Partner ergibt, aber auch die Möglichkeit einer Festigung der ehelichen Zustimmung bis hin zu deren „Heilung in der Wurzel", das alles sind – um nur einige zu nennen – Dinge, die, auf die gelebte Ehe selbst bezogen, in der Beratungsarbeit eine Rolle spielen. Im Zug der Abklärung der Echtheit der einmal gegebenen oder noch tragenden Zustimmung zum Partner und zur gemeinsamen Lebensform Ehe werden die Teilnehmer an der Metabeziehung Beratung früher oder später mit diesen Problemen zu tun bekommen [11]. Ihre sachliche Rechtfertigung hat eine solche sprachliche Anleihe beim Kirchenrecht darin, daß der Ehevertrag, um den es dort primär geht, die Ehe selbst als gelebte Beziehung, ihren „Vollzug", zum Inhalt hat. Niemand stellt ja in Frage, daß Sinn und Bedeutung eines klaren und gültigen Ehevertrags allein darin liegen, lebendige Ehe selbst in Freiheit zu ermöglichen und durch die Zeit hindurch zu gewährleisten.

Ehepastoral statt Eheschließungspastoral

Einmal abgesehen von Einzelaspekten heutiger Eheproblematik, die über das Beratungszimmer Eingang in kirchliches Denken und Reden von christlicher Ehe finden sollten – zum Beispiel die Bedeutung von Konflikten, die Trennung in der Ehe noch vor der Trennung der Ehe, der Stellenwert und die Gestaltung der Sexualität, das Absterben einer Beziehung –, möchte ich hier noch jene Grunderfahrung der Eheberatung zur Sprache bringen, die eine Anfrage an die gesamte

Strategie heutiger Ehepastoral ist. Die Herausforderung und das Problem heutiger Ehe ist auf Grund des Verlusts an allgemein akzeptierten Leitbildern, die Identifikationskraft besitzen, die täglich vollzogene Einlösung des Eheversprechens und nicht so sehr sein Zustandekommen. Und das gilt auch dann, wenn dieses Versprechen zum Zeitpunkt, da es gegeben wurde, nach bestem Wissen und Gewissen und mit der festen Überzeugung, es halten zu können, gegeben worden war. Was es deshalb heute braucht, ist eine Ehepastoral. Diese Schwerpunktverschiebung wäre jedenfalls eine Konsequenz, die aus dem pastoralen Engagement der Kirche im Bereich der Eheberatung für die Ehepastoral selbst zu ziehen wäre[12].

Dabei erinnert diese Grunderfahrung der Eheberatung die Kirche eigentlich nur an die theoretisch immer gewußte und gültige, praktisch aber oft zurückgetretene Wahrheit, daß im Verständnis der katholischen Kirche die Ehe selbst und nicht die Eheschließung das Sakrament ist. Beim Konzil von Trient war dieses Bewußtsein noch klar vorhanden. Das Dekret des Konzils, das die kirchliche Tradition im Bereich der Ehelehre zusammenfaßt, unterscheidet genau zwischen einem grundsätzlichen und einem disziplinären Teil. Geschichtsmächtig ist in der katholischen Kirche auf Grund äußerer Zeitprobleme dieser zweite Teil geworden. Er schreibt zur Gültigkeit der Ehe die kirchlich kontrollierte Eheschließung vor (Formpflicht). Und so konnte es unter dem bestimmenden Einfluß des kirchlichen Eherechts, das als Vertragsrecht schwerpunktmäßig ein Eheschließungsrecht ist, zu der pastoral wirksamen Gleichsetzung von Eheschließung und Ehe, von Vertrag und Sakrament kommen. Demgegenüber hatte das Konzil im ersten, grundsätzlichen Teil das Heilszeichen und somit die Grundlage des Sakraments noch in jener „natürlichen Liebe" gesehen, die die Ehepartner zu einmaliger Gemeinschaft verbindet und im Prinzip unabhängig von der „Form" ist (vgl. DS 1797ff.).

Wir haben in der Sorge um die Echtheit des Ehekonsenses den sachlichen Grund bestimmt, der Eheberatung von ihrem eigenen Anliegen her zu einem integrierenden Teil einer umfassenden Ehepastoral werden läßt. Als solche pastorale, kirchliche Erfahrung ist sie ernst zu nehmen. Hilfe ist diese Metabeziehung aber nicht dadurch, daß sie „kranke" Ehen aus der Sicht dessen, der es immer schon besser gewußt hat, „behandelt". Hilfe ist sie, indem sie Konfrontation mit der harten Realität der Zustimmungskrisen in der Ehe auf sich nimmt und der Helfende sich in dieser Konfrontation auch als Lernender weiß. So verstandene Eheberatung als Teil der Ehepastoral wird um so mehr kirchlicher Dienst im doppelten Verständnis von Dienst der Kirche und Dienst an der Kirche sein, je besser es gelingt, der in diesem Feld erworbenen pastoralen Kompetenz sprachlichen Zugang zum Allgemeinbewußtsein der Kirche in Haupt und Gliedern zu verschaffen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Struck, Entwicklung und Aufbau der Ehe- und Familienberatung, in: Einführung in die Eheberatung, hrsg. v. G. Struck u. L. Loeffler (Mainz 1971) 1–19; J. Könne, Eheberater – ein neuer Beruf. Geschichtliche Entwicklung und derzeitiges Verständnis, in: Partnerberatung 13 (1976) 91–105. In der Bundesrepublik Deutschland wird Eheberatung von der katholischen Kirche mit erheblichem finanziellem Aufwand geleistet und von der katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung, die bei der Deutschen Bischofskonferenz der Hauptstelle für Pastoral zugeordnet ist, koordiniert.

[2] Vgl. die Ausbildungsordnungen der verschiedenen Berufsverbände für Eheberater. Zu den Anforderungen, die der Beratungsprozeß an den Berater stellt, vgl. auch A. Guggenbühl-Craig, Macht als Gefahr beim Helfer, Basel (1971, [3] 1978); W. Lüders, Psychotherapeutische Beratung. Theorie und Technik (Göttingen 1974); D. Prodöhl, Gelingen und Scheitern ehelicher Partnerschaft. Empirische Untersuchungen chronisch gestörter und zufriedenstellender Partnerbeziehungen (Göttingen 1979) 122–144; R. u. G. Blanck, Ehe und seelische Entwicklung (Stuttgart 1978) 154–165. Auf die Komplexität des Beratungsgeschehens weist Prodöhl hin: „Die hohe Komplexität der therapeutischen Situation mit Ehepaaren macht diese Arbeit so schwer überschaubar, gehen doch nicht weniger als sieben Variablen in die Therapie ein: der Therapeut – der Mann – die Frau – die Zweierbeziehung Mann-Frau – die Zweierbeziehung Mann-Therapeut – die Zweierbeziehung Frau-Therapeut – die Dreiergruppe Mann-Frau-Therapeut" (a.a.O. 143).

[3] Beratung als Dienst der Kirche. Ein Beitrag zur Lösung individueller Lebensfragen in unserer Gesellschaft, hrsg. Kath. Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung (Freiburg 1981); AKF Berichte, Nr. 18: Familienbildung und Erziehungsberatung/Eheberatung (Ms., Bonn 1981).

[4] P. M. Zulehner, Was gewinnen Beratung und Seelsorge durch ihre wechselseitige Beziehung?, in: Beratung als Dienst der Kirche, a.a.O. 105–120.

[5] Daß die Frage des Zusammenspiels von Beratung und Ehepastoral so wenig geklärt ist, läßt eher auf das letztere schließen; vgl. die Diskussionen in: Beratung als Dienst der Kirche, a.a.O.

[6] K. H. Mandel, Psychologie und Therapie der Ehe im Spannungsfeld von Zeitgeist, Wissenschaft und Glauben, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 7 (Freiburg 1981) 60–75. Aus der Verschiedenheit der genannten Probleme ergibt sich, daß in Eheberatungsstellen nicht immer Paarberatung gemacht werden kann, sondern die Formen der Arbeit von Einzel- bis Familienberatung reichen.

[7] J. Willi hat dafür das Konzept der Kollusion entwickelt: J. Willi, Die Zweierbeziehung (Reinbek 1975); vgl. auch A. Guggenbühl-Craig, Die Ehe ist tot – lang lebe die Ehe! (Zürich 1976).

[8] Zusammenfassende Darstellungen: E. Bleske, Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik (München 1981); H. Kramer, Ehe war und wird anders (Düsseldorf 1982).

[9] Knappe, aber präzise Übersicht über die Tradition und Bedeutung dieses Satzes bei O. H. Pesch, Ehe im Blickpunkt des Glaubens, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 7 (Freiburg 1981) bes. 9–27.

[10] In der Fachsprache kirchlicher Disziplin lautet dies so: „Die Ehe kommt durch den Konsens der Partner zustande . . .; der Konsens kann durch keine menschliche Instanz ersetzt werden." „Die gültig geschlossene und vollzogene Ehe kann durch keine menschliche Gewalt und aus keinem Grund, außer durch den Tod, aufgelöst werden." (CIC 1983, cc. 1057, 1141)

[11] E. Drewermann hat heutige Beziehungsprobleme in der Ehe mit dem Rückgriff auf die kirchenrechtlich bekannten Tatbestände „Angst und Gewalt" und „Irrtum in der Person", die den Konsens bei der Eheschließung ungültig und die Ehe damit unmöglich machen, zu deuten versucht: Ehe – tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie, in: Renovatio 36 (1980) 53–68, 114–126.

[12] Jeder Seelsorger kann leicht die Probe aufs Exempel machen. Wie sieht das Verhältnis im Maß der Zeit aus, die er für die unmittelbare Ehevorbereitung und für die Eheschließung aufwendet im Vergleich zu jener, die er für die Auseinandersetzung mit Problemen von Verheirateten verwendet?

Heinz Hürten

„Endlösung" für den Katholizismus?

Das nationalsozialistische Regime und seine Zukunftspläne gegenüber der Kirche

Es mag Verwunderung erregen, daß die Frage nach dem Schicksal der Kirche in einem siegreichen „Dritten Reich" mit der Andeutung auf eine mögliche Gemeinsamkeit im Schicksal von Juden und Katholiken beantwortet wird, wie dies im Titel dieses Aufsatzes geschieht. Aber diese Formulierung reflektiert tatsächlich einiges von der sorgenvollen Erwartung aufmerksamer Katholiken, dem Terror des Regimes in naher oder ferner Zukunft in ähnlicher Weise ausgesetzt zu sein wie die Juden, wenn auch solche Befürchtungen in unseren Quellen schon in einer Zeit auftauchen, da die Verfolgung der Juden durch die Nationalsozialisten noch weit entfernt war von jener Eskalation grauenvoller Vernichtung, für die seit der Wannsee-Konferenz vom 20. Januar 1942 die verharmlosende Chiffre „Endlösung" steht.

Der langjährige Direktor im Volksverein, Konrad Algermissen, schrieb am 31. März 1933 an Kardinal Bertram, den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen: „Gewaltmaßnahmen, wie sie zur Zeit gegen die jüdische Bevölkerung durchgeführt werden, können auch der katholischen Kirche bevorstehen."[1] Im April 1933 äußerte Kardinal Faulhaber verschiedentlich die Sorge, „daß der Kampf gegen die Juden zugleich ein Kampf gegen die Katholiken" würde, „die Judenhetze in eine Jesuitenhetze" umschlüge[2], und nach dem Pogrom vom 8. November 1938, das wir als „Reichskristallnacht" verniedlichen, stellte die in Paris und London von unbekannten deutschen Katholiken herausgegebene Exilzeitschrift „Kulturkampf" die Frage: „Nach dem Judenpogrom nun der Christenpogrom?"[3]

Solche Bemerkungen lassen erkennen, daß kompetente Zeitgenossen die Spannungen der Katholiken und der Kirche mit dem NS-Regime nicht als einen begrenzten Interessenkonflikt betrachteten, der sich durch Stillhalten oder Kompromisse überdauern ließ, wie dies heute manchem möglich scheint, sondern daß sie sich einem System ausgeliefert sahen, das in der Kirche seinen Feind erkannte und dessen Rücksichtnahmen nicht anders als taktisch bedingt waren. Hier zeigte sich die gleiche Ansicht, die Kardinal Schulte von Köln im Januar 1937 in seiner eindringlichen Situationsanalyse dem Hl. Stuhl vortrug, daß nämlich „nach menschlichem Ermessen der Vernichtungskampf gegen die Kirche nur dann haltmachen wird, wenn er auf einen Widerstand stößt, der vom Standpunkt der allgemeinen Machtpolitik des Gegners als bedenklich erscheint"[4].

Dieser „Vernichtungskampf" hat bis zum Jahr 1945 sein Ziel nicht erreicht. Beim Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes war es vielmehr die Kirche, die katholische Kirche noch mehr als die evangelische, die als eine funktionsfähige Größe des öffentlichen Lebens noch erhalten war und nicht erst von den Besatzungsmächten neu errichtet werden mußte. Ziel und Methode dieses Vernichtungskampfes zu beschreiben, die er angenommen hätte, wenn er nicht im Frühjahr 1945 von außen, durch den Sieg der Alliierten beendet worden wäre, ist für den Historiker nahezu unmöglich, und zwar nicht allein weil seine Disziplin eine empirische ist, die unser Bild von der Vergangenheit zu klären versucht und darum keine sichere Aussage über eine hypothetisch angenommene, aber niemals existente Zukunft machen kann, sondern auch wegen einer strukturellen Eigentümlichkeit des sogenannten „Dritten Reiches". Das Wort „Zukunftspläne" legt die Vorstellung nahe, daß das nationalsozialistische Regime für einen bevorstehenden Tag X über einen ausgearbeiteten Plan verfügt habe, wie zu gegebenem Zeitpunkt mit der Kirche und ihren Anhängern zu verfahren sei. Aber ein solcher Plan von der Art, wie die Generalstäbe in aller Welt für alle möglichen denkbaren militärischen Operationen ihre Pläne aufstellen, hat das „Dritte Reich" nach unserer Kenntnis so wenig besessen, wie seine Kirchenpolitik von 1933 bis 1945 nach einem festgelegten Plan abgelaufen ist. Wir wissen heute, daß auch die berüchtigte „Endlösung" in der Judenfrage keineswegs von Anfang an geplant und vorbereitet worden ist, sondern daß sie in ihrem faktischen Zustandekommen in einer Weise, die den Historikern manchen Stoff zur Diskussion liefert, von Zufälligkeiten, vorher nicht kalkulierbaren Rahmenbedingungen und tatsächlichen Konstellationen abhängig gewesen ist.

So ist auch die Kirchenpolitik des nationalsozialistischen Deutschlands nicht geradlinig und in gleichmäßigem Tempo verlaufen. Bedenken auf die Rückwirkung in der Öffentlichkeit innerhalb und außerhalb des Reiches haben hier gewirkt; für eine begrenzte Zeit plante Hitler, wie die Forschungen von Hans Günther Hockerts jüngst gezeigt haben, sogar eine gemeinsame Front mit der Kirche gegen den Bolschewismus zu bilden; aber auch die Polykratie des Systems, der unkoordinierte Wettbewerb der zentralen Instanzen in Staat und Partei um ein Maximum an Einfluß auf den praktischen Verlauf der Dinge, hat in der Kirchenpolitik ihre Spuren hinterlassen. Reichsinnenministerium, Reichskirchenministerium, Reichspropagandaministerium, Geheime Staatspolizei, Parteikanzlei und Gauleiter haben daran einen jeweils im voraus nicht abzuschätzenden Anteil gehabt. Eine hypothetische Prognose für Ablauf und Ziele des Kirchenkampfes nach einem angenommenen „Endsieg" des nationalsozialistischen Deutschlands zu stellen, bedeutet zugleich eine neue Konstellation der politischen Machtfaktoren des „Dritten Reiches" zu prognostizieren, unter der er durchgeführt würde.

Solche Voraussagen können jedoch mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft kaum geleistet werden. Um gleichwohl das Thema nicht als unerfüllbar beiseite

legen zu müssen, kann man den Versuch anstellen, aus unterschiedlichen historisch nachprüfbaren Befunden auf die Kraftzentren und die Bewegungsenergien zu schließen, welche die Einschnürung und Bedrückung der Kirche immer weiter vorangetrieben haben, und die Frage stellen, ob in dem bei Kriegsende erreichten Status der Kirchenfrage bereits Umrisse für eine endgültige Lösung zu erkennen sind oder ob sich Tendenzen konstatieren lassen, die über den damaligen Zustand hinausdrängten. Auf diese Weise dürfte es zwar nicht möglich werden, einen definitiven „Zukunftsplan" des Nationalsozialismus für die Kirche zu erschließen, wohl aber die Gefahren für Kirche und Katholiken zu erahnen, vor denen sie durch das Ende der nationalsozialistischen Herrschaft bewahrt geblieben sind.

Steigerung antikirchlicher Maßnahmen während des Krieges

Ein erster solcher Befund ist die unverminderte Steigerung der Maßnahmen gegen die Kirche während des Krieges. Dieses Vorgehen ist nicht allein deshalb aufschlußreich für die ungebrochene Kirchenfeindschaft des Regimes, weil damit den breiten Schichten der Kirchentreuen neue Belastungen auferlegt wurden, obwohl auf ihre Dienstwilligkeit nicht verzichtet werden konnte. Es ist auch darin kennzeichnend, daß es nicht mehr gegen die Stellung der Kirche in der Gesellschaft, gegen Verbände oder Bekenntnisschulen, gerichtet war, sondern mehr und mehr Seelsorge und Kultus betraf. Ein guter Teil der in den vorangegangenen Jahren gegen die Kirche gerichteten Schritte war als Kampf gegen den „politischen Katholizismus" oder gegen die „Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens" ausgegeben worden, hatte also den Anschein zu wahren versucht, hier würden Auswüchse und Fehlverhalten (nach nationalsozialistischem Verständnis allerdings), nicht aber die Kirche in ihrer eigentlichen Aufgabe betroffen. Solche Kaschierungen waren nicht mehr zu verwenden.

Angebliche Kriegsnotwendigkeiten gaben neue Vorwände, so als im Jahr 1941 bei der Reduzierung der Presse die gesamte kirchliche Publizistik, rund 190 katholische Zeitschriften, ihr Erscheinen einstellen mußte, ein Schlag, der nach der Meinung des Erzbischofs Gröber von Freiburg schwerer wog „als das seinerzeitige Aufhören der kirchlichen Vereine"[5]. Die Bischöfe hatten damit keine andere Möglichkeit mehr, mit ihren Gläubigen in Verbindung zu treten, als Predigt oder Verkündigung innerhalb des Gottesdienstes. Ebenso wie bei der Welle von Klosteraufhebungen im gleichen Jahr mochte angebliche Kriegsnotwendigkeit hier die Gutgläubigen vielleicht noch täuschen. Aber ohne jede Spur einer Rechtfertigung und ohne jeden anderen Grund als offenkundigen Kirchenhaß erfolgten weitere Maßnahmen, die nur noch als unverhüllter Eingriff in das Eigenleben der Kirche, in ihre seelsorgliche Tätigkeit, verstanden werden konnten, wie das von Hitler persönlich stammende Verbot, nach nächtlichem Fliegeralarm Gottesdienst

vor 10 Uhr zu veranstalten, wobei zudem noch verlangt wurde, daß die Kirche das Verbot durch entsprechende Änderung ihrer Vorschriften bezüglich der Verpflichtung zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes sanktioniere. Der Kontakt der Geistlichen mit den im Feld stehenden Soldaten wurde behindert, ja sogar den Soldaten verboten, als Ministranten zu dienen oder sich von ihren Heimatpfarrern einen Zettel geben zu lassen, auf dem die Bitte vorgedruckt war, im Fall ihrer Verwundung ihnen den Beistand eines katholischen Priesters zu gewähren.

Noch ehe der Höhepunkt dieser Maßnahmenwelle erreicht war, hatte Erzbischof Gröber als sichere Ansicht geäußert, „daß nach dem Krieg die Erledigung der Kirchen erfolgen soll"[6]. Die einzelnen Aktionen, mit denen das Regime die Tätigkeit der Kirche beschränkte – vom Verbot von Abendpredigten für Jugendliche unter 18 Jahren, weil diesen das Herumtreiben in der Dunkelheit nicht gestattet sei, bis zur Erschwerung der Krankenhausseelsorge „mit Rücksicht auf die Erfordernisse des ärztlichen Dienstes und zur Vermeidung von Behinderungen Andersgläubiger"[7] – lassen sich in der Tat keinem irgendwie gearteten System geregelten Miteinanders von Kirche und Staat in der Gesellschaft mehr zuordnen. Sie erscheinen lediglich darauf abgestellt, die Kirche selbst in ihren pastoralen Diensten um ihre Wirkung zu bringen, wo immer dazu ein Ansatzpunkt sich ergab und die negativen Folgen gering genug veranschlagt wurden, um sie in Kauf zu nehmen. Das Vorgehen des Nationalsozialismus gegen die Kirche hat also im Krieg nichts von seiner Dynamik verloren; es ist deshalb schwer vorstellbar, daß er bei weiterer Dauer der Herrschaft Hitlers die Kirche auch nur auf dem angefochtenen Status belassen hätte, den sie in den letzten Kriegsjahren noch besaß.

Tatsächlich machen unsere Quellen hinreichend deutlich, daß innerhalb der Partei die Kräfte, die eine rückhaltlose Verfolgung der Kirche wollten, während des Krieges innerhalb der Machtkonstellationen des nationalsozialistischen Systems stärker geworden waren. Der Aufstieg des Reichsführers SS, Heinrich Himmler, zur Spitze der Macht brachte den immer schon radikal antikirchlichen Tendenzen der SS vermehrte Chancen der Realisierung. Die von der SS kontrollierten Sicherheitsorgane hatten stets in der Bewahrung einer von der nationalsozialistischen Ideologie unberührten kirchlichen Lehre Angriffe gegen das „Dritte Reich" gesehen. Im August 1943 verbreitete sich ein geheimer SD-Bericht über Inlandsfragen über das Problem, das durch die geringe Resonanz der nationalsozialistischen „Lebensfeiern" entstanden war, die man zur Verdrängung der kirchlichen Feiern wie Taufe, Hochzeit, Trauerfeier ausgedacht hatte. Man war voller Sorge, „daß trotz vieler positiver Bemühungen der Partei die angesetzten ‚Gegenkräfte' nicht wirksam genug seien, um den konfessionell beeinflußten Volksgenossen weltanschaulich auch in seinem religiösen Empfinden auszurichten und auszufüllen"[8].

Die aus den jüngst erschlossenen Tagebüchern von Joseph Goebbels erkennbare Maxime des Nationalsozialismus, selbst zur Kirche zu werden, ist hier bereits

praktizierte Wirklichkeit, und von hier aus wird auch der Sinn erkennbar, der hinter anscheinend willkürlichen Verboten für Predigten und Gottesdienste lag. Der Nationalsozialismus als Kirche konnte keine Kirche neben sich dulden[9]. Wer den Totalitätsanspruch der nationalsozialistischen Ideologie ernst nahm, war nicht in der Lage, der Kirche ein auch nur noch so gering bemessenes Lebensrecht für alle Zukunft zu gewähren. Je mehr die SS zur Machtelite des Regimes wurde, um so geringer wurden die Aussichten für die Kirche, ihre Position zu wahren. Neben Himmler gehörte der Leiter der Parteikanzlei, Martin Bormann, zu den Figuren im Führungspersonal des Systems, deren Einfluß in den Kriegsjahren stetig anwuchs. Seine Kirchenfeindschaft ging gelegentlich selbst Goebbels – allerdings nur aus taktischen Gesichtspunkten – zu weit, sie schien ihm „wenigstens in der Jetztzeit mehr Schaden als Nutzen" zu stiften[10]. Die kirchenpolitischen Maßnahmen im Warthegau, die uns noch beschäftigen werden, sind politisch von Bormann gedeckt worden.

Besonders deutlich ist uns seit kurzem durch die Forschungen von Hans Günther Hockerts die kirchenpolitische Linie von Joseph Goebbels, der anders als manche Paladine Hitlers aus den frühen Jahren während des Krieges seinen alten Einfluß wenigstens zu behaupten wußte. Der Reichspropagandaminister erweist sich in seinen Tagebüchern als ebenso radikaler wie entschlossener Gegner der Kirche, der darin Himmler und Bormann in nichts nachstand, aber ungleich bedachter als diese „Scharfmacher" und „Bilderstürmer" immer wieder und nicht ohne Erfolg versuchte, ihre Aktivitäten bis zum Kriegsende zurückzudämmen, denn ein offener Kampf gegen die Kirche würde nur „Kräfte verbrauchen, die wir an anderen Stellen unbedingt nötig haben"[11], wie er 1941 notierte. Aber wenn solche Rücksichten nicht erforderlich schienen, legte auch er sich keinen Zwang auf. So entschloß er sich im März 1941, der Kirchenpresse „den Garaus [zu] machen" und dies mit Papiermangel zu begründen. Bei ihm wird die Maxime wiederholt ausgesprochen, daß nach dem Kriegsende „die generelle Lösung der Kirchenpolitik" anstehe[12].

Goebbels befand sich damit in voller Übereinstimmung mit Hitler, der die Lösung der Kirchenfrage, die dem deutschen Volk erst seine vollständige innere Einheit geben werde, als den Schlußpunkt seines Lebenswerks nach gewonnenem Krieg betrachtete[13]. Der Krieg bedeutete in Goebbels' Augen nicht allein eine Verzögerung der definitiven Klärung, er machte diese Auseinandersetzung schärfer, das beim schließlichen „Generalaufwaschen" zu begleichende Schuldkonto der Kirche wurde noch weiter belastet. Die Vernichtung der Kirchenpresse im Jahr 1941 war nach der erklärten Absicht von Goebbels die Quittung für ihre Haltung in den Jahren zuvor; sie habe „sich zu saumäßig benommen, vor allem während der Kriegszeit"[14]. Aber auch der Episkopat hatte sich nach Goebbels' Ansicht nicht so verhalten, wie es von ihm erwartet werden mußte, und darum den zurückgestauten Zorn, der sich nach dem Ende des Krieges entladen sollte, noch gesteigert. Der

Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom Juni 1941 war für den Reichspropagandaminister nichts anderes als ein „Dolchstoß des katholischen Klerus in den Rücken unserer Kriegführung", für den man den „Verrätern aus der Schwarzen Internationale" eigentlich „den Kopf vor die Füße" legen müsse. Nach dem Krieg werde die Gelegenheit kommen, diese Rechnungen zu begleichen, das Tun der Bischöfe werde sich dann „sehr schwer rächen"[15].

Für Episkopat und Kirche insgesamt zeigt sich in dieser Quelle wiederum, was das Regime für den exemplarischen Fall des Münsterschen Bischofs Galen vorgesehen hatte: Vertagung der fälligen Reaktion bis zu einem geeigneten Zeitpunkt, dann aber rücksichtsloses Zugreifen. Diese Schlußabrechnung ist ausgeblieben, der Nationalsozialismus ging zugrunde, ohne seine Absichten hinsichtlich der Kirche verwirklicht zu haben.

Die Kirche – der letzte noch nicht überwundene Feind im Innern

Die Kirchenfeindlichkeit des nationalsozialistischen Regimes wirkte sich nicht allein in den Maßnahmen aus, welche die Machthaber veranlaßten. Zur nationalsozialistischen Führungselite gehörten auch Männer wie Alfred Rosenberg, Julius Streicher und Walter Darré, deren unmittelbarer Einfluß auf politische Entscheidungen gering war, die in Reden und Veröffentlichungen aber mithalfen, ein Klima zu schaffen, in dem der Haß gegen die Kirche und die Bereitschaft, gegen sie zu handeln, wie in einem Treibhaus gedeihen konnten. Ihre Haßtiraden und die schamlose Diffamierung der Geistlichen in dem fast ebenso antiklerikalen wie antisemitischen Hetzblatt „Der Stürmer" oder dem Organ der SS, „Das Schwarze Korps", haben unzweifelhaft ihre Folgen gehabt, wenn diese auch nicht exakt abgeschätzt werden können. Denn die Auseinandersetzung der Kirche ist von der Partei keineswegs als ein untergeordnetes Problem verstanden worden; im Gegenteil, je mehr sich das Regime mit der Zeit stabilisierte, um so stärker galt die Kirche als der letzte noch nicht überwundene Feind im Innern.

Die vor wenigen Jahren erschienene Untersuchung von Gerhard Hetzer über den nationalsozialistischen Kirchenkampf in Augsburg stellte einen „in den Reihen der überzeugten Nationalsozialisten angestauten Haß gegen die Kirche und ‚Kirchendiener'" fest, von dem „kein Einlenken zu erwarten" gewesen sei. Vielmehr konstatierte Hetzer in der Gedankenwelt der Nationalsozialisten eine auffallende Parallelität in der Einschätzung von Juden und gläubigen Christen. „Die Parole ‚Erst Knoblauch, dann Weihrauch'", die Drohung, „nach Lösung der Judenfrage werde man sich mit der Kirche beschäftigen", sei eben in der Auffassung des Nationalsozialismus begründet, daß die Kirchen „die letzten, aber gefährlichsten Störfaktoren auf dem Weg zur völkischen Gemeinschaft" im Führerstaat bildeten[16].

Diese These mag überraschen, sie ist jedoch in den Quellen wohl begründet.

Unzählige, die meinten, im Namen der Partei zu sprechen, gaben entsprechende Drohungen unverhüllt wieder, und es waren nicht nur unverantwortliche Maulhelden, die in dieses Horn stießen. Der mit den Aufgaben eines Staatssekretärs betraute Ministerialdirektor im Reichspropagandaministerium Leopold Gutterer erklärte im September 1940 bei einer dienstlichen Besprechung mit Geistlichen: „Es ist nicht mehr viel Zeit für die katholische Kirche in Deutschland, um ihr Verhältnis zum Dritten Reich in Ordnung zu bringen. Nach dem siegreichen Kriege wird es zu spät sein."[17] Einem evangelischen Jugendpfarrer erklärte der Stellvertreter des Kreisleiters für Augsburg-Land im August 1939: „Die Weltanschauung der Partei wird bald über das Christentum gesiegt haben ... Die Kirche mit ihrer dogmatischen Lehre von Gott habe sich überlebt, und sobald die Außenpolitik in Ordnung sei, werde man auch die Kirchenfrage bereinigen."[18] Die Frontstellung des Systems zur Kirche wurde auch deutlich in der Anordnung des thüringischen Gauleiters Sauckel, daß alle „Hoheitsträger" der Partei aus der Kirche austreten sollten. Die Taktik Goebbels', der selbst zu seinem Ärger, weil er Kirchensteuer zahlen mußte, auf Weisung Hitlers formell Katholik blieb, hat dafür gesorgt, daß diese Aktion nicht Schule machte; aber es kam ihm nicht darauf an, den Parteigenossen die Bindung an die Kirche offenzuhalten, sondern das System vor einer Reaktion im Publikum zu bewahren, die im Moment als störend angesehen werden mußte.

Nimmt man die laufende Einschnürungspolitik der Machthaber, wie sie trotz aller taktisch bedingten Rücksichtnahmen während des Krieges vorangetrieben wurde, zusammen mit der aufgestauten Wut über die Haltung der Kirche und den unbezähmbaren Haß, der in den Führungskadern der Partei gegen sie vorhanden war, dann ist es kaum vorstellbar, daß nach einem für das Regime glücklichen Ausgang des Zweiten Weltkriegs, durch den es von der Notwendigkeit zu solchen Rücksichtnahmen befreit worden wäre, die Kirche vor einer einschneidenden Verschlechterung ihrer Position hätte bewahrt bleiben können.

Pläne Hitlers für die Kirchenpolitik nach dem Krieg

Welche Gestalt diese Veränderung annehmen sollte, läßt sich, wie eingangs ausgeführt, nicht unter Hinweis auf einen oder mehrere Schubladenpläne beschreiben. Gleichwohl lassen sich begründete Erkenntnisse gewinnen, welche Modelle als möglich innerhalb des Systems diskutiert oder sogar in begrenztem Rahmen praktiziert wurden, ohne daß damit bereits erwiesen wäre, daß sie im Fall des nationalsozialistischen Endsieges ohne Änderung in die Tat umgesetzt worden wären.

Hitler war trotz der Hoffnung, als Krönung seiner Arbeit die Kirchenfrage lösen zu können, nicht der Überzeugung, daß das Ziel des Nationalsozialismus, selbst zur Kirche zu werden, in kurzer Zeit zu erreichen sein werde. Erst „ein

kommender Reformator" werde nach weiterer Erforschung der biologischen Evolutionsgesetze in der Lage sein, eine nationalsozialistische Religion zu gestalten (für die Hitler nichtsdestoweniger damals schon die vegetarische Lebensweise als grundlegend ansah)[19]. Daß Hitler Rosenbergs Vorstellungen von deutscher Religion sowenig schätzte wie den „kultischen Unfug" in der Umwelt Himmlers, besagt freilich ebensowenig, daß er bereit gewesen wäre, sich mit der Rolle der Kirche in der deutschen Gesellschaft abzufinden, bis in ferner Zukunft eine nationalsozialistische Religion möglich sein werde. Die Kirche war nach seiner Auffassung historisch überholt; es kam darauf an, die bislang durch sie gebundene Religiosität von ihr zu trennen und für die nationalsozialistische Bewegung zu gewinnen, die ihren eigenen „Gottglauben" in deutlichem Gegensatz zum Glauben der Kirche an den dreieinigen Gott postulierte und als Quasi-Religion von 1936 an in die Register der Standesämter eintragen ließ[20].

Von diesen Voraussetzungen her ist eher mit einer fortschreitenden Einschnürungspolitik der Kirche als Folge eines deutschen Sieges im Zweiten Weltkrieg zu rechnen, als mit einem direkten Verbot ihres Kultus und entsprechender Bestrafung ihrer Anhänger. Doch würde die Existenz der Kirche dann kaum noch verdient haben, unabhängig genannt zu werden. Nach dem Fehlschlag des kurzfristigen kirchenpolitischen Experiments von 1935/36 mit dem Ziel, die Kirche im Zeichen des Antibolschewismus für das System einzuspannen, mehren sich die Belege für die Zielsetzung, daß die Kirche „sich beugen" müsse, der „Primat des Staates" ihr gegenüber durchzusetzen sei[21].

Im Jahr 1937 hat Hitler auch die Bahnen einer Lösung für die Kirchenpolitik anvisiert, über die wir in voller Deutlichkeit erstmals durch die Goebbels-Tagebücher informiert worden sind. In einem Gespräch mit dem Reichspropagandaminister hat Hitler damals gemeint, die Kirche „in einigen Jahrzehnten klein" zu kriegen, aber nicht im Sinn einer vollständigen Beseitigung, sondern einer totalen Indienstnahme. Sie sollte nicht verschwinden, sondern dem Regime „aus der Hand fressen". Dies sollte in der Weise gelingen, daß der Zölibat abgeschafft, das Kirchenvermögen eingezogen, der Priesternachwuchs durch Einführung einer Mindestaltersgrenze gedrosselt, die Orden aufgehoben und die Erziehungsfunktionen der Kirche beseitigt würden. Das Reichskonkordat sollte dazu vorsorglich gekündigt werden[22]. Mit diesem Verfahren wären der Kirche gleichzeitig Personal, Vermögen und Funktion genommen oder beschränkt worden. Ihre weitere Existenz wäre ungemein erschwert worden und hätte sie Pressionen und Verlokkungen stärker ausgesetzt.

Hitler hat diesen Plan jedoch nicht weiter verfolgt. In den Monaten, die dieser Unterredung mit Goebbels folgten, wandte er sein Interesse von den kirchenpolitischen Fragen, denen er bislang hohen Stellenwert beigelegt hatte, ab, um sich auf die Außenpolitik zu konzentrieren. Aber auch hier erfuhr er die schädlichen Rückwirkungen seines Vorgehens gegen die Kirche; vorerst konnte er „noch

keinen großen Kampf gegen die Kirche" gebrauchen, wie Goebbels notierte[23]. So wurde diese Auseinandersetzung vertagt; es muß offenbleiben, ob sie in diesen Spuren verlaufen wäre, wenn Hitler je Gelegenheit gehabt hätte, seine Pläne wieder aufzunehmen. Während des Krieges hat er sich jedoch im vertrauten Kreis verschiedentlich zur Kirchenfrage geäußert und dabei eine gewisse Konstanz seiner Anschauungen erkennen lassen, wenngleich bei ihrer Interpretation zu berücksichtigen ist, daß es sich hier um Gespräche im privaten Kreis während der Mußestunden, nicht aber um Besprechungen dienstlicher Art handelt.

Auf die 1937 mit Goebbels erörterte Absicht, der Kirche den Nachwuchs zu erschweren, ist Hitler in solchem Zusammenhang wenigstens einmal noch zurückgekommen. Er werde, so äußerte er im April 1942, nach dem Krieg „nicht mehr zulassen, daß Kinder sich bereits mit zehn Jahren für den Eintritt in geistliche Orden entscheiden, wo sie noch gar nicht wissen, was sie mit dem Zölibat usw. alles auf sich nehmen. Nach dem Kriege würde nur der sich zum geistlichen Beruf entschließen können, der das 24. Lebensjahr vollendet und Arbeitsdienst und Wehrdienst hinter sich habe. Wer dann auch noch das Zölibat auf sich nehmen wolle, der möge mit Gott Priester werden."[24]

Größere Erwartungen setzte Hitler jedoch auf eine Kündigung des Reichskonkordats. Dabei interessierte ihn vor allem die dann nach seiner Meinung gegebene Möglichkeit zu regionalen Abmachungen zwischen den Repräsentanten des Systems und der Kirche. Demgegenüber seien „reichseinheitliche Regelungen" dazu angetan, die erstrebenswerte Lösung zu „erschweren, da die katholische Kirche immer bemüht sei, unseren schwächsten Punkt, also die Vereinbarung, in der ihren Wünschen am meisten entsprochen worden sei, zur allgemeinen Norm zu machen. Das heißt, bei einer Reichsregelung müßten wir uns nach dem schwächsten Glied unserer Kette, also nach jenen Gebieten richten, die weltanschaulich am weitesten zurückliegen. Bei gebietlicher (gauweiser) Regelung hätten wir nicht diesen Nachteil. Bei gebietlichen Regelungen könnten die Gauleiter ja nach dem Zustand der weltanschaulichen Auflockerung ihrer Gaubevölkerung in unserem Sinne Schritt für Schritt weitergehen."[25]

Wenn Hitler im gleichen Gespräch, wie auch sonst gelegentlich, die Trennungsgesetzgebung der USA lobte, so wird bei ihm doch deutlich, daß es ihm nicht um eine definitive Zuschreibung von Kompetenzen für Staat und Kirche ging, sondern um die Möglichkeit, mit größter Elastizität die Kirche aus ihrer Position zu verdrängen, wo immer ein Ansatz dazu gegeben schien, eben je „nach der weltanschaulichen Auflockerung ... Schritt für Schritt weiter[zu]gehen". Trennung von Staat und Kirche, von der Hitler in öffentlicher Rede am 30. Januar 1939 schon einmal gesprochen hatte, würde nach Hitlers Vorstellungen auch den Fortfall der bisherigen finanziellen Staatsleistungen zur Folge gehabt haben. Ihm ging es dabei jedoch nicht in erster Linie um Ersparungen für den Staatshaushalt, sondern um den Gewinn eines Druckmittels gegen die nach seiner Meinung ohne

Staatshilfe verlorene Kirche: „Unsere Pfaffen" würden dann „uns aus der Hand fressen. Mit wesentlich geringeren Zuwendungen könnten wir dann die Geistlichkeit so dirigieren, wie es unseren Wünschen entspreche". Solche Finanzhilfen sollten aber ebenso wie alle anderen Vereinbarungen ausschließlich in den Händen der Reichsstatthalter liegen, von denen Hitler annahm, sie seien „in diesen Dingen heute schon schärfer als er"[26].

Der Gedanke einer Trennung von Staat und Kirche, mit dem Hitler gelegentlich spielte, zielte also keineswegs auf die Entlassung der Kirche in eine vom Staat nicht kontrollierte Selbständigkeit im Rahmen des allgemeinen Vereinsrechts ab, sondern auf ihre erhöhte Abhängigkeit vom Regime. Unter diesem Gesichtspunkt hat Hitler auch die seelsorgliche Betreuung der polnischen Bevölkerung durch reichsdeutsche Geistliche im neugeschaffenen Reichsgau Danzig-Westpreußen abgelehnt, weil der polnische Klerus stärker als der deutsche unter dem politischen Druck des Regimes stünde, der ihn „jeder Einflußnahme zugänglich" mache. Noch besser wäre es, so spann Hitler den Gedanken weiter, „den polnischen Bischof für einen engen Kontakt zum Gauleiter zu gewinnen, um durch ihn die erwünschten Themen und Weisungen an die einzelnen Pfarrer ergehen zu lassen"[27]. Hitler, der anscheinend einen Religionsersatz für notwendig hielt, ohne vor dem Wirken des „kommenden Reformators" schon darüber verfügen zu können, ging offensichtlich nicht auf die physische Vernichtung der Kirche und ihrer Bekenner in absehbarer Zukunft aus, sondern auf ihre vollständige Unterwerfung bei minimalem Lebensrecht.

Kirchenpolitik im Warthegau

Daß es sich bei solchen Äußerungen Hitlers nicht um realitätsferne Träumereien in der Tafelrunde des Führerhauptquartiers handelte, ergibt sich aus der gleichzeitigen Kirchenpolitik der Reichsstatthalter in den vom Reich annektierten Gebieten. Das Regime hat sich stets auf den Standpunkt gestellt, daß der Geltungsbereich des Reichskonkordats sich lediglich auf das sogenannte Altreich erstrecke, also das Gebiet des Deutschen Reiches in den Grenzen von 1937. Der Reichsgau Wartheland, in dem die nationalsozialistische Kirchenpolitik während des Krieges ihre schärfste Ausprägung erlebte und den wir deshalb herausgreifen, wurde vom zuständigen Reichsstatthalter Arthur Greiser ausdrücklich als „rechtsfreier Raum" bezeichnet, der als Modell für eine künftige Reichsverfassung dienen sollte. Greiser sprach sogar davon, daß sich „in diesem jungfräulichen Aufbaugebiet des deutschen Ostens zum ersten Mal die Möglichkeit bietet zu einer staatlichen Neuordnung, die dem nationalsozialistischen Prinzip in allen Zügen des öffentlichen Lebens entspricht"[28].

Wenn man auch aus guten Gründen bezweifeln muß, ob zu dieser Zeit an den

verantwortlichen Stellen des Regimes überhaupt noch eine geschriebene Reichsverfassung als anzustrebendes Ziel betrachtet worden ist, so bleibt doch festzustellen, daß hier eine planmäßige Neuordnung, oder besser: Zerstörung des kirchlichen Lebens in Gang gesetzt worden ist, die nationalsozialistischen Zielvorstellungen entsprach und nicht mehr durch Vereinbarungen mit der Kirche gehemmt wurde. Das Vorgehen im Warthegau ist um so bemerkenswerter, weil es sich gleichermaßen gegen die evangelische Kirche richtete, obwohl sie im Unterschied zur katholischen in diesem Raum die traditionelle Stütze des deutschen Volkstums gewesen war, das nun gewaltsam ausgebreitet wurde. Die Maßnahmen gegen die Kirche im Warthegau richteten sich somit gegen die Kirche als Institution.

Die Kirchenpolitik im Warthegau läßt sich im groben Überblick drei zentralen Komplexen zuordnen, die nur auf dem Boden eines angeblich rechtsfreien Territoriums verwirklicht werden konnten, zugleich aber auch sehr deutlich den Zielsetzungen entsprachen, die Hitler in seinen Tischgesprächen erwähnte. Eine alsbald nach der Annektierung einsetzende Kette von Maßnahmen betraf die finanziellen Grundlagen der Kirche. Ihre Sammlungstätigkeit wurde zunächst eingeschränkt, später ganz verboten. Mit der Zustimmung des Reichsstatthalters durfte die Kirche jedoch von ihren volljährigen Mitgliedern Beiträge erheben. Ihr Haushaltsplan wurde der Aufsicht des Regierungspräsidenten unterstellt, der sogar einzelne Haushaltsposten streichen konnte. Ansprüche der Kirche auf Zuschüsse der öffentlichen Hand wurden abgelehnt, andere an die Zustimmung des Regierungspräsidenten gebunden. Schenkungen und letztwillige Verfügungen an die Kirche bedurften gleichfalls der Genehmigung durch den Regierungspräsidenten. Damit wurde der Kirche ein nur noch ganz geringer Spielraum zum Erwerb des notwendigen Unterhalts zugestanden. Eben diese Bedürftigkeit, so wird man annehmen dürfen, sollte sie für finanzielle Verlockungen und Pressionen leichter zugänglich machen. Denn der Entwurf für eine Verordnung zu entsprechenden Regelungen im benachbarten Reichsgau Danzig-Westpreußen sah die Möglichkeit vor, daß der Reichsstatthalter der Kirche jederzeit widerrufliche Zuschüsse nach freiem Ermessen gewähren könne, und dem katholischen Seelsorger für die Deutschen im Warthegau wurde ohne sein Zutun, ja fast wider Willen ein solcher Zuschuß geleistet[29].

Nach der Theorie vom „rechtsfreien Raum" wurden die im Warthegau bestehenden kirchlichen Behörden nicht länger mehr als solche anerkannt; vielmehr wurde kraft staatlicher Autorität den Religionsgesellschaften der Status einer juristischen Person des Privatrechts ermöglicht. So sollte an die Stelle der für Deutsche und Polen gleichermaßen zuständigen Diözesanorganisation eine „Römisch-Katholische Kirche deutscher Nationalität im Reichsgau Wartheland" und eine „Polnische Römisch-Katholische Kirche im Reichsgau Wartheland" treten. Sie sollten wie ein Verein mit Satzung und Mitgliederbeiträgen organisiert sein. Mitglied konnte dem Vereinscharakter entsprechend nur werden, wer volljährig war und seinen Beitritt

ausdrücklich erklärte. Mit dieser Verordnung sollte ein Doppeltes bezweckt werden: Die Organisation der Kirche als privatrechtlicher Verein, der auf eingeschriebene Mitglieder beschränkt blieb und keine öffentliche Funktion mehr ausübte. Sodann die Begrenzung der Kirche auf den Dienstbereich des Reichsstatthalters ohne rechtlichen Zusammenhang mit der Gesamtkirche.

Auf diese Weise sollte ein Schritt getan werden zur Verwirklichung des Hitlerschen Programms von einer Kirche mit regional unterschiedlichem Rechtsstatus, der vom zuständigen Reichsstatthalter je „nach dem Zustand der weltanschaulichen Auflockerung" in seinem Gebiet im nationalsozialistischen Sinne verändert werden konnte. Rom hat sich dieser Lösung widersetzt, aber um der Kirche wenigstens einen gewissen Rechtsstatus zu ermöglichen, auf Bitten der dortigen Seelsorger einen Apostolischen Administrator für die deutschen Katholiken ernannt (der gleichfalls ernannte Administrator für die polnischen Katholiken trat sein Amt de facto nicht an). Damit war das Ziel der Verordnung nur teilweise erreicht, aber doch ein wichtiges Zugeständnis der Kurie durchgesetzt.

Gegenüber diesen drei Komplexen treten unter dem Aspekt unseres Themas alle sonstigen Verfolgungs- und Bedrückungsmaßnahmen, wie die Ausschaltung der kirchlichen Wohlfahrtspflege, das Verbot von Laienhelfern, die Beschränkung des Religionsunterrichts über das im „Altreich" praktizierte Maß hinaus, die Enteignung der Friedhöfe und Schließung der Kirchen in den Hintergrund. Sie sollen hier nur beispielsweise erwähnt sein, um die Breite des antikirchlichen Vorgehens gegen die deutschen Katholiken und Protestanten im Warthegau anzudeuten. Daß die Position der polnischen Katholiken dort noch weit schlechter war, bedarf nicht einmal besonderer Erwähnung.

Versucht man nun, unsere Befunde als Indizien für die zukünftige, nach dem Willen des Nationalsozialismus bemessene Situation der Kirche in Deutschland zu werten, so darf wohl angenommen werden, daß unbeschadet und vorbehaltlich aller Unsicherheit, die sich aus der Struktur des Regimes und der Herrschaftstechnik Hitlers für Voraussagen ergibt, folgende Größen das Bild der Kirche in Deutschland nach dem Endsieg bestimmt hätten:

1. Eine „Abrechnung auf Heller und Pfennig"[29] mit allen Gliedern der Kirche, die sich mißliebig gemacht hätten, allen voran mit Bischof Graf v. Galen. Diese Abrechnung wäre aller Wahrscheinlichkeit nach unter der Maxime, „nicht Märtyrer, sondern Verbrecher" zu schaffen, erfolgt, hätte ihren Opfern also nicht Kirchentreue, sondern Hoch- und Landesverrat oder ähnliches vorgeworfen. Zweifellos wären diese Maßnahmen wie früher die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse zur Diffamierung von Kirche und Klerus ausgeschlachtet worden.

2. Die von Hitler schon früher zeitweilig erwogene Kündigung des Reichskonkordats wäre Wirklichkeit geworden. Dies hätte den Weg frei gemacht zu einer Umgestaltung der Kirchenorganisation, wahrscheinlich auf der Linie, die Hitlers Tischgespräche und die Praxis im Warthegau vorzeichneten.

3. Die aus taktischen Rücksichten großenteils zurückgestaute Propaganda zum Kirchenaustritt, zum Bruch mit der christlichen Tradition, die Aktionen zur Verdängung der letzten christlichen Elemente aus dem öffentlichen Leben wären ungehindert losgebrochen.

Zeitmaß, Umfang und politische Auswirkungen dieser antikirchlichen Welle sind nicht näher abzuschätzen. Gerade weil das Regime sich in der Kirchenpolitik immer wieder als zu taktischen Verzögerungen und Zugeständnissen fähig erwiesen hat, sind zufällige Konstellationen nicht auszuschließen, die den Ablauf dieses Programms modifiziert, aber kaum auf die Dauer hintangehalten hätten.

Der christliche Glaube als solcher wäre auch wohl dann noch nicht zum Strafvorwurf geworden, unter der Voraussetzung, daß er auf alle Konsequenzen für die Ordnung des praktischen Lebens verzichtet hätte. Wenigstens dürfte dies für die Zeit gelten, bis der von Hitler für erforderlich gehaltene „kommende Reformator" sein Werk getan haben würde. Daß das Christentum nicht formell als solches, sondern unter Vorwänden politischer Natur verfolgt worden wäre, hätte den Christen die Bewährungsprobe noch schwerer gemacht, die ein Sieg des nationalsozialistischen Deutschlands für sie bedeutet hätte, und wer zu der Generation gehört, von der diese Probe verlangt worden wäre, hat allen Grund zur Dankbarkeit, daß ein gütiges Geschick sie ihm erspart hat, auch wenn er sich des Preises bewußt ist, den dies erfordert hat – den Zweiten Weltkrieg und die Niederlage des eigenen Vaterlands.

ANMERKUNGEN

[1] Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, hrsg. v. B. Stasiewski, Bd. 1 (Mainz 1968) 42f.
[2] Ebd. 54 und Akten Kardinal Michael Faulhabers 1917–1945, hrsg. v. L. Volk, Bd. 1 (Mainz 1975) 705.
[3] Kulturkampf Nr. 111 vom 5. Dezember 1938.
[4] Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, hrsg. v. L. Volk, Bd. 4 (Mainz 1981) 151.
[5] Ebd., Bd. 5 (Mainz 1983) 351. [6] Ebd. 217. [7] Zitat ebd. 364.
[8] Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS 1938–1945, hrsg. v. H. Boberach, Bd. 14 (Herrsching 1984) 5590.
[9] H. G. Hockerts, Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik, in: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen (Berlin 1983) 364f.
[10] Ebd. 383. [11] Ebd. 382. [12] Ebd.
[13] H. Picker, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier (Stuttgart [4]1983) 80. [14] Hockerts 383. [15] Ebd. 386.
[16] G. Hetzer, Kulturkampf in Augsburg 1933–1945. Konflikte zwischen Staat, Einheitspartei und christlichen Kirchen, dargestellt am Beispiel einer deutschen Stadt (Augsburg 1982) 211.
[17] Akten dt. Bischöfe, Bd. 5, 186. [18] Hetzer 196f. [19] Hockerts 366. Das Hitlerzitat wie Anm. 13.
[20] Ebd. 370f. [21] Ebd. [22] Ebd. 379. [23] Ebd. 381. [24] Picker 202. [25] Ebd. 414. [26] Ebd. 414f. [27] Ebd. 287.
[28] Zur kirchenpolitischen Lage im Reichsgau Wartheland vgl. P. Gürtler, Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau (Göttingen 1958); K. Smigiel, Die katholische Kirche im Reichsgau Wartheland 1939–1945 (Dortmund 1984); B. Stasiewski, Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 7 (1959) 46–74; M. Clauss, Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des Zweiten Weltkrieges (Köln 1979); H. Breitinger, Als Deutschenseelsorger in Posen und im Warthegau 1934–1945. Erinnerungen (Mainz 1984). Das Zitat bei Stasiewski, Kirchenpolitik 51 und Clauss 24. [29] Gürtler 198; Breitinger 93.

Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Verf. am 27. 4. 1985 in der Kath. Akademie in Bayern anläßlich einer Tagung zur 40. Wiederkehr des Kriegsendes von 1945 gehalten hat.

Walter Rupp SJ

Friedrich Spee von Langenfeld

Daß Friedrich Spee von Langenfeld, einer der bedeutendsten Männer des 17. Jahrhunderts, nie verehrt und kaum beachtet wurde, ja bis in unsere Zeit hinein weithin unbekannt geblieben ist, dafür gibt es manche Gründe: Die Historiker haben sich für ihn auffallend wenig interessiert. Die Literaturwissenschaftler haben ihn gern als den Vater der Schäferpoesie, als sentimentalen und naiven Verseschreiber abgetan. Die Gläubigen singen seit über 300 Jahren seine Kirchenlieder, ohne sich dafür zu interessieren, wer sie geschrieben hat. Die Jesuiten waren nie sehr darauf bedacht, sein Andenken zu pflegen; sie hätten sich dabei der Frage stellen müssen, warum sie ihn zu den letzten Ordensgelübden nicht zugelassen haben. Und die Kirche hat es vorgezogen – vielleicht aus Furcht, er könnte die Erinnerung an einen dunklen Abschnitt ihrer Geschichte wecken –, von ihm nicht zu reden. Spees Worte: „Ob ich schon storben bin: / Es werdens andre singen, / Wan ich schon bin dahin" haben sich erfüllt. Während seine Verse noch lebendig sind, ist das Bild seiner Persönlichkeit verblaßt.

Alle Versuche, sein Andenken lebendig zu erhalten, wollten bisher nie so recht gelingen. Von der Mitte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war es nahezu erloschen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts haben Friedrich Schlegel und Clemens Brentano durch ihre Neubearbeitung seiner Werke die Erinnerung an ihn wieder wachgerufen, aber nur für kurze Zeit. Die Auffindung seines Grabes im Jahr 1980 hat seinen Namen wieder ins Gespräch gebracht. Im 350. Todesjahr wäre es endlich an der Zeit, daß Spee die Beachtung findet, die ihm so lange vorenthalten wurde.

Den Acker in Deutschland bestellen

Friedrich Spee von Langenfeld, Sproß einer alten adligen Familie, wurde am 25. Februar 1591 als Sohn eines Burgvogts in Kaiserswerth am Rhein geboren. Nach Abschluß seiner Gymnasialzeit bei den Kölner Jesuiten trat er 1610 in das Trierer Noviziat der Gesellschaft Jesu ein, zu einer Zeit, da der Orden auf nahezu 15 000 Mitglieder angewachsen war und an Nachwuchs keinen Mangel hatte. Das Motiv für seinen Ordenseintritt war der Wunsch, in die Missionen geschickt zu werden. Sein Gesuch an den Ordensgeneral wurde jedoch mit der Begründung abgelehnt: Von Deutschland dürften die notwendigen Arbeitskräfte nicht abgezogen werden. Die Ordensleitung sah es für dringlicher an, die deutschen Jesuiten in

ihrer von der Glaubensspaltung bedrohten Heimat einzusetzen. Sie forderte ihn auf: „Er möge seinen Fleiß verwenden, diesen Acker zu bestellen." Diese Entscheidung wurde, ohne daß das vorauszusehen war, für Spee und auch für Deutschland schicksalhaft. Er war dazu bestimmt, in einer Zeit zu wirken, die von vielen Plagen heimgesucht wurde: von Glaubenskriegen, von Hunger, von Seuchen und vom Hexenwahn. Sie forderten so viele Opfer, daß in manchen Gegenden ganze Dörfer ausgestorben waren.

Spee wurde zunächst als Professor für Moraltheologie eingesetzt und hatte somit die Aufgabe, seinen Hörern die ethischen Prinzipien des christlichen Glaubens darzulegen und in der Kasuistik Fälle zu analysieren, wie sie dem Beichtvater in der Beichte vorgelegt werden. Der Rektor des Paderborner Jesuitenkollegs, Pater Christian Lennep, war offensichtlich mit der Art, wie Spee manche Frage in seinen Vorlesungen behandelte, nicht einverstanden. Er beschwerte sich im Frühjahr 1630 in Rom, der Einfluß, den Spee auf die jungen Ordensangehörigen ausübe, sei nicht geeignet, die Hochachtung vor den Ordenskonstitutionen zu fördern. Der Grund zu dieser Klage war Spees Kritik an jenen Geistlichen, die „auf die unglücklichen Gefangenen einreden, sie drängen, bestürmen, quälen und ermahnen, ihre Schuld zu gestehen, so wie sie es auf der Folter vor Gericht getan hätten"; die sich zum Mittler zwischen einem Angeklagten und dem Richter machen und nicht Mittler zwischen einem Angeklagten und Gott sind. Anstößig war vor allem, daß er den Ordensoberen bei der Auswahl der Beichtväter Leichtfertigkeit vorwarf.

Was die Ablehnung der Hexenprozesse angeht, stand Spee innerhalb seines Ordens nicht allein. Er beruft sich des öfteren auf andere Moraltheologen, wie auf den Innsbrucker Pater Tanner. Außerdem besaßen die Jesuiten päpstliche Privilegien, daß sie für das Amt des Inquisitors nicht herangezogen werden durften. Die Tatsache aber, daß der General des Ordens, Goswin Nickel, noch 1656 mißbilligt, den Exorzismus auszuüben, und einschärft, „keine Stunde mit den Besessenen zu verbringen", zeigt, daß sich mancher Jesuit in diese Sache doch eingelassen hatte und das Vorgehen der Gerichte unterstützte.

Sicher ist, daß auch Spee, wie das schon seine Lehrer taten, für seine Schüler in Köln einen Leitfaden der Moraltheologie verfaßte, der in langem Gebrauch erprobt war und leider nicht erhalten blieb. Das bestätigt einer seiner Schüler, Hermann Busenbaum, der bedeutendste Moraltheologe jener Zeit, mit seinem Eingeständnis: er habe in seiner „Medulla", einem moraltheologischen Handbuch, viel von seinem Lehrer übernommen. Man merkt das auch dem Inhalt an. Ob man die Wahrheit sagen muß, wenn man zu Unrecht zu einer Aussage gezwungen wird; ob einer sündigt, wenn er, um den Nächsten zu schützen, zu den Häschern sagt, er habe ihn nicht versteckt, solche Fragen dürften der Beispielsammlung Spees entnommen sein.

Daß Spee trotz seines Lehrauftrags auch als Seelsorger tätig war, war nichts Außerordentliches. Es entsprach dem pastoralen Konzept des Ordens, auch

Professoren für die Unterweisung der Kinder und des einfachen Volkes einzusetzen. Da vor und vor allem während des 30jährigen Krieges die Seelsorge darniederlag, manche Pfarreien verwaist waren und der Seelsorgeklerus die Wichtigkeit des katechetischen Unterrichts nicht erkannte, übernahmen die Jesuiten diesen Dienst. Sie wollten durch Beseitigung der Unwissenheit den Aberglauben überwinden.

1628 wurde Spee beauftragt, bei der Rekatholisierung der Grafschaft Peine mitzuwirken. Die Formel „cuius regio, eius religio" hatte die Untertanen vor die Wahl gestellt, entweder das Glaubensbekenntnis des Landesherrn anzunehmen oder das Gebiet unter Zurücklassung des gesamten Besitzes zu verlassen, und zum konfessionellen Frieden in keiner Weise beigetragen. Weil zudem die Jesuiten auf die Weisung ihres Ordensgründers, „sich bei der Bekämpfung der protestantischen Lehre jeder aufreizenden Polemik zu enthalten und dem Ketzertum mit Bescheidenheit zu begegnen", nicht mehr so genau achteten, war die Erbitterung der Protestanten gegen sie gewachsen und zwischen den Konfessionen ein gereiztes Klima aufgekommen. Spee bekam die Folgen dieser Spannungen bald zu spüren: Bei Woltrop wurde ein Mordanschlag auf ihn verübt, dem er mit knapper Not entging, aber unter dessen Folgen er zeitlebens zu leiden hatte.

Lyriker zur größeren Ehre Gottes

Der junge Spee schrieb und dichtete schon während seiner Ausbildungszeit. Da seine unmittelbaren Vorgesetzten von seiner Schriftstellerei und seiner Dichtkunst nicht viel hielten und die erbetene Druckerlaubnis nicht geben wollten, schickte er seine Schriften an die Kurie des Ordensgenerals in Rom. Diesen Ausweg wählte Spee dann immer, wenn er bei der Einholung einer Druckerlaubnis oder bei Konflikten mit seinem Provinzial auf Widerstände stieß. 1628 läßt der Ordensgeneral Spee mitteilen, daß es ihm lieber gewesen wäre, „wenn er seinen Traktat dem Provinzial vorgelegt hätte", macht jedoch das Zugeständnis, „nachdem die Schrift hierher gelangt sei, wolle er sie begutachten lassen". Die Zensoren strichen zwar manche barocke Floskel, manchen gefühlsbetonten Ausdruck und rückten manches, was theologisch anfechtbar war, zurecht. Sonst aber waren ihre Korrekturen weiter nicht von Nutzen – vor allem hinsichtlich der Poesie. Oft setzten sie für die griffigeren und ausdrucksstärkeren die farbloseren Formulierungen ein.

Seit dem Aufkommen des Humanismus war in Deutschland die Auffassung verbreitet, Wissenschaft und Poesie seien nur in lateinischer Sprache möglich. Dichtung war so eine Sache der Gelehrten. Sie bestand in dem Bemühen, die Versmaße der alten klassischen Dichter nachzuahmen. Spee brach mit diesem Vorurteil und beschritt einen neuen Weg. Er wollte den Beweis erbringen, „daß man auch in der deutschen Sprache recht gut poetisch reden und dichten könne".

Als Jesuit von dem Gedanken erfüllt, zu suchen, was die größere Ehre Gottes ist, möchte Spee mit den 70 Liedern, die er dem „Güldenen Tugendbuch" beifügt, „alle Herzen der ganzen weiten Welt zugleich anzünden" und „zum Lob Gottes antreiben". Er möchte, daß „alle Kreaturen in lauter Saitenspiel verkehret werden und mit einhelligem Getön den Namen ihres Schöpfers fröhlich loben". Der Leser soll mit einstimmen und von dem Schöpfer, von einem so tapferen Gott und Herrn reden, der – er gebraucht eine Formulierung, die der feministischen Theologie entlehnt zu sein scheint – mehr als ein „mütterliches Herz" besitzt.

In seiner „Trutznachtigall", einer Sammlung von 51 Liedern, möchte Spee mit den Nachtigallen um die Wette singen. Ein Naturbild bildet oft den Hintergrund der Szenerie: „Wann Morgenröt die Nacht ertödt mit ihren gülden Strahlen", erwacht er froh zu Gott und ruft ihn an. „Wann abends uns die braune Nacht in Schatten schwarz verkleidet", kommen düstere Gedanken über ihn. Sie zwingen ihn, an seine Sünden und an seine Vergänglichkeit zu denken. Er fordert die ganze Erde auf, in den vielstimmigen Wettgesang zum Lob des Schöpfers einzustimmen.

Der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz, sonst ein großer Bewunderer Spees, hatte über dessen dichterische Fähigkeiten keine gute Meinung. Er vertrat die Auffassung, es sei Spee nicht gelungen, eine neue geistliche Dichtkunst in deutscher Sprache heraufzuführen. Er hat damit an einem Vorurteil gezimmert, das immer wieder aufgegriffen wurde und lange nachgewirkt hat. Die Herausgeber der „Trutznachtigall" waren da anderer Meinung. Sie stellten 1649, einige Jahre nach dem Tod des Autors, dieses Büchlein mit den Sätzen vor: „Trutznachtigall oder Geistlich-Poetisch Lustwäldlein, dergleichen noch nie zuvor in deutscher Sprache gesehen." Auch spätere Literaturkritiker heben bei Spee die Fähigkeit hervor, daß er wie kaum ein anderer Dichter Gedanken und Stimmungen einzufangen und in gefällige und wohlgesetzte Verse zu fassen versteht.

Hervorzuheben sind vor allem seine Kirchenlieder, die sich auszeichnen durch die Schönheit ihrer Form und durch ihren theologischen Gehalt. Nachdem der Gemeindegesang in deutscher Sprache bei den protestantischen Gemeinden so großen Anklang gefunden hatte, wollten auch die Katholiken nicht mehr länger zurückstehen, für ihre Gottesdienste deutsche Kirchenlieder zu verwenden. Die Kölner Jesuiten, die bereits 1607 ein kleines Gesangbuch veröffentlicht hatten und wiederholt auflegen ließen, brachten dann 1623 ein Liederbuch heraus, das neben bekannten etwa ein Drittel neuer Lieder enthielt, die durch ihre Eigenart und durch ihre einheitliche Gestalt auffielen. Da in den jesuitischen Gesangbüchern der Name des Verfassers nicht angegeben wurde, konnte nur aufgrund stilistischer Kriterien der Nachweis erbracht werden, daß rund 140 der zwischen 1620 und 1637 veröffentlichten anonymen Lieder Spee zugeschrieben werden müssen. Seine Lieder eignen sich für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs. Sie wurden bald in die Gesangbücher aller deutschen Diözesen aufgenommen.

Spees Kirchenlieder sind wie die alttestamentlichen Psalmen Lob- und Dankge-

bete, oft ein Schreien aus der Not: „Wo bleibst du Trost der ganzen Welt, darauf die Welt all Hoffnung stellt?", und oft biblische Meditationen. Spee weiß mit Phantasie und Realismus biblische Stoffe in die Bilder- und Erlebniswelt seiner Zeit zu übertragen. Er macht sie gegenwärtig. Er läßt den Gläubigen mit den Drei Königen auf die Reise gehen: „Berg auf, Berg ab durch Reif und Schnee, ... durch Meer und See." Er läßt ihn dabeisein, wie der Engel zu den Hirten sagt: „Kommt ohne Instrumente nit." Er nimmt ihn an den Ort mit, wo alle Kreatur mit dem Gottessohn leidet, in den Garten von Getsemani: „Kein Vogelsang noch Freudenklang man höret in den Lüften." Er zeigt ihm die verklärte Gestalt des Auferstandenen: „Der Leib ist klar, klar wie Kristall"; oder er läßt ihn an der Krippe sprechen: „Mein Herz will ich ihm schenken und alles, was ich hab."

Die neueste Forschung stellt Spee als Erneuerer der deutschen Dichtkunst neben Opitz, sogar über ihn, ja sie nennt ihn den bedeutendsten katholischen Kirchenliederdichter des 17. Jahrhunderts. Eine Frage konnte sie jedoch nicht klären: Wer die Melodien zu seinen Liedern geschrieben hat, welche Melodien übernommen wurden und welche von ihm selbst sind. Wahrscheinich ist, daß Spee – wie das zu seiner Zeit üblich war – an lateinische Strophenlieder oder an die Hymnenpoesie anknüpfte und, nach Art der geistlichen Kontrafaktur, zu Volksliedern oder weltlichen Weisen geistliche Texte dichtete.

Schriftsteller der Orthopraxie

Was Spee auch tat, als Dichter, Lehrer oder Schriftsteller, er wollte in erster Linie Seelsorger sein. Sein „Güldenes Tugendbuch", das zu seinen Lebzeiten nur in Handschriften verbreitet war und erst nach seinem Tod gedruckt wurde, schrieb er in der Absicht, denen eine praktische Anleitung anzubieten, die sich um eine christliche Lebensgestaltung bemühen. Es handelt von dem inneren Kern des Christentums, von den „allerfürnembsten" Tugenden und zeigt, wie Spee die Menschen führte, welche Akzente er in seiner Glaubensunterweisung setzte. Leibniz lobt dieses Büchlein über alle Maßen und meint: „Gar göttlich scheint mir dieses Buch zu sein. Ich wüßte es gern in aller Christen Händen."

Das „Güldene Tugendbuch" ist in Dialogform angelegt. Ein Beichtvater unterweist seinen Schüler über die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Spee lehrt darin Gebete zum Pendel- und zum Stundenschlag oder verschiedene Arten, das Vaterunser zu beten, und macht den Versuch, die „Historien der heiligen Schrift so schön und kurzweilig zu erzählen". Er schlägt für die folgende Woche Übungen vor. Er fordert den Leser nicht selten auf, bei jedem Artikel des Glaubensbekenntnisses zu sagen: „Ja, ich glaube. Für diesen Glauben bin ich bereit, mein Leben hinzugeben." Er mutet ihm viel zu: Er soll die Sehnsucht nach dem Martyrium erwecken.

Von diesen hohen Forderungen und manchen zeitbedingten Ausdrucksformen abgesehen, ist dieses Buch jedoch bemerkenswert. Der Autor meint, „wenn man sich beim Spiel oder Kurzweil ergötzt oder während man sich in einer großen Gesellschaft befindet", solle man daraus vorlesen. Er hält sich nie bei theologischen Spekulationen auf. Für ihn gibt es keinen Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken. In einer Zeit, die um die Rechtgläubigkeit die heftigsten Kontroversen führte, stellt er die Orthopraxie, das rechte Tun heraus. So legt er ein „schönes Register etlicher unterschiedlicher Werke vor, in deren Übung die frommen Seelen sich ergetzen sollen". Immer geht es ihm um die Verwirklichung des christlichen Lebens, immer um die Werke der Liebe.

Aufklärer, Befreiungstheologe und Gesellschaftskritiker

Spee forderte nicht nur zum Dienst an den Armen und vom Leid Geprüften auf. Er lebte als Ordensmann und Dichter auch nicht in einer heilen Welt, sondern linderte Not und ging selbst in die Gefängnisse. Als Beichtvater der Zauberer und Hexen hatte er in die Gerichtsverfahren dieser Hexenprozesse Einblick. Über seine Eindrücke schreibt er: „Unter Eid kann ich bezeugen, daß ich bis jetzt noch keine verurteilte Hexe zum Scheiterhaufen geleitet habe, von der ich unter Berücksichtigung aller Gesichtspunkte aus Überzeugung hätte sagen können, sie sei wirklich schuldig gewesen." Aus der Hoffnung heraus, damit den ungezählten Opfern wirklich zu helfen und die Öffentlichkeit zur Besinnung zu bringen, gab er eine Warnschrift heraus unter dem Titel: „Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber", was frei übersetzt soviel bedeutet wie: „Gerichtlicher Vorbehalt" oder „Vorsicht im Urteil". Seine Einwände bringt er darin in 51 Dubia (Zweifeln) vor. Er klammert dabei die Frage aus, ob es Zauberer und Hexen gibt. Er möchte vielmehr darlegen, daß man mit ihnen so nicht umgehen darf und daß man dieses Übel mit Foltern und Verbrennen nicht ausrotten kann. Medizinisch-psychiatrische Einwände sind ihm fremd. Er stützt sich ausschließlich auf rationale, naturrechtliche Argumente, mit denen er geschickt und logisch zwingend umzugehen versteht. Aus Vorsichtsgründen verschweigt er seinen Namen und spricht von sich, dem Autor, als einem „Incerto Theologo Orthodoxo", einem ungenannten rechtgläubigen Theologen.

Die Argumente seiner Warnschrift machen deutlich, daß Spee nichts von der öffentlichen Meinung hält. Auch wenn jedermann versichert, es sei alles voller Hexen, so erlaubt er sich doch zu fragen: „Woher sie das denn wissen?" Er legt den Theologen nahe, sich eine gesunde Skepsis anzueignen und nicht einfach auf Autoritätsbeweise zu vertrauen, ohne die Gegenargumente zu erwägen. Sie sollten sich herablassen, so rät er ihnen, die Gefängnisse aufzusuchen, „um mit bettelarmen Leuten zu sprechen oder den Klagen der Unglücklichen Gehör zu schenken".

Er macht ihnen zum Vorwurf, sie brächten „die erstaunlichsten Albernheiten vor", machten sich „fast jedes beliebige Märchen zu eigen, verzeichneten es in ihren Lehrbüchern und führten so alle Welt hinters Licht"; ja, sie wendeten „abergläubische Mittel an, damit es nicht den Anschein habe, daß sie gar nichts wüßten und könnten".

In dieser Warnschrift tritt Spee für das Prinzip der Unschuldsvermutung ein: Die Gerichte haben in dubio pro reo (im Zweifel für den Angeklagten) zu entscheiden. Sie faßt die Rechte, die einem Angeklagten nicht vorenthalten werden dürfen, zusammen und verlangt, daß man ihm den besten Rechtsbeistand gewährt und den, den er zu haben wünscht; daß man ihn an seine Rechte erinnert und ihm bei seiner Verteidigung hilft; daß man ihm Schreibzeug bewilligt, ihm eine Abschrift seiner Anklage zustellt und ihm den Beichtvater zugesteht, den er selbst wählen möchte.

Spee greift in seiner „Cautio" auch die Praxis der Gerichte an und wendet gegen ihre Folterpraxis ein: Es sei unerhört, daß ein Richter für das Verbrechen, das er noch nicht kennt und erst aufzuklären sucht, die Folter anwendet. Die Angeklagten kämen dadurch in einen Teufelskreis und in eine Ausweglosigkeit hinein. Sie würden unter dem Zwang der Folter unzählige Lügen über sich und andere aussprechen. Er stellt in Abrede, daß die Folter ein Mittel zur Wahrheitsfindung ist: „Die Folter bringt die Gefahr mit sich, daß die Schuldlosen die Zahl der Schuldigen vermehren helfen." Spee stellt die unbequeme Frage, ob sich nicht mancher um die Hexenprozesse bewerbe, weil dies ein einträgliches Geschäft sei. Er spricht offen die Vermutung aus, die Inquisition habe diese ganze Unzahl von Hexen erst mit ihrem unbesonnenen Foltern nach Deutschland hereingebracht. Er fügt dann die Bemerkung bei, gerade die Tätigkeit der Gerichte habe ihn dahin gebracht, zu zweifeln, ob es überhaupt Hexen gibt. Schließlich fordert er: „Es muß gänzlich mit der Hexeninquisition aufgehört werden; ein solches Verfahren ist immer ungerecht und rechtswidrig."

Spee nimmt sich auch die Freiheit, den Fürsten Vorhaltungen zu machen: Während sie sich in den Geschäften ihrer Hofhaltung, des Vogelfangs, der Jagd nicht jeder eigenen Mühe entziehen, sind sie in wichtigen Dingen, wo es um Menschenleben geht, nachlässig und sorglos. „Kein deutscher Edelmann könnte es ertragen, daß man seinen Jagdhund so zerfleischte." Er rät den Fürsten davon ab, das Vermögen der Verurteilten einzuziehen, „denn schon jetzt heißt es überall im Volk, das schnellste und bequemste Mittel, reich zu werden, seien die Hexenverbrennungen". Er hält ihnen die Weisungen des Evangeliums vor: „Wenn Gefahr droht, daß zugleich der Weizen mit ausgerauft werde, dann darf auch das Unkraut nicht vertilgt werden." Ja er wirft die Frage auf, wie es kommt, daß sich in Deutschland mehr Hexen finden als woanders, und bemerkt: „Jedenfalls sehen die Italiener und Spanier deutlich, welch unzählige Menge Unschuldiger sie hinrichten müßten, wenn sie die Deutschen nachahmen wollten. Darum lassen sie es mit Recht sein und überlassen das Geschäft, Hexen zu verbrennen, uns allein."

Spee hatte es gewagt, gegen alte, über Jahrhunderte verbreitete Vorurteile anzugehen, und hatte außerdem ehrwürdige Stände angegriffen. Manche freuten sich, daß endlich einer aussprach, was sie selbst nicht auszusprechen wagten. Viele aber stellten sich gegen ihn und drängten auf Bestrafung. Spee muß sich rechtfertigen und beklagt sich 1630 bei seinem Ordensgeneral, daß er mitten im Schuljahr zu seiner nicht geringen Verdemütigung von der Professur der Moral entfernt worden sei. Bald darauf wird er im Ordenskatalog nur noch als Beichtvater in Paderborn geführt. 1631 darf er zwar mit Erlaubnis seines neuen Provinzials Nickel in Köln Kasusvorlesungen halten und eine eingeschränkte Lehrtätigkeit ausüben, aber nicht den Titel eines Professors führen.

Trotz dieser Maßnahmen resignierte Spee nicht. Während die Ordensleitung die Frage überlegte, ob man ihm nahelegen solle, den Orden zu verlassen, nimmt Spee sich der durch die Kriegswirren in Not geratenen Menschen an, sammelt Geld und Kleider und pflegt Kranke und Verwundete. Als man dann in Rom einsehen mußte, daß die Bedenken gegen eine Zulassung zu den letzten Ordensgelübden nicht zu halten waren, hatte er sich schon den Todeskeim geholt. Er wurde am 7. August 1635, im Alter von nur 44 Jahren, in Trier plötzlich von einer Seuche dahingerafft. Ein Nachruf rühmt ihn im Stil seiner Zeit: „Obgleich er Ämter gehabt, die den ganzen Menschen in Anspruch genommen, hat er doch noch immer Zeit für die Seelsorge gefunden... Unermüdlich in der Arbeit, war ihm doch kein Haus und keine Hütte zu eng, kein Krankenzimmer zu ekelhaft, kein Kerker zu abschreckend, kein Schmutz und keine Pest haben seinen Eifer zurückhalten können."

Das Wappen der Familie Spee von Langenfeld, ein roter Hahn auf weißem Grund, ist ein Sinnbild für Friedrich Spee. Er mochte „die Geister, die nicht alles für unbezweifelbar halten, was das gemeine Volk für wahr hält". Er hat versucht, seine Zeitgenossen, die in einem Wahn gefangen waren, aufzuwecken. Er war ein Mann der Aufklärung.

Hap Grieshaber hat Spee auf einer Lithographie als Engel dargestellt, der die Dämonen abwehrt und die Verurteilten vor dem Scheiterhaufen schützt. Spee hat sich mit ganzer Kraft für die Befreiung der Verfolgten und Gefangenen eingesetzt, er war auch ein Theologe der Befreiung.

Spee selbst vergleicht sich gern mit einer Nachtigall; er wollte wie sie Tag für Tag das Lob Gottes singen. Manchmal nennt er sich einen bellenden Hund, dem es aufgegeben ist, vor drohenden Gefahren laut zu warnen. Er hat die ungerechten Zustände seiner Zeit furchtlos bloßgestellt und auf Veränderung hingewirkt. Er war ähnlich den alttestamentlichen Propheten ein Gesellschaftskritiker. Vor allem aber war er, was höchste Anerkennung verdient, ein vorbildlicher Christ, der die vordringlichste Aufgabe seines priesterlichen Dienstes darin sah, sich für die Geringsten seiner Brüder einzusetzen.

Ernst Feil

Widerstand und Ergebung

Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich Bonhoeffer

„Widerstand und Ergebung" lautet der Titel der Gefängnisbriefe Dietrich Bonhoeffers, die der Freund und bevorzugte Adressat Eberhard Bethge herausgegeben hat[1]. Doch stammt dieser Titel nicht von Bethge, sondern aus einem der Briefe, die Bonhoeffer an seinen Freund gerichtet hat. Als die Hoffnung auf eine absehbare Befreiung geschwunden ist und es gilt, sich auf eine lange und ungewisse Haftzeit einzurichten, schreibt Bonhoeffer, er denke oft über die „Grenzen zwischen dem notwendigen Widerstand gegen das ‚Schicksal' und der ebenso notwendigen Ergebung" nach (21. 2. 1944, WEN 244); sowohl Don Quichote als auch Michael Kohlhaas seien keine geeigneten Beispiele, gehe es dem einen doch um Widerstand „bis zum Widersinn", dem anderen aber in einem solchen Maß um das Recht, daß der „über der Forderung nach seinem Recht zum Schuldigen wird" mit dem Ergebnis, daß der Widerstand „bei beiden letztlich seinen realen Sinn" verliert und sich „ins Theoretisch-Phantastische" verflüchtigt. Demgegenüber plädiert Bonhoeffer dafür, dem Schicksal ebenso entschlossen entgegenzutreten wie sich ihm zu gegebener Zeit zu unterwerfen; denn: „Gott begegnet uns nicht nur als ‚Du', sondern auch ‚vermummt' im ‚Es'." Beides, Widerstand und Ergebung, muß jeweils mit „Entschlossenheit" ergriffen werden; sie bedeuten für Bonhoeffer ein bewegliches, lebendiges Handeln.

Aus dieser Aussage ergibt sich als Konsequenz: Von „Widerstand und Ergebung" kann gleichfalls in verschiedener Hinsicht die Rede sein, je nachdem, in welcher Hinsicht und in welchem Kontext, in welcher Situation von ihnen gesprochen wird. Bonhoeffer benutzt beide Begriffe im Hinblick auf das Schicksal, das er als ein „Es" charakterisiert, in dem es das „Du" zu finden gilt. Sehr bezeichnend für Bonhoeffer ist, daß er den Gedanken dann fortführt: „Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen."

Es wird uns noch beschäftigen, was in diesem Zusammenhang die Ablehnung eines „prinzipiellen" Bestimmens bedeutet. Indem jedenfalls „Widerstand und Ergebung" so zusammen genannt sind, erscheinen sie mindestens in dem Sinn miteinander verbunden, als sie sich gegenseitig ebenso begrenzen wie ergänzen: *Widerstand* erscheint als Begrenzung und Ergänzung der Ergebung, um diese nicht quietistisch universal werden zu lassen; eine vom Widerstehen isolierte und somit

universal gewordene Ergebung könnte durch die eigene Passivität eben keine Abstinenz vom Bösen erreichen, sondern vielmehr an ihm durch tatenloses Zulassen mitschuldig werden. Aber auch *Ergebung* ist als Begrenzung und Ergänzung des Widerstands unerläßlich, um diesen nicht total werden zu lassen, so daß er der Wirklichkeit nicht mehr gerecht zu werden vermag; es ist ein schwerwiegender Irrtum zu meinen, durch universalen Widerstand würde sich – wie ein Phönix aus der Asche – nach der Totalvernichtung des Negativen aus diesem das Gute von selbst erheben.

Beides, Widerstand und Ergebung, hat Bonhoeffer in paradigmatischer Weise realisiert und reflektiert. Er eignet sich daher, uns bei unseren Überlegungen behilflich zu sein, nicht im Sinn eines simplen Transfers, sondern der Orientierung. In der Sprache Bonhoeffers: Auch und gerade „Widerstand und Ergebung" dürfen nicht prinzipiell, das heißt als Prinzipien verstanden und somit mißverstanden werden, sie bezeichnen vielmehr konkrete Einstellungen in einer jeweils verschiedenen Situation.

Warnen möchte ich davor, Bonhoeffer in falscher Weise zu kanonisieren oder zu heroisieren: Er hat sein Martyrium nicht gesucht, er hat auch nach seiner Gefangennahme um sein und seiner Mitverschworenen Überleben gekämpft mit allen ihm erlaubten Mitteln, und das heißt auch mit dem Mittel, die Gestapo nach Kräften zu täuschen, zu ‚belügen'. Er hat sich darüber Rechenschaft zu geben versucht in seinen Überlegungen zur Frage „Was heißt: Die Wahrheit sagen?" (E 385–395).

Mit einer Passage zu Beginn dieses Textes möchte ich in jene miteinander zusammenhängenden Aspekte einführen, die uns im folgenden angehen: Bonhoeffer verweist nämlich darauf, daß die Wahrheit zu sagen von der jeweiligen Position und Situation abhängt und so etwas anderes bedeutet zwischen Eltern und Kindern, Mann und Frau, Obrigkeit und Untertan oder Freund und Feind. Dem Einwand, man müsse doch in jedem Fall die Wahrheit sagen, weil wahrheitsgemäße Rede nicht diesem oder jenem, sondern Gott geschuldet werde, stimmt Bonhoeffer ausdrücklich zu, fügt jedoch hinzu:

> Dieses sei richtig, „sofern nur dabei nicht außer acht gelassen wird, daß eben Gott kein allgemeines Prinzip ist, sondern der Lebendige, der mich in ein lebendiges Leben gestellt hat und in ihm meinen Dienst fordert. Wer Gott sagt, darf die gegebene Welt, in der er lebt, nicht einfach durchstreichen; er spräche sonst nicht von dem Gott, der in Jesus Christus in die Welt einging, sondern von irgendeinem metaphysischen Götzen. Darum geht es ja gerade, wie ich die wahrheitsgemäße Rede, die ich Gott schulde, in meinem konkreten Leben mit seinen mannigfaltigen Verhältnissen, zur Geltung bringe. Die Gott geschuldete Wahrhaftigkeitsgemäßheit unserer Worte muß in der Welt konkrete Gestalt annehmen. Unser Wort soll nicht prinzipiell, sondern konkret wahrheitsgemäß sein" (E 386).

In dieser kurzen Passage darf eine aufs äußerste konzentrierte Zusammenfassung der Reflexion christlichen Glaubens und Lebens in der Welt bei Bonhoeffer gesehen werden. Sie näher zu erläutern, soll im folgenden Bonhoeffers Annahme Gottes als des konkreten, die Konkretion Gottes im Ruf in die Nachfolge,

Bonhoeffers Einstellung zum Thema Frieden als Beispiel für die Nachfolge und seine grundlegende Überlegung zum ethischen Handeln des Christen erörtert werden. Abschließend möchte ich die Konsequenzen für unsere Situation verdeutlichen, heute von Widerstand zu sprechen.

Gott, der hier und heute Gott ist

Gott nicht als allgemeines abstraktes Prinzip, als metaphysischen Götzen, das heißt in der Sprache der Gefängnisbriefe, Gott nicht als Arbeitshypothese, als Lückenbüßer, wo menschliche Fähigkeit zu Ende ist, oder an den Grenzen unserer Erkenntnis und unseres Lebens, sondern als konkreten zu erkennen und anzunehmen, ist für Bonhoeffer wie für uns nicht mit Worten getan. Es geht um den nicht nur gesprochenen, sondern gelebten konkreten Glauben an den wirklichen, in unserem Leben wirksamen Gott. Doch wie kommen wir zu diesem Glauben?

Bonhoeffer ist hier wiederum nicht allein mit Worten, sondern durch seine Erfahrungen beispielhaft: Er war ein Christ, dem dieser konkrete Glaube geschenkt worden ist. Bonhoeffer hatte sich 1921 als 15jähriger zu Beginn der 12. Klasse zum Theologiestudium entschlossen und diesen Entschluß auch durchgeführt. In einer sehr persönlichen Notiz schaut er auf diesen Entschluß und seine Mitteilung an die Klasse zurück:

„... jetzt mußte sich ihm innerlich das Rätsel seines (Bonhoeffers) Lebens lösen, jetzt stand er feierlich vor seinem Gott, vor seiner Klasse, jetzt war er der Mittelpunkt ... da stand er selbst in der Mitte der Welt als der Verkünder und Lehrer seiner Erkenntnis und seiner Ideale ... und das Wohlgefallen des Ewigen ruhte auf seinen Worten und auf seinem gescheitelten dunkelblonden Haupt. Und er schämte sich wiederum. Denn er wußte um seine erbärmliche Eitelkeit. ... Gott, sage selbst, ob ich Dich ernstlich meine, vernichte mich in diesem Augenblick, wenn ich lüge, oder strafe sie alle, sie sind meine, deine Feinde, sie glauben mir nicht. ... (... ich brauche die anderen nicht ...), ... ich, ich ... ich will siegen ... ich mit Dir, ... ich bin stark ... Gott, ich bin mit dir ...“ (etwa 1932, GS VI 230ff.).

Hier erscheint ein Vexierbild jenes Glaubens, der wahrhaft christlich ist; es zeigt den Menschen vor Gott, wie er von sich aus ist, nämlich einerseits der, der sich schämt wegen seiner Überheblichkeit und Eitelkeit, der sich aber gleichwohl nicht von ihr trennen, sie nicht überwinden kann. Es geht diesem Menschen um Gott, aber mindestens nicht weniger um sich selbst. Und als ein solcher ist Bonhoeffer angetreten. Aus späterer Rückschau, 1936, sieht Bonhoeffer diesen Anfang so, wie er ihn einer Bekannten mitteilte:

„Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und gepredigt – und ich war noch kein Christ geworden ... Ich weiß, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst ... gemacht“ (ebd. 368).

Dabei war diese Phase keineswegs eine Zeit glücklichen Glaubens, sondern letztlich eine Zeit tiefer Ratlosigkeit und Hilflosigkeit. 1931 heißt es in einem Brief an Helmut Rößler:

„Ich bin jetzt Studentenpfarrer an der Technischen Hochschule, wie soll man diesen Menschen solche Dinge predigen? Wer glaubt denn das noch? Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt. Wenn wir's nicht in unserem persönlichen Leben sehen können, daß Christus da war, dann wollen wir's wenigstens in Indien sehen, aber dies wahnwitzige dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten" (GS I 61).

Bonhoeffer hat also diese Unsichtbarkeit Gottes, die Unwirksamkeit seiner Botschaft und der Predigt, die diesen Gott verkünden will, am eigenen Leib erfahren. Und er hat dies alles zu überwinden versucht. Am Ende seines Lebens, einen Tag nach dem Attentat auf Hitler, als er von dessen Mißlingen schon wußte, faßt Bonhoeffer diesen seinen Weg – gleichsam in einer Summe seines Lebens – wie folgt zusammen:

„Ich erinnere mich eines Gesprächs, das ich vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte. Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (– und ich halte für möglich, daß er es geworden ist –); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen ... Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte. Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge'. Heute sehe ich die Gefahren dieses Buches, zu dem ich allerdings nach wie vor stehe, deutlich" (21. 7. 1944, WEN 401).

Auch dieses Zitat weist auf die Zeit von 1931, als er sich in Amerika aufhielt. Bonhoeffer deutet an, daß er zwar nicht ein Heiliger werden, wohl aber glauben lernen will. Damit dürfte er in der Situation stehen, die für alle und immer wieder gilt. Bonhoeffer versuchte es dadurch, ein heiliges Leben zu führen. Dies aus der Rückschau kritisch zu sehen, bedeutet kein Votum gegen den Versuch, Gott zu dienen, auf ihn zu hören, wohl aber eine Distanzierung von dem Versuch, dies aus eigener Kraft zu können. Denn um 1932 ist ihm etwas geschenkt worden, was ihn aus seiner Situation freigemacht hat; in dem schon einmal erwähnten Schreiben an eine Bekannte heißt es:

„Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. Das habe ich deutlich gespürt und sogar andere Menschen um mich herum. Das war eine große Befreiung. Da wurde es mir klar, daß das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muß, und Schritt für Schritt wurde es deutlicher, wie weit das so sein muß" (GS VI 368).

1936 konnte Bonhoeffer noch nicht ahnen, wie weit dieser Weg sein würde. Denn zu dieser Zeit der Nachfolge, als er Pfarrer der Bekennenden Kirche im Predigerseminar ausbildete und mit ihnen ein intensives gemeinschaftliches Leben des Gebets, der Meditation, des Gottesdienstes, aber auch der Erholung führte, konnte sich noch niemand vorstellen, daß eines Tages die Frage gestellt würde, ob ein Pfarrer zum Widerstand gegen Hitler beitragen möchte, zu einem Widerstand, der die Tötung Hitlers intendierte. Der Weg war also viel länger, und Bonhoeffer konnte sich nicht darauf beschränken, „daß das Leben eines Dieners Jesu Christi" nur „der Kirche gehören muß". Im Gefängnis formulierte Bonhoeffer, daß darüber hinaus ein wesentlicher zweiter Schritt zu tun sei, besser, nur geschenkt werden kann; im Anschluß an den zuvor genannten Text über die Nachfolge schreibt er:

„Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt" (WEN 401).

Konkretion Gottes im Ruf in die Nachfolge

Wenn Bonhoeffer um 1932 ein Realisieren dessen erlebt hat, daß es im Glauben nicht auf uns und unsere Vorstellung von Gott, sondern auf sein Wort und das Tun seines Willens ankommt, so zeigt sich hier die Konkretion Gottes: Es geht nicht um Gott als „allgemeines Prinzip", sondern um den „lebendigen", der „hier und heute" Gott ist.

Bonhoeffer hat in den letzten Briefen nachhaltig vom Ende der Religion und einer kommenden *religionslosen Zeit* gesprochen. Damit meinte er, daß wir nicht mehr bei einer Gottesvorstellung vom allmächtigen, die Welt beherrschenden und über seine Feinde triumphierenden Gott ansetzen können. Vielmehr – wie der eingangs zitierte Text über Gott als konkreten sagt – geht es darum, von dem Gott zu sprechen, der in Jesus Christus in die Welt einging. Die Unsichtbarkeit Gottes in unserer Welt vermögen wir nicht zu überwinden. Wir können auch keinen Zugang zu ihm gewinnen, indem wir uns direkt an ihn als das absolute Wesen wenden. Zu Gott finden wir vielmehr nur durch Jesus von Nazaret, durch sein Wort in der Schrift und durch sein Leben, das freilich am Kreuz endete. Was ist das eigentlich für ein Glaube, der davon überzeugt ist, daß Gott selbst Mensch geworden ist, aber nicht sichtbar herrscht und – endlich und endgültig – das Böse ein für allemal beseitigt hat, sondern sich dem Bösen ausliefert und es dadurch überwindet, daß er nur in der extremen Ohnmacht des Todes mächtig ist?

„Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur'. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! ... So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott ... Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns" (16. 7. 1944, WEN 394).

Dies ist also mit einer religionslosen, konkreten Vorstellung von Gott gegeben, daß wir an Gott in Jesus Christus glauben, daß wir uns an diesen am Kreuz gestorbenen Sohn Gottes halten, der uns „nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens" (ebd.). Sich an den konkreten Gott halten bedeutet also, sich an diesen Jesus Christus halten. Dieses führt nach Bonhoeffer zur Gemeinschaft der Glaubenden. Während die Sünde die Menschen trennt, verbindet allein die Nachfolge. Nur in ihr gibt es echte Gemeinschaft. Man kann allenfalls umgekehrt sagen: Wo immer es echte Gemeinschaft gibt, da ist Gemeinschaft derer, die durch Jesus Christus geeint sind.

Diese Gemeinschaft, die für Bonhoeffer die Kirche ist, hat er bei aller kirchenkritischen Betrachtung für wesentlich gehalten. Seine Kritik an der konkreten Kirche

rührt daher, daß die Kirche jener Gemeinschaft, wie sie vom Glauben her intendiert ist, nicht hinreichend entspricht. Bonhoeffer hat aber nie eine neue Kirche, sondern die eine, wahre, konkrete Kirche auch in ihrer Schwachheit bejaht. Wenn er der Bekennenden Kirche angehörte, so nicht, weil er sich von der Reichskirche abspalten wollte, sondern weil er der festen und richtigen Überzeugung war, daß eine Kirche, die die Rassengesetze des Dritten Reiches anerkennt, nicht mehr nur schwache oder sündige Kirche, sondern häretische und somit nicht mehr wahre Kirche ist, weil sie sich fundamental dem Wort Gottes entgegenstellt.

Diese Gemeinschaft des Glaubens war für Bonhoeffer höchst konkret, nicht nur während der extremen Isolierung im Gefängnis. Ein bewegendes Zeugnis für diese Gemeinschaft ist sein Tagebuch vom Amerika-Aufenthalt 1939, als es um die äußerst bedrängende Frage ging, ob er in Amerika in Sicherheit bleiben oder nach Deutschland zurückkehren sollte. Hier denkt er unablässig an die Brüder, hier notiert er: „Gott, schenke mir in der nächsten Woche Klarheit über meine Zukunft und erhalte mich in der Gemeinschaft des Gebetes der Brüder" (GS I 302).

In dieser konkreten, Gemeinschaft begründenden Nachfolge vermag Bonhoeffer nicht nur Gott als einem konkreten zu begegnen, sondern auch Klarheit über sein Leben und Entscheiden hier und heute zu finden. Eben darin erweist sich Gott als der konkrete, daß im Glauben an ihn in der Nachfolge Jesu dieses Leben gelebt und die Lebensentscheidungen getroffen werden können.

Bonhoeffers Einstellung zum Thema Frieden

Nach dem bisher Gesagten ist deutlich, daß „konkret" keine Floskel ist oder eine lediglich bekräftigende Bezeichnung, sondern einen Gegensatz darstellt zu einer „prinzipiellen" Verantwortung. Wie es Bonhoeffer darum geht, daß Gott eben kein Prinzip, sondern der konkrete, der in einer bestimmten Situation gegenwärtige und in dieser Situation um seinen Willen befragte Gott ist, so geht es auch darum, daß unsere Verantwortung eine konkrete, in einer bestimmten Situation zu treffende Verantwortung ist. Konkret die Wahrheit zu sagen hängt ab von dem, der spricht, von dem, demgegenüber er spricht, von der Situation, in der er spricht. Nicht anders verhält es sich auch hinsichtlich unseres Themas.

Bonhoeffer hat sich permanent dagegen verwahrt, etwas zu tun, was immer und überall richtig ist; es ging ihm vielmehr darum, zu tun, was hier und heute richtig ist. Dazu hat er eine grundsätzliche Bemerkung gemacht in einem frühen Brief aus dem Gefängnis an seine Eltern.

Durch Luthers Tat mußten „Folgen entstehen ..., die genau das Gegenteil von dem waren, was er wollte, und die ihm selbst seine letzten Lebensjahre verdüstert haben und ihm manchmal sogar sein Lebenswerk fraglich werden ließen. Er wollte die echte Einheit der Kirche und des Abendlandes, d. h. der christlichen Völker, und die Folge war der Zerfall der Kirche und Europas" (31. 10. 1943, WEN 141).

Bonhoeffer beschäftigen die Folgen menschlichen Tuns, das in ehrlicher Absicht aus christlichem Glauben heraus erfolgt ist und doch zu Folgen führt, die seinen Intentionen entgegengesetzt sind. Die Folgen unseres Tuns sind nicht eindeutig prognostizierbar, und gleichwohl müssen wir uns zu unserem Tun entscheiden. Bonhoeffer fragt sich, ob „die großen geistesgeschichtlichen Bewegungen sich durch ihre primären oder ihre sekundären Motive durchsetzten" (ebd.). Und er fügt eine Bemerkung an, die hier sehr wichtig erscheint: „Kierkegaard hat schon vor 100 Jahren gesagt, daß Luther heute das Gegenteil von dem sagen würde, was er damals gesagt hat. Ich glaube, das ist richtig – cum grano salis."

Eben dieses Wort möchte ich den folgenden Überlegungen vorausschicken, weil es jeglichem menschlichen Wort und damit auch Bonhoeffers Wort gegenüber warnt vor einem verbalistischen Verständnis bzw. Mißverständnis; denn nach Bonhoeffer hängt die Wahrheit einer Aussage nicht daran, daß diese immer und überall zutreffend ist, daß sie ihrem Wortlaut nach zu verstehen ist ohne den Kontext der jeweiligen Situation, in der und für die sie gemacht ist. Ich möchte Bonhoeffer gerade nicht entschärfen und doch vor einem in diesem Sinn abstrakten Verständnis und Gebrauch einer seiner Aussagen warnen, daß man sie aus ihrem Kontext reißt und auf eine andere Situation anwendet.

Für Bonhoeffer muß dieses deutlich hervorgehoben werden, weil er zweifellos 1932 bis 1934 im ökumenischen Kontext so nachhaltig für den Frieden gesprochen hat wie kaum jemand sonst. Achten wir auf den jeweiligen biographischen Kontext, das heißt auf die Situation, in der Bonhoeffer gesprochen hat, so werden die Unterschiede seiner Aussagen verständlich. Ich will mich zunächst auf die beiden Phasen kurz vor und nach der Machtergreifung beschränken, um dann auf die dritte Phase, den Widerstand, einzugehen.

Unmittelbar vor Ausbruch des Dritten Reiches (Juli und August 1932) geht es Bonhoeffer in seiner Ansprache in Gland nicht primär um Krieg und Frieden, sondern um das Fundament der Weltbundarbeit. Dabei dient das Thema Krieg und Frieden zunächst zweimal als Beispiel, ehe er dieses Beispiel dann weiter ausführt:

„Und nun stellt das Kreuz hinein in die aus den Fugen geratene Welt ... Und dieses Kreuz Christi ruft nun über die Welt des Hasses den Zorn und das Gericht und verkündigt den Frieden. Es soll heute kein Krieg mehr sein – das Kreuz will es nicht ... Der Krieg in der heutigen Gestalt vernichtet die Schöpfung Gottes und verdunkelt den Blick auf die Offenbarung ... Die Kirche Christi steht gegen den Krieg für den Frieden unter den Menschen zwischen Völkern, Klassen und Rassen. Aber die Kirche weiß auch, daß es keinen Frieden gibt, es sei denn, daß Gerechtigkeit und Wahrheit gewahrt sind. Ein Friede, der Gerechtigkeit und Wahrheit verletzt, ist kein Friede und die Kirche Christi muß gegen solchen Frieden protestieren. Es kann einen Frieden geben, der *schlimmer ist als Kampf*" (GS I 168f.).

Bonhoeffer erkennt also „die Ordnung des *internationalen Friedens*" als „heute Gottes Gebot für uns" (Cernohorske Cupele 1932, ebd. 152). Dieser Friede ist nach Bonhoeffer nicht schon die Wirklichkeit des Evangeliums, nicht schon ein Stück des Reiches Gottes, sondern eine Ordnung der Erhaltung der Welt auf Christus hin (ebd. 152f.).

Es kann hier nicht näher verfolgt werden, in welchem Sinn von Krieg und Kampf die Rede ist. Bonhoeffer stellt jedenfalls den Frieden als die vordringlichste Aufgabe des Weltbunds heraus, eine tatsächlich kühne These. Er warnt freilich vor einem falschen Frieden, nämlich einem Frieden ohne Wahrheit und Gerechtigkeit, und fügt hinzu, daß, um diesen falschen Frieden zu beseitigen, tatsächlich Kampf vonnöten sei; denn es gibt einen Frieden, „der *schlimmer ist als Kampf*" (ebd. 169). Ist dies nicht ein Widerspruch zu dem grundsätzlichen Plädoyer für den Frieden?

Die zweite Phase kurz nach der Machtergreifung sieht anders aus; denn nun fallen die Aussagen eindeutig für den Frieden aus. Wohl am ehesten in diese Zeit ist eine Aussage zu datieren, die in dem wichtigen Brief Bonhoeffers an seine Bekannte steht; nach der Mitteilung seiner Erfahrung ernsthaften Christseins und seiner Bemühungen um die Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes nach 1933 fährt Bonhoeffer fort: „Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher ... leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf" (1936, GS VI 368).

Bonhoeffers Überlegungen zum Frieden setzen 1934 bei der Kirche an, nämlich bei der Alternative, ob der Weltbund Zweckverband oder Kirche ist (GS I 212). Nur als Kirche ist der Weltbund in der Lage, ein verbindliches Wort zu verkünden. Und als solche hat er die Aufgabe, den Frieden als das konkrete Gebot Gottes zu fordern:

„Friede soll sein, weil Christus in der Welt ist, d. h. Friede soll sein, weil es eine Kirche Christi gibt, um deretwillen allein die ganze Welt noch lebt ... Wie wird Friede? Durch ein System von politischen Verträgen? Durch Investierung internationalen Kapitals ...? Oder gar durch eine allseitige friedliche Aufrüstung zum Zweck der Sicherstellung des Friedens? Nein, durch dieses alles aus dem einen Grunde nicht, weil hier überall *Friede* und *Sicherheit* verwechselt wird. Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muß gewagt werden ... Friede ist das Gegenteil von Sicherung" (ebd. 217f.).

Bonhoeffer mahnt hier also uneingeschränkt zum Frieden und lehnt das Junktim von Frieden und Sicherheit strikt ab. Diesen Frieden soll die Kirche bezeugen, und dazu bedarf es – eine für einen evangelischen Theologen zumal im Jahr 1934 aufsehenerregende Forderung – einer besonderen Instanz: Bonhoeffer fordert das „*große ökumenische Konzil* der *Heiligen Kirche Christi* aus aller Welt" (ebd. 219). Dieses Konzil ist seiner Meinung nach jene Instanz, durch die allein eine Verkündigung tatsächlich als Gottes Wort qualifiziert werden kann.

Widersprechen sich nun die genannten Texte? Achten wir auf die Situationen, so ist inzwischen ein gravierender Unterschied eingetreten: Hitler hat die Macht übernommen und tendiert, wie Bonhoeffer auf Grund der Familieninformationen weiß, von allem Anfang an auf Krieg. Ich gehe davon aus, daß dieser Kontext die Aussagen eindeutig gemacht hat. Gleichwohl ist Heinz Eduard Tödt, der diesen Überlegungen Bonhoeffers zum Frieden eine instruktive Studie gewidmet hat, recht zu geben, daß Bonhoeffer die konkreten Bedingungen des Friedens im Grund noch nicht berücksichtigt hat[2]. Situationsanalyse und das heißt Rückgriff auf die

politischen Konstellationen und Bemühungen zum Frieden sind für Bonhoeffer später unverzichtbar geworden.

Grundlegend anders sind Situation und Handeln nach 1938. Für diese dritte Phase ist festzuhalten, was Eberhard Bethge nachdrücklich herausgestellt hat:

„In den späteren dreißiger Jahren hatte sich jedoch in Deutschland der Brennpunkt der Problematik verschoben: Im Zentrum stand jetzt der mörderische Antisemitismus im Namen aller Deutschen. Militarismus und Nationalismus richteten nach wie vor, ja schlimmer als früher, Unheil an. Aber jetzt war für Christen in Deutschland eine andere Verantwortung vordringlich. Sie konnte nicht mit einem pacem facere, wie Bonhoeffer es sich 1932 für die Erhaltungsordnung eines internationalen Friedens überlegt hatte, wahrgenommen werden. Die pazifistische Maxime der Gewalt- und Wehrlosigkeit griff hier nicht."[3]

Dieses Wort Bethges wiegt schwer. War Bonhoeffer zweifellos kein Militarist geworden, so war er eben doch kein Pazifist im Sinn eines prinzipiellen, radikalen Pazifismus. Hier kehrt wieder, was Bonhoeffer stets auch von Gott gesagt hat: Wie Gott nicht prinzipiell, sondern hier und heute, nämlich konkret Gott ist, so kann der Mensch nicht angemessen handeln aus einem Prinzip heraus, das er einfach an die Wirklichkeit anlegen könnte, sondern nur aus dem konkreten Auftrag jenes Gottes heraus, der in Jesus Christus selbst in diese Welt gekommen und so für uns konkret geworden ist. Von hierher vertritt Bonhoeffer keinen prinzipiellen, sondern einen situativen, das heißt einen von der Situation abhängigen Pazifismus. Es gibt aber Situationen, wo – gegebenenfalls bei äußerer Ruhe – jeder wirkliche Friede so zerstört ist, daß er durch direktes politisches Handeln der Kirche und möglicherweise durch gewaltsames Handeln von Christen wiederhergestellt werden muß.

Das ethische Handeln des Christen

Diesen Tatbestand, genauer gesagt, diesen äußersten Grenzfall in höchster Not, hatte Bonhoeffer schon früh, nämlich um 1932/33, bedacht. Vor Beginn des Dritten Reiches bereits formulierte er, daß der Christ Gott nicht auf dem Weg der Weltflucht erreichen kann. Daß der Christ dies nicht durch einen problemlosen Kompromiß mit dieser Welt, die doch auch immer unter der Macht des Bösen steht, vermochte, bedurfte für ihn keiner weiteren Erläuterung.

Es kann also nicht darum gehen, sich um des Glaubens willen von der Welt fernzuhalten, denn wer solches tut, findet „nie Gottes Welt, die in dieser Welt anbricht" (1932, GS III 273). Der unkritisch weltbejahende Kulturprotestant wie der weltverneinende Mönch verfehlen Gott *und* Welt, weil sie sich nicht an Jesus Christus, dem Sohn Gottes in der Welt, orientieren. Allein durch ihn gibt es den Zugang zur Konkretion Gottes wie der Welt. Von Jesus Christus her weist Bonhoeffer daher ebenso jeden „Radikalismus" wie jeden „Kompromiß", das heißt ebenso jede totale Opposition zur Welt wie jeden faulen Frieden mit der Welt

zurück, da beide Male die Relation von „letztem" und „vorletztem" verfälscht ist (vgl. E 135ff.). Aus der Orientierung an Jesus Christus resultiert auch die jeweils konkrete Gestalt der politischen Verantwortung des einzelnen Christen wie der Kirche überhaupt. Gegen ein kulturprotestantisches wie gegen ein weltflüchtiges Verhalten plädiert Bonhoeffer dafür, daß diese Verantwortung nicht auf den caritativen Bereich beschränkt bleiben kann. In der „Ethik" stellt er die in diese Richtung weisende Frage: „... hat die Kirche nur die Opfer aufzulesen oder muß sie dem Rad selbst in die Speichen greifen?" (E 342).

Diese Frage von etwa 1940 weist auf einen frühen Zusammenhang zurück. 1933 hatte Bonhoeffer in einer sorgfältigen Unterscheidung drei verschiedene Möglichkeiten politischen Handelns formuliert, die nicht nur für die Christen, sondern für die Kirche selbst gelten. Als erste Möglichkeit (des Normalfalls) gilt es für die Kirche, den Staat „nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns" zu fragen, womit Bonhoeffer „die Verantwortlichmachung des Staates" meint; als zweite Möglichkeit hat die Kirche den „Dienst an den Opfern des Staatshandelns" wahrzunehmen, nämlich dann, wenn der Staat in beträchtlichem Maß gegen seine legitime Aufgabe verstößt, so daß die Kirche „den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet ist"; die dritte Möglichkeit kirchlichen Handelns besteht darin,

„nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. Solches Handeln wäre unmittelbar politisches Handeln der Kirche und ist nur dann möglich und gefordert, wenn die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht, d. h. wenn sie den Staat hemmungslos ein Zuviel oder ein Zuwenig an Ordnung und Recht verwirklichen sieht" (1933, GS II 48).

Diese Aussagen macht Bonhoeffer im Zusammenhang mit der Judenfrage. Er versteht im Fall eines gravierenden Unrechts ein solches „unmittelbar politisches Handeln"[4] nicht als originäres, sondern als stellvertretendes Handeln der Kirche. Denn sie hat im Fall eben dieses radikalen Versagens nicht als Kirche, sondern als Ersatz für einen sich selbst zerstörenden Staat einzutreten; dieses Handeln der Kirche ist somit „nur der paradoxe Ausdruck ihrer letzten Anerkennung des Staates, ... den Staat als Staat vor sich selbst zu schützen und zu erhalten" (ebd. 49).

Um dieses „Dem Rad selbst in die Speichen greifen" ging es dann für ihn selbst, als er nach seiner eigenen Beteiligung am deutschen Widerstand gefragt wurde. Daß die Kirche sich einem solchen unmittelbar politischen Handeln entzogen hatte, und daß kein Konzil zustande gekommen war, dieses zu beschließen, gehörte dann schon der Vergangenheit an. Nun ist er, der Pfarrer der illegalen Bekennenden Kirche, gefragt. Im Gefängnis sagt er von sich:

„Anfangs beunruhigte mich auch die Frage, ob es wirklich die Sache Christi sei, um derentwillen ich Euch allen solchen Kummer zufüge; aber bald schlug ich mir diese Frage als Anfechtung aus dem Kopf und wurde gewiß, daß gerade das Durchstehen eines solchen Grenzfalles mit aller seiner Problematik mein Auftrag sei und wurde darüber ganz froh und bin es bis heute geblieben" (18. 11. 1943, WEN 147).

Bonhoeffer konnte im Gefängnis sagen, er habe diese Beteiligung am Widerstand guten Gewissens übernehmen können (22. 12. 1943, WEN 195). Doch gehört für ihn zu diesem guten Gewissen, daß der Christ letztlich darauf verzichten muß, von sich aus für ein gutes Gewissen zu sorgen. Bonhoeffer hat verschiedentlich während der Zeit des Widerstands darüber reflektiert:

„Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist" (Nach zehn Jahren, 1943, WEN 14).

Also eben nicht das Prinzip, das gute Gewissen ist oberster Maßstab, sondern gegebenenfalls das Opfer auch des Gewissens, um „in alleiniger Bindung an Gott" zu handeln.

Bonhoeffer hat dies unter dem Thema „Schuldübernahme" dargelegt. „Schuldübernahme" bedeutet dabei nicht nur, wie Jesus von Nazaret stellvertretend die Schuld anderer zu übernehmen und zu sühnen, sondern zu einem Tun bereit zu sein, das zugleich im Glauben geboten und doch nicht ohne Schuld zu leisten war (vgl. E 255f. und 260f.). Dies meint Bonhoeffers Aussage, nicht mit einem „Prinzip" menschliches Handeln legitimieren zu können. Denn er selbst sah sich zu einem Handeln angesichts widersprüchlicher „Prinzipien" veranlaßt. Und auch das „reine Gewissen" kann ein solches „Prinzip" sein. Demgegenüber sagt er in seinen Gefängnisbriefen, daß „die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens" vorüber sei (30. 4. 1944, WEN 305). Damit redet Bonhoeffer nicht einer Gewissenlosigkeit das Wort, sondern der Verantwortung für den Nächsten und besonders für die kommende Generation (WEN 16, 25), der sich der Verantwortliche nicht entziehen kann. Dies gilt im Extremfall, als den Bonhoeffer zu Recht seine Situation ansah, auch unter Verlust eben jenes „guten Gewissens", das zu einem „salvierten Gewissen" verkommen kann (WEN 13, E 70).

Diese Überlegungen zeigen zur Genüge, daß Bonhoeffer zu verschiedenen Zeiten nicht „prinzipiell" entschieden hat und entscheiden konnte, sondern in den verschiedenen Situationen verschieden entschied und dabei doch seiner Sache, dem Auftrag, treu blieb, wie er ihn im Glauben erkennen konnte. Dazu gehörte freilich eine präzise Situationsanalyse. Über diese verfügte Bonhoeffer in besonderem Maß. Durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen wußte er bereits sehr früh, welchen Weg das Hitler-Regime nehmen wollte, daß nämlich ein Krieg geplant war. Ebenfalls war er schon früh und viel detaillierter als fast alle anderen über das Ausmaß des Unrechts informiert, das das nationalsozialistische Regime beging. Aus solcher Kenntnis des weltlichen Bereichs konnte Bonhoeffer nach 1933 entschieden und ohne irgendeine Einschränkung für den Frieden plädieren; er konnte hier einen Frieden in einer Antithese zur Sicherheit sehen. Später sah er sich gezwungen, am Attentat auf Hitler mitzuwirken, weil er anders keine Möglichkeit mehr sah, dem Unrecht Abhilfe zu schaffen. Dabei machte er es sich nicht so leicht,

aus dieser Notwendigkeit heraus sein Tun zu rechtfertigen. Auch Hitler zu töten, blieb für ihn ein Mord, der gegen das fünfte Gebot verstieß. Das Dilemma ließ sich nicht aufheben, entweder zu töten und damit eben nicht unschuldig zu bleiben, oder aber auf ein solches Tun zu verzichten und schuldig zu werden durch mangelnden Widerstand gegen das Böse. „Dem Schicksal in die Räder zu greifen", wovon Bonhoeffer auch 1943 noch einmal gesprochen hat (WEN 23), bedeutete, sich die Hände schmutzig zu machen.

Bonhoeffer hat somit in exzeptioneller Weise christlichen Glauben an Gott und menschliches Leben in dieser Welt zusammen gesehen. Die Ablehnung eines „Denkens in zwei Räumen", die Zurückweisung einer Weltflucht hat Bonhoeffer verschiedentlich mit einem besonders plastischen Bild aus dem antiken Mythos verdeutlicht: Der Riese Antäus besaß seine Kraft nur so lange, als er mit beiden Beinen auf der Erde stand (vgl. 1928, GS V 467; 1943, GS III 494). Denn wer nur mit einem Bein auf der Erde stehe, so Bonhoeffer, könne auch nur mit einem Bein im Himmel stehen. Der feste Boden, auf dem wir mit beiden Beinen stehen können und müssen, ist, daß Gott in Jesus Ja und Amen zur Welt gesagt hat (21. 8. 1944, WEN, 426).

Widerstand heute?

Die Konsequenzen aus Denken und Handeln Bonhoeffers können nicht prinzipiell gezogen werden. Weder Bonhoeffers Worte noch die Bergpredigt können, wie zuvor an Bonhoeffer gezeigt worden ist, unmittelbare Handlungsanweisungen in dem Sinn sein, daß man sie nur auf unsere Situation anzuwenden brauchte, um sie wirklichkeitsgerecht zu bestehen. Vielmehr muß die Situation konstitutiv miteinbezogen werden, und diese Situation ist niemals dieselbe. Sie zu beurteilen, ist freilich ein höchst kompliziertes, hohe Nüchternheit und schließlich großen Mut erforderndes Unternehmen.

Wie aber ist unsere Situation zu beurteilen? Davon hängt die weitere Frage ab: Kann heute in unserem Land von berechtigtem Widerstand gesprochen werden? Als Antwort auf diese Frage ist auf kritische Thesen hinzuweisen, die Eberhard Bethge als Referent auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Berlin mit dem Thema „Widerstand damals – Widerstand heute" formuliert hat[5]; diese beleuchten schlaglichtartig das eben angedeutete Problem. Die erste These lautet:

„Das Thema ‚Widerstand damals – Widerstand heute' gebraucht die gleiche Vokabel für unterschiedliche Tatbestände ... Sie erweckt die Vorstellung, es handle sich um parallele und ebenengleiche Vorgänge – also um motivationszusammengehörige, zielähnliche, methodenverwandte, einsatzebenbürtige Aktionen."

Sieht man jedoch, so fährt Bethge in den folgenden Thesen fort, genau auf „Motivation, Ziel, Methode, Einsatz" damals und heute, so zeigt sich, daß beide in

einer grundlegenden Distanz und Differenz zueinander stehen. Der wichtigste Unterschied ist, daß nach 1933 eine „rassistisch-terroristische Diktatur" und eben nicht mehr die – wenn auch fehlerhafte und schwache – Demokratie von 1932 bestand, daß somit die konkrete Situation fundamental unterschieden ist. Im Gegensatz zu jenen, die heute hierzulande „Widerstand" leisten, befanden sich die Beteiligten am Attentat auf Hitler in tiefster Isolation und Anonymität, ohne jede Öffentlichkeit, ohne jede Unterstützung und damit ohne jeden Schutz. Demgegenüber wendet sich „Widerstand heute" hierzulande nicht gegen eine Diktatur wie die der Nationalsozialisten, er geschieht nicht unter Gefahr des Lebens, nicht unter höchster Vermeidung jeder Öffentlichkeit, er geschieht vielmehr, wie Eberhard Bethge sagt, häufig „aus ungebrochener Ideologie, welche für Rechtfertigung sorgt und ermöglicht, Mitverantwortung für die Vergangenheit abzuweisen".

Ist es also schwierig, wie Bethge im folgenden sagt, „saubere Definitionen durchzusetzen, weil die Namensgebung selbst ein wesentliches Stück des Kampfes um Durchsetzung der eigenen Sache ist", so gilt es um so mehr, eine Analyse der Situation vorzunehmen, die Menschenrechte zu fördern, Machtakkumulationen, Rechtsdefizite, Lebensbeschränkungen zu bekämpfen. Es geht darum, den 20. Juli von einseitiger Überhöhung freizuhalten, gleichwohl aber zu erkennen, daß er „Widerstand gegen Verbrechen an Menschenrechten" gewesen ist, der damals lebensgefährlich war, während heute der Kampf für diese Rechte „grundsätzlich legalisiert" und so „Pflicht und damit nicht Widerstand im Sinne des 20. Juli" ist.

Im Hinblick auf diese Ausführungen Bethges ist also noch einmal zu unterstreichen, daß Bonhoeffers Gedanken und Handeln nicht direkt auf die heutige Zeit angewandt werden können. Eine solche Beziehung seiner Worte auf unsere Situation ohne den Nachweis gleicher Extremität wäre ein rein verbales, damit aber prinzipielles und ideologisches Übernehmen seiner Reflexionen, wobei die legitimatorische Absicht offenkundig ist. Bonhoeffer kann unser Handeln und Entscheiden nicht legitimieren und salvieren. Er kann nicht mehr, freilich auch nicht weniger als ein besonders eindringliches Beispiel christlichen Handelns in unserer Welt sein, an dem wir uns zweifellos orientieren können, um unsere Situation zu erkennen und uns in ihr vor Gott zu entscheiden.

Also liegt Identität christlichen Handelns eben nicht darin, immer dasselbe zu tun, sondern gegebenenfalls, nämlich im Extremfall wie bei Bonhoeffer, einmal für Frieden zu plädieren und ein andermal sich an Gewalt zu beteiligen. Es geht also vor allem um die Entscheidung, ob der „Status confessionis" gegeben ist, in dem Kirche unmittelbar politisch handeln muß[6]. Es ist gegenwärtig manchen hierzulande nicht erwünscht zu sagen, daß dieser Status confessionis für uns nicht gegeben ist, der in anderen Ländern entweder viel nähergekommen oder gar gegeben sein kann. Sollte dieser Status confessionis auch für uns näherkommen oder gar eintreten, wäre die Konsequenz für Kirchen und Christen zu ziehen. Es wäre dann aber darauf zu verzichten, sein Tun unter Berufung auf eine Aussage etwa der

Bergpredigt zu legitimieren. Bonhoeffer wußte darum, was es heißt, diese eindeutige Sicherheit für sich nicht mehr in Anspruch nehmen zu können. Das eingangs als Leitmotiv zitierte Thema „Was heißt die Wahrheit sagen?" hat Bonhoeffer in einem Rechenschaftsbericht um die Jahreswende 1942/43 „Nach zehn Jahren" mit der Frage aufgenommen: „Sind wir noch brauchbar?" Auf diese Frage sagt er:

„Wir sind stumme Zeugen böser Taten gewesen, wir sind mit vielen Wassern gewaschen, wir haben die Künste der Verstellung und der mehrdeutigen Rede gelernt, wir sind durch Erfahrung mißtrauisch gegen die Menschen geworden und mußten ihnen die Wahrheit und das freie Wort oft schuldig bleiben, wir sind durch unerträgliche Konflikte mürbe oder vielleicht sogar zynisch geworden – sind wir noch brauchbar? Nicht Genies, nicht Zyniker, nicht Menschenverächter, nicht raffinierte Taktiker, sondern schlichte, einfache, gerade Menschen werden wir brauchen. Wird unsere innere Widerstandskraft gegen das uns Aufgezwungene stark genug und unsere Aufrichtigkeit gegen uns selbst schonungslos genug geblieben sein, daß wir den Weg zur Schlichtheit und Geradheit wiederfinden?" (WEN 27)

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag im Rahmen der Vorlesungsreihe „Christlicher Glaube – Einspruch und Widerstand damals und heute" aus Anlaß des 40. Todestags Dietrich Bonhoeffers (9. 4. 1945) an der Universität Frankfurt am 7. 2. 1985. – Im folgenden werden Bonhoeffers Werke mit den üblichen Sigeln zitiert; vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse (zit. DB) (München ^{5}1983) 8: WEN = Widerstand und Ergebung. Neuausgabe; E = Ethik; GS = Gesammelte Schriften.

[2] H. E. Tödt, Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, in: Frieden – das unumgängliche Wagnis, hrsg. v. H. Pfeiffer (München 1982) 85–117, 109.

[3] E. Bethge, Dietrich Bonhoeffers Weg vom „Pazifismus" zur Verschwörung, ebd. 118–136, 126.

[4] Hier steht im Text ein schwerwiegender Druckfehler: „mittelbar politisches Handeln".

[5] E. Bethge, Widerstand – damals und heute (1981), in: ders., Bekennen und Widerstehen. Aufsätze – Reden – Gespräche (München 1984) 110–112.

[6] E. Bethge, Status confessionis – Was ist das? Anmerkungen aus dem eigenen Erfahrungsbereich (1982), ebd. 50–86.

UMSCHAU

Atheistische Literatur in der Sowjetunion

Ein Interview in der „Moskowskaja Prawda"

Am 13. Januar 1985 veröffentlichte die „Moskowskaja Prawda" (Auflage ca. 380000 Exemplare), Organ der Moskauer Parteiorganisation (nicht zu verwechseln mit dem ZK-Organ „Prawda"), in ihrer Rubrik „Schule des Atheismus" unter der Überschrift „Vor tausend Jahren" ein Interview mit dem Genossen A. Below, dem Leiter der Literaturabteilung für wissenschaftlichen Atheismus im Polit-Verlag des ZK der KPdSU. In seinem Interview bezog sich Below auf den in den „Stimmen der Zeit" erschienenen Beitrag „Sowjetische Bücher und Broschüren zum Thema Atheismus" (202, 1984, 497–500). Der Erscheinungsmonat Juli war verwechselt mit dem Monat Juni, aber sehr viel interessanter ist, was Below in seinem Interview aus diesem Artikel falsch zitiert, nämlich: „Bücher und Broschüren zu *antireligiösen* Themen werden in der UdSSR mit lächerlich niedrigen Auflagen hinter verschlossenen Türen herausgebracht." Es hieß jedoch: „Bücher oder Broschüren mit *religiösem* Inhalt erscheinen in der Sowjetunion in lächerlich niedrigen Auflagen unter Ausschluß der Öffentlichkeit."

Genosse Below führt anschließend an, in wie hohen Auflagen in der Sowjetunion atheistische Literatur herausgebracht wird. Das Interview enthält außerdem eine Reihe von Behauptungen, Vermutungen und Beschuldigungen, die Aufschluß geben über derzeitige Tendenzen der atheistischen Literatur in der Sowjetunion. Es umfaßt drei Fragen und die Antworten von Genossen Below.

Die Interviewerin G. Beldanowa fragte als erstes: „Anatolij Wassiljewitsch, wie bekannt, haben religiöse Vereinigungen bei uns im Lande und im Ausland eine weitumfassende Vorbereitung zur Feier der 1000. Wiederkehr der Annahme des Christentums in der Rus entfaltet. Auch die imperialistische Reaktion ist dabei, dieses Datum für ihre Ziele zu nutzen ... Was unternimmt der Verlag im Zusammenhang damit, um das gewissenlose Spiel verschiedener Religionsfälscher mit den Gefühlen der Gläubigen abzuwehren? Welche Bücher konterpropagandistischer Art sind bereits erschienen, welche werden vom Verlag geplant?"

Antwort: „Ja, die imperialistische Reaktion bemüht sich, die bevorstehende Tausendjahrfeier der Christianisierung der Rus für breitgefächerte antisowjetische Kampagnen auszunutzen ... Sie verbreiten Verleumdungsströme über die Beziehungen der Kommunisten gegenüber der Religion, gegenüber den Gläubigen ... Vor fünf Jahren begann der Verlag für Politische Literatur mit der Veröffentlichung eines konterpropagandistischen Jahresbandes ‚Argumente'. In diesem werden ständig Materialien veröffentlicht, die die Unhaltbarkeit verschiedenartiger kirchlicher Versionen über die Rolle der Orthodoxie in der Geschichte Rußlands enthüllen ..."

Aus dieser Antwort ist zu entnehmen, daß die Tausendjahrfeier der Christianisierung Rußlands – bzw. der Rus – den sowjetischen Machthabern erhebliche Kopfschmerzen bereitet und vor Jahren mit einer Konterpropaganda begonnen wurde. Das heißt, lange bevor etwa die russisch-orthodoxe Kirche oder die „imperialistische Reaktion" sich für dieses Datum interessierten, waren die Gegenmaßnahmen bereits eingeleitet.

Genosse Below greift in seiner Antwort die „antisowjetische Propaganda" an und sagt: „In der gegenwärtigen Situation veranlaßt die Zuspitzung des ideologischen Kampfes unsere Gegner immer häufiger, sich um Hilfe an religiöse, reaktionäre Organisationen zu wenden. Der klerikale Antikommunismus ist eine eigene Form der Ideologie und Politik des derzeitigen Antikommunismus. Für die antikommunistische Tätigkeit der Klerikalen werden Film, Fernsehen und andere

Mittel der Masseninformation (gemeint sind: Massenmedien) herangezogen. Bisweilen hüllen sie die Lüge in Prachtgewänder angeblicher Wissenschaftlichkeit ...“

Below berichtet, M. Mtschedlow (Verfasser des 1982 erschienenen Buchs „Religion und Gegenwart“) habe in Rom die Ausstellung „Die Kirche – Märtyrerin in den Ländern des Kommunismus“ besucht. Sie sei vom „Zentrum zur Erforschung des Kommunismus“ während der XXI. Synode (?) der katholischen Kirche organisiert worden. Weiter heißt es: „Dort wurden spezielle Mittel zur Beeinflussung der Psyche und Gefühle der Besucher angewendet, um ihnen antikommunistische Einstellungen und Sichtweisen einzuimpfen. Der Hinweis genügt, daß die Besucher eine Trauermusik empfing und alles Gezeigte sich wie hinter einem Stacheldraht befand ...“

Als Widerlegung dieser „Verfälschung“ der Geschichte und Gegenwart verweist Below auf das Buch W. Kurojedows „Religion und Kirche in der Sowjetgesellschaft“. Kurojedow war damals Leiter der staatlichen Überwachungsbehörde für die religiösen Gruppierungen. Alle paar Jahre veröffentlichte er ein Büchlein, das behauptete, jeder Gläubige könne in der Sowjetunion frei, ohne jede Benachteiligung seinem Glauben, seiner Kirche anhängen. Diese von Auslassungen und Falschinformationen wimmelnde Schrift wurde regelmäßig auch in Auslandssprachen gedruckt.

Below prangert ferner die „Erfindungen“ an, daß die Gläubigen in der Sowjetunion angesichts des „Massenatheismus in der Gesellschaft“ keine Gewissensfreiheit hätten. Er sagt weiter: „Von einer außerhistorischen Betrachtungsweise des Problems ausgehend dienen die Erwägungen dieser ‚Streiter für die Menschenrechte in der UdSSR‘ der Rechtfertigung gesetzeswidriger Maßnahmen; dies läßt keinen Zweifel offen über ihre politischen Ziele.“ Below führt als Beispiel eine Rundfunksendung der „Stimme ADN“ (16. 1. 1982) an, die die gläubige Jugend zu einem entschiedenen Auftreten gegen die Sowjetmacht aufgerufen habe. Leider gibt er nicht an, um welche „gesetzeswidrigen“ Handlungsweisen es sich handelt – vielleicht war es einfach die Aufforderung, im „Samisdat“ religiöse Texte zu verbreiten.

Seine lange Antwort auf die erste Frage endet mit dem Satz: „Diese Aufrufe erinnern eher an die grausamen ‚Kreuz‘-Züge als an christliche Güte.“ Die Tendenz der Aussage ist klar, Kritik an der sowjetischen Menschenrechtspolitik und Religionspolitik wird als gesetzeswidrig bezeichnet.

Die zweite Frage der Interviewerin lautete: „Und trotzdem bleibt wohl die christliche Losung von der allumfassenden Menschenliebe eines der anziehendsten Momente in der Christenheit, geeignet, sogar unter einigen gebildeten Menschen der Gegenwart Interesse dafür zu wecken?“

Below antwortet: „Mag sein. Wenn früher die Religion auf die Unwissenheit der Menschen spekulierte, so müssen die Kirchenmänner heutzutage feinsinnigere Zugänge zu den Herzen der Menschen suchen. Einer davon besteht in der Behauptung von der Nähe der christlichen Sittengebote zur kommunistischen Moral. Diese Tendenz bezeugt die außerordentliche Popularität der Idee des wissenschaftlichen Kommunismus, hervorgerufen durch die Erfolge der sozialistischen Gesellschaft. Es ist nicht verwunderlich, daß einige Kirchenmänner und Gläubige ganz ehrlich Berührungspunkte zwischen Kommunismus und Religion auffinden möchten ...“

Es kann nicht bestritten werden, daß es in der Christenheit Gruppen gibt, die von einer Nähe zwischen christlichem Sittengesetz und kommunistischer Moral sprechen. In den sozialistischen Staaten wurde und wird diese These ab und zu, zumeist punktuell, vom Regime herausgestellt, so zum Beispiel im „Friedenskampf“. Die kommunistische Propaganda verwendet diese These, um Christen für gemeinsame Aktionen mit Kommunisten zu gewinnen. Es kann auch nicht bestritten werden, daß – um zwei Beispiele zu nennen – das Moskauer Patriarchat und die DDR-CDU diese These verwenden. Ob sie das tun, um in einer atheistisch begründeten Herrschaftsordnung das Wirken christlicher Kirchen vor den Machthabern zu rechtfertigen, mag hier dahingestellt bleiben.

Völlig unsinnig ist Belows Behauptung, daß die „Idee des wissenschaftlichen Kommunismus“ populär und attraktiv sei. Gerade in Fragen der Moral hat sie in der Sowjetunion ihre Glaubwürdigkeit und Wirkung verloren. Dies hat nicht nur der tapfere orthodoxe Priester Dudko gesagt,

dem die Machthaber den Mund verschlossen haben. Spätestens seit der Antikorruptionskampagne Andropows ist es so augenfällig, daß selbst die sowjetischen Massenmedien Berichte über unmoralisches Verhalten mittlerer und hoher Funktionäre bringen und den Nihilismus der Jugend beklagen. In der Sowjetunion gibt es für diese Haltung Jugendlicher die Formel „ni boga – ni tschorta", das heißt, sie kümmern sich weder um Gott noch um den Teufel. Vor neun Jahren haben übrigens Propagandisten des atheistischen Albaniens der Sowjetführung vorgeworfen, daß sie „die Massen der Werktätigen" unterdrücke und ausbeute (Radio Tirana 23. 2. 1976, Auslandssendung in englischer Sprache): „Angesichts der unerbittlichen Realität wenden sich einige von ihnen der Kirche zwecks geistlichem Beistand und Trost zu. Hierin liegen die sozialen Wurzeln des religiösen Aberglaubens in der Sowjetunion von heute begründet."

Below verweist anschließend auf die Unvereinbarkeit religiöser und kommunistischer Moral und rät gleichzeitig zu behutsamem Umgang mit den Gefühlen der Gläubigen, „um ihnen das Illusionäre solcher Vorstellungen zu beweisen". Below verweist auf das Buch des Journalisten M. Tartakowskij, „Sittlichkeit ohne Belohnung", das in Kürze erscheinen soll. Der Kerngedanke dieses Buchs ist, „daß echte Sittlichkeit, im Unterschied zu religiös begründeter, nicht begründet werden darf durch die Angst vor göttlicher Strafe für Sünden oder die Erwartung von Belohnung ‚im Jenseits', sondern durch das selbstlose innere Bedürfnis des Menschen, hohen Idealen zu folgen".

Below weist darauf hin, daß die „Ideen unseres Humanismus" in der Buchreihe „Bibliothek des Atheisten" und in einer Reihe von Büchern behandelt werden, die sich nicht nur mit der Kritik religiöser Vorstellungen und Gebräuche befassen. Er sagt: „Gegenwärtig ist die atheistische Erziehung eng verknüpft mit anderen Formen der Erziehung: der sittlichen, der patriotischen, der ästhetischen. Wir machen es uns zur Aufgabe, Literatur herauszubringen, die die hohen Ideale unserer Gesellschaft bekräftigt ..."

Die „Literaturnaja Gaseta" (29. 8. 1984) veröffentlichte unter der Überschrift „Nach strenger Rechnung" ein Interview mit dem sowjetischen Innenminister W. Fedortschuk. Aus seinen Angaben (eine vollständige Kriminalstatistik wird in der Sowjetunion nicht veröffentlicht) war zu entnehmen, daß die sowjetische Führung zugeben muß, daß die Kriminalität in der Sowjetunion zumindest teilweise „hausgemacht" ist.

Die dritte Frage der Interviewerin lautet: „Literatur zum wissenschaftlichen Atheismus bleibt nicht auf den Regalen der Geschäfte liegen. Womit kann man diese Nachfrage nach entsprechenden Ausgaben erklären?"

Below gibt auf diese Frage keine direkte Antwort. Statt dessen bringt er das bereits erwähnte verfälschte Zitat aus dem Artikel dieser Zeitschrift und fügt – als „Gegenbeweis" – folgende Angaben hinzu:

„Nach den gegenwärtigen Angaben der Handelsorganisationen steht die atheistische Literatur an einer der ersten Stellen. Urteilen Sie selber über die Auflagen: Das grundlegende ‚Atheistische Wörterbuch', 1983 in einer Auflage von 200000 Exemplaren veröffentlicht, war innerhalb weniger Tage verkauft. Die zweite Auflage des Wörterbuchs umfaßte 300000 Exemplare. Das ‚Taschenbuch des Atheisten' hat schon vier Auflagen mit insgesamt 500000 Exemplaren erreicht. In diesem Jahr wird die fünfte herauskommen. Die Nachfrage nach dem Buch von N. M. Nikolski ‚Geschichte der russischen Kirche' aus der Reihe ‚Bibliothek der atheistischen Literatur' war so groß, daß es innerhalb von Stunden verkauft war. 200000 Exemplare mußten nachgedruckt werden. Das ‚Handbuch des Atheisten' unter der Redaktion von S. D. Skaskin hat schon eine Gesamtauflage von 700000 Exemplaren erreicht, Anfang des kommenden Jahres wird es in achter Auflage herauskommen ..."

Diese Angaben Belows sollen offensichtlich nicht nur beweisen, daß atheistische Bücher in der Sowjetunion in hohen Auflagen gedruckt werden, sondern daß auch eine große Nachfrage besteht. Die Angaben über die Auflagen sind eine interessante Ergänzung zum Artikel dieser Zeitschrift vom Juli 1984, wobei hinzuzufügen ist, daß dieser Artikel sich auf die Angebote für das Jahr 1984 im sowjetischen Periodikum „Neue Bücher" beschränkte.

Dubios ist Belows Behauptung, die atheistische Literatur stehe an einer der ersten Stellen. Keine

sowjetische Statistik bestätigt diese Behauptung. Wenn in der Sowjetunion der Druck des Neuen Testaments für den offenen Verkauf genehmigt würde, dann würden zweifellos Millionen Exemplare innerhalb von Stunden verkauft sein.

Below ging nicht auf die Frage der Reporterin ein. Die Nachfrage nach dem Buch „Geschichte der russischen Kirche" ist leicht zu erklären. Sicherlich haben viele Gläubige nach dem Buch gegriffen, da nun einmal nichts anderes erreichbar ist. Ob die Nachfrage nach den atheistischen Wörterbüchern und Handbüchern echt ist, kann hier nicht beantwortet werden. Nach wie vor geben die meisten Sowjetbürger auf die Frage, ob sie sich für den Atheismus interessieren, ein „Nein" zur Antwort. Es könnte sein, daß diese Wörter- und Handbücher zur Pflichtlektüre des Heeres von Propagandisten, Agitatoren, Politinformatoren gehören, das heißt „freiwillig" gekauft werden müssen.

Da die kommunistische Partei der Sowjetunion über ein zunehmendes Interesse an religiösen Fragen klagt, könnte man auch annehmen, daß Sowjetbürger – zur Klärung ihrer eigenen Position – diese Bücher kaufen und auf ihre Glaubwürdigkeit hin prüfen. Aber das muß vorerst eine Hypothese bleiben. Eines geht aus den Antworten Belows eindeutig hervor: Die Erziehung zum Atheismus gehört zum unverzichtbaren Bestandteil des sowjetischen umfassenden Erziehungssystems; irgendeine Annäherung an religiös begründete Erziehungsideale wird grundsätzlich abgelehnt. *Paul Roth*

BESPRECHUNGEN

Recht

Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart. Hrsg. v. Arthur KAUFMANN und Winfried HASSEMER. 4., völlig neubearb. u. erw. Aufl. Heidelberg: C. F. Müller Juristischer Verlag 1985. XXVI, 445 S. (UTB. 593). Kart. 26,80.

Die Frage, was Recht sei, führe den Juristen regelmäßig in Verlegenheit, schrieb Kant 1797. Mit den wichtigsten Dingen und Beziehungen unseres Lebens verkehren wir in Selbstverständlichkeit. Daß dies aber nicht schon heißt, Klarheit über diese Beziehungen zu haben und in den Entscheidungen, etwa ob dies oder jenes gerecht sei, sicher zu sein, dies gehört zu unserer Erfahrung. Eine indirekte Hilfe für die Vergewisserung über das Recht werden jene Leser erhalten, die sich mit der „Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart" beschäftigen werden. Die vierte Auflage ist völlig neubearbeitet und erweitert worden. Ein neues Kapitel wurde aufgenommen: Problemgeschichte der Rechtsphilosophie. Arthur Kaufmann geht zum einen auf die historische Entwicklung der Rechtsphilosophie ein; von Anaximander bis Larenz und Maihofer reicht die Reihe der vorgestellten und bewerteten Autoren. Eine Besinnung auf die „historische Entwicklung der neueren juristischen Methodenlehre" schließt sich an. Kaufmann stellt eine jede der modernen Methodologien zur Debatte, mag es sich um den empirischen Rechtspositivismus, die „Reine Rechtslehre" oder die Juristische Hermeneutik handeln. Eine zweite Neuerung ist die ausgiebige Berücksichtigung der Gerechtigkeitslehre John Rawls.

Aus der Vielzahl der anderen, gründlich und überzeugend präsentierten Beiträge seien nur einige herausgegriffen. Die Aufsätze „Analytische Rechtstheorie" (Per Mazurek), „Systemtheoretische Ansätze" (Alfred Büllesbach) und „Wissenschaftstheorie der Rechtswissenschaft" (Ulfrid Neumann) bezeugen das Bemühen, neueste Strömungen zu untersuchen, verständlich darzustellen und dem Leser eine erste Kritik anzubieten. Nirgendwo wird er nämlich überfahren oder manipuliert, er wird vielmehr eingeladen, zu prüfen und die Auseinandersetzung zu vertiefen. Die verschiedenen Ansätze der Autoren verbieten von sich her schon die schnelle Identifizierung; um ein Beispiel zu nennen, sei nur auf die differenzierte Auseinandersetzung U. Neumanns mit A. Kaufmann und L. Philipp auf dem Feld der „Juristischen Logik" hingewiesen (257ff.).

Hans Kelsen wird fair vorgestellt, seine Äußerung nicht unterschlagen: Es „kann jeder beliebige Inhalt Recht sein" (110). Dem Umgang des Nationalsozialismus mit dem Recht ist ein Kapitel gewidmet. Namen werden nicht verschwiegen, vor allem aber wird Wert auf das Herausarbeiten des Procedere Wert gelegt, wie die Nationalsozialisten, mit welcher Taktik und in welchen Schritten, das Unrecht installierten. Es wird deutlich, daß es dem Verfasser dabei um mehr als um eine lediglich historische Rückschau geht (77ff.). Zur Analytischen Rechtstheorie wird bemerkt: „Wenn (sie) ... allerdings beim Analysieren stehenbleibt, wird sie für die Rechtspraxis unfruchtbar bleiben" (112); Mazurek schließt seine einprägsame Darstellung derselben Richtung mit der Beurteilung, „daß die analytische Rechtstheorie in Richtung auf eine Theorie der juristischen Argumentation und Begründung hin ausbaubedürftig, zugleich aber ausbaufähig ist" (274). N. Luhmann muß sich sagen lassen, daß Recht nicht durch Verfahren, sondern im Verfahren entsteht (117), sowie: „Problematisch bzw. ungelöst bleiben bei Luhmann die Fragen nach der Richtigkeit (Gerechtigkeitsgehalt), der Wahrheit, der Akzeptanz der Rechtsentscheidung (Unterwerfung unter dieselbe)" (321). Nur durch Druckfehler erfuhr die „Utilitaristische Ethik" eine arge Verstümmelung (275). Zwei kleine Anfragen seien lediglich gestellt: Würde die Schelte über die „Frankfurter Schule" milder ausfallen, wenn die programmatische Antrittsrede Max Horkheimers

(1931) gewürdigt worden wäre (19)? Läßt sich der Standpunkt Kants in der „Metaphysik der Sitten" noch als unkritisch bezeichnen, wenn Wolfgang Kerstings diesbezügliche Abhandlung „Wohlgeordnete Freiheit" (1984) verwertet sein wird (55)?

Der Band trägt die Kennzeichen einer jeden Einführung, die gewissenhaft vollständig und notgedrungen kurz sein soll. Dem Leser ist reiches Material und eine von hoher Verantwortung bestimmte Orientierungshilfe angeboten.

N. Brieskorn SJ

Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation. Hrsg. v. Gerhard Dilcher und Ilse Staff. Frankfurt: Suhrkamp 1984. 409 S. Kart. 22,–.

Bereits 1982 hatte Ethel L. Behrendt in den zwei Bänden „Rechtsstaat und Christentum. Besinnung auf Identitäten – Besinnung auf Differenzen" versucht, die ethische und religiöse Rechtsbesinnung neu zu beleben. Die Legitimationsfrage des Rechtsstaats wurde gestellt, sogar von der Theologiebedürftigkeit der Rechtstheorie gesprochen (Bd. I, 74) und nach neuem verantwortbaren Konsens in unserer Gesellschaft gesucht. Dieses Anliegen findet sich nun auch in dem vorliegenden Aufsatzband aufgenommen. In ihm sind die deutschsprachigen Beiträge eines internationalen Projekts vereinigt, das seinen Ertrag in einem zweibändigen, mehr als 1500 Seiten umfassenden Werk vorgelegt hat (Christentum, Säkularisation und modernes Recht, hrsg. v. L. Lombardi Vallauri und G. Dilcher, Baden-Baden und Milano 1981). Die Auswahl bringt einem breitgestreuten Publikum Untersuchungen zur Kenntnis, die dem Prozeß der Säkularisierung und der möglichen Bedeutung des Christentums in der säkularisierten Gesellschaft gewidmet sind.

In einem ersten Schritt wird dabei Gesellschaft als von Aufklärung und der Krise des Fortschrittsglaubens bestimmt verstanden. „Bisher kaum angefochtene (wenigstens nicht mit politisch-sozial erheblicher Resonanz angefochtene) Grundbestände beispielsweise vom Verständnis der Person zwischen sozialer Bindung und persönlicher Emanzipation, vom Verständnis von Leistung und Arbeit, von der inhaltlichen Legitimation der bürokratischen Rationalität und des Gewaltmonopols des modernen Staates unterliegen einer deutlichen Erosion" (G. Dilcher, 10). Gegen diese Aushöhlung hätten sich Hinweise auf „Legitimation durch Verfahren" oder auf den „Konsens" als hilflos und unzureichend erwiesen. Die unumgehbare Frage nach Begründung und Rechtfertigung von Recht führte zur Untersuchung der Herkunft europäischen Rechts, seiner gestaltenden Kräfte und zur Prüfung von deren Tragfähigkeit. Damit aber war nach dem Christentum – „keine eindeutige Größe" (11) – gefragt, hat es doch „die historische Identität der westlichen Kultur ... über fast zwei Jahrtausende ... geprägt" (11). Das Projekt versteht sich selbst dabei nur als Einstieg, denn die Erforschung christlicher Einflüsse und Prägungen stehe erst am Anfang. Luigi Lombardi Vallauri, Florentiner Rechtsphilosoph und Initiator des Projekts, skizziert den Problemhorizont „Christentum, Säkularisation und modernes Recht". Zu prüfen sei, so Vallauri, ob es eine Solidarität zwischen Christentum und moderner westlicher juristischer Zivilisation gebe und geben könne, ob die Verchristlichung des Rechts von einer Entrechtlichung menschlicher Beziehungen begleitet worden sei und ob es im modernen Recht Neuerungen gebe, „die nicht von christlichen Einflüssen ausgelöst wurden und nicht mit älteren christlichen Strukturen korrespondieren" (18).

Ilse Staff geht in ihrem Beitrag „Zum Thema" den Schwierigkeiten nach, welchen die Selbstaufhellung über uns selbst begegnet. Sie vermutet, „daß das Bewußtsein des modernen Individuums dem ‚Weltbild' seiner eigenen Zeit vielleicht hilfloser noch gegenübersteht als den tradierten Bruchstücken eines längst vergangenen" (24). Auch weist sie auf die ständigen Versuchungen hin, „die Widersprüche in einer pluralen Welt in einer Einheit zu verschmelzen" (25); gewendet auf die Rechtsordnung hieße dies, sie materiell aufzufüllen und den formalen Rahmen einzuengen. Differenziert aber ist dann wiederum dazu ihr Urteil: „Der materielle Rechtsstaat trägt die Gefahr eines Demokratiedefizits in sich; der formale Rechtsstaat die Gefahr von Normsetzung, die jenseits von materiellen Richtigkeitskriterien liegt, so daß demokratische Mehrheitsentscheidungen zur willkürlichen Dezision entarten können" (27). Hannah Arendt, so Staff, charakteri-

sierte übrigens den Säkularisierungsprozeß als den Verlauf zunehmender Weltentfremdung, des Erfahrungsschwundes und der Unfähigkeit rationaler Technikbeherrschung (28f.).

Auf die Fülle der Anregungen in den Einzelbeiträgen kann hier nicht gebührend eingegangen werden. Sie sind in drei Abteilungen zusammengefaßt. Unter dem Titel „Staat und Staatsrecht" gehen M. Heckel, M. Stolleis und Ch. Link auf das Staatskirchenrecht und die Staatsräson ein. M. Diesselhorst stellt die Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers vor, I. Staff untersucht die „Politische Theologie" Carl Schmitts. In der Abteilung „Strafe" prüft W. Naucke vor allem christliche und aufklärerische Begründungstheorien des Strafrechts. Ob die Strafzwecke der Vergeltung und Sühne im säkularisierten Staat noch vertretbar sind, fragt K. Lüderssen. W. Hassemer plädiert für die Entfernung der Religionsdelikte (§§ 166–168 StG) aus dem bundesdeutschen Strafrecht. Das „Privatrecht" betreffende Beiträge sind O. Behrends „Zu den christlichen Grundlagen der Willenstheorie im heutigen Vertragsrecht" und G. Dilchers und H. Coings Aufsätze zu Ehe und Ehescheidung.

Im abschließenden Kapitel „Pluralismus und soziale Identität" tritt R. Wiethölter für eine erneuerte „Rechts-Materialität" (405) ein, welche sich durch christliche Werte aufbaue, in demütiger Arbeit. „Nur über die Einlassung auf die altehrwürdigen (‚Glaube, Hoffnung, Liebe') wie die revolutionären (‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit') versprochenen Antworten bewährt die säkulare Grundfrage (Was können wir wissen; was dürfen wir glauben/hoffen; was sollen wir tun?) ihren verheißungsvollen Klang. ‚Säkularisation' ist hierbei nicht eine Geschichte von Verfall, ein Weg falscher Rationalität ... sondern ein Programm, das es gegen falsche und/oder mißlingende Verwirklichungen zu verteidigen und zu verbessern gilt" (401). Das Programm richtet sich zu Recht auf die zwei Bereiche: den des politischen Engagements und den der geschichtlichen Forschung, um zu einer (wenigstens annähernd) vernünftigen Gestaltung unserer Lebensverhältnisse zu gelangen. *N. Brieskorn SJ*

Ökumene

Martin Luther – der Streit um sein Erbe. Ringvorlesung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im Wintersemester 1983/84. Hrsg. v. H.-M. Barth und H. Leipold. Kassel: Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck 1984. 143 S. (Monographia Hassiae. 11.) Kart.

Zum 500. Geburtstag des Reformators konnte man über das Jubiläumsjahr lesen: „Eine Signatur hat sich vielleicht eingeprägt: Martin Luther war im Jahr 1983 kein Anlaß zum Streit" (O. Köhler, in dieser Zschr. 201, 1983, 726). Vielleicht in besorgter Voraussicht solcher Signatur stellte zur gleichen Zeit der Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg seine Ringvorlesung über Luther unter das Stichwort Streit, und zwar durchaus aktuell gemeint. Es geht um das noch heute interessierende Erbe, das in zehn unterschiedlichen Aspekten gerade als umstrittenes herausgestellt und erörtert wird. Diese Aspekte lassen sich hier nicht einzeln vorstellen, doch seien sie stichwortartig aufgeführt, um wenigstens anzudeuten, was angepackt wurde: Ethos der Freiheit; Papstkritik; lutherisch erziehen; Bibelübersetzung; Zwei-Reiche-Lehre; katholische Interpreten; Paulus-Ausleger; Luther im Kirchenkampf; Stellung zu den Juden; Verchristlichung und Verweltlichung. Zu diesen Themen äußern sich die Professoren des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Marburg, wo Luther 1529 eine seiner wichtigeren Auseinandersetzungen führte – ohne das angestrebte Ergebnis. Eingeladen wurden aber auch Katholiken zu den Fragen Papstkritik und katholische Lutherinterpretation.

Es sind echte und zum Teil harte „quaestiones disputatae", die nicht nur um der Gerechtigkeit Luther gegenüber, sondern vor allem wegen ihrer einschneidenden Bedeutung für das Christsein in unserer Welt weiter lebendig bleiben müssen. Das aber ist ihrer Natur nach nur im Streit möglich, wobei dieses Wort jedoch sehr verschiedenartige und verschiedenwertige Auseinandersetzungen zusammenfaßt. Am erregendsten von ihnen sind

jene, die auf Widersprüche im Werk des Reformators zurückgehen und bis heute in einer widersprüchlichen Wirkungsgeschichte weiterleben, aber nicht minder jene, die sich durch Gegensätze im christlichen Leben und Denken erklären, die gleichermaßen in ihrer Gegensätzlichkeit weiterwirken. Sich auf diese Punkte zu konzentrieren heißt, sich der Fruchtbarkeit der Anstöße Luthers stellen, heißt vor allem, künstliche Gegensätze, bloße Mißverständnisse und jene Polarisierungen hinter sich lassen, die nur aus menschlicher Konsequenzmacherei stammen. Unter der Voraussetzung gemeinsamer Regeln und ihrer fairen Beachtung verspricht der Streit über die echten Kontroverspunkte eine nötige Hilfe für das Christentum vor den Aufgaben dieser Zeit. Deshalb ist der vorliegende Band wichtig und beachtenswert. Einer der Mitarbeiter formuliert es so: „Zur ‚Freiheit eines Christenmenschen' verhilft uns die Erinnerung an Luther nur dann, wenn wir uns auch an die Knechtschaften erinnern, in denen er selbst gefangen blieb und für deren Rechtfertigung man sich auf ihn berief. Im Lutherjahr war von all dem wenig die Rede. Nun, da der große Reformator nicht mehr der Gegenstand von Jubiläumsfeiern ist, sollte sich die Theologie auch dieser Aufgabe wieder zuwenden. Denn das Erbe Luthers nimmt man erst dann ernst, wenn man es in seinem vollen Umfang, und das heißt: kritisch wahrnimmt" (114). *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der gebräuchlichste Titel für den Bischof von Rom im ersten Jahrtausend war „Vicarius Petri". Wilhelm de Vries macht deutlich, daß der Begriff in dieser Epoche nie im Sinn eines absolutistischen Primats verstanden wurde, wie es heute manchmal behauptet wird.

Wie sehr sich die Kirche mit den Problemen der Ehe in der modernen Industriegesellschaft auseinandersetzt, zeigt ihr Engagement in der Eheberatung. Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern Eheberatung als spezifisch kirchlicher Dienst betrachtet werden kann. Benno Malfèr, Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Päpstlichen Hochschule S. Anselmo in Rom, setzt sich mit diesem Problem auseinander.

Die antikirchlichen Maßnahmen des nationalsozialistischen Regimes steigerten sich während des Krieges unaufhörlich. Heinz Hürten, Professor für neuere und neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt, fragt, ob es auch Pläne für ein Vorgehen gegen die Kirche nach dem Krieg gab.

Der Jesuit Friedrich Spee von Langenfeld, bedeutend durch seine Kirchenlieder und noch mehr durch sein mutiges Auftreten gegen den Hexenwahn, ist am 7. August vor 350 Jahren gestorben. Walter Rupp würdigt zu diesem Gedenktag sein Leben und sein Werk.

Ernst Feil, Professor für Religionslehre und Religionspädagogik an der Universität München, befaßt sich mit Dietrich Bonhoeffers politischem Engagement, das dieser mit den Begriffen „Widerstand" und „Ergebung" umschrieb. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Frage, welche Konsequenzen für die heutige Situation gezogen werden können.

Restauration

Der Begriff „Restauration" erhielt seine historische und politische Bedeutung als Name für die Epoche vom Ende der napoleonischen Herrschaft bis zur Revolution von 1830 (bzw. 1848) und damit für den Versuch der europäischen Mächte – und auch der Kirche –, die „revolutionären" Forderungen nach Menschenrechten und bürgerlichen Freiheiten mit den Methoden des Polizeistaats zum Schweigen zu bringen und die alten politischen und sozialen Strukturen wiederherzustellen, zu „restaurieren". Seitdem bezeichnet „Restauration" jede Tendenz, die Veränderungen in einem sozialen Gefüge rückgängig machen will.

Daß das Wort heute nur negativ verwendet wird, hat seinen Grund nicht nur in der vorherrschenden Weltsicht, die Fortschritt und Entwicklung höher bewertet als Beharrung und Tradition. Die Ziele einer „Restauration" sind auch von der Sache her problematisch, da sich die Lebens- und Denkformen der Menschen ständig verändern. Daher haben restaurative Bestrebungen die Probleme niemals gelöst, sondern immer nur verschärft. Jeder Versuch einer Restauration in der europäischen Geschichte seit 1814 endete nicht mit der angestrebten Ordnung, sondern in revolutionären Umbrüchen. In der Kirche waren solche Tendenzen stets vom lautlosen Auszug derer begleitet, die sich nicht verstanden und nicht ernstgenommen fühlten, und es setzten sich – wie beim Zweiten Vatikanischen Konzil – schließlich doch die Kräfte durch, die man vorher unterdrücken wollte. Schließlich sind nicht alle Methoden restaurativer Bestrebungen mit dem heutigen Verständnis der Menschenrechte vereinbar; denn sie wollen ihre Absichten nicht allein durch geistige Auseinandersetzung und freie Überzeugung erreichen, sondern setzen immer auch auf Repression und Disziplinierung.

Aufgrund dieser Prägung des Begriffs wird heute niemand „Restauration" als Bezeichnung für seine Pläne verwenden, wenn er sich nicht von vornherein in Mißkredit bringen will. Der häufig zu hörende Vorwurf vom Aufleben restaurativer Tendenzen in der Kirche muß daher an der Sache überprüft werden, nämlich an der Beziehung dieser Tendenzen zu den kirchlichen Entwicklungen der letzten Jahre, vor allem zu den Entscheidungen und den Ausführungsbestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Der zur Zeit meistgenannte Fall sind die römischen Maßnahmen gegen den brasilianischen Theologen Leonardo Boff. In Frage steht dabei nicht die Erklärung der Glaubenskongregation vom März dieses Jahres, die einige Thesen Boffs über die Kirche als gefährlich zurückwies. Niemand kann Rom das Recht bestreiten, daß es seine Position darlegt, und Boff betonte sofort seine Bereitschaft, auf das Urteil zu hören und es in seiner künftigen Arbeit zu berücksichtigen.

Ganz anders steht es mit dem Anfang Mai bekanntgewordenen Rede- und Schreibverbot. Nach Kanon 1341 des neuen Kirchenrechts kann eine Strafe erst verhängt werden, wenn weder „mitbrüderliche Ermahnung" noch „Verweis" noch „andere Wege des pastoralen Bemühens" Erfolg hatten. Nun war aber dieser Erfolg bereits eingetreten, weil Boff die römische Erklärung akzeptiert hatte. Es ist daher nicht zu sehen, wie die Strafe des „Bußschweigens", wie es genannt wird, mit dieser Vorschrift des kirchlichen Gesetzbuchs in Einklang gebracht werden kann, zumal Boff kein Vergehen vorgeworfen wird, das im Kirchenrecht mit Strafe bedroht wäre.

Das ist um so gravierender, als Boff die Ausübung eines grundlegenden Menschenrechts untersagt wird. Im Gegensatz zu den lehramtlichen Positionen des letzten Jahrhunderts hat das Konzil die Meinungsfreiheit als Menschenrecht anerkannt und hat gefordert, daß jeder Mensch „frei nach der Wahrheit forschen, seine Meinung äußern und verbreiten" kann. Daher müsse „den Gläubigen, Klerikern wie Laien", die Freiheit des Forschens und der Meinungsäußerung zuerkannt werden, was in Kanon 212 § 3 des neuen Kirchenrechts auch geschehen ist. Noch entschiedener tritt Johannes Paul II. für die Menschenrechte ein, unter denen er ausdrücklich das „Recht auf freie Meinungsäußerung" nennt. Wenn aber die Menschenrechte, wie der Papst immer wieder betont, in der Würde des Menschen selbst gründen und deshalb unverletzlich sind, dann gelten sie auch in der Kirche und dürfen nur eingeschränkt werden aus schwerwiegenden, das Gemeinwohl betreffenden Gründen, die im Gesetz genau definiert sein müßten, und aufgrund eines rechtlichen Verfahrens. Denn die Kirche soll ja, nach den Worten des Papstes, „nicht nur immer und überall die Grundrechte des Menschen verkünden und verteidigen", sondern auch selbst als „Spiegel der Gerechtigkeit" für die Welt ein Vorbild sein.

Im Gegensatz zu diesen Prinzipien leben im Vorgehen gegen Boff Methoden wieder auf, wie sie vor dem Konzil üblich waren. Das ist „restaurativ" im eigentlichen Sinn des Wortes. Daß es sich dabei nicht um einen Einzelfall handelt, zeigen eine ganze Reihe anderer Phänomene wie etwa die Bestrebung Roms, immer mehr Kompetenzen an sich zu ziehen, die Zurückdrängung der Laien aus der Mitverantwortung im pastoralen Dienst oder die Tendenz, Probleme nur noch administrativ-disziplinär zu lösen, während doch das Konzil so nachdrücklich den Dialog forderte. Diejenigen, die solche Ziele und Methoden für richtig halten, melden sich seit einiger Zeit wieder stärker zu Wort. Um so mehr sollten dann auch die ihre Stimme erheben, die das Zweite Vatikanische Konzil bejahen und in seinen Entscheidungen die angemessene Antwort der Kirche auf die Herausforderungen unserer Zeit sehen.

Wolfgang Seibel SJ

Johannes Reiter

Gentherapie und Ethik

Der aktuelle Anlaß für die Wahl des Themas „Gentherapie und Ethik" ist die Tatsache, daß noch in diesem Jahr – so jedenfalls nach den Aussagen des Wissenschaftsmagazins „Science" – in Amerika die erste offiziell genehmigte somatische Gentherapie am Menschen vorgenommen werden soll[1].

Kandidaten für diese Gentherapie sind Patienten mit dem *Lesch-Nyhan-Syndrom*[2]. Die von der Krankheit Betroffenen – meist männlichen Geschlechts – leiden an Schwachsinn, sind aufgrund von Muskellähmung an den Rollstuhl gefesselt und werden von unerträglichen Schmerzen gequält. Am grauenvollsten aber sind die selbstzerstörerischen Anfälle. Wenn man die Patienten nicht festbände, würden sie sich den Kopf blutig schlagen und die Finger abbeißen. Die Krankheit wird durch einen winzigen Defekt in den Erbanlagen der Betroffenen hervorgerufen. Dadurch kann der Körper einen der vielen Eiweißbaustoffe nicht herstellen, die er zum normalen Funktionieren braucht. Ohne das fehlende Eiweiß Hypoxantin-Guanin-Phosphoribosyl-Transferase, kurz HPRT genannt, ertrinken die Körperzellen buchstäblich in zuviel der produzierten Harnsäure. Da die Lesch-Nyhan-Krankheit jedoch durch das Fehlen des HPRT-Enzyms in allen Zellen hervorgerufen wird und ihre schlimmsten Symptome auf Störungen der Gehirnfunktionen zurückzuführen sind, stellt sich allerdings die Frage, ob hier eine Gentherapie an somatischen Zellen (z. B. an Knochenmarkzellen) überhaupt hilfreich sein kann.

Weitere Kandidaten für eine bald mögliche Gentherapie sind Patienten, deren *Immunsystem* durch genetische Mutation gestört ist[3]. Je nachdem, durch welches fehlende Enzym diese Stoffwechselerkrankung hervorgerufen wird, spricht man von Adenosin-Deaminase (ADA) oder Purin-Nucleosid-Phosphorylase (PNP). Ein bekannter Fall einer solchen Immunitätsdefizienz war das Hustoner „Baby David", das von Geburt an in einer Plastik-Schutzglocke leben mußte und kürzlich im Alter von zwölf Jahren gestorben ist. Experimente zur Behandlung dieser Krankheiten werden seit einigen Jahren an Tiermodellen durchgeführt und haben sich aus einem ganzen Spektrum von Optionen als die sichersten und als die am einfachsten zu behandelnden herausgestellt.

Die Thematik „Gentherapie und Ethik" soll nun in zwei Schritten angegangen werden. Im ersten Schritt werden naturwissenschaftliche Informationen gegeben. Dies ist eine notwendige methodische Voraussetzung für die ethischen Überlegungen, die im zweiten Schritt angestellt werden. Denn oft führt unvollständiges

Wissen zu Fehleinschätzungen und zieht möglicherweise unbesonnene und gefühlsbedingte Reaktionen und ethisch falsche Urteile nach sich.

I. Naturwissenschaftliche Voraussetzungen[4]

1. Zum Begriff „Gentherapie"

Unter Gentherapie versteht man ganz allgemein das Einfügen genetischen Materials in einen Organismus, um einen Defekt zu korrigieren. Dies kann auf dreierlei Weise geschehen:

– Das erste Verfahren ist die *„Gen-Einfügung"*; hierbei wird zusätzlich zu dem defekten Gen eine neue (gesunde) Version dieses Gens in die Zelle eingefügt.

– Eine zweite Möglichkeit ist die *„Gen-Modifikation"*; hierbei wird ein sich bereits an der Stelle befindendes Gen verändert.

– Einen dritten Weg stellt die *„Gen-Chirurgie"* dar; hierbei wird ein spezifisches Gen herausgeschnitten und durch ein normales Genstück ersetzt.

Die zur Zeit möglichen Methoden menschlicher Gentherapie konzentrieren sich auf den ersten Typ der Addition von Genen. Die beiden anderen Verfahren werden wegen ihrer Komplexität und Aufwendigkeit derzeit nur in der Grundlagenforschung verfolgt. Die Anwendung der Gentherapie am Menschen kommt für zwei Bereiche in Frage und wird diesbezüglich diskutiert: einmal als Gentherapie an Körperzellen und zum zweiten als Gentherapie an Keimbahnzellen.

2. Gentherapie an Körperzellen

Es gibt eine Reihe von Erbkrankheiten, die auf dem *Fehlen eines funktionsfähigen Gens* beruhen, dessen Produkt für den normalen Stoffwechsel unentbehrlich ist. Prinzipiell wäre es möglich, ein solches fehlendes Gen nachträglich in somatische Zellen zu implantieren. In diesem Fall spricht man von einer „somatischen" Gentherapie. *Die korrigierte Eigenschaft wird nicht an die Nachkommen weitergegeben.*

Des weiteren gibt es auch *multifaktoriell bedingte Erbkrankheiten.* Hierbei ist für das Zustandekommen einer bestimmten Eigenschaft nicht ein einzelnes Gen, sondern eine große Anzahl von Genen verantwortlich. Die Schwierigkeiten der Gentherapie nehmen mit der Zahl der zu behandelnden Gene zu. Aufgrund der Komplexität multifaktoriell bedingter Erbleiden erscheint es für die nahe Zukunft nicht möglich, diese Krankheiten durch Gentransfer zu beeinflussen.

Bei der somatischen Gentherapie werden insbesondere Gene übertragen, die ihre Wirksamkeit in den *Knochenmarkzellen* entfalten können. Diese Stammzellen des blutbildenden Systems haben nämlich die für die Produktion des gewünschten Proteins unentbehrliche Eigenschaft, sich nach der genetischen Transformation ausreichend vermehren zu können.

Bisher ging man davon aus, daß *Hämoglobinanomalien* – insbesondere die Beta-Thalassämie – und auch der Zwergwuchs die ersten Kandidaten für eine somatische Gentherapie sein würden. Inzwischen wurde jedoch festgestellt, daß die Regulierung dieser Gene sehr kompliziert ist, so daß die Tierversuche zuerst weiter ausgebaut werden müssen. Für die nächste Zukunft kommen daher nur solche genetischen Anomalien für eine Behandlung in Frage, bei denen die präzise Regulation der Genaktivität für den therapeutischen Nutzen nicht notwendig und maßgeblich ist. Mit diesem Therapieprinzip können beispielsweise die zu Anfang genannten drei Krankheiten angegangen werden: das Lesch-Nyhan-Syndrom und die beiden Krankheiten des Immunsystems, ADA und PNP.

3. Gentherapie an Keimbahnzellen

Gentransfer in Keimbahnzellen hat zunächst das gleiche Ziel wie Gentransfer in Körperzellen: die Heilung einer Erbkrankheit. Eine solche Therapie kann auf die Eizelle, auf das Spermium oder auf die das Spermium produzierenden Zellen gerichtet sein. Die genannten Möglichkeiten sind jedoch wegen ihrer Komplexität derzeit lediglich Denkmodelle. Faktisch wird die Keimbahntherapie an frühen, noch omnipotenten embryonalen Zellen vollzogen.

Der wesentliche Unterschied zur somatischen Gentherapie besteht darin, daß durch den Eingriff in die Keimbahn *alle Zellen des Organismus verändert werden und der veränderte Genbestand an alle Nachkommen – aber auch nur an die Nachkommen – weitervererbt* wird. Der erhoffte Vorteil einer solchen Therapie kommt also nicht dem Behandelten zugute, sondern erst seinen Nachkommen. Ein derartiges Verfahren weicht somit signifikant von einer medizinischen Standardtherapie ab.

II. Ethische Überlegungen[5]

Ausgangspunkt der ethischen Beurteilung der Gentherapie ist die These, daß eine *Therapie* – von ihrer grundsätzlichen Ausrichtung auf Heilung her – ein *„ethisches Gut"* darstellt. Sie ist auf das Wohl des Menschen gerichtet. Jemand, der die Fähigkeit und Möglichkeit zum Heilen einer Krankheit hat, handelt sittlich schlecht, wenn er sich einer entsprechenden Bitte verweigert. Da diese These, daß Therapie ein Gut darstellt, nahezu universale Geltung hat, braucht sie hier nicht eigens begründet zu werden. Es sei lediglich einiges dazu angemerkt: Therapie als Heilung ist nicht nur erstes Ziel der Medizin, sondern war und ist immer auch ein *Anliegen der Ethik und der Religion.* Dies zeigt schon die etymologische Betrachtung, wonach „Therapie" (von griechisch „therapeia" kommend) ursprünglich „Gottesdienst" meint, später dann „Dienst" allgemein, besonders aber „Dienst am Menschen".

Daß Therapie als Heilung immer auch ein Anliegen von Ethik und Religion war, zeigt weiterhin ein Blick auf zwei bedeutende Quellen unserer westlichen Tradition. Bei den *Griechen* behaupten vor allem die Pythagoräer eine enge Beziehung zwischen Ethik, Religion und Gesundheit. Und im *Juden- und Christentum* werden Heilung und Erlösung häufig im Zusammenhang gesehen. Das frühchristliche und frühmittelalterliche Bild des „Christus medicus" zeigt diese Verflochtenheit, die auch schon im Neuen Testament bei den Wunderheilungen deutlich wird. Schließlich werden auch im allgemeinen Lebensgefühl Heilung und Heiligung, Gesundheit und Glück als Einheit erlebt.

Wenn die Therapie mit dem Ziel, Krankheiten zu heilen, ein Gut darstellt, so ist damit aber noch nicht per se die Gutheit einer jeden Therapie gegeben. Es gibt auch schlechte Therapien. Um über ein Heilverfahren ein ethisches Urteil fällen zu können, müssen eine Reihe von Problemen und Umständen geklärt werden, die sich mit jeder Therapie – und mit der Gentherapie insbesondere – stellen. Ich kann an dieser Stelle nur auf einige eingehen und sie einer Überprüfung unterziehen.

Ethische Problemfelder

1. Was sind Krankheit, Gesundheit, genetische Schwäche, genetische Tüchtigkeit?

Therapie zielt auf Heilung von Krankheit. Nun ist aber das, was geheilt werden soll, keineswegs so einfach auszumachen, wie man das gemeinhin annehmen könnte. Eine brauchbare *Definition von „Krankheit"*, so stellen etwa der Freiburger Medizinhistoriker Eduard Seidler und andere fest, sei sehr schwierig, wenn nicht sogar unmöglich[6]. Dies hängt zum einen mit dem rasanten medizinischen Fortschritt zusammen und zum andern damit, daß Krankheit sich nicht selbst definiert, sondern von Menschen und Gesellschaften definiert wird, somit abhängig ist von wandelbaren gesellschaftlichen Auffassungen (vgl. etwa den Bereich der psychischen Krankheiten) sowie von gesellschaftlichen und regionalen Gegebenheiten.

Die Definitionsschwierigkeiten im Hinblick auf die Krankheit stellen sich in noch größerem Maße bei der *Begriffsbestimmung von Gesundheit.* Der gegenwärtige offizielle Definitionsversuch entstammt der Constitution of the World Health Organisation (WHO) und bezeichnet „Gesundheit" als „Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens, und nicht allein (als) das Fehlen von Krankheit und Gebrechen"[7]. Gerade auch angesichts der Tatsache, daß die definitorische und methodische Brauchbarkeit dieser Formulierung kontrovers diskutiert wird, dürfte deutlich werden, daß die Festlegung gesunder, normaler oder gar idealer menschlicher Eigenschaften ein höchst problematisches und strittiges Unternehmen darstellt. Einmal angenommen, durch Gentherapie wäre

eine Steigerung der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit des Menschen über ein bisher denkbares Maß hinaus möglich und zöge auch eine Steigerung des Wohlbefindens nach sich, wären dann die bisher als „normal" geltenden Menschen weniger „gesund"?

Die Schwierigkeiten, die sich bereits bei der Definition von Krankheit und Gesundheit allgemein stellen, vergrößern sich noch einmal, wenn es um die Bestimmung von *„genetischer Schwäche"* und *„genetischer Tüchtigkeit"* geht. Dies sei an einigen Beispielen demonstriert.

Die Hautfarbe ist zu einem erheblichen Teil genetisch bedingt. Wir wissen, daß sie in einigen Gesellschaften die Basis für Rassentrennung, für die Einstufung in einen sozialen Status und für die Sklaverei darstellt. Insofern also zum Beispiel dunkle Hautfarbe zum Teil genetisch bedingt und mit Nachteilen verbunden ist, wird man in jenen Gesellschaften, in denen Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe diskriminiert werden, von dunkler Hautfarbe als genetischer Schwäche sprechen können. Eine ethische Antwort kann hier aber nicht in einem Plädoyer für eine Gentherapie liegen, sondern in einem Plädoyer für einen Einstellungswandel, so daß Menschen mit anderer Hautfarbe nicht länger benachteiligt werden. Solche Einstellungsänderungen haben Gott sei Dank stattgefunden bzw. finden noch statt und haben unter anderem zur Auffassung „black ist beautiful" geführt.

Ein anderes Beispiel: Kurzsichtigkeit kann in einer Dschungelgesellschaft eine lebensbedrohende genetische Schwäche sein; in unserer westlichen Industriegesellschaft ist sie jedoch relativ unbedeutend. Somit wäre es bei uns auch wohl nicht opportun, ein diesbezügliches gentherapeutisches Programm zu starten, sondern man wird bei uns die Menschen weiterhin mit Brillen ausstatten.

Die Definitionsschwierigkeiten potenzieren sich geradezu, wenn es darum geht, ein *tüchtiges, gutes oder gar ideales Gen* auszumachen. Die Relativität, die diesen Bereich kennzeichnet, mag wiederum an einem Beispiel illustriert werden, das dem Gebiet der allgemeinen Biologie bzw. Evolutionstheorie entnommen ist[8]. Beim „struggle for life", beim „Strampeln ums Überleben" – fälschlicherweise meistens als „Kampf ums Dasein" übersetzt –, kommen im statistischen Mittel die Bestangepaßten am weitesten, und diese sind die „Tüchtigsten". Der englische Begriff „Fitness" ist präziser als der deutsche Begriff „Tüchtigkeit". Fitness heißt „Passendheit", und für manche Situationen können Schwäche, Feigheit, Kleinheit „passend" sein. Mit Sicherheit ist die Maus, die sich bei jedem Geräusch feige versteckt, „tüchtiger", das heißt „fitter", als jene, die den herabstürzenden Bussard mutig verhöhnt und dann von ihm gegriffen wird.

In diesem Zusammenhang weisen Christine und Ernst Ulrich von Weizsäcker darauf hin, daß *„Fehlerfreundlichkeit* eines der allgemeinsten biologischen Tüchtigkeitskriterien" ist[9]. Durch die beim Menschen vorhandene Diversität und Varietätsbreite der Erbanlagen können Individuen mit überflüssigen fehlerhaften Erbeigenschaften lange herumlaufen, bis sie eines Tages – etwa beim Aufkommen

einer Seuche – als resistent gegen diese erkannt werden. So scheint eigenartigerweise der Diabetes in allgemeinen Hungerzeiten ein positiver Überlebensfaktor zu sein. Die Sichelzellenanämie, eine homozygote tödliche Blutkrankheit, bringt heterozygot eine Malariaresistenz mit sich. Die „nordischen" Körpermerkmale, ein Zuchtziel im Tausendjährigen Reich, sind in tropischen Gegenden ausgesprochen hinderlich, fast eine Art Krankheit.

Wenn also durch Gentherapie von Keimbahnzellen einige Genleiden geheilt würden, führte dies zu einer Verengung des menschlichen Genbestands. Das schließt möglicherweise ein, daß die menschliche Art der Fähigkeit beraubt würde, zukünftige Situationen zu bestehen. Hier den herrschenden Bedingungen eine permanente Stetigkeit zuzuschreiben – das hat die Evolutionstheorie deutlich gezeigt – ist illusionistisch und ein menschlicher Irrtum. Vor diesem Hintergrund gibt es dann auch Warnungen vor jeder unbesonnenen Einführung irreversibler genetischer Veränderungen.

In diesem ersten Problemkfeld sollte gezeigt werden, daß die Grenzen dessen, was unter Krankheit und Gesundheit, unter genetischer Schwäche und genetischer Tüchtigkeit und entsprechend auch unter Therapie und Gentherapie zu verstehen ist, nicht scharf zu ziehen sind und Schwankungen unterliegen. Schon eine bloße Abweichung von einer festgelegten „genetischen Normalität" als Erbkrankheit zu behandeln, scheint höchst problematisch zu sein[10]. Dennoch gibt es im Bereich der genetisch bedingten Krankheiten auch klare Fälle – wie etwa das Lesch-Nyhan-Syndrom oder das ADA- und PNP-Mangelsyndrom, um nur einige zu nennen –, die von der biologischen Norm eindeutig abweichen und von sozialen und gesellschaftlichen Einschätzungen unabhängig sind. Solche Krankheiten durch Körperzellentherapie zu heilen, würde sicherlich einen medizinischen und humanen Fortschritt darstellen.

2. Manipulation des Menschen

Mit der Gentherapie stellt sich immer auch das grundsätzliche Problem der Manipulation am Menschen. Der Begriff „Manipulation" wird hier (ohne negative Konnotation) verstanden als *„Eingriff in die Natur"*; in unserem Zusammenhang insbesondere als Eingriff in die menschliche Natur, zum Zweck ihrer verantwortlichen Kontrolle und Veränderung. In der ethischen Diskussion kommen dabei *zwei Argumentationsfiguren* zum Tragen, die von ihrem Ansatz und ihren Einzelaussagen her so divergent sind, daß man sich über ihr übereinstimmendes Urteil nur wundern kann.

Das *erste Argument* basiert auf dem Erbe vieler traditioneller Religionen, vor allem des Judentums und des Christentums, in denen Leben und Natur als göttliches Geschenk angesehen werden. Demnach spiegelt sich auch in der Natur etwas von der Weisheit des Schöpfers wider, die der Mensch nur stückweise erkennen und begreifen kann und die er als eine seinem begrenzten Erkenntnisver-

mögen überlegene Weisheit respektieren soll. Weil Leben keine menschliche Leistung, sondern ein göttliches Geschenk ist, schließt die Achtung und Annahme dieses Geschenks eine Warnung vor menschlicher Selbstüberschätzung und Hybris ein – eine Warnung davor, unbesonnen mit diesem Geschenk umzugehen. Bei Handlungen, die so radikal innovativ seien wie die der Gentherapie – so die Vertreter dieser Richtung –, „spiele der Mensch Gott".

Das *zweite Argument* kommt aus den Bereichen der modernen Evolutionstheorie und Ökologie und weist darauf hin, daß menschliche Eingriffe in das Erbgut von Tieren und Menschen das über Jahrmillionen ausbalancierte Gleichgewicht zerstören würden. Ganze Nahrungsketten und biologische Kreisläufe könnten zusammenbrechen und damit schwerwiegende Veränderungen des ganzen Ökosystems verursacht werden. Aus dieser Perspektive formulierte der amerikanische Wissenschaftler Barry Commoner als eines der Hauptgesetze der Ökologie: „Nature Knows Best" (Die Natur weiß es am besten). Als Erklärung fügt er an: „Jede größere vom Menschen ausgehende Veränderung in einem natürlichen System ist für dieses System ‚schädlich'."[11] Obwohl Commoner sein „Gesetz" nicht speziell auf die Gentherapie bezieht, ist dessen Relevanz für sie deutlich: Selbst gutgemeinte Eingriffe in natürliche Prozesse haben oft nicht intendierte zerstörende Effekte. Freilich ist man auf diesem Gebiet durch die Umweltdiskussion inzwischen sensibler geworden. Der Komplexität und Empfindlichkeit der Ökosysteme und den angerichteten Schäden wird heute mehr Beachtung entgegengebracht als früher. Der Genetiker sollte daher auch bei einschlägigen Projekten den Rat seines ökologischen Fachkollegen einholen.

Die zwei Argumente, die beide Richtiges und Bedenkenswertes enthalten, bleiben nicht unwidersprochen. Die gleiche christliche Tradition, auf der das erste Argument fußt, lehrt auch, daß Gott dem Menschen nicht nur sein Leben und seinen Lebensraum geschenkt hat, sondern auch Freiheit und Vernunft zur verantwortlichen Gestaltung. Zudem wird man bedenken müssen, daß jegliche Zivilisation von Eingriffen in natürliche Systeme und Prozesse herrührt.

Man kann wohl jede medizinische Behandlung als menschliche Intervention in die gegebene Ordnung der Dinge betrachten. Es lassen sich in diesem Bereich leicht eine Reihe von Maßnahmen nennen, die man als Manipulation ansehen kann, angefangen von der Verbesserung der Ernährung über den Gebrauch von Vitaminen bis hin zu solch ehrgeizigen Projekten wie Herztransplantation und Gentherapie. Freilich stellt die Gentherapie eine radikalere und risikoreichere Form der Therapie dar als die Verabreichung von Vitamin C, um eventuell einer Erkältung besser Widerstand leisten zu können. Aber jede Handlung abzulehnen, die als Manipulation bezeichnet werden könnte, würde nicht nur das Verbot der Gentherapie bedeuten, sondern auch die Umkehrung der gesamten Tradition der wissenschaftlichen Therapie. Zudem hat sich menschliches Eingreifen immer wieder als lebensnotwendig erwiesen.

Die genannten Gründe stellen demnach keine ethische Basis für eine A-priori-Zurückweisung der Gentherapie dar, aber sie markieren eine Befürchtung, die Wachsamkeit und Verantwortung in diesem Bereich verlangt.

3. Gentherapie als Experiment[12]

Wenn, wie angenommen, Ende des Jahres in den USA die erste genehmigte Gentherapie durchgeführt wird, so ist das mit einer Reihe von Schwierigkeiten verbunden. Diese bestehen – wie wir bereits gesehen haben – insbesondere darin, das richtige Genmaterial präzise an die richtige Stelle zu befördern und es in das fehlerhafte Material auf eine solche Weise einzufügen, daß es richtig exprimiert wird und die Krankheit heilt.

Bei der Gentherapie handelt es sich also nicht um eine ausgereifte Standardtherapie, sondern noch um ein Experiment. Ein *Experiment* wird allgemein definiert als ein Handeln, dessen unmittelbarer Sinn darin liegt, neue Erkenntnisse für die medizinische Wissenschaft – und damit auch zum Besten der Menschheit – zu gewinnen. Es kann sich dabei zum Beispiel um Versuche zur Klärung einer Krankheitsursache oder – wie in unserem Fall – um die Wirksamkeit einer bestimmten Therapie handeln. Ein Experiment schließt also per definitionem neue, unvorhersehbare Ergebnisse ein. Im Fall der Gentherapie ergeben sich die Schwierigkeiten vor allem aus der Diffizilität der Methode und aus der Möglichkeit unbeabsichtigter Kombinationen im Erbmaterial. Die dabei entstehenden ethischen Probleme sind nicht grundsätzlich neu, sie treten bei allen medizinischen Experimenten auf und lassen sich in der Frage fassen: Welche Risiken sind um der Möglichkeit bestimmter Gewinne willen zu rechtfertigen?

Eine solche *utilitaristische, auf einer Kosten-Nutzen-Analyse basierende Ethik*, die bei der Lösung vieler Alltagsentscheidungen hilfreich ist, scheint jedoch in eine gewisse Bedrängnis zu kommen, wenn die Integrität des Menschen betroffen ist. Diese Bedrängnis resultiert aus der Sensibilität gegenüber der Menschenwürde. Ein konstruiertes Beispiel mag dies verdeutlichen: Ein Forscher hätte wohl kaum ethische Bedenken, Pflanzensamen zur Produktion von Mutationen mit der Aussicht zu bestrahlen, daß die meisten Mutationen unerwünscht wären, aber zu 0,01 % nützlich sein könnten. Der Kostenaufwand für den beschädigten Samen wäre im Vergleich mit der gewonnenen Erkenntnis oder dem kommerziellen Wert des seltenen Erfolgs, der zu einer erwünschten neuen Art oder Varietät führt, hintanzustellen. Bei dem gleichen Forscher dürfte sich aber wohl einiges Widerstreben einstellen, das gleiche mit menschlichen Spermien oder Ova zu tun, denn menschliche „Fehlschläge" können nicht einfach wie pflanzliche beiseite gelegt werden. Dies hat seinen Grund darin, daß dem Menschen in Unterscheidung zu den Mitgeschöpfen eine Sonderstellung zukommt; von ihm allein wird gesagt, daß er Ebenbild Gottes ist. Und darin gründet letztlich auch seine Würde. Utilitaristische und teleologische Argumentation werden sich also in dem Rahmen zu

bewegen haben, der von der *deontologisch vorgegebenen Menschenwürde* abgesteckt ist[13].

Sicherlich sind Experimente am Menschen unumgänglich für den Fortschritt in der Medizin, der ja wiederum dem Menschen dienen soll. Hierbei sollte es selbstverständlich sein, daß Experimente so gut wie möglich abgesichert sind und so unternommen werden müssen, daß der Würde des Menschen Rechnung getragen wird. Um diesem Ziel möglichst nahe zu kommen, muß diesbezügliches therapeutisches Handeln zunächst an den *standesethischen Regeln für Humanexperimente* orientiert sein, wie sie insbesondere in der Erklärung von Nürnberg (1947), in der Erklärung der World Medical Association (1949, 1954) und in der Deklaration von Helsinki (1964) formuliert sind.

Unter Berücksichtigung dieser standesethischen Regeln und des speziellen Falles der Gentherapie am Menschen lassen sich vom ethischen Standpunkt her folgende *Kriterien* aufstellen:

1. Die Gentherapie muß die *erfolgversprechendste Methode* darstellen, die Krankheit zu heilen.

2. Es darf *kein Mißverhältnis* bestehen zwischen dem Risiko, dem der Patient ausgesetzt ist, und dem zu erwartenden Resultat.

Es sind allerdings auch Fälle denkbar, bei denen es im Interesse des Patienten liegt, selbst ein risikoreiches neues Verfahren als „letzten Ausweg" zu versuchen. Der Arzt steht hier vor der schwierigen Entscheidung, entweder nichts zu tun – was den sicheren Tod des Patienten nach sich ziehen würde – oder eine Methode anzuwenden, die zwar reale Erfolgschancen bietet, aber zugleich sehr riskant ist. In solchen Fällen scheint es zulässig, mit Zustimmung des Patienten oder seiner Angehörigen das Risiko einer derartigen Therapie auf sich zu nehmen. Da das geschilderte Lesch-Nyhan-Syndrom zu den schreckenerregendsten Zuständen zählt, an denen ein Mensch leiden kann, würde man nach Auskunft eines Biochemikers des Salk Institute in San Diego bei der Therapie selbst ein 10%iges Krebsrisiko in Kauf nehmen.

3. Alle notwendigen *Voruntersuchungen und Tierversuche* müssen abgeschlossen sein. Hier ist allerdings wiederum zu bedenken, daß der Übergang vom Tierexperiment zur Therapie am Menschen nicht frei ist von unvorhergesehenen und unvorhersehbaren Risiken. Genetiker weisen darauf hin, daß zum Beispiel einige experimentelle Gentherapien nur an menschlichen Patienten getestet werden können, weil nur wenige entsprechende Tiermodelle von Genkrankheiten bekannt seien.

4. Der Patient, der vorher genau über die Behandlungsmethode *unterrichtet* wurde, muß seine *freiwillige Zustimmung* geben.

In der Geschichte der Medizin hat sich die experimentelle Forschung am Menschen als unentbehrlich erwiesen. Ein definitives Urteil über die Wirksamkeit einer Gentherapie, die zur Bekämpfung bestimmter Erbkrankheiten dient, kann

man nur erhalten durch deren Anwendung an Menschen, die an einer solchen Erbkrankheit leiden. Gentherapie im experimentellen Stadium scheint unter Beachtung der genannten Bedingungen ethisch erlaubt. Allerdings fordern die diffizile Methode und die Möglichkeit unbeabsichtigter Folgen in einem solch komplexen Experimentierfeld ein Höchstmaß an Sorgfalt und Verantwortung.

4. Der gesellschaftliche Kontext und die Möglichkeit des Mißbrauchs

Die Möglichkeiten der Gentherapie stellen zweifelsohne eine Steigerung der menschlichen Macht dar. Und wie im Fall eines jeden Machtzuwachses drängt sich die ethische Frage auf, wie und mit welcher Absicht der Mensch diese Macht einsetzt. Die ethische Beurteilung der Gentherapie wird somit auch immer abhängen vom *gesellschaftlichen Kontext* und von der *ethischen Sensibilität* derer, die Macht über ihren Einsatz besitzen.

Solange die Gentherapie auf Heilung ausgerichtet ist, sind die Risiken eines Mißbrauchs eingeschränkt, auch wenn die Definition von Krankheit – um einen Punkt von oben zu wiederholen – zu einem großen Teil gesellschaftlich bedingt ist. Das hier gestellte Problem wächst jedoch mit der Erkenntnis, daß Gentherapie nicht bei der Therapie zu enden braucht. Die Techniken der Gentherapie sind identisch mit denen, die der Produktion einer Superrasse und der Züchtung von Chimären dienen. Solche Überlegungen wurden beispielsweise auf dem berühmten CIBA-Symposion angestellt, zu dem sich die angelsächsische Elite der Biologie und Medizin 1962 in London getroffen hat[14]. Dabei wurde unter anderem über positive Eugenik nachgedacht: über die aktive Umgestaltung und Erweiterung des menschlichen Genmaterials, über die Einführung neuer Merkmale für einen neuen Menschen, über die Umprogrammierung der genetischen Information der menschlichen Gesellschaft. Man kann hier sicherlich einwenden, daß dies doch weithin Spekulation und Phantasie sei. Aber vieles auf dem Gebiet der Gentechnologie grenzt gegenwärtig noch an Spekulation und Phantasie. Und vieles der modernen Historie ist Geschichte von Phantasien, die zur Realität wurden.

Einige Wissenschaftler warnen daher generell vor dem Einsatz der Gentechnologie am Menschen; ihrer Ansicht nach würde damit gleichsam der Rubikon überschritten. Eine Gruppe amerikanischer Bischöfe spricht in diesem Zusammenhang von einem „slippery slope", von einem schlüpfrigen Abhang, auf dem es, wenn er einmal betreten ist, keinen Halt mehr gibt. Wenn Gentechnologie einmal am Menschen Anwendung gefunden habe, gebe es keine Möglichkeit mehr, sie zu stoppen.

Demgegenüber steht die große Zahl der Patienten, die an Erbkrankheiten leiden und auf die Gentherapie ihre letzte Hoffnung setzen. Zu ihrer Sprecherin machte sich die Amerikanerin Ola Mae Huntley, eine Mutter von drei Kindern, die an Sichelzellenanämie leiden: „Ich bin sehr traurig", so die Mutter, „daß sich jemand das Recht nimmt und meinen Kindern und meiner Familie die notwendige

genetische Behandlung der Krankheit verweigert. Ich sehe solche Personen als übertriebene Moralisten an."[15]

Das *ethische Dilemma* des Mißbrauchs auf der einen Seite und die dringende Notwendigkeit von Hilfe auf der anderen Seite läßt sich mit einem alten ethischen Prinzip lösen: „abusus non tollit usum" (möglicher Mißbrauch verbietet nicht den rechten Gebrauch in rechter Gesinnung). Allein wegen einer Mißbrauchsmöglichkeit kann man vom ethischen Standpunkt her eine neue technische Entwicklung nicht abblocken oder ächten. Die mißbräuchliche Nutzung der Gentherapie erfolgt nicht durch diese Technik selbst, sondern durch den, der die Nutzung betreibt oder vornimmt, also stets nur durch den bzw. die Menschen. Selbstverständlich muß der Mißbrauch der Gentherapie ausgeschlossen werden. Aber hierzu liegt der Ansatzpunkt beim Menschen und nicht bei der Technik.

Ethische Bewertung der Gentherapie

Ich komme nun zu einer abschließenden ethischen Bewertung. Hierzu greife ich die eingangs angesprochene These auf, daß Therapie ein ethisches Gut darstellt. Somit kann es kein ethisches A-priori-Urteil gegen sie geben. Die Beweislast für eine Verurteilung liegt bei jenen, die die Therapie zurückhalten oder sich ihr widersetzen. Jedoch markieren die angesprochenen Problemfelder – Krankheitsbegriff, Manipulation am Menschen, Gentherapie als Experiment, gesellschaftlicher Kontext sowie die Möglichkeit des Mißbrauchs – die dringende Notwendigkeit hoher Sensibilität, Vorsicht und Verantwortung bei der Anwendung der Gentherapie.

Im Hinblick auf die *Gentherapie an somatischen Zellen* bedeutet dies, daß eine solche Therapie – solange es zu keiner Änderung der psychischen Struktur des Menschen kommt – ethisch erlaubt ist. Sie ist ähnlich zu beurteilen wie eine Organtransplantation. Da die Risiken nicht unerheblich sind, sollte die Therapie nur nach deren genauer Abwägung in Frage kommen.

Das ethische Urteil über die Anwendung der Gentherapie an somatischen Zellen läßt sich einleuchtend am Hämoglobin-Modell verdeutlichen[16]. Eine traditionell anerkannte Behandlung von Anämien ist die Transfusion roter Blutkörperchen. Gegen diese Form der Therapie bestehen keine ethischen Bedenken. Eine Fortentwicklung dieser Methode ist die Therapie durch Knochenmarktransplantation. Bei dieser Therapie werden defekte Knochenmarkzellen durch gesundes Mark eines Spenders ersetzt. Von den transplantierten Zellen erwartet man, daß sie sich normal vermehren und die Synthese des normalen Hämoglobins übernehmen. Auch gegen solche Knochenmarktransplantationen bestehen keine besonderen ethischen Bedenken.

Ein weiterer logischer Schritt in dieser Therapiefolge ist die Gentherapie an

somatischen Zellen. Beim Hämoglobin-Modell bedeutet dies, daß genetische Blutkrankheiten durch Einsetzen des normalfunktionierenden Hämoglobin-Gens in die Markzellen geheilt werden. Analog zur Bluttransfusion und zur Knochenmarktransplantation wird man auch gegen die Gentherapie somatischer Zellen keine ethischen Bedenken geltend machen können, wenn die zuvor entwickelten Kriterien, die bei der Einführung jeder neuen Therapie geltend zu machen sind, gewahrt werden.

Im Gegensatz zur Gentherapie an somatischen Zellen hat die *Gentherapie an Keimbahnzellen* den Charakter eines totalen Experiments. Es läßt sich nicht vorhersagen, ob ein implantiertes Gen auch tatsächlich funktioniert oder ob tatsächlich größerer Schaden angerichtet wird als ausgemerzt werden soll. Letzteres ist der Fall, wenn beispielsweise die Erbinformation nicht am rechten Ort, sondern an verschiedenen anderen Stellen in den DNA-Molekülen eingebaut wird. Im Extremfall verursacht eine solche Keimbahntherapie mehr neue Gen-Defekte als sie heilt – Defekte, die unter Umständen erst in späteren Generationen sichtbar werden. Bei der Keimbahntherapie beinhaltet ein solcher Fehlschlag, daß dadurch ein Lebewesen entsteht, bei dem zwar ein Erbdefekt korrigiert wurde, aber ein anderer – und eventuell schlimmerer – auftritt. Was geschieht aber mit dem beschädigten Leben? Im Gegensatz zu fehlerhaften industriellen Produkten kann behindertes oder beschädigtes Menschenleben nicht zurückgegeben oder umgetauscht werden. Im Fall der Keimbahntherapie würde es von Generation zu Generation weitergetragen.

Keimbahntherapie verletzt auch den grundrechtlichen Schutz der körperlichen Integrität. Die genetische Grundlage sowohl des biologischen Lebens als auch des Personseins eines Menschen ist mit der Befruchtung der weiblichen Eizelle durch die männliche Samenzelle gegeben. Reinhard Löw stellt in diesem Zusammenhang fest, daß bei Gentherapie an Keimbahnzellen nicht wie bei der Gentherapie an somatischen Zellen ein existierender Mensch geheilt wird, sondern die personale Identität eines Menschen manipuliert werde, und zwar ganz unabhängig davon, ob die betreffende genetisch verankerte Eigenschaft oder Krankheit gewünscht wird oder nicht[17].

Gentherapie an Keimbahnzellen enthält eine weitere Implikation: Ein solcher Eingriff wäre der entscheidende Schritt zur Züchtung eines sogenannten „besseren Menschen". Denn nach dem gleichen Muster, nach dem eine schwere Erbkrankheit korrigiert wird, könnten auch Erbanlagen beliebig verbessert oder hinzugefügt werden. Es handelt sich dabei um positive Eugenik, die auf eugenische Selektion und die Verbesserung des menschlichen Genpools hinzielt. Dadurch würden jedoch fundamentale Menschenrechte verletzt, wie etwa das Recht auf Unversehrtheit der Person und der Gleichheitsgrundsatz. Vor einer solchen gesellschaftspolitischen Fehlentwicklung muß – nicht zuletzt auch in Erinnerung an unsere Vergangenheit – gewarnt werden. In diesem Zusammenhang gilt es, ein weiteres zu

bedenken: Um Keimbahntherapie bis zur Anwendungsreife zu entwickeln, sind Experimente mit menschlichen Embryonen unerläßlich. Bei diesen Experimenten handelt es sich aber um menschliches Leben verzweckende, „verbrauchende Experimente".

Gentherapie an Keimbahnzellen stellt – um es im Bild zu sagen – eine Reise ins Unbekannte dar, gerade auch deshalb, weil sich die Folgen erst an Individuen der nächsten Generation zeigen. Da diese Methode unerlaubte Manipulationen und unübersehbare Risiken in sich birgt, muß man vom Prinzip der Menschenwürde her ein kategorisches Nein zu diesem Verfahren sagen.

Abschließend: „Ja" zur Gentherapie an somatischen Zellen. Sie stellt humane Medizin dar. „Nein" zur Gentherapie an Keimbahnzellen. Durch sie wird die Heilkunde nicht verbessert, sondern ihre genuine Zielsetzung verletzt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Science, vol. 226, 27. 12. 1984, 1404.

[2] Die Krankheit ist nach dem früheren Studenten Michael Lesch und dem jetzigen Chef der Pädiatrie der University of California in San Diego, William Nyhan, benannt. Die beiden hatten das Syndrom an der Kinderklinik der Johns Hopkins University in Baltimore/Maryland genauer charakterisiert. An der Universität in San Diego liegt auch der erste Antrag zur Behandlung von Patienten mit dem Lesch-Nyhan-Syndrom vor.

[3] Vgl. Science, vol. 227, 1. 2. 1985, 493.

[4] Eine gute Übersicht bieten: Office of Technology Assessment. Human Gene Therapy. Background Paper (Washington, D. C.: US Congress, OTA BP-BA-32, Dezember 1984); W. French Anderson, Prospects for Human Gene Therapy, in: Science, vol. 226, 26. 10. 1984, 401–409; B. Hobom, Möglichkeiten, Perspektiven und Grenzen der Gentechnologie, in: Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen, hrsg. v. J. Reiter u. U. Theile (Mainz 1985) 28–45, hier: 43–45. In meinen Ausführungen habe ich mich an den genannten Veröffentlichungen orientiert.

[5] Vgl. dazu etwa R. L. Shinn, Art. Gene Therapy VI, in: Warren T. Reich, Encyclopedia of Bioethics (London 1982) Bd. 1, 521–527, auf dessen Ausführungen ich im folgenden wiederholt zurückgreife.

[6] Vgl. E. Seidler, Art. Krankheit und Gesundheit, in: Wörterbuch medizinischer Grundbegriffe, hrsg. v. E. Seidler (Freiburg 1979) 172–182, hier: 173. [7] Vgl. ebd.

[8] Das Beispiel habe ich von E. U. v. Weizsäcker übernommen; vgl. ders., Konsequenzen der Gentechnologie aus der Sicht moderner Evolutionstheorie (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, 1985).

[9] Vgl. Chr. u. E. U. v. Weizsäcker, Fehlerfreundlichkeit, in: Offenheit – Zeitlichkeit – Komplexität. Zur Theorie der offenen Systeme, hrsg. v. K. Kornwachs (Frankfurt, New York 1984) 168–207.

[10] Vgl. A. Eser, Humangenetik: Rechtliche und sozialpolitische Aspekte, in: Genetik und Moral, a. a. O. 130–145, hier: 142. [11] B. Commoner, The Closing Circle. Nature, Man and Technology (New York 1971) 41.

[12] Zum Problem der experimentellen klinischen Forschung vgl. F. Böckle, A. W. v. Eiff, Wissenschaft und Ethos, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 20 (Freiburg 1982) 119–147; V. Eid, Grundsätze medizinischer Ethik aus theologisch-ethischer Sicht, in: Genetik und Moral, a. a. O. 102–170, hier: 170; A. Elsässer, Extrakorporale Befruchtung und Experimente mit menschlichen Embryonen, ebd. 171–184.

[13] Vgl. dazu etwa E. Benda, Erprobung der Menschenwürde, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B. 3/85, 19. 1. 1985, 18–36.

[14] Vgl. Man and his Future. A CIBA Foundation Volume, hrsg. v. G. Wolstenholme (London 1963); deutsch: Das umstrittene Experiment: Der Mensch (München 1966). [15] Vgl. Science, vol. 227, 1. 2. 1985, 494.

[16] Vgl. A. G. Motulsky, Impact of Genetic Manipulation on Society and Medicine, in: Science, vol. 219, 14. 1. 1983, 138f. [17] Vgl. R. Löw, Leben aus dem Labor (München 1985) 184.

Otto Hermann Pesch

Warum wurde Martin Luther Mönch?

Warnung vor einer neuen alten Luther-Legende und ihrem theologiepolitischen Mißbrauch

Die Frage, warum Martin Luther im Sommer 1505 sein wenige Wochen zuvor begonnenes Studium der Rechtswissenschaft abbrach und am 17. Juli desselben Jahres in das Kloster der Augustiner-Eremiten in Erfurt eintrat, gibt der Lutherforschung nach wie vor kaum lösbare Rätsel auf. Man weiß es eigentlich nicht, jedenfalls nicht mit der dem Historiker erwünschten Zuverlässigkeit. Die Quellen fließen zu spärlich. Ohnehin sind es hauptsächlich Rückblicke des alten Luther aus einem Abstand von Jahrzehnten. Und auch in ihnen hat Luther zwar manches über sein Leben im Kloster gesagt, aber nur wenig über die Motive seines Klostereintritts.

I

In der Regel zeichnen die Biographen[1] aufgrund einer Auswertung aller verfügbaren Nachrichten folgendes Bild: Eine nicht gerade unbeschwerte, eher harte Kindheit und Jugend unter strengen Eltern, die Erfahrung vielfältiger äußerer Not und Unsicherheit der Zeit, nicht zuletzt der immer wieder unberechenbar grassierenden Pestepidemien, und eine Frömmigkeit, die stark auf den leidenden Christus am Kreuz einerseits und auf den kommenden Richter Christus andererseits konzentriert ist, prägen zunehmend einen intelligenten jungen Mann, der von Haus aus keineswegs introvertiert ist, dessen natürliche Fröhlichkeit aber doch einhergeht mit der ernsten Frage nach der tieferen Bestimmung seines Lebens und daher mit der Frage, wie er vor Gott dastehe.

Dieser Ernst seiner Lebensorientierung verdichtet sich vor allem seit 1503 durch eine Reihe persönlicher Erfahrungen zu einer religiösen Krise. Da ist zunächst ein Unfall im Frühjahr 1503, bei dem Luther sich mit seinem eigenen Degen so verletzte, daß er beinahe verblutet wäre. Im Frühjahr 1505 starben kurz hintereinander zwei Kommilitonen Luthers plötzlich an einer heimtückischen Krankheit, möglicherweise der Pest: der Magister Hieronimus Buntz aus Windsheim, der mit Luther zusammen zum Magister promoviert worden war, und der Baccalaureus Albert Radkens. Unmittelbar vor Beginn des Sommersemesters 1505, als Luther

also sich gerade anschickte, sein Jurastudium zu beginnen, starben zwei Professoren der juristischen Fakultät, wahrscheinlich ebenfalls an der Pest. Der Tod war zum Greifen nahe, die Frage, die – wie man gern sagt – zur „Startfrage der Reformation" werden sollte, lag geradezu in der Luft: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" Um Antwort auf diese Frage zu finden, beschäftigt sich Luther in diesen Wochen und Monaten intensiv mit der Bibel – als Magister hat er erstmals Gelegenheit, in der Bibliothek an ein Exemplar der *ganzen* Bibel heranzukommen. Als sicherster Weg zur Antwort galt das Leben als Mönch. Das berühmte Gewitter bei Stotternheim, der neben Luther einschlagende Blitz und das anschließende Gelübde: „Hilff du, S. Anna, ich will ein monch werden" (WA TR 4, 440, 5), war dann nur noch der letzte Anstoß.

Dies also läßt sich rekonstruieren. Eine restlos zufriedenstellende Antwort ist es nicht. Wer aber historisch denken und sich in die Zeit und die Menschen hineinversetzen kann, dem ist es hinreichend plausibel. Wir wissen aus anderen Berichten Luthers, daß er nicht mit Begeisterung ins Kloster gegangen ist. Er tat diesen Schritt, weil er in den Himmel kommen wollte und nicht in die Hölle[2]. Wer freilich historisch zu denken und eine fremd gewordene Welt zu verstehen nicht in der Lage ist, dem wird das alles zu wenig sein. Er wird sich auf die Suche nach den „wahren" Gründen machen. In den Jahrzehnten nach Sigmund Freud mußte dazu vor allem die Psychoanalyse herhalten[3].

Schon in der Reformationszeit gab es aber auch Gerüchte, Luther habe einen ganz anderen, wesentlich handfesteren Grund gehabt, nach einem „gnädigen Gott" zu fragen und ihn gerade im Kloster zu suchen, nämlich: er habe einen Kommilitonen in einem von den Statuten der Universität und der Studentenheime („Bursen") streng verbotenen Duell getötet, nämlich eben den schon erwähnten Hieronimus Buntz. Der Klostereintritt habe ihm den Schutz des kirchlichen Asylrechts verschafft und ihn damit vor der Strafverfolgung bewahrt. Übrigens habe er auch, wie damals nicht ungewöhnlich, als Student eine Geliebte gehabt. Die Gegner Luthers haben das natürlich nur zu gern geglaubt und weiterverbreitet.

Die Legende vom Totschlagsdelikt Luthers als Grund seines Klostereintritts hat nun, rechtzeitig zum Lutherjahr, der Bonner Wirtschaftsjurist Dietrich Emme wieder aufgenommen und in einem umfangreichen Buch aus den Quellen zu belegen versucht. Einen Verlag konnte er für das Buch nicht gewinnen, so hat er es im Selbstverlag herausgebracht[4]. Fachleute haben auf Emmes „dokumentarische Darstellung" mit vernichtender Kritik reagiert und das Buch als das bloßgestellt, was es ist: unseriös[5].

Insoweit bestünde heute, vier Jahre danach, kaum Anlaß, für eine breite Leserschaft auf das Buch noch einmal zurückzukommen. Den einschlägigen Veröffentlichungen im Umfeld des Lutherjahrs, besonders den neu erschienenen oder neu aufgelegten Lutherbiographien, ist es nicht einmal die Erwähnung in einer Anmerkung, geschweige denn einen kritischen Hinweis oder gar eine Widerlegung

wert gewesen. Wenn man trotzdem noch einmal darauf eingehen muß, dann deshalb, weil inzwischen von interessierter Seite mit dem Buch eine höchst bedenkliche, aber durchsichtige Kirchen- und Theologiepolitik gemacht wird, die das erklärte Ziel verfolgt, aus ihm neue und treffsichere Munition zu schöpfen zum Kampf gegen das erneuerte und revidierte katholische Lutherbild der letzten Jahrzehnte, gegen eine kritisch-konstruktive Beschäftigung mit Luthers Theologie, wie sie gerade im Lutherjahr 1983 in einer Reihe von vielbeachteten Beiträgen auf sich aufmerksam machte, und damit gegen das ökumenische Gespräch und seine bisher erreichten Fortschritte überhaupt[6].

So schreibt Johannes Bökmann, der Redakteur des insbesondere von Gegnern des heutigen ökumenischen Gesprächs gern gelesenen Blattes „Theologisches", der Beilage zur „Offertenzeitung für die katholische Geistlichkeit", 1984 folgende Sätze:

„Wenn man Luther über alles hinweg als Mensch und religiöse Existenz würdigen will, kann man allenfalls ein derart tiefes Mitleid mit ihm haben, daß es jenes immer erneute Entsetzen über die von ihm durchaus leidenschaftlich gewollte Spaltung, die vielfache grausige Blutspur in dem von ihm mit zu verantwortenden Gefolge, den geradezu testamentarischen Haß, in dem er gestorben ist, und vieles andere mehr überlagert. Mitleid mit der innersten Verzweiflung, angesichts seiner sehr realen Kapitalsünden (neuere Forschungen machen so gut wie sicher, daß sie die wahre Ursache seines Klostereintrittes waren) ‚einen gnädigen Gott zu bekommen'; Verzweiflung über die Ausweglosigkeit seiner die Schrift, die Väter, die bedeutenden Theologen, die er kannte, die Konzilien, das kirchliche Lehramt, immer wieder umdeutenden, beiseite schiebenden, aufspaltenden Lehren; Verzweiflung über die Wirkungen seiner mit persönlichem Unfehlbarkeitsanspruch vorgetragenen Auffassungen; Verzweiflung am Heil... Deshalb ist es... ein schweres religiöses Ärgernis, wie unkundig und leichtfertig offizielle katholische Sprecher Lobessprüche, ja kaum überbietbare Ehrentitel Luther zuteil werden lassen: ‚Zeuge des Evangeliums', ‚gemeinsamer Lehrer' (doctor communis!), ‚Vater im Glauben', ‚Anwalt Gottes und Anwalt des Menschen', ‚Großer Beter', ‚Prophet', ‚charismatisch-prophetischer Geist', u. a. m."[7]

Dieses Lutherbild ist aus Bökmanns und seiner Freunde Feder nicht neu. Neu ist jedoch der Hinweis auf die „sehr realen Kapitalsünden" und die hier noch nicht näher bezeichneten „neueren Forschungen" dazu. Ein Jahr später hat Bökmann dann seinen Gewährsmann kenntlich gemacht: Dietrich Emme. Von seinem über zweispaltigen Beifall umrahmt, läßt er diesen in seinem Blatt die Thesen seines Buchs zusammenfassend wiederholen und durch einige weitere „Belege" ergänzen[8]. Bökmann hat sich, wie er selbst sagt, vor dem Abdruck des Aufsatzes von Experten beraten lassen, freilich von solchen, die in den letzten Jahren durch besonders massive, von evangelischen *und* katholischen Lutherforschern einhellig zurückgewiesene Kritik an Luther hervorgetreten sind: Remigius Bäumer und Theobald Beer[9]. Gleichwohl verrät Bökmann in seiner redaktionellen Einführung gleich zweifach seine getrübten Augen. Zum einen: Der Jurist Emme läßt ausdrücklich offen, ob Luther tatsächlich *rechtswidrig* gehandelt habe oder ob es nicht vielmehr Totschlag in Affekthandlung, unter Krankheitseinfluß oder gar in Notwehr war (254). Bei Bökmann wird aus solch vorsichtigem Schuldvorwurf

gleich die „Kapitalsünde" des Mordes – denn wäre es nicht Mord, so wäre es keine Kapitalsünde. Zum anderen: Bökmann zitiert ablehnende Besprechungen von Emmes Buch durch ausgewählte Zitatsplitter so, daß der Eindruck entsteht, sie stimmten Emme zu oder fänden sein Buch zumindest äußerst bedenkenswert.

Nebenbei bemerkt: Von einem amtskirchlichen Einspruch gegen Bökmanns Verdikt über die kirchenamtlichen Würdigungen Luthers aus dem Jahre 1983 ist nichts bekannt. Man möchte gern einmal wissen, ob amtskirchliche Autoritäten mit gleicher Duldsamkeit reagierten, wenn, was nicht restlos absurd wäre, ihre eigenen Äußerungen von seiten katholischer Luther-*Freunde* so direkt und ohne Umschweife, ohne jede selbstkritische Frage nach dem „sentire cum Ecclesia" („fühlen mit der Kirche") in Grund und Boden kritisiert würden, wie Bökmann sich das in umgekehrter Richtung erlaubt. Deswegen also muß man noch einmal über Emmes Buch und dessen Thesen reden. Unbelehrbare wird man zwar nicht davon überzeugen, daß nicht stichhaltig sein kann, was als stichhaltig ansehen zu können erwünscht ist. Aber die, deren Augen noch nicht getrübt sind, müssen davor gewarnt werden, einer neu aufbereiteten alten Lutherlegende aufzusitzen. Gewiß grenzt es an Zeitvergeudung, sich mit einem in seinen Thesen und Schlußfolgerungen unseriösen Buch auseinanderzusetzen. Aber es darf nicht der Eindruck entstehen, die Sachkundigen schwiegen deshalb, weil am Ende an der Sache „doch etwas dran" sei. Was also ist von Emmes Thesen zu halten?

II

1. Bökmann meint nach Beratung mit seinen Experten, daß man Emmes „Ertrag... ruhig sensationell nennen kann"[10]. Demgegenüber ist festzustellen: Das Buch enthält kaum etwas Neues, schon gar nicht erschließt es neue Quellen. Es bewertet nur die den Fachleuten sattsam bekannten Quellentexte in sich selbst und in Verbindung mit anderen abweichend von der durchschnittlichen Lutherforschung, auch von der in den im Lutherjahr erschienenen Biographien, die Emme noch nicht berücksichtigen konnte. Dabei war keineswegs vergessen, daß es schon immer – auch in der evangelischen Lutherforschung, besonders bei Otto Scheel[11] – unbefangene Abweichungen von der durchschnittlichen Würdigung der Quellen gab. Scheel ist daher auch ein Kronzeuge für Emme.

Zudem erarbeitet Emme seine Darstellung fast völlig aus der Sekundärliteratur, und zwar ganz überwiegend aus solcher des 19. und der ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts – also aus der älteren Forschung und wenig bekümmert um die Frage, wieweit deren Ergebnisse durch die jüngere Lutherforschung überholt seien. Wenn Emme gar den unmittelbaren Zusammenhang seines Themas verläßt und sich allgemeiner zum geschichtlichen Umfeld der Lutherzeit oder sogar zu theologischen Fragen äußert, zitiert er nicht etwa die neueste Fachliteratur oder

auch nur Überblicke über den Stand der Diskussion, sondern uralte Lexikonartikel und nicht-fachspezifische Arbeiten. Das wirkt sich verheerend aus, wenn er zum Beispiel Stellung nimmt zum Ablaßwesen, zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Mittelalter, zu Thomas von Aquin, zu Ockham, gar zur Theologie des Apostels Paulus. Auch die Luther-Zitate verdankt Emme offensichtlich der von ihm zitierten Literatur: Zwar sind sie vielfach nach der kritischen „Weimarer Ausgabe" verifiziert, nicht selten aber in einer gegenüber der Lutherforschung unüblichen Zitationsweise, und oft auch gar nicht, sondern ersetzt durch den Hinweis auf den Fundort in der Sekundärliteratur. Unfaire Pfennigfuchserei gegenüber einem Nicht-Historiker? Dann jedenfalls nicht, wenn dieser beansprucht, eine „dokumentarische Darstellung" geboten und sie „auf der Grundlage der WA" (9) erarbeitet zu haben. Jedenfalls: „Sensationell" (Bökmann) ist das ganz und gar nicht.

2. Emmes von der üblichen abweichende Interpretation des durch die Sekundärliteratur zur Kenntnis genommenen Quellenmaterials besteht darin, daß er zugunsten seiner These von einem Totschlagsdelikt Luthers die einschlägigen Selbstzeugnisse Luthers sowie bestimmte Aussagen seiner Gegner anders liest als üblich und darauf auch die allerdings häufigen Selbstzeugnisse Luthers über seine Sündenangst und sein Ringen um den „gnädigen Gott" bezieht. Das Ganze wird zusätzlich plausibel gemacht vor dem Hintergrund des negativen Urteils der Gegner Luthers über dessen Charaktereigenschaften und des eigenen Eingeständnisses Luthers, neben der Versuchung zur Wollust habe ihm die Neigung zu Zorn, Haß und Neid zu schaffen gemacht. Diese letztere wird kommentiert durch den Hinweis auf Prozesse und Straftaten von Luthers Vater und Onkel (111–122) und überhaupt auf den wilden Geist der Zeit, den auch der von Kaiser Maximilian I. verkündigte „Ewige Landfriede" noch nicht zu besänftigen vermochte. Man muß es unter solchen Umständen Emme danken, daß er die „Kebsweiber" und „Kebskinder", die der Leipziger Theologieprofessor und Luthergegner Dungersheim dem Reformator vorhält, zwar erwähnt (160f.), *darauf* aber keine weiteren Überlegungen aufbaut.

3. Ein wichtiges Vorspiel für den Luther angelasteten Totschlag und darum für die Argumentation Emmes ist der schon erwähnte „Degenunfall". Er hat sich ereignet auf dem Weg Luthers von Erfurt nach Mansfeld in den Semesterferien vor dem Sommersemester 1503. Emme datiert einleuchtend auf den 16. April 1503. Nach Emme war das aber kein Unfall, sondern auch hier schon das Ergebnis eines verbotenen Zweikampfs (10–13; 126–129; 140–150; 166–169). Die wichtigsten Argumente Emmes sind folgende: die Unwahrscheinlichkeit einer Selbstverletzung mit dem nicht aus der Scheide gezogenen Degen; der Wortlaut der Tischrede, in der Luther über den Vorgang berichtet (WA TR 1, 46, 18) und aus der Emme entnimmt, daß Luther (und sein Weggefährte) zunächst *ohne* Arzt auszukommen suchten, also einen Grund gehabt haben müssen, die Angelegenheit zu verbergen;

vor allem die zeitlich sich anschließende Umsiedlung Luthers von der Himmelspforten-Burse – einer ersten Adresse für Erfurter Studenten – in die weit weniger angesehene und weit weniger gut ausgestattete Georgen-Burse, wofür die Quellen keine Gründe angeben.

Hier zeigt sich exemplarisch die Arbeitsweise Emmes: Weil solch ein Wechsel des Studentenheims während der Studienzeit selten war, *kann* er nur durch eine Strafmaßnahme bedingt gewesen sein; eine solche *kann* nur durch einen Verstoß gegen die von Luther bei Studienbeginn beschworene Satzung begründet sein; die Satzung aber stellt, damals wohl nötig, das Verbot des *Zweikampfs* stark heraus, also muß der Satzungsverstoß wohl ein Zweikampf gewesen sein; damit der wiederum einen Grund hat, muß der Weggefährte, dessen Namen keine Quelle nennt, das Mitglied einer mit den Luthers verfeindeten Familie sein; als solcher kommt ausweislich der Immatrikulationslisten nur Conradus Wigant aus Mansfeld in Frage, vorausgesetzt, man unterstellt, daß dieser mit Thomas Wigant verwandt ist, mit dem Luthers Onkel Hans der Jüngere seit einer gerichtsnotorischen Körperverletzungsaffäre aus dem Jahr 1499 verfeindet ist. Und so ergibt sich: Bei dem „Degenunfall" handelt es sich um einen mit Waffen ausgetragenen Streit zwischen Luther und Conradus Wigant – wobei Emme zu erklären vergißt, wie das geschehen konnte, wo doch auch nach seiner Darstellung Luther und Conradus Wigant Freunde waren. Wenigstens dies, daß es sich um Conradus Wigant gehandelt hat, gibt Emme als reine Vermutung zu (122; 145f.). Doch auch alle anderen „Rückschlüsse" gelangen nicht über Vermutungen hinaus. Da helfen auch die nicht weiter kritisch hinterfragten dunklen Andeutungen in späteren Äußerungen von Emser und Dungersheim (11f.) ebensowenig weiter wie der Hinweis, bei Luthers Empfang in Erfurt auf seiner Reise zum Reichstag nach Worms 1521 hätten die Magistri in der „Himmelspforte" Luther boykottiert.

Daß Emme nicht über Vermutungen hinauskommt, zeigt sich daran, daß man mühelos Gegenvermutungen von gleicher Plausibilität versuchen kann. Probieren wir es! Es ist ja wohl normal, daß man bei einem Unfall, wenn man nur zu zweit ist, zuerst versucht, allein zurechtzukommen, und daß derjenige von beiden, der helfen kann, den Verletzten nicht verläßt – das ist ja noch heute bei jedem Verkehrsunfall so. Zudem wäre ja, wenn es sich nicht um eine Selbstverletzung Luthers, sondern um einen Zweikampf gehandelt haben sollte, völlig offen, ob *Luther* ihn vom Zaun gebrochen hat – was Emme aber stillschweigend vorauszusetzen scheint, weil der Vorfall ja sonst seiner argumentativen Bedeutung als Vorspiel für die eigentliche These vom Totschlagsdelikt verlustig ginge. Den Degen aus der Scheide zu ziehen, lassen sich, neben der Absicht eines Zweikampfs, andere Gründe zuhauf vermuten, zum Beispiel, um ihn als Buschmesser zu gebrauchen, wenn denn die Wege damals so waren, wie Emme selbst sie beschreibt (99–101), oder – warum nicht? – aus spielerischer Angeberei, nachdem der frischgebackene Baccalaureus mit dem Examen gerade das Recht erworben hatte,

eine Waffe zu tragen (59). Warum soll man, mag es auch selten geschehen sein, nicht auch andere Gründe haben, die Burse zu wechseln – vielleicht sogar finanzielle? Übrigens ist auch durch Emme gegen den Konsens der Lutherforschung nicht erwiesen, ob Luther die ersten Jahre seines Studiums wirklich in der „Himmelspforte" gewohnt hat[12]. Und könnten die Magistri in der „Himmelspforte" 1521 nicht einfach deswegen dem Empfang Luthers ferngeblieben sein, weil sie seine Lehren und sein jetziges Verhalten nicht billigten? Man sieht, mit Vermutungen kommt man sehr weit, nur nicht zur Gewißheit.

5. Mit einem ähnlichen Gemisch aus teilweise begründet, aber *nicht zwingend* anders gelesenen Quellentexten, logisch zulässigen, aber *nicht einzig möglichen* Rückschlüssen und anschließenden Vermutungen und *Wahrscheinlichkeitskonstruktionen* „belegt" Emme auch seine Hauptthese, Luther habe nach seinem Magister-Examen (wahrscheinlich 7. Januar 1505) seinen zugleich mit ihm examinierten Kommilitonen Hieronimus Buntz im Kampf tödlich verletzt und sei deshalb ins Kloster gegangen, um im Schutz des kirchlichen Asylrechts der Strafverfolgung zu entgehen – wobei Emme sogar andeutet, der Grund des Zweikampfs könne gewesen sein, daß Luther dem Kommilitonen den für die weitere Karriere nicht unwichtigen Platz des Zweitbesten habe streitig machen wollen, den er ja nach dessen Tod auch tatsächlich errang.

Die Hauptargumente Emmes sind die folgenden: Der plötzliche Tod des Hieronimus Buntz zwischen Examen und Promotionsakt ist in der Tat aufsehenerregend, obwohl die Quellen ihn ausdrücklich auf eine plötzliche Erkrankung zurückführen, die in der Forschung teils als Rippenfellentzündung, teils auch als Pest gedeutet wird. Tatsache ist ferner, daß Luther ausweislich einiger Tischreden dieser Tod lebenslang nachgegangen ist, denn er war mit Hieronimus befreundet (225). Zeitgleich mit diesem Todesfall setzen den Quellen zufolge die vielbesprochenen krisenhaften Anfechtungen und Ängste Luthers vor dem göttlichen Richter ein sowie seine Bemühungen, ihrer mit Hilfe der jetzt erst beginnenden intensiven Bibellektüre Herr zu werden (237; 244). Hinweise auf eine – in der Forschung, wie wir zeigten, üblicherweise angenommene – allmählich sich anbahnende religiöse, den Weg ins Kloster vorbereitende krisenhafte Wandlung Luthers vor dem Magister-Examen fehlen völlig (150f.; 245). Luther hat sein Studium der Jurisprudenz zweifelsfrei mit einer positiven Einstellung begonnen und gleichzeitig immer schon eine, noch aus familiären Einflüssen zu erklärende, Abneigung gegen das Klosterleben gehabt (238; 245; 258–262), so daß es einen dringenden Grund gehabt haben muß, wenn Luther ganz plötzlich das Studium abbricht und den Weg ins ungeliebte Kloster geht. Und schließlich weist Emme darauf hin, daß Luther seinen Entschluß nicht einem wirklichen Gewitter (bei Stotternheim), sondern einem „göttlichen Blitz" zuschreibt (WA 44, 598, 39), den Emme als epileptischen Anfall ansieht (255) und mit allgemeinen Ausführungen zur Epilepsie bei genialen Menschen in der Geschichte kommentiert (255–258). Die schon erwähnte Tischre-

de, wo Luther von einem *wirklichen* Gewitter als letztem Anlaß seines Klostergelübdes spricht, wird zwar an anderer Stelle (145) erwähnt, hier aber nicht mehr in Betracht gezogen.

Auf diese Indizien baut Emme nun seine Schlußfolgerungen auf und zieht auf den entscheidenden Seiten 224–262 die Fäden seiner Argumentation zusammen. Dabei ist er immer wieder gezwungen, Wendungen zu gebrauchen wie: „Es konnte geschehen", „möglicherweise", „wahrscheinlich" („wahrscheinlicher", „Wahrscheinlichkeit", „nicht wahrscheinlich"), „denkbar", „werden zwingende Gründe vorgelegen haben", „es ist anzunehmen", „es dürfte der Grund sein", „dürfte sich gezeigt haben", „konnte", „scheint", „sicherlich", „offenbar", „es muß gewesen sein", „es wird gewesen sein", „Anzeichen sprechen dafür", „deutet darauf hin" – usw. Im Klartext: Auch die Anhäufung der Indizien führt zu nicht mehr als Hypothesen, mit denen weitere Hypothesen begründet werden.

Dunkle Andeutungen Emmes bringen Luther auch noch mit dem ziemlich gleichzeitigen plötzlichen und Aufsehen erregenden Tod jenes anderen Kommilitonen, des Baccalaureus Albert Radkens, in Verbindung (194–196; 224; 243; 247; 243). Zwar hängt er dessen Tod nicht auch noch einem Delikt Luthers an, stellt sich aber vor, daß die vermuteten Nachforschungen zum Tod von Radkens sich auf den Todesfall Buntz ausgedehnt haben könnten. Das müßte dann Luthers Angst vor Strafverfolgung zusätzlich erklären, denn Radkens war ein Günstling des Kardinals und Ablaßpredigers Raimund Peraudi, der 1502 auch Erfurt besuchte, und da die Universität seit 1503 keine die Universitätsangehörigen beschützende eigene Gerichtsbarkeit mehr hatte (156–158; 240–243), ist es „wahrscheinlich, daß auf Veranlassung von Peraudi Nachforschungen über die Todesursache angestellt wurden und daß bei dieser Gelegenheit auch Ermittlungen hinsichtlich des einige Wochen vorher ebenfalls unvermutet eingetretenen Ablebens des Hieronimus Buntz eingeleitet wurden. Möglicherweise gehörte Luther zu dem Kreis der Verdächtigen, die mit dem Tod des Buntz in Zusammenhang gebracht wurden" (253). Das ist wieder eine echte Kostprobe Emmescher Argumentation: Akteneintragungen im Dekanatsbuch der Universität, wonach *beide* Studenten ausdrücklich als „eines natürlichen Todes" gestorben vermerkt werden (243), zählen nicht gegenüber Vermutungen, lassen vielmehr „allerdings einen anderen Rückschluß zu" (ebd.). Welchen, sagt Emme nicht – geht es nach dem Motto: Wer so betont, daß es sich um einen natürlichen Tod handelt, muß es nötig haben?

6. Auf den Boden der Tatsachen scheint der Verfasser zurückzukehren mit den Sätzen: „Zugegebenermaßen konnte bis heute keine Quelle ausfindig gemacht werden, die *ausdrücklich* [Hervorhebung von Emme] einen von Luther begangenen Totschlag erwähnt. Es ist aber möglich, daß eines Tages ein Dokument entdeckt wird, aus dem sich eine entsprechende Straftat Luthers eindeutig ergibt" (253). Der Vorsitzende Richter am Landgericht Hamburg, Lutz Jasper, nennt das in einer Besprechung des Buchs juristisch genau einen „Offenbarungseid"[13]. Er

hindert Emme freilich nicht, fortzufahren: „Die bisherigen Ausführungen dürften aber gezeigt haben: Es besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, daß Luther einen Kommilitonen mit dem Degen erstach und sich vor den Ermittlungen wegen des von ihm begangenen Totschlags ins Kloster flüchtete" (253 f.) – wie Moses nach Midian (258). Aus der hohen Wahrscheinlichkeit wird im ersten Abschnitt des ersten Kapitels, das eine Art Einleitung ist, bereits eine „an Sicherheit grenzende(r) Wahrscheinlichkeit" (8).

Emme kann im übrigen gar nicht erklären, warum denn gerade die Augustiner-Eremiten den mutmaßlichen Totschläger Luther, der noch gar nicht zu ihnen gehörte, decken sollten, den sie auch nach dem kirchlichen Asylrecht keineswegs bedingungslos decken mußten, den vielmehr ein kirchlicher Richter auch hätte ausliefern können. Emme begründet Luthers Wahl damit, daß der für die Universität Erfurt zuständige Generalrichter, der Jurist Jakob Doliatoris, zugleich der Konservator der Augustiner-Eremiten war (241). Aber diese Personalunion müßte doch eigentlich gerade gegen eine Entscheidung für die Augustiner-Eremiten sprechen. Emme vermutet, Luthers alter Gönner Braun in Eisenach habe seinem Schützling einen Brief an den bei den Augustiner-Eremiten einflußreichen Philosophieprofessor Trutfetter auf dem Rückweg nach Erfurt im Juli 1505 mitgegeben (258). Aber dieser Brief ist wieder eine reine Vermutung, die erst einmal voraussetzt, daß Luther in seinem Sonderurlaub mitten im Semester weder zu seinen Eltern – so einige Quellen (249 f.) – noch nach Gotha zum Bücherkauf, so eine andere Quelle (250–252) –, sondern zu Braun nach Eisenach gegangen ist, was selbst wieder reine Vermutung ist (253).

7. *Was ist das Fazit?* Die Darstellung Emmes wirkt wie das Plädoyer eines voreingenommenen Staatsanwalts, der nicht primär die Wahrheit erst finden will, sondern sein Vor-Urteil, das heißt: seine Vor-Verurteilung bereits gefaßt hat und sie nun durch Indizien „belegt", die sich dem Vorurteil zwar ohne direkten *logischen* Widerspruch fügen, es aber von sich aus niemals *begründen* könnten, auch nicht in ihrer Summe. Eine solche „freie Beweiswürdigung" kann der an Luther interessierte Theologe getrost vergessen. Für den Historiker ist sie ebenso eine Zumutung wie auch für den Juristen. Um noch einmal Lutz Jasper zu zitieren: „Angesichts dieses seit langem... verarbeiteten Materials, über das der Autor auch nicht hinauskommt, ist die Totschlagstheorie als unseriös zu bezeichnen und ins Reich der psychologisierenden historischen Kaminplaudereien zu verweisen."[14]

III

Nun hat die Sache, wie schon vermerkt, durch den Aufsatz Emmes von 1985 und dessen Auswertung durch Johannes Bökmann noch ein Nachspiel, das freilich das Hauptstück noch absurder erscheinen läßt. Emme liefert hier nach eigenem

Bekunden noch zusätzliche „Belege" nach, die er im Buch noch nicht herangezogen und in der Zwischenzeit noch gefunden hat. Liest man die von Emme wörtlich zitierten Texte ohne weitere Vorkenntnisse, so kann man den Eindruck gewinnen, die Thesen des Bonner Juristen seien nun endgültig wasserdicht. Aber man muß nur die angeführten Stellen in der Weimarer Ausgabe nachschlagen und sie in ihrem Zusammenhang lesen, so fallen sie als „Belege" noch mehr in sich zusammen als das im Buch angeführte Material. Wie in einer nicht mehr korrigierbaren Obsession rasten bestimmte Worte bei Emme in die vorgefaßte These ein. In Wahrheit haben die von Emme angeführten Texte teils erkennbar einen anderen Sinn, als Emme unterstellt, teils sind sie so unspezifisch, daß sie für die These überhaupt nichts beweisen, falls diese nicht schon anderweitig bewiesen wäre.

Wir können die Texte hier nicht im einzelnen durchgehen, weil dies in eine entnervende Fachsimpelei ausarten müßte[15]. Greifen wir exemplarisch nur einen Text heraus. Emme zitiert eine Bemerkung des schon einmal erwähnten Leipziger Professors Hieronymus Dungersheim: „Wie bistu nhu anders rotts [anderen Rates = anderer Meinung] worden, freylich das deynem henszgen [bildlich für: deinem Leib = dir] der kopff nit abefalle." [16] Emme deutet das dahin, Luther habe „deshalb als junger Mensch seinem Leben eine andere Richtung gegeben, weil er sonst seinen Kopf verloren hätte" [17]. Aber das ist reine Phantasie. Die Bemerkung Dungersheims ist eine Glosse zu einem Satz Luthers am Ende seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis" von 1528, der folgendermaßen lautet: „Bilder, Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck, Altarlicht und dergleichen halt ich frei" (WA 26, 509, 9). Luther wendet sich hier gegen bilderstürmerische Tendenzen auf dem radikalen „linken Flügel" der Reformation. Dungersheim, das ist bei Gegnern Luthers damals nicht ungewöhnlich, sieht auch Luther auf der Linie solcher Tendenzen und kann sich dessen Konzilianz nur durch Angst um seinen Kopf erklären, nachdem ja 1528, drei Jahre nach dem Bauernkrieg, jedermann weiß, was mit solchen „Radikalen" geschieht. Daß Luther diese Freiheit gegenüber der Gestaltung der Zeremonien des Gottesdienstes von Anfang an gepredigt und geübt und sie auch gegenüber seinen radikaler denkenden Mitarbeitern, wie zum Beispiel Karlstadt, stets verteidigt hat, weiß Dungersheim offenbar nicht. Ein moderner Luther-Historiker kann und muß es wissen.

Kann man sich mit Emme immerhin noch, wenn auch mühelos, über Texte und ihre Interpretation streiten, so verbietet sich das gegenüber der Art und Weise, wie Johannes Bökmann die „Ergebnisse" Emmes zugunsten seiner sattsam bekannten Aversion gegen Luther „auswertet". Daß aus dem möglicherweise im Affekt geschehenen Totschlag bei Emme in den Augen Bökmanns gleich die Kapitalsünde des Mordes wird, erwähnten wir schon. Daß er Emmes „neue Belege" abdruckt, ohne sie selbst zu überprüfen, mag bei Bökmann, der eingesteht, selbst kein Experte zu sein, noch hingehen – es fällt auf seine Ratgeber Remigius Bäumer und Theobald Beer zurück; sie hätten es besser wissen müssen und können. Empörend

aber ist, wie er in der redaktionellen Vorbemerkung zu Emmes Aufsatz von 1985 entschieden ablehnende, im günstigsten Fall skeptische Besprechungen des Buchs durch verkürzte Zitate in Zustimmungen umfälscht und seine Leser, soweit sie es nicht zufällig nachprüfen, so in die Irre führt, daß es kaum fahrlässig, sondern vielmehr vorsätzlich genannt werden muß[18].

Auch dafür nur ein Beispiel: Bökmann zitiert die Besprechung von Birgitta Mogge im Rheinischen Merkur/Christ und Welt (Nr. 44, 29. 10. 1982) wie folgt: „Ein Eklat, ein Umdenkenmüssen der Forschung scheint hier angedeutet." Doch gleich die nächsten, von Bökmann wohlweislich nicht zitierten Sätze lauten: „Doch was sich da aufbauschte, sinkt bei genauem Lesen kläglich in sich zusammen. Die Umstände, die zum Eintritt Luthers ins Kloster geführt haben, bleiben weiterhin im dunkeln. Auch keine der anderen Behauptungen Emmes über Luthers Schul- und Universitätszeit ist hieb- und stichfest." Daß Bökmann die wichtigste und gründlichste Besprechung, nämlich die von Helmar Junghans[19], nicht zitiert, ist nur zu verständlich. Ob er sie überhaupt kennt?

Solche Manipulation der Stellungnahmen zu Emmes Buch aus durchsichtigen theologiepolitischen Gründen und in der Hoffnung auf gutgläubige Leser, die nichts nachprüfen, erreicht den Gipfel ihrer Absurdität durch das, was Bökmann bei Emme großzügig hinnimmt. Man möchte doch schon gern wissen, was Bökmann (und seine Fachberater) von den Abschnitten in Emmes Buch halten, die nur blankes Unverständnis für *theologische* Fragen und Beweggründe dem Verfasser diktiert haben können. Dazu gehören etwa der Abschnitt über Paulus als den eigentlichen Begründer des Christentums (161–165). Nach Emme diente die Interpretation der Jesusbotschaft durch Paulus diesem zuerst zur Beruhigung seiner eigenen Schuldgefühle, anschließend veranlaßte er auf dieser Grundlage die Überlieferung der Jesusbotschaft und prägte sie dadurch zugleich folgenreich um, und auf diesem Weg stand er dafür Pate, daß „das Christentum (Paulinismus) Andersgläubige und Glaubensabweichler oft mit maßloser Härte und unvorstellbarer Grausamkeit vernichtet" (164), und wurde *so* das große Vorbild des eifernden Luther. Oder die Interpretation des Thomismus als „einer wirksamen Waffe gegen jeden wissenschaftlichen Fortschritt... Wieder mit Hilfe des Thomismus war es auch möglich, die absoluten Machtansprüche des mittelalterlichen Papsttums zu zementieren" (212–217, Zitat 217). Oder der Beifall für Ockhams Papstkritik: „Die Kurie wird frühzeitig erkannt haben, daß der von Ockham begründete Nominalismus in der Lage war, aufgeklärte ‚linke' Geistesströmungen in der Kirche wirksam werden zu lassen" (230). Emme beweist also völliges Unverständnis für das, was sonst einem katholischen Luthergegner lieb und teuer ist: der völlige Einklang zwischen Paulus und Jesus, zwischen Paulus und dem übrigen Neuen Testament, der Thomismus, die göttliche Stiftung des Papsttums. Wird dies alles von Bökmann gnädig verziehen, wenn es nur gegen Luther geht?

IV

Nehmen wir abschließend einmal das ganz und gar Unbewiesene an, nämlich: Emmes These sei wahr. Was wäre die Folge?

Emme legt uns, im Unterschied zu Bökmann, auch dann ein zurückhaltendes Urteil nahe. Er zitiert das schon erwähnte Buch von Theobald Beer und kann „nachträglich mit Überraschung feststellen", daß „die von Th. Beer vorgelegten Forschungsergebnisse in Einklang mit meinen Untersuchungen zur Biographie des jungen Luther" stehen[20]. Beifällig zitiert er Beers Formulierung: „Angst vor Christus dem Richter treibt ihn [Luther] dazu, seine eigene Not in Christus selbst hineinzuprojizieren und Christus zum Empörer zu machen", und das schon seit 1509[21]. Emme, der ansonsten die *theologische* Lutherforschung überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt, ist offenbar von Bökmann auf Beer aufmerksam gemacht worden. Es kann hier außer acht bleiben, daß Beers Untersuchung Emmes These natürlich nur insoweit bekräftigt, als ihre Ergebnisse sich in der Lutherforschung durchsetzen, und in dieser Hinsicht steht es, außer bei Remigius Bäumer und Johannes Bökmann und ihren Freunden, nicht zum besten[22]. Wichtig ist nur, daß Emme auch diesen Satz Beers beifällig zitiert: „Die Lutherforschung steht jetzt... ‚immer vor einer Aufgabe, die sie an ihre Grenzen und an die schuldige Ehrfurcht vor dem persönlichen Geheimnis eines ringenden Christen erinnert'." [23] Nach Beer und Emme ist Luther also immer noch ein „ringender Christ", nicht nur einer, der das kirchliche Asylrecht ausnutzt, um ungeschoren zu bleiben.

Die Konsequenz ist unvermeidlich: Wenn Christ, dann redet Luther als Theologe von demselben Glauben, der auch der unsere ist, und hat damit Anspruch darauf, daß wir seine theologischen Aussagen auf das hin prüfen, was sie als *Argumente* taugen. Kein vernünftiger Mensch kann und wird bestreiten, daß persönliche Lebenserfahrung, ja persönliche Erlebnisse und sogar die Abkehr von einer als schuldhaft beurteilten Vergangenheit als Denkanstoß und insoweit als Element der Erklärung in die Theologie eines Theologen eingehen und daher vom Interpreten beachtet werden müssen. Mit Nachdruck aber muß man bestreiten, was für Bökmann anscheinend selbstverständlich ist: daß eine solche Theologie *nichts anderes* als nur der allzu durchsichtige Versuch rationaler Bewältigung solcher Lebenserfahrung sei und darum keinen Anspruch auf Auseinandersetzung mit ihren Sachargumenten habe. Schließlich kommt man ja auch nicht permanent auf das „Vorleben" des hl. Augustinus zurück, wenn man seine Theologie interpretiert, vielmehr fragt man, was seine Argumente wert sind und was seine Gedanken als solche uns heute zu sagen haben. Luther kann Gleiches beanspruchen. *Wenn* es im Blick auf ein „Vorleben" Luthers, wie Emme und Bökmann es sich vorstellen, *heute* ein Problem gibt, dann höchstens dies, daß die Kirche, wie die Praxis zeigt, kaum noch so frei ist, Menschen mit einem „Vorleben" wie Augustinus oder, unterstellt, Luther zur Aufnahme in ein Kloster zuzulassen.

Wir hatten zu warnen vor einer neuaufgelegten Luther-Legende und ihrer Ausbeutung durch ängstliche und/oder rabiate Gegner des ökumenischen Gesprächs der Gegenwart. Am Ende können wir die Warnung fast zurücknehmen. Man braucht nur nachzulesen, dann erledigt sie sich von selbst.

ANMERKUNGEN

[1] Unter den zum 500. Geburtsjahr 1983 erschienenen gediegenen Lebensbildern sei verwiesen auf M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521 (Stuttgart 1981, [2]1982) 13–58; W. v. Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk (München 1982, [2]1983) 35–56; P. Manns, H. N. Loose (Bilder), Martin Luther. Die große Bildbiographie zum 500. Geburtstag (Freiburg 1982) 11–24; Text ohne Bilder: Martin Luther. Der unbekannte Reformator. Ein Lebensbild (Freiburg 1985) 17–58.

[2] Auf diese einfache und treffende Formel bringt es H. Zahrnt, Martin Luther in seiner Zeit – für unsere Zeit (München 1983) 51.

[3] Einen Überblick gibt B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk (München 1981, [2]1982) 37–39.

[4] D. Emme, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483–1505. Eine dokumentarische Darstellung (Selbstverlag D. Emme, Memelweg 7, 5300 Bonn 1, 1981, [3]1983); Zahlen in Klammern beziehen sich darauf.

[5] Am gründlichsten einer der international erstrangigen Experten für den von Emme beschriebenen Zeitraum in Luthers Leben: H. Junghans in: Zschr. f. Kirchengeschichte 95 (1984) 424–426.

[6] Zur kath. Sicht Luthers im Luther-Jahr sei verwiesen auf G. Maron, Das kath. Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen (Göttingen 1982); Lehren aus dem Luther-Jahr. Sein Ertrag für die Ökumene, hrsg. v. O. H. Pesch (München 1984), darin bes. der Beitrag von G. Seebaß; Martin Luther, ‚Reformator und Vater im Glauben', hrsg. v. P. Manns (Stuttgart 1985); Zur Bilanz des Lutherjahres, hrsg. v. dems. (Stuttgart 1986 – im Druck). Vgl. auch O. Köhler, Wo war Martin Luther in seinem Jubiläumsjahr?, in dieser Zschr. 201 (1983) 723–733.

[7] J. Bökmann, Redaktionelle Vorbemerkung zu: R. Bäumer, Luther in katholischer Sicht, in: Theologisches (1984) H. 1, 5594–5608: 5593.

[8] D. Emme, Warum ging Luther ins Kloster?, ebd. (1985) H. 1, 6190–6192 (zitiert: Emme 1985).

[9] Th. Beer v. a. durch sein Buch: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers (Leipzig 1974; stark verändert Einsiedeln [2]1980); R. Bäumer v. a. durch seine Abhandlungen über Luther und das Papsttum und seine Gesamtdarstellungen der Reformationszeit; sie sind verzeichnet bei O. H. Pesch, Hinführung zu Luther (Mainz 1982, [2]1983) 26 Anm. 31 und 328.

[10] Redaktionelle Vorbemerkung zu Emme 1985, 6188.

[11] O. Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, 2 Bde. (Tübingen 1917, [3]1921/1930); Dokumente zu Luthers Entwicklung bis 1519, hrsg. v. dems. (Tübingen [2]1929).

[12] Vgl. Junghans, a. a. O. 425f. [13] In: Monatsschr. f. Dt. Recht 3 (1982) 263. [14] Ebd.

[15] Ich habe dies getan in einem ausführlicheren Aufsatz, der in Catholica 39 (1985) H. 4 erscheinen wird. Der hier vorliegende Beitrag ist eine verkürzte Fassung der ausführlichen „Fachsimpelei".

[16] Von den Editoren der WA zitiert WA 26, 509 Anm. 1. [17] Emme 1985, 6191.

[18] Redaktionelle Vorbemerkung zu Emme 1985, 6189.

[19] S. Anm. 5. [20] Emme 1985, 6192. [21] Beer, a. a. O. 319.

[22] Für Interessenten: Ein Verzeichnis der Stellungnahmen zu Beers Buch (in der 2. Aufl.) findet sich bei O. H. Pesch, Neuere Beiträge zu Luthers „reformatorischer Wende", in: Catholica 37 (1983) 259–287; 38 (1984) 66–133, hier: 272 Anm. 22; 109 Anm. 106.

[23] Emme 1985, 6192 = Beer, a. a. O. 322.

Christian W. Troll SJ

Islam und islamisches Denken im Umbruch

Das Ringen um Identität und Reform

Seit einiger Zeit sind wir Zeugen eines internationalen Phänomens von beträchtlichem Ausmaß. Es wird mit Worten wie Wiederaufleben, Neubelebung, Renaissance, neue (militante) Herausforderung oder Reislamisierung des Islam bzw. der islamischen Welt bezeichnet. Einige Beobachter sehen dieses Phänomen nüchtern und neutral; bei vielen jedoch mischen sich Unbehagen oder gar Angst in die Reaktion. Jedenfalls ist es ein komplexes Phänomen. Die genannten „Etiketten" versuchen verschiedene, unterscheidbare Fakten auf den Begriff zu bringen, etwa:

– Die neuerliche, verstärkte Ausbreitung des Islam in der westlichen Welt – die Bundesrepublik nicht ausgeschlossen –, aber auch in bestimmten Regionen Afrikas und Asiens.

– Das Wiederaufleben von traditionellen, nicht selten tot geglaubten Wertvorstellungen und gar Gesetzesvorschriften in bestimmten islamischen Ländern, so etwa die neuerliche Einführung der Amputationsstrafe für Diebstahl in Pakistan (1979) oder die öffentlich vollzogene Todesstrafe für einen Häretiker in Khartum (Sudan) am 18. Januar 1985.

– Die durch den großen Reichtum an Erdöl recht plötzlich errungene Macht einiger muslimischer Länder (zum Beispiel Saudi-Arabien oder Libyen). Zum einen gebraucht man Macht, um bestimmte traditionelle, religiös-soziale Werte in islamischen Gesellschaften wieder wirksam werden zu lassen, zum anderen um bestimmte politische oder gar militärische muslimische Befreiungsbewegungen zu unterstützen, wie die Palästinenser, schiitische Radikale im Libanon, die Somali-Eritreer oder die aufständischen Philippino-Muslime.

Es scheint der Mühe wert, die Hauptrichtungen des islamischen Denkens heute zu identifizieren, ihre tiefsten Anliegen herauszuarbeiten und sie so besser verstehen zu suchen. Dazu müssen wir zunächst in die Geschichte wenigstens der letzten zwei Jahrhunderte zurückschauen, um dann zu fragen: Ist der derzeitig im Vordergrund stehende militant fundamentalistische Islam die Form, die die gesamte muslimische Welt ganz und gar prägen und beherrschen wird, oder stellt diese Form eine Krise und Durchgangsphase dar, hin zu einer Form des islamischen Denkens und Lebens, die sich als Partner einer kulturell und religiös pluralistischen, weltweiten Gemeinschaft der Menschen versteht? Vorweg sei jedoch gefragt, auf welche schon vorhandenen, aber noch nicht virulent geworde-

nen Ideen und Denkformen des zeitgenössischen Islam sich eine so verstandene wahre Wiedergeburt und Wiederbelebung des Islam stützt[1].

Begriffserklärungen

Was ist der Islam? Das arabische Wort „islām" bedeutet im religiösen Kontext ursprünglich den Akt der verehrungsvollen Hingabe an und Unterwerfung unter Gott und damit eine innere geistliche Haltung, die totale Ausrichtung einer Person, die sich hingibt an Gott und somit persönliche Verantwortung für ihre Handlungen übernimmt. In diesem Sinn sind Abraham und Jesus und alle wahren Propheten der Geschichte „muslimūn". Im Herzen jeglichen Ausdrucks des islamischen Lebens finden wir – sofern und soweit dies *islamisch* ist – eine innere, vom Individuum gesetzte Haltung. Es ist dieser elementare „islām", die persönlich gewollte und verantwortete Annahme geheiligter Ideale, die das Herz der islamischen Religion ausmacht und von woher der Islam seinen Namen nimmt[2].

Islam bezeichnet normalerweise das ganze soziale Gewebe von Glaube, Kult und Gesetz, das sich aus den unzähligen Akten des persönlichen „islām" ergibt, aus diesem entstanden ist und je weiterlebt. Alles, was islamisch ist, ist letztlich, in verschiedenen Graden der Intensität, auf dem Islam bezogen. Islam ist also, strenggenommen, nicht *Gegenstand,* sondern *Form* des Glaubens. Der Islam umfaßt drei Elemente: 1. Das *Glaubensbekenntnis* – verbunden mit der Bereitschaft, als Zeuge Gottes aufzutreten, 2. den *Vollzug von religiösen Übungen,* durch die vor allem die stete Ausrichtung auf Gott, die Entsagung und die gegenseitige Solidarität der Gläubigen gestärkt werden sollen, und 3. das *vorbildliche Verhalten,* verbunden mit steter Bereitschaft, für eine bessere Gesellschaft einzutreten. Die Gemeinschaft der Gläubigen formt die „umma", die es stets neu aufzubauen, zu verteidigen und zu stärken gilt.

Wie jede Religion kennt auch der Islam verschiedene Ausdrucksformen, die zum Teil fast entgegengesetzt erscheinen. Man hat überspitzt, aber nicht ganz zu Unrecht gesagt: Es gibt so viele Ausdrucksformen des Islam, wie es Muslime gibt. Mit Detlev Khalid unterscheiden wir zunächst zwei Haupttendenzen: 1. Die *legalistische* Richtung der *Rechtsgelehrten,* für die der Islam in erster Linie offenbartes Gesetz eines transzendenten Gottes ist, das es in dieser Welt durchzusetzen gilt, und 2. die oftmals *antinomistische Mystik* der *Sufis,* für die der Islam reiner Glaube an einen immanenten Gott ist. Dazwischen gibt es eine ganze Skala von mittleren Standpunkten, je nach der „Mischung" dieser beiden Haupttendenzen.

Es ist verständlich, daß die erste – formalistische, mehr an den Äußerlichkeiten festhaltende – Tendenz mehr ins Auge fällt und einen größeren Bekanntheitsgrad gewann. Es liegt ihr auch ein anderes Verständnis des Verhältnisses von Glaube

und Macht zugrunde als der zweiten Tendenz, die die Verinnerlichung und den Verzicht auf die Zurschaustellung des Glaubens lehrt. Wenn wir im Folgenden von *fundamentalistischen,* integralistischen oder „Islamisierungs"-Tendenzen sprechen, dann kennzeichnen wir damit grob alle jene Muslime, die davon überzeugt sind, daß der Islam Religion und Staat umfaßt: Er ist politische Ideologie, ein System, das mit anderen umfassenden Systemen rivalisiert: Kommunismus, Faschismus, Liberalismus, Sozialismus, und auch mit Religionen wie Christentum und Judentum, soweit sie als religiös-politisches System verstanden werden.

Grundsätzlich haben beide, die „dynamischen" Fundamentalisten sowie die orthodoxen „Schriftgelehrten" (ulama), die Vorstellung vom Islam als einem religiös-politisch-ökonomischen System, also einer allumfassenden Weltanschauung und Lebensregel. In diesem Sinn sind beide „islamistisch" (im Gegensatz zu den Säkularisten, die den religiös-moralischen vom staatlich-gesellschaftlichen Bereich trennen). Die eigentliche Triebkraft dieser Idee des umfassenden islamischen Systems als vorangetriebener Bewegung aber sind die Fundamentalisten.

In den vergangenen zwei Jahrhunderten hat die islamische Welt eine Reihe von geschichtlich wirkkräftigen Erneuerungsbewegungen hervorgebracht. Es begann mit der Wahhabi-Bewegung, die von Muhammad Ibn Hanbal ʿAbdul Wahhab (1703–1787) auf der arabischen Halbinsel ins Leben gerufen wurde. Ein dem arabischen Wahhabismus ähnliches religiöses und moralisches Ferment wurde bald darauf auf dem indischen Subkontinent und im muslimischen Afrika wirksam, auch dort zunächst ganz unabhängig von der neuen Herausforderung des Westens. Recht verstanden können wir diese frühen Reformbewegungen als *fundamentalistisch* (oder „revivalist") bezeichnen. Wir sind im Deutschen auf den Gebrauch des Begriffs fundamentalistisch angewiesen, weil uns ein Äquivalent für das englische „revivalist" fehlt. Der muslimische Fundamentalist stellt sich nämlich gegen das blinde Befolgen der Tradition. Er verlangt „ijtihad", das heißt selbständige Anstrengung im Verstehen des Korans sowie der „sunna", der Taten und Worte des Propheten, wie sie in den Traditionen (Hadithen) überliefert wurden.

Während der zweiten Hälfte des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts entstand dann vor allem in der Türkei, in Ägypten und auch in Indien, also in Gegenden der islamischen Welt, die zunächst stärker als andere unter den intellektuellen und kulturellen Einfluß des Westens geraten waren, eine andere bedeutsame Bewegung, die gewöhnlich der islamische Modernismus genannt wird. Wir werden sie hier als *klassischen Modernismus* bezeichnen, um sie zu unterscheiden von gegenwärtigen modernistischen Trends, die wir *Neomodernismus* oder *zeitgenössischen Modernismus* nennen. Der klassische Modernismus baute auf den Fundamenten der genannten wahhabitischen oder den Wahhabiten vergleichbaren Erneuerungsbewegungen des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts auf. Er verbreitete jedoch gleichzeitig gewisse Schlüsselideen westlicher Herkunft. Dieser klassische Modernismus war seinerseits beeinflußt, wie auch in

Frage gestellt, von nachmodernistischen, fundamentalistischen oder islamistischen Bewegungen und Ideen. Im Augenblick zeichnet sich ein neomodernistischer Trend ab, der seinerseits eine Antwort gibt auf die Neo-Fundamentalisten oder Islamisten und zugleich auch von diesen beeinflußt ist. Alle diese Strömungen des Denkens heben sich ab vom konservativ-traditionalistischen Denken der Masse der Muslime, unter der Leitung der konservativen „Schriftgelehrten", der „ulama".

Diese etikettierende Aufzählung von Bewegungen mag sehr künstlich und allzu schematisch erscheinen. In Wirklichkeit fließen die Konturen oft ineinander über. Dennoch können wir auf solche Charakterisierung kaum verzichten, wollen wir die komplexe Wirklichkeit des modernen Islam verstehen und Ausmaß und Wesen des neueren innerislamischen „Dialogs" und der innerislamischen Auseinandersetzungen ermessen und beurteilen. Im Folgenden werden wir versuchen, die Dialektik zwischen Modernisten und Fundamentalisten als Hauptpole aufzuzeigen, sozusagen die islamische Dialektik heute. Um was geht es zwischen diesen beiden Hauptrichtungen? Wie haben sie sich gegenseitig beeinflußt, und welche Konsequenzen hat diese Dialektik für den Islam als weltweites Phänomen und als bedeutende ideologische Macht heute?

Frühe fundamentalistische Reformbewegungen

Die genannte Bewegung des Muhammed Ibn Hanbal ʿAbdul Wahhab ist zu Recht beschrieben worden als der erste kräftige Pulsschlag des Islam nach einer Epoche des Niedergangs und der Stagnation in den vorhergehenden Jahrhunderten. Der Grund ist, daß diese Bewegung es zum ersten Mal seit Jahrhunderten unternahm, den hergebrachten Islam, wie er sich historisch entwickelt hatte, von den ursprünglichen Quellen her – dem Koran und der „sira", dem Leben Muhammeds – kritisch zu befragen und zu reformieren. Die fast isolierte, herausragende Erscheinung des hanbalistischen Reformtheologen Ibn Taymiyya (1263–1328) übte sicher einen stark prägenden Einfluß auf das Denken der Wahhabiten aus. Es handelte sich in ihrem Denken und Fühlen nicht bloß um Akzentverschiebungen oder nur um diese oder jene Änderung im Verständnis der überkommenen Lebensform und Lehre. Vielmehr ging es um eine kritische Befragung des Hergebrachten im Licht der – wie auch immer verstandenen – ursprünglichen Botschaft, um eine durchgreifende Umformung des Status quo und der ihm verhafteten Haltungen – ein traumatischer und innerislamisch kontroverser Vorgang, wie man sich vorstellen kann. Dies unternommen zu haben, macht die einzigartige Bedeutung des Wahhabismus aus. Die Charakteristika dieser Bewegung waren:

1. Ein lebendiges, auf Reform hindrängendes Bewußtsein vom sozio-moralischen Verfall des Islam.

2. Der Ruf, zurückzukehren zum kompromißlosen Monotheismus des „reinen" Islam, der in ihren Augen von den herabwürdigenden Glaubensvorstellungen und Praktiken des volkstümlichen Sufismus überlagert worden war. Damit verbunden war das Angehen gegen die Auffassung, daß die traditionellen Rechtsschulen des Islam die unantastbare Letztform des islamischen Rechts darstellten, deren detaillierten Vorschriften man blind folgen müsse, und der Mut, erneut „ijtihad" zu praktizieren, das heißt zu versuchen, selbständig die Bedeutung der ursprünglichen islamischen Botschaft zu verstehen und praktisch neu auszulegen.

3. Die Absicht, die erdrückende Bürde der prädeterministischen, von der Asch'aritischen Theologie geprägten Glaubenshaltung abzuschütteln.

4. Der Wille, diese fundamentalistische Reform wenn nötig mit Waffen durchzusetzen, also „jihad" zu praktizieren.

Eine verwandte, ungefähr gleichzeitige Bewegung in Indien war, den dortigen Herausforderungen entsprechend, intellektuell wesentlich breiter angelegt, während eine Parallelbewegung im Sudan den „jihad" betonte, aber nicht glückte.

Kritisch zusammenfassend läßt sich sagen: Einerseits waren die vormodernistischen Reformbewegungen eine befreiende Kraft, vor allem in ihrer dezidierten Zurückweisung von menschlicher Autorität und der vom Sufismus beeinflußten Volksreligion (Gräberverehrung, Verfallen an die Macht der Pire). Diese hatte ihrer Meinung nach mit dem Pochen auf „ijtihad" und mit ihrer Bewegung hin auf eine sinnvolle neue Einheit der muslimischen Gläubigen als globale Gemeinschaft den freien Weg zu den genuinen Quellen verstellt. Andererseits blieben diese Bewegungen doch weitgehend ohne direkte Wirkung im Hinblick auf eine umfassende Erneuerung des Islam. Der Grund dafür ist wohl, daß das allgemeine geistige Klima und das Umfeld, in dem diese Bewegungen entstanden, sehr begrenzt war. Man war sich nicht der ganzen Tiefe und Weite der damaligen Problemlage bewußt und konnte diese daher auch nicht einer wirklichen Lösung zuführen. Mit ihrem Nachdruck auf Koran und Sunna machten diese Bewegungen ihre Anhänger nüchterner und kritischer bezüglich der überkommenen Systeme in Lehre, Recht und Brauchtum. So leisteten sie einer Verarmung der genuinen intellektuellen Tradition des Islam Vorschub, während die konservativ-orthodoxen „Schriftgelehrten" des traditionellen Islam, obwohl theologisch und allgemein gesehen zwar „katholischer", umfassender ausgebildet, weiterhin im Dickicht der völlig sterilen Kommentare und Kommentare zu Kommentaren befangen blieben.

Der klassische Modernismus

Die klassischen Modernisten, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts auftraten, gingen von den Grundlagen aus, die die frühen Reformer gelegt hatten. Das entscheidende Neue der Modernisten bezog sich auf den Inhalt dessen, worauf sich

der „ijtihad", das heißt die neue Denkbemühung richten solle. Dabei bestimmte naturgemäß das, was sie als die vitalen Probleme der muslimischen Gesellschaft betrachteten, die Intensität und Zielrichtung der von ihnen durchgeführten Neuinterpretation. Ihre geistige Umwelt war eben grundverschieden von der der vormodernen Reformer. Aufgrund ihres Kontakts mit westlichem Denken und gesellschaftlichem Leben waren sie mit gewissen einflußreichen Grundideen des westlichen Lebensverständnisses konfrontiert, wie etwa mit der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben, oder, auf dem Gebiet der Sozialreform, mit den Fragen der Erziehung und der Stellung der Frau in der Gesellschaft und natürlich auch mit den Fragen der politischen Reform (kontitutionelle und repräsentative Regierungsformen).

Es versteht sich, daß es bei einem derartigen Einbruch ganz neuer Ideen und Dimensionen des Denkens in eine so traditionelle geistige Welt wie die des Islam zu Übertreibungen, Vereinseitigungen und Vereinfachungen kommen mußte. Man muß auch sehen, daß es vielen Vertretern des islamischen Modernismus an Maß und Nüchternheit des Denkens fehlte und manche von ihnen zu ausgesprochenen Rebellen gegen die Tradition wurden, die sie reformieren wollten.

Dennoch ist die Leistung der Modernisten, im ganzen genommen, beachtlich. Ja man kann sagen, daß sie dem Islam wohl einen bedeutenderen Dienst erwiesen haben als die vormodernistischen Reformer. Man kann sich kaum vorstellen, wie es um den Islam und seine sozio-politischen Institutionen – einschließlich des hochwichtigen Bereichs der Erziehung – stehen würde ohne den Beitrag der Modernisten. Es ist ihr größtes Verdienst, einige grundlegende westliche Institutionen mit der großen islamischen Tradition in Verbindung gebracht zu haben. So stellten sie eine Verbindung her zwischen Demokratie, modernen Wissenschaften und ihren Methoden und der Erziehung bzw. Bildung der Frau einerseits und den formativen Quellen des Islam – Koran und Prophetenleben – andererseits.

Dabei kann die Herstellung dieser Verbindung keinesfalls als bloß künstlich und forciert abgetan werden. Es gibt in der Tat eine direkte Beziehung zwischen den zahlreichen Versen des Koran, die das „Kalifat" des Menschen über die gesamte geschaffene und ihm unterworfene Natur ansprechen (vgl. z. B. 2: 30–34; 7: 11–12), und der verantwortlichen Aufgabe des Menschen, Naturwissenschaft zu betreiben bzw. Technik zu entwickeln. Ebenso führen andere Aussagen des Koran (z. B. 107; 92) über Gleichheit und Gerechtigkeit direkt und genuin zur Annahme einer demokratischen Regierungsform. Von großer sozialpolitischer Bedeutung ist, daß der Koran die Pflicht, schwächere Teile der Gesellschaft, also Arme, Sklaven, Witwen und Waisen, zu unterstützen, nachdrücklich betont.

Das besondere Augenmerk des Koran auf die Stellung der Frau und die Regelung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander (z. B. 24: 2ff., 27ff.) haben eine unmittelbare Bedeutung für das Wohlergehen der Gesellschaft im allgemeinen und für die wachsende Rolle der Frau in der heutigen muslimischen Welt. Ein weiteres

Beispiel ist die Frage der Monogamie: Hier haben Konservative und Fundamentalisten den klassischen Modernisten vorgeworfen, sie hätten den Islam gesellschaftlichen Wertvorstellungen des Westens geopfert. Dabei gilt, daß die modernistische Methode den Koran nicht nur ursprünglich, sondern auch gültig auslegt, wenn auch die nähere Formulierung der einschlägigen Argumente hier und da verbesserungsbedürftig ist.

Die Hauptkritik am Modernismus seitens der Konservativen war, daß sein Verständnis des sozialen Wandels ganz und gar vom Westen inspiriert und damit unislamisch sei. Aber ist solche Kritik haltbar angesichts der Tatsache, daß viele und bedeutsame nichtmuslimische Ideen auf allen Gebieten des Lebens im frühen Islam ohne Schwierigkeiten absorbiert wurden? Entscheidend war wohl die Tatsache, daß die islamische Zivilisation damals gesund war und sich in einer Phase nie gekannter, weltweiter Expansion befand, während sie jetzt von außen beherrscht oder doch zunehmend von der westlichen Hegemonie abhängig wurde und deshalb unter einem gebrochenen Selbstwertgefühl litt. Dies führte zu einer Abwehrhaltung gegenüber jeglichen neuen, von außen kommenden Impulsen. Ohne die Epoche der kolonialen Abhängigkeit und ohne die psychologische Kluft, die sich in der Folge zwischen dem Islam und den westlichen Werten auftat, hätte die Geschichte des neueren Islam sicher einen ganz und gar anderen Verlauf genommen. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Opposition zu den Modernisten sich auch deshalb formierte, weil sie gewichtige, althergebrachte und verbriefte Interessen bestimmter Kreise in ihren jeweiligen Gesellschaften in Frage stellten, ja potentiell bedrohten.

Die Schwächen der modernistischen Position

Wir haben auf den fraglos gewichtigen Beitrag der Modernisten hingewiesen. Viele ihrer mit Mut und Integrität vorgetragenen Ideen und manches in ihrem methodologischen Grundansatz bleiben von entscheidender Bedeutung. Jedoch haften dieser Position vor allem zwei entscheidende Mängel an:

1. Der Rückgriff auf den Koran und das Leben des Muhammad war selektiv und ermangelte der vollen Ausarbeitung einer Methodologie für eine systematische und umfassende Exegese des Koran und der Sunna. Nur eine solche kann die moralische und juridische Lehre des Islam heute überzeugend machen und gewisse schwerwiegende Mängel und Einseitigkeiten des klassischen Systems des Islam ausmerzen. Der Modernismus hatte die Tendenz, nur solche Fragen zu behandeln, die ihm unmittelbar nach einer Lösung zu verlangen schienen.

2. Einige Modernisten hatten die fatale Tendenz, sich in wichtigen Fragen auf die Apologetik zu beschränken, vor allem in bezug auf bestimmte Aspekte der islamischen Geschichte, die folglich apologetisch recht verzerrt zur Darstellung

kamen. Auf die westliche Anschuldigung hinsichtlich des „jihad", das heißt der Anwendung von bewaffneter Gewalt im Dienst der Ausbreitung der islamischen Religion, versuchten einige von ihnen zu zeigen – wohl doch nicht so recht überzeugend –, daß die Kriege des Propheten und der frühen Muslime rein defensiver Natur waren.

Diese Schwächen zusammen mit der Tatsache, daß viele Modernisten nicht nur die Annahme von Demokratie, moderner Wissenschaft und Erziehung als vom Islam selbst gefordert herausstellten, sondern dazu auch die ganze westliche Lebensweise unkritisch anpriesen, führte zur Ablehnung des Modernismus (und der ganzen Lebensweise ihrer Klasse) seitens der neuen Kräfte, die sich in den frühen Jahren dieses Jahrhunderts formierten. Der Modernist rief den Verdacht hervor, ein schwacher Abglanz des Westens zu sein. Man bezweifelte seine Loyalität und beschuldigte ihn, den Islam dem Westen zu opfern. Kritiker der Modernisten fragten, ob der „jihad" (verstanden als wirklicher, kanonisch regulierter Krieg zur Ausbreitung des Islam) nicht besser sei als die Ausbeutung und Menschenverachtung des westlichen Kolonialismus. Schließlich stehe der „jihad" doch im Dienst eines neuen Systems, einer grundsätzlich moralischen Macht, der es um die Durchsetzung der Gleichheit aller Menschen gehe. Sind die westlichen Methoden, wirtschaftliche Märkte und finanzielle Profite zu sichern, wirklich den Methoden des frühen Islam überlegen, Methoden, die wenigstens das ethische Ziel hatten, eine sozial-moralische Ordnung zu schaffen? Dieselben Kritiker des Westens und der islamischen Modernisten verwiesen ferner auf den quasi-totalen Zusammenbruch westlicher Sitte und Moral, vor allem auf die Gefahren, denen die Institution Familie im Westen ausgesetzt ist. Wenn eine solche Entwicklung der Familie und Familienmoral der Preis sei, den man für die Emanzipation der Frau zu zahlen habe, sollte man es sich nicht lieber noch einmal überlegen, bevor man selbst diesen Weg einschlägt?

Der neuere Fundamentalismus und seine Schwächen

Um die Mitte der dreißiger Jahre betrat eine neue Generation von jungen Männern und Frauen die Szene, die ganz darauf aus waren, mit dem Westen und vor allem dem westlichen Einfluß in der islamischen Welt abzurechnen. Dabei griffen sie Grundanliegen auf, die die Modernisten auf ihre Weise auch befürwortet hatten, zum Beispiel die grundsätzliche Annahme demokratischer Prozeduren und gewisser moderner Formen der Erziehung. Allerdings benutzten sie die Sprache und Symbolik der islamischen Tradition, wie sie sie auf ihre Weise neu verstanden. Gemeinsam mit den Modernisten betonten auch sie nachdrücklich den allumfassenden Charakter des Islam. Auch die Modernisten waren ja bemüht, den Islam sozusagen aus der Moschee wieder auf den Marktplatz, in die Gerichtsgebäude und

wenn nötig aufs Schlachtfeld zu bringen. Schon die Modernisten waren sich bewußt gewesen, daß in der islamischen Geschichte bereits recht früh der gesamte Bereich außerhalb der Praxis der „Fünf Grundpfeiler des Islam" und des Familien-, Erb- und Waisenrechts unter die Jurisdiktion des Staates geraten und somit die umfassende ideale Rechtsleitung der Scharia eine Fiktion geworden war.

Dennoch akzeptieren die neuen Fundamentalisten weder die Methode noch den Geist des klassischen Modernismus. Wenn sie, wie angedeutet, gewisse Grundanliegen der Modernisten übernommen haben, so nur aus praktischer Notwendigkeit; denn sie wissen, daß sie heute, etwa in Ägypten oder Pakistan, unmöglich breite Anerkennung finden könnten, wollten sie jegliche demokratische Prozedur oder jegliche Form moderner Erziehung einfach ausschließen.

Dieser Fundamentalismus läßt sich definieren als „der Versuch von Muslimen, die ursprüngliche, islamische Botschaft ohne historische Fehlentwicklung und Verzerrungen und ohne die Belastung der Tradition der dazwischenliegenden Jahrhunderte wiederherzustellen und dieser Botschaft soweit möglich wirkkräftigen Ausdruck in sozialer Struktur, politischer Ordnung und Staatlichkeit zu verleihen. Dies Bemühen zielt nicht nur auf den Nutzen der islamischen Gemeinschaft, sondern versteht sich ebenso als Herausforderung an die Weltgemeinschaft der Menschen und besonders den Westen"[3]. Von dieser Seite her stellt sich der neuere Fundamentalismus also als eine befreiende Kraft dar, als eine Bewegung zur Befreiung des religiösen Glaubens und Denkens von Jahrhunderten der Tradition sowie von der intellektuellen und religiös-spirituellen Bevormundung durch den Westen.

Was dem neueren Fundamentalismus vor allem fehlt, ist eine deutliche Klarheit über sein Verhältnis zum konservativen, traditionalistischen Islam der orthodoxen „Schriftgelehrten" einerseits und zur Moderne und den Modernisten andererseits. De facto akzeptieren sie sehr viel vom traditionalistischen Islam, indem sie mit dem von ihnen als Norm aufgestellten „Konsens der frühen Generation" faktisch weitgehend die Scharia akzeptieren, die sich während der ersten drei Jahrhunderte ausgeformt hat. Da sie jedoch keine wirklich umfassende, die historische Entwicklung kritisch ernst nehmende Methodologie entwickelt haben, reiten sie eine Reihe voneinander isolierter Steckenpferde, immer mit dem Hauptziel, so den Islam vom Westen „zu unterscheiden", jedoch ohne die Scharia aus dem Geist der grundlegenden Quellen heraus als lebendige, der Gegenwart angepaßte Lebensform zu erneuern. Diese Steckenpferde sind vor allem die Bankzinsen, die Lebensweise und Stellung der Frau und die Familienplanung, verbunden mit einer alles prägenden Angst vor einer modernen kritischen Intellektualität als einer Gefahr für den islamischen Glauben, für die islamische Identität. Dabei kommt es von derselben Grundbewegung her in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Lösungen in so wichtigen Bereichen wie etwa der Vermögensverteilung. In Saudi-Arabien und Pakistan treten die Fundamentalisten für den privaten Besitz der Produktionsmit-

tel ein, während bedeutende Vertreter in Indonesien und Gadhafi in Libyen sozialistisch ausgerichtet sind.

Es gibt eine äußerst wirksame psychologische Kluft, die die neueren Fundamentalisten davon abhält, sich den Fragen unserer Epoche in Offenheit und Solidarität zu stellen, im Hinhören auch auf die religiösen Fragen innerhalb und außerhalb der islamischen Gemeinschaft. Diese Kluft ist vor allem verursacht durch die koloniale Erfahrung der muslimischen Gesellschaften. Sie hat zu einer apologetischen und polemischen Verhärtung geführt und zur blinden Ablehnung jeglicher Andeutung, die in bezug auf ein bestimmtes Problem von heute vielleicht doch einen besseren Weg des Verstehens für möglich hält, als es sich die Vorfahren vorstellen konnten. Das gestörte Selbstvertrauen, das nicht selten in übertriebener Abwehrhaltung reagiert und auch in geblendeten Stolz umschlagen kann, scheut jedwede auch nur annähernd innovative Idee. Verglichen damit entwickelten muslimische Denker im vorkolonialen Zeitalter Ideen, die bei weitem radikaler waren als solche, die heute einen Sturm der Entrüstung und Verfemung hervorrufen.

Dabei ist natürlich das Phänomen des Kolonialismus – jedenfalls in muslimischer Sicht – nicht nur eine Sache der Vergangenheit. Er geht in neuen Formen weiter. Er ist jedoch für Muslime verbunden mit einer ethischen, kulturellen und intellektuellen Arroganz, die tief verwundet. Auch heute noch werden der Westen und die von ihm propagierte Zivilisation als äußerst selbstgerecht und den eigenen moralischen Schwächen gegenüber blind erfahren. Von der islamischen Welt aus gesehen ist das allenthalben gesungene Loblied auf Gleichheit und Freiheit westlicher Regierungen und Institutionen schwer in Einklang zu bringen mit der Ausbeutung armer Regionen in Übersee, und das höchst empfindliche Anprangern von Menschenrechtsverletzungen hier und dort steht, von der muslimischen Welt her gesehen, in einem eigenartigen Gegensatz zur mehr als lahmen Reaktion auf die Vertreibung der Palästinenser aus ihrer Heimat oder die Invasion in Afghanistan, um nur zwei Beispiele zu nennen.

Die Auswirkungen nachkolonialer Aspekte der islamischen Wirklichkeit

Dennoch erlebt sich die islamische Welt nicht nur im Kontrast zum neokolonialistischen und neoimperialistischen Westen (einschließlich des Sowjetimperiums). Die vergangenen Jahre haben Beispiel um Beispiel dafür geliefert, wie muslimische Politiker, Regime und Bewegungen im Namen der Religion des Islam zynisch machtpolitische Interessen verfolgt und wie sie oppositionelle Kräfte kaltblütig als „häretisch" oder „ungläubig" ausgeschaltet haben. Religiöse Symbole und Ideen werden in der zeitgenössischen islamischen Welt von Regimen und Bewegungen schamlos manipuliert und ausgenützt. Kriege wie die zwischen Marokko und Algerien, Iran und Irak, den libanesischen Schiiten und den Palästinensern, weisen

hin auf eine Krise der islamischen Welt, die nicht einfach auf die westliche oder die ganze nichtislamische Welt abgewälzt werden kann.

So haben seit einiger Zeit islamische Intellektuelle auf das Phänomen der sogenannten „Entislamisierung" hingewiesen, die im Zusammenhang mit der Säkularisierung der islamischen Welt gesehen wird und die auch verstanden werden kann als Kehrseite der „Islamisierung" – im Sinn der Konzentration aller Kräfte auf das Erlangen politischer Macht und der entsprechenden Ideologisierung der islamischen Religion.

Entislamisierung meint nach dem tunesischen Historiker Muhammad Talbi eine Aushöhlung des islamischen Glaubenslebens, ein Schwinden des religiösen Grundgefühls und des Lebensgefüges des einzelnen Muslim, das zunächst kaum bemerkt wird, weil die Hülle der „zivilen Religion" (etwa die Riten der Beschneidung und der Eheschließung) bleibt. „Entislamisierung ist eine Realität, die genauso leicht wahrgenommen werden kann wie die Entchristlichung. Sie wird jedoch nicht immer erkannt und ist gerade deshalb um so gefährlicher, weil sie still und unbemerkt vor sich geht... Im Islam nimmt die Zahl der wirklich Gläubigen ohne viel Aufsehen ab, vorab unter Gebildeten und anderweitig Herausragenden sowie unter Reichen, obwohl die Mittelklassen auch nicht ganz frei sind von diesem Phänomen. Man hört auf, ein Gläubiger zu sein, während man weiterhin einer zu sein scheint. Die Alltagssprache ist weiterhin getränkt mit religiösen Ausdrücken. Selbst wenn diese dem Sprecher nichts mehr bedeuten, nähren sie die Illusion echter religiös-existentieller Bedeutsamkeit. Niemand jedoch in diesen Gesellschaften bekämpft den Islam."[4] Solch islamisches Leben ist reduziert auf die Zugehörigkeit zu einer rein ethischen und kulturellen Realität, während der lebendige Glaube an Gott und die persönliche Hingabe an ihn im Gebet, mit anderen Worten: Das Herz des Islam, aufgehört hat zu schlagen.

Praktisch gibt es nur noch wenige islamische Länder, deren Gesellschaft durch und durch islamisch im vollen koranischen Sinn des Wortes ist. Der Ausdruck „Wir sind alle Muslime" ist eine Unwahrheit, und dies nicht sehen zu wollen, meint Talbi, kann beitragen zur weiteren Aushöhlung des wahren Islam. In Tunesien, um nur ein Beispiel anzuführen, praktizieren 10 Prozent der Volksschüler das rituelle Gebet, 8 Prozent der Gymnasiasten und 7,8 Prozent der College- und Universitätsstudenten. Natürlich variieren die Zahlen von Region zu Region. In der UdSSR gab es 1917 26000 Moscheen, 1979 nur noch 200. Dennoch spricht man heute von einer Wiederbelebung des Islam in der Sowjetunion. Hier ist es jedoch wichtig, zu unterscheiden zwischen Islam als Zivilisation, als gewachsener Nationalität mit eigener Sprache und Kultur, und Islam als überzeugter, persönlich verantworteter Glaubenshaltung und Überzeugung, also zwischen bloß ethnisch-kulturellen Muslimen einerseits und dem wirklich gottgläubigen Muslim andererseits. Vielleicht gibt es in der offiziellen UdSSR gar ein politisch gesteuertes Interesse, den Islam im Sinn einer persönlich verantworteten Glaubenshaltung und Überzeugung zum Ersticken zu bringen. Man fördert also, wie die tunesische KP das unverhohlen zum Ausdruck gebracht hat, einen Islam ohne Gott, ohne Gebet, einen Islam des Kampfes für Rationalismus und Diesseitigkeit und tötet damit gezielt den Islam als „islām", als persönliche Ganzhingabe an Gott.

Muhammad Talbi weist mit Recht darauf hin, daß das Problem des Verlusts oder

der Erosion des Glaubens sowohl die islamische wie die christliche Welt angeht, weil beide grundsätzlich der gleichen Herausforderung ausgesetzt sind. Dennoch stellt sich nach seiner Meinung das Problem für Christen und Muslime in bedeutsam verschiedener Weise. Für Muslime spielt sich der Vorgang primär im Kontext der Geltung der Scharia, des sakralen Gesetzes des Islam ab, für Christen primär, wenn auch sicher nicht ausschließlich, im Bereich des überlieferten Credos und der vom Dogma bestimmten Glaubensvorstellungen. Wie im Judentum ist es auch im Islam zunächst das religiöse Gesetz, das zum Problem wird. Da die gesetzlichen Vorschriften nicht dauernd den sich verändernden Verhältnissen angepaßt worden sind, leben viele Muslime, besonders die jüngeren und diejenigen, die stärker von der städtischen Lebensweise geprägt sind, in einer ständigen Spaltung[5].

So kann – um nur wenige Beispiele zu nennen – eine streng gläubige muslimische Frau nicht allein mit ihrem Verlobten ausgehen; sie kann nicht in einem öffentlichen Bad oder am Strand schwimmen gehen oder in heute normaler Sportkleidung am modernen Massensport teilnehmen. Es ist ihr nur erlaubt, das Oval ihres Gesichts und ihre Hände zu zeigen, und sie ist somit an die charakteristische traditionelle Kleidung gebunden. Sie fühlt sich im öffentlichen Leben an den Rand gedrängt. Orthodoxe junge Männer und Frauen können einander nicht die Hand geben. Sie können praktisch nicht ins Kino gehen oder fernsehen, da ja dort dauernd „ungesetzliche", das heißt den Vorschriften der Scharia zuwiderlaufende Verhaltensweisen gezeigt oder gar gepriesen werden.

Auf einer anderen Ebene stellen sich weitere, verwandte Probleme. Hat man das Recht, einen Apostaten („murtadd") zum Tod zu verurteilen – obgleich eine solche Verurteilung heute meist nur auf dem Papier stehenbleiben würde –, und kann man zugleich die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen unterzeichnen? Gebietet es die Scharia, Ehebrecher zu verurteilen, wie es kürzlich geschehen ist? Und wie steht man zu körperlichen Strafen wie Auspeitschen oder gar Körperverstümmelung? Auch ist es eine unleugbare Tatsache, daß Muslime und besonders muslimische Frauen, die sich fromm an das hergebrachte Gesetz halten wollen, einer Fülle von Widersprüchen, Forderungen, Veränderungen und Verletzungen von Prinzipien ausgesetzt sind, die die Lebensatmosphäre in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften mehr und mehr bestimmen. Sind die Muslime also dazu verurteilt, dauernd in einem zur Heuchelei fast zwingenden Zwiespalt zu leben? Müssen sie ein Doppelleben führen, wenn sie am Glauben und an der hergebrachten Glaubenspraxis festhalten und gleichzeitig im modernen Leben, das man nun einmal nicht einfach wegwünschen kann, stehen wollen – wobei beide Bereiche so tun, als ob sie nicht voneinander wüßten, und folglich sich in entgegengesetzte Richtungen bewegen? Aus diesem Zwiespalt entsteht Indifferenz, das Vorspiel zur völligen Aufgabe des Glaubens, zur inneren Emigration.

In dieser Situation flüchten heute nicht wenige in den Integralismus und den

Fundamentalismus, der den Vorteil hat, ein logisch kohärentes und wohl auch utopisches System zu bieten. Aber muß es nicht doch einen gangbaren Mittelweg geben? Er muß und kann gefunden werden. Er wird es den Muslimen in der modernen Gesellschaft erlauben, voll und ganz in dieser Welt zu leben und zu handeln ohne innere Spaltung und ohne dauernde Vorbehalte – ein Weg, der sich genuin auf die normativen Texte und Traditionen stützt.

Der Weg in die Zukunft

Eine wachsende Zahl von muslimischen Intellektuellen plädiert für folgende breit ausholende Initiativen als dem einzigen, dem wahren Geist des Islam entsprechenden Weg aus der epochalen Krise: Die Muslime müssen lernen, mit Selbstbewußtsein und ohne Komplexe dem Westen gegenüber sowohl dessen Ideen als auch die eigene islamische Tradition objektiv, kritisch und von den Quellen her zu studieren, um dann bestimmen zu können, wie der Islam heute auf die verschiedenen Herausforderungen antworten kann. Die Muslime, sagen sie, müssen es lernen, innerhalb der modernen Lebenswirklichkeit und Denkweisen das Wertvolle vom Wertlosen zu unterscheiden.

Im Dienst solch kritischer Unterscheidung nimmt das Studium des Koran eine zentrale Stellung ein. Hier bleibt es die grundlegende Aufgabe, eine adäquate Methodologie des Studiums des Korans zu entwickeln. „Ijtihad", die stets neue, unabhängige Bemühung um Neuinterpretation darf nicht auf planlose, fragmentarische ad-hoc-Lösungen beschränkt bleiben, sondern muß systematisch, umfassend und auf lange Sicht konzipiert werden. Außerdem darf dies nicht die Anstrengung nur vereinzelter, wenn auch noch so begabter und verantwortlicher Experten bleiben. Nur ein von vielen, genuin religiösen muslimischen Denkern getragener innerislamischer Dialog, in dem man in offener Arena miteinander debattiert, sich anregt und herausfordert, kann schließlich zur Herausbildung eines tragbaren Konsenses führen. Dies lehrt uns das Beispiel der ersten, formativen Jahrhunderte des Islam. War es doch die weitverbreitete Unkenntnis der wirklichen Entwicklung – selbst seitens der führenden Denker des Islam –, die dazu führte, daß man die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen des herkömmlichen Islam für sakrosankter, unantastbarer als den Koran selber hielt.

Wendet man demgegenüber ein, es dürfe doch keine Änderung der Dinge geben, die der Koran schon bestimmt hat, so heißt die Antwort: Die sozialen Strukturen sowie die psychologischen Dispositionen einzelner bzw. von Gruppen wandeln sich im Lauf der Geschichte, nicht selten von Grund auf. Der Koran muß um der Wirkung seiner Offenbarungswahrheit willen immer wieder neu im Licht der veränderten Situationen interpretiert und auf das praktische Leben hin in Form von Prinzipien sowie detaillierten Gesetzesvorschriften wirksam gemacht werden.

Die Muslime sind also heute herausgefordert, den Islam neu zu entdecken und in unserer Zeit weltweit als lebendige Kraft neu wirksam zu machen. Wird diese Herausforderung und Chance wahrgenommen werden? Die ganze Welt, sofern sie durch die vom Westen ausgegangenen Revolutionen der neueren Zeit zutiefst mitbetroffen ist, befindet sich in einer tiefen moralischen Krise. Sie ist mehr und mehr geprägt von einem säkularistischen, das heißt rein diesseitigen Utilitarismus. Ein von seinen Grundlagen her erneuerter Islam scheint berufen zu sein, in Zusammenarbeit mit den religiös-moralischen Kräften des Christentums, des Judentums und der anderen Religionen den Sinn für das alle umfassende barmherzige Mysterium der Transzendenz, das wir Gott nennen, wachzuhalten und auf der anderen Seite zur Schaffung einer weltweiten gesellschaftlichen Ordnung, die auf einer gangbaren ethischen Basis ruht, beizutragen. Muhammad Talbi faßt das eben Gesagte zusammen:

„Eine neue Exegese... ist das Gebot der Stunde. Und sie benötigt ein Klima des Wagnisses, des Austauschs und der Spannung, um der Zeit gerecht zu werden und auf ihre Probleme zu antworten. Wenn der Dialog dieses befruchtende Klima schafft..., kann er die Rolle haben, die Muslime aus ihrer falschen Bequemlichkeit herauszuführen und von neuem ihre Herzen und ihre Ohren der Botschaft Gottes zu öffnen... Die Wiederbelebung einer modernen Exegese, die Klugheit und Kühnheit in sich vereinigt und die in direktem Kontakt mit den Ängsten, Unruhen und Fragen unserer Zeit steht, ist also die Bedingung sine qua non, damit Gott in der Welt nicht seiner Rechte beraubt wird, sondern in der Geschichte der Menschheit gegenwärtig wird. Sie kann sich nirgends entwickeln als im Klima des Dialogs mit allen Menschen, Gläubigen und Ungläubigen... Der Dialog mit allen Menschen bewirkt die Neubelebung unseres Glaubens. Er verhindert, daß der Glaube einschläft, und hält uns dauernd in einem intensiven Zustand des Nachdenkens und Erforschens."[6]

ANMERKUNGEN

[1] In der Grundkonzeption und in der Analyse der Haupttendenzen schließe ich mich an folgende Arbeiten an: Detlev Khalid, Die politische Rolle des Islam im Vorderen Orient. Einführung und Dokumentation (Hamburg 1979); Fazlur Rahman, Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago 1982); ders., Roots of Islamic Neo-Fundamentalism, in: Change and the Muslim World, hrsg. v. Phil. H. Stoddard u. a. (Syracuse, N. Y. 1981) 23–39; ders., Islam: Challenges and Opportunities, in: Islam: Past Influences and Present Challenge, hrsg. v. A. T. Welch u. P. Chachia (Edinburgh 1979) 315–330; ders., Islamic Modernism: its Scope, Method and Alternatives, in: Int. J. Middle East. Stud. I (1970) 317–333.

[2] Diese kurze Charakterisierung des Islam ist entnommen: Smail Balić, Ruf vom Minarett. Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall. Eine Selbstdarstellung (Wien 1979) 6f.

[3] Fazlur Rahman, Roots of Islamic Neo-Fundamentalism, a.a.O. 33.

[4] Muhammad Talbi, Islam and the West: Beyond Confrontations, Ambiguities and Complexes, in: Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding (Rome) Nr. 108 (Sept.-Okt. 1984) 7–14.

[5] Ebd. 12f.

[6] Ders., Islam und Dialog, in: Cibedo-Dokumentation 10 (März 1981) 26f.

Der Beitrag geht auf ein Referat an der Katholischen Akademie in Bayern am 9. Juli 1985 zurück.

Jürgen Moltmann

Christsein, Menschsein und das Reich Gottes

Ein Gespräch mit Karl Rahner

Einen theologischen Lehrer zu ehren, heißt das Gespräch über das Wort Gottes, das er angeregt hat, aufzunehmen und weiterzuführen. Nicht er selbst in seiner Person, sondern viel mehr die Sache, an die er sein Leben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allen seinen Kräften gewendet hat, muß im Zentrum stehen. Dann beginnt auch seine Person in ihrer Weisheit und ihrer Güte zu leuchten. Nimmt man das theologische Gespräch über das Wort Gottes auf, dann werden an dem größeren Geheimnis Gottes freilich auch die Grenzen menschlichen Begreifens offenbar. „Wie in einem dunklen Spiegel" sehen wir hier; unvollkommene Bruchstücke einer noch unerfaßten Ganzheit und zweideutiger Vorschein einer noch nicht erschienenen Schönheit sind unsere besten Gedanken. Das setzt sie nicht herab. Das ist ihre höchste Würde. Auch die großen und beinahe perfekten theologischen Summen und Systeme sind in Hinsicht auf das, was sie begreifen und sagen wollen, Fragmente. Gerade an ihren Bruchstellen, an den Punkten, wo die Rechnung nicht aufgeht, wo die Widerspruchsfreiheit des Systems unerschwinglich wird, beginnen sie zu leuchten, weil sie auf Größeres und Kommendes hinweisen. „Die Begriffe schaffen Götzenbilder. Allein das Erstaunen erfaßt etwas", hat Gregor von Nyssa einmal gesagt. In Rahners Schriften findet sich dieses denkende Staunen an entscheidenden Stellen.

Dies haben viele Schüler bei Karl Rahner gelernt. Im Unterschied zu manchen theologischen Systemvollendern liegt seine Stärke gerade an den Stellen, wo er alles gedacht und alles gesagt hat, was von seinen Voraussetzungen dazu zu denken und zu sagen war, und dann zurücktritt und schweigt und die Sache selbst kommen läßt. Ich finde darin nicht nur einen Ausdruck theologischer Demut vor Gott, sondern auch eine Geste der theologischen Gemeinschaft mit denen, die vor einem, und mit denen, die neben einem auf der gleichen Spur waren und sind.

Ich möchte in diesem Beitrag ein Gespräch mit Karl Rahner aufnehmen und, wenn es gelingt, weiterführen, das er vor vielen Jahren mit den aufsehenerregenden Thesen über »Die anonymen Christen« eröffnet hat[1]. Für die theologische Begründung jener Thesen nehme ich seinen Aufsatz „Zur Theologie der Menschwerdung" hinzu[2]. Ich werde mich auf diese beiden Schriften beschränken, denn es geht mir nicht um eine umfassende Darstellung der Gedanken Rahners, sondern um ihre Diskussion.

Christlicher Universalanspruch, partikulare Existenz der Kirche und pluralistische Wirklichkeit der modernen Gesellschaft

„Das Thema selbst kann in seiner Dringlichkeit ja weder von einer sich selbst recht verstehenden Theologie der Gnade und der Kirche noch von einer aufrichtigen Pastoraltheologie, die unsere Gegenwart nüchtern betrachtet, gemieden bzw. als unwichtig abgetan werden."[3] Rahner meint das Verhältnis von Christsein und Menschsein, stellt dieses aber in die tiefere Aporie der Kirche, die ihren Universalanspruch des Heils in einer pluralistischen Gesellschaft und in dem Pluralismus der verschiedenen Kulturen und Religionen der Welt nur noch relativ und partikular vertreten kann. Der alte Absolutheitsanspruch der Kirche im Imperium christianum ist dahin. Art. 4,1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland sichert die „Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses" für jeden und macht den christlichen Glauben zu einer „möglichen Form religiöser Daseinsauslegung, der andere an die Seite treten, sei es von gleichem Recht, sei es sogar von größerer Verheißung"[4]. Der alte Alleinvertretungsanspruch der Religion durch die christliche Kirche schwindet ebenfalls, je mehr die Kirche zu einer Religion zwischen vielen anderen Weltreligionen wird und spürt, wie schwer es ihr wird, in den alten Kulturen Asiens Fuß fassen zu können. Zwar ist die Kirche in allen Völkern präsent, aber nur als zumeist marginale Minderheit. Selbst im Abendland scheint die Kirche zur „kleinen Herde" zu schrumpfen.

Hinter dieser zeitgeschichtlichen Problematik der Kirche im äußeren und inneren Pluralismus der Gesellschaften und Religionen steckt eine noch tiefere, nämlich wesentliche Problematik der Kirche und des Christseins überhaupt: Wie kann etwas *Absolutes*, der unendliche, ewige Gott, durch etwas *Relatives*, das endliche, begrenzte, menschliche Gottesvolk überhaupt dargestellt werden? Wie kann etwas *Universales*, das Reich Gottes und das wahre Menschsein in ihm, durch etwas *Partikulares*, das Christsein, vertreten werden? Es ist nicht die Frage, ob Absolutes überhaupt durch Relatives und Universales durch Partikulares dargestellt und vertreten werden kann, sondern die Frage, wie das so geschehen kann, daß das Absolute absolut und das Relative relativ, das Universale universal und das Partikulare partikular bleiben und die repräsentativen Identifikationen des ersten mit dem zweiten aufgelöst werden können.

Dies ist nicht erst eine Aporie der christlichen Kirche, sondern auch schon Israels: Wie kann ein erwähltes Volk jene Herrlichkeit Gottes bezeugen, die alle Länder erfüllen wird, ohne seine eigene Erwählung zu verherrlichen? Dies ist auch das ideologische Dilemma der beiden sogenannten „Weltmächte" heute: Wie können die USA „Freiheit und Menschenrechte" für jedermann vertreten, ohne daß dies zur amerikanischen Ideologie der Vorherrschaft des Westens verkommt? Und wie kann der „erste Arbeiter- und Bauernstaat" in der UdSSR den Sozialismus einer „allmenschlichen Gemeinschaft" vertreten, ohne daß dies zur Ideologie des

Sowjetimperialismus benützt wird? Die Frage, die Rahner aufgreift, hat also mehrere Problemschichten, und ist keine nur innerkirchliche Frage. Wenn sie lösbar sein sollte, hat ihre Lösung Bedeutung über Kirche und Christentum hinaus für die heute im Entstehen begriffene und für das Überleben notwendige Weltgemeinschaft der Menschen.

Selbsttranszendenz des Menschen und Selbstmitteilung Gottes

Wie jeder Universalitätsanspruch, so gründet auch die Universalität des christlichen Heilsanspruchs in einer *exklusiven Forderung*, daß nämlich außer diesem Weg kein anderer zum Heil führt. „Der Christ ist überzeugt, daß der Mensch, um sein Heil zu erlangen, an Gott, und nicht nur an Gott: an Christus glauben muß", sagt Rahner, um diesen christologischen Anspruch sogleich mit dem ekklesiologischen zu verknüpfen, der „Zugehörigkeit zur einen wahren Kirche", woraus denn folgt, daß es „tatsächlich außer der Kirche kein Heil" gibt, wie die alte Formel sagt[5]. Im Unterschied zu seiner kirchlichen Tradition spricht er aber von der „einen wahren Kirche" und nennt sie nicht ausdrücklich die „römisch-katholische Kirche". Die „eine wahre Kirche" ist die vom Heiligen Geist konstituierte Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Bestimmung schließt selbstverständlich die römisch-katholische Kirche nicht aus, ist aber zugleich offen für die orthodoxe und die evangelische Bestimmung der Kirche. Mit dem Glauben an Christus fällt, wie Rahner feststellt, die Entscheidung über des Menschen Heil. Der alte Satz „extra ecclesiam nulla salus" kann nichts anderes meinen als „extra Christum nulla salus", weil er in diesen eingeschlossen ist, sofern dort, wo Christus ist und geglaubt wird, auch die Kirche als Leib Christi ist und geglaubt wird.

Dieser Exklusivität des christlichen Heilsanspruchs steht nun aber die *inklusive Universalität* gegenüber, denn „Gott will, daß alle Menschen selig werden" (1 Tim 2,4). Kann darum der Christ glauben, so fragt Rahner, die „unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen..., sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft, sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt?" Weil der Christ an Gottes universalen Heilswillen glauben muß, kann er dies nicht meinen, sondern muß glauben: „Irgendwie müssen alle Menschen Glieder der Kirche sein können."[6] Wenn dieses „sein können" nicht rein hypothetisch gemeint, sondern „real und geschichtlich konkret" verstanden wird, dann bedeutet dies, daß „man nicht nur ein anonymer ‚Theist', sondern auch ein anonymer Christ sein können (muß)", und zwar „in einer *gewissen* Sichtbarkeit und Greifbarkeit dieses anonymen Bezuges."[7] Damit ist die Aufgabe genannt, die sich Rahner gestellt hat: „Wie läßt sich nun aber eine solche Bezüglichkeit des Menschen denken?"

Der theologische Topos, in dem Rahner die Antwort zu geben versucht, ist das alte scholastische Schema von „Natur und Gnade". Wir wollen zuerst sehen, wie die Antwort aussieht, um dann zu fragen, ob dieses Schema nicht zu eng ist, um eine der eingangs beschriebenen heutigen Weltsituation, die sich von der mittelalterlichen doch wesentlich unterscheidet, angemessene Antwort zu geben.

Wie Gnade die Natur „voraussetzt", so setzt Gottes freie Selbstmitteilung dieses Geschöpf voraus, das sich mit seinem Wesen und seinen Wesensmöglichkeiten der Allmacht Gottes verdankt. Darüber hinaus muß diesem Geschöpf aber „die Möglichkeit verliehen sein, über sich hinaus die unableitbar neue Zuwendung Gottes in seiner Offenbarung vernehmen und annehmen zu können". In dieser Hinsicht nennt Rahner den Menschen „ein Wesen unbegrenzter Offenheit für das grenzenlose Sein Gottes". „Offenheit" bedeutet für ihn auf der einen Seite „die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit"[8], auf der anderen Seite (göttlicher) „Geist", nämlich die Verwiesenheit auf „das unendliche Geheimnis", den „unbegreiflichen Gott". Diese Verwiesenheit bekundet sich im Wissen um „die Weltüberlegenheit und Personalität dieses Gottes" und begründet die Fähigkeit, ein „neues, mögliches Wort seines verborgenen Gottes zu hören". Von seiner vorausgesetzten Natur her und kraft der ihm verliehenen übernatürlichen Möglichkeit ist der Mensch auf Gott hin geordnet. Diese Tendenz im menschlichen Dasein auf Gott nennt Rahner „anonymen Theismus". Er ist nichts anderes als die alte aristotelisch-thomistische Lehre von Desiderium naturale. Während aber Thomas dieses Verlangen des Menschen im Intellekt ansiedelte, umfaßt es nach Rahner die Bewegtheit des ganzen Menschen.

Schließt aber diese *Tendenz auf Gott* eine Hinordnung auf den *menschgewordenen Gott*, auf *Christus*, ein? Rahner antwortet bejahend, schließt jedoch auf der einen Seite die Idee einer automatischen Zuordnung und auf der anderen Seite die Vorstellung einer rein zufälligen Verbindung aus. Christus ist „das freieste und in diesem Sinne ... zufälligste Faktum der Wirklichkeit", aber zugleich auch „das wichtigste und am deutlichsten auf den Menschen bezogene". Rahner knüpft die Verbindung so, daß er von Gott her sagt: Der Mensch ist das, was wird, wenn Gott Mensch wird und sich in der Region des Nichtgöttlichen zeigt, sich hier aussagt und entäußert. Vom Menschen her gesagt: Der Mensch ist das Wesen, das zu sich kommt, wenn es sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes weggibt. In dieser Hinsicht ist die Menschwerdung Gottes „der einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges des Menschen überhaupt"[9]. Die konstitutive *Selbsttranszendenz* des Menschen kommt daher in ihren Vollzug und zu ihrer Erfüllung in der *Selbstmitteilung* Gottes. In der Menschwerdung Gottes kommt der Mensch endgültig zu Gott. Es sind nach Rahner zwei Ansichten ein und desselben Vorgangs: der Wesensvollzug menschlicher Wirklichkeit und die Menschwerdung Gottes, die Selbstweggabe Gottes an den Menschen und die Hingabe des Menschen an Gottes Geheimnis. Darum kann er diese beiden Seiten wie „innerlich und äußerlich", wie

„anonym und ausdrücklich" aufeinander beziehen und sagen, „daß der Mensch in der Erfahrung seiner Transzendenz ... auch schon ein Angebot der Gnade erfährt", daß „die Wortoffenbarung in Christus ... nur die Ausdrücklichkeit dessen ist, was wir immer schon aus Gnade sind", und daß so „die ausdrücklich christliche Offenbarung zur reflexiven Aussage der gnadenhaften Offenbarung wird, die der Mensch in der Tiefe seines Wesens schon immer unreflex erfährt" [10].

Die allen Menschen angebotene und in Christus in höchster Weise erfüllte „Selbstmitteilung Gottes" ist „das Ziel der Schöpfung überhaupt" [11]. Das heißt in *exklusiver Hinsicht*, daß der Mensch erst im Christsein zur Erfüllung seines Wesens und zu seinem Wesensvollzug kommt. Das heißt in *inklusiver Hinsicht*, daß das Christsein nichts anderes als wahres Menschsein darstellt. In einer immer wieder erstaunlichen, aus mystischer Theologie bekannten *Drehung des Gedankens* schließt Rahner daraus, daß der Mensch, der zu seinem Wesen und seinem Wesensvollzug kommt, Christ ist, ob er es weiß oder nicht, denn „er nimmt diese Offenbarung auch schon an, wenn er sich selbst wirklich *ganz* annimmt, denn sie spricht schon *in* ihm" [12]. „Er übernimmt in diesem Ja zu sich selbst die Gnade des uns radikal nahegekommenen Geheimnisses." Die Offenbarung Gottes in Christus ist auf der einen Seite *Gottes Selbstmitteilung*, auf der anderen Seite bringt sie *zum Ausdruck* und *auf den Namen*, was *der Mensch* in der Tiefe seines Wesens immer schon erfährt als seinen ureigensten Wesensvollzug. Daraus folgt die Doppelthese: 1. Der Mensch ist in seinen ureigensten Möglichkeiten ein *anonymer Christ*. 2. Der Christ ist in seiner wahren Wirklichkeit der *ausgesprochene Mensch*.

Offene Fragen im Schema von „Natur und Gnade"

Wir bleiben zunächst im Schema von „Natur und Gnade", das Rahner seiner Argumentation zugrunde legt und stellen einige kritische Rückfragen:

1. Ist Rahners Definition des Menschen als „die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit", als „Selbsttranszendenz" und „unbegrenzte Offenheit für das grenzenlose Sein Gottes" universalisierbar? Aus der Sicht jener „alten Kulturen Asiens" handelt es sich nicht um eine Definition „des Menschen", sondern um eine Darstellung des europäischen, christlich geprägten Menschen. Wie schon Heideggers Existentialien nicht Grundbedingungen des Menschen an sich, sondern solche in der Sicht des Mitteleuropäers der zwanziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts darstellten, so läßt sich auch in Rahners ontologischer Anthropologie unschwer ein bestimmtes, und zwar vom europäischen Christentum geprägtes Existenzideal erkennen. Das augustinische *Cor inquietum* gilt zwar als schöpfungsmäßige Anlage des Menschen, ist aber bei Augustin und nach ihm in der christlichen Kultur immer durch die biblischen Geschichten vom *Exodus Abrahams*, vom

Exodus Israels und vom wandernden Gottesvolk des Hebräerbriefs bestimmt worden. Für die Menschen, die in den jahrtausendealten Religionen des äußeren und des inneren Gleichgewichts, Taoismus, Hinduismus, Buddhismus, leben, ist diese zukunftsorientierte Unrast der Menschen aus den abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – fremd und erschreckend zugleich. Daß also diese Rastlosigkeit das Wesen des Menschen überhaupt, überall und zu allen Zeiten ausmache, müssen sie als christlichen Missionsversuch verstehen und als europäische Überfremdung abweisen.

Ist also Rahners universale Bestimmung des Menschseins auch universal zustimmungsfähig? Sie enthält, wie die Bestimmung der Undefinierbarkeit des Menschen zeigt, eine größtmögliche Freiheit, weil sie alle denkbaren Definitionen umfaßt und überholt. Im unbestimmten Negativen sind auch eher Zustimmungen zu erreichen als in der Fixierung auf ein Positives. Im Zum-Schweigen-Kommen vor dem unendlichen Geheimnis entsteht eine größere Gemeinschaft als in der Rede, die nur zu rasch zur Widerrede reizt. Gleichwohl ist bei der Bestimmung des gemeinsamen Universalen nicht die objektive Wahrheit selbst das Problem, sondern das subjektive Recht, diese Bestimmung für alle anderen zu treffen. Wenn es ein gemeinsames Menschsein gibt und wenn es eine menschliche Weltgemeinschaft geben soll, wer und welche Institutionen haben das Recht, diese Bedingungen aufzustellen und die Gesetze für sie zu erlassen?

In dieser Hinsicht hat Rahner in seinem Aufsatz das allgemeine Menschsein deutlich vom Christsein her bestimmt, so daß es und damit es in ihm „anonymes Christsein" geben kann, denn dies zu sagen war seine Absicht. Menschsein erscheint bei ihm wie eine universale Folie des partikularen Christseins. Folgt aber daraus nicht umgekehrt der universale Anspruch der Christen, die eine, authentische Interpretation des Menschseins zu sein? Und folgt daraus wiederum nicht der universale Anspruch der christlichen Kirche, die Natur des Menschen im Licht der Heilsoffenbarung in Christus allein richtig bestimmen und auslegen zu können?

2. Wird auf der anderen Seite Rahners Definition der christlichen Offenbarung als „Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind", und als „reflexe Aussage der gnadenhaften Offenbarung, die der Mensch in der Tiefe seines Wesens schon immer unreflex erfährt", dem unableitbar Neuen und dem Besonderen der Christusoffenbarung gerecht? Gewiß nennt Rahner das Faktum Christi „das freieste und in diesem Sinn das zufälligste Faktum der Wirklichkeit", aber in diesem Zusammenhang legt er nur aus, inwiefern es das „am deutlichsten auf den Menschen bezogene" Faktum ist. Der Bezug auf den Menschen wird als „Ausdrücklichkeit" dessen bezeichnet, was immer schon im Menschen ist, genauer: sein können muß. Die Christusoffenbarung bringt in dieser Hinsicht nichts sachlich Neues, sondern deckt nur auf, bringt zum Ausdruck und nennt bei Namen, was in der Tiefe menschlichen Daseins als unbeschreibliche Nähe des göttlichen Geheimnisses schon da ist oder doch da sein kann. Die Christusoffenbarung wird damit

ganz auf diese „gnadenhafte Offenbarung" und diese ganz auf die Geschöpflichkeit des Menschen bezogen. Durch den christlichen Glauben wird der Mensch das, was er durch Gottes Schöpfung sein soll. Er kommt zu sich selbst, indem er zu Gott kommt, und er kommt zu Gott, indem er zu sich selbst kommt.

Was Rahner hier darstellt, ist radikal *existentiale Interpretation*. So hat auch *Rudolf Bultmann* es gesehen: „Es ist kein anderes Licht in Jesus erschienen, als es in der Schöpfung immer schon leuchtete. Der Mensch lernt sich im Lichte der Erlösungsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich immer schon verstehen sollte angesichts der Offenbarung in Schöpfung und Gesetz, nämlich als Gottes Geschöpf."[13] Ist die Christusoffenbarung nur die Aufdeckung der Wahrheit des Menschseins, dann kann der christliche Glaube auch nichts anderes sein als die Erweckung der inneren göttlichen Gnade im Menschen, und Christsein ist dann das aktualisierte Menschsein. Auf der einen Seite droht damit das besondere Christliche im allgemein Menschlichen zu verschwinden als dessen Aufdeckung, Erweckung und bloße Bestätigung. Auf der anderen Seite wird damit aber das besondere Christliche als die Wahrheit des Menschlichen überfordert. Ist das nicht der alte Absolutheitsanspruch, an dem so viele Christen und auch die Kirchen ihrer unvollendbaren Unvollkommenheit unabweisbar inne wurden?

3. Wird Menschsein als *Voraussetzung* des Christseins und Christstein als Ausdruck und *Verwirklichung* des Menschseins angesehen, dann gerät das Denken zwischen diesen beiden Seiten leicht in eine zirkuläre Struktur: Es wird vorausgesetzt, was bestätigt werden soll, und es wird bestätigt, was vorausgesetzt wurde. Christsein und Menschsein entsprechen sich wie das Bild und der passende Rahmen des Bildes. Menschsein wird zum Allgemeinen des besonderen Christseins, Christsein wird zum Besonderen des allgemeinen Menschseins. Damit aber werden dieses Partikulare und das Universale exklusiv aufeinander bezogen. Für den Pluralismus der religiösen Freiheit in einem weltanschaulich neutralen Staat und für den Pluralismus der Weltreligionen auf der Erde bleibt eigentlich kein Platz. Das mittelalterliche Schema von Natur und Gnade wird modern interpretiert, aber nicht verändert. „Gratia praesupponit naturam": Die Gnade setzt passiv und setzt selbst aktiv die Natur voraus. „Gratia non destruit, sed perficit naturam": Die Menschwerdung Christi ist das Ziel der Schöpfung. Darum vollendet die Gnade die Natur, und das Christsein ist die Vollendung des Menschsein.

Jenes mittelalterliche Schema betraf zwar direkt die ontologischen Stufen von Natur und Übernatur und die heilsgeschichtliche Beziehung von Natur und Gnade. Das Schema spiegelte aber auch den Herrschaftsanspruch der Kirche auf die Welt als „Krone der Gesellschaft" und als Societas perfecta wider. Dieser Anspruch der Kirche war nur in einem Imperium christianum aufrechtzuerhalten. In einer offenen Missionssituation in sechs Kontinenten ist er kaum zu halten. Im Grunde hat er die Kirche immer schon überfordert, denn er identifiziert die Kirche auf chiliastische Weise mit dem Reich Gottes.

Die Erweiterung des Schemas von „Natur und Gnade"

Die theologische Tradition bevorzugte bis in die Gegenwart hinein das zweigliedrige, duale Denken. Sie sprach von „Schöpfung und Erlösung", von „Natur und Gnade", von „Notwendigkeit und Freiheit", von „Leib und Seele" usw. Im Kontext dieser Duale wurde der Grundsatz geprägt: „Gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam".

Ich halte diesen Grundsatz im ersten Glied für richtig, im zweiten Glied jedoch nicht, denn er unterscheidet nicht ausdrücklich zwischen Gnade und Glorie, zwischen Geschichte und neuer Schöpfung, zwischen Kirche und Reich Gottes, zwischen Christsein und vollendetem Menschsein. Weil diese zweite Differenzierung nicht hinreichend deutlich gemacht wird, führt dieser Grundsatz immer wieder zum Triumphalismus, der im eschatologischen Enthusiasmus gründet: In der Gnade soll schon die Herrlichkeit liegen, welche die Natur vollendet; in dem Bund soll schon das Reich bestehen, das die Schöpfung verklärt; im Christsein soll schon die Vollendung des Menschseins gegeben sein. Dieser Enthusiasmus führt zur ständigen Überforderung der Gnade, der Kirche und der Christen, denn sie sollen etwas leisten, was ihnen noch nicht gegeben ist.

Ich formuliere daher den alten theologischen Grundsatz im zweiten Glied zu einer dreigliedrigen Dialektik neu und sage: „Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei" – „Die Gnade vollendet nicht die Natur, sondern bereitet sie vor zur ewigen Herrlichkeit. Die Gnade ist nicht die Vollendung der Natur, sondern die messianische Vorbereitung der Welt auf das Reich Gottes." Dieser Grundsatz geht davon aus, daß die Gnade Gottes in der Hingabe und der Auferweckung Christi offenbar ist, und folgert, daß seine Auferweckung der Anfang der Neuschöpfung der Welt zum Reich der Herrlichkeit ist. Das Kommen Christi im Fleisch ist darum noch nicht das Ziel der Schöpfung. Das Ziel der Schöpfung ist vielmehr das Reich, um dessentwillen Christus gekommen ist. Daraus folgt, daß von Natur und von Gnade und von dem Verhältnis von Natur und Gnade stets in Hinsicht auf jene *Zukunft Gottes* zu sprechen ist, die sowohl die Natur wie die Gnade vollendet und darum in der Geschichte das Verhältnis von Natur und Gnade zu einem zukunftsoffenen Verhältnis macht. Es folgt weiter, daß nicht schon der geschichtliche Bund, sondern erst das kommende Reich der Herrlichkeit, das durch den geschichtlichen Bund verheißen und verbürgt ist, der „innere Grund der Schöpfung" genannt werden kann[14]. Nicht zuletzt folgt daraus, daß Christsein noch nicht selbst die Ausdrücklichkeit, die Wahrheit des Menschseins, die Vollendung zu sein beanspruchen kann, sondern erst einen messianischen Weg zu einer möglichen, zukünftigen und gemeinsamen Vollendung des Menschseins darstellt.

Auf diesem messianischen Weg findet die christliche Existenz neben sich

zunächst die *jüdische Existenz* als Weggenossen und Zeugen derselben Hoffnung auf das endlich befreite, verherrlichte Menschsein und auf die in der Gerechtigkeit Gottes vereinigte Menschheit. Die christliche Existenz verdrängt die jüdische nicht, sondern ist auf sie angewiesen und tritt in eine geschichtliche Weggemeinschaft zu ihr.

Nach ihrer eigenen Verheißung entdeckt die Christenheit dann die anderen *Präsenzen des kommenden Reichs* in der Welt: Vielleicht nicht sofort „anonyme Christen", wohl aber schon den in der Anonymität der Armen, Hungrigen, Kranken und Gefangenen präsenten Richter des kommenden Gerichtes (Mt 25).

Die Kirche Christi ist nicht identisch mit dem Reich Gottes, um dessentwillen sie ins Leben gerufen wird. Sie hat auch keinen Alleinvertretungsanspruch für das kommende Reich. Diese Erkenntnis bedeutet mitnichten ihre Auflösung in die Beliebigkeit religiöser Bekenntnisse in einer „pluralistischen Gesellschaft", sondern vielmehr ihre unzweideutige Einordnung in die Präsenz des Reiches Gottes in der Welt, das heißt, ihre Platzanweisung bei den *Armen* und ihre „vorrangige Option" für die *Erniedrigten.*

Im mittelalterlichen Judentum wurde das die Völker evangelisierende Christentum gern – zum Beispiel von Maimonides – als die von Gott gewollte „praeparatio messianica" der Völkerwelt angesehen und gewürdigt. Wir nehmen diese jüdisch-theologische Einschätzung der christlichen Existenz auf und weiten sie über die Völkerwelt hinaus auch auf das Menschsein und die Natur aus. Durch die der Christenheit durch Christus im Geist gegebene *Kraft der Hoffnung* werden Menschsein und Natur messianisch präpariert und für die Zukunft Gottes geöffnet.

Denken wir in dieser messianischen Bewegung, dann werden die großen theologischen Duale aus ihrer bloßen Gegenüberstellung befreit und auf ein zukommendes Größeres hin relativiert. Sie können dann nicht mehr durch wechselseitige Negation gegeneinander definiert werden, sondern werden in ihren vielfältigen Zusammenhängen auf das gemeinsame Dritte hin bestimmt. Die geschichtlichen Vermittlungen von Gnade und Natur, Bund und Schöpfung, Christsein und Menschsein lassen sich dann genauer erkennen und differenzierter verstehen.

Schöpfung, Menschwerdung und das Reich der Herrlichkeit

Zur Begründung dieser Erweiterung des Schemas von „Natur und Gnade" sollen drei Hinweise dienen:

1. Nach dem ersten Schöpfungsbericht ist das „Ziel der Schöpfung" nicht der Mensch als Gottes Ebenbild auf der Erde, sondern der *Sabbat Gottes.* Gott „vollendet" seine Schöpfung, indem er von allen seinen Werken „ruhte". Darum

segnete und heiligte er den siebten Tag[15]. Dieser Sabbat Gottes ist „das Fest der Schöpfung" und als Fest der Schöpfung auch das „Fest der Vollendung". Nachdem Gott schöpferisch gleichsam aus sich herausgegangen ist, kehrt er am Sabbat in sich zurück und kommt in der Sabbatruhe wieder zu sich selbst. In seiner Ruhe endet jedes seiner besonderen Worte und Werke. Gott ist ganz und gar als er selbst präsent. Indem er zu seiner Ruhe kommt, läßt er seine Geschöpfe da sein. Vor seinem Angesicht, in seiner Gegenwart und in seiner Ruhe sind sie, was sie sein sollen, und entfalten sich in ihrer Freiheit.

Alles, was geschaffen ist, hat der Schöpfer aus dem Nichtsein ins Sein gerufen. Alles, was existiert, ist von diesem Nichtsein bedroht. Es kann wieder zunichte werden. Darum, so kann man schließen, ist alles, was da ist, unruhig auf der Suche nach einem Ort und einer Zeit, wo die Bedrohung es nicht erreichen kann: nach einem „Ruheort". „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volk Gottes. Denn wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruht von seinen Werken gleichwie Gott von seinen" (Hebr 4, 9–10).

Nicht nur des Menschen Herz ist „unruhig in uns, bis es Ruhe findet in Dir", wie Augustin sagte, sondern alle Geschöpfe, die Gott geschaffen und gemacht hat, sind von dieser Unruhe erfüllt. Die „Ruhe", in der sie zu sich selbst und ihrer Daseinsfreude kommen, ist nach dem ersten Schöpfungsbericht nicht der Himmel oder der jenseitige Gott, wie Gnosis und Mystik lehrten, sondern der *Sabbat Gottes* in der Schöpfung. In der ruhenden, unmittelbaren Präsenz Gottes finden alle seine Geschöpfe ihre Bleibe und ewigen Schutz vor dem Nichtsein. Der Sabbat erfüllt alle Geschöpfe und die ganze Schöpfungsgemeinschaft mit dem Glück der ewigen Gegenwart Gottes. Was Karl Rahner in allen seinen Schriften so überzeugend als das unbegreifliche und doch so nahe *Geheimnis Gottes* umschrieben hat, ist es biblisch gesehen nicht die Stille und Ruhe der *Sabbatnähe Gottes*? In ihr teilt sich Gott nicht durch Reden, sondern durch Schweigen, nicht durch Tun, sondern durch Dasein mit.

2. Die *Menschwerdung Gottes* in Christus ist ohne Zweifel nicht nur auf den Sündenfall bezogen, sondern auch auf die ursprüngliche Schöpfung des Menschen zum Bild Gottes. Darum wird Christus das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes genannt und gesagt, daß Menschen zur Wahrheit ihrer ursprünglichen Bestimmung als Ebenbild Gottes kommen, wenn sie Christus, dem Erstgeborenen unter vielen, „gleichgestaltet" werden (Röm 8, 29). Die Menschwerdung Gottes in Christus ist aber nicht nur auf Sündenfall und ursprüngliche Schöpfung zurückzubeziehen, um in ihrem Sinn verstanden zu werden. Sie ist auch auf die Zukunft Gottes zu beziehen: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden" (2 Kor 5, 17).

Dieser eschatologische Bezug der Christologie gerät nur zu leicht aus dem Blickfeld, wenn die Menschwerdung ins Zentrum der Christologie gestellt wird. Geht man aber von der Hingabe Christi zum Leiden und Sterben am Kreuz und

seiner Auferweckung von den Toten und der Verklärung seiner neuen Leiblichkeit aus, dann leuchtet der eschatologische Horizont der Christologie sofort ein. Es wird auch klar, daß dieser eschatologische Horizont nicht mit jenem protologischen Horizont deckungsgleich ist, denn die Erlösung und Verklärung der Schöpfung ist nicht identisch mit der Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung. Die „neue Schöpfung" ist auch gegenüber der „ursprünglichen Schöpfung" neu, weil sie diese vollendet. Das wird schon an dem *Menschsein Christi* erkennbar. Im Blick auf die Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit ist das Menschsein Christi als die Wiederherstellung dieser ursprünglichen Bestimmung des Menschen und als deren wahrer und vollendeter Wesensvollzug anzusehen. Im Blick aber auf die Verklärung der Schöpfung im Reich der Herrlichkeit ist das Menschsein Christi die vollendete Teilnahme an der göttlichen Natur.

Man kann darum das Menschsein Christi als das *Ursakrament* ansehen. Nach thomistischer Sakramentstheologie ist es ein Signum rememorativum und auf die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen zu beziehen; zugleich damit ist es ein Signum prognosticon und auf die endgültige Verherrlichung im eschatologischen Sabbat Gottes zu beziehen; in der Einheit beider Perspektiven ist es ein Signum gratiae für die gegenwärtigen Menschen in ihrer Geschichte. Sosehr daher das Menschsein Christi auf das ursprüngliche und allgemeine Menschsein zurückverweist und in dieser Hinsicht auch als eine gewisse Vollendung des Menschseins angesehen werden mag, so sehr weist es auf der anderen Seite über sich hinaus in eine größere Zukunft für alle Menschen und ist in dieser Hinsicht ein Weg und ein Übergang: Christus ist die fleischgewordene *Verheißung* Gottes für die Welt.

3. Hat man diese mehrschichtigen Zusammenhänge vor Augen, dann ist es zu eng gefaßt, das Menschsein zur Voraussetzung des Christseins und das Christsein zur Vollendung des Menschseins zu erklären. Christsein ist nicht selbst schon die Vollendung des Menschseins, sondern erst ein geschichtlicher Weg und eine Verheißung zur Vollendung des Menschseins. Man ist denn doch nicht ein Mensch, um Christ zu werden, sondern wird ein Christ, um Mensch zu sein. Was allgemeines und wahres Menschsein ist, kann zwar hypothetisch in der Herkunft der Völker gesucht werden, real liegt es in der geschichtlichen Zukunft: Es ist der *menschliche Mensch* in einer *menschlichen Weltgemeinschaft*. Was aus der christlichen Tradition anthropologisch entwickelt wurde, sind faktisch Projekte für das menschliche Menschsein in jener gemeinsamen Zukunft der Völker. In dieser Situation ist es vielleicht sogar realistischer, davon auszugehen, daß es gegenwärtig Christen, Juden und Völker gibt, aber noch keine menschlichen Menschen als Glieder einer menschheitlichen Gemeinschaft. Dann könnte man weiter sagen, daß es Christen, Juden und Völker gibt, *damit* eine menschheitliche Gemeinschaft entstehe, deren Glieder sich real als menschliche Menschen begreifen, und daß deshalb Christen, Juden und Völker als Verheißungen und Wege zu dieser menschlichen Zukunft anzusehen sind.

Damit sind wir nun freilich schon bei einer etwas anderen Einschätzung jenes Themas, das „in seiner Dringlichkeit ... weder von einer Theologie der Gnade und der Kirche noch von einer aufrichtigen Pastoraltheologie, die unsere Gegenwart nüchtern betrachtet, gemieden... werden kann“[16]. Universalismus des Menschseins, Partikularismus des Christseins und Pluralismus der Religionen: dieses Dreieck läßt sich nach keiner Ecke hin auflösen. Wir müssen nun darstellen, was nach *eschatologischer Theologie* der unabweisbare Partikularismus der christlichen Kirche für den Universalismus des Menschseins und den Pluralismus der Religionen austrägt und ihn rechtfertigt.

Das Reich Gottes in der Geschichte und die Kirche

1. Führen wir die Unterscheidung von geschichtlicher Gnade und eschatologischer Herrlichkeit ernsthaft in die Diskussion des Problems ein, dann muß die Differenz zwischen der geschichtlichen Kirche und dem eschatologischen Reich Gottes betont werden[17]. Die Kirche ist *noch nicht* das Reich Gottes, und im Reich Gottes wird es keinen Tempel und darum auch keine Kirche mehr geben, weil „Gott alles in allem sein wird“. Ist aber die Kirche noch nicht das Reich Gottes, dann kann die geschichtliche Kirche auch nicht die Eigenschaft des Reiches Gottes beanspruchen und annehmen, die mit Universalität angegeben wird. Universal ist das Reich der neuen Schöpfung, nicht aber die Kirche. Dies wird am inneren Problem des Verhältnisses der christlichen Kirche zum Judentum und zur Synagoge unmittelbar einsichtig: Wäre die Kirche universal in ihrer Intention und in ihrer Tendenz, dann könnte sie kein Judentum neben sich respektieren. Die einzige Heilszukunft der Juden wäre dann die Taufe und der Eintritt in die Kirche.

Dieser in der Kirchengeschichte lange genug vertretene und praktizierte Triumphalismus scheiterte schon am biblischen Zeugnis von Röm 9–11. Israel hat *neben* der Kirche seinen bleibenden Heilsberuf und mit der Kirche zusammen eine gemeinsame Hoffnung auf die Erscheinung des Messias in Herrlichkeit. In jener Zukunft Gottes, die allein wahrhaft „universal“ genannt werden kann, hören die Sonderexistenzen der Kirche und Israels auf, weil ihre besonderen Erwählungen zu besonderem Dienst erfüllt sein werden.

2. In einer unmenschlichen Welt, in der Menschen von Menschen erniedrigt, unterdrückt und ausgebeutet werden, ergreift das apostolische Evangelium vom Reich im Namen Jesu Partei: „Er übt Gewalt mit seinem Arm und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllt er mit Gütern und läßt die Reichen leer“ (Lk 1, 51 f.). Das soll auch an der kirchlichen Gemeinschaft selbst erkennbar sein: „Seht an eure Berufung; nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen. Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt,

daß er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt und das da nichts ist, daß er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich kein Fleisch vor ihm rühme" (1 Kor 1, 26–29). Die Parteilichkeit des apostolischen Evangeliums für die Armen, Schwachen und Niedrigen gegen die Reichen, Starken und Hohen ist als der konkrete apostolische Weg zur Universalität des Reiches Gottes zu verstehen. Anders kann das universale Reich in einer gewalttätigen Welt nicht konkret bezeugt werden. Christliche Parteinahme für die Armen, Schwachen und Erniedrigten ist die geschichtlich notwendige Form, um das universale Reich zu bezeugen. *Jesus* wandte sich einseitig den Sündern, Kranken und Aussätzigen zu, um auch die Gerechten, die Gesunden und die Verächter zu retten. *Paulus* wurde zum Heidenmissionar, um auf diesem Weg auch Israel zu retten.

Der sogenannte *Partikularismus der christlichen Kirche* ist angesichts ihres universalen Heilsanspruchs dann nicht zu beklagen, wenn er die *Parteilichkeit der Kirche Christi* für die Armen im Namen des kommenden Reichs meint. Das wirkliche Problem der Kirche in der heutigen Welt ist nicht die partikulare und marginale Existenz mit ihrem universalen Heilsanspruch in pluralistischen Gesellschaften, sondern die Parteinahme der Kirche für die Masse des armen Volkes in *gewalttätigen Gesellschaften*, ob diese ideologisch und religiös nun „pluralistisch" oder uniform seien.

Will die Kirche in ihrer Partikularität ihren universalen Sinn entdecken, dann wird sie sich an die *Präsenz Christi* in den Armen, Schwachen und Unterdrückten dieser Welt halten. Sie muß seine universale Präsenz des Gerichts und des Reiches Gottes in der Welt entdecken und sich in ihr identifizieren.

Wir kommen damit auf Rahners thematische Frage zurück: Gibt es „anonyme Christen" außerhalb der Christenheit in der Welt? Es gibt sie: Es sind die Armen, Hungrigen, Durstigen, Kranken und Gefangenen von Mt 25, die Christus zu seinen „Brüdern und Schwestern" erklärt, ob sie Christen sind oder nicht. Es sind die Kinder von Mt 18, denen Jesus das Reich zuspricht, ob sie glauben oder nicht. Es gibt darum „anonyme Christen" auch dort, wo die Taten der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit an ihnen getan werden.

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner, Schriften zur Theologie, VI (Einsiedeln 1965) 545–554.
[2] Ebd. IV, 137–155. [3] VI, 552. [4] VI, 545. [5] VI, 545f. [6] VI, 546.
[7] VI, 547. [8] IV, 140. [9] VI, 548. [10] VI, 549. [11] Ebd. [12] Ebd.
[13] R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. 3 (Tübingen 1960) 29.
[14] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. 3,1 (Zürich 1945) 258ff.
[15] Vgl. zum Folgenden F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Bd. 3,1 (Heidelberg 1954) 63ff.
[16] Rahner, a. a. O. VI, 552.
[17] J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 373ff.

Birgit Lermen

„Ausgegrabene Wurzeln"

Die Lyrikerin Rose Ausländer

Die in Düsseldorf lebende Jüdin Rose Ausländer, die erst Ende der sechziger Jahre in der literarischen Öffentlichkeit allmählich Beachtung fand, gehört heute zu den bekanntesten Lyrikern der deutschen Gegenwartsliteratur. Ihre Gedichte, die geprägt sind durch den Verlust heimatlicher Geborgenheit, sind Zeugnisse eines persönlichen Schicksals. Sie sprechen von Bedrohung und Verfolgung, von Flucht und Emigration, von Angst und Einsamkeit, aber auch von Liebe und Hoffnung und immer wieder von der Sehnsucht nach dem unerreichbar gewordenen Land der Kindheit. Nicht zu Unrecht hat Karl Krolow sie in der Nähe von Paul Celan angesiedelt. Und Jürgen P. Wallmann weist auf „gewisse Verwandtschaften zwischen Nelly Sachs und Rose Ausländer" hin: „auf Ähnlichkeiten in Thematik und Gestus, auf den gemeinsamen Hintergrund jüdisch-chassidischer Mystik und vor allem auf das Schicksal der Verfolgung und der Emigration, das beide Dichterinnen verbindet". Er warnt jedoch zugleich davor, in Rose Ausländer lediglich die jüngere Schwester der Nelly Sachs zu sehen und „die Eigenständigkeit ihrer Dichtung"[1] zu leugnen. Mit Hans Rudolf Hilty ist er der Meinung: „Wo bei Nelly Sachs das Gedicht zum Anruf, zum Zeugnis, zum Gebet wird, ist es bei Rose Ausländer im ganzen doch um etliche Grade nüchterner, lässiger, gelegentlich auch distanzierter. Den O-Anruf, der bei Nelly Sachs die Genealogie zum deutschen Expressionismus freilegt, gibt es bei Rose Ausländer nicht. Wo sich bei Nelly Sachs hinter dem Fluchtland ein imaginäres Israel auftut, liebt Rose Ausländer die poetischen Stenogramme geographisch verifizierbarer Landschaften."[2]

Aus diesen Landschaften Rose Ausländers ragt besonders die Bukowina heraus. Ihr gelten Gedichte aus fast allen Phasen ihres Lebens; und selbst im Spätwerk erinnert sie sich an das Land ihrer Kindheit (E 55)[3]:

> Ich vergesse nicht
> das Elternhaus
> die Mutterstimme
> den ersten Kuß
> die Berge der Bukowina ...

Ihre Gedanken schweifen „Immer zurück zum Pruth" (G 92), zurück in die „versunkene Stadt" Czernowitz (A 210). In Czernowitz ist Rose Ausländer am 11. Mai 1901 als Rosalie Scherzer geboren. Hier besuchte sie das Lyceum, studierte

Literaturwissenschaft und Philosophie; hier schrieb sie Essays über Spinoza, Platon und Freud. Czernowitz, das 1918 (nach der Zerschlagung des Habsburgerreichs) Rumänien zugesprochen wurde und seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs zur ukrainischen Republik der Sowjetunion gehört, war damals eine kleine Universitätsstadt, deren reges kulturelles Leben getragen wurde von einem weithin liberalen Bürgertum, in dem sich germanische, slawische, lateinisch-christliche und vor allem jüdische Elemente durchdrangen. Hier hörte Rosalie Scherzer Ukrainisch und Deutsch, Rumänisch und Jiddisch. Die Dichterin entsinnt sich (A 170):

Vier Sprachen
Viersprachenland
Menschen
die sich verstehn.

Sie erhielt zwar schon als Kind bei einem Privatlehrer Unterricht in Hebräisch und Jiddisch, aber in ihrem liberalen Elternhaus wurde nur deutsch gesprochen. So war die deutsche Sprache von Anfang an ihre Muttersprache, die Sprache ihrer behüteten Kindheit unter den „goldbrauen Augen" einer „Anmut" ausstrahlenden Mutter (G 86) und der Großzügigkeit eines Vaters, der am „Hof des Wunderrabbi von Sadagora" (G 87) aufgewachsen war und sich trotz der späteren liberalen Haltung vom jüdischen Brauchtum nicht entfremdet hatte. Obwohl der Vater (ein Privatbeamter in leitender Stellung) Freidenker war, wurde in der Familie der Sabbat geheiligt, wurden die wichtigsten Feiertage begangen und sowohl die Bibel als auch die Kabbala und die chassidischen Erzählungen gelesen. (In dieser Tradition wurzeln die Bilder, die Rose Ausländers Gedichte weitgehend bestimmen.)

Im April 1921 verließ die Zwanzigjährige mit ihrem Studienfreund Ignaz Ausländer ihre Heimatstadt und wanderte wegen bitterster Not der Familie nach Amerika aus. Sie verdiente sich ihren Lebensunterhalt zunächst als Hilfsredakteurin bei der deutschsprachigen Zeitschrift „Westlicher Herold"; später übernahm sie die Betreuung der Anthologie „Western Herold Kalender". Ende 1922 fand sie in New York Arbeit in einer Bank und Anschluß an das von Czernowitzer Juden gegründete Bukowiner Sozial- und Kulturwerk. Am 19. Oktober 1923 heiratete sie Ignaz Ausländer, dessen Namen sie auch nach der Scheidung 1930 beibehielt. Er sollte ihr wie ein Symbol anhaften (G 247):

Wir kamen heim
ohne Rosen
sie blieben im Ausland ...
Wir sind Dornen geworden
in fremden Augen.

Tief beeindruckt durch Hölderlin, Kafka, Trakl, Rilke, Benn und Lasker-Schüler und unter dem Einfluß des jüdischen Philosophen Constantin Brunner schrieb sie in dieser Zeit ihren Gedichtzyklus „New York", der später durch ihren

Freund und Förderer Alfred Margul-Sperber in Czernowitzer Zeitungen veröffentlicht wurde. Da sich der Gesundheitszustand ihrer Mutter verschlechterte, kehrte Rose Ausländer 1931 – zusammen mit Helios Hecht – nach Czernowitz zurück und stürzte sich in eine rege Publikationstätigkeit: Sie schloß den Gedichtband „Der Regenbogen" ab, schrieb Kulturberichte, Büch- und Theaterkritiken für das „Czernowitzer Morgenblatt" und verdiente sich ihren Lebensunterhalt durch Englischunterricht. Ihr amerikanischer Freund, Dr. Walter Bernard, der schon sehr früh die sich ankündigenden Gefahren im nationalsozialistischen Deutschland erkannte, verschaffte ihr 1939 die Einreisemöglichkeit nach Amerika über eine notariell beglaubigte Einladung des „Gesellig Wissenschaftlichen Vereins" von New York für eine Serie von kulturellen Veranstaltungen, die sie gestalten sollte. Doch kaum in Amerika angekommen, mußte sie wegen eines gesundheitlichen Rückfalls ihrer Mutter nach Czernowitz zurückkehren. Bereits im Sommer 1941 wurde sie – wie sie selbst berichtet – „zu überaus schweren Zwangsarbeiten herangezogen und im Ghetto von Czernowitz unter entsetzlichen und unhygienischen Bedingungen festgehalten"[4]. In ihrer „Biographischen Notiz" spricht sie von den Auswirkungen der Brandmarkung (I 212):

Ich rede ...
vom gelben Stern
auf dem wir
stündlich starben
in der Galgenzeit ...

Und an anderer Stelle schreibt sie: „Ich lebte in namenlosem Elend und in Angst vor meinem weiteren Schicksal und der immer wieder angedrohten Deportation nach Transnistrien."[5] Im Oktober 1942 unternahm sie einen letzten Versuch, dem Ghetto zu entkommen, indem sie sich unter Berufung auf ihre ehemalige amerikanische Staatsbürgerschaft an die Schweizer Botschaft in Bukarest wandte, die auch die amerikanischen Interessen in Rumänien vertrat. Ihr Hilfeschrei wurde zurückgewiesen mit der Begründung, „daß der Beschluß der zuständigen amerikanischen Behörden der Spezialabteilung" nicht erlaube, ihr „irgendwelchen Schutz als Staatsangehörige der Vereinigten Staaten angedeihen zu lassen". In der Antwort der Schweizer Botschaft heißt es wörtlich: „Die zuständige Stelle hat nach Prüfung Ihres Falles entschieden, daß Sie nach amerikanischem Gesetz als ‚voraussichtlich expatriiert' zu gelten haben. Die einzige Möglichkeit, die Ihnen demnach bleibt, Ihre amerikanische Staatszugehörigkeit einer neuen Prüfung durch die amerikanischen Behörden unterziehen zu lassen, besteht in einem Gesuch zur Rückkehr in die Vereinigten Staaten, das Sie im Zeitpunkt einreichen müssen, wenn eine solche Reise wieder möglich ist, was vor Kriegsende kaum der Fall sein dürfte."[6] Mit diesem zynischen Bescheid erlosch der letzte Funke Hoffnung; und die Kraft zum Überleben fand Rose Ausländer einzig im Schreiben von Gedichten, die sie später zu dem Zyklus „Ghettomotive" zusammenfaßte. Sie nutzte die „Gnade des

Sprechenkönnens"[7] und bannte die Grausamkeiten der Verfolgung ins Wort (G 102):

Aus der Nacht
krochen Hände
ziegelrot vom Blut
der Ermordeten.

Im gleichen Lyrikband heißt es (G 100):

Sie kamen
mit scharfen Fahnen und Pistolen
schossen alle Sterne und den Mond ab
damit kein Licht uns bliebe
damit kein Licht uns liebe
Da begruben wir die Sonne
Es war eine unendliche Sonnenfinsternis.

Als ihr am 12. März 1943 die für Zwangsarbeit nötige Arbeitserlaubnis entzogen wurde und sich damit die unmittelbar bevorstehende Deportation nach Transnistrien ankündigte, tauchte sie unter. Mit ihrer Mutter hielt sie sich in verschiedenen Kellerverstecken verborgen und lebte ausschließlich von dem, was ihr die Exilpolin Hanna Kawa zukommen ließ. Noch Jahre danach erinnert sie sich an diese Zeit des Schreckens (G 101):

In jenen Jahren
war die Zeit gefroren:
Eis so weit die Seele reichte.

Am Ende des Krieges gehörte Rose Ausländer zu den etwa fünf- bis sechstausend (von ursprünglich sechzigtausend) Juden aus Czernowitz, die das Mordregime der Nationalsozialisten überlebt hatten. Ihre Verwandten und Freunde waren umgekommen, der Besitz der Familie war aufgebraucht, und ihre Tagebücher, Manuskripte und Publikationen waren verlorengegangen. Mit Bitterkeit erinnerte sich die Dichterin später daran, daß die ersehnte Befreiung durch die sowjetischen Truppen neues Leid und neues Unrecht brachte. Darum nahm sie die Einladung amerikanischer Freunde an und emigrierte im September 1946 in die USA. Abgesehen von einer längeren Europareise 1957/58 lebte Rose Ausländer bis 1963 in New York, wo sie als Sekretärin, Korrespondentin und Übersetzerin bei einer großen Speditionsfirma arbeitete. Von „Stunden aus unsterblicher Langeweile im Büro" (G 16) ist in einem Gedicht des Bandes „Blinder Sommer" die Rede. Und in einem lyrischen Prosatext aus derselben Sammlung heißt es: „In der Achtstundenmühle mahlst du das Mehl des täglichen Brots: Litanei getippter Geschäfte und Kalkulationen. Pausenlos raunen die Sekunden im Blutgewebe" (G 9).

Rose Ausländer hat sich in den Vereinigten Staaten, deren Bürgerin sie dem Paß nach heute noch ist, immer als Fremde empfunden. Obwohl sie im New Yorker Emigrantenkreis Anschluß fand, wurde das Exil ihr nicht zur neuen Heimat. Schwer fiel der durch physische und psychische Qualen Geschwächten vor allem

die Anpassung an den anderen Lebensstil, an die fremde Sprache, an die harten Arbeitsbedingungen und an die Hektik der Stadt New York.

Auf ihrer Europareise 1957/58 klammerte sie Deutschland aus. Sie besuchte Paul Celan, den sie schon 1943 in Czernowitz kennengelernt hatte, in Paris, reiste nach Spanien, Italien und Skandinavien, wo sie Nelly Sachs begegnete, und kehrte über Österreich und die Schweiz nach Paris zurück, um sich noch einmal mit Celan zu treffen und für ihr weiteres lyrisches Werk prägende Impulse zu empfangen.

Als sie 1963 das „bittersüße Amerika" (E 55) verließ und über Wien nach Deutschland kam, ist sie nicht eigentlich nach Deutschland, sondern in ihre Muttersprache heimgekehrt, die sie in Amerika entbehrt hatte. Die Sprache freilich, die sie hier vorfand, hatte sich verändert, und auch ihre eigene lyrische Ausdrucksweise hatte sich gewandelt. „Was später über uns hereinbrach", schrieb sie im Rückblick 1971, „war ungereimt, so alpdruckhaft beklemmend, daß – erst in der Nachwirkung, im nachträglich voll erlittenen Schock – der Reim in die Brüche ging. Blumenworte welkten. Auch viele Eigenschaftswörter waren fragwürdig geworden in einer mechanisierten Welt, die dem ‚Mann ohne Eigenschaften', dem entpersönlichten Menschen gehörte. Das alte Vokabular mußte ausgewechselt werden. Die Sterne – ich konnte sie auch aus meiner Nachkriegslyrik nicht entfernen – erschienen in anderer Konstellation."[8]

1965 ließ sie sich in Düsseldorf nieder, weil hier einige Freunde aus Czernowitz lebten. Anfangs wohnte sie in einem bescheidenen Zimmer zur Miete. Seit 1972 (nach einem Unfall in Bad Mergentheim) lebt sie als Rentnerin in einem kleinen Appartement des Nelly-Sachs-Hauses, des jüdischen Altersheims am Düsseldorfer Nordpark. „Heimathungrig" (A 154) und gezeichnet von Ghetto, Verfolgung und Exil hat sie immer noch keine Wurzeln geschlagen, wie sie in ihrer „Biographischen Notiz" gesteht (I 212):

Fliegend
auf einer Luftschaukel
Europa Amerika Europa
ich wohne nicht
ich lebe.

Doch trotz Entwurzelung und Verwundung hat sie sich einen Rest an Ungebrochenheit und Hoffnung bewahrt, wie ihr „Selbstporträt" beweist (E 41):

Jüdische Zigeunerin
deutschsprachig
unter schwarzgelber Fahne
erzogen
Grenzen schoben mich
zu Lateinern Slaven
Amerikanern Germanen
Europa
in deinem Schoß
träume ich
meine nächste Geburt.

Rose Ausländer ist – wie sie immer wieder betont – keine religiös-fromme Jüdin im dogmatischen Sinn. Sie steht nicht in der Tradition der alttestamentlichen Propheten und Psalmisten wie Nelly Sachs; und die Erlösung der Schöpfung ist

nicht ihr wegweisendes Thema. Ihr Bekenntnis zur jüdischen Herkunft wahrt einen Abstand, der nur eine „ferne Nähe" ermöglicht, wie das Gedicht „Jerusalem" zeigt (A 146):

Wenn ich die Augen nach Osten
schließe
schwingt Jerusalem auf dem Hügel
fünftausend Jahre jung

herüber zu mir
im Orangenaroma
Altersgenossen
wir haben ein Spiel
in der Luft.

Jerusalem „schwingt" zu ihr „herüber". Auf subtile Weise kann sie es wahrnehmen „im Orangenaroma", aber die Anrede „Altersgenossen" signalisiert, daß es noch immer Spiel um Leben und Tod im Dasein eines jeden Juden ist. Im Gedicht „Sabbat" bekennt sie unmißverständlich eine gewisse Skepsis (M 30f.):

Der Karpfen
liegt auf dem Rücken
Gebete schaukelt
der Rabbi
Wann ist Sabbat
frag ich
Immer
im Himmel

Hier Rabbi
hier wann
Shalom
murmelt er
und noch ein paar hebräische Worte
Ich verstehe sie nicht.

Dennoch weiß sie sich der jüdischen Schicksalsgemeinschaft verbunden. Ohne Zionistin zu sein, bekennt sie sich zu Israel als einer Heimstatt für die bedrängten und verfolgten Juden aus aller Welt. Israel selbst hat sie nur einmal (1961) für ein paar Wochen besucht, um zu erkunden, ob sich das Land für ihren Bruder zur Auswanderung eignen könnte. Die Erfahrungen dieses Besuchs spiegeln sich Jahre später in dem Gedicht „Phönix" (A 94):

Phönix
mein Volk
das verbrannte
auferstanden
unter Zypressen und
Pomeranzen
Honig
von bitteren Bienen

Salomos Lied
die uralte Landschaft
hügelbeflügelt
im Echo
jerusalemneu
Hinter der Tränenwand
die Phönixzeit
brennt.

Der bei den alten Ägyptern heilige Vogel, der sich nach der Sage in die Flammen stürzte, um sich aus der Asche verjüngt zu erheben, ist hier Sinnbild für die Erneuerung und Unsterblichkeit des jüdischen Volkes.

Rose Ausländers bevorzugte Themen sind jedoch „Verfolgung, Exil und Fremde", wie sie in einem Gespräch betonte. Ihre Bilder sind Sinnbilder des Grauens, Versuche, ins dichterische Wort zu bannen, was sich direkter Aussage entzieht. Hinter den Chiffren wird eine tödliche Realität erkennbar (G 102):

Es war ein schallendes Schauspiel
ein Bild aus Brand
Feuermusik.
Dann schwieg der Tod
Er schwieg.

Geplagt von Alpträumen erinnert sie sehnsüchtig das Gestern (G 6):

Du suchst das verlorne Eden
stolperst über Grabhügel
den Eingang bewachen Stahlengel
in nackten Ästen nisten gefrorne Vögel.

Immer wieder schmerzen sie die „ausgegrabenen Wurzeln" (G 288), spricht sie die Erfahrung der Fremde aus: „Ich bin König Niemand / trage mein Niemandsland / in der Tasche" (A 61). Nur das Wort vermag sie der Verzweiflung zu entreißen: „Wenn ich verzweifelt bin / schreib ich Gedichte" gesteht sie in dem Gedicht „Wer bin ich". Sie „will wohnen im Menschenwort" (I 162, 173). Die Sprache ist die eigentliche Heimat der heimatlos gewordenen Dichterin: „Mutter Sprache / setzt mich zusammen" (A 51).

Rose Ausländer hat für ihr Werk mehrere Preise erhalten und ist sogar mit dem großen Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet worden, weil sie bei aller Individualität die authentische Stimme einer heimgesuchten Generation repräsentiert, der die Angst vor der Wiederholung vergangener Schrecken eingewurzelt ist, aber auch die Hoffnung, daß diese Angst einmal überwunden wird (D 8):

Wer könnte atmen
ohne Hoffnung
daß auch in Zukunft
Rosen sich öffnen
ein Liebeswort
die Angst überlebt.

ANMERKUNGEN

[1] J. P. Wallmann, Rose Ausländer. Materialien zu Leben und Werk, in: Rose Ausländer, Aschensommer (München 1978) 215. [2] Zit. ebd. 215.

[3] Die Abkürzungen bezeichnen folgende Werke Rose Ausländers: A: Aschensommer (München 1978); D: Doppelspiel (Köln [3]1978); E: Ein Stück weiter (Köln 1979); G: Gesammelte Gedichte (Leverkusen 1976); I: Im Aschenregen die Spur deines Namens (Frankfurt 1984); M: Mein Atem heißt jetzt (Frankfurt 1981).

[4] Zit. n. H. Braun, Rose Ausländer – Zur Biographie, in: R. Ausländer, Mutterland/Einverständnis (Frankfurt 1982) 138. [5] Ebd. 138. [6] Ebd. 138f. [7] Zit. n. Wallmann, a.a.O. 234.

[8] Zit. n. J. P. Wallmann, Ausgegrabene Wurzeln (Manuskript des WDR, 11. 2. 1978) 11.

UMSCHAU

Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion

Die Frage nach Sinn und Ziel christlicher Präsenz in der Welt wurde für die Christen mit dem Aufkommen neuzeitlich-liberaler Gesellschaftsformen zu einem vorrangigen Problem. Die von der Aufklärung geprägte Haltung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus steht insbesondere dem missionarischen Handeln der Kirche mit Skepsis gegenüber. In dieser Situation ist die Kirche bemüht, nach innen und außen ihre missionarische Verpflichtung neu zu begründen. Eine neue dialogisch-missionarische Praxis, die als „Rechenschaft über unsere Hoffnung" die gesamte kirchliche Verkündigung bestimmen soll, gründet auf der veränderten Selbsterfahrung der Christen als „kleine Herde" und gesellschaftliche Minorität. Durch den Zusammenbruch auch des kulturellen und zivilisatorischen Überlegenheitsgefühls des Abendlands wird zugleich das herrschende kirchliche Einheitskonzept fraglich und die Eigenart und Eigenständigkeit der Ortskirche zum ekklesiologischen Thema.

Die theologische Qualifizierung der Kirche als „universale salutis sacramentum", als „allumfassendes Heilssakrament" in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt einen theologischen Schlüsselbegriff dar für die Einheit von Kirche und Mission. Theologisch konsequent hätte das Konzil die näheren Bestimmungen der Missionstätigkeit der Kirche nicht in einem eigenen Missionsdekret, sondern in dieser Kirchenkonstitution selbst formulieren müssen. Mission wird nicht mehr verstanden als dekretiertes Tun im Auftrag einer sich institutionell selbst genügenden Kirche (dieses ältere Konzept ist auch dann noch nicht überwunden, wenn man diesen Auftrag generalisierend jedem Getauften als solchem zuspricht), Mission und Kirche sind vielmehr als sachliche und begriffliche Einheit definiert. Kirche *ist* das sichtbare Zeichen der heilbringenden Einheit von Gott und Mensch, und indem sie so in die Geschichte eintritt, *ist* sie die konkrete Erscheinung der Mission Gottes.

Die Frage nach dem Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion ist daher fundamental die Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche. Diese Frage befindet sich in der Tat in lebhafter Diskussion.

Die ekklesiologischen Innovationen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben seither zu theologischen Kontroversen geführt, die andauern. Seine Zuspitzungen erfährt dieser konfliktreiche Prozeß der Rezeption eines neuen Kirchenbegriffs in den Bereichen seiner Umsetzung in die Praxis. „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz" (J. Ratzinger) führt die Kirche in den Dialog mit den Religionen, in die Öffnung für die kulturellen Werte der Menschheit und die aktive Teilnahme am politischen Handeln. „Dialog", „Inkulturation" und „ganzheitliche Befreiung" sind Kernfragen heutiger Missionstheologie, die sich zwischen Ekklesiologie und Pastoraltheologie bewegt.

Die Arbeit von Giancarlo Collet[1] führt in einem breit angelegten theologiegeschichtlichen Rückblick (Tübinger Schule, Münsteraner Schule, Löwener Schule, Pariser Schule) auf diesen Diskussionsstand hin und sucht in den nachkonziliaren Enzykliken und apostolischen Schreiben sowie den von den römischen Bischofssynoden und den nationalen Synoden verabschiedeten Dokumenten nach Konkretionen und Weiterentwicklungen dieses neuen Kirchen- und Missionsverständnisses.

Die Ergebnisse dieser im Deskriptiven sorgfältigen Arbeit ergeben wegen der sehr verschiedenen (doktrinären, programmatischen, pastoralen) Entstehungszusammenhänge einerseits und der (unaufgeklärt bleibenden) gegenseitigen Abhängigkeit der Texte andererseits keine Verdeutlichung. Eine kritische Analyse der Dokumente und die Klärung der Begriffsinhalte (mit dem Ziel einer missionstheologischen Systematik) ist dem Verfasser auf diesem methodischen Weg nicht möglich. Die Arbeit will auch lediglich „einige

Elemente zusammentragen, die fragmentarisch bleiben", die aber ausgewählt sind im Hinblick auf die umfassendere Aufgabe einer „Neubegründung des christlichen Geltungsanspruches und der Mission im Horizont der Wahrheitsfrage" (17).

Es erscheint dem Rezensenten nicht begründet, warum diesem Auswahlkriterium alle römischen Dokumente und die der Synoden der römisch-katholischen Kirchen entsprechen, nicht aber die Dokumente der Weltmissionskonferenzen und des Ökumenischen Rats der Kirchen. „Das missionarische Selbstverständnis der Kirche zu erheben" (17) hätte (selbst bei Beschränkung auf den katholischen Bereich) zudem noch die Beachtung einiger der bedeutendsten Konsultationen in Afrika, Asien und Lateinamerika verlangt. Um hier nur einige zu nennen, die sich direkt auf die Missionsthematik beziehen, sei auf die All-India Consultation on Evangelization in Patna 1973, auf die Vollversammlung der Synod of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM) unter dem Thema „Justice et évangélisation en Afrique" 1981 und auf den lateinamerikanischen Missionskongreß (COMLA) in Tlaxcala, Mexico, 1983 hingewiesen.

Ein zweiter Hauptteil der vorliegenden Arbeit referiert die missionstheologischen Entwürfe von Peter Beyerhaus, Hans Werner Gensichen, Josef Amstutz, Ludwig Rütti und Horst Bürkle. Die Auswahl katholischer und evangelischer Theologen wird hier begründet mit den „unterschiedlichen Interessen" (197) der jeweiligen Autoren. Auch hier ist „eine Auseinandersetzung mit den gewählten Autoren im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht beabsichtigt" (244). Die offenbar allein unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenartigkeit (197f., 243f.) getroffene Auswahl bleibt ohne jeden Bezug zum ersten Teil der Untersuchung, die Referate der einzelnen theologischen Entwürfe ohne Vermittlung untereinander. Wenn aber auch nur ein „Panorama" neuer Missionstheologie die Absicht des Verfassers sein sollte, so ist um so unverständlicher, daß missionstheologisch so bedeutende Autoren wie D. Bosch, D. S. Amalorpavadass und J. Verkuyl mit ihren Publikationen aus den letzten Jahren nicht berücksichtigt wurden.

Der Verfasser schließt mit einem kurzen Kapitel „Prolegomena zu einer Theologie der Mission", in dem er „innerhalb einer ‚Freiheitslehre' Mission zu bestimmen und zu verstehen" (261) versucht. Sein Ausgangspunkt ist der neuzeitliche Vorwurf gegen die Mission der Kirche, ein ideologisches und politisches Instrument westlicher Vorherrschaft und kultureller Expansion zu sein. Demgegenüber skizziert er, daß der christliche Glaube „Glaube an die unbedingte Sinnbestimmung menschlicher Freiheit als Liebe" sei, die der Christ, indem er sich auf diese Sinnbestimmung einläßt, auch anderen mitteilt (259). Mission wird folglich bestimmt als „Geschehen der Vermittlung christlicher Freiheit" (261). Die in diesem Schlußkapitel nur angedeuteten theologischen Implikationen christlicher Soteriologie und Anthropologie sind programmatisch zu verstehen, bleiben ohne Zusammenhang zur „gegenwärtigen Diskussion" – soweit sie hier dargestellt wurde – und insbesondere auch ohne Antwort auf die vom Verfasser selbst gestellten Fragen nach der konkreten Gestalt christlicher Mission in unserer Zeit.

Die „gegenwärtige Diskussion" in der Missionstheologie ist als solche sachgerecht nur darzustellen in bezug auf die tiefgreifenden Kontroversen um das Verhältnis von Kirche und Welt und damit auf die theologische Qualität der Geschichte, der Religionen und der Kulturen. In dieser Auseinandersetzung ist – bei aller Verschiedenheit der Begründungszusammenhänge – der Dissens zwischen zwei theologischen Konzepten von „Welt" bestimmend für die gegenwärtige Diskussion: 1. Das Konzept einer monadischen, im Widerspruch zu Gott beharrenden Welt, die missionarisch in den Bereich der Gemeinschaft mit Gott, die Kirche, heimzuholen ist, und 2. das Konzept einer sich auf ihre Vollendung hin ausstreckenden Werde-Welt, die durch das Schöpfungs- und Erlösungswerk Gottes auf ihn hin disponiert ist.

Diese fundamentale Differenz in den theologischen Ausgangspositionen erklärt die Verschiedenheit auch des Missionsverständnisses. G. Collet hebt in seiner Arbeit einleitend hervor, daß es gelte, die christliche Mission neu zu begründen, soweit ihr vorgeworfen wird, daß sie „a) Kultur zerstört, b) Sozialstrukturen auflöst, c) Religion verdrängt, d) eine entfremdete Kirche schafft"

(34). Diese Missionskritik trifft aber die beiden hier unterschiedenen Konzepte nicht in gleicher Weise und in gleichem Maß. Während im erstgenannten Modell der Widerspruch zur Welt so sehr im Mittelpunkt des Missionsbemühens steht, daß überlieferter Kultur und Religion vorwiegend ablehnend und in deutlicher Unterscheidung zwischen Mission und Weltdienst begegnet wird, ist das zweitgenannte Konzept Grundlage eines integralen Modells. Schon im Ansatz wird vom Weltbezug des Heils ausgegangen, insofern es im strengen Sinn „Heil der Welt" ist und daher nicht als „weltloses Heil" gedacht werden kann.

Das soziale Bemühen des Christen ist von daher nicht bloß eine abgeleitete, ethische Konsequenz des Glaubens, sondern Ausdruck des Glaubens selbst, weil das verheißene „Heil der Welt" nur in konkreter, wenn auch bruchstückhafter und vorläufiger Heilsverwirklichung anzustreben ist und weil umgekehrt auch eine noch so begrenzte, welthafte Heilswirklichkeit nur im Ausgriff des Glaubens auf die Vollendung der Welt Heilsbedeutung haben kann. Wo immer Heil für den Menschen greifbar geschaffen wird, wird der Mensch auf die Heilsbestimmung der Welt in Christus verwiesen, und wo immer der Mensch die Botschaft vom irreversiblen Heilswillen Gottes annimmt, wird er befreit zum heilschaffenden Einsatz für das Reich Gottes. Der Zusammenhang von Glauben und Handeln ist in diesem Modell vom Grundsatz des universalen Heilswillens Gottes her begründet. Die Einheit des Heils ist in Christus gegeben, von dem alles Heil ausgeht. Die missionarische Verkündigung Christi erweist sich so als Voraussetzung und Ziel des welthaft-politischen Handelns der Kirche.

Schließlich steht in der Verschiedenheit der Konzepte auch das Selbstverständnis der Kirche zur Disposition. Das Modell der „Heimholung der Welt" kann nur schwer das heutige Anliegen der Inkulturation des Evangeliums integrieren. Hingegen ist für das geschichtlich-eschatologisch orientierte Konzept die innerkirchliche Vielfalt der Lebensformen, der theologischen Entwicklungen und der pastoralen Praxis das erste und wird als zum Wesen der Kirche gehörig begriffen, insofern sich Gottes Gnade in je verschiedener Weise in die Geschichte inkarniert und als das umfassende eine Heil in der Vielfalt seiner sakramentalen Verwirklichungen in Erscheinung tritt.

Kirche entsteht auf verschiedene Weise überall dort, wo aus dem Geist Christi gelebt und die Gegenwart Christi im sakramentalen Zeichen gefeiert wird. Keine Form christlicher Existenz kann gegenüber einer anderen Vorrang beanspruchen und umgekehrt ist jede Form kirchlichen Lebens eine Bereicherung der Gesamtkirche. Von diesem Modell her ist die Frage nach der Möglichkeit einer „einheimischen Theologie" widersinnig, da jede Theologie von den soziokulturellen Gegebenheiten ausgehen muß und auf diese bezogen ist. Im Mittelpunkt steht somit nicht die Frage nach der Übersetzbarkeit der einen Wahrheit in das je verschiedene Vorverständnis, sondern umgekehrt geht es in der missionarischen Aktion um die gegenseitige Bereicherung im Verständnis der einen und unteilbaren Wahrheit.

Aus diesen wenigen Hinweisen geht hervor, wie relevant die gegenwärtige missionstheologische Diskussion ist für die praktische Bewältigung der heute virulenten institutionellen Probleme der Weltkirche. *Thomas Kramm*

[1] Giancarlo Collet: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. Mainz: Grünewald 1984. 308 S. (Tübinger Theologische Studien. 24.) Kart. 48,–.

Im realen Humanismus

Ende Februar 1984, kurz vor seinem Geburtstag und seinem dann rasch folgenden Tod, sprach Karl Rahner in Budapest im Rahmen eines von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Symposions „Die Verantwortung des Menschen in der Welt von heute" zum Thema „Gespräche im realen Humanismus". In einem Land, das zur Welt des „realen Sozialismus" rechnet, war der Titel mit Bedacht gewählt. Ihm entsprach das offizielle Tagungsthema. Kann es – die Unterschiede der weltanschaulichen und politischen Systeme vorausgesetzt – so etwas wie eine

gemeinsame Verantwortung des Menschen überhaupt geben? Diese Möglichkeit müßte jedenfalls existieren, will man sinnvoll miteinander über solche Verantwortung reden. Und sie wieder schlösse notwendig gemeinsame Züge eines Bildes vom Menschen ein, wenn auch gerade nicht völlige Übereinstimmung.

Rahner hatte Erfahrungen mit Gesprächen zwischen Marxisten und Christen hinter sich, die eher zu einem grundsätzlichen und umsichtigen Vorgehen rieten, um nicht den Sinn eines solchen Unternehmens von vornherein in Frage zu stellen. Anderseits war aus christlicher Weltverantwortung der bequemen Verweigerung eines angebotenen Gesprächs zu widerstehen; der „Marsch ins Getto", wo er nicht von außen erzwungen wird, ist keine christliche Möglichkeit, sondern Versuchung zu selbstgerechter Bequemlichkeit.

Was aber ist bei solch grundsätzlicher Offenheit zunächst praktisch zu tun? Man muß sich über die Möglichkeiten und die Bedingungen des gemeinsamen Gesprächs verständigen, man muß eine gemeinsame Basis, eine gemeinsame Sprache und von beiden Seiten akzeptierte Regeln finden, die Erwartungen hier wie dort klären und auch von den Unterschieden eine Ahnung haben, die dem Austausch entgegenstehen. Nun besteht solche Ahnung gar nicht so selten in Vorurteilen, mit denen nüchtern zu rechnen bleibt. Sie können grausam und enttäuschend bestätigt werden, wenn es zu einem praktischen Versuch des Miteinandersprechens kommt; doch ist es ebenso denkbar, daß in solchem Wortwechsel eine neue Einsicht geweckt wird, daß sich Informationen vertiefen und einen neuen Stellenwert bekommen, kurzum: daß sachliche Gemeinsamkeit entdeckt wird, wo man sich zuvor unüberbrückbar geschieden glaubte.

Das ergibt sich übrigens nicht nur, weil vielleicht das prinzipielle System der Gegenseite noch nicht voll und ganz verstanden war, sondern vor allem daraus, daß weltanschauliche Positionen – sofern sie Menschen heutzutage wirklich zu überzeugen und zu gewinnen vermögen – lebendige Wirklichkeiten bilden, die selbst von Wachstum und Wandel nicht einfach ausgenommen sind. Deshalb kann ein Urteil, das sich auf einen sachlichen Befund von gestern stützt, durch weitere Entwicklung heute überholt sein.

Zum Marxjahr 1983 schrieb Peter Ehlen in dieser Zeitschrift über „Karl Marx und die Menschlichkeit" (201, 1983, 147–157). Damit war auch die Frage nach einer möglichen Gemeinsamkeit im Humanismus angeschnitten. Daß Marx selbst Humanist sein wollte, ist keine Frage, selbst wenn sein eigenes Lebensbeispiel gerade unter dieser Rücksicht viel Fragwürdiges aufweist. Der Humanismus von Marx unterscheidet sich jedoch auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen beträchtlich von dem, was sonst als Humanismus gilt. Das erklärt Mißverständnisse, denen Marx' Humanismus ausgesetzt ist. Ehlen versucht das zu verdeutlichen, um zugleich die Eigenart dieses Humanismus hervortreten zu lassen. Welche Ausfälle und Problemaspekte dabei – gemessen am christlichen Menschenbild – sichtbar werden, läßt sich bei Ehlen nachlesen.

Sein Fazit: „Der Mangel, der Marx' Humanismus kennzeichnet, ist nicht minder folgenreich als der Mangel des bürgerlich-liberalistischen Humanismus" (157). Das schließt aber eine fruchtbar bleibende Leistung nicht aus, die „in seiner scharfsinnigen Kritik der bürgerlichen Gesellschaft" liegt und „auch heute noch als Sonde dienen" (157) kann, um die Gebrechen unserer Ordnung aufzuspüren.

„Gespräche im realen Humanismus" also als Gelegenheit, die Schwächen der Grundsätze westlicher Lebensform schärfer zu erfassen und – wo möglich – zu korrigieren? Oder auch zum Beweis von Eigenständigkeit und Unabhängigkeit christlicher Weltanschauung zwischen den großen bestimmenden geistigen Blöcken? Schließlich gar als Versuch, die christliche Auffassung als Überwindung, Aufhebung oder Versöhnung der aktuellen Widersprüche zu erweisen? All diese möglichen Absichten bedürfen letztlich des Gesprächs nicht, weil sie jeweils auf Voraussetzungen ruhen, die als klar und selbstverständlich gelten und die im Grund das Ergebnis immer schon vorweggenommen haben.

Anders wird es erst, wenn der Mensch und damit der Humanismus als offene Frage betrachtet wird, wenn man aus bisherigen Erfahrungen den Schluß zieht, daß dieser Mensch gar nicht so leicht in Begriffen, Formeln und Ideen einzuholen oder widerzuspiegeln ist, ja daß es bisher keinen konkreten Anhalt dafür gibt, daß dies

überhaupt möglich ist. Ist dem aber so, dann gibt es grundsätzlich immer fruchtbaren Raum für ein Gespräch über den Menschen. Warum sollte dieser Raum nun nicht auch als „realer Humanismus" bezeichnet werden in offenkundiger Anlehnung an die Mangelwirtschaft des „realen Sozialismus" sowjetischer Prägung, die erst auf dem Weg zum Kommunismus ist?

Wo man im Vorläufigen mit Schwächen und Mängeln zu leben hat, da gibt es etwas zu verbessern und zu gewinnen, da kann es gerade in dem, was fehlt und auch so empfunden wird, zur Einsicht in Gemeinsamkeiten kommen, zur Entdeckung von Nöten, die besser zusammen angegangen werden. Daß es solche Erfahrungen gibt, läßt sich auch nicht mit dem von marxistischer Seite fast schon stereotypen Vorwurf an katholisches Denken überspielen, wenn dort vom „Menschen" und von der „Menschheit" die Rede sei, handle es sich um nichts anderes als eine verschleiernde Bezeichnung für die dem Kapitalismus eigentümliche Krise; anders gesagt: diese Rede vom Menschen treffe keinerlei Wirklichkeit im Bereich des „realen Sozialismus". Demgegenüber beharrt der Ausdruck „realer Humanismus" nachdrücklich auf solcher Gemeinsamkeit und läßt verstehen, daß nur unter ihrer Voraussetzung Gespräche möglich und sinnvoll sind.

Wie wenig dieses Beharren bloßes Wunschdenken ist, läßt sich an einem der interessantesten konkreten Beispiele der letzten Jahre zeigen: der Sorge um den Menschen im Angesicht des Todes. Die Diskussion im Westen vor allem im Anschluß an die Veröffentlichungen von Elisabeth Kübler-Ross und anderen sind weit bekannt. 1984 erschien in zweiter Auflage im Verlag Volk und Gesundheit in Berlin-Ost ein in erster Linie von Medizinern zusammengestelltes Bändchen „Betreuung Sterbender" (hrsg. v. K. Blumenthal-Barby), das sich in ähnlicher Weise den Fragen des Sterbens zu stellen sucht. Unvermeidlich kommen dabei Aspekte in den Blick, die in besonders dichter Weise den Menschen als solchen betreffen und für die trotz aller Unterschiede der gesellschaftlichen Ordnungen die Parallelen einfach auf der Hand liegen. Naturgemäß handeln die meisten Ausführungen von Beobachtungen und Erfahrungen der Ärzte, von deren Wünschen und Vorschlägen. Doch in all dem kommt eine beeindruckende Sorge um den Menschen zur Sprache, die von Vorstellungen getragen wird, die gemeinsame Grundlage für Gespräche im realen Humanismus sein könnten.

Schon 1980 formulierte man auf einer Tagung der Sektion Krankenpflege auch Schlußfolgerungen für die Praxis: „Die Pflicht zur Erhaltung menschlichen Lebens ist ein prinzipiell bedeutsames ethisches Handlungsgebot. Das neue Verständnis des Bewahrungsauftrages muß zur Schaffung angemessener Lebensbedingungen für lebensgefährdete und sterbende Patienten beitragen" (18). Sie sind nicht weniger geeignet, als Ansatzpunkt für das Gespräch über den Menschen zu dienen, mag es im übrigen auch schwierig sein, konkrete Umgangsweisen des realen Sozialismus mit Menschenleben, wie sie der Öffentlichkeit an der deutsch-deutschen Grenze regelmäßig vorgeführt werden, mit solchen Erklärungen und den ihnen wohl auch entsprechenden Bemühungen in Einklang zu bringen.

In diesem Rahmen wird die Rede von „Hilflosigkeit gegenüber Sterbenden" (51), von der Hilfe, „unser bisheriges Verhalten gegenüber Sterbenden zu überdenken" (ebd.), zur Anfrage. Auch die Definition, die bewußt die Wahrnehmung der Unabänderlichkeit des Schicksals durch den betroffenen Menschen in den Vordergrund stellt (52), meint gar nicht nur einen medizinischen Befund. Wer da helfen will, „muß eine Einstellung zu sich selbst haben" (57), das heißt „zum eigenen Tod" (58). Er muß „echt" und „wahrhaftig sein können" (59); er „muß bereit sein, den anderen so zu akzeptieren, wie er ist und jede Wertung auslassen" (66). Noch eindringlicher findet die menschliche Seite des Sterbens Ausdruck in der Beschreibung der Phasen: Nichtwahrhabenwollen und Isolierung, Schock, Verleugnung: „Nicht ich!" (74); Zorn: „Warum ich?" (75); Verhandeln: „Vielleicht ich doch nicht!" (77); Depression, Verzweiflung: „Was bedeutet das für mich?" (78) und schließlich Zustimmung: „Ja, wenn es sein muß, ich kann" (79). Es ist nicht allein der verständnisvolle Ernst, der aus dieser Beschreibung des Sterbens eines Menschen spricht, sondern mehr noch lassen die Voraussetzungen aufhorchen, das Bild vom Menschen, das sich in solchem Umgang mit einem Sterbenden abzeichnet.

Von ihm wird dann auch das Gespräch bestimmt, sollte es bestimmt sein. Darüber bietet der Band eine eigene eingehende Überlegung (85–100), in der es nach einer allgemeinen Klärung über die Rolle des Gesprächs mit Sterbenden vor allem um mögliche Störungen geht sowie um die Hilfe, die ein echtes Gespräch geben kann. Doch diese Hinweise müssen hier genügen.

Es gibt im „realen Sozialismus" ein Fragen nach dem Menschen, das mit dem Fragen nach dem Menschen anderswo übereinstimmt und deswegen Indiz für jenen „realen Humanismus" ist, von dem Karl Rahner spricht. Indes mag der Einwand naheliegen, daß es sich bei einer Randsituation wie dem Sterben – gestorben wird überall, wo Menschen leben, ganz unabhängig von Gesellschaftsordnungen – im Blick auf das Alltagsleben und seine konkreten Bedingungen doch um eine Ausnahme handle. Und darum dürfe man aus dem Verhalten und den Worten in solcher Lage nicht zu weitgehende Schlüsse ziehen. Am Ende des Lebens sei für manches Verständnis und Hinnahmebereitschaft vorhanden, wogegen man sich als Prinzip des gewöhnlichen Alltags und der allgemeinen Ordnung entschieden wehre.

In diesen Hinweisen steckt der Verdacht, das Menschenbild, nach dem man sich im Angesichts des Todes richte, sei für andere Lebensphasen und -bereiche keineswegs maßgebend; es sei ein Randphänomen. Es bleibt demgegenüber nichts anderes übrig, als anderswo nach Spuren und Zeichen zu suchen, die Einwand und Verdacht widerlegen oder bestätigen. Ohne in eine ausführliche Vorstellung oder gar Diskussion einzutreten, möge dazu ein Hinweis genügen. Er bezieht sich auf ein paar erstaunliche Beiträge, die vor einiger Zeit in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie" (32, 1984, H. 8–9) in Ost-Berlin erschienen. In ganz anderem Zusammenhang als bei der Sorge der Mediziner um die Betreuung Sterbender und von ganz anderen Wissenschaftlern, nämlich Historikern und Philosophen, werden da Fragen des Humanismus, der Toleranz und der Bedingungen des Miteinanders mit Christen angegangen. Wohlgemerkt, es geht um Humanismus, wie er aus der Geistesgeschichte bekannt ist, nicht um jenen Humanismus, den der Marxismus als sein Proprium reklamiert gerade in scharfer Absetzung zu anderen Gestalten, denen traditionell nur ein „sogenannter Humanismus" zugestanden wurde.

Genau in diese Richtung eines Ernstnehmens des Renaissancehumanismus, des christlichen Humanismus, des Aufklärungshumanismus und selbst des Bildungshumanismus des vorigen Jahrhunderts, insofern in ihnen – wenn auch ganz unterschiedlich begründet und gedeutet – der Mensch im Mittelpunkt des Interesses steht, gehen etwa die „Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus" von H. Seidel (748–755), die Bemerkungen über „Sozialismus – Humanismus – Toleranz" von V. Wrona (756–766) und der Bericht „Kommunisten und Christen gemeinsam im Kampf um den Frieden" von W. Kliem (767–775). Ihrer Natur nach sind diese Beiträge natürlich allgemeiner und umfassender in ihrer Rede vom Menschen als die Aussagen im Blick auf Sterbende. Aber gerade darum belegen sie vielleicht deutlicher, daß es bei diesem Fragen nicht um eine Randerscheinung zu tun ist.

Im „realen Humanismus" ist man unterwegs. Die hier gesammelten Zeichen sollen nur auf diese Möglichkeit aufmerksam machen. Sie will sehr nüchtern betrachtet sein, könnte aber gerade so eine Hoffnung tragen. *Karl H. Neufeld SJ*

BESPRECHUNGEN

Pädagogik

GIESECKE, Hermann: *Das Ende der Erziehung.* Neue Chancen für Familie und Schule. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 126 S. Kart. 19,–.

Hermann Giesecke, Professor für Pädagogik an der Universität Göttingen, zieht in lesenswerten Essays nach Jahren hektischer Reformen in der Erziehungswelt eine Bilanz. Was er zur Antipädagogik, zur Situation einer verrechtlichten und verschulten Schule, zur Rolle der Sozialpädagogen, zum Lebensgefühl heutiger Kinder und Jugendlicher sagt, wird weithin mit Zustimmung rechnen können, trotz (oder wegen) der nicht zu überhörenden Kritik an der Vergangenheit. Diese Kritik müßte wohl auch zur Selbstkritik des Verfassers werden; denn Giesecke hatte in der kritisierten Entwicklung nicht abseits gestanden, sondern sie selbst mitverursacht. (Man vergleiche seine Beiträge zu „emanzipatorischer Erziehung".) Bedauerlicherweise wird in seinen Ausführungen das Verhältnis zwischen „Erziehung", die Giesecke favorisiert, und „Sozialisation", die er eher fürchtet, nicht restlos klar (80, 82, 97, 113f.). Seine Aussage bleibt am Ende widersprüchlich: Einerseits erkennt er in den bisherigen Kindern „junge Erwachsene", andererseits spricht er der Schule und der Familie eine neue Aufgabe an „Bildung" zu. In dieser Widersprüchlichkeit spiegelt sich noch einmal die heutige erziehungswissenschaftlich unüberschaubare Gesamtsituation. Beides wird in Zukunft nötig sein: die Sozialisationswirkung der sogenannten geheimen Miterzieher klar einzukalkulieren und zugleich jene durch Begegnung reichen Lebens- und Reifungsräume anzubieten, in denen allen Verlusten an Humanität widerstanden werden kann. Ob deshalb „Kindheit" und „Erziehung" ein Ende haben werden, darf vorläufig einem guten Titel und griffigen Thesen zugerechnet werden und deshalb eher der Zukunft überlassen bleiben. In ihr wird Begegnung und persönliches Engagement auf jeden Fall gefragt sein, also jenes Verantwortungsbewußtsein, das im Erziehungsgeschehen immer von Liebe getragen war. Ein kurzweiliges Buch, das Nachdenklichkeit und Widerspruch provoziert und das jene Zustimmung mit Vorbehalt verdient, die „Essays" gerecht wird.

R. Bleistein SJ

Handbuch der Sexualpädagogik. Bd. 1–2. Hrsg. v. Norbert KLUGE. Düsseldorf: Schwann 1984. XII, 455 S.; IX, 472 S. Lw.

Norbert Kluge, der sich bereits durch die Herausgabe des Readers „Sexualerziehung als Unterrichtsprinzip" (Darmstadt 1976) qualifizierte, legt in diesem zweibändigen Handbuch erstmals ein Werk solchen Umfanges vor, das nicht nur zur Grundlegung der Sexualerziehung die Ergebnisse der Humanwissenschaften beibringt, sondern auch für die konkrete Praxis in Schule, Familie, Heim und Jugendarbeit wichtige Berichte und Anregungen liefert. Das Handbuch steht sozusagen am Ende einer 25jährigen Entwicklung, die mit der Publikation „Für eine Revision der Sexualerziehung" (München 1967) einsetzte. Seine Absicht ist, Sexualerziehung als eigenen Teil der Erziehungswissenschaft zu etablieren, gleich weit entfernt von repressiver, mystifizierender Sexualmoral auf der einen und einer libertinistischen Sexualerziehung auf der anderen Seite: Extreme sollten vermieden werden. Bei der Ortung dieser schwierigen Position der Mitte spielen Begriffe wie Enttabuisierung und Sexualfreundlichkeit (10) eine große Rolle. Beides ist zu begrüßen, wenngleich zwei Fragen anzufügen sind: Ist eine gänzliche Enttabuisierung möglich und ist nicht die repressive Enttabuisierung der beste Beweis ihrer Unmöglichkeit (167)? Ist die Sexualfreundlichkeit – angesichts einer oft mangelnden personalen Integration der Sexualität – nicht in Gefahr, wiederum einer Konsummentalität und damit einem modernen Hedonismus zu erliegen? Bereits diese Fragestellungen beweisen, daß richtige

Imperative nicht ohne weiteres beglückendes und sittlich verantwortetes Verhalten hervorbringen und daß das Umfeld und die Mitwelt des jungen Menschen nie gering zu schätzen sind.

Im einzelnen die vielen Beiträge der beiden Bände zu besprechen, ist unmöglich. Es finden sich Ungenauigkeiten in der Zitation wie nicht zu übersehende Optionen in Meinungen. Dies aber überrascht nicht – angesichts des möglichen, „wissenschaftstheoretischen Minimalkonsenses" bei der Auswahl der Mitarbeiter (14). Leider wird das Handbuch durch den Beitrag von Karlheinz Deschner über „Sexualität und Kirche" um seinen wissenschaftlichen Anspruch gebracht. Bei allem Verständnis für Reaktionen auf kirchliche Verlautbarungen und christliches Verhalten im Bereich der Sexualität in der Vergangenheit, dieser Beitrag überschreitet nicht das Niveau eines Pamphlets. Erfreulicherweise folgt diesem Text unmittelbar ein Beitrag von Franz Böckle über „Sexualität und Moral". Er beweist, daß inzwischen auch innerhalb der katholischen Moraltheologie eine andere Einstellung zur Sexualität vorherrscht. Interessant sind die Länderberichte. Wichtiges bringen die Beiträge über die verschiedenen Felder der Erziehung. Dienlich sind vor allem die Hinweise auf Literatur und audiovisuelle Medien am Ende des zweiten Bandes. Ob man hier alle Qualifikationen wissenschaftlich begründen kann, ist wiederum eine andere Sache. Insgesamt anzuerkennen ist, daß in diesem Handbuch eine breite Informationsquelle vorliegt. Auch Aussagen und Darstellungsweisen, die man aus wissenschaftlichen und sachlichen Gründen ablehnt, können zur Klärung des eigenen Denkens und Verhaltens beitragen; insoweit hat der hier versammelte Pluralismus auch sein Gutes.

R. Bleistein SJ

Theologie

Stenger, Hermann: *Verwirklichung unter den Augen Gottes.* Psyche und Gnade. Salzburg: Otto Müller 1985. 211 S. Kart. 29,80.

H. Stenger, Pastoraltheologe an der Universität Innsbruck und Leiter zahlreicher pastoralpsychologischer Kurse, hat hier 20 Texte zusammengestellt, die er zwischen 1958 und 1984 in Zeitschriften und Sammelbänden veröffentlicht hat. Einen ersten Teil bilden überwiegend wissenschaftlich ausgerichtete Beiträge. Sie behandeln C. G. Jungs Auffassung von Religiosität, Stengers eigene Unterscheidung zwischen „religiöser Daseinserfahrung" und „offenbarungsgebundener Glaubenserfahrung", seine Bewertung der gruppendynamischen Erfahrung als eines möglichen Weges zu größerer, auch religiöser „Transparenz", Gewissen, Schuld und Vergebung in tiefenpsychologischer und biblischer Sicht, eine von E. Bernes Strukturanalyse (Eltern-Ich, Erwachsenen-Ich, Kind-Ich) ausgehende Charakterisierung verschiedener Glaubensformen sowie die Bedeutung von Symbolen im religiös-kirchlichen Leben.

Der Ausgangspunkt dieser durchweg leicht verständlich, gelegentlich auch gefühlvoll geschriebenen Überlegungen ist neben der Bibel, neben R. Guardini, K. Graf Dürckheim und A. Goergen vor allem die Tiefenpsychologie, zumal die C. G. Jungs. Er ermöglicht Beobachtungen zu Schuldgefühl und Schuldbewußtsein, zu Beratungsgespräch, Beichtgespräch und Beichtvollzug, zum Verhältnis zu Tradition und Autorität und zur Gefahr eines erfahrungs- und symbolfremden religiösen Denkens, die dem Seelsorger den Blick für wichtige Aufgaben und Gefahren schärfen können. Besonders aktuell und erhellend sind die beiden neueren Artikel über Symbole. In ihnen macht der Verfasser gegen Scharfenberg, Hark und Drewermann geltend, daß Bibeltexte nicht in erster Linie „therapeutisch", als Symbole für innerpsychische Konflikte, sondern „kerygmatisch", als Bundes- und Erlösungsbotschaft, zu deuten sind.

Kritisch ist anzumerken, daß Stenger nicht fragt, unter welchen sozialpsychologischen Voraussetzungen heute biblische Symbole wieder erlebbar werden können, daß seine Hinweise manchmal sehr allgemein bleiben und daß neuere Ansätze wie die Prosozialitätsforschung, die transpersonale Psychologie, die sozial-kognitive Lerntheorie oder empirisch-statistische Untersuchungen nicht berücksichtigt werden.

Die im zweiten Teil abgedruckten Arbeiten

handeln von der helfenden Beziehung, Charismen, Gruppe, Selbstwahrnehmung, Intimität, Trauerarbeit, Orten Gottes und Vergänglichkeit. Sie wurden für Zeitschriften wie „Jetzt" und „Das Thema" geschrieben und sind, wie das Vorwort sagt, „Besinnungstexte": menschenfreundlich und erbaulich im guten Sinn. *B. Grom SJ*

Heinz, Gerhard: *Divinam christianae religionis originem probare.* Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie. Mainz: Grünewald 1984. 301 S. (Tübinger Theologische Studien. 25.) Kart. 48,–.

Die theologiegeschichtliche Klärung von Herkunft und Art der Einzelteile der scholastischen Darlegung des Glaubensguts hat in den letzten Jahren schon für eine ganze Reihe von Themen deren Verflochtenheit mit geistesgeschichtlichen Voraussetzungen vom Renaissancehumanismus bis zur Aufklärung herausstellen können. Auf dieser Linie mustert die vorliegende Habilitationsschrift die Zeugnisse des Weges, der zum schultheologischen Offenbarungstraktat führte. Zusammenfassen ließe sich dieser Abschnitt: von der Apologetik zur fundamentaltheologischen Begründung der Glaubensreflexion. Zwischen Einleitung (13–22) und einem letztlich negativ schließenden Ausblick (269–286) folgt die Darlegung in fünf Kapiteln dem historischen Faden, von Juan Luis Vives zu Anfang des 16. bis zu Theologen um die Wende zum 19. Jahrhundert und deren Wirkung auf die Schulapologetik nach dem Ersten Vatikanischen Konzil. Unmöglich lassen sich die Autoren hier nennen, die umsichtig, aber knapp konzentriert vorgestellt werden. Zunächst sind es Verteidiger des Christentums im Geist des Humanismus, dann Kritiker der Offenbarung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Deismus), ihre Gegner, die auf protestantischer Seite die Grundstruktur des apologetischen Offenbarungstraktats entwickeln, und deren Kollegen auf katholischer Seite sowie schließlich jene, die diesem Traktat dann die fundamentaltheologische Funktion zuweisen. Es ergibt sich ein zusammenhängendes und begründetes Bild, das nebenher eine ganze Reihe gängiger Annahmen korrigiert und durch die sorgsam herausgestellten Zwischenglieder einen Rahmen schafft, der eine interessante Orientierung erlaubt. Ob allerdings das im Ausblick gebotene Urteil über die Vermittlung des zu Ende des 18. Jahrhunderts ausgebildeten Traktats an die Schulapologetik der Zeit nach dem Ersten Vatikanischen Konzil wirklich trägt und ob der Offenbarungstraktat tatsächlich vom 18. Jahrhundert an nie auf der Höhe der Zeit, sondern wegen permanenter geistesgeschichtlicher Ungleichzeitigkeit seines Offenbarungsbegriffs so irreparabel disfunktional war (vgl. 286), das dürfte auf 14 bzw. vier Seiten doch wohl nicht hinreichend nachgewiesen sein.

Aber Ausblick und Ergebnis stellen nur einen Anhang dar. In seinen Hauptteilen bietet der Band dem Leser eine weitgreifende, umsichtig erstellte Übersicht über die vielfache Abhängigkeit und Wechselwirkung theologischen Arbeitens, aber auch über die immer drohende Gefahr von Verfestigungen und Erstarrungen, die in der Tat Ungleichzeitigkeiten zur Folge haben, das heißt, Theologie redet dann in einer Situation, die gar nicht (mehr) existiert, sie redet an der Wirklichkeit vorbei. Daß der Offenbarungstraktat der Schultheologie dieser Gefahr erlegen ist (jedoch: wirklich irreparabel?), das läßt sich nach dieser Arbeit wohl nicht mehr in Zweifel ziehen.

K. H. Neufeld SJ

Kirche und Gesellschaft

Lindgens, Godehard: *Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche.* Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des 2. Vatikanischen Konzils, ausgewählt, neu übersetzt, mit den Originaltexten versehen. Stuttgart: Klett-Cotta 1985. 354 S. (Geschichte und Theorie der Politik. B. 7.) Lw. 148,–.

In diesem Band faßt der Verfasser sein Thema etwas weiter als in seinem in der gleichen Reihe als

Band 4 erschienenen Buch „Katholische Kirche und moderner Pluralismus", das hier (199, 1981, 141 ff.) eingehend gewürdigt wurde; er widmet dieser Erweiterung jedoch nur knappe 56 Seiten (17–74). Den ganzen übrigen Raum des Buchs füllen die seinem ursprünglichen Werk als Belege nachgelieferten Dokumente. Die eindringliche Beschäftigung mit diesen Dokumenten, wie namentlich die eigene Neuübersetzung sie mit sich brachte, ist ihm bestimmt zugute gekommen, wenn auch meine Erwartung, in dem Maße, wie er „mehr Vertrautheit mit dem Quellenmaterial gewinnt und sich in den ‚Kurial-Stil' einliest", werde er „eine Menge von Einzelkorrekturen vornehmen", sich nur beschränkt erfüllt hat. Hoch anzuerkennen ist, daß er die Dokumente bzw. die umfangreichen Auszüge daraus nicht nur in seiner neuen deutschen Übersetzung, sondern auch in der allein authentischen, in der Regel lateinischen Originalfassung bringt, obwohl man befürchten muß, daß nur äußerst wenige Leser sich der Mühe unterziehen werden, sie vergleichend zu Rate zu ziehen. Schade, daß die Auszüge in einer vom Original abweichenden Aufmachung, insbesondere anderer Abschnittsnumerierung, dargeboten werden; damit ist dem Leser unmöglich gemacht, sich zu vergewissern, welchen Platz sie im Ganzen des jeweiligen Dokuments einnehmen. – Das Buch reiht sich seinem Vorgänger durchaus würdig an; es kann auch für sich allein mit Nutzen studiert werden.

O. v. Nell-Breuning SJ

ZU DIESEM HEFT

Noch in diesem Jahr soll in den USA die erste somatische Gentherapie vorgenommen werden. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Universität Mainz, fragt nach den Grundsätzen einer ethischen Bewertung dieser Therapie.

Vor kurzem wurde eine alte Legende über die Gründe von Luthers Klostereintritt neu aufgelegt und von Gegnern des ökumenischen Gesprächs für ihre Ziele auszunützen versucht. Otto Hermann Pesch, Professor für Systematische Theologie – Kontroverstheologie an der Universität Hamburg, zeigt die Unhaltbarkeit dieser Legende und warnt vor ihrem kirchen- und theologiepolitischen Mißbrauch.

Das Wiederaufleben des Islam ist heute ein weltweites Phänomen. Christian W. Troll, Professor für Islam und christlich-islamische Beziehungen am Vidyajyoti-Institute of Religious Studies in Delhi (Indien), skizziert die Hauptrichtungen des islamischen Denkens und arbeitet auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung ihre tieferen Anliegen heraus.

Eines der zentralen Themen der Theologie Karl Rahners war seine These über die „anonymen Christen". Jürgen Moltmann, Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen, nimmt diese Überlegungen auf und versucht, sie weiterzuführen.

Birgit Lermen befaßt sich mit dem Werk der in Czernowitz geborenen und in Düsseldorf lebenden Lyrikerin Rose Ausländer. Sie versteht die Gedichte vor allem als Zeugnisse eines persönlichen Schicksals.

Gefragte Esoterik

Meinungsforscher, Buchhändler und Erwachsenenbildner bestätigen es: Die Nachfrage nach Erfahrungen, Praktiken und Anschauungen, die außerhalb des allgemein Anerkannten liegen, also esoterisch sind, hält seit Jahren an. Vieles mag auf das Konto Unterhaltungs- und Sensationsbedürfnis gehen. Natürlich spielt auch der Geschäftssinn von Verlegern und Kursveranstaltern eine Rolle. Und schließlich gibt es neben der Magie des Geldes auch die Magie der psychischen Abhängigkeit und der düsteren, belastenden Weissagungen in Satanszirkeln. Trotzdem bleibt ein Rest an anspruchsvoller Esoterik. Diese schillert zwar bunt, aber in überwiegend menschenfreundlichen Farben. Man braucht diese Vorliebe nicht zu teilen – doch zur Kenntnis nehmen und verstehen sollte man sie.

Am leichtesten zu verstehen und großenteils allgemein anerkannt, exoterisch, sind die Bestrebungen, durch Naturheilverfahren wie Akupunktur und Homöopathie die Schulmedizin zu ergänzen. Verständlich zu machen ist auch die Annahme, daß „paranormal" Begabte unter günstigen Bedingungen zu außersinnlicher Wahrnehmung (Telepathie, Hellsehen, Präkognition) und zum rein psychischen Bewegen von physischen Gegenständen (Psychokinese) fähig sind.

Doch das Spektrum esoterischer Annahmen und Praktiken ist wesentlich breiter und umfaßt auch Bereiche, die erfahrungswissenschaftlich nicht mehr zu rechtfertigen sind. Da nährt man die Hoffnung, man könne sich durch „Gedankenkraft" und Autosuggestion gegen jede Art von Krebs immunisieren und durch Magnet-, Duftstoff- und Farbentherapie vielerlei Krankheiten heilen. Mit Rudolf Steiners Anthroposophie meint man, pflanzliches Leben (auch im Menschen) werde durch einen „Welten-Äther" organisiert, der seinerseits von „hohen Wesenheiten" bewirkt ist, wie überhaupt alles – geistmonistisch – als Ausfluß und Verdichtung des all-einen Geistigen zu denken sei.

Warum nicht mit Bhagwans oder Maharishis Neo-Tantrismus glauben, das All-Eine sei „kosmische Energie" und „kreative Intelligenz", mit der wir uns in der Meditation aufladen? Mancher übernimmt bereitwillig die entsprechende Erleuchtungs-Philosophie, die lehrt, daß wir durch sieben Körper- und Nervenzentren, Chakras, psychische Energie wecken und mit der ebenfalls psychischen Kraft des Kosmos verbunden werden können. Einige Vertreter der „Transpersonalen Psychologie" deuten von daher C. G. Jungs Idee eines Kollektiven Unbewußten als Grundenergie, die physikalische und emotionale Kräfte einschließt.

Warum nicht neuastrologisch die Anlagen und Gefährdungen eines Menschen dadurch ergründen, daß man sie diagnostisch-symbolisch aus der Gestirnskonstellation zur Zeit und am Ort seiner Geburt oder seines Eintritts in Beruf und Ehe

abliest? Und ist die Befragung von Tarot-Karten und des I-Ging-Orakels nicht auch ein „esoterischer Weg zur Selbsterfahrung"?

Wenn Esoterik gern Unglaubliches glaubt, so ist es auch ein Grundzug von ihr, sich um die Begründbarkeit kaum zu kümmern. Sie beruft sich zwar gern auf die „Erfahrung von Jahrtausenden" und von unzähligen Zeitgenossen, tut aber – abgesehen von der parapsychologischen Forschung – nicht das geringste, um solche Erfahrungen zu sammeln, kritisch auszuwerten und ihre Aussagen zu korrigieren. Es ist, als sagte sie den Außenstehenden: „Ihr müßt es ja nicht glauben – aber laßt uns unsere Hoffnung!"

Anspruchsvolle Esoterik ist nur als Wille zu Hoffnung, Optimismus und gehobenem Selbstbewußtsein zu verstehen. Genau das will sie wecken. Seit den Anfängen des neuen Spiritismus und Geistheilens im 19. Jahrhundert ist sie eine Bewegung gegen den Materialismus: „Die Herrschaft des Geistes über die Materie", wie die Zeitschrift „esotera" in ihrem Untertitel verkündet. Sie ist gleichzeitig eine Bewegung gegen den Pessimismus. Sie will „Aufgehobenheit" vermitteln und erfahren lassen, „daß die Welt als Ganzes, und damit der in ihr eingeschlossene Mensch, etwas Sinnvolles ist". So der Psychotherapeut Jürgen vom Scheidt in einem Plädoyer für aufgeklärte Esoterik.

Der monistische und panenergetistische Glaube, man sei brüderlich mit Steinen, Pflanzen, Tieren und Gestirnen ein Teil des einen Universums, das ein Kraftfeld unermeßlicher, kosmischer Energie ist, unterwegs durch Reinkarnationen, die doch nur den Unvollkommenen zur Höherentwicklung führen wollen – das ermutigt. Da ist mit dem Bösen nicht alles schlecht und mit dem Tod nicht alles aus, wie Marx, Freud und Monod uns eingebleut haben.

Kehrt also mit dem Esoterischen auch das Metaphysische wieder zurück? Ja. Nur wird es kaum als der in allem Physischen und Psychischen miterfahrene, ganz andere, aber nahe Ermöglichungsgrund, sondern eher als das „Übersinnliche" der außersinnlichen Wahrnehmung und als das Unbewußte unwillkürlicher Einfälle, Bilder und Reaktionen verstanden. Die Esoterikwelle fördert sicher auch die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Religiösen. Aber sie bringt auch die Neigung mit, ohne Interesse an begründbaren Überzeugungen und verbindlichen Lebensnormen aus religiösen Überlieferungen wie Yoga, Sufismus und Zen bewußtseinsverändernde Techniken herauszulösen und psychohygienisch zu verzwecken.

Die Christen werden in einem verstehend-kritischen Gespräch bekennen müssen, wie sie Hoffnung und Sinn finden. Vielleicht sollte man Teilhard de Chardin weiterdenken – zu einer Spiritualität des naturwissenschaftlichen Erkennens, des umweltbewußten Wirtschaftens, der meditativen Selbstfindung und des Einsatzes für eine menschliche Gesellschaft aus der „Aufgehobenheit" des Glaubens.

Bernhard Grom SJ

Roman Bleistein SJ

Kirchliche Jugendarbeit im Umbruch

Ein Bericht zur Lage

Zwei Tatsachen ganz unterschiedlicher Art und Bedeutung rücken die Jugend in der Kirche in die Mitte der Aufmerksamkeit: das für 1985 von den Vereinten Nationen ausgerufene „Jahr der Jugend" und der zehnte Jahrestag der Verabschiedung des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (8. Mai 1975). Die scheinbare Gegensätzlichkeit dieser beiden Tatsachen trägt dazu bei, die Jugend in der Kirche auch in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu sehen; denn es müßte zu fragwürdigen Ergebnissen kommen, wenn man Analysen auf das religiös-kirchliche Verhalten einschränken wollte. Immer wird sich die Gesamtsituation im religiös-kirchlichen Verhalten spiegeln – und dies um so mehr, als die menschliche Verwirklichung schlechthin durch die geschichtliche Gegenwart in Frage gestellt zu sein scheint.

Die folgende Bilanz über die Situation der Jugend in der Kirche wird versuchen, die Entwicklungen in den letzten Jahren auf den unterschiedlichsten Ebenen in ihrer Widersprüchlichkeit und Gegenläufigkeit in den Blick zu nehmen. Auch in diesen Widersprüchen wird die widersprüchliche gesellschaftliche Situation sichtbar.

Neue Aufmerksamkeit für den jungen Menschen

Es ist nicht selbstverständlich, daß das „Jahr der Jugend" auch von Papst und Bischöfen mit Hirtenworten und Schreiben gewürdigt wird[1]. In diesen Texten wird der Versuch unternommen, ein Bild der Jugend von heute zu zeichnen, etwas zum „Wesen" des jungen Menschen zu sagen. Obgleich ein Klischee von Jugend abgewehrt wird – „*Die* Jugend gibt es nicht" (Bischof Josef Homeyer, Hildesheim) –, bleiben bei der Analyse doch Fragmente einer Betrachtung übrig, die, zwar jugendsoziologisch nicht erhoben, aber immerhin ausreichen, innerkirchliche Imperative zu rechtfertigen. So steht neben der Gefährdung der Jugend durch Video und Kino die Kritik junger Menschen an der Wohlstandsgesellschaft. Einstellungen wie Friedenssehnsucht, Zukunftsangst, Bereitschaft zu sozialem Engagement und die Gottesfrage werden als typisch für diese Jugendgeneration hervorgehoben. Der „Traum" junger Menschen wird ebenso beachtet wie ihre

verständliche Beunruhigung über die soziale Ungerechtigkeit in der Welt und über die Arbeitslosigkeit. Während die einen Verfasser schnell als Ursache von vielerlei die Entfremdung von Gott und Kirche erkennen, stellen andere etwas vorsichtiger Widersprüche bei jungen Menschen fest und setzen an, sie eher zu entschuldigen: Nein, diese Jugend sei nicht schlecht; man beachte nur ihr Engagement auf den Katholikentagen.

Wenige Texte ausgenommen wird durchweg übersehen, daß junge Menschen in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext stehen. Man schränkt ferner die Analyse der Jugendsituation auf eine binnenkirchliche Perspektive ein. Anscheinend stehen vor dem Auge der Verfasser ausschließlich jene Schüler und Studenten aus der Mittelschicht, mit denen sich die Kirche im allgemeinen beschäftigt. Die Jugend dagegen, die eine Herausforderung der Kirche wäre, zählt zu sich auch Jungarbeiterinnen, Angestellte, Arbeitslose, Auszubildende, Sonderschüler und nicht zuletzt junge Ausländer der zweiten und dritten Generation. Diese Defizite fallen um so mehr auf, je mehr eine moralische Optik zur Blickverengung führt und die ganze Wirklichkeit aufgibt.

Aufschlußreich ist, was als Therapie für die Jugendsituation empfohlen wird: Glaubenszeugnis und Vorbild, Lob und Anerkennung, Geduld des Gesprächs und Solidarität mit allen Heranwachsenden. Die Akzente auf „Ermutigung" und „Überwindung der Mutlosigkeit" korrespondieren mit der nicht verschwiegenen düsteren Zukunft. Strukturelle Lösungen der Probleme scheinen nicht in Sicht. Richtig und wichtig ist allerdings die Option für ein „neues vertieftes brüderliches und schwesterliches Miteinander" (Bischof Homeyer) und das von Bischof Helmut Hermann Wittler (Osnabrück) formulierte erzieherische Modell: „Einander trauen, miteinander reden und streiten, voneinander leben lernen, miteinander (füreinander) glauben und das Leben aus dem Glauben gestalten, gemeinsam den Glauben und das Leben feiern."

Werden solche Zielsetzungen mit einer realistischen Sicht junger Menschen in Kirche und Gesellschaft verbunden, könnte sich allmählich das Verhältnis zwischen Jugend und Kirche verbessern. Welcher Kirche? Bischof Homeyer nennt als ihr „Wesen": immer voranschreiten, fähig zum Austausch, fruchtbar in Spannungen, gebunden an den Vorrang der Person – gemäß der Maxime: „Wir *alle* sind Kirche".

So sind diese bischöflichen Aussagen oft entscheidender wegen des Ausgesparten als wegen des Ausgeführten, wegen des durchscheinenden Bildes von Kirche als wegen moralischer Beschwörungen, die leider auch zu finden sind.

Erstmals richtete der Papst ein Schreiben „an die Jugendlichen in der Welt", aus Anlaß des Jahres der Jugend (vom 31. März 1985). Die Schwierigkeit, junge Menschen in aller Welt gleichzeitig anzusprechen, liegt auf der Hand; zu unterschiedlich ist die Lebenssituation junger Menschen in Mexiko und Frankreich, in Polen und Nicaragua, in Indonesien, Schweden und Tansania. Und so muß das

Schreiben notwendigerweise unter dem Dilemma leiden: Wo es konkret würde, würde es nicht mehr für alle gelten, wo es allgemein bleibt, sagt es nichts zur Sache.

Der Papst schrieb – ausgehend vom Gespräch Christi mit dem reichen jungen Mann (vgl. Mk 10,17–22) – einen geistlichen Text. In einer Art Homilie versuchte er, den spirituellen Gehalt des Evangeliums zu entfalten, andeutungsweise Grundaussagen zur entwicklungspsychologisch bedingten Gestalt junger Menschen zu wagen („Wachsen" ist „die Definition der Jugend im Evangelium") und zugleich sowohl Ermutigungen an die Jugend wie Forderungen an die Gesellschaft bzw. die Mitchristen zu geben. Analyse und Exhorte, Normatives und Appelle lösen einander ab.

Der lange Text, bei dem sich an eher jugendsoziologisch klingende Formulierungen erbauliche Überlegungen anschließen, bedarf – wie inzwischen von Bischof Paul Josef Cordes (Rom) festgestellt wurde – der „Übersetzung". Durch die Fixierung auf eine spirituelle Sicht der Existenz junger Menschen – leider jenseits einer eigentlichen jugendsoziologischen Analyse, insoweit diese im Horizont der Weltjugend überhaupt möglich ist – wird die Zielgruppe des Textes sehr eingeschränkt. Es ist ein innerkirchliches Schreiben.

Angesichts der Chance eines solchen päpstlichen Wortes ist diese Einschränkung zu bedauern. Dennoch bleibt gewiß für spirituell engagierte Jugendliche nachvollziehbar, was der Papst zur Herausforderung der Fragen, zum Widerspruch zwischen Jugend und Tod, zu Selbsterziehung und Freiheit, zum Vorbild Jesu („der Mensch für andere") sagt. Daß Jugendliche, wie bereits im Schlußdokument des Zweiten Vatikanums, wieder „die Hoffnung der Kirche" genannt werden, würden junge Menschen gewiß mit größerer innerer Zustimmung hören, wenn sie zuvor erfahren hätten, daß Kirche selbst Hoffnung ist, Hoffnung hat und Hoffnung bringt – auch für junge Menschen. Die Frage, wie ein junger Mensch eine solche Hoffnung lerne, bleibt unbeantwortet. Barrieren und Gräben zwischen Jugend und Kirche sind vorhanden. Gerade die Briefaktion des BDKJ von Rottenburg im Sommer 1985, in der junge Menschen ihre Erwartungen und Meinungen zur Rottenburger Diözesansynode mitteilen sollten, hat dies erneut und teilweise schockierend bewiesen[2]. Man sollte diese Distanz nicht übersehen. Sonst bleiben Worte an und über die Jugend ekklesiale Monologe, wie gut sie auch in sich sein mögen; denn es fehlten die Partner des Gesprächs.

Zehn Jahre nach der Synode

Gerade wegen der Aufmerksamkeit, die Jugend von seiten der Kirche heute findet, liegt die Frage nahe: Welche Wirkungsgeschichte hatte in diesem Zusammenhang der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit"?[3] Es ist nicht leicht, diese Wirkungsgeschichte nachzuzeichnen; denn sie ist vielfältig

und zugleich widersprüchlich. Die Breite der Rezeption des Synodenbeschlusses reicht von kirchlichen Jugendplänen in einzelnen Diözesen bis zu theoretischen Äußerungen über die kirchliche Jugendarbeit[4]. In der innerkirchlichen Diskussion ging es um die Tatbestände: Doppelorientierung kirchlicher Jugendarbeit (als Diakonie und als Leben in und mit Kirche), anthropologischer Ansatz in der Glaubensvermittlung, Aufstiegschristologie, personales Angebot, reflektierte Gruppe.

An diesen einzelnen Worten entzündete sich jeweils der Konflikt, sei es an der Christologie, sei es an der gruppendynamischen und/oder gruppenpädagogischen Orientierung[5]. Am Ende blieben die jeweiligen Streitpunkte weithin offen. Über alle Fronten hinweg einigte allein der Imperativ „Personales Angebot", daß nämlich Begegnung, Dialog, Partnerschaft, Zeugnis, Kommunikation vor den Sachangeboten rangieren. Dieser Imperativ darf als die zentrale und überall rezipierte Aussage des Synodenbeschlusses gelten. Veröffentlichungen, die manche schwierige Formulierung des Textes für ehrenamtliche jugendliche Gruppenleiter verständlich machten, taten ein übriges, um die Aussagen zu klären und ihre Wirkung zu sichern. Wie viele Tagungen und Gruppenabende gehalten wurden, ist nicht auszumachen. Auf jeden Fall bot der Text Sozialarbeitern und Jugendpflegern, die seit Jahren weithin die kirchliche Jugendarbeit verantworten, eine theoretische Grundlegung ihres Handelns; er öffnete ebenso jungen Menschen Gründe für ihr Engagement in Kirche und Welt.

Nun ist nicht zu bestreiten, daß unmittelbar nach der Synode eine kirchenkritische Rezeption des Textes einsetzte[6], die einseitig die „emanzipatorischen Impulse", die allerdings nicht unter diesem Begriff vorhanden waren, aufgriff und eher eine Politisierung der kirchlichen Jugendarbeit förderte. Daß manche Jugendverbände (oder zumindest deren Verbandsspitzen) die differenzierte Position der Synode in der Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik (vgl. Synodenbeschluß Nr. 2) nicht übernahmen, kann man nur bedauern. Hier kam es zu einem Rückfall in die vorsynodale Zeit. Diese kritische Rezeption und der ihr auf den Fuß folgende innerkirchliche Konflikt brachten verstärkt die Forderung nach einer Integration des diakonischen Ansatzes des Synodenbeschlusses in ein Gesamtkonzept von Jugendpastoral. Daß der Synodenbeschluß dies nicht hatte bieten wollen, war am Ende seines Textes übrigens deutlich gesagt worden.

Einen ersten Text dazu stellte die Veröffentlichung aus dem Jugendhaus Düsseldorf dar: „Zur katechetischen Dimension kirchlicher Jugendarbeit" (1977)[7]. Der Text versuchte im Sinn eines weiten Katechesebegriffs aufzuweisen, wie mit der kirchlichen Jugendarbeit zugleich eine Einführung in den Glauben stattfindet und wie weitere Ansatzpunkte für eine explizite Glaubensvermittlung (Katechese im engeren Sinn) genützt werden können.

Einen zweiten Schritt machten gleichsam die „Thesen zur Jugendpastoral"[8], die 1978 für die Herbsttagung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda erarbeitet

wurden. In ihnen werden Aufgaben und Inhalte kirchlicher Jugendarbeit von der Lebenssituation des heutigen jungen Menschen her bestimmt: eine Situation der Entwicklung, des allmählichen Hinfindens zur Identität, eine Situation der gefährdeten Identität, eine Situation offener, unsicherer Lebensräume, eine Situation der großen Skepsis gegen Institutionen, eine Situation der technischen Machbarkeit und Innerweltlichkeit. Erstaunlicherweise ist damals von Zukunftsangst und Jugendarbeitslosigkeit noch nicht die Rede.

Diese Thesen zur Jugendpastoral wurden dann zum „Bischöflichen Wort an die Mitarbeiter in der Jugendpastoral: Miteinander unterwegs" umgearbeitet. Der Text, von Jugendbischof Heinrich Tenhumberg 1979 herausgegeben, sollte vor allem den hauptamtlichen Mitarbeitern als Richtschnur ihres Handelns dienen. Seine einzelnen Aussagen zur Glaubenssituation junger Menschen, zur Mitverantwortung in der Jugendpastoral, zu Werten und Normen in der Jugendpastoral liegen durchweg in der Perspektive des Synodenbeschlusses. Leider mischen sich in die Ausführungen auch Unterscheidungen vom „Vorfeld" und vom „Eigentlichen" des kirchlichen Dienstes ein, die, eher vorkonziliar verstanden, die *eine* Lebens- und Heilswirklichkeit zumal eines jungen Menschen auseinanderreißen und weit jenseits des Ansatzes von 1975 liegen. Nicht ohne Grund wurde der Text heftig debattiert.

In den Jahren nach 1980 beriefen sich die unterschiedlichsten Kombattanten auf den Synodenbeschluß; er diente als Arsenal für Argumente, die die eigene Meinung mit Gewalt rechtfertigen mußten. 1985 stellt sich die Frage: Was bedeutet er für heute? Selbst wenn sich die Situation junger Menschen inzwischen geändert hat, bleiben gültig seine Aussagen zum Bedingungsverhältnis von Gesellschaft und Glaube junger Menschen, zum anthropologischen und christologischen Ansatz, zum personalen Angebot (zuzüglich der dadurch bedingten Gruppe). Gewiß würde heute manches anders formuliert und auch anders gesehen. Denn was die Entwicklung im Bereich der Jugend angeht, sind zehn Jahre eine lange Zeit, in der Praxis und in der Theorie kirchlicher Jugendarbeit.

Deshalb wird mit Recht versucht, 1985 den Beschluß von 1975 fortzuschreiben. Dies geschieht etwa in dem Text „Horizonte '84. Die Dokumentation der Ausblicke zur kirchlichen Jugendarbeit in der Erzdiözese Paderborn" und im Entwurf für die Synode der Diözese Rottenburg-Stuttgart „Jugendarbeit"[9]. Im Bericht von Paderborn wird beides in gleicher Weise hoch gewertet: das politische Engagement der kirchlichen Jugendarbeit wie der Verkündigungsauftrag an junge Menschen und mit ihnen. Der Rottenburger Text ist eng an den Begriff der „Zukunft" angelehnt, aufgrund dessen Jugend und Kirche natürliche Verbündete seien. Zweierlei ist für kirchliche Jugendarbeit grundlegend: einmal die enge Beziehung zwischen Mystik und Politik, also von religiös-kirchlichem und sozialpolitischem Engagement: „Je mystischer wir Christen sind, um so politischer werden wir sein; denn seit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus führt jede

Zuwendung zu Gott unweigerlich zum Menschen", zum andern der Imperativ der Partizipation. In ihm entfaltet sich neu der für die Glaubensvermittlung zentrale Begriff des Zeugnisses.

Diese Neurezeption des Synodenbeschlusses gerät in das Gemenge weiterer soziologischer wie spiritueller Einflüsse[12]. Unterschiedliche Texte also tragen dazu bei, die Wirkungsgeschichte des Synodenbeschlusses über das Heute hinaus zu verlängern. Unbestreitbar war er ein entscheidender Impuls für die kirchliche Jugendarbeit in der Bundesrepublik. Er ist es – wenn auch in veränderter Form – noch heute.

Krise der Jugendverbandsarbeit?

Ein Thema, das der Synodenbeschluß zur kirchlichen Jugendarbeit eher stiefmütterlich behandelt hatte, drängt sich im Moment in der Bundesrepublik stark in den Vordergrund: Sinn und Struktur einer Jugendverbandsarbeit. Diese Frage ist nur zum Teil originär binnenkirchlichen Ursprungs. Weithin steht das grundsätzliche Problem einer Jugendverbandsarbeit zur Debatte, wie die Tagung der Evangelischen Akademie in Loccum vom 7. bis 9. September 1984 bewies[11]. Hermann Giesecke (Göttingen) gab dort auf die Frage: „Wozu noch Jugendarbeit?" die wenig ermutigende Antwort, die Jugendarbeit habe im Freizeitsystem keinen eigenen Fundus mehr, von dem her sie ihre besondere Bedeutung gewinnen könne; es gebe gegenwärtig keine überzeugende „Theorie" für sie, sie sei historisch gesehen gegenstandslos geworden. Den Grund dafür erkannte er in der Tatsache, daß es einen spezifischen Jugendstatus nicht mehr gebe und daß heute generationenübergreifende Angebote sinnvoller seien. Im Gegensatz dazu vertrat der evangelische Pastoraltheologe von München, Christof Bäumler, eine zukunftsorientierte Konzeption von Jugendarbeit. Auch er war zwar der Meinung, die Jugendarbeit verdanke ihre Existenz der „Erfindung des Jugendlichen". Aber er entdeckte doch die Aufgabe der Jugendarbeit in einer „Selbstvergewisserung in kritischer Erinnerung" und in der „Vermittlung zwischen Utopie und Realität"; darin sah er Gegenpositionen zu Pessimismus und zu „flottierenden Wunschvorstellungen".

Die gedanklichen Anstrengungen dieser Referate signalisierten in beiden Fällen, daß mit einem neuen Selbstverständnis des „jungen Menschen" (und mit einem neuen Begriff von „Jugend") auch eine neue Definition von Jugendarbeit überhaupt ansteht. Ist sie noch der dritte Erziehungsbereich? Bietet sie noch Hilfen zur Findung der Identität, gerade weil diese erschwert ist? Selbst wenn junge Menschen eher für amorphe, beeindruckende Bewegungen optieren – fiele der Jungendverbandsarbeit nicht die Aufgabe zu, Übungsfeld demokratischer Partizipation, Lehrraum einer mündig verantworteten Kirche zu sein? Daß der Protest gegen den

Konsum und gegen die Vermarktung alles Lebenswerten auch in einer Jugendverbandsarbeit Gestalt gewinnen kann, die Lebensfelder jenseits solcher struktureller Nötigung anbietet, sei nur am Rand erwähnt. Neue Freiheit könnte dort in alternativem Konsumverzicht eingeübt werden, auf dem Boden einer stichhaltigen Information, die einem neuen Lebensstil verpflichtet ist, und in Gemeinschaft mit vielen Gleichgesinnten.

Solche und andere Vorgänge in der Erziehungswelt wirkten sich dreifach in der katholischen Jugendarbeit aus: einmal in der Utopie „unabhängiger, ökumenischer, projektorientierter Jugendverbände“ [12], zum anderen in der Strukturdebatte des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), in der es – jenseits der Personalisierung der Sachfragen – um einen Prioritätenstreit zwischen Jugendarbeit im Verband und kirchenamtlicher Jugendarbeit geht, und endlich in mancher diözesanen Neuordnung von Jugendseelsorge. Bleibt ersteres noch im Feld platonischer Diskussion (zumal wenn Hauptamtliche in der Kirche diese Ideen gedanklich schwer hin und her bemühen), bewegt die Strukturdebatte die Gemüter, zumindest der Hauptamtlichen. Eigentlich verwundert es Außenstehende nicht wenig, daß angesichts der bedrohlichen Jugendarbeitslosigkeit der große Jugendverband BDKJ die Zeit findet, sich narzißtisch mit seinen eigenen Strukturen zu befassen.

Bedauerlich ist auf jeden Fall die „Neuordnung“ in manchen Diözesen. In einer süddeutschen Diözese wird in einer „Erklärung zur Organisation der Jugendpastoral“ vom Frühjahr 1985 der BDKJ einigen neospirituellen Gruppen gleichgeordnet und – wenn man den Text richtig liest – der BDKJ-Präses dem allgemeinen Jugendseelsorger untergeordnet. Daß dabei von „zwei Säulen“ die Rede ist, gemäß denen die „Weitergabe des Glaubens“ der einen und das Zeugnis in der Welt der anderen zugeteilt wird, kann nur als Anachronismus verstanden werden. Das Zweite Vatikanum hatte die pastorale Verantwortung der Kirche nicht auf so schlichte Weise halbiert. Ist dies vergessen? Fragwürdig vor allem aber ist, daß man, statt die vielfach bedrängten kirchlichen Jugendverbände zu stützen, sie weiter schwächt und auf neospirituelle, eher kleine Gruppierungen (etwa Fokolare, Schönstatt-Bewegung, Opus Dei) und diözesane Gründungen Hoffnung setzt. Will man in der Tat zurück nach 1945? Vergißt man gänzlich die jugendpolitische Bedeutung des BDKJ? Meldet sich kirchliche Jugendarbeit mit dem Stichwort „Katechese“ aus der Weltverantwortung ab? Was kurzfristig wie die Herstellung von „Ordnung“ aussieht, wird sich auf längere Sicht als Danaergeschenk erweisen; denn wie soll ein Glaube ohne Zeugnis in der Welt genuin christlich sein und bleiben?

Dabei sei gar nicht bestritten, daß es in den letzten Jahren oft mühevoll war, mit den kirchlichen Jugendverbänden ohne Konflikte auszukommen. Aber ist der Harmoniehunger so groß, daß die Polarität schon verboten ist? Ist es sinnvoll, heute mit eher restaurativen Gruppen zu liebäugeln? Und sind bei allen Konflikten

die Verdienste des BDKJ vergessen? Es sei erinnert an das Schwerpunktthema „Friede und Gerechtigkeit" (1980–1984) und seine Auswirkung auf Gestalt und Vollzug der Katholikentage; an den ökumenischen Jugendkreuzweg, der mit seinen 110000 verkauften Textheften die größte ökumenisch-liturgische Initiative in der Bundesrepublik ist; an die gemeinsame Gebetsstunde zum Weltfriedenstag, zu dem etwa 40000 Texthefte verteilt wurden; an die Verantwortung der einzelnen Diözesen, die, ohne viel Aufhebens zu machen, in Patenschaften den Jugendämtern in der DDR beistehen. Und wenn man die Ergebnisse einer Umfrage unter jugendlichen Besuchern des Kirchentags in Hannover[13] auf die Katholikentage übertragen darf, kann man sagen: Die Jugend auf den Katholikentagen kommt im wesentlichen aus den kirchlichen Jugendverbänden. Ob sie nun diskutieren oder beten, singen oder miteinander schweigen – es sind weithin „Organisierte" aus den 17 Jugendverbänden im BDKJ. Wer will das vergessen? Und wenn junge Menschen unbequem sind aufgrund ihrer Träume von Kirche – warum eigentlich nicht? Jungen Menschen war es immer zu eigen, Unruhe in Kirche und Gesellschaft zu bringen.

Angesichts der Schwierigkeiten der kirchlichen Jugendverbandsarbeit sollten die kirchlich Verantwortlichen nicht – elitär und/oder resigniert – auf die falschen Pferde setzen, sollten die Hauptamtlichen in kirchlicher Jugendarbeit aber auch realisieren, daß Strukturen Mittel zum Zweck eines besseren Dienstes sind und daß Einheit (auch) eine Katgorie des Neuen Testaments ist – für die christliche Gemeinde.

Theorie der Jugendpastoral

In einer Umbruchsituation wie der jetzigen täte zweierlei gut: eine Besinnung auf die geschichtlichen Herkünfte und eine Begründung des Engagements aus einer Theorie. Was die Herkünfte der kirchlichen Jugendarbeit angeht, sollte noch mehr als bisher erforscht werden, wie sich die Begegnung zwischen Jugend und Kirche in den letzten hundert Jahren unterschiedlich gestaltet und ausgeprägt hat. Die Behauptung, die jetzige Situation sei einmalig, würde durch den Blick in die Möglichkeiten der Geschichte korrigiert. Allein schon die Jahre der kirchlichen Jugendarbeit während der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft könnten eine Lehre bringen, wie der Kampf um die Freiheit formt und Gestalt gibt. Um welche Freiheiten ginge es heute? Wo sind die Ideologien? Wer übt heute verführerischen Zwang aus – in Anpassung und Widerstand? Die Besinnung auf die geschichtliche Herkunft könnte das ungeschichtliche Denken in Frage stellen, das dem suggestiven Augenblick erliegt; sie könnte zugleich zu einer Profilierung der kirchlichen Jugendverbände beitragen oder auch zu etwaigen Zusammenschlüssen verwandter Verbände führen. So bitter es im einzelnen sein mag: Formen der Seelsorge können

sich überleben; auch Gliederungen einer kirchlichen Jugendarbeit können einmal von gestern sein.

Die Besinnung auf eine Theorie der Jugendpastoral wäre als Zweites notwendig. Natürlich sind kirchliche Jugendarbeit und Jugendpastoral nicht miteinander identisch. Kirchliche Jugendarbeit macht nur einen Teil der Jugendpastoral, also des Dienstes der Kirche an, mit und unter jungen Menschen aus. Zu ihr gehören ebenso der Religionsunterricht in der Schule, die (weithin noch zu entwickelnde) Gemeindekatechese für junge Menschen, die religiös-christliche Erziehung in der Familie, die Bildungsangebote in kirchlichen Jugend- und Bildungszentren. Aber über diese strukturelle Sicht hinaus, die Kompetenzen zu klären erlaubt, stellt sich die Frage nach der Pastoral am jungen Menschen. Gewiß kann er nicht „Objekt" des kirchlichen Dienstes sein. Er will als einmaliges „Subjekt" ernstgenommen werden. Gibt es eine theologische Anthropologie des Jugendalters?

Günter Biemer[14] sieht den jungen Menschen als Wesen der Gottverwiesenheit, als leibhaft-geschichtliches Wesen der Freiheit, als Wesen der Interkommunikation, als Wesen der Zukünftigkeit. All diese Bestimmungen stehen im Horizont von Scheitern und Hoffen. Diese von Karl Rahners Theologie her entworfenen und durch E. H. Eriksons Identitätspsychologie realisierten Bestimmungen bringen einen jungen Menschen in den Blick, der ein Wesen des Anfangs, der Erprobung der Freiheit, des Hinwegs zur Identität ist. Der Entwurf Biemers vertieft die Diskussion um die Jugendpastoral, führt auf jeden Fall von vordergründigen Strukturfragen oder von kurzschlüssigen Praxisorientierungen weg. Diese Anthropologie des Jugendalters sollte noch mehr durch Erfahrungen der alltäglichen Arbeit mit jungen Menschen ergänzt und durch präzise jugendsoziologische Aussagen vertieft werden. Dadurch würde sich von selbst Ort und Möglichkeit einer „Evangelisation" ergeben, die sich nicht in ein Getto abdrängen läßt, die alle Lebensräume umgreift (dabei wären Familie, Schule, Freizeit in ihrer Bedeutung für das Glaubensleben neu zu kalkulieren) und die auch das Leben eines Christen als unabschließbare Glaubensgeschichte begreift; denn diese Evangelisation gilt jeder Altersstufe, nicht nur dem Jugendalter[15]

. Erinnerung an die Geschichte und anthropologische Reflexion könnten dann – vermittelt durch eine Theorie kirchlichen Handelns in der Gesellschaft – Zugänge zu einer modernen kirchlichen Jugendarbeit eröffnen, die die nicht selbstverständliche Kunst gelernt hätte, den Dienst an und mit dem jungen Menschen[16], die soziale und politische Verantwortung für Welt, Gesellschaft und Geschichte und (in all dem) die Vermittlung des Glaubens untrennbar miteinander zu verbinden. Das bedeutete dann nicht, daß eine solche kirchliche Jugendarbeit sich in derselben Art und Weise wie früher vollzöge. Der Umbruch hätte sie geprägt und ihr eine neue Sensibilität für Wandlung und Veränderung mitgegeben. Genau dies aber wären die Stichworte, die Jugend, Kirche und kirchliche Jugendarbeit miteinander verbänden: Wandlung und Veränderung.

ANMERKUNGEN

[1] Erzbischof F. Wetter, Silvesterpredigt 1984; Bischof J. Homeyer, Hirtenbrief zum 2. Weihnachtsfeiertag 1984; Bischof J. Stimpfle, Silvesterpredigt 1984; Bischof M. Müller, Silvesterpredigt 1984; Bischof H. H. Wittler, Silvesterpredigt 1984; Bischöfe der DDR zur Vorbereitung auf den Kath. Jugendkongreß 1985; Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die Jugendlichen in der Welt zum Internationalen Jahr der Jugend (Bonn 1985).

[2] BDKJ-Dokumentation zur Diözesansynode: Jugendliche erzählen ihre Erfahrungen zur Glaubensweitergabe (Ms., Wernau 1985); Jugend im Bistum Limburg. Zusammenfassung einer Situationsanalyse (Ms., Limburg 1985).

[3] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1976) 277–311; W. Tzscheetzsch, Was ist nach 10 Jahren aus dem Synodenbeschluß: „Ziele und Aufgaben krichlicher Jugendarbeit" geworden?, in: Chancen und Möglichkeiten von Evangelisation in kirchlicher Jugendarbeit (Ms., Düsseldorf 1985) 15–24.

[4] Ch. Bäumler, Unterwegs zur Praxistheorie (München 1977) 245ff.

[5] R. Hauser, Kirchliche Jugendarbeit – kritische Fragen an Synodenpapier: Leb. Seelsorge 27 (1976) 174–177; H. Steinkamp, Jugendarbeit als soziales Lernen (Düsseldorf 1977); Kirchliche Jugendarbeit, hrsg. v. R. Bleistein (Düsseldorf 1976) 99–112.

[6] Nicht schweigen – handeln. Hb. zur Aktion der KJG (Düsseldorf 1976); Programm der KJG (Düsseldorf 1976); Memorandum zur Lage der Jugend in Gesellschaft und Kirche, hrsg. von der KSJ (Köln 1977).

[7] Jugenarbeit im BDKJ, hrsg. v. R. Bleistein u. K. R. Quessel (Düsseldorf 1977) 25–30.

[8] R. Bleistein, Jugend der Kirche – wohin? (Würzburg 1982) 49–66.

[9] Beide Texte liegen im Kirchl. Jugendamt Paderborn bzw. im Synodenbüro Rottenburg als Ms. vor.

[10] Zur Situation der Jugend heute. Eine Studie des Arbeitskreises „Jugend im demokratischen Staat" beim Kommissariat der Dt. Bischöfe in Bonn (Bonn 1983); Bischof K. Hemmerle, Glaubwürdig die Botschaft Jesu leben (Aachen 1984); Jugend, Kirche und Veränderung. Ein pastoraler Entwurf zum Aufbau der Zivilisation der Liebe (Bogota 1984, Essen 1985).

[11] Kirchl. Jugendarbeit. Perspektiven unter den Bedingungen gesellschaftlicher Wandlungsprozesse (Loccum 1985); Jugend und Staat (Landesjugendring Niedersachsen, August 1984).

[12] N. Copray, Sang- und klanglos untergehen?, in: Publik-Forum, 22. 2. 1975, 29.

[13] Jugend auf dem Kirchentag, hrsg. v. T. Schmieder u. K. Schumacher (München 1984).

[14] Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, hrsg. v. G. Biemer, Bd. 1 (Freiburg 1985) 73ff.

[15] Chancen und Möglichkeiten von Evangelisation in kirchlicher Jugendarbeit. Jugendkatechetisches Symposion 4.–7. 3. 1985. Haus Altenberg (Ms., Düsseldorf 1985).

[16] N. Mette, Jugend und Kirche. Sozialisationstheoretische und religionspädagogische Überlegungen, in: Religionspädagogische Beiträge 14 (1984) 2–16.

Renate Köcher

Die Schwierigkeit, in Freiheit zu leben

Leicht, oft in hochmütigem Ton, sprechen wir von der freien westlichen Welt. In der Tat sind die in den Gesetzen der westlichen Industrienationen verbürgten individuellen Freiheitsrechte und die gesellschaftlichen Kontrollmechanismen, die ihre Einhaltung überwachen, im historischen wie im internationalen Vergleich beeindruckend. Das subjektive Gefühl großer Freiheit, das die Mehrheit der Europäer erfüllt, wirkt wie das getreue Spiegelbild des objektiv hohen Niveaus der Absicherung individueller Freiheitsräume. In zehn Ländern Europas[1] wurde die Bevölkerung in Repräsentativbefragungen gebeten, ihren Spielraum der Selbstbestimmung anhand einer differenzierten zehnstufigen Skala zu beschreiben; in allen Ländern wählten nur kleine Minderheiten die niedrigen, Einengung und Unfreiheit kennzeichnenden Stufen, 6 Prozent der deutschen Bevölkerung, 11 Prozent der Europäer insgesamt. Eine weitere Untersuchung in der Bundesrepublik, die nach den Hindernissen für individuelle Freiheit fragte, belegt ebenfalls eine entspannte, keine akute Bedrohung fürchtende Einschätzung der Bevölkerung. Staat, Gesetze, Ordnungskräfte, mächtige Interessengruppen, Kirche – nur kleine Minderheiten benennen sie als wirksame Begrenzer individueller Freiheit.

Freiheit – für die westliche Welt kein Thema? Werden nicht alle Thesen von Zwängen, aber auch Sorgen über die Tragfähigkeit des Fundaments westlicher Freiheit hinfällig vor dieser beruhigten Sicherheit der Bevölkerung?

1859 verwendete John Stuart Mill in der Einleitung zu seinem berühmten Traktat „Über die Freiheit" große Sorgfalt auf die Darlegung, daß die bürgerliche und soziale Freiheit, die sich aus „Wesen und Grenzen der Macht, welche die Gesellschaft rechtmäßig über das Individuum ausübt", definiert, eine stets aktuelle Frage menschlicher Gemeinschaften sei, die sich jedoch in immer neuer Form stelle. Was Mill zu seiner Arbeit über die Freiheit bewegte, war die Überzeugung, daß das Wesen der Macht, die individuelle Freiheit begrenzte, auch gefährdet, im Umbruch begriffen war. Die Macht des Tyrannen, der klar umrissenen Herrscherkaste verlor nach seiner Überzeugung an Bedeutung; auf stieg die Macht der öffentlichen Meinung. Und so galt sein Interesse der Frage nach dem möglichen „Schutz gegen die Tyrannei des vorherrschenden Meinens und Empfindens", nach der „Grenze für die rechtmäßige Einmischung öffentlicher Meinung in die persönliche Unabhängigkeit"[2].

Mit den Methoden der empirischen Sozialforschung kann heute die Aktualität der hellsichtigen These John Stuart Mills von der Macht der öffentlichen Meinung

belegt werden[3]. Und weitere, neue Gefahren sind der Freiheit erwachsen durch den raschen wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt, mit dessen Tempo die notwendigen ethisch-moralischen Diskussionen und Entscheidungen in der Gesellschaft kaum noch Schritt halten können. Wenn eine Gesellschaft nicht mehr genügend Zeit hat, über die Folgen neuer Möglichkeiten nachzudenken und Konsens über ihre Nutzung oder den Verzicht darauf zu erreichen, entscheidet bald allein die technische Machbarkeit, was getan wird; die Freiheit der ethischen Selbstbestimmung ist damit verabschiedet. Als aktuelle Beispiele seien nur die Möglichkeit der Leihmutterschaft oder die Veränderung der Gesellschaft durch die Revolution der Informationstechnologie angeführt. Hat die Gesellschaft darüber nachdenken können, was die Leihmutterschaft für das Verständnis von Mutterschaft bedeutet? Sind die Folgen der Informationsrevolution auch nur andiskutiert, die Chancen intellektueller Freiheit, die nicht gegen Zensur, sondern gegen Informationsüberflutung durchgesetzt werden muß?[4]

Doch selbst wenn die Zeit für Information und Diskussion reichte, ist zweifelhaft, ob noch genügend von gesellschaftlichem Konsens getragene Wertmaßstäbe bereitstehen, um die notwendigen Entscheidungen zu treffen. Bewußte Selbstbestimmung einer Gesellschaft über die Gestaltung ihrer Zukunft erfordert Klarheit über die Ziele und die Rangfolge von Zielen, erfordert Urteils- und Verhaltenssicherheit. Diese Sicherheit wächst aus geschlossenen Weltbildern, aus Traditionen, akzeptierten Normen, aus gesellschaftlichem Konsens über das, was wünschenswert und was abzulehnen ist, und natürlich aus Wissen. Die außerordentliche Bedeutung, die dem letzteren für die Urteilskraft zuerkannt wird, ist eine spezifisch europäische Entwicklung. Die Aufklärung hat die Erkenntnis als Urteilsgrundlage in den Vordergrund geschoben und die ethischen und sozialen Wurzeln des Handelns im Bewußtsein zurücktreten lassen. Wenn Verhaltenssicherheit einseitig aus der individuellen Befähigung zur Erkenntnis erwartet wird, so begünstigt dies nicht nur die Geringschätzung allen rational nicht Beweisbaren, sondern verschiebt auch die Gewichte zwischen Individuum und Gesellschaft. Wer sich zutraut, aus sich selbst heraus, kraft eigener Vernunft zu urteilen, bedarf keiner feststehenden gesellschaftlichen Wertmaßstäbe und Normen, nicht der Zustimmung durch die Umwelt.

Individualisierung von Lebenszielen und Wertmaßstäben

Langfristig ist die Individualisierung von Lebenszielen, Weltbildern und Wertmaßstäben eine natürliche Folge des großen Vertrauens in die Erkenntnisfähigkeit und Urteilskraft des einzelnen, ebenso die überragende Bewertung des Zieles individueller Entfaltung. 80 Prozent der Europäer insgesamt, 84 Prozent der Franzosen, 76 Prozent der deutschen Bevölkerung befürworten eine Ausweitung

der Möglichkeiten individueller Entfaltung. Die Wertvorstellungen der europäischen und besonders der deutschen Bevölkerung haben sich in den letzten Jahrzehnten einschneidend verändert, im religiösen, moralischen wie im politischen und ökonomischen Bereich. Den Veränderungen ist eines gemeinsam: Feste Normen und Verhaltenscodices wurden abgebaut, die Bandbreite des Zulässigen, der Spielraum individuellen Verhaltens ausgedehnt.

Geradezu dramatisch verlief der Normenverfall in der Ehe- und Familienmoral. In einer unglaublich kurzen Zeitspanne vollzog die öffentliche Meinung in der Bundesrepublik die De-Institutionalisierung der Ehe. Noch 1967 verurteilten 43 Prozent der jungen Männer und 65 Prozent der jungen Frauen das Zusammenleben Unverheirateter; bereits 1973 hatte die Ehe ohne Trauschein den Weg zu gesellschaftlicher Anerkennung bewältigt: 87 Prozent der jungen Männer und 92 Prozent der jungen Frauen billigten diese Form des Zusammenlebens. In einer längeren Zeitspanne, aber ebenso erfolgreich, setzte sich die gesellschaftliche Tolerierung der Ehescheidung durch, die heute nur noch 15 Prozent der deutschen Bevölkerung, 4 Prozent der jungen Generation rigoros ablehnen. Nur Minderheiten der jungen Generation in der Bundesrepublik wie in Europa stützen heute noch auch andere früher gültige rigide Normen, wie die Verurteilung von Ehebruch, Homosexualität oder Prostitution.

Ein anderes Beispiel für den Abbau von Normen, die Erweiterung des Zulässigen, ist die Einstellung zu Eigentum und Eigentumsdelikten. Die private Nutzung betrieblichen Eigentums und die Übervorteilung von öffentlichen Kassen und von Wirtschaftsunternehmen treffen immer weniger auf rigorose Ablehnung. Die Haltung schlug nicht in vorbehaltlose Billigung um, sondern in eine bedingte Toleranz, die sich an den Umständen, an der Situation der Einzelfalls orientiert. Die Gültigkeit und Tragweite einer Norm hängt jedoch entscheidend von der Bereitschaft der Gesellschaft ab, Normverstöße zu tolerieren und Ausnahmen zuzulassen.

Die Scheu vor der vorbehaltlosen, nicht stets die Ausnahme einbeziehenden Anerkennung von Normen wird zunehmend das hervorstechende Charakteristikum der modernen Moral. In der europaweiten Untersuchung wurde die gesellschaftliche Tolerierung von Eigentumsdelikten und Verstößen gegen sexuelle Normen, von Gewalt gegen Sachen und Personen und die Gültigkeit des Schutzanspruchs menschlichen Lebens geprüft. Für jeden Fall wurde um eine Bewertung gebeten, ob diese Verhaltensweise völlig akzeptabel, bedingt akzeptabel oder unter gar keinen Umständen zulässig ist. Es zeigte sich, daß nur noch wenige Normen rigoros, ohne Abschwächung und Berücksichtigung von Ausnahmen unterstützt werden.

Weitgehender, von der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung getragener Konsens besteht in der rigorosen Ablehnung von Mord aus politischen Motiven, Diebstahl an Privatleuten, dem (wissentlichen) Kauf gestohlener Waren oder der

physischen Bedrohung von Arbeitern, die die Beteiligung an einem Streik verweigern.

Permissiver als gegenüber der Verletzung der Eigentumsrechte Privater ist die Haltung gegenüber dem Betrug an öffentlichen Kassen wie der unberechtigten Inanspruchnahme von Sozialleistungen, Schwarzfahren in öffentlichen Verkehrsmitteln und besonders gegenüber Steuerhinterziehung; eine Möglichkeit der Steuerhinterziehung auszunutzen halten lediglich 52 Prozent der deutschen, 53 Prozent der europäischen Bevölkerung für unter gar keinen Umständen zulässig.

Normen, die bestimmte Formen sexueller Praxis, wie Homosexualität, Prostitution oder Ehebruch, aus dem Bereich des Zulässigen ausgrenzen, finden nur bei knapp der Hälfte der gesamten erwachsenen Bevölkerung rückhaltlose Anerkennung. Noch schwächer ist der Rückhalt von Normen, die die absolute Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens postulieren. Selbstmord lehnen 50 Prozent der Bevölkerung grundsätzlich ab, aktive Sterbehilfe 30 Prozent, Abtreibung 32 Prozent und Tötung aus Notwehr 28 Prozent. Mit Ausnahme der Beurteilung politischer Attentate und der Tötung aus Notwehr sowie der Mißachtung von privaten Eigentumsrechten neigt die deutsche Bevölkerung in allen Punkten zu einer permissiveren Haltung als der europäische Durchschnitt.

Außerordentlich groß ist in Europa wie in der Bundesrepublik der Dissens zwischen den Generationen über die Bandbreite des Zulässigen. Es gibt keinen Bereich, keine einzelne Verhaltensweise, die von der jungen Generation nicht mit einer weitaus größeren Toleranzspanne ausgestattet wird. Dies gilt besonders für den Betrug an öffentlichen Kassen, die Schädigung von Privateigentum ohne Übernahme der Verantwortung und Konsequenzen für die Normen der Sexualmoral sowie Gewalt gegenüber staatlichen Ordnungskräften. Die unberechtigte Inanspruchnahme von Sozialleistungen halten 70 Prozent der gesamten europäischen Bevölkerung, aber 54 Prozent der jungen Generation für generell unzulässig; für einen verursachten Schaden an einem privaten Pkw nicht die Verantwortung zu übernehmen, verurteilen 66 Prozent der Bevölkerung, 49 Prozent der 18- bis 24jährigen rigoros; Homosexualität lehnen 47 Prozent der Bevölkerung, 31 Prozent der jungen Generation grundsätzlich ab, Gewalt gegenüber Polizisten 66 Prozent der europäischen Bevölkerung, 48 Prozent der 18- bis 24jährigen. Es muß an dieser Stelle noch einmal betont werden, daß die rigorose Unterstützung von Normen nicht der vorbehaltlosen Billigung von Verstößen Platz macht. Wenn nur 48 Prozent der 18- bis 24jährigen Gewalt gegenüber Ordnungskräften rigoros ablehnen, heißt dies nicht, daß die Mehrheit dieser Altersgruppe Gewalt generell billigt; die große Mehrheit spricht sich gegen Gewalt aus, doch unter Vorbehalt. Die meisten Normen stehen noch, jedoch wie bröckelndes Mauerwerk, durch die wachsende Bereitschaft zur Tolerierung von Normverstößen.

In der in der Bundesrepublik wie bei den europäischen Nachbarn bestehenden Kluft zwischen den Generationen kündigt sich sozialer Wandel an. Die vorliegen-

den deutschen Trendreihen zur Ehe- und Familienmoral wie über die Zulässigkeit von Eigentumsdelikten dokumentieren, daß die Neigung zu Permissivität hier die Generationen keineswegs immer unüberbrückbar weit trennt. Vielmehr kündet sich der Verfall von Normen meistens zunächst in einer Wandlung der Einstellung der jungen Generation an. Die moralischen Fragen, in denen die Permissivität der jungen Generation besonders eklatant von der der älteren abweicht, identifizieren die zur Zeit akut von sozialem Wandel betroffenen Bereiche.

Die Bandbreite des moralisch Zulässigen steigt. Dies erweitert individuellen Freiheitsspielraum, gefährdet ihn jedoch gleichzeitig durch die Spannung zwischen individueller Freiheit und Freiheit in sozialer Gemeinschaft. Die zunehmende Freiheit, die Eigentumsrechte anderer zu mißachten, beeinträchtigt die Freiheit, Eigentum zu besitzen; die wachsende Tolerierung der unberechtigten Inanspruchnahme öffentlicher Kassen zieht zwangsläufig Reaktionen in Form von zusätzlichen Vorschriften und Kontrollen nach sich und damit Abbau von Freiheitsspielraum.

Die Verbreiterung des Zulässigen bedeutet auch den Verlust von feststehenden Urteilskriterien und als Folge die Zunahme von Verhaltensunsicherheit und Widersprüchlichkeit. 43 Prozent der europäischen, 61 Prozent der deutschen Bevölkerung stimmen der Aussage zu, es müsse für Sexualität feststehende moralische Normen geben, man könne sie nicht den individuellen Wünschen und dem Geschmack anheimgeben. Der Eindruck einer in Fragen der Sexualmoral wesentlich rigoroseren Haltung der deutschen Bevölkerung löst sich jedoch bei Konfrontation mit der entgegengesetzten Forderung nach völliger sexueller Freiheit auf: 52 Prozent der Europäer und nur 47 Prozent der deutschen Bevölkerung widersprechen dieser Forderung entschieden. Das auffällige Merkmal der deutschen Haltung gegenüber dieser Forderung nach völliger Liberalisierung ist das überdurchschnittliche Maß an Urteilsunsicherheit: 24 Prozent der Europäer, aber 32 Prozent der Deutschen beziehen hier nicht eindeutig Stellung, sondern tendieren überwiegend zu einer situationsabhängigen Bewertung.

In keinem Land ist die Widerspruchsrate, die gleichzeitige Unterstützung einer völlig freien und einer durch gesellschaftliche Normen begrenzten Sexualität so hoch wie in der Bundesrepublik, am niedrigsten dagegen in den in Fragen der Sexualmoral überdurchschnittlich liberalen Ländern Frankreich und Holland. Ein anderes Beispiel für die aus dem Nebeneinander von traditioneller und moderner Moral entstehenden Widersprüche und Urteilsunsicherheit: 81 Prozent der europäischen Bevölkerung sind überzeugt, daß die seelische Gesundheit eines Kindes eine komplette Familie, beide Eltern erfordere; zugleich mißbilligen jedoch nur 36 Prozent den freien Entschluß einer alleinstehenden Frau, ein Kind zu bekommen. Jeder dritte Europäer und 21 Prozent der deutschen Bevölkerung, die von der Notwendigkeit einer kompletten Familie für das Glück eines Kindes überzeugt sind, billigen die Entscheidung einer ledigen Frau für die Mutterschaft ausdrück-

lich und begeben sich damit in unauflöslichen Widerspruch. Dieser Widerspruch tritt weit überdurchschnittlich in Frankreich und Dänemark auf sowie in der jungen Generation nahezu aller Länder. Die konsequente Forderung nach individueller Entscheidungsfreiheit verschärft den Konflikt mit konkurrierenden Werten, wie der Verantwortung für das kindliche Wohl.

Hier wird der Anspruch auf freie individuelle Entfaltung fragwürdig. Es geht nicht um die Frage, ob die Einschätzung, ein Kind brauche beide Elternteile, gerechtfertigt ist. Entscheidend ist, daß Personen, die diese Ansicht vertreten, in hohem Maße bereit sind, als gerechtfertigt anerkannte Schutzansprüche dem Ziel individueller Entscheidungsfreiheit zu opfern. Wenn Freiheit als Konzept individueller Lebensführung, als Individualisierung von Glücksansprüchen überstrapaziert wird, geht das Bewußtsein für die soziale Dimension der Freiheit, für Verantwortung verloren.

Mißtrauen gegenüber Autorität und Institution

In Europa schwindet der Konsens über die Grenzen, die individueller Freiheit zugunsten der Gruppe, sei es Familie, Betrieb oder die Gesellschaft insgesamt, gesetzt sein sollen. Das einseitige, primär an individuellem Spielraum orientierte Freiheitsverständnis schlägt auch auf die Haltung zu Institutionen und Autorität durch. In seinem Diskurs über den Konflikt zwischen Freiheitsstreben und der Anerkennung von Autorität betont der Politologe Carl Friedrich: „Die Freiheit der Unabhängigkeit einer Gruppe von Personen kann nur dann erhalten werden, wenn eine Autorität die Grenzen setzt, innerhalb deren solche Freiheit sich bewegt. Die Freiheit der Partizipation setzt eine autoritative Ordnung voraus, an der man partizipieren kann.“ [5]

In Europa und wiederum besonders in der Bundesrepublik trifft Autorität auf wachsendes Mißtrauen, ist von einer Aura des Unbekömmlichen, Verdächtigen umgeben. Eine Stärkung von Autorität gilt 84 Prozent der amerikanischen, 61 Prozent der europäischen Bevölkerung als wünschenswertes Ziel, aber nur 44 Prozent der deutschen Bevölkerung, 19 Prozent der jungen deutschen Generation. Ihre Bereitschaft, die Autorität von Vorgesetzten zu akzeptieren, knüpfen 23 Prozent der amerikanischen, 43 Prozent der europäischen und 51 Prozent der deutschen Bevölkerung an die Bedingung, daß Anordnungen begründet werden und Übereinstimmung über ihre Rationalität erzielt wird. Die Befähigung zur Begründung von Autorität, die Friedrich als entscheidendes Merkmal „echter“ Autorität nennt, wird häufig zu einem steten Begründungszwang, der im Verhältnis zwischen der Autorität und den sie Akzeptierenden jegliches Vertrauen negiert. Diese Entwicklung ist auch in anderen Lebensbereichen festzustellen, auch in der Bewertung elterlicher oder kirchlicher Autorität.

Institutionen gründen sich auf Autorität, und zwar auf einer dauerhafteren, sich nicht ad hoc konstituierenden, nicht steten Begründungszwängen unterliegenden Autorität. Die Individualisierung von Moral, das wachsende Mißtrauen gegenüber rigorosen Normen und gegenüber Institutionen belasten zwangsläufig in besonderem Maße das Verhältnis der Gesellschaft zu den sinnvermittelnden und normsetzenden Institutionen, speziell zur Kirche. Es wird der katholischen Kirche häufig und gerade auch von ihr Wohlwollenden vorgeworfen, sie passe sich zuwenig an den Zeitgeist an. Anpassung an den Zeitgeist bedeutete heute jedoch keineswegs in erster Linie Modernisierung von Normen, sondern vor allem die Aufgabe des Anspruchs, Normen zu setzen. Der Zeitgeist fordert die Entwicklung zu einer Kirche, die niemanden mehr stört. Was bliebe dann von der Identität der Kirche, was von der Bedeutung von Religion?

Wer die bedrängte Position der Kirche, der Religion lediglich als Ergebnis verkrusteter Strukturen, mangelnder Fähigkeit zu inhaltlichen und organisatorischen Reformen deutet, erfaßt die Dramatik der Situation nicht, begreift nicht, was es heißt, Kirche und Religion gegen einen auf Individualisierung und Liberalisierung gerichteten Zeitgeist durchzuhalten. Die Krise der religiösen Kultur ist in diesem Umfeld zwangsläufig; überraschen muß nur, wie rasch Religiosität und religiöse Praxis niederbrechen können.

Abkehr von Kirche und Religion

Mit keiner der durch Tradition und Konsens gefestigten Verhaltensweisen wurde in den letzten Jahrzehnten in der Bundesrepublik so radikal gebrochen wie mit der Praktizierung des christlichen Glaubens. In den fünfziger Jahren waren religiöse Rituale für die überwältigende Mehrheit zumindest der katholischen Bevölkerung fester und vertrauter Bestandteil des Lebens. Zu Beginn der fünfziger Jahre besuchten 51 Prozent der Katholiken regelmäßig, weitere 24 Prozent zumindest gelegentlich den Gottesdienst. Heute findet sich nur ein knappes Drittel der erwachsenen katholischen Bevölkerung regelmäßig im Gottesdienst zusammen, 26 Prozent zumindest sporadisch. Der Anteil regelmäßiger protestantischer Gottesdienstbesucher – durch ein anderes, die Institution geringer bewertendes Kirchenverständnis nie den großen katholischen Gemeinden vergleichbar – sank im gleichen Zeitraum von 13 auf 6 Prozent.

Dies war keine gradlinige Entwicklung, kein schleichender Erosionsprozeß über drei Jahrzehnte hinweg. Bis in die sechziger Jahre hinein deutete nichts auf eine Schwächung der Kirchenbindung hin. Die Bruchstelle liegt in der Mitte der sechziger Jahre. Von diesem Zeitpunkt an brachen in einer geradezu unglaublich kurzen Spanne – innerhalb von nur sieben, acht Jahren – die großen Gemeinden, die sich Jahrzehnte zum Gottesdienst zusammengefunden hatten, auseinander.

Am radikalsten vollzog die junge Generation die Abkehr von Kirche und Religion. Die Generationen lebten sich in ihren religiösen Anschauungen auseinander, so daß Religiosität in Europa Gefahr läuft, zum Merkmal einer Alterskultur zu werden, getrennt von einer weitgehend areligiösen und entkirchlichten Jugendkultur. Gleichgültig, ob der Besuch von Gottesdiensten, Glaubensinhalte, der Stellenwert des Glaubens oder die Kompetenz der Kirche angesprochen werden, äußert sich die junge Generation in Europa weitaus distanzierter, ablehnender als die ältere. Als religiösen Menschen beschreiben sich 74 Prozent der 60jährigen und älteren Deutschen, aber nur 34 Prozent der unter 25jährigen Deutschen. Mitsprache in den moralischen Entscheidungen des einzelnen billigen rund vier von 10 Deutschen der Kirche zu, aber nur 18 Prozent der jungen Deutschen (Tabellen 1 bis 4). Das Schicksal der Institution und das der Religion sind nicht voneinander zu trennen. In allen in die Untersuchung einbezogenen europäischen Ländern zeigten sich Personen, die der Institution ausweichen oder ihr besonders kritisch gegenüberstehen, in ihrer Glaubensintensität deutlich beeinträchtigt; in der Bundesrepublik bezeichnen sich 95 Prozent der Personen mit sehr großem Vertrauen in die Institution als religiös, aber nur 16 Prozent derjenigen, die kein Vertrauen in die Kirche setzen.

Die Entfernung von Religion und Kirche ist nicht kurzfristig umkehrbar. Die Weitergabe religiöser Werte, die Erziehung zum Glauben sind tiefgreifend gestört. Die religiösen Riten sind aus dem Alltag des einzelnen, der Familie weitgehend verschwunden; Religion ist aus vielen Lebensbereichen ausgeblendet, unsichtbar geworden. Nur noch eine Minderheit der Eltern zählt Religiosität zu den besonders wichtigen Erziehungszielen. Diese Entwicklung trifft die Religiosität einer Gesellschaft am Nerv, denn wenig ist so vorbestimmt durch die Erfahrungen der Kindheit wie die Befähigung zu Religiosität. Die heute noch kirchennahen Unter-30jährigen stammen überwiegend aus ausgeprägt religiösen Elternhäusern, nur in Einzelfällen aus einem areligiösen Elternhaus[6].

Die Scheu von Eltern, religiöse wie allgemein weltanschauliche Inhalte entschlossen zu vermitteln, öffnet eine Gesellschaft für sozialen Wandel. Die Bedeutung der Familie als „Weltanschauungsgemeinschaft" wird in überraschendem Maße unterschätzt. Nicht nur die Forschung widmet dieser Funktion der Familie wenig Aufmerksamkeit; auch die Bevölkerung blendet die weltanschauliche Dimension aus ihrem Familienverständnis nahezu aus. So hält nur eine kleine Minderheit der europäischen Bevölkerung Übereinstimmung in politischen oder religiösen Fragen zwischen Ehepartnern für wichtig, um den Erfolg einer Ehe zu sichern; tatsächlich zeigt die Prüfung der weltanschaulichen Übereinstimmung von intakten und gefährdeten Familien jedoch einen engen Zusammenhang zwischen der Einigkeit in grundsätzlichen Fragen und dem Gesamtzustand der Ehe: je schwächer die weltanschauliche Übereinstimmung, desto negativer, bedrückter wird die häusliche Atmosphäre beschrieben[7].

Zerreißprobe für die Familie

Weltanschaulicher Dissens ist eine Belastungsprobe für die Familie, ob die Gräben innerhalb der Generationen oder zwischen ihnen aufreißen. Zwangsläufig belasten historische Umbrüche und ein ideologisch aufgeladenes gesellschaftliches Klima die Institution, die verschiedene Generationen verbindet. Was die deutsche Geschichte für die Familie bedeutet, ist ein völlig unaufgearbeitetes Thema. Die international vergleichende Wertestudie läßt die Zerreißproben ahnen und widerlegt all jene, die glaubten, die Katastrophen des politischen, des öffentlichen Raumes hätten die Familie unbeschädigt gelassen oder sogar gestärkt. Die Familien in der Bundesrepublik sind von einer auffälligen Bindungsschwäche und Distanz der Mitglieder untereinander gezeichnet. 52 Prozent der Europäer, aber nur 44 Prozent der deutschen Bevölkerung beschreiben die emotionale Beziehung zu ihrer Mutter als sehr eng; 41 Prozent der Europäer, aber nur 27 Prozent der deutschen Bevölkerung berichten von einer intensiven Bindung an ihren Vater. Auch die Beziehung der Eltern untereinander wird distanzierter beschrieben.

Die Pflichten der Eltern zur Fürsorge für ihre Kinder und die Verpflichtung der Kinder zu Liebe und Achtung gegenüber ihren Eltern werden ungewöhnlich eng ausgelegt. 64 Prozent der Europäer, aber nur 46 Prozent der deutschen Bevölkerung halten Eltern zur Opferbereitschaft gegenüber ihren Kindern verpflichtet. 63 Prozent der Europäer, 48 Prozent der deutschen Bevölkerung möchten Kinder gegenüber ihren Eltern grundsätzlich zu Liebe und Achtung verpflichten. Anders als in Großbritannien oder Frankreich scheiden sich hier die Generationen in der Bundesrepublik scharf; die junge deutsche Generation möchte die Verpflichtungen zwischen den Generationen eng begrenzen, lehnt mehrheitlich die grundsätzliche Forderung nach Opferbereitschaft der Eltern wie nach Respekt und Zuneigung der Kinder ab. Ungewöhnlich ist auch die Wertschätzung, die Unabhängigkeit als Erziehungsziel in der jungen Generation genießt: 67 Prozent der 18- bis 24jährigen Deutschen zählen sie zu den wichtigsten Erziehungszielen (Tabelle 5).

Die Familie ist einer der wichtigsten Träger des gesellschaftlichen Wertesystems. Wenn sich die Intensität der Beziehungen, das Gefühl der Verbundenheit zwischen den Generationen innerhalb der Familie verringert, wird eine Gesellschaft offener für sozialen Wandel. Personen mit enger emotionaler Bindung an beide Eltern teilen weit überdurchschnittlich deren weltanschauliche Positionen und Wertvorstellungen, während emotional von beiden Elternteilen distante Personen sich auch von der Weltanschauung der Eltern entschieden distanzieren. So teilen 63 Prozent der beiden Eltern emotional Verbundenen die religiösen Anschauungen der Eltern, aber nur 32 Prozent derjenigen, die weder zu ihrem Vater noch zu ihrer Mutter eine enge emotionale Bindung haben; noch krasser verfällt der moralische Konsens zwischen den Generationen, wenn die emotionalen Bindungen nicht intakt sind. Die im internationalen Vergleich ungewöhnlich distanzierten familiären Beziehun-

gen in der Bundesrepublik weisen sie als ein Land aus, das zur Zeit wie kein anderes in Europa offen für neue Werte und Einflüsse ist. In allen Wertebereichen, ob Religion, Moral, Politik oder soziale Einstellungen, verläuft der Wertetransfer in der Bundesrepublik stockender als in anderen europäischen Ländern. Die europäischen Länder bleiben weit hinter den USA zurück, wo sich die Generationen durch einen breiten weltanschaulichen Konsens verbunden fühlen (Tab. 6).

Wenn die Familie, das Vertrauen zwischen den Generationen beschädigt wird, wird die Gesellschaft insgesamt in Mitleidenschaft gezogen. Das Verhältnis zu gesellschaftlichen Institutionen ist untrennbar mit Vertrauen und Konsens zwischen den Generationen verbunden. Von den 18- bis 24jährigen Europäern, die sich ihren Eltern weltanschaulich verbunden fühlen, setzen 59 Prozent großes Vertrauen in die Kirche, 60 Prozent in die Gesetze, 45 Prozent in das nationale Parlament; von den gleichaltrigen, die sich weltanschaulich von ihren Eltern distanzieren, bekunden 22 Prozent großes Vertrauen in die Kirche, 42 Prozent in die Gesetze, 27 Prozent in das Parlament.

Durch ihre Bedeutung für die Weitergabe von Werten, für die Kontinuität des Wertesystems wird die Familie zwangsläufig in Zeiten sozialen Wandels von auf Veränderung drängenden Kräften attackiert. Die Ehe und Familie betreffenden Normen sind neben dem religiösen Bereich in den letzten Jahrzehnten von Wertewandel am stärksten betroffen. Bei unverminderter gesellschaftlicher Wertschätzung der Familie entzieht die öffentliche Meinung zunehmend die Unterstützung für die Normen und institutionellen Absicherungen, die der Familie Dauer garantieren und speziell auch ihre Aufgabe des Wertetransfers erleichtern. Die Tendenz zur Ausdehnung individuellen Handlungsspielraums trifft auch die Familie, begünstigt die wachsende Toleranz gegenüber Scheidung, Ehebruch, informellen Formen des Zusammenlebens und fördert eine enge Auslegung der Verpflichtungen zwischen den Generationen. Diese Entwicklung macht die europäische Gesellschaft offener für sozialen Wandel, aufnahmebereiter für neue Ideen, aber auch anfälliger für Orientierungskrisen.

ANMERKUNGEN

[1] Neben der Bundesrepublik und Frankreich waren Großbritannien, Irland, Dänemark, Schweden, Belgien, Holland, Spanien und Italien in die Untersuchung einbezogen. Quelle: European Value Study 1981. IfD-Archiv-Nr. 1295.

[2] J. St. Mill, Über die Freiheit (1859, dt. Stuttgart 1974) 5–10.

[3] E. Noelle-Neumann, Die Schweigespirale – unsere soziale Haut (München 1980).

[4] Einer der wenigen, die versuchen, diese Diskussion in Gang zu bringen, ist der amerikanische Kommunikationswissenschaftler Neil Postman: Wie man sich zu Tode vergnügt. Rede über die Wirkungen des Fernsehens auf die amerikanische Bevölkerung, gehalten zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse (FAZ, 4. 10. 1984); The Contradictions of Freedom of Information. Vortrag auf der Tagung „Creating Meaning: The Literacies of Our Time" der Annenberg School of Communications, University of Southern California (16.–18. 2. 1984).

[5] C. J. Friedrich, Tradition und Autorität (München 1974) 93f.

[6] R. Köcher, Die Abwendung von der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 445.

[7] Dies., Familie und Gesellschaft (Ms., Allensbach 1985).

Tabelle 1: Europa – Bevölkerung ab 18 Jahre

Der Glaube an Gott in den Generationen

Es stimmen der Aussage zu: „Ich glaube an Gott“:

	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt	Altersgruppen			
		18–24 Jahre	25–39 Jahre	40–59 Jahre	60 Jahre und älter
	%	%	%	%	%
Europa insgesamt	75	67	68	78	84
Bundesrepublik Deutschland	72	52	61	76	84
Frankreich	62	49	49	72	74

Tabelle 2: Europa – Bevölkerung ab 18 Jahre

Nur jeder dritte der jungen Deutschen und Franzosen beschreibt sich als religiös

Es stimmen der Aussage zu: „Ich bin ein religiöser Mensch“:

	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt	Altersgruppen			
		18–24 Jahre	25–39 Jahre	40–59 Jahre	60 Jahre und älter
	%	%	%	%	%
Europa insgesamt	61	47	53	65	74
Bundesrepublik Deutschland	58	34	49	60	74
Frankreich	51	38	41	57	65

Tabelle 3: Europa – Bevölkerung ab 18 Jahre

Nur einer Minderheit der jungen Europäer ist der Glaube eine Quelle von Kraft

Es stimmen der Aussage zu: „Ich ziehe persönlich aus dem Glauben Trost und Kraft“:

	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt	Altersgruppen			
		18–24 Jahre	25–39 Jahre	40–59 Jahre	60 Jahre und älter
	%	%	%	%	%
Europa insgesamt	49	36	39	53	65
Bundesrepublik Deutschland	44	24	28	46	62
Frankreich	37	21	26	43	54

Tabelle 4: Europa – Bevölkerung ab 18 Jahre

Junge Europäer bestreiten die Kompetenz der Kirche in moralischen Fragen

FRAGE: „Glauben Sie ganz allgemein, daß die Kirche in unserem Land eine Antwort auf moralische Probleme und Nöte des einzelnen geben kann?"

Es sind überzeugt, die Kirche könne eine Antwort auf moralische Probleme und Nöte des einzelnen geben:

	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt %	Altersgruppen			
		18–24 Jahre %	25–39 Jahre %	40–59 Jahre %	60 Jahre und älter %
Europa insgesamt	35	24	26	38	48
Bundesrepublik Deutschland	37	18	27	38	53
Frankreich	42	30	31	48	57

Tabelle 5: Europa – Bevölkerung ab 18 Jahre

Erziehungsziel „Unabhängigkeit"

Es sind der Ansicht, Kinder sollten im Elternhaus vor allem lernen, unabhängig und selbständig zu werden:

	Bevölkerung ab 18 Jahre insgesamt %	Altersgruppen			
		18–24 Jahre %	25–39 Jahre %	40–59 Jahre %	60 Jahre und älter %
Europa insgesamt	28	36	35	25	18
Bundesrepublik Deutschland	46	67	59	45	30
Frankreich	16	26	26	11	3

Tabelle 6: USA, Europa – Bevölkerung ab 18 Jahre

Weltanschauliche Übereinstimmung zwischen den Generationen

FRAGE: „In welchen Bereichen haben/hatten Sie und Ihre Eltern ähnliche Ansichten?"
(Vorlage einer Liste)

	USA %	Europa insgesamt %	Bundesrepublik Deutschland %
Moralvorstellungen	84	63	49
Einstellungen zur Religion	74	56	47
Einstellungen gegenüber anderen Menschen	70	55	44
Politische Anssichten	48	36	28
Einstellung zur Sexualität	41	23	13
	317	233	181
In nichts davon	x	10	9
Weiß nicht	9	11	14

Hans Kramer

Aktive Euthanasie – christlich?

Nach der christlich-ethischen Bewertung der aktiven Euthanasie ist hier zu fragen. Weil die Problematik, die in der Öffentlichkeit eng verknüpft wurde mit dem Namen Hackethal, aus ethischer Sicht zu erörtern ist, werden die rechtlichen Gesichtspunkte nicht behandelt. Es soll nicht erörtert werden, was nach dem Gesetzbuch und der Rechtsprechung der Arzt am Krankenbett tun muß oder tun darf. Auch wird nicht gefragt, welche bestehenden Gesetze geändert werden müßten oder welche Rechtsnormen neu aufzustellen wären. Hier ist ethisch zu bedenken, ob aktive Euthanasie sittlich richtig und gut sein kann oder ob sie sittlich falsch und ein solches Tun böse ist.

Fakten und Meinungen

Besonders angefacht wurde die ethische Diskussion durch vier aktuelle Ereignisse. 1. Professor Julius Hackethal ließ im Frühjahr 1984 einer schwer leidenden Patientin, die durch Gesichtskrebs schon sehr entstellt war, über einen ihrer Bekannten ein schnell wirkendes Gift zukommen. 2. Der gleiche Professor übersandte einem sterbewilligen Patienten, wie es heißt auf dessen inständige Bitten, Zyankali per Brief. Zwei weitere Ereignisse betreffen nach strikter Wertung nicht den Bereich der aktiven Euthanasie. Die überbordende journalistische Erörterung verschob aber immer wieder die Akzente vom Sterbenlassen hin in Richtung auf Sterbenmachen. 3. Im November 1981 ließ ein Krefelder Arzt eine 76jährige Patientin nach der Einnahme einer tödlichen Dosis von Medikamenten sterben. Er wachte eine Nacht lang am Bett der Patientin, die ihm gut bekannt war. Er respektierte den schriftlich hinterlassenen Wunsch der Frau, nichts zu ihrer Wiederbelebung zu unternehmen. Deshalb leitete er keine Rettungsmaßnahme ein. Vor Gericht wurde er 1983 freigesprochen. 4. Im Mai dieses Jahres beeindruckte bei einem öffentlichen Hearing in Bonn ein authentischer Bericht die Öffentlichkeit. Eine alte Frau ließ man endlich auf den lang ersehnten Tod zugehen. In ihrer letzten Stunde sagte sie anklagend ihrer versammelten Familie: „Wären wir nicht so reich, ich hätte nicht so viel leiden müssen." Nochmals: Die beiden letzten Problemfälle gehören strikt gewertet nicht in den Fragenkreis um aktive Sterbehilfe. In einer bedenklichen Grenzverwischung wurden sie aber so behandelt, daß ein Ja zur aktiven Euthanasie mit ihrer Hilfe propagiert wurde.

Die statistisch dokumentierte Einstellung zur aktiven Euthanasie in Deutschland sieht folgendermaßen aus: Eine sehr klare Mehrheit der Bürger in der Bundesrepublik stimmt der Meinung zu, daß bei einer schmerzbelasteten, leidvollen, zum Tod führenden Krankheit gegen aktive Sterbehilfe nichts einzuwenden ist. Dazu ergab eine Umfrage des Allensbacher Instituts von 1977, daß 55 Prozent der Bevölkerung sich dafür aussprechen, daß ein schwerkranker Patient das Recht haben soll, die „todbringende Spritze" zu verlangen und zu erhalten[1]. Im August 1984 wurde zwar unter juristischem Aspekt gefragt; die Antworten lassen aber gleichzeitig die öffentliche Moral sichtbar werden. Für den Fall, daß ein Arzt einem Schwerstkranken ein tödliches Mittel bereitstellt, mit dem der Patient sich selbst tötet, waren 67 Prozent gegen eine Bestrafung, 19 Prozent unentschieden und nur 14 Prozent für Bestrafung. Auch für den Fall, daß der Arzt das tödliche Mittel selbst verabreicht, waren 66 Prozent gegen Bestrafung[2].

Sach- und Begriffsklärung[3]

Das Wort Euthanasie ist ein Fremdwort aus dem Griechischen. In dem Fremdwort steckt das griechische Eigenschaftswort eu = gut und das Hauptwort Thanatos = Tod. Bei griechischen und lateinischen Dichtern und Philosophen ist Euthanasia das leichte, schöne, ruhmvolle oder schmerzlose Sterben. Schon zeigt sich das Schillernde und Mehrdeutige dieses Begriffs. Denn Euthanasie ist je anders für den Kriegshelden, anders für den Ackersmann und wieder anders für den Philosophen.

Der große Duden nennt drei Verwendungen von „Euthanasie" in der Gegenwartssprache[4]: 1. Erleichterung des Sterbens, insbesondere durch Schmerzlinderung mit Narkotika. 2. Beabsichtigte Herbeiführung des Todes bei unheilbar Kranken durch Anwendung von Medikamenten. 3. Nationalsozialistisch verhüllend Vernichtung des für lebensunwert erachteten Lebens.

Für eine gezielte ethische Debatte benötigen wir eine präzisere Sprachregelung, mit der hier unterschiedliche Situationen festgehalten werden:

1. Euthanasie als Lebenshilfe in der letzten Lebensphase. Es wird menschliche Zuwendung gegeben sowie pflegerische und medizinische Hilfe geleistet.

2. Euthanasie als Sterbenlassen. Man verzichtet auf „künstliches" Hinausschieben des Todes. Hier spricht man von negativer oder passiver Sterbehilfe, weil man besondere medizinische Aktionen unterläßt.

3. Euthanasie als Sterbenmachen. Es handelt sich um eine gezielt bewirkte Vorverlegung des Todes. Man nennt dies aktive oder positive Euthanasie, weil man absichtlich eine Handlung setzt. „Positiv" ist an dieser Stelle kein Wertungswort, es ist abgeleitet vom lateinischen „actum ponere".

4. Euthanasie als Tötung lebensfähiger Behinderter, besonders im NS-Staat.

Ethisch unumstritten: Lebenshilfe und Sterbenlassen

Lebenshilfe in der letzten Lebensphase ist Menschen- und Christenpflicht. Menschliche Begleitung sowie pflegerische und medizinische Hilfe sind zu leisten. Das wird generell nicht bestritten.

Die deutschen Bischöfe schrieben am 1. Juni 1975 einen Hirtenbrief „Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie“[5]. Darin nahmen sie auch Stellung zur passiven Euthanasie als Sterbenlassen:

„Es gibt heute auch medizinisch-technische Möglichkeiten, die uns vor neue Fragen stellen. Sind wir von unserer sittlichen Verantwortung her gehalten, einen Patienten, um ein Beispiel zu nennen, beliebig lange an eine Herz-Lungen-Maschine anzuschließen, um ihn dadurch künstlich am Leben zu erhalten? Solange die Aussicht besteht, daß auf diese Weise der Schwerkranke wieder gesunden kann, werden wir alle derartigen Mittel einsetzen müssen, und es ist Aufgabe des Sozialstaates, dafür zu sorgen, daß auch kostspielige Apparaturen und aufwendige Medikamente für alle, die ihrer bedürfen, zur Verfügung stehen. Anders liegt der Fall, wenn jede Hoffnung auf Besserung ausgeschlossen ist und die Anwendung besonderer medizinischer Techniken ein vielleicht qualvolles Sterben nur künstlich verlängern würde. Wenn der Patient, Angehörige und Ärzte unter Abwägung aller Umstände von außergewöhnlichen Maßnahmen und Mitteln absehen, kann man ihnen nicht die Anmaßung eines unerlaubten Verfügungsrechtes über menschliches Leben vorwerfen. Für den Arzt setzt dies freilich voraus, daß er vorher die Zustimmung des Patienten oder, wenn dies nicht mehr möglich ist, der Angehörigen eingeholt hat. In dieser Entscheidung wird die Sterblichkeit des Menschen und die seinem Leben von Gott gesetzte Frist geachtet.“

Die einhellige Tradition der Lehrbücher bis dahin sowie päpstlicher Verlautbarungen wurde so fortgeschrieben. In vielen Ausgaben dieses Hirtenbriefs fehlt aber die zitierte Passage. Da zeigt sich wohl die Befürchtung, beim Thema Euthanasie Assoziationen an die Naziverbrechen wachzurufen. Was man in der Nazizeit beschönigend Euthanasie nannte und praktizierte, war Mord. Getötet wurden Menschen, die weit vom Sterben entfernt waren, die aber als „lebensunwertes Leben“ und „unwirtschaftliche Existenzen“ deklariert wurden. Festzuhalten ist, daß nicht die Nazis die Klassifizierung erfanden und als erste diese Tötungen propagierten. Die Protagonisten waren seit 1920 Ärzte[6]. Hier ist nichts als ein ethisches Nein im Protest möglich.

Ethische Problemzone: aktive Euthanasie

Menschlich und ethisch sensible Christen sind schockiert durch die grobe Art, in der ein Arzt in den Medien auftritt und plädiert für ärztlich herbeigeschafftes Gift für Leidende mit Todeswunsch. Panische Angst packt manchen bei den glatten Antworten des von Allensbach befragten kleinen Mannes auf der Straße. Da möchte man ethisch Ordnung schaffen und greift nach dem fünften der Zehn Gebote: „Du sollst nicht töten! So lautet Gottes Verbot!“ – Leider geht es so einfach nicht. Einem Marktschreier in Sachen Todesspritze kann die katholische

Ethik nicht mit einem ähnlich gearteten groben Contra entgegentreten. Das verunsichert manchen Christen und schmerzt ihn. Tatsache ist: Exaktes Nachdenken, auch christlich-ethisches Nachdenken behindert beim Nachdenklichen das grobe Schreien, auch im Protest. Aber Nachdenken und Differenzieren führen zu Tiefgang. Es ist bekannt, um es im Bild zu sagen, daß Schiffe mit größerem Tiefgang exakter und konstanter auf Kurs bleiben als andere, die kurzfristig schneller sind. Um ethischen Tiefgang und gesicherten Kurs geht es aber hier.

Halten wir als erstes fest: Wer zur Zeit für die aktive Euthanasie plädiert, tut es immer unter der Bedingung: „Wenn der todgeweihte Patient das glaubhaft wünscht." Gegen diesen Fall können Christen nicht das Tötungsverbot aus dem Dekalog anführen. Die Einheitsübersetzung formuliert deshalb auch exakt seit 1979 (Ex 20, 13; Dt 5, 17) „Du sollst nicht morden"[7]. Der Sachverhalt des biblischen Verbots liegt sogar noch komplizierter. Schüngel-Straumann übersetzt genauer: Du sollst nicht durch Gewalttat Blutschuld auf dich bringen. Oder noch treffender, aber auch umständlicher: Nur wer so mordend tötet, untersteht der Blutrache durch die Sippe des Getöteten! – Unser heutiger Debattenpunkt wird auf diesem Weg offensichtlich nicht gegriffen. Das sagen wir uns klärend selbst, bevor es uns der Debattengegner vorhält. Mit nicht zutreffenden Argumenten wollen wir nicht streiten.

Da hofft man nun, Hilfe zu bekommen durch das alte christliche Axiom: Es ist niemals erlaubt, direkt einen Unschuldigen zu töten. Das sieht nach einem sehr markanten und griffigen Basis-Satz der Lebensethik aus. Aber beim zweiten Zusehen entdeckt man: Hier ist ein hochkomplizierter Satz mit vielen Ausnahmeregelungen gegeben[8]. Der Satz ist kein Grund-Satz, sondern ein Klausel-Satz. Er erlaubt nämlich Tötung in Notwehr, Tötung im Krieg und Tötung als Todesstrafe. Wegen dieser generellen Erlaubnisse ist er unter Christen nicht mehr allgemein akzeptiert. Er entfällt für die Euthanasiedebatte, weil er Menschen sehr großflächig und schematisch Verfügungsgewalt über das Leben ihrer Mitmenschen zugesteht.

Das traditionelle Verbot der Selbsttötung

Nochmals zurück zu den Befürwortern aktiver Euthanasie. Sie erklären: „Wir kommen nur dem ernsten Auftrag des so gewillten Patienten nach!" Somit muß ethisch die Frage geprüft werden: Kann ein Mensch in der letzten Leidensphase sittlich zu Recht für sich den Tod wünschen? Zunächst möchte man mit der kirchlichen Tradition antworten: Nein, er darf sich nicht töten wollen, denn Gott ist der Herr des Lebens, nicht der Mensch selbst. Ein Text des Thomas v. Aquin († 1274), der immer wieder herangezogen wird, legt die Argumentation offen. Er lautet: „Das Leben ist ein dem Menschen von Gott zugeeignetes Geschenk und der Gewalt dessen unterworfen, der tötet und lebendig macht" (Dt 32, 39). Wer sich

daher selbst das Leben nimmt, sündigt gegen Gott; wie der, der einen fremden Sklaven tötet, gegen den Herrn sündigt, dem der Sklave gehört; und wie der sündigt, der sich eine Entscheidung anmaßt über eine Sache, die ihm nicht übertragen ist. Gott allein also steht die Entscheidung zu über Leben und Tod, nach Dt 32, 29: „Ich bin es, der tötet und der lebendig macht“[9].

Seit Juan de Lugo († 1660) hat man den theologischen Fehler bei Thomas aufgedeckt. Er zieht Gott ganz und gar auf die menschliche Ebene. Gott ist als Herr und Besitzer angesehen, so wie ein Mensch Herr und Besitzer ist. Gott wird ein irdisch ganz sachlicher Besitzanspruch auf das Leben zugesprochen. Ganz direkt. Wo Gott sein irdisches Recht einklagt, hat der Mensch kein Recht mehr, so sagt Thomas. Er spricht also nicht mehr analog von Gott, wie er analog Vater zu nennen ist. Er redet univok von Gott und dem Menschen. Er beachtet nicht die Transzendenz-Schranke.

Die Rede, Gott sei Herr über Leben und Tod, bringt, wenn man sie christlich richtig versteht, in gedrängtester Weise zum Ausdruck, daß Anfang, Verlauf und Ende des Lebens intensiv etwas mit Gott zu tun haben. Die Kreatürlichkeit des Menschen vor Gott ist auf diese Weise angesprochen. Tatsächlich haben die katholischen Lehrbuchautoren immer Ausschau gehalten, ob es ein Gut gäbe, das die Selbsttötung rechtfertigen könnte. Immer wieder kam man in der Tradition zu der Aussage: Es ist kein innerweltliches Gut zu finden, das eine Selbsttötung rechtfertigen könnte. Zur Erinnerung: In den Fragen der Todesstrafe, Notwehrtötung und Kriegstötung kam man auf dem Weg der Güterabwägung zur traditionellen Wertung: „Hier ist Tötung sittlich erlaubt, trotz der anerkannten Oberhoheit Gottes.“

Eine ethische Theorie für aktive Euthanasie

Der holländische Moraltheologe Paul Sporken kam nun seit 1971 immer wieder, und sich immer wieder absichernd, zu der Auffassung, „daß ein Patient in bestimmten Fällen ethisch begründet sein Sterben durch aktives Eingreifen drastisch verkürzen kann“[11]. Er schreibt weiter: „In den Fällen, in denen der Sterbensprozeß zwar im Gang ist, aber ein ungeheuer großes Leiden das restliche Dasein des Patienten völlig zu überschatten droht, scheint mir eine drastische Verkürzung dieses Sterbensprozesses durch den Patienten selbst ethisch vertretbar. Wenn man das einmal bejaht hat, scheint es mir, daß ein anderer auf ethisch vertretbare Weise dabei mitwirken kann. Ich beeile mich hinzuzufügen, daß Sicherheit bestehen muß über die Frage, ob dies tatsächlich eine wohlüberlegte und richtige Entscheidung des Patienten ist.“[12] Bedingungen für Sporken sind: 1. Der Patient vermag gar keinen Sinn mehr in seinem Leben zu sehen. 2. Der Patient hat weder individuell noch gesellschaftlich eine Aufgabe zu erfüllen. 3. Es ist keine

Kommunikation, keinerlei Kontakt auf menschlicher Ebene mehr möglich. 4. Dies Leben ist nicht mehr ein sinnvoller Appell an die Mitmenschen zur Realisierung einer selbstlosen Liebe[13].

Erschrocken stellt man die Frage: Ist mit solchen abwägenden Überlegungen nicht die Hackethal-Praxis legitimiert? Das fragt man mit erneutem Nachdruck, weil das renommierte Praktische Wörterbuch der Pastoralanthropologie 1975 Sporkens Überlegungen im Artikel Euthanasie übernimmt. Dagegen ist erstens festzuhalten: Sporken macht prinzipielle Überlegungen. So sagt er wörtlich: „Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß wir mit diesen vier Kriterien in der Hand noch nicht ganz genau von vornherein wissen, was wir in der einzelnen Situation tun müssen."[14] Zweitens ist festzuhalten: Die beiden spektakulären Aktionen des deutschen Arztes werden gerade durch die vier Kriterien als ethisch falsch qualifiziert. Die Gaben von Zyankali werden als menschlich und christlich unmöglich ausgeschlossen.

Gründe für ein generelles und öffentliches Nein zur aktiven Euthanasie

Die theologische Durchsicht vom Bischofswort über die Bibel bis hin zum Lexikonartikel scheint zunächst die christliche Kraft zur Argumentation für das Leben zu schwächen. Der Eindruck ist falsch. Erstens bringt die theologische Präzisierung und bringen die Aspekte von Sporken eine neue geprüfte Richtigkeit ethischen Denkens. Richtiges Denken ist unter Gutwilligen nie schwaches Denken. Zweitens läßt die theologische Präzisierung neu die Verantwortung bewußt werden, wie sehr das Leben uns im Einzelfall zum Überlegen, zum Hegen und Pflegen in die Obhut gegeben ist. Die ganz großen Sätze und Maximen tragen im problematischen Einzelfall nicht durch, einmal, weil die Sätze so nicht stimmen, und zum anderen, weil sie leicht an den Himmel geschrieben werden, nicht aber die konkrete und individuelle Gesinnung und Handlungsbereitschaft formen auch für den Fall, daß es außerordentlich oder außerordentlich schwer wird. Sowohl die ethische Methodik als auch die Moralpädagogik verlangen mehr Differenziertheit. und nochmals: Christen müssen die ersten sein, die ihr ethisches und christliches Argumentationsbesteck kritisch auf Wahrheit prüfen.

Wenn man auch mit Sporken und anderen theoretisch für extremste Positionen den Gedanken an die aktive Euthanasie nicht verwirft, sind zumindest sieben äußerst gewichtige Argumente zu nennen, die ein Ja zur aktiven Euthanasie ausschließen:

1. Es droht unter dem Mantel der Güterabwägung ein inhumaner Utilitarismus. Man fragt nach den Kosten, nicht nach Personwerten, und entscheidet nach DM.

2. Es entsteht die Gefahr, daß der europäische Aktivismus auch hier durchschlägt. Dulden, Lernen unter Schmerzen und Leiden sind in unserer Kultur

diskreditiert. Wer unter nicht von Menschen bewirktem Leid steht, kann aber in weiteren Dimensionen lernen, Mensch zu werden.

3. Der soziale Druck durch Angehörige, daß der Sterbende nun abzutreten habe, würde sich auf den Patienten, auf Ärzte und Pfleger richten. Man würde einen Sterbe-Service verlangen.

4. Die Mediziner als Stand sind verführbar. Das hat man in Deutschland seit 1920 erlebt. Dem ist zu wehren.

5. Eine öffentliche Tötungsmentalität würde geweckt. Da hinein würden die aktuell zu beobachtenden gesellschaftlichen Aggressivitäten und Brutalitäten kanalisiert.

6. Eine mögliche Praxis der aktiven Euthanasie würde die innere Not und Scham des sterbenden Patienten unerträglich steigern. Er müßte sich den Tod wünschen, weil die anderen ihm den Tod wünschen.

7. Die vorgetragene Absicht oder der Wunsch des sterbenden Patienten, gezielt vorzeitig aus dem Leben zu scheiden, ist wohl immer ein Protest gegen diese momentane leidvolle Lebenssituation, nicht aber Absage an sein Leben überhaupt. Im geäußerten Todeswunsch werden fast ausnahmslos Leid- und Schmerzminderung sowie Zuwendung erbeten. So hat es auch Sporken bis heute immer wieder eindrucksvoll herausgestellt[15].

Wenn man zu den genannten Punkten die geschichtliche Erfahrung unseres Volkes nimmt, den Horror der Nazivergangenheit und den geschäftstüchtigen Publicity-Willen des ärztlichen Todes-Helfers unserer Tage, gibt es nur das praktische Nein zur aktiven Euthanasie.

Christliches

Die christliche Motivierung gegen aktive Euthanasie ist noch kaum thematisiert worden. Nur zwei Gesichtspunkte sollen abschließend benannt werden. Das eine ist die Befähigung und Beauftragung des Christen zu helfender, dienender Güte. Das andere ist die christliche Menschensicht, die feststellt, daß die Person ihr irdisches Leben hat, um sittliche Akte zu setzen.

Der Christ glaubt, daß er aus der zuvorkommenden Güte Gottes lebt. Diese Güte Gottes ist in Jesus, dem Christus sichtbar, hörbar und erfahrbar geworden. Seine dienende und helfende Güte wurde zum verpflichtenden Maßstab allen christlichen Verhaltens. Die Pro-Existenz, das bejahende Dasein-für ist das entscheidende Kriterium für das Christsein[16]. Das gilt in zugespitzter Weise für die Zuwendung zum sterbenden Menschen in seiner letzten Lebensnot. Sterbebegleitung im Mit-Leiden ist das Christliche, nicht die noch so verbrämte Wendung gegen dieses Leben.

Der Christ weiß, daß er im Leib lebt, um in Entscheidungen sich, seine Welt und

seine Beziehungen zu formen. Um die Formung des „Herzens" im biblischen Sprachgebrauch geht es. Die liebende Ausrichtung von innen heraus, auf den Mitmenschen und auf Gott ist die entscheidende und letztlich einzige Lebensaufgabe. Es ist zu sehen, daß der Sterbende mit dieser Lebensaufgabe todernst befaßt ist[17]. Hilfe ist da zu leisten, um die letzte Lebensphase zu gestalten. Nicht Abbruch.

ANMERKUNGEN

[1] Allensbacher Jb. der Demoskopie 1978–1983, hrsg. v. E. Noelle-Neumann u. E. Piel (München 1983) 172.

[2] Allensbacher Berichte (Allensbach 1984) Nr. 34.

[3] R. Leuenberger, Probleme um das Lebensende, in: Hb. der christl. Ethik, Bd. 2 (Freiburg 1978) 95–112; Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten, hrsg. v. V. Eid (Mainz ^{2}1984); ders., Euthanasie. Zur Problematik der Sterbehilfe, in: Lebendiges Zeugnis 40 (1985) H. 1, 51–60.

[4] Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 2 (Mannheim 1977) 764.

[5] Hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz. Nur in dieser Broschüre findet sich der zitierte Text zur passiven Euthanasie. In Amtsblättern der Diözesen und der damaligen Kanzelverkündigung fehlt die Passage ebenso wie in dem als Dokumentation gedachten Text des „Archivs für katholisches Kirchenrecht". Eine ganz ähnliche Stellung zur passiven Euthanasie formuliert die Erklärung der Glaubenskongregation zur Euthanasie vom 5. Mai 1980; dt. Text in: Herderkorrespondenz 34 (1980) 451–454.

[6] K. Binding, A. Hoche, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens (Leipzig 1920).

[7] H. Schüngel-Straumann, Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von „töten" (Bonn 1969); dies., Der Dekalog – Gottes Gebote? (Stuttgart 1973) 39–47.

[8] B. Schüller, Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf ^{2}1980) 238–251.

[9] Thomas v. Aquin, S. th. 2 II q. 64 a. 5; die römische Erklärung von 1980 benutzt noch diese Argumentation. Vgl. dazu J. Fuchs, Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns, in dieser Zschr. 202 (1984) 363–382, bes. 373ff.

[10] Für grundlegende Klärungen siehe F. Böckle, Fundamentalmoral (München 1977) 306–319.

[11] P. Sporken, Menschlich sterben (Düsseldorf 1972) 82.

[12] Ebd. 82f. Vgl. ders., Darf die Medizin, was sie kann? (Düsseldorf 1971) 186–212.

[13] Ebd. 81. Besonders um den schwerverständlichen Punkt 4 ist noch keine angemessene Debatte geleistet worden.

[14] Ebd. 83. Siehe die praktischen Klärungen in P. Sporken, Umgang mit Sterbenden (Düsseldorf ^{3}1976) 130–150.

[15] So lautet bei Sporken, Umgang mit Sterbenden, die letzte Überschrift: „Die Antwort auf die Euthanasiefrage: Beistand zum Sterben leisten" (150).

[16] Dazu biblische Sichten fundamental erarbeitet in: H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (Würzburg 1978) 217–299, bes. 291–293.

[17] Am beeindruckendsten hat das immer wieder neu aus anthropologischer Sicht E. Kübler-Ross herausgearbeitet, besonders in: dies., Interviews mit Sterbenden (Stuttgart ^{2}1971).

Valentin Zsifkovits

Die Friedensdiskussion in Österreich

In den fünfziger Jahren kursierte in der Sowjetunion ein Flüsterwitz: „Ein Jude kommt zu seinem Rabbiner und fragt: ‚Herr Rabbiner, Sie sind ein weiser Mann. Sagen Sie mir, wird es Krieg geben?' Worauf der Rabbiner antwortet: ‚Nein, einen Krieg wird es nicht geben, aber einen solchen Kampf für den Frieden, daß kein Stein auf dem andern bleiben wird.'" [1]

Dieser Flüsterwitz, aber nicht nur er, sondern so manche emotions- und aggressionsgeladene Friedensveranstaltung machen auf die Notwendigkeit aufmerksam, abzuklären, was im folgenden unter Friedensdiskussion verstanden werden soll. In Anschluß an die Wortbedeutung von Diskussion soll unter Friedensdiskussion in Österreich zunächst allgemein all das verstanden werden, was zum Thema Frieden in diesem Land erörtert wurde. Dies ist sicherlich viel mehr, als in einem so kurzen Beitrag entsprechende Berücksichtigung finden kann. Denn der Friede als ein Uranliegen des Menschen und der Menschheit beschäftigt mit seinen Folgeproblemen nicht nur die verschiedenen Wissenschaftszweige, sondern die diversen Institutionen, Gruppen und Bewegungen, von den Kirchen über die Friedensbewegung bis zur informellen Gruppe in irgendeinem Warteraum oder an einer Straßenecke, wo das Thema Frieden aus den verschiedensten Anlässen und Blickwinkeln erörtert wird. Solches ist in seiner Gesamtheit kaum faßbar und noch weniger in einem kurzen Überblick darstellbar. So soll im folgenden aus der Friedensdiskussion in Österreich das dargestellt werden, was vornehmlich in den letzten Jahren zu diesem Themenkreis erörtert wurde.

Die besondere Situation Österreichs

Für den Inhalt und Verlauf der Friedensdiskussion in Österreich ist es nicht ohne Bedeutung, daß Österreich ein neutraler Kleinstaat ist, der keinerlei aggressive Staatsideologie vertritt, dessen Bundesheer eindeutig defensiven Charakter besitzt und von niemandem ernst zu Nehmenden als Bedrohung der eigenen Sicherheit aufgefaßt werden kann, ein neutraler Kleinstaat, dessen Rüstung durch das Verbot von Spezialwaffen (insbesondere Atom- und Raketenwaffen) in Art. 13 des Staatsvertrags aus dem Jahr 1955 von vornherein beschränkt ist und der keine Entscheidungen über die Stationierung von Atomwaffen zu treffen hat. Die etwa von der westdeutschen Friedensbewegung hauptsächlich vertretenen Forderungen

nach Atomwaffenfreiheit, defensiver Verteidigung und Neutralität sind in Österreich erfüllt[2]. Dazu kommt noch Österreichs aktive Friedenspolitik zum Beispiel durch seine zahlreichen freundschaftlichen Beziehungen zu anderen Staaten, als Sitz internationaler Organisationen und als Treffpunkt für Konfliktparteien sowie durch sein Engagement für die Verwirklichung der Menschenrechte.

Vor allem durch die hier zuerst aufgezählten Fakten fehlt der Friedensdiskussion in Österreich jene Schärfe, die sie sonstwo besitzt. Damit ist keineswegs gesagt, daß sich Österreich im Hinblick auf Frieden und Sicherheit als eine Insel der Seligen fühlt. Daß die Welt infolge der Bedrohung durch die „Modernität" nuklearer und konventioneller Waffen immer mehr eine Schicksalsgemeinschaft geworden ist, daß Österreich an der Trennlinie zwischen Ost und West eine besonders exponierte Stellung besitzt, daß Österreichs Neutralität im Ernstfall keine Garantie für Unverletzlichkeit bedeutet, ist auch den Österreichern hinlänglich bekannt und bewußt. Von dieser internationalen Bedrohung her erhält die Friedensdiskussion in Österreich jene internationale Brisanz, die sich zum Beispiel in der österreichischen Friedensbewegung als Nachrüstungsgegnerschaft äußert.

Friedensforschung in Österreich

In Österreich beschäftigen sich selbstverständlich wie auch sonstwo verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, etwa die Disziplin der Internationalen Beziehungen, das Völkerrecht, die Politikwissenschaft, die Psychologie, die Ethik und die Moraltheologie, mit dem Frieden. Im folgenden sollen nur jene wichtigsten Ansätze kurz vorgestellt werden, die im Sinn der modernen Friedensforschung institutionell tätig geworden bzw. tätig sind, einer Friedensforschung, die als zielgerichtete oder angewandte Wissenschaft versucht, die Bedingungen herauszufinden, die den Krieg verhindern und den Frieden ermöglichen[3].

In diesem Sinn muß zunächst das 1967 an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien errichtete Institut für Friedensforschung genannt werden, das 1976 ein Institut des Senats der Universität Wien wurde und 1981 als Universitätsinstitut aufgelöst wurde. Das Bundesministerium für Unterricht errichtete dieses Institut 1967 unter der mündlich mitgeteilten Bedingung, daß in den ersten Jahren daraus dem Staat keine Kosten erwachsen dürfen[4]. Auch in den folgenden Jahren flossen die finanziellen und personellen Zuwendungen nur sehr spärlich. Dennoch konnte durch das Engagement der drei Vorstände des Instituts, die von ihren Stamminstituten die Anliegen mitbetreuen ließen, und der Assistenten eine verhältnismäßig reiche Tätigkeit an Lehre, Forschung und anderen wissenschaftlichen Veranstaltungen entfaltet werden. An engagierten Namen sind vor allem R. Weiler, K. Hörmann, H. Schneider und V. Zsifkovits zu nennen. Im Zusammenhang mit diesem Institut und seinen Tätigkeiten wurde 1973 der Verein

„Universitätszentrum für Friedensforschung" gegründet, der die „Wiener Blätter zur Friedensforschung" als viermal jährlich erscheinendes Bulletin herausgibt. Dieser Verein und das genannte Bulletin existieren bis heute. Ein Schwerpunkt des Instituts und des Zentrums war und ist der Dialog für den Frieden zwischen Christen und Marxisten, wobei seit der Auflassung des Instituts für Friedensforschung das Institut für Ethik und Sozialwissenschaften an der Universität Wien mit seinem Vorstand R. Weiler diese Anliegen entsprechend wahrnimmt. Als Mitveranstalter solcher Dialoggespräche ist das 1968 gegründete, in Wien angesiedelte „Internationale Institut für den Frieden" zu nennen, das die Zeitschrift „Wissenschaft und Frieden" herausgibt. Dieses Institut steht unter sowjetischer Direktion und soll als Plattform zwischen osteuropäischen, vor allem sowjetischen Wissenschaftlern und führenden westlichen Friedensforschern fungieren. Diesem Ziel dienten und dienen neben den erwähnten Dialog-Gesprächen eine Reihe anderer wissenschaftlicher Konferenzen und Symposien.

1983 wurde das Österreichische Institut für Friedensforschung auf Burg Schlaining im südlichen Burgenland als gemeinnütziger Verein gegründet. Schwerpunkte in der Zielsetzung dieses Instituts sind praxisorientierte Forschungsprojekte (zum Beispiel über Österreichs Neutralität und Friedenspolitik), der Aufbau einer Sommerfriedensakademie, die Entwicklung von Lehrgängen für die schulische Bildungsarbeit und die Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit zur Verbreitung des Friedensgedankens und die Förderung des wissenschaftlichen Dialogs im Bereich der Friedensforschung und Friedenspolitik[5]. Von den Sommerakademien haben bisher zwei stattgefunden, und zwar 1984 und 1985. Als Publikationsorgan erscheint „dialog. Beiträge zur Friedensforschung".

Im Zusammenhang mit der Friedensforschung ist noch der österreichische Zweig der Pugwash-Bewegung zu erwähnen, der hauptsächlich aus Naturwissenschaftlern besteht, die sich mit den Gefahren der Kernwaffenrüstung beschäftigen und ihre Abschaffung fordern. Zu diesem Zweck werden verschiedene Diskussionstagungen veranstaltet. Zahlreiche Mitglieder dieser Bewegung sind in der Aktionsgemeinschaft „Österreichische Wissenschafter und Ärzte für den Frieden" tätig, einer Gemeinschaft, die zum Beispiel am 19. und 20. Oktober 1984 eine interdisziplinäre Konferenz insbesondere über die „Folgen eines Atomkrieges und die Verschärfung des Wettrüstens" veranstaltete. Neben den hier angeführten Institutionen und oben genannten Wissenschaftszweigen beschäftigen sich in Österreich noch andere Einrichtungen wissenschaftlich mit dem Problemkreis von Krieg und Frieden, die nicht primär mit Friedensforschung assoziiert werden, so das österreichische Bundesheer mit der Landesverteidigungsakademie.

Betrachtet man die eben angeführten Institutionen der Friedensforschung in Österreich, so sieht man, daß diese über mehr oder weniger bescheidene Ansätze noch nicht hinausgewachsen ist. Diese Tatsache und die damit verbundene mangelnde finanzielle Unterstützung von öffentlicher und privater Hand haben

vielerlei Gründe. Einige seien eigens genannt: die Skepsis der traditionellen und etablierten Wissenschaften dieser neuen Wissenschaft gegenüber; eine gewisse fatalistische Haltung der Friedensbedrohung gegenüber, eine gewisse Verdrängung dieser Bedrohung und damit verbunden ein Zweifel an der Möglichkeit der Wissenschaft, Krieg zu verhindern und Frieden zu sichern und zu fördern; und schließlich der Verdacht der ideologischen und politischen Einseitigkeit der Friedensforschung, was damit zusammenhängt, daß der Friede als wertintensiver Begriff allzuleicht mit verschiedenem, oft gegenteiligem Inhalt gefüllt und dazu gebraucht bzw. mißbraucht werden kann, um eigene Interessen zu verfolgen, die nicht immer mit den berechtigten Interessen aller anderen vereinbar sein müssen, sondern solchen Interessen diametral entgegengesetzt sein können. Solcher Verdacht wird dann auch dadurch genährt, daß die Friedensforschung in ihrem berechtigten Streben nach Praxisbezogenheit nicht immer jene Distanz zur Friedensbewegung wahrt, die besonders bei einer etwaigen Einseitigkeit und emotionalen Aufgeladenheit einer solchen Bewegung geboten zu sein scheint.

Die Friedensdiskussion in der Friedensbewegung in Österreich

Die oben gemachte Aussage, daß der Friedensdiskussion in Österreich infolge der Neutralität eines relativ wenig gerüsteten Kleinstaats die sonstwo mitunter anzutreffende besondere Schärfe fehlt, trifft auch auf die österreichische Friedensbewegung zu. Versteht man unter Friedensbewegung eine „gesellschaftspolitische Bewegung gegen den Krieg, gegen die Rüstung und gegen andere Maßnahmen zugunsten eines Krieges zum Zwecke der Abschaffung des Krieges und der Überwindung seiner Ursachen durch Aufbau einer internationalen Gemeinwohl-Ordnung einschließlich von Mechanismen gewaltfreier Konfliktlösung“[6], dann begreift man, daß Rüstung und Bedrohung durch Rüstung die Hauptangriffs- und -anknüpfungspunkte der Friedensbewegung sind und daß daher bei einem relativ wenig gerüsteten neutralen, niemanden bedrohenden Kleinstaat die konkreten Anknüpfungspunkte für eine Friedensbewegung etwas anders gelagert sind, womit natürlich nicht gesagt ist, daß es in und für Österreich nicht auch genügend Anknüpfungspunkte und Mobilisierungsfaktoren für eine Friedensbewegung und die damit verbundene Friedensdiskussion gibt. Die Uhren der Friedensbewegung ticken auch in Österreich, nur gehen sie hier etwas anders.

1. Gegen Waffenexporte und Waffenproduktion

Die Diskussion der „neuen Friedensbewegung“ der achtziger Jahre in Österreich entfachte sich zunächst an der Frage der österreichischen Waffenexporte an Staaten, deren Regierungen im Ruf der Mißachtung von Menschenrechten standen. Der Protest im Jahr 1980 richtete sich gegen einen geplanten Export von

„Kürassier"-Panzern an Chile, wo eine Militärdiktatur mit General Pinochet an der Regierung war. Die Proteste mit einer Demonstration von ca. 1000 Teilnehmern führten schließlich zum Unterbleiben des Exports und zu einer restriktiveren Bewilligungspolitik der Regierung. Die österreichischen Waffenexporte mit der damit verbundenen Frage der Reduzierung und Konversion der Rüstungsproduktion bleiben ein Dauerbrenner der österreichischen Friedensbewegung, aber nicht nur dieser. So läuft derzeit, also im Sommer 1985, eine Diskussion um einen geplanten Panzerexport der Steyr-Werke nach Marokko.

Die beiden genannten Beispiele sind dabei typisch für die zwei Hauptprobleme, die bei solchen Exporten auftreten: Einmal, daß etwa in lateinamerikanischen Diktaturen österreichische Panzer gegen streikende Arbeiter und Menschenrechtskämpfer eingesetzt würden, sowie die Tatsache, daß es mit der österreichischen Neutralität unvereinbar ist, Panzer oder andere Waffen in ein Krisengebiet zu liefern, wobei es bei der Labilität der politischen Situation in verschiedenen Teilen der Welt fließende Übergänge von der potentiellen zur aktuellen Krisensituation gibt, was die in Frage stehende Entscheidung natürlich erschwert. Auf der anderen Seite des Interessenspektrums stehen bei solchen Fragen die in der Waffenproduktion Beschäftigten, die ihre Arbeitsplätze gesichert haben wollen. Schon aus diesen Gründen steht die Mehrheit des österreichischen Gewerkschaftsbunds der Friedensbewegung skeptisch gegenüber. Um diesen wirklichen oder scheinbaren Interessengegensatz zwischen den Forderungen der Waffenproduktion- und Waffenexportgegner und den Interessen der Arbeitnehmer in der Waffenproduktion aufzuarbeiten, werden diesbezügliche Fragen immer wieder diskutiert, so bei einer von der Österreichischen Kommission „Justitia et Pax" am 17./18. November 1984 in Wiener Neustadt veranstalteten Tagung mit dem Thema „Umrüstung – Illusion oder Chance?", einer Veranstaltung, die von Mitgliedern der Friedensbewegung stark frequentiert wurde.

Unter den Gegnern der österreichischen Waffenproduktion und Waffenexporte ist eine Differenzierung vorzunehmen, hauptsächlich zwischen solchen, die im Sinn eines mehr oder minder starken absoluten Pazifismus gegen jegliche militärische Gewaltanwendung und Gewaltandrohung, gegen das Bundesheer und noch mehr gegen Waffengeschäfte sind, und solchen, die im Sinn eines relativen Pazifismus militärische Gewaltandrohung und Gewaltanwendung im Interesse der Verteidigung zwecks Gewalt- und Übelminimierung prinzipiell für gerechtfertigt halten, das österreichische Bundesheer als eine wichtige Säule der Landesverteidigung bejahen, sich selbstverständlich gegen Waffenexporte in Diktaturen und Krisengebiete wenden und mitunter für eine weitergehende Waffenproduktionseinschränkung eintreten.

Im Fall eines gänzlichen Verzichts auf den Export und einer Beschränkung der Produktion auf den Eigenbedarf würden sich die Kosten natürlich verteuern, im Fall einer gänzlichen Einstellung der Waffenproduktion würde man durch die

größere Importnotwendigkeit noch mehr vom Ausland abhängig, abgesehen von den diversen Arbeitsplatzumstellungskosten. Es stellt sich dabei die Frage, wieviel eine damit etwaig verbundene Signalwirkung gegen die Rüstung den Österreichern wert wäre und ob sie solchen Preis zu zahlen bereit wären.

Was die oben differenzierten beiden Gruppen der prinzipiellen Bundesheergegner und Bundesheerbefürworter in der österreichischen Friedensbewegung anlangt, so ist festzuhalten, daß die zweite Gruppe in der österreichischen Friedensbewegung eindeutig das Übergewicht bildet. Noch mehr gilt dies für die österreichische Bevölkerung, für die im Parlament vertretenen politischen Parteien, für die Großkirchen und für andere Großinstitutionen. Bei einer repräsentativen Umfrage unter der österreichischen Bevölkerung sprachen sich 86 Prozent für die militärische Landesverteidigung aus[7]. Die im Parlament vertretenen politischen Parteien sprechen sich einstimmig für die militärische Landesverteidigung aus, was sich auch im Art. 9a der österreichischen Bundesverfassung ausdrückt, wo die militärische Landesverteidigung als eine wichtige Säule der umfassenden Landesverteidigung verankert ist. Die christlichen Großkirchen mit der katholischen Kirche an der Spitze sprechen im Einklang mit den kirchlichen Friedensdokumenten ein prinzipielles Ja zur militärischen Landesverteidigung, was sich auch in der Einrichtung der Militärseelsorge zeigt.

So ist es kein Wunder, daß ein im Jahr 1969 gestartetes Volksbegehren zur Abschaffung des Bundesheeres keinen Erfolg brachte und auch weiterhin alle Versuche, das Bundesheer durch eine Art Gendarmerie als Grenzschutz und durch soziale Verteidigung zu *ersetzen*, kaum Aussicht auf Erfolg haben. Anders gelagert sind natürlich Versuche, im Rahmen der umfassenden Landesverteidigung die militärische Landesverteidigung durch den Ausbau und Aufbau einer sozialen Verteidigung zu *ergänzen* und so den Eintritts- und Aufenthaltspreis für einen potentiellen Aggressor zu erhöhen. Ein Versuch zur Abschaffung des österreichischen Bundesheeres hat übrigens auch deshalb kaum Aussicht auf Erfolg, weil Österreich im Moskauer Memorandum zum Staatsvertrag und im Neutralitätsgesetz aus dem Jahr 1955, welches den Unterzeichnern und Garantiemächten des österreichischen Staatsvertrags von 1955 mitgeteilt wurde, die völkerrechtliche Verpflichtung übernommen hat, seine Neutralität nach Art der Schweiz und mit allen zu Gebot stehenden Mitteln zu verteidigen, wobei das Raketenverbot des Art. 13 des österreichischen Staatsvertrags für die einen eine zu begrüßende Schranke gegen eine kostspielige Rüstungsspirale darstellt, für die anderen aber eine durch die Entwicklung der Waffentechnik überholte Bestimmung, die eine wirksame Verteidigung verunmöglicht und daher zu revidieren wäre.

2. Gegen atomares Wettrüsten und europäische Mittelstreckenraketen

War die Frage der Waffenexporte gleichsam eine Initialzündung für die österreichische Friedensbewegung der achtziger Jahre, so lieferte die Frage der NATO-

Nachrüstung mit dem Nachrüstungsbeschluß von 1979 und der SS-20-Raketen weiteren „Nährstoff" für diese Bewegung. Am 15./16. November 1980 war in der Bundesrepublik Deutschland der sogenannte „Krefelder Appell" verabschiedet worden, der sich konkret gegen die Nachrüstungsbestrebungen der NATO richtete. 1981 fanden in diversen Städten Europas Massen-Friedensdemonstrationen statt. Die atomare Bedrohung, der „Wahnsinn" des Wettrüstens und die Sehnsucht nach Frieden haben im Bewußtsein vieler Menschen, besonders vieler Jugendlicher, starke Reaktionen ausgelöst und diese Menschen zu gemeinsamen Aktionen geführt. Im Bewußtsein, daß „eine europäische oder weltweite atomare Katastrophe" auch die Menschen „im neutralen Österreich nicht verschonen würde"[8], hat all das auch in Österreich ein entsprechendes Echo und entsprechende Aktionen ausgelöst. Menschen aus verschiedenen Gruppierungen und Lagern, von den Kommunisten bis zur Katholischen Jugend, schlossen sich zu gemeinsamen Demonstrationen und anderen Aktionen zusammen. Zu diesem breiten Spektrum gehörten Basisbewegungen wie Ökologie-, Anti-Atomkraftwerk- und Dritte-Welt-Gruppen, Bürgerinitiativen, kirchliche Gruppierungen, kommunistische Gruppierungen verschiedener Ausprägung, Jugendorganisationen der Parteien, die österreichische Hochschülerschaft und Gewerkschaften[9].

An Veranstaltungen sind besonders hervorzuheben: eine Friedensdemonstration und Sternmärsche mit ca. 50000 Teilnehmern am 15. Mai 1982 in Wien, eine Friedensdemonstration mit ca. 70000 Teilnehmern am 22. Oktober 1983 am Rathausplatz in Wien und eine Menschenkette von ca. 3000 Teilnehmern zwischen den Botschaften der USA und UdSSR am Vormittag des 22. Oktober in Wien. Dabei ist zu bemerken, daß die politische Gesamtausrichtung der Rathausplatzkundgebung vom 22. Oktober 1983 weniger ausgewogen war als die Veranstaltung vom 15. Mai 1982[10]. Dahinter standen Richtungskämpfe innerhalb der Friedensbewegung, vor allem Auseinandersetzungen darüber, welche Sprecher bei solchen Kundgebungen auftreten sollen und was der Inhalt der Erklärungen und Parolen sein solle. Die Richtung derer, die unter dem Namen „Österreichische Friedensbewegung" auftraten, war von Anfang an von einer gewissen Einseitigkeit, Linkslastigkeit und überdurchschnittlichem Einfluß der Kommunisten[11] gekennzeichnet, eine Tendenz, die sich im Lauf der Zeit etwas verstärkte und zu einer Distanzierung nichtlinker, darunter auch katholischer, Gruppierungen von gewissen Aktionen führte.

Diese Einseitigkeit zeigte sich vor allem in der Stoßrichtung gegen die NATO-Nachrüstung mit den Pershing II und den Cruise Missiles und der Ausklammerung der sowjetischen SS-20-Raketen. Selbst in der Plattform für die Friedensdemonstration am 15. Mai 1982 ist bezüglich der SS-20-Raketen nicht mehr gelungen, als das ohnehin von der Sowjetunion proklamierte Moratorium zu fordern, während die NATO-Nachrüstung abgelehnt wurde. In dieser Plattform-Erklärung hieß es nämlich u. a.: „Als Bürger des neutralen Österreich sind wir von den

internationalen Entwicklungen betroffen und fordern deshalb: Keine weitere Stationierung neuer nuklearer Mittelstreckenraketen als erster Schritt zur Errichtung eines atomwaffenfreien Europas."[12]

Immerhin hat man in dieser Plattform erreicht, eine „demokratische Lösung der gesellschaftlichen Konflikte in Polen unter Einschluß einer freien und unabhängigen Gewerkschaftsbewegung"[13] zu fordern, wozu den beteiligten Kommunisten die Zustimmung nicht leichtgefallen sein dürfte. Ausgeklammert blieb aber nicht nur eine entsprechende Stoßrichtung gegen die sowjetischen SS-20-Raketen, sondern auch das Problem Afghanistan, Probleme, die von gewissen Gruppen immer wieder aufgeworfen wurden. Noch deutlicher als in der Plattform trat die Einseitigkeit der Stoßrichtung im sogenannten „Linzer Appell" zutage, der eine Art „Krefelder Appell" in Österreich sein sollte und am letzten Adventswochenende 1982 in Linz nach heftigen Diskussionen und nach zum Teil sehr undemokratischem „Erledigen" von Einwänden gegenüber diesem Appell verabschiedet wurde[14].

Bei solchen Friedensplena kam immer wieder die Strategie kommunistischer Gruppierungen zum Tragen, möglichst viele ihrer Anhänger zu solchen Veranstaltungen zu transportieren, um mit deren „Stimme" ihre Interessen durchzubringen und eventuell durchzuboxen, während die andere Seite unterrepräsentiert war. Der Linzer Appell ist kurz und lautet: „Ich appelliere an die österreichische Bundesregierung, sich gegen die Stationierung von Pershing-2 und Cruise Missiles in Europa auszusprechen und gemeinsam mit anderen Staaten konkrete und wirksame Maßnahmen zur Verhinderung der Stationierung als ersten Schritt für ein atomwaffenfreies Europa zu treffen."[15] Seit seiner Verabschiedung im Dezember 1982 gilt dieser Linzer Appell als das zentrale Anliegen der „österreichischen Friedensbewegung", wobei infolge der Kritik an der Einseitigkeit dieses Appells und der Distanzierung bestimmter Gruppen davon die Basis dieser Bewegung schmäler wurde und das Attribut „österreichisch" noch einmal unter Anführungszeichen zu setzen ist. In der Folge wurde mit starkem Einsatz für die Unterschrift unter diesen Appell geworben, ein Ziel, dem auch die bereits genannte Friedensdemonstration am Rathausplatz in Wien vom 22. Oktober 1983 in einem erheblichen Ausmaß diente.

Als faktisches Gegengewicht gegen die Einseitigkeit des Linzer Appells sind vor allem zwei Dokumente zu nennen: der Friedensappell der österreichischen Bischöfe vom April 1983, der noch zur Sprache kommen wird, und die „Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Unabhängiger Friedensinitiativen zum ‚Linzer Appell' der ‚gesamtösterreichischen Friedensbewegung'" vom März 1983. In diesem zweiten Dokument hieß es: „Wir können keinen grundsätzlichen Unterschied erkennen zwischen Cruise Missiles und SS 20, zwischen Rüstungsdollars und Rüstungsrubel,... zwischen einer eingesperrten britischen Pazifistin und einem eingesperrten sowjetischen Pazifisten. Der ‚Linzer Appell' aber macht einen

Unterschied."[16] Und an einer anderen Stelle dieses Dokuments ist zu lesen: „Deshalb erklären wir öffentlich: Wir sind gegen die NATO-‚Nach'rüstung. Aber wir können diesen ‚Linzer Appell' nicht unterzeichnen. Und wir sprechen ihm das Recht ab, für die gesamte österreichische Friedensbewegung zu sprechen. Genau besehen, spricht der ‚Linzer Appell' für *niemanden* in Österreich. Er vertritt, stillschweigend, die Interessen *einer* Weltmacht im weltpolitischen Poker."[17]

3. Gegen die Abfangjäger

Nach dem Beginn der Stationierung der Mittelstreckenraketen in NATO-Ländern, also mit dem Faktum, daß die Friedensbewegung die seit 1979 geplante Nachrüstung nicht verhindern konnte, sind die Aktivitäten der westeuropäischen und auch der österreichischen Friedensbewegung abgeflaut. In Österreich begann die Friedensbewegung auseinanderzubröckeln. Man arbeitete weiter, aber ohne Massenbegleitung, man diskutierte und plante, wie es weitergehen solle, denn auch in Österreich waren ja die Ziele der Friedensbewegung weit gesteckt. Forderte doch die Plattform für die Friedensdemonstration am 15. Mai 1982 neben dem schon erwähnten Protest gegen das Wettrüsten und gegen die Stationierung von Mittelstreckenraketen auch die weltweite Respektierung der von der UNO deklarierten Menschenrechte; eine umfassende Friedenserziehung in allen gesellschaftlichen Bereichen; keine Aufrüstung des österreichischen Bundesheeres, dafür Entwicklung von Formen der sozialen Verteidigung[18]. Dazu kam nun noch eine stärkere Akzentuierung der Problematik der Dritten Welt. Solche Programmpunkte bieten genug Raum für Arbeit, wobei sich konkrete Aktionen und Diskussionen an konkreten Anknüpfungspunkten entfachten.

Einen solchen Anknüpfungspunkt für breitere Diskussionen und Aktionen bot 1984 und besonders 1985 der von der österreichischen Regierung schon seit langem diskutierte, 1985 dann beschlossene Ankauf von Abfangjägern für das österreichische Bundesheer. Funktionäre und Fußvolk aus der Friedensbewegung trafen sich mit anderen in Diskussionen und teilweise auch bei Aktionen gegen den Ankauf der gebrauchten schwedischen SAAB-Draken, für die am 21. Mai 1985 der Kaufvertrag unterschrieben wurde. Die Motive der Gegnerschaft waren und sind dabei sehr unterschiedlich. Kommunisten sind gegen diese „Aufrüstung" des österreichischen Bundesheeres, obwohl sie seltsamerweise die Rüstung der „friedliebenden" Sowjetunion nicht stört. Befürworter einer Abschaffung des österreichischen Bundesheeres sind natürlich auch gegen die Abfangjäger. Andere sind gegen solche Überwachungsflugzeuge, weil sie ihnen bei der Geschwindigkeit moderner Flugzeuge und bei der Enge des österreichischen Luftraums etwa im Westen Österreichs wenig Chance einräumen, eine Luftraumverletzung aus entsprechender Nähe festzuhalten.

Wieder andere sind nicht gegen Abfangjäger an sich, sondern gegen diesen Typ und vor allem gegen das Alter dieser Flugzeuge mit der Behauptung, diese

„Schrott-Draken“ [19] würden eine größere Lärmbelästigung verursachen und ein größeres Sicherheitsrisiko bedeuten. Die Anrainer der geplanten Stationierungsorte, die sich hauptsächlich in der Steiermark befinden, zählen naturgemäß zu den besonderen Gegnern der Draken. So fand am 18. Mai 1985 in der Steiermark eine Anti-Abfangjäger-Demonstration mit ca. 10000 Teilnehmern aus ganz Österreich statt. Die ÖVP, die als Oppositionspartei auf Bundesebene gegen diese Entscheidung der Bundesregierung auftritt, hat in ihren steirischen Landespolitikern besonders starke Kritiker der Drakenentscheidung. In der Steiermark wird derzeit (Sommer 1985) auch ein an sich überparteiliches Anti-Draken-Volksbegehren eingeleitet, das die steirische Volkspartei organisatorisch unterstützt.

Für eine gerechte Beurteilung des ganzen Fragenkomplexes müssen allerdings auch die Argumente der Befürworter der Drakenentscheidung beachtet werden, nämlich, daß die Vorwürfe der größeren Lärmbelästigung und des größeren Sicherheitsrisikos nicht stimmen, daß Österreich im Sinn seiner Neutralität verpflichtet ist, mit allen zu Gebot stehenden Mitteln auch seinen Luftraum zu verteidigen, daß die zu Gebot stehenden Mittel im Vergleich zu anderen neutralen Staaten, die mehr an Abfangjägern haben, beurteilt werden müssen und daß die Draken eben gerade das sind, was Österreich zugemutet werden kann.

Die Friedensdiskussion in der katholischen Kirche Österreichs.

„Als Christen, die sich für Frieden und Abrüstung einsetzen, sind wir schockiert von den Erklärungen der Österreichischen Bischofskonferenz zur Friedensproblematik vom 6. 11. 1981.“ Mit diesen Worten beginnt ein „Offener Brief an die Bischöfe Österreichs“, unterzeichnet von der Katholischen Hochschuljugend Salzburg, dem politischen Arbeitskreis der KHG und der Katholischen Hochschulgemeinde Salzburg. Die österreichischen Bischöfe hatten in einer kurzen Erklärung auch gesagt: „Die Friedensbewegung unserer Tage birgt großen Idealismus und zugleich mitunter auch Kurzsichtigkeit in sich und könnte in Gefahr sein, politisch mißbraucht zu werden.“ [20] Solche und andere Passagen in der Erklärung, etwa die über die Ehrenhaftigkeit des soldatischen Dienstes, haben diese jungen Leute zum Zorn provoziert. Die Bischöfe haben in dieser Erklärung – das muß man objektiv sagen – zu sehr die Friedensbewegung und zu wenig den Rüstungswahnsinn kritisiert, womit nicht gesagt ist, daß die Bischöfe mit ihrer Erklärung nicht recht und die Verfasser des Protestbriefs in allem recht hätten. Der Ton des Protestbriefs ist allerdings nicht typisch für die Diskussion, die in der ersten Hälfte der achtziger Jahre in der katholischen Kirche Österreichs vornehmlich zwischen den verschiedenen in der Friedensbewegung engagierten Jugendfunktionären und Bischöfen, Militärgeistlichen, Funktionären der katholischen Aktion, einschließlich der Arbeitsgemeinschaft katholischer Soldaten, stattgefunden hat.

Ein Dokument solch spannungsgeladener, aber letztlich doch fruchtbarer Diskussion sind die „Hütteldorfer Thesen", die auf einer von der Katholischen Aktion Österreichs im März 1980 veranstalteten Tagung über die Probleme der österreichischen Landesverteidigung, der Gewaltfreiheit und des Zivildienstes von den Teilnehmern formuliert wurden. In diesen Thesen, welche die Zustimmung sowohl der anwesenden zivildienstengagierten Vertreter der Katholischen Jugend wie auch der anwesenden Offiziere des Bundesheeres fanden, wurde der Grundsatz vertreten: „Gewaltfreie Konfliktregelung soweit irgend möglich, Vorsorge für nicht gewaltfreie Maßnahmen nur für den äußersten Notfall."[21] Positiv bewertet wurden nicht nur Vorkehrungen zur militärischen Landesverteidigung, sondern auch Formen der nichtmilitärischen Verteidigung Österreichs.

Einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung des Klimas und der Gesprächssituation zu den in der Friedensbewegung engagierten Katholiken leistete Kardinal Franz König, der ja als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz an der oben zitierten „Erklärung der österreichischen Bischöfe zur Friedensproblematik" mitgewirkt hatte, der aber nun seine Akzente änderte. In seiner Silvesteransprache 1981 sagte er: Dunkel sei der Horizont der Weltlage, das Unheil bedrohe die gesamte Menschheit. „Es gibt nur einen Weg: Die öffentliche Meinung im Westen und im Osten in Bewegung zu setzen, einen Druck auf die Politiker und Regierungen auszuüben, daß eine umfassende Abrüstung schnellstens im Interesse aller in Angriff genommen wird... Wenn heute junge Menschen... sich auflehnen, für den Frieden demonstrieren und protestieren..., so weisen sie entschieden in Richtung jener, die nicht den Tod, sondern das Leben, nicht die Vernichtung, sondern den Frieden suchen", und das gilt auch dann, „wenn sie dabei vielleicht nicht energisch genug jene abschütteln, die sie für ihre Zwecke vereinnahmen wollen."[22] Einige Monate später brachte die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" einen viel beachteten Artikel des Wiener Kardinals unter der Überschrift: „Es gibt keinen Atomkrieg", in dem der Kardinal die Möglichkeit der Begrenzung eines Atomkriegs als höchst zweifelhaft bezeichnete und feststellte: „Sicherheit kann man nicht errüsten. Wir reden von Sicherheit und meinen unsere Sicherheit. Wir reden von Abrüstung und meinen die Abrüstung der anderen. Aber die Sicherheit ist immer auch die Sicherheit des anderen und die Abrüstung auch immer unsere eigene..."[23]

In dieser Zeit der ersten Hälfte der achtziger Jahre wurde in der katholischen Kirche Österreichs das Friedensthema auf vielfache Art auf verschiedenen Tagungen und sonstigen Veranstaltungen diskutiert. Es ging bei solchen Diskussionen neben vielem anderen auch um den etwa von R. Schwager und H. Büchele[24] gemachten Vorschlag zu „kalkulierten Vorleistungen" des Westens in der Abrüstungsfrage, also in einem gewissen Sinn um einseitige Abrüstung. Bei dem im Herbst 1983 mit einem Papstbesuch verbundenen österreichischen Katholikentag war natürlich der Friede eines der wichtigsten Themen.

Ein bereits erwähntes Dokument, das die Einseitigkeit zu vermeiden sucht, muß noch einmal eigens genannt werden: der Friedensappell der österreichischen Bischöfe vom April 1983, der nur ein Appell ist und nicht ein Hirtenbrief im Ausmaß etwa des Hirtenbriefs der deutschen oder der US-Bischöfe. Der Bischofsappell betonte die besondere Dringlichkeit des Abbaus der Mittelstreckenraketen, er forderte aber den Verzicht auf alle diese Raketen, seien sie geplant oder schon aufgestellt, und er richtete diese Forderung an beide Machtblöcke. Die Bischöfe riefen dabei dazu auf, „sich der Einsicht nicht länger zu verschließen, daß die Vermeidung einer nuklearen Menschheitskatastrophe ein vorrangiges Interesse aller Völker und Staaten ist, ungeachtet gesellschaftlicher Unterschiede, gegensätzlicher Interessen und geistiger Auseinandersetzungen."[25] Die Zustimmungsresonanz des Appells war in Österreich qualitativ und quantitativ beachtlich.

An der atomaren Friedensbedrohung hat allerdings auch dieser Appell kaum etwas geändert. Das gilt leider auch für die gesamte Friedendiskussion nicht nur in Österreich. So bleibt die Hoffnung auf die Langzeitwirkung eines geduldigen Friedensdialogs auf breiter Basis, vor allem unter den Hauptverantwortlichen.

ANMERKUNGEN

[1] W. Bukowski, Pazifisten gegen den Frieden. Friedensbewegung und Sowjetunion (Bern 1983) 36f.
[2] A. Maislinger, „Neue" Österreichische Friedensbewegung(en), in: Österr. Jb. f. Politik '83, hrsg. v. A. Khol u. A. Stirnemann (München 1984) 635–651, 641.
[3] H. Behrens, P. Noack, Theorien der internationalen Politik (München 1984) 156.
[4] K. Hörmann, Die Anfänge des Institutes für Friedensforschung, in: Wiener Blätter zur Friedensforschung, Nr. 1 (1974) 2f. [5] G. Mader, Ein erster Schritt, in: dialog 1 (1984) 7f.
[6] V. Zsifkovits, Perspektiven der Friedensbewegung, in: Theol. prakt. Quartalschr. 132 (1984) 76–88, 86.
[7] IFES-Umfrage: Friedensbewegung in Österreich, in: Pressegespräche mit dem Bundesminister für Landesverteidigung, Dr. F. Frischenschlager, zum Thema Friede-Jugend-Bundesheer, 9. 8. 1983, Presseunterlagen 5–10, 9.
[8] So die Plattform für die Friedensdemonstration am 15. Mai 1982 in Wien, zit. nach: H. Schneider, Zur Entwicklung der Friedensbewegung in Österreich, in: Österr. Jb. f. Politik '83, a. a. O. 571–611, Beil. I 600.
[9] Vgl. auch: Widerstand gegen Krieg und Militarismus in Österreich und anderswo (Wien 1982) 68f.
[10] Schneider, a. a. O. 597. [11] Maislinger, a. a. O. 639. [12] Schneider, a. a. O. 600. [13] Ebd.
[14] A. Maislinger, Friedensbewegung: So nicht!, in: Zukunft. Sozialistische Zschr. f. Politik, Wirtschaft und Kultur, H. 2 (Febr. 1983) 42.
[15] Schneider, a. a. O. Beil. III 602. [16] Ebd. Beil. IV 603–607, 604. [17] Ebd. 606. [18] Ebd. Beilage I 600.
[19] So C. Cortolezis, der Zustellungsbevollmächtigte des in der Steiermark gestarteten „Anti-Draken-Volksbegehrens", vgl. ders., Mit den Schrott-Draken dem Bundesheer einen schlechten Dienst erwiesen, in: Österr. Monatshefte, hrsg. v. d. Bundesparteiorganisation d. ÖVP 41 (1985) H. 4, 37f.
[20] Erklärung der österr. Bischöfe zur Friedensproblematik, in: Präsent, Nr. 46 (12. 11. 1981) 6.
[21] H. Schneider, Erfordernisse des Friedens (Wien 1982) Anh. I, 44–47, 45. [22] Ebd. 8.
[23] Schneider, Zur Entwicklung der Friedensbewegung 581.
[24] H. Büchele, Rüstungswettlauf als Selbstmordprogramm und die Initiative der Gewaltfreiheit, und: R. Schwager, Der Heilige Stuhl und die Abrüstung, in: Der Vatikan zur Rüstung. Ein Weg aus der Gefahr der Selbstvernichtung der Völker, hrsg. v. d. Kath. Sozialakademie Österreichs (Wien 1979) 7–30, 48–70.
[25] Friedensappell der österr. Bischöfe, in: Bischöfe zum Frieden, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (Bonn ^{2}1983) 186.

Rainulf A. Stelzmann

Mit Menschen- und mit Engelszungen

Gott und Welt in den Werken Christa Wolfs und Mary Gordons

In den letzten Jahren hat die sich anfangs radikal von der „patriarchalischen" Welt ihrer Unterdrücker und Ausnützer absetzende Frauenbewegung in den Vereinigten Staaten, die auch katholische Autorinnen beeinflußte[1], ihre Ziele und Ansprüche wesentlich gemildert. Der Protest gegen die Atomaufrüstung und die damit verbundene Vernachlässigung sozialer Programme machte die Zusammenarbeit mit gleichgesinnten Männern notwendig und hat dadurch wohl zu einem ausgeglicheneren Menschenbild beigetragen. Diese Neubesinnung mag auch das in den letzten Jahren erwachte Interesse an den Werken der ostdeutschen Dichterin Christa Wolf erklären, die von der Frauenemanzipation eine tiefere Erkenntnis der besonderen Aufgaben *beider* Geschlechter erhofft[2].

Auf katholischer Seite reflektiert Mary Gordons jüngster Roman „Men and Angels" diese Strömung[3]. Wenn man dieses Buch mit den Werken Christa Wolfs vergleicht, ergeben sich überraschende Parallelen und Gegensätze in den Versuchen der beiden Frauen, die Welt vom rein menschlichen oder aber vom religiösen Standpunkt zu bewältigen.

Die Situation der Frau

In „Final Payments" (1978), Gordons erstem Roman, befreit sich die Heldin Isabel nach dem Tod ihres Vaters von allen ihr einengend erscheinenden Familienbindungen und sittlichen Geboten und hofft trotz ernüchternder Erlebnisse auch am Ende noch auf ein unabhängiges Leben im Kreis ihrer Freundinnen. Doch schon in „The Company of Women" (1980) führen ähnliche schmerzliche Erfahrungen die Heldin zur Ehe mit einem „ungeistigen", aber zuverlässigen Mann.

In „Men and Angels" weiß die Heldin zwar um die Nachteile und die gefährdete Situation der Ehe in unserer Zeit, doch erscheint sie ihr nicht mehr als eine die persönliche Entfaltung der Frau gefährdende Institution. Anne ist glücklich in ihrer Ehe mit Michael. Beide sind Akademiker mit Stellungen an einer älteren Universität im Staat Massachusetts. Ihre Ehe wird erst auf die Probe gestellt, als Michael für neun Monate eine Gastprofessur in Frankreich annimmt, während

Anne zu Hause bleibt, um einen Katalog über die neuentdeckten Werke der amerikanischen Malerin Caroline Watson zusammenzustellen. Um für diese Arbeit frei zu sein, nimmt sie nach kurzem Zögern die zwanzigjährige Laura als Kindermädchen in ihr Haus auf. Überraschenderweise entwickelt sich die schmerzhafteste Prüfung nicht aus der Trennung der Gatten, sondern aus der Anstellung dieser Fremden.

Gordon läßt Anne und Michael das „häusliche Leben" gleichsam „wiedererfinden" (21). Es schützt, so glaubt Anne, die Privatsphäre der Frau und fördert so ihr Eigenleben (25). Obwohl die Ehe offenbar für den heutigen Menschen keine „historische oder gesellschaftliche und sicherlich keine religiöse Bedeutung" hat (156), erwarten selbst die ausschweifendsten Typen des Buchs Treue von den Partnern einer „guten Ehe" (193). Trotzdem zweifelt Anne manchmal an diesen Werten. Ist die Ehe vielleicht doch nur „ein kleiner Taubenschlag für schwache Herzen, furchtsame Geister" (89), den schöpferische Frauen wie Caroline und deren Schwiegertochter Jane, die Anne bei ihrer kunstwissenschaftlichen Arbeit hilft, nicht brauchen? Warum malt Caroline dann aber immer wieder die schönsten Szenen des Familienlebens?

Anne findet Zeit und Muße, sich ganz in die Kunst und das Leben der vor fünfundvierzig Jahren gestorbenen Malerin zu vertiefen. Sie liebt diese Berufsarbeit, da sie ihr Leben erweitert und bereichert. Trotzdem bleibt die Liebe zu ihren beiden Kindern die sie „beherrschende Leidenschaft" (200). Der daraus entstehende Konflikt löst sich erst am Ende in einer unerwarteten Einsicht Annes, auf die wir später eingehen werden.

Ehe, Beruf und Kinder spielen auch im Frauenbild der Romane Christa Wolfs[4] eine wichtige, wenn auch unterschiedliche Rolle. Eigenartigerweise scheint sich, verglichen mit den Romanen Gordons, in der Einschätzung der Ehe eine umgekehrte Entwicklung abzuheben, wenn man die Geschicke ihrer Heldinnen von Roman zu Roman verfolgt. Für Rita im „Geteilten Himmel" ist die endgültige eheliche Verbindung mit ihrem Geliebten Manfred so wichtig, daß sie ihm in den Westen folgt und ihn erst dann verläßt, als sie einsehen muß, daß Manfreds Leben „nichts mehr gilt", da er „nichts mehr liebt und nichts mehr haßt" (259), sondern durch seine Flucht alle Hoffnung aufgegeben hat, eine bessere Welt im Sinn des Kommunismus zu schaffen. Diese Trennung zerreißt aber auch Ritas Himmel, „dieses Gewölbe von Hoffnung und Sehnsucht, von Liebe und Trauer" (271).

Christa im „Nachdenken über Christa T." heiratet Justus und führt mit ihm eine glückliche Ehe, die auch eine Krise übersteht. Sie liebt und sorgt sich um ihre drei Kinder (169f., 179, 184f.), und ihre hegende Häuslichkeit gipfelt in dem lang geplanten Bau eines schönen Landhauses am See (183, 189ff., 203). Beruflich jedoch bleibt ihr Leben unerfüllt. Sie möchte als Dichterin ihre Welt erfassen und den *„langen nicht enden wollenden Weg zu sich selbst"* gehen. Ihr früher Tod erstickt diese Hoffnung, und wir können nie mehr durch „eine Nachricht ... aus

dem innersten Innern, jener tiefsten Schicht" dieser begabten Frau bereichert werden (222).

Nelly, die uns im „Kindheitsmuster" ihre Erlebnisse während der Hitlerzeit und der ersten Nachkriegsjahre erzählt, ist noch zu jung und unreif, um ans Heiraten zu denken. Doch bieten die Beobachtungen in den Zeitraffungen auf die siebziger Jahre, die die Erzählerin, ihren Bruder Lutz und ihre halbwüchsige Tochter Lenka auf der Reise in die jetzt zu Polen gehörende Heimat Nellys zeigen, ein enttäuschendes Bild vom Berufsleben vieler Frauen, das wohl für Osten und Westen gilt. Als alle Frauen ihres Dorfes von einer russischen Militärärztin auf Geschlechtskrankheiten untersucht wurden, bemerkte schon Nelly mit Empörung, daß „Frauen ausbaden mußten, was Männer angerichtet hatten" (427). Dasselbe scheint von der Frauenarbeit in der von Männern entworfenen Welt der Technik und Industrie zu gelten. Lenka fragt sich im Jahr 1974, ob die meisten Menschen überhaupt eine Arbeit finden können, „an der sie Spaß haben" (318). Die Frauen, die mit ihr in der gesundheitsschädlichen Atmosphäre eines Betriebs arbeiten, bestehen nicht einmal mehr darauf, daß die Ventilatoren repariert werden, sondern nehmen lieber eine Zulage mit nach Hause (319). Somit ist die Ausnutzung der Frau, die Karl Marx so sehr bemängelt, immer noch nicht überwunden und die meisten sind weit von der im „Kapital" jedem Individuum verheißenen „vollen und freien Entwicklung" entfernt.

Ob die in „Kein Ort. Nirgends" erdichtete Begegnung der Romantikerin Caroline von Günderode mit Heinrich von Kleist unter glücklicheren sozialen Umständen zu einer dauernden Verbindung geführt haben könnte, bleibt zweifelhaft und scheint auch nicht das Anliegen der Autorin zu sein. Doch vereint beide Dichter ihre hoffnungslose Stellung in einer Welt, die ihre Aussage, „der Mensch sei bestimmt, sich zu vervollkommnen", ablehnt und verschweigt (150).

Kassandra schließlich im Roman gleichen Titels kämpft gegen ähnliche Widerstände. Christa Wolf und die von ihr beeinflußten Amerikanerinnen sehen sie als die erste Frau, die einen in der patriarchalischen Welt nur auf Männer beschränkten Beruf ausübt. Ihre „Kollegen" sind „Seher, Priester, Politiker". Wie Kleist und die Günderode sieht sie die wahren Zusammenhänge der Welt deutlicher als die meisten Männer, die in grausamen Kriegen für Phantome und politische Lügen sich selbst und die Welt zerstören. Was Simone Weil feststellt, erfährt auch Christa Wolfs Kassandra: Kriege werden nur um ihrer selbst willen geführt. So hat die wirkliche Helena in Wolfs Buch Troja nie erreicht (68f.). Täuschungen und Propagandalügen verlängern den sinnlosen Krieg. Die Seherin mahnt und warnt ihre Mitbürger vergebens. Keiner will ihrem Rat folgen, niemand will auf sie hören. Christa Wolf betont so die besondere Rolle der Frau als Bewahrerin der guten Sitten und Hüterin des Lebens. Kassandras Geschick jedoch ist tragisch, da die Welt sie nicht ernst nehmen will. Auch in diesem Roman erfahren wir nicht, ob die Ehe eine wesentliche Möglichkeit der Frau ist. Doch scheint der ganze Bericht

vom Untergang Trojas in einer „inneren Rede" an Äneas gerichtet zu sein (101 f.), mit dem die Heldin, wären ihr die Götter günstiger gewesen, vielleicht in einer besseren Welt ein erfülltes Leben hätte führen können.

Aspekte der Liebe

Es fällt auf, daß die in den früheren Romanen der amerikanischen Frauenbewegung, selbst auf katholischer Seite, durch eingehende Beschreibungen so sehr betonte emanzipierte Geschlechtsliebe in den Werken Christa Wolfs keinen Platz hat. Auch Gordons jüngster Roman verzichtet auf diese Art Liebe. Sie hat, so scheint es, die Frauen unserer Zeit weder befreit noch ihr Los verbessert.

Eine andere Form der Liebe jedoch könnte unsere Welt umgestalten. Sowohl Gordon als auch Wolf untersuchen in ihren Werken die Möglichkeiten und Grenzen der Nächstenliebe. Wolfs „Nachdenken über Christa T." wurde in der DDR zunächst fast völlig unterdrückt und erst 1973 und 1974 „größeren Kreisen der Bevölkerung zugänglich gemacht"[5]. Das „Ärgernis", das dieser Roman erregte, beruht wohl nicht nur auf seinem Pessimismus und dem „für DDR-Verhältnisse häretischen Versuch, sich über sich selbst zu verständigen"[6], sondern auch auf seiner positiven Auseinandersetzung mit dem „materiell" nicht faßbaren Begriff der Liebe. Die Heldin Christa verkündet: „Was fehlt der Welt zu ihrer Vollkommenheit? Zunächst und für eine ganze Weile dies: die vollkommene Liebe" (77). Sie erfährt zwar unter großen Schmerzen auf ihrem Todeslager, daß die Liebe ein sehr „zusammengesetztes" und als solches ein gefährdetes „Gefühl" ist, doch versucht sie weiter, ohne „große Rücksicht auf sich selbst zu nehmen", ihrem Mann und ihren Kindern das Leben leichter zu machen (163). Sie hält die Liebe für eines der „wichtigen Dinge", und selbst als „die Zweifel" kommen und trotz der möglichen Verdächtigung, als „bürgerlich" zu gelten (86), kann sie „nicht aufhören, etwas davon zu halten" (40). Ihre Liebe zu den armen Kindern, die sie unterrichtet, zu ihren eigenen Kindern, ihrem Gatten, ihren Freunden und allen, denen sie begegnet, macht sie selbst so liebenswert, daß wir ihren unzeitigen Tod als unerträglich grausam und sinnlos empfinden.

Ein Grund für Wolfs Ablehnung des Christentums läßt sich vielleicht in diesem Zusammenhang finden. Die Autorin ist enttäuscht, daß die Religion, die die Liebe zum Hauptgebot erklärt, das für das Zusammenleben der Menschen und Völker so wesentliche Gebot „Du sollst nicht töten" theoretisch zwar betont, aber in seiner praktischen Anwendung immer wieder abwandelt und zurücknimmt (Kassandra, 178). Es bleibt aber auch in Christa T.s Welt fragwürdig, ob sich die Liebe durchsetzen kann, und das Thema der Liebe klingt in den weiteren Romanen kaum wieder an, weil vielleicht ihre anderen Heldinnen wie Christa resigniert einsehen, daß es ein „Mißverständnis [ist], daß wir zum Glück gemacht sein sollen" (78).

Umgekehrt ist das von der amerikanischen Verfassung bestätigte „Streben nach Glück" eine selbstverständliche Voraussetzung für Anne in „Men and Angels". Wie Christa T. ist sie sehr liebenswürdig, da sie allen Menschen mit Freundlichkeit begegnet und die Liebe für den Ursprung alles Guten in der Welt zu halten scheint. Obwohl sie so wenig wie Christa T. „ein religiöses Leben" hat, verbindet sie die „vage" Vorstellung eines Gottes mit dem Begriff der Liebe (151) und zweifelt nicht daran, daß wir zu einem glücklichen Leben bestimmt sind. Doch wird im Verlauf der Handlung dieser Glaube auf eine harte Probe gestellt.

Das Kindermädchen Laura andrerseits sieht die Welt als ein Jammertal voller Sünden und Verderbnis. Sie fühlt sich als Prophetin und Heilerin berufen, die Menschheit und vor allem Anne, die sie für unglücklich und gefährdet hält (150), von der ewigen Verdammnis zu „retten". Sie selbst, von ihren Eltern lieblos behandelt und verstoßen, hielt das Leben für unerträglich, bis sie vor vier Jahren ein religiöses Erlebnis hatte, in dem der Heilige Geist ihr „den Weg des Herrn" offenbarte. Doch erfahren wir schon bald aus ihrer Vorliebe für die harten Bibelworte vom zornigen und strafenden Gott (7), mit denen sie alle, die ihr als Feinde ihrer Botschaft erscheinen, bedenkt, daß ihre Religion weit von der Liebe entfernt ist. Als sie nach mehreren enttäuschenden Erlebnissen in religiösen Gemeinschaften in Annes Haus kommt, gibt sie sich die größte Mühe, „klug wie die Schlangen" (74) ihre frommen Absichten bis zum rechten Augenblick zu verbergen. Dieser Zeitpunkt scheint gekommen, als sie keinen Zweifel mehr daran hat, daß Anne sie wie eine Schwester liebt (75, 147f.).

Doch diese schönen Hoffnungen sind nichts als Illusionen. Denn was Laura für Liebe hält, ist in Wirklichkeit Annes Bemühung, ihre instinktive Abneigung vor dem Mädchen zu verbergen (70f.). Laura macht auf ihre Umwelt den Eindruck einer arroganten, ungebildeten Person (104), die sich wie ein „Voyeur" oder „Spion" in den Intimbereich ihrer Mitmenschen einzuschleichen versucht (145, 158). Um sie seelisch nicht zu verletzen, muß sich Anne immer wieder zwingen, freundlich zu ihr zu sein. Wie Margaret in „Final Payments" ist Laura einer jener unglücklichen Menschen, die keiner lieben kann, weil sie selbst niemanden lieben können (228). Nur dadurch, daß sie sich selbst „daran erinnert, Mitleid zu fühlen..., ein Gefühl, das sie bisher verachtet hatte, weil sie es für sich selbst nicht wünschte", gelingt es Anne, „ihren Ärger zurückzudrängen" (102). So kauft sie dem armen Mädchen teure Geschenke und feiert sogar auf Kosten ihrer eigenen begrenzten Arbeitszeit seinen, wie sich später herausstellt, erlogenen Geburtstag (112ff.).

Doch läuft das Maß über, als Laura ihre Pflicht vernachlässigt. Während sie die Bibel liest, spielen die ihr anvertrauten Kinder auf einem nur mit einer dünnen Eisschicht überfrorenen Teich. Anne, die sie selbst in Sicherheit bringen muß, kann sich nicht mehr beherrschen und entläßt das unglückliche Mädchen auf der Stelle (203). Ähnlich wie Margaret erhält auch Laura eine „letzte Zahlung". Doch

verfehlt dieses Lösungsgeld hier seine Wirkung. Denn Laura ist durch das Scheitern ihres Versuchs, Annes Liebe zu gewinnen, im Innersten verletzt. Sie glaubt, daß sie nur dadurch Anne doch noch von ihrer Liebe überzeugen und zugleich so vor dem ewigen Verderben bewahren kann, daß sie „jeden Tropfen Blut für sie vergießt" (209). Wörtlich erfüllt sie diese Absicht. Als Anne am selben Abend mit den Kindern aus der Stadt zurückkehrt, steht das ganze Haus unter Wasser. Rötlich gefärbt tropft es aus den Decken. Der zehnjährige Peter, der seiner Spur nachgeht, findet Lauras Leiche mit zerschnittenen Pulsadern in der überlaufenden Badewanne im zweiten Stock (212).

Gott und Ewigkeit

Dieser entsetzliche Tod treibt Anne in eine Krise. Wie Augustinus („res in tantum cognoscitur, in quantum amatur") erhoffte sie bisher alles, selbst das tiefere Verständnis ihres Forschungsgegenstands, von der Liebe (69). Nun versteht sie die Welt nicht mehr. Denn sie muß sich fragen: „Wie konnte sie einen Gott lieben, der ein junges Mädchen verbluten ließ, der es sterben ließ mit dem Gedanken, daß es sein Leben hingeben sollte, um jemand anders zu ihm zu bringen? Es war nicht Gott; es war böse. Aber der Gott, an den Laura glaubte, sah zu, wie es geschah. Wenn das sein Werk war, dann war sein Gesicht das Gesicht des Bösen... Der einzige vernünftige Schluß, den man daraus ziehen konnte, war, daß es keinen Gott in der Welt gab. Oder es war Gott, der das Rasiermesser an Lauras Handgelenk hielt" (224).

Ähnliche Gedanken hatte Anne schon über den Tod eines ihr behilflichen Gemäldesammlers, der sich, „an sein Bett geschnallt", gegen sein „grausames Geschick" aufbäumte und mit den Worten starb: „Es gibt keine Gerechtigkeit." War die Liebe nur eine „List des Blutes... eine Reflexhandlung?" fragte sie sich bei diesem Anlaß (174). Doch erst das persönliche Erlebnis mit Laura zerbricht ihre Welt völlig. Zweifel, Schuldgefühle und Hoffnungslosigkeit bedrücken sie.

Auch Christa Wolfs Heldinnen erfahren die Fragwürdigkeit von Gott und Welt durch Leid und Grausamkeit. Rita im „Geteilten Himmel", die ihre Liebe zu Manfred nicht mit ihrer sozialen Verantwortung vereinen kann, macht einen „unbewußten" Selbstmordversuch „nicht aus verzweifelter Liebe, sondern aus Verzweiflung darüber, daß Liebe vergänglich ist wie alles und jedes" (275). Obwohl sie auf weiteres Forschen nach Gott und Ewigkeit verzichtet, kann sie nicht ohne Hoffnung leben und scheint sie am Ende in einer Art Philosophie des Als-ob zu finden: „Das wiegt alles auf: Daß wir uns gewöhnen, ruhig zu schlafen. Daß wir aus dem vollen leben, als gäbe es übergenug von diesem seltsamen Stoff Leben. Als könnte es nie zu Ende gehen" (288).

Doch schon im „Nachdenken über Christa T." erkennt die Heldin das Ungenü-

gen dieser Philosophie, wenn „die immer vor uns hergeschoben[e]... Zukunft" sich ganz einfach in „Zeit" verwandelt, „die mit uns vergeht". Darum klammert sich Christa an den Augenblick. Sie will „jetzt" voll und „wirklich" leben (126f.). Aber ihre Krankheit hindert sie daran. Todesangst, „die Angst vor der Enge", quält sie. Sie fürchtet das Vergehen ihres Ichs: „Ich will leben und muß sterben. Ich. Das kann nicht nur, es *wird* verlorengehen. Nicht irgendwann, in Jahren, Jahrzehnten – also niemals –, sondern bald. Morgen schon. Jetzt" (226). Der Tod erscheint erbarmungslos und sinnraubend für sie selbst und ihre Hinterbliebenen.

Dieses Gefühl überwältigt auch die Erzählerin in „Kindheitsmuster", als sie an ihre unmittelbar nach dem Krieg „massenhaft" gestorbenen Verwandten und an den vor einem Jahr verschiedenen Dichter Neruda denkt: „Aber du weinst nicht um ihn. Du weinst um alles, was einmal vergessen sein wird – nicht erst nach dir und mit dir zusammen, sondern solange du da bist und von dir selbst. Um das Schwinden der hochgespannten Erwartungen. Um den allmählichen, doch unaufhaltsamen Verlust jener Verzauberung, die Dinge und Menschen bisher gesteigert hat... Die Erdrosselung der heftigsten Wünsche. Das Ersticken ungebändigter Hoffnung. ... Die Dämpfung der Freude..., um den unvermeidlichen Verfall der Sehnsucht" (351f.).

In „Kassandra" schließlich steht die Heldin unmittelbar vor ihrem gewaltsamen Tod. Ihr Nachdenken über den Trojanischen Krieg offenbart im einzelnen die Grausamkeit des Menschen gegen seinen Mitmenschen. Achilles erscheint nicht als Held, sondern als blutrünstiger Sadist, dessen Existenz Kassandra unfaßbar ist (74). Äneas mag zwar in einem anderen Land eine bessere Welt bauen, sie selbst und ihre Gefährtinnen werden sie nie sehen. Selbst wenn es ein Jenseits geben sollte – eine Hoffnung, die Kassandra kaum zu hegen wagt –, werden die Menschen einander dort an den erlittenen Schmerzen wiedererkennen (138). Diese getrübte Hoffnung erinnert an die Situation der armen Leute bei Georg Büchner, dessen Werke Wolf sehr schätzt: Auch im Himmel müssen sie sich noch plagen.

Wie in der Krise Annes ist der Ausblick auf die Ewigkeit bei Christa Wolf durch das Leid und den Schmerz in unserer Welt geprägt. Der Dichter Kleist in „Kein Ort. Nirgends" drückt dieses Gefühl aus, als er endlich auf eine innere Erlösung, einen Weg „ins Freie" hoffen darf: „Denn was wir wünschen können, muß doch im Bereich unsrer Kräfte liegen..., oder es ist nicht ein Gott, der die Welt regiert, sondern Satan, und der hat sich in einer irren Laune ein Unwesen erschaffen, dessen Bestimmung es wäre, im Schweiße seines Angesichts sein eignes Unheil an einer Hexenkette aus dem Schoß der Zeit zu ziehn" (125f.).

Trotz aller Entmutigung versucht Christa Wolf diese Kette immer wieder zu zerbrechen. Dabei hofft sie nicht auf Gott, sondern auf den Menschen: „Der Mensch ist gut, man muß ihm nur die Möglichkeit dazu geben" („Himmel", 180). Diese „Gutartigkeit" wird als „Arbeitshypothese" vorausgesetzt („Nachdenken", 220) und scheint dadurch bestätigt, daß der Mensch ein Gewissen hat, das ihn von

den schlimmsten Unmenschlichkeiten zurückhält. Die dreizehnjährige Nelly, die sich für eine „unbedingte Hingabe für den Führer" begeistern möchte, hört eine warnende Stimme in ihrem Innern. Weder ein Artikel über den „Lebensborn" der SS noch eine Geschichte über ein Mädchen, das im Dreißigjährigen Krieg ins Lager der Feinde ging, um sie, „indem sie sich ‚hingab'", mit der Pest anzustecken, kann sie zu ähnlichen Taten anspornen. „Das nicht!" sagt sie sich selbst (262). Kassandra weigert sich aus demselben Grund, in den Plan einzuwilligen, Achilles in eine tödliche Falle zu locken, in der ihre Schwester als Köder dient (126f.).

Offen bekennt die Dichterin ihren Glauben an die moralische Existenz des Menschen gegenüber dem „blanken historischen Determinismus... einiger Marxisten, der in Individuen, Schichten, Klassen, Völkern nur Objekte einer... historischen Gesetzmäßigkeit" sieht. Für sie bedeutet „Menschlichkeit... niemals, unter keinen Umständen einen anderen zum Mittel für eigene Zwecke zu machen"[7]. Damit bejaht sie die Moralphilosophie Immanuel Kants, dessen kategorischer Imperativ vorschreibt, die Person „niemals bloß als Mittel" zu brauchen. Marx und Engels dagegen lehnen dieses Prinzip als einen Ausdruck der „ohnmächtigen deutschen Bürger" ab. Es helfe der Menschheit nicht zu einem wirklichen Fortschritt, da es sich mit „dem bloßen ‚guten Willen'" begnüge, „selbst wenn es ohne alles Resultat" bleibe. Christa Wolf jedoch scheint darauf zu bestehen, den neuen Menschen für die bessere Welt des marxistischen Sozialismus nach diesem moralischen Grundsatz zu bilden.

So befürchtet Rita im „Geteilten Himmel", daß ein Studienkollege eine ihrer Freundinnen nicht „aus ehrlicher Sorge um die Sache", sondern aus „Eigennutz" angezeigt hat, sie also zum Mittel für seine eigenen Zwecke mißbraucht (178). Dieses den wahren Fortschritt störende Verhalten wird von einem der Partei angehörigen Professor vereitelt. Christa T. hält „Gewissen " in diesem Sinn und „Phantasie... für den Fortbestand der Menschheit unerläßlich" (219). Kleist verteidigt seine Individualität mit dem Hinweis auf „eine innere Vorschrift in [seiner] Brust" (86), und im Schicksal Kassandras schließlich symbolisiert die Dichterin das allen Frauen „für dreitausend Jahre" widerfahrene Unrecht, als „Objekt" behandelt zu werden (227).

Vielleicht ist es diese nie zu enden scheinende Geschichte der Grausamkeit und Unterdrückung, die zum Zweifel an der Grundthese selbst führt. Kann der Mensch wirklich zu einem besseren Wesen erzogen werden und unsere Welt in „das Land Utopie, in dem es frei, gleich und brüderlich zugehen" wird („Lesen", 288), gewandelt werden? Der Chemiker Manfred im „Geteilten Himmel" leugnet, daß der Mensch „Sozialist" sein kann; „zwingt man ihn dazu, macht er groteske Verrenkungen, bis er wieder... an der fettesten Krippe" ist (262). Doch darf man diesem Urteil vielleicht nicht ganz trauen, da Manfred selbst den Anforderungen des „harten, strengen Lebens" des Sozialismus nicht standhält und in den Westen ausweicht. Die Ansicht des Ingenieurs Lutz hingegen, der in der DDR bleibt,

scheinen wir ernst nehmen zu müssen. Dieser Skeptiker hält den „‚guten Menschen' als Massenerscheinung" für unmöglich (380) und rechnet mit der allen Glauben an den endlosen Fortschritt der Menschheit absurd erscheinen lassenden Möglichkeit der endgültigen Vernichtung unserer Welt in einem „schwarzen Loch", in dem „weder Raum noch Zeit, nicht einmal die Gesetze der Physik existieren" (344).

Diese Zweifel offenbaren das qualvolle Dilemma eines „Idealisten", der sich in ein immanentes System fügen möchte. Karl Marx erkennt klar, daß in Kants Ethik die „Verwirklichung" des sittlichen Ideals letztlich „im Jenseits" liegt, und verwirft als Materialist diese Lösung. Christa Wolfs Charaktere scheinen zwar an die moralische Freiheit des Menschen zu glauben, nicht aber einzusehen, daß der kategorische Imperativ über unsere für immer unvollkommene Welt hinausweist und nur dann für jedes Individuum in der langen und blutigen Geschichte der Menschheit Sinn hat, wenn Gott sich seiner in Ewigkeit annimmt.

Anne in „Men and Angels" dagegen scheint in der Überwindung ihres furchtbaren Zweifels an Gott und Welt dieser Einsicht näherzukommen. Zunächst fühlt sie sich in ihrem Elend von aller Welt verlassen. Als sie zufällig Jane im Wohnzimmer lesend antrifft, ergreift sie von neuem jener „Unwille" und „Zorn", mit dem sie sich nach dem Tod Lauras von Gott wandte, da sie annimmt, daß „auch Jane" das Wesen „verehrt, an dessen Verehrung Laura gestorben war" (230). – Jane, so weiß sie, ist durch den Einfluß Simone Weils zur Kirche gekommen. – Anne ist jeder religiöse Glaube ein Ärgernis und sie fordert Jane mit der Bemerkung heraus: Laura „hoffte auf Gott für Liebe... Und sie bekam den Tod... Ich nehme an, es ist leichter für dich. Du glaubst an Gott." Jane überrascht sie mit der Erklärung: „Nein, es ist viel schwerer für mich. Da ich an einen liebenden Gott glaube, ist es viel schwerer zu verstehen... Dies ist der Gott, den ich fürchte. Das dunkle, grausame Gesicht kann ich nicht verstehen, das zusieht, während seine Kinder leiden" (230).

Für Jane ist es „am traurigsten", daß Laura trotz ihrer eifrigen Lektüre der Heiligen Schrift das „Wesen des Evangeliums völlig mißverstand". Denn sie erkannte nie, daß sie „viel geliebt war". Aber Jane weiß auch, daß „die Liebe Gottes... dem Menschenherzen nie genügt". Denn sie „bedeutet einem Menschenherzen nichts, das nach menschlicher Liebe hungert" (231). Im doppelten Sinn bleibt also die Liebe Gottes ohne die Menschenliebe ein leerer Schall: Wir erfahren die Liebe Gottes zu uns dadurch, daß Menschen uns lieben. Das höchste Gebot Christi umgekehrt mahnt uns, daß wir Gott *und* den Nächsten wie uns selbst lieben müssen.

Annes Zorn wandelt sich nun in Trauer. Sie weint: „Für Laura, für sich selbst, ihre Eltern und ihre Kinder. Für Lauras Eltern, die nicht lieben konnten, für ihr eigenes Herz, das sich dem Schrei nach Liebe verschlossen und verhärtet hatte... Die Menschen waren so schwach... Was sie brauchten war Liebe, und meistens

gab es sie nicht. Es gab sie im Überfluß, und doch konnte man sie nicht herbeirufen. Man gewann sie durch Zufall; es war ein fürchterliches Glücksspiel. Schicksal war ein zu ehrenvoller Name dafür. Wir wurden geboren, und wir wurden der Welt ausgeliefert. Und die Welt hob ihre Peitsche gegen das Kind oder schützte es mit sanften Flügeln, und wartete, wartete immer, mit der Peitsche zuzuschlagen" (231f.).

Immer noch weiß Anne nicht, wie wir in dieser so oft lieblosen Welt in Frieden mit Gott und unserem Schicksal leben können. Bei der Trauerfeier für Laura wird der 121. Psalm in der „King-James-Version" vorgelesen, der im Deutschen vielleicht die Übersetzung Luthers entspricht: „Der Herr behüte dich vor allem Übel, er behüte deine Seele; der Herr behüte deinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit." Anne ist von der Schönheit der Verse ergriffen. Aber ist es nicht alles „eine Lüge? Wovor war Laura behütet worden? Haß, Wahnsinn, Tod hatten sie schutzlos niedergeschlagen". Wahr wäre der Psalm nur, wenn er für die Ewigkeit gelte: „Vielleicht war Laura jetzt behütet. Vielleicht behütete jetzt jemand ihren Ausgang, ihren Eingang" (234).

Dieses Aufleuchten der Möglichkeit einer ewigen Liebe und Gerechtigkeit, die alle Wunden heilt und unsere Seelen bewahrt, läßt Anne immer noch nicht ohne Zweifel. Der Frieden ihres Hauses ist durch den unheimlichen Selbstmord gestört. Ihr Sohn Peter wird nachts von Angstträumen verfolgt, so daß sie ihn wie ein kleines Kind in den Schlaf wiegen muß. Dabei sorgt sie sich um die Zukunft ihrer und aller Kinder in einer Welt des Verbrechens und der Gewalt. Sie hofft zwar, daß das Leid uns besser machen wird, weiß aber auch, daß viele an ihm scheitern und zu bösen „Tieren" werden, die „mit Verachtung... die Schwächeren töten" (238).

Doch, so erkennt sie plötzlich, ist das nicht ihr „ganzes Leben". Ihre Berufsarbeit, eine ihr eigene Welt, die „ihren Verstand schärft und einzigartig macht", ermöglicht ihr, „erfrischt" in „die dichte Unterwelt" ihrer Kinder zurückzukehren und ihnen einen hoffnungsvollen Ausblick aufs Leben zu geben, das „schrecklich" und „schön" auf sie wartet. Die Möglichkeit, sich durch ihre Arbeit zu befreien, empfindet Anne als „ungeheure Gnade" im Sinne des Wortes „mercy": Ein liebender Gott erbarmt sich seines Geschöpfes. Erst in diesem Bewußtsein kann sie Frieden finden und mit neuer Hoffnung in die Zukunft blicken.

Kreuzwege

So erscheint die Welt in den Werken beider Autorinnen als eine dunkle und zweifelhafte Stätte. Ohne eine Isolierung der Geschlechter zu verlangen, macht Christa Wolf, vor allem in ihrem jüngsten Roman, das männliche Element für diesen Zustand verantwortlich, während Gordon ohne diesen Seitenblick alle Menschen für schwach und gefährdet hält. Beide Dichterinnen bemühen sich

trotzdem um die Möglichkeiten eines erträglicheren Lebens. Die Rolle der Frau steht dabei im Mittelpunkt der Betrachtung. Die Heldinnen Wolfs möchten das Los der Menschheit durch die Erfüllung hoher ethischer Pflichten verbessern, die sich ganz auf diese Welt beschränken, obwohl ihnen deren Grenze schmerzhaft bewußt wird. Gordons Frauen dagegen finden einen neuen Zugang zu Gott und Ewigkeit. Die Mahnung jedoch, die sie als Wahlspruch ihrem jüngsten Roman vorausschickt, unterliegt, so scheint es, auch der Dichtung Christa Wolfs: Ohne die Liebe bleibt alles Reden „mit Menschen- und mit Engelszungen... nur ein tönend Erz oder eine klingende Schelle".

ANMERKUNGEN

[1] R. A. Stelzmann, Katholizismus und Frauenemanzipation: Die Romane Francine du Blessix Grays and Mary Gordons, in dieser Zschr. 199 (1981) 641–643.

[2] S. vor allem M. French, Trojan Woman, in: The Women's Book Review, Vol. 2 (Dez. 1984) 13f.

[3] New York: Farrar Straus & Giroux 1985.

[4] Die folgenden Romane sind ins Englische übersetzt: Der geteilte Himmel (1963, 1965 [Übersetzung]); Nachdenken über Christa T. (1968, 1971); Kindheitsmuster (1976, 1980); Kein Ort. Nirgends (1979, 1982); Kassandra (1983, 1984). Mit Ausnahme von Kassandra, von der nur die Übersetzung vorlag, sind die vier jüngsten Romane nach der Ausgabe des Luchterhand-Verlags zitiert.

[5] Chr. Thomassen, Der lange Weg zu uns selbst: Christa Wolfs Roman „Nachdenken über Christa T." als Erfahrungs- und Handlungsmuster (Kronberg 1977) 241.

[6] F. J. Raddatz, Traditionen und Tendenzen: Materialien zur Literatur der DDR (Frankfurt 1972) 386, 388.

[7] Lesen und Schreiben: Neue Sammlung (Darmstadt 1980) 98, 210.

Stefan Niklaus Boßhard

Über die Dialogfähigkeit der Theologie

„Wenn man in dieser westlichen Welt fragt, was gut und was schlecht, was erstrebenswert und was zu verdammen ist, so findet man doch immer wieder den Wertmaßstab des Christentums auch dort, wo man mit den Bildern und Gleichnissen dieser Religion längst nichts mehr anfangen kann. Wenn einmal die magnetische Kraft ganz erloschen ist, die diesen Kompaß gelenkt hat..., so fürchte ich, daß sehr schreckliche Dinge passieren können, die über die Konzentrationslager und die Atombomben noch hinausgehen."[1] Mit diesen warnenden Worten hat Werner Heisenberg vor Jahren die geistesgeschichtliche Rolle des christlichen Glaubens in einem Jahrhundert angedeutet, in dem der Prozeß der Säkularisierung schneller als je voranschreitet und der autonomen Verantwortung immer größere Lasten aufbürdet.

Der Ausfall der „magnetischen Kraft" des Christentums muß nicht zwangsläufig eine erschreckende Zeit heraufführen; wenn dies aber eintreten sollte, dann erhält die Frage nach *Dialogbereitschaft und -fähigkeit der Theologie* mit dieser sich mehr und mehr nur vor sich selber verantwortlichen Welt und mit den in ihr verkörperten Wissenschaften wachsende Bedeutung. Dem kommt zugute, daß die meisten theologischen Disziplinen ohnehin in dieser oder jener Form auf Dialog ausgerichtet und angewiesen sind, teils weil sie untereinander eng verwoben sind, teils weil ihre Gegenstände oft weit in Bereiche der Profanwissenschaften hineinragen und viele Fragen einander überschneiden. Überdies muß die Theologie wie jede Wissenschaft ihre Aussagen im Medium gegenwärtiger oder historischer kultureller Sinnfiguren, Methoden und Symbolen formulieren. Dabei greift sie in eine ihr vorgegebene Werte- und Sinnwelt, die eigenständig und angemessen zu reflektieren ihr aber unbenommen sein muß, wenn sie die Glaubensrede nicht unter das Gericht des Zeitgeistes stellen will.

Schließlich resultiert die dialogische Grundstruktur auch aus dem Umstand, daß Offenbarung als „Gotteswort in Menschenmund" (E. Schlier) denjenigen, der sich mit ihrer Auslegung befaßt, schon beim Ergreifen ihrer Inhalte zu einem Pendler zwischen verschiedenartigen geistigen Milieus macht. Die in Zeit und Geschichte ausgestaltete christliche Heilsbotschaft zwingt jeden Interpreten aufs neue zu einer Rückkehr in zeitlich ferne Epochen, die dem Gotteswort seine historische Gestalt gegeben haben. Denn – so die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes" – „von Beginn ihrer Geschichte an hat sie (die Kirche) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiede-

nen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium angemessen zu verkündigen"[2]. Dieser dialogale Verstehens- und Überlieferungsprozeß kann und darf auch in den gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen nicht ausfallen.

Galileo Galilei: ein Beispiel für späte Dialogbereitschaft

Dialog ist aber nicht schon der ganze Selbstvollzug der Theologie, und Bereitschaft dazu schließt keineswegs ein, daß ihre Lehrsätze kulturvariabel seien. Uneinsichtiges Beharren auf unhaltbaren, nur vermeintlich offenbarungsspezifischen Lehren ist jedoch ein Indiz für Dialogschwäche, nicht selten als Folge eines Interpretationsnotstands. Zum Paradigma für einen solchen dialogalen Engpaß wurde – wie allgemein bekannt – der Fall Galilei, dessen Nachwirkungen auch nach 350 Jahren nicht ganz abgeklungen sind und das Verhältnis zu den Naturwissenschaften immer noch belasten.

Immerhin sind seit dem letzten Konzil *Rehabilitationsbemühungen* aufgenommen worden, die sich vorab in einem Auftritt von *Kardinal Franz König* am 1. Juli 1968 auf der Nobelpreisträgertagung in Lindau niederschlugen. König erklärte in einem vielbeachteten Vortrag: „Ich bin in der Lage, vor diesem Forum mitzuteilen, daß von den zuständigen Stellen bereits Initiativen ergriffen wurden, um den Fall Galilei einer klaren und offenen Lösung zuzuführen. Die katholische Kirche ist heute ohne Zweifel bereit, das Urteil im Prozeß Galilei einer Revision zu unterziehen."[3] Viele Wissenschaftler zeigten sich überrascht darüber, daß die Kirche nun gewillt ist, sich mit dem Fall neu auseinanderzusetzen.

Die Erklärung Königs fand jedoch nicht überall Zustimmung. So schreibt beispielsweise *E. Brüche* in den „Physikalischen Blättern": „Der Beifall [des Auditoriums] erschien dem Referenten [d. h. Brüche] mehr Anerkennung für den mutigen Vorstoß des Redners. Das Lächeln, mit etwas Mitleid gemischt, erschien als höfliche Andeutung für ein ‚Zu spät'. Man hatte das Gefühl, daß der Vortrag vor 100 Jahren oder mehr überzeugender, daß er eine Sensation gewesen wäre." Und er fährt fort: Die „schwere Wunde", die der Prozeß Galilei den Naturwissenschaften geschlagen habe, könne durch eine Wiederaufnahme des Prozesses schwerlich geschlossen werden, denn es blieben nach wie vor für den Naturwissenschaftler unannehmbare Dogmen, die zum Teil jüngeren Datums seien als das Verdikt über Galilei. Mit Max Planck könne man überzeugt sein, daß „der Glaube an Naturwunder vor der stetig und sicher voranschreitenden Wissenschaft" Schritt für Schritt zurückweichen und „daß es mit ihm über kurz oder lang zu Ende gehen muß". Um eine Selbstaufgabe zu vermeiden, sei nur der Weg der Naturwissenschaften und der Kirche *auf zwei getrennten Ebenen* vorstellbar. Ein neuer Galilei-

Prozeß sei für Physiker ohne Bedeutung, solang die trennenden Dogmen aufrechterhalten würden, ganz abgesehen von den Hindernissen, die die kurz zuvor veröffentlichte Enzyklika „Humanae vitae" neu errichtete, resümiert Brüche in seinem Bericht[4].

Und in der Tat, der Prozeß wurde zunächst nicht wieder aufgerollt. König berichtete zehn Jahre später, man habe feststellen müssen, daß die notwendigen Prozeßakten seit den Napoleonischen Wirren nicht mehr vollständig vorlägen und man den Plan einer Revision deshalb fallengelassen habe[5]. Scheinbar unbeeinflußt von diesem Fortgang der Dinge vollzog Papst *Johannes Paul II.* am 10. November 1979 dann vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften aber doch die Rehabilitation. In einer Ansprache bedauerte er unter Hinweis auf das Zweite Vatikanum (GS 36) die kirchlichen Unzulänglichkeiten, die zur Verurteilung Galileis führten, und gab der Hoffnung Ausdruck, daß durch offene Abklärungen der Widerspruch, den viele zwischen Naturwissenschaft und Glauben sähen, endgültig behoben werden könne[6]. In der Folge berief er am 3. Juli 1982 vier Arbeitsgruppen, die sich mit den mit dem Fall Galilei zusammenhängenden exegetischen, kulturellen, historischen und naturwissenschaftlichen (einschließlich erkenntnistheoretischen) Fragen auseinandersetzen sollten. Bereits 1983 wurden die Ergebnisse der historischen Arbeitsgruppe in der Form einer Sammlung einzelner Beiträge veröffentlicht[7]. Ferner erschien unter den Auspizien der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften eine Dokumentation der im vatikanischen Geheimarchiv liegenden Prozeßunterlagen, die indessen nur wenige neue, bislang unbekannte Schriftstücke zu enthalten scheint.

Diese Vorgänge zeigen deutlich das kirchliche Bestreben, reinen Tisch mit einem historisch schwer belasteten Hindernis im Dialog mit den Wissenschaften zu machen. Doch 350 Jahre Vorbehalte und Ablehnung haben sich zu tief in das wissenschaftliche Bewußtsein eingegraben, als daß mit einem Mal alle Reibungsflächen verschwänden. Ob wirklich eine neue Einstellung das alte Mißtrauen verdrängt hat, wird man an aktuellen Fragen erst beweisen müssen. Die Naturwissenschaften haben sich in den vergangenen Jahrhunderten derart weit von der Kirche wegbewegt, daß sie mit einem Schuldbekenntnis allein nicht mehr eingeholt werden können. Nochmals E. Brüche als skeptischer Repräsentant der Naturwissenschaften: „Und wenn die Kirche die Schuld ihrer damaligen Vertreter offen bekennt, ist dann etwas an der heutigen Lage geändert? Man kann nicht bis zu dem Trennungspunkt in der Geschichte zurückgehen und einen neuen gemeinsamen Weg suchen. Es wird schon deshalb nicht mit großem Erfolg getan werden können, weil unannehmbare Dogmen übrigbleiben."[8]

Auch wenn der Fall Galilei bereinigt wird, er bleibt ein Schnitt- und Kristallisationspunkt zweier Denkbewegungen, die noch nicht eindeutig konvergieren. Wenn daher Norbert Luyten in Erwiderung auf Brüches Bericht den Fall Galilei von dem heutigen Verhältnis der Kirche – Naturwissenschaften abkoppeln will,

dann verkennt er zumindest seinen *Symbolcharakter*[9]. Es geht den Naturwissenschaften längst nicht mehr allein um Galilei, sondern um die Mentalität, die ihn hervorgebracht hat und die noch nicht vollständig abgebaut ist, auch wenn viel guter Wille vorhanden ist. Gewiß, die Demarkationslinie zwischen Theologie und Naturwissenschaften verläuft bei weitem nicht mehr schnurgerade wie einst. In den Naturwissenschaften arbeiten auch Forscher, welche die Meinungen von E. Brüche nicht teilen und die in der Theologie durchaus einen kompetenten Dialogpartner erblicken. Was not tut, ist aber weniger ein „pater peccavi" als eine *neue Gesinnung*, die ihre Entscheidungen anerkennend auch auf das Erkenntnispotential der Naturwissenschaften abstellt.

Ob der Dialog und die Zusammenarbeit nun nach dem von Werner Heisenberg vorgeschlagenen „Zwei-Sprachen-Modell" verlaufen sollen, bei dem Theologie und Kirche vorab das Gewicht ihres *ethischen Vorauswissens* einbringen, ist ein Standpunkt, hinter dem grundsätzliche theologische Fragen stehen, bei denen allerdings keine Einigkeit herrscht. Es ist daher angebracht, sich die wichtigsten theologischen Dialogmodelle näher anzusehen.

Dialogmodelle Theologie – Naturwissenschaft

1. Einen sehr markanten Typus hat *Karl Barth* vertreten. Schon im Vorwort zu seiner „Lehre von der Schöpfung" schreibt er:

„Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang naheliegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte, es ursprünglich tun zu müssen, bis es mir klar wurde, daß es hinsichtlich dessen, was die Heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann... Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat. Es ist aber auch meine Meinung, daß künftige Bearbeiter der christlichen Lehre von der Schöpfung in der Bestimmung des Wo und Wie dieser beiderseitigen Grenze noch dankbare Probleme finden werden."[10]

Nach Barth ist demnach das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften durch eine förmliche Diastase bestimmt. Man hört darin den dialektischen Nachhall seines Ausrufs: „Gott ist im Himmel und du auf Erden", der 1921 wiederum im Vorwort zur zweiten Auflage des Römerbriefs erscholl[11]. Profanwissenschaften vermögen in diesem Modell zur Glaubensbegründung grundsätzlich keine Anstöße zu geben; die Grenzen bleiben jedoch unscharf. Beide können unabhängig voneinander ihrem Geschäft nachgehen und kommen sich prinzipiell nicht in die Quere. Wo das dennoch der Fall zu sein scheint, stimmt das jeweilige *Selbstverständnis* nicht, mit dem sie an die Arbeit gehen. Gemeinsamkeit besteht allenfalls in der Forderung, daß keine von beiden eine „Weltanschauung in sich

schließt". Exakte Wissenschaft erforscht Phänomene, die zur Entfaltung einer „Ontologie des Kosmos" keine Handhabe bieten und mithin auch nicht zur Fertigung eines christlichen Weltbilds. Ein solcher Versuch würde sich als „Dichtung" disqualifizieren, wäre als Gnosis eine Para- oder Pseudooffenbarung. Nur nebenbei sei vermerkt, daß Barth auch der Deszendenztheorie oder Abstammungslehre wenig abgewinnen kann, die in der altdarwinistischen Form eben gerade den Anspruch eines gesicherten Weltbilds erhoben hatte[12]. Barths ganze Argumentation ist gegen die *(Selbst-)Sicherheit der Naturwissenschaft* gerichtet, wiewohl er zugeben muß, „daß der Mensch, sofern er sich selbst erkennen will, sich auch mit seiner Umwelt und also wohl oder übel zunächst mit seiner tierischen Umwelt zusammensehen muß. Wiederum erweist es sich aber nicht als ratsam, dabei stehen zu bleiben... Man sieht ihn sonst nicht ganz... Man muß also auch sein *Besonderes*, und man muß ihn... von diesem Besonderen her in seiner Ganzheit sehen."[13]

Aus diesen und anderen Äußerungen ist zu schließen, daß Barth und die dialektische Theologie den exakten Wissenschaften im Blick auf die Beschreibung des Seins und Sinnes des Menschen als Geschöpf Gottes, wenn überhaupt, nur sehr *marginale* Zuständigkeit einräumen und daß ein etwaiger Dialog mit ihnen von der Theologie angeführt werden müßte, die allein in der Lage ist, die Phänomene des Geschöpflichen in ihrer Totalität zu erkennen.

2. Dieser Aufspaltung der Zuständigkeiten ist *Wolfhart Pannenberg* entschieden entgegengetreten. Die umrissene Silhouette der Position Karl Barths reicht aus, um die Tragweite von Pannenbergs Warnung zu verstehen:

„Dennoch darf die Theologie nicht dem allzu bequemen Ausweg verfallen, eine Theologie der Schöpfung zu einer besonderen, ausschließlich theologischen Ebene zu entwickeln, die aller naturwissenschaftlichen Kritik unerreichbar ist... Die Unerreichbarkeit für naturwissenschaftliche Kritik bedeutet nämlich zugleich die Irrelevanz der theologischen Aussagen nicht nur für die Arbeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch für das mit Recht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierte Weltbild der heutigen Menschheit. Gerade die von der Naturwissenschaft erforschte Natur müßte von der Theologie als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden."[14]

Der theologische Argwohn den Naturwissenschaften gegenüber und sein Gegenstück – die Skepsis des naturwissenschaftlichen Bewußtseins der Theologie gegenüber, dessen Genese sich historisch aus der Überwindung des theologischen Erkenntniswegs versteht – haben freilich eine *spannungsreiche Geschichte*. Hatte Gott in der großteils aristotelisch bestimmten Naturforschung des Mittelalters noch seinen festen Platz als Lenker der physikalischen Abläufe, in die er immer wieder eingriff, sah man ihn in der Neuzeit als Weltenbaumeister, der sein vollkommenes Werk ganz sich selbst überlassen konnte. Schließlich schleifte die Evolutionstheorie auch dieses deistische Bollwerk, indem sie die Natur für fähig erachtete, ihre Formen und Arten in der Wechselwirkung mit der Umwelt selbst hervorzubringen. Das Ergebnis dieser Naturforschung bestand im „Erweis" der Aussagelosigkeit des theologischen Arguments zur Welterklärung.

Trotz aller – meist apologetischen – Einlassung gelang es dieser Theologie seither nicht mehr, der Naturforschung wie im Mittelalter direkte Impulse zu geben. Zu mehr als zu *Rückzugsgefechten* hatte sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Kraft nicht mehr. „Das Bekenntnis zu dem Gott der christlichen Botschaft als dem Schöpfer von Himmel und Erde", so Pannenberg weiter, „bleibt leer, bleibt ein bloßes Lippenbekenntnis, solang nicht mit guten Gründen behauptet werden kann, daß die Natur, mit der sich der Naturwissenschaftler befaßt, etwas mit diesem Gott zu tun habe." Die Gottesvorstellung unserer Zeit ist zwar nicht mehr von den Einsichten in die Naturabläufe her begründbar, vielmehr aus dem „Zusammenhang des Ganzen menschlicher Welt- und Selbsterfahrung", aber darin „behält auch die Naturerkenntnis ihre Relevanz für den Gottesgedanken". „Ein Gott, der nicht Ursprung und Vollender dieser Natur wäre, könnte nicht die alle Daseinswirklichkeit bestimmende Macht und also nicht wahrhaftig Gott sein."[15] Das „Gottsein Gottes" verliert die Theologie nur dann nicht aus dem Auge, wenn sie Gott als Herrn der Geschichte auch die Geschichte der Natur beherrschen läßt. Der Verzicht auf eine umfassende Würdigung der naturwissenschaftlichen Leistungen hat der Theologie denn auch nur Nachteile gebracht, nämlich das Auftreten eines geistigen Klimas, das der Entwirklichung und Entleerung des christlichen Glaubens Vorschub leistete.

Alles in allem sieht Pannenberg infolgedessen im Unterschied zu Barth eine innere Notwendigkeit, daß sich die christliche Theologie in den Dialog mit den Naturwissenschaften einlassen muß. Das von ihm bevorzugte Dialogmodell beschränkt sich indes keineswegs nur auf die Zuständigkeit der Theologie für die ethische Bewußtmachung forschungsspezifischer Gefahren und Konsequenzen. Die Schöpfung, so wie sie heute und als ganze vor unseren Augen steht, muß Gegenstand ihres Interesses sein, weil sich in ihr das Geschichtshandeln Gottes und damit in gewisser Weise Gott selbst darstellt. Ohne Umschweife erklärt Pannenberg aber auch, daß man mitunter zu schnell bereit ist, Elemente aus der theologischen Tradition zu eliminieren, die mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht konform gehen. Solche Elemente sollten vielmehr als Herausforderung zu tieferer Durchdringung der komplexen menschlichen Erfahrung angenommen werden. Es ist nicht unvernünftig zu erwarten, daß detaillierte wissenschaftliche Abklärungen eines Tages zu befriedigenderen Lösungen von scheinbaren Gegensätzen oder Unverträglichkeiten gelangen[16].

Die bisher skizzierten Dialogmodelle wurzeln im Boden der reformatorischen Theologie. Die Verschiedenartigkeit der Gedankenführung spiegelt die Pluralität ihres theologischen Selbstverständnisses und könnte leicht um weitere Paradigmen vermehrt werden. Unter dem Einfluß der dialektischen Theologie haben sich namentlich „Zwei-Sprachen-Modelle" ausgebildet, welche die Sphären des Wissens und des Glaubens voneinander fernhalten. Eine solche Scheidung, so gut es sich mit ihr leben läßt, wird zu einem hohen Preis erkauft. Der Mensch, der in

beiden Bereichen verankert ist, wird in seinem Innersten in zwei Teile zerrissen. Überdies wird die von dem einen Gott ergehende „natürliche" Offenbarung, die in seinem Schöpfungswirken den Ausdruck findet, von der „übernatürlichen" in seinem Heilswirken getrennt, was für manche andere Bereiche der Theologie einschneidende Folgen hat. Von diesen Einschlüssen hat sich Pannenbergs Modell freihalten können.

3. Letzteres mag bei einem Blick auf die katholische Theologie auch für die Position *Karl Rahners* gelten. Indem Rahner den weittragenden Unterschied zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis auf das Verhältnis Theologie–Naturwissenschaft überträgt, zieht er eine Linie, an der an sich eine Verständigung in kontroversen Sachfragen nicht als zu schwierig erscheint[17].

Zwar sind und bleiben nichtversöhnte Meinungen und Lehren Anlaß zu weiteren Forschungen, und eine umfassende Synthese wird so schnell nicht hergestellt sein. „Theologie und Naturwissenschaft können" aber „grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich von vornherein in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden." Ein sensibles Methodenbewußtsein soll verhindern, daß ein Dialog nur deswegen zum Problem wird, weil die beiden Seiten nicht von Vorurteilen und Grenzüberschreitungen Abstand gewinnen. „Ein absoluter Konflikt" ist „nicht zu befürchten, wenn beide Teile je Verstöße gegen ihr eigenes Wesen in Grenzüberschreitungen in die andere Wissenschaft hinein vermeiden und sich eventuell gegenseitig auf solche an sich nicht beabsichtigte Verstöße aufmerksam machen lassen."[18]

Unter methodologischem Gesichtspunkt trennt auch Rahner die beiden Sphären und weist ihnen eigene Kompetenzen zu, aber in den Sachfragen berühren und überschneiden sie sich. Während die Naturwissenschaften auf ihrem aposteriorischen Erkenntnisweg Einzelphänomenen nachgehen und damit auf einen Blick auf die Totalität des Geschaffenen und letztlich auch auf eine Weltformel verzichten, ist die Theologie mit ihrer apriorischen Erkenntnisweise gerade diesem Ganzen zugewandt, dem Ganzen „der möglichen Phänomene der Wirklichkeit überhaupt als solchem", wie Rahner ausführt[19]. Denn Gott als Grund aller Wirklichkeit zeigt sich nicht in der Erforschung einer partikulären Gestalt, er ist inkommensurabel. Darum darf und soll nach Rahner die Naturwissenschaft methodologisch atheistisch sein. Von ihren Forschungen und Erklärungen ist weder eine unmittelbare theologische Ausbeute zu erwarten noch bedarf sie der Zustimmung der Theologie.

Von Barths Standpunkt unterschieden ist sehr deutlich die Überzeugung, daß naturwissenschaftliche und theologische Erkenntnis grundsätzlich vereinbar sind und daß „an sich" keine Widersprüche bestehen können, wenn Gott nicht als ein Moment innerhalb der pluralen Welt verstanden wird, sondern als der Grund und Ursprung von Sein überhaupt. Der Dialog kann allerdings an einem lehramtlichen oder naturwissenschaftlichen Einzelsatz noch immer ins Stocken geraten, weil

noch nicht aller Konfliktstoff zur Seite geräumt ist, auch wenn sich die einstigen Feindseligkeiten gelegt haben und man größere Toleranz walten läßt[20]. Der konziliante Umgangston ist nach Rahner eher die Frucht eines „Waffenstillstandes" als die eines „Friedensschlusses"[21].

Wie schon Pannenberg überspringt Rahner mit diesem Konzept eines Dialogs die noch immer bestehenden Schwierigkeiten nicht. Diese verkörpern jedoch Stufen eines Lern- und Erkenntnisprozesses, in dem sowohl die Theologie als auch die Naturwissenschaften mehr erfahren über ihre Grenzen und Möglichkeiten und in dem Gott sich letzten Endes in universaler und zugleich spezifischer Weise als Herr der Schöpfung kundtut. Ja nach Pannenberg müßte die Naturerkenntnis sogar zur *Verdeutlichung des Gottesglaubens* herangezogen werden können. Dem wird man sich gerne anschließen im Bewußtsein freilich, daß solche theologische Integrationsversuche einen offenen, variablen Charakter haben, weil kontingente und mitunter substituierbare Naturvorstellungen nicht als Beweis im strengen Sinn des Wortes einer Glaubenswahrheit dienen können.

Wie weiter?

Was die Nachwirkungen des Falles Galilei sichtbar vor Augen führen, erklärt sich nicht durch ein bloßes Ressentiment. Die endgültige Beilegung des alten Konflikts zwischen Naturwissenschaft und Kirche steht trotz allem immer noch aus. Zwar gibt es mehr Übereinstimmung und Toleranz als früher, aber das Gespräch läuft noch nicht flüssig. Naturwissenschaftler sind, wie das an den Anfang gestellte Zitat von Werner Heisenberg zeigt, noch am ehesten geneigt, sich mit den Theologen zur Beratung ethischer Zielsetzungen im Rahmen des öffentlichen Bewußtseins zusammenzusetzen. Der Grundgedanke besteht darin, daß Theologie und Glaube für fähig angesehen werden, in einer pluralen Gesellschaftsordnung Wertvorstellungen zu entwickeln und zu konsolidieren, der auch die Wissenschaft als gesellschaftsrelevante Kraft unter Umständen nachleben kann. Die Religion stellt ein Sprachmedium dar, das mit der „Sprache der Dichtung" verwandt ist, sich von der exakten Sprache der Naturwissenschaften erheblich unterscheidet und sich infolgedessen mit dieser nicht vermischen darf. Keine der beiden Sprachen schließt die andere aus[22]. Ähnliche Ideen hat auch Carl Friedrich von Weizsäcker vorgetragen. Der erwünschte Dialog soll vorab der gegenseitigen kritischen Befragung dienen, bei der die Religion namentlich Fragen der Moral und Ethik vorbringen soll, etwa von der Art, „ob das, was sie (die Naturwissenschaftler) der Welt antun, recht ist"[23]. Nach Weizsäcker hat es die Botschaft der Religion entscheidend mit Fragen der Moral zu tun, und diese sind ihrerseits vorab in der Bergpredigt umrissen.

Fazit: Die Tatsache, daß Offenbarung Ereignis und Geschichte ist, konstituiert

Offenbarungstheologie als Dialogtheologie. Neben den Begegnungen mit Kunst, Literatur usw. tragen vor allem die Kontakte mit den Naturwissenschaften zur Verlebendigung der Glaubenslehre bei. Historisch sind diese Kontakte aber immer wieder gescheitert infolge Mißtrauens oder Verketzerung. In der bitteren Erkenntnis, sich wiederholt ins Unrecht gesetzt zu haben, bietet die Kirche und mit ihr die Theologie nun vorsichtig Hand zu Gesprächen, bei denen den Naturwissenschaften und der Theologie *komplementäre Rollen* zufallen und in denen sie sich trotz verschiedener Erkenntniswege etwas bedeuten können, die Bereitschaft vorausgesetzt, daß beide Seiten voneinander lernen und nicht zuletzt auf Apologetik und Polemik verzichten wollen. Eröffnung und Durchführung der Dialoge können viele Gesichter haben, sollten aber von der Überzeugung getragen sein oder zu ihr gelangen, daß es letztlich nur eine Wahrheit gibt, der Wissenschaft und Glaube dienen.

ANMERKUNGEN

[1] W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze (München ^{3}1981) 295.

[2] GS 44; vgl. auch 36, 54, 56f., 61f. und Paul VI., Enzyklika „Ecclesiam suam", in: AAS 56 (1964) 609–659, bes. 639–647.

[3] F. König, Gerechtigkeit für Galilei, in: Der Gottheit lebendiges Kleid (Wien 1982) 77–90, 82; zum Verlauf des Prozesses und zu seinen Ursachen und Folgen siehe W. Brandmüller, Der Fall Galilei – ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche?, in dieser Zschr. 182 (1968) 333–342, 399–411.

[4] E. Brüche, Das Angebot des Kardinals, in: Physikalische Blätter 24 (1968) 358–363, 359, 361, 362f.

[5] F. König in einem Gespräch am 27. 4. 1978, in: Der Gottheit lebendiges Kleid, 92.

[6] Osservatore Romano, 12./13. 11. 1979, 1 f. = Galileo Galilei, 271–277 (s. Anm. 7).

[7] Galileo Galilei. 350 ans d'histoire 1633–1983, sous la direction de P. Poupard (Tournai 1983).

[8] E. Brüche, a.a.O. 361.

[9] N. A. Luyten, Naturwissenschaft und katholische Kirche, in: Freiburger Zschr. f. Theol. u. Phil. 17 (1970) 428–441, 431f., 435; vgl. noch O. Gingerich, Der Fall Galilei, in: Spektrum der Wissenschaft, Okt. 1982, 108–119, 119.

[10] K. Barth, Die Lehre von der Schöpfung, in: Kirchl. Dogmatik III/1 (Zollikon ^{2}1947), Vorwort.

[11] Ders., Der Römerbrief (Neubearb. Zürich 1967) XIII.

[12] Ders., Die Lehre von der Schöpfung, in: Kirchl. Dogmatik III/2 (Zollikon 1948) 12, 92–105.

[13] Ebd. 102.

[14] W. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, in: A. M. K. Müller, W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Natur (Gütersloh 1970) 35.

[15] Ebd. 35f.; vgl. ders., Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) 265.

[16] W. Pannenberg, Theological Questions to Scientists, in: The Sciences and Theology in the Twentieth Century, hrsg. v. A. R. Peacock (Stockfield 1981) 3–16, 15.

[17] K. Rahner, Naturwissenschaft und Theologie, in dieser Zschr. 200 (1981) 507–514, 507f.; ders., Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, in: Schriften zur Theologie, Bd. 15 (Einsiedeln 1983) 25f.

[18] Ebd. 26f.

[19] Ebd. 27.

[20] Ebd. 33; ders., Naturwissenschaft und Theologie, 508f.

[21] Ders., Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, 35.

[22] W. Heisenberg, Schritte über Grenzen (München ^{2}1973) 348f.

[23] C. F. v. Weizsäcker in einem Gespräch am 27. 4. 1978, in: Der Gottheit lebendiges Kleid, 96f., 96.

UMSCHAU

Laiendienste in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten

Vom 28. bis 31. Mai 1985 fand in San Antonio (Texas) die neunte Jahreskonferenz für Laiendienste in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten statt, veranstaltet von der „National Association for Lay Ministry" (NALM). Die Teilnehmer – diesmal wurde die Rekordzahl von 208 erreicht – waren in der Mehrheit Laien, überwiegend Frauen. Die zweitgrößte Gruppe waren Ordensleute, meist Nonnen. Einen nur kleinen Teil bildeten die Priester. Es war ein buntes Gemisch aus ehrenamtlichen, teilzeitlichen und hauptamtlichen Mitarbeitern in Pfarreien, diözesanen und überdiözesanen Einrichtungen. Von den beiden größten rassisch-kulturellen Minderheitsgruppen in der katholischen Kirche der USA, den „Hispanics" (spanischsprechender Bevölkerungsteil aus Mittel- und Südamerika) und vor allem von den Schwarzen waren zum allgemeinen Bedauern nur wenige Vertreter gekommen.

Die inhaltlichen Schwerpunkte setzten vier Hauptredner (Keynote Speaker): David Killen, Direktor des Bairnwick Center der University of the South in Sewanee (Tennessee), Sandra Schneiders, Professorin für Heilige Schrift und Spiritualität an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Berkeley (Kalifornien), Joseph Holland, Direktor für Religion und Gesellschaft des Center for Concern in Washington, D. C., und David Thomas, Direktor für Theologische Studien des Regis College in Denver (Colorado).

Die Referate dieser vier Hauptredner wurden in der Tat zu Schlüsselworten (Keynotes!) der Konferenz. Der Vortrag von *David Killen* stand unter der Überschrift: „Laiendienste: Theologie, Geschichte, gegenwärtige Fragen": Vorrangige Aufgabe der Laien ist es, in die heutige säkularisierte Welt als Missionare hineinzugehen. Der Klerus und die Orden sollen die Laien befähigen, Christus in dieser Welt gegenwärtig werden zu lassen, am Ort. Deshalb ist Killen, im Moment jedenfalls, nicht dafür, daß verheiratete Männer und Frauen zu Priestern geweiht werden. Die Sendung der Laien käme dann wieder nicht zum Tragen, die Katze falle erneut auf die gleichen Beine. Wichtig sei die Frage, welche Art von „training" der Laie für seinen Dienst brauche. Kritisch stellte er fest, daß die heutige säkularisierte Welt von der Kirche im Stich gelassen werde – eine Schlüsselaussage, die von den weiteren Rednern aufgenommen wurde.

Sandra Schneiders' Vortrag zum Thema „Zusammenarbeit im Dienst auf dem kulturellen Hintergrund der amerikanischen Kirche" baute auf der Untersuchung von drei Schlüsselbegriffen auf: Zusammenarbeit – Kultur – amerikanische Kultur. Kritisch folgerte sie, daß die gegenwärtige hierarchische Struktur der Kirche männlich-dominant und unbiblisch sei; sie stelle eine „sakralisierte Ungleichheit" dar. Gewiß brauche es unterschiedliche Funktionen auch in der Kirche. Doch Zusammenarbeit und Dialog setzten grundlegende Gleichheit voraus. Dem widerspreche unter anderem die Nichtzulassung von verheirateten Männern und von Frauen zum Priestertum. Das erforderliche Umdenken müsse zuerst in der Praxis, dann erst in der Theorie erfolgen. Die amerikanische Tradition begünstige nur zum Teil den notwendigen Umdenkungsprozeß. Propheten seien außerdem nie geschätzt. Doch eine wahre Haltung der Zusammenarbeit, bei der alle gewinnen, sei unumgänglich; die Umkehr des Herzens und des Geistes müsse vorausgehen.

Joe Holland sprach zum Thema „Strukturen für die Zukunft". Er ging von der Frage aus: Wie kann die christliche Spiritualität der Versklavung durch den Konsum widerstehen? Die Spiritualität müsse jedoch in der Welt verwurzelt bleiben. In weitausholenden kultur- und religionsgeschichtlichen Ausführungen, besonders in der Deutung der Symbole des Männlichen (Himmelsvater) und des Weiblichen (Erdmutter), unterstrich er seine Forderung nach Rückkehr zu dieser Erde. Wir hätten die gekreuzigte und die weibliche Dimen-

sion verloren, darin gipfelte seine Analyse. Zukunft haben nach seiner Meinung religiöse Gemeinschaften aus Zölibatären und Familien, bei Verwurzelung in dieser Welt. Das Element des Laien müsse wieder zu seinem vollen Recht kommen.

Als letzter Hauptredner hielt *David Thomas* sein Referat zum Thema „Herausforderung des Traditionalismus in der Kirche". Begleitet vom Rückblick auf sein eigenes Leben führte er die Teilnehmer zur Reflexion über ihren eigenen Lebenslauf, über ihre Beziehungen persönlicher Art, über das Annehmen der eigenen Begrenzungen und über das, was wir täglich neu tun können. Bedauernswert sei es, daß das meiste von dem, was wir gelernt haben, verlorengehe. Als Gegenmittel empfahl er Zeit für Stille, Alleinsein, Reflexion. Als Abschluß sein Impuls: Habe Mut, dich selbst zu schaffen.

Die Konferenz hatte sich eine aktuelle Aufgabe gestellt. Der Hirtenbrief der US-Bischöfe „Called and Gifted" (Berufen und Begnadet) von 1980 über die Laien in der Kirche endete mit der Einladung: „Wir erwarten das nächste Wort." Auf diese Einladung wollte die Konferenz eingehen. Außerdem legte der Zeitpunkt eine solche Antwort nahe. Die Konferenz der US-Bischöfe will 1986 nochmals zum Thema „Laien in der Kirche" Stellung nehmen und damit gleichzeitig die für 1987 einberufene Bischofssynode in Rom vorbereiten.

Zusammenarbeit der kirchlichen Dienste war das Stichwort, unter dem die Zielsetzung der Konferenz zusammengefaßt war. Viele der gegenwärtigen Strukturelemente der Kirche verhindern nach Meinung der Einladenden ein Wachstum in der Zusammenarbeit. Deshalb sollte hinter dem Zaun der jetzigen Strukturen nach neuen Modellen kirchlichen Miteinanders Ausschau gehalten werden.

So legte sich die Erwartung nahe, auf dieser Konferenz werde es sich hauptsächlich um die Suche nach neuen Strukturelementen in der Kirche handeln. Diese Erwartung bestätigte sich nicht, jedenfalls nicht in der Weise, wie im deutschen Sprachraum gewöhnlich Strukturfragen abgehandelt werden. Zwar wurden, wie schon erwähnt, in den grundlegenden Vorträgen Strukturelemente angesprochen und herausgestellt. In den langanhaltenden Ovationen für Sandra Schneiders und Joe Holland, auch im starken Beifall für die beiden anderen Hauptredner wurde deutlich, daß momentane Strukturen in der Kirche von den Teilnehmern so gut wie einmütig als ungerecht und hinderlich für die weitere Entwicklung angesehen wurden. Doch wer erwartet hatte, es werde eine Flut von Forderungen und Resolutionen geben, sah sich enttäuscht. Keines der angesprochenen Strukturelemente wurde in einen direkten Antrag umgesetzt. Die etwa ein Dutzend Resolutionen, die in lockerer Atmosphäre verabschiedet wurden, waren mehr richtunggebende Wünsche an das Leitungsgremium der National Association for Lay Ministry. Dieses Gremium soll sie gegebenenfalls an das Sekretariat für Laien der US-Bischofskonferenz weiterleiten.

Die Konferenz ging mit den Zielvorstellungen ihren eigenen Weg. Schon am ersten Abend wurde dieser eigene Ton angeschlagen. Der Tagungsleiter Loughland Sofield gab die Richtung an. Zusammenarbeit im kirchlichen Dienst bedeute, daß jeder in der Kirche berufen und begnadet sei. Zusammenarbeit finde aus dem Grund oft nicht statt, weil diese gemeinsame Begnadung nicht zum Grundsatz werde und weil die unvermeidlichen Verletzungen und Frustrationen nicht geheilt würden. Er führte dann die Teilnehmer dahin, daß in Untergruppen und im Plenum offen über diese heiklen Dinge gesprochen wurde. Dadurch entstand eine Atmosphäre des Vergebens und der Gemeinsamkeit. Es wuchs die Bereitschaft der Zusammenarbeit der drei Gruppen in der Kirche, der Kleriker, der Ordensleute und der Laien. Alle kritischen Fragen in bezug auf die Struktur der Kirche konnten auf diesem guten emotionalen Hintergrund mühelos verkraftet und in eine Quelle gemeinsamen Suchens umgestaltet werden. So wurde der Gruppenprozeß dieser Konferenz durchgehend zu dem einen Ziel hingeführt: Alle Mitglieder der Kirche, Kleriker, Ordensleute und Laien, brauchen die gemeinsame „Vision", die gegenseitige Vergebungsbereitschaft, und vor allem das Freiwerden der Gabe, die jedem einzelnen geschenkt ist. Auch die Gottesdienste wurden zum Ausdruck dieses Suchens nach Gemeinsamkeit.

Zum besseren Verständnis der ganzen Konfe-

renz sind einige Hinweise auf die Situation der Kirche in den USA notwendig.

Da ist zunächst das Verhältnis von ehrenamtlichen und hauptamtlichen Laien im kirchlichen Dienst zu erwähnen. Die Zahl der Hauptamtlichen – den deutschen Pastoral- und Gemeindeassistenten vergleichbar – ist allen verfügbaren Angaben nach wesentlich geringer als in der Bundesrepublik. Genauere statistische Angaben liegen allerdings nicht vor. Erst Mitte der siebziger Jahre setzte langsam eine Bewegung in diese Berufsrichtung ein. Einstellung in den kirchlichen Dienst und Bezahlung werden anders als in der Bundesrepublik gehandhabt. Dr. Marian Schwab vom Lay Ministry Office in Houma (Louisiana) legte auf der Konferenz das Ergebnis einer kleinen Umfrage unter dieser Berufsgruppe vor (800 Angeschriebene, etwa 500 Antworten). Zur Überraschung der Fragenden werden die kirchenpolitischen und institutionellen Streitfragen von dieser Berufsgruppe als vorrangig betrachtet, ähnlich wie in der Bundesrepublik. Im Gesamtfeld der Laiendienste der US-Kirche stehen momentan die hauptamtlichen Laien mehr im Hintergrund. Entscheidendes Gewicht haben die ehrenamtlichen Laien. Doch durch den mehr und mehr zutage tretenden Priestermangel kommt auch in der Kirche der USA den hauptamtlichen, theologisch geschulten Laien wachsende Bedeutung zu. Eine Wende scheint sich anzudeuten.

Im kirchlichen Bereich gibt es eine reiche, nahezu unübersehbare Zahl von Schulungs- und Ausbildungsprogrammen auf diözesaner und überdiözesaner Ebene, oft getragen von theologischen Fakultäten. Sie dienen der Aus- und Weiterbildung von ehrenamtlichen und hauptamtlichen Mitarbeitern in der Kirche. Für den Abschluß eines solchen Programms mit Master's Degree (Master entspricht etwa dem Diplom in der Bundesrepublik) ist College-Abschluß erforderlich, für die anderen Programme (Certificate Option) genügt High-School-Abschluß. Die Unterrichtsstunden für Berufstätige finden an Werktagabenden, Wochenenden und auf Werkwochen in regionalen Zentren statt. Fernkurse haben ähnliche Regelungen wie in der Bundesrepublik. Die Kosten für die Ausbildung werden aufgeteilt, manchmal gedrittelt: Ein Drittel muß der Laienmitarbeiter selbst aufbringen, ein weiteres Drittel trägt die Pfarrei, das letzte Drittel übernimmt die Diözese. Jedenfalls gilt als Grundsatz, daß der Bewerber selbst einen Teil der Kosten aufzubringen hat.

Auf der Konferenz in San Antonio wurden einige der als führend angesehenen Programme vorgestellt. Zu den als herausragend betrachteten Einrichtungen zählen Brownsville (Texas), Seattle (Washington), Chicago (Illinois), Nashville (Tennessee), Sewanee (Tennessee), New Orleans (Louisiana), Miami (Florida). Schließlich soll noch ein großes gemeinsames Programm erwähnt werden, das erst am Anfang steht, dem aber große Bedeutung beigemessen wird. Fünfzehn Diözesen der USA mit überwiegend ländlicher Struktur haben sich zusammengeschlossen. Sitz des Zentrums ist Kansas City (Missouri). Ein Unterstützungsfonds in Chicago stellt die nötigen Mittel bereit. Das Zentrum in Kansas City mit einem eigenen Stab von Mitarbeitern hilft den fünfzehn Diözesen in der Ausbildung von Laienmitarbeitern und in der Entwicklung eigener diözesaner Schulungsprogramme.

Als Beispiel eines der genannten Programme sei Nashville (Tennessee) angeführt. Eine Durchschnittspfarrei im Süden der USA umfaßt ein Gebiet von durchschnittlich vierzig mal vierzig Kilometern. Das Pfarrzentrum liegt in einem der größeren Orte, meist am Sitz der County-Regierung. Für die Mission dieser ländlichen Gegenden mit Städten bis zu 20000 Einwohnern haben sich die Glenmary-Patres und -Brüder spezialisiert. Sie übernehmen vorübergehend priesterlose Gemeinden und entwickeln sie soweit, daß diese sich pastoral selber tragen können. Sobald dieses Ziel erreicht ist, wird die Pfarrei an die jeweilige Diözese zurückgegeben. Zwei Modelle hat die Glenmary-Gemeinschaft für ihr Ziel entwickelt: Eines, bei dem der zuständige Pfarrer, der diese Pfarrei zusätzlich übernommen hat, einmal pro Woche bis einmal pro Monat kommen kann; ein anderes, wo er nur rund dreimal im Jahr die Pfarrei aufsuchen kann. Dem Ziel der Entwicklung von selbsttragenden Gemeinden dient ihr Zentrum in Nashville. Die Schulungen der ehren- und hauptamtlichen Laien finden teilweise dort, teilweise in den jeweiligen Pfarreien statt.

Als Beispiel einer Pfarrei, die in außergewöhnlichem Maß von der Mitarbeit ehrenamtlicher

Laien getragen wird, sei St. Mary's in Colts Neck (New Jersey) genannt. Die Pfarrei wurde erst vor 13 Jahren gegründet. Zur Zeit zählen zu ihr rund 900 Familien, das sind etwa 3000 bis 4000 Katholiken. Die Mehrheit von ihnen wohnt nicht im Pfarrgebiet; sie nehmen oft weite Entfernungen in Kauf. Achtzig Prozent der Pfarrmitglieder sind in irgendeiner Weise aktiv: von der Reinigung der Kirche und des Pfarrzentrums über die Instandhaltung der Gebäude bis hin zu den vielen Ausschüssen und Gruppen (Committees, Organizations, Groups), die das liturgische und gemeinschaftliche Leben tragen. Wird ein Todesfall gemeldet, dann übernimmt die Lazarus-Gruppe (Lazarus Confraternity) den Besuch bei den Angehörigen und die Absprachen über die Totenwache und den Beerdigungsablauf; der Pfarrer feiert das Requiem und die Beerdigungsliturgie. Krankenbesuche von Pfarrangehörigen in den fünf umliegenden Krankenhäusern übernimmt eine andere Gruppe (The Samaritans), einschließlich Krankenkommunion. So können sich Pfarrer und Hauptamtliche ihrer eigentlichen Aufgabe widmen. Als Hauptamtliche stehen dem Pfarrer ein Kaplan und ein Diakon zur Seite. Der Kaplan ist eine Ordensfrau. Innerhalb der Gemeinde hat sie den offiziellen Titel Kaplan (Associate Pastor), für die Diözesanleitung gilt sie als Pastoralassistentin (Pastoral Associate). Der verheiratete ständige Diakon stammt aus der Gemeinde und wurde unter finanzieller Mithilfe der Pfarrei für die Familien pastoral ausgebildet. Die Gemeindemitglieder sind stolz auf ihre Pfarrei. Ihrem Pfarrer sind sie dankbar, daß er sie zur Eigenständigkeit geführt hat.

Praktisches Vorgehen hat in den USA durchweg den Vorrang. Sowohl auf der Konferenz als auch bei anschließenden Besuchen in Pfarreien und Ausbildungsstätten zeigte sich diese Einstellung. Amerikanische Katholiken lieben es, eine Idee gleich praktisch auszuprobieren. Die Praxis selber korrigiert die Idee; wenn sie sich nicht bewährt, wird weiter gesucht. So entsteht ein Prozeß von einander befruchtenden Visionen und praktischen Wegen. Viel Geduld und innere Kraft liegt darin. Ein guter Kenner der US-Kirche sagte: Selbst die allerkonservativsten amerikanischen Bischöfe denken und handeln pragmatisch. Dies ist kein schlechter Weg, wie die Konferenz gezeigt hat. Vielleicht hängt dieser pragmatische Weg auch damit zusammen, daß es keine Kirchensteuer gibt. Alles benötigte Geld, ob für Pfarrei, Diözese oder für Rom, muß von den Gläubigen in direkter Aktion eingesammelt werden. Dadurch wächst das Bewußtsein, daß alle aufeinander angewiesen sind. Die Gläubigen lernen, ihren finanziellen Beitrag mehr und mehr als Ausdruck ihres Glaubens zu sehen. Und die Hierarchie macht die immer neue Erfahrung, daß kirchliches Leben ohne die aktive Unterstützung der Gläubigen nicht möglich ist.

Alois Parg SJ

BESPRECHUNGEN

Jugend

BIEMER, Günter: *Der Dienst der Kirche an der Jugend.* Grundlegung und Praxisorientierung. Freiburg: Herder 1985. 223 S. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. 1.) Lw. 28,–.

Es ist nicht untypisch für die jetzige Situation der kirchlichen Jugendarbeit, daß in einer Krise ihrer Praxis eine Fülle von Arbeiten zu ihrer Theorie vorgelegt wird. Daß dieses neue Theoriebewußtsein sich zehn Jahre nach dem Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) einstellt und immer im Kontext von Überlegungen zur „Jugendpastoral" steht, zeigt, daß es sich um mehr als einen Tribut an den Zeitgeist handelt. Von dem auf vier Bände geplanten und von Günter Biemer (Freiburg) herausgegebenen „Handbuch kirchlicher Jugendarbeit" liegt nun der erste Band vor. Er erhebt keinen geringen Anspruch: Er will eine Theorie des Dienstes der Kirche an der Jugend vorlegen.

In den präzise ausgearbeiteten und aufeinander aufbauenden Kapiteln – immer in einem reflektierten Verhältnis von humanwissenschaftlicher Erkenntnis und theologischer Aussage – werden geboten: eine theologische Anthropologie des Jugendalters (43 ff.), aus der sich Prinzipien des Dienstes der Kirche an und mit der Jugend ergeben; eine entwicklungspsychologische Beschreibung des Jugendalters (113 ff.), die hinwiederum pädagogische Grundlagen des Dienstes der Kirche an der Jugend entwirft; eine Gesamtschau von Theorieelementen zur Praxisorientierung (147 ff.), die dann – hart an der alltäglichen Wirklichkeit – auch Aussagen zur Qualifikation von Gruppenleitern und erwachsenen Mitarbeitern ermöglicht.

Diese Skizze beweist schon, daß es sich um ein grundlegendes Werk handelt. Am besten scheint jene „Theologische Anthropologie des Jugendalters" gelungen, die im Rückgriff auf Karl Rahners Anthropologie (vgl. Handbuch der Pastoraltheologie II/1) und E. H. Eriksons Identitätspsychologie geschrieben wurde. Es bedarf wohl noch einer weiteren Reflexion, ob die Kategorie des „Scheiterns" auf die von Biemer vorgeschlagene Weise in die Charakteristik der Jugendlichen integriert werden kann (75) und ob es nicht noch weitere jugendspezifische Akzentuierungen in der allgemeinen Anthropologie gibt.

Was das Buch schwer lesbar macht, ist, daß der Autor sich nicht zu einem durchgehenden Stil und einer einheitlichen Darstellungsweise entscheiden konnte. Wissenschaftliche Reflexionen stehen neben jugendbezogenen Geschichten und Briefen. Man kann sich zuweilen des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich um eine Collage bereits vorliegender Texte handelt. Ferner ist die Zitierung so kompliziert, daß man mühevoll jeweils in zwei Listen herumsuchen muß. Sachlich sind die Aussagen zur Bildungsreform (33 ff., 125 ff.) und zur „Jugendsituation" einebnend und pauschalierend. Trotz dieser Kritik bietet das Buch einen guten Entwurf, an dem weitergearbeitet werden sollte; es setzt theologische Imperative, ohne die kirchliche Jugendarbeit auf Jugendpastoral einzuengen; es enthält Berichte aus der Praxis, die als Impulse zu weiterer reflektierter Praxis aufgenommen werden können. Ein Buch zur rechten Zeit!

R. Bleistein SJ

Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse von Andreas Feige, Ingrid Lukatis und Wolfgang Lukatis. Hrsg. v. Tilman SCHMIEDER und Klaus SCHUHMACHER. Stuttgart: edition aej, Kreuz 1984. 318 S. Kart. 25,–.

Daß auch Kirchentage zu „Kirchentagen der Jugend" wurden, erregte ein zwiespältiges Echo. Die einen begrüßten diese Entwicklung als Signal einer neuen Christlichkeit, andere mutmaßten, es vollziehe sich eine Unterwanderung des gläubigen Kirchenvolks durch Kirchenfremde und Agitatoren. Die nun vorliegende empirische Untersuchung „Jugend auf dem Kirchentag" wurde

während des Kirchentags in Hannover (1983) und danach veranstaltet. Obgleich die Untersuchung nicht für alle evangelischen Jugendlichen der Bundesrepublik gelten kann, ist das Ergebnis für die jugendlichen Kirchentagsbesucher aufschlußreich. 1. Die Mehrzahl der jugendlichen Teilnehmer steht in einem lebendigen Kontakt zur evangelischen Gemeinde am Heimatort, ist dort weitgehend persönlich engagiert. 2. Der wohl entscheidende Grund, an einem Kirchentag teilzunehmen, wird in der glücklichen Verbindung von Glaube und Politik, Bibel und gesellschaftlicher Veränderung gesehen. 3. Auf dem Kirchentag stellt sich Kirche nicht „als geschlossenes System", sondern als Forum, Kommunikationsort, Netzwerk dar, ohne dadurch deutliche Gestalt zu verlieren. „Der auf Kirchentagen schon immer gepflegte Austausch zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Theologie und Welt hat in den letzten zehn Jahren durch die wachsende Zahl jugendlicher Teilnehmer eine Dynamik erhalten, die ihrerseits einen Beitrag zu einer veränderten Definition des Kirchlichen in der Gesellschaft leistet – jedenfalls bei einem nicht geringen Teil der jungen Generation" (135).

Dieses erfreuliche Ergebnis korrigiert die bisherigen Vorurteile. Die der Darstellung der Untersuchungsergebnisse beigegebenen Kommentare leuchten von unterschiedlichen Ansatzpunkten und mit unterschiedlicher Präzision die Ergebnisse aus. Fragen, wie Kirchentag und christlicher Alltag (172, 177, 182) sich zueinander verhalten und wie der nicht zu übersehende kleine Teil pietistischer Teilnehmer zu bewerten sei, werden aufgegriffen. Auf den hohen Anteil katholischer Teilnehmer (immerhin 9 Prozent) wird ausdrücklich hingewiesen. So bietet sich der Kirchentag als Ort möglicher Glaubenserfahrung für junge Menschen an: aufgenommen in eine große Gemeinschaft, herausgefordert durch die großen Fragen der Zeit (der Friede, damals weniger die Arbeitslosigkeit) und immer wieder getroffen von der Botschaft Jesu. Die Frage bleibt offen, ob diese Ergebnisse auch auf die Katholikentage übertragen werden können.

R. Bleistein SJ

Marxismus

Karl Marx (1818–1883). Eine Ringvorlesung der Universität München. Hrsg. v. Venanz Schubert. St. Ottilien: EOS 1984. 423 S. (Wissenschaft und Philosophie. 1.) Kart.

Gedenktage sind eine günstige Gelegenheit, die Buchproduktion anzukurbeln und eine Fülle von Schriften über Leben und Werk bedeutender Persönlichkeiten zu veröffentlichen. Diese Literaturflut trägt allerdings dazu bei, daß es auch dem Fachmann schwerfällt, die Spreu vom Weizen zu trennen und auf wichtige weiterführende Arbeiten aufmerksam zu machen. In besonderer Weise scheint dies für Karl Marx zu gelten, zu dessen hundertstem Todestag unzählige Gedenkschriften in Ost und West erschienen sind.

Dies wußte sicher auch V. Schubert, als er sich entschloß, eine Reihe von Vorträgen herauszugeben, die an der Universität München als Ringvorlesung gehalten wurden. Gelehrte verschiedener Fachrichtungen setzen sich in zwölf Beiträgen mit dem Publizisten, Religionskritiker und Wirtschaftstheoretiker Marx auseinander. Sie untersuchen sein Verhältnis zu Hegel und zu den Linkshegelianern, beschäftigen sich mit seiner Beziehung zu Engels und fragen, wieweit seine Erkenntnisse im realen Sozialismus verwirklicht wurden.

Bei dieser Auseinandersetzung mit Leben und Werk von Marx werden verschiedene Standpunkte bezogen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Die unterschiedliche Qualität der Vorträge rechtfertigt es jedoch, einige besonders hervorzuheben. Dazu gehört der Beitrag von O. B. Roegele, der meint, daß man Marx nur verstehen könne, wenn man ihn als Publizisten verstehe. Auf die zentrale Rolle, die die Arbeit in der Marxschen Anthropologie spielt, macht P. Ehlen in einer fundierten Studie aufmerksam. Wie differenziert Schriftsteller der DDR den Marxismus rezipieren, erläutert J. Scharfschwerdt in seinem lesenswerten Aufsatz, und F. Haffner leistet einen wichtigen Beitrag, in dem er die ökonomische Wirkungsgeschichte von Marx untersucht.

Da Leben und Werk des Begründers des Mar-

xismus von mehreren Seiten beleuchtet werden, kann der Leser selbst abschätzen, wie groß die Bedeutung und der Einfluß von Marx auch heute noch sind. Der von Schubert herausgegebene Sammelband regt dazu an, sich intensiver mit dem Marxismus zu beschäftigen, so daß sein Erscheinen gerechtfertigt ist. *J. Oswald SJ*

SCHREIBER, Erhard: *Kritik der marxistischen Kommunikationstheorie*. München: Saur 1984. 239 S., Kart., 38,–.

In der Fülle der Abhandlungen zum 100. Todesjahr von Karl Marx verdient das Buch von E. Schreiber besondere Beachtung. Der Münchner Kommunikationswissenschaftler mit eigener Studienerfahrung des Marxismus in der DDR zeigt sich darin nicht nur als profunder Kenner der Materie (insgesamt 831 Anmerkungen zu 180 Textseiten!), er stellt die marxistische Kommunikationstheorie auch überzeugend als zentrales Element des Denkens und politischen Handelns von Marx und den Marxisten heraus.

Marx ist, wie Schreiber in dem zentralen dritten Kapitel aufzeigt, in der Tat einer der wenigen Sozialtheoretiker, der den Zusammenhang von Gesellschaft und Kommunikation gesehen und damit einen wichtigen Beitrag zur philosophischen Begründung der Kommunikationswissenschaft geleistet hat. Als Redakteur der „Rheinischen Zeitung" war er gleichzeitig ein Mitstreiter für die Pressefreiheit in Deutschland und ein Mitverfechter einer pluralistischen Medienlandschaft, weil sie das „Nachdenken und Deliberieren des Volkes" ermögliche und stimuliere. Das klingt sehr westlich demokratisch: Wann und warum sind Marx und die Marxisten von dieser Position abgewichen, ist es nur ein Sündenfall der Jünger oder schon des Meisters?

Schreiber läßt von Anfang an keinen Zweifel aufkommen: Der Wurm marxistischer Mediengleichschaltung kam nicht erst später in die Frucht, sondern schon bei Marx ist der Wurm des Totalitarismus die Frucht selber. Belege dafür sind sein Antisemitismus, der ihn mit Richard Wagner (und Hitler) verbindet, seine Ausfälligkeiten (vor allem in Briefen an Engels) gegen alle, auch Parteifreunde, die sich nicht ihm als Meisterdenker anschlossen, und schließlich das Fehlen der Menschenrechte als Abwehrrechte des einzelnen gegenüber der Gesellschaft im Marxismus.

Nach dieser Anfangsthese im ersten Kapitel geht Schreiber historisch voran: Er vergleicht die Position Hegels, der den Staat vom preußischen Beamtenapparat regieren lassen wollte und den Ständen nur Mitspracherechte einräumte, mit der auf das ganze Volk setzenden Konzeption von Marx; freilich muß bei ihm dem Proletariat das richtige Klassenbewußtsein von außen beigebracht werden. Daran ändert auch das kommunikative Grundprinzip (3. Kap.) nichts, so daß der von Lenin begründete Führungs- und Erziehungsanspruch der Partei zur Indoktrination mittels Massenmedien wird (4. Kap.). Die heutigen Konzepte marxistischer Medienforschung, die nach 1968 bei uns recht hoch im Kurs waren, entpuppen sich in einer scharfsinnigen Analyse bei Schreiber als bloß dogmatische Polemik gegen die „bürgerliche" Medienforschung, von der sie freilich munter Anleihen machen, soweit sie ins Konzept der Erziehung durch Massenmedien passen (5. Kap.). Diesen parasitären Charakter zeigt Schreiber eingehend an der angeblich originären Genretheorie auf (6. Kap.). Derselbe Tatbestand liegt vor, wenn das vertikale Wirkungsmodell zuerst theoretisch verworfen, aber dann wieder für die Praxis der ideologischen Erziehung durch Massenmedien und der parteilichen Darstellung in ihnen übernommen wird (7. Kap.).

Ein abschließender Vergleich der so entlarvten Macht- und Elitetheorie der Marxisten mit der der Nationalsozialisten (8. Kap.) greift die anfängliche These von der Ähnlichkeit beider totalitärer Systeme erneut auf. Ihre Erhärtung erfährt sie durch viele Selbstaussagen von Marxisten und Nationalsozialisten sowie durch kritische Analysen Dritter; gewisse Wiederholungen sind dabei wohl unvermeidlich. Neben diesen eher politikwissenschaftlichen Überlegungen herrschen – vor allem in dem kommunikationswissenschaftlichen Mittelteil (3.–7. Kap.) – wissenschaftstheoretische Argumentationsfiguren vor.

Die Sprache ist immer geschliffen und kämpferisch. Die Vielzahl der historischen (vor allem griechisch-antiken) Anspielungen erschwert gelegentlich – auch für einen ähnlich klassisch Gebildeten – die zügige Lesbarkeit; Vergnügen bereitet sie freilich dem, der sich die Zeit zum langsamen

Lesen nimmt. Ein anderer Punkt, der zu kurz kommt: Neben der Fragwürdigkeit des Marxismus sollte auch etwas mehr von seiner Faszination deutlich werden – immerhin gibt es in Lateinamerika eine, wenn auch sehr eklektische und humanistische, Marxrezeption. Auch hätten ein- oder zweimal die westlichen Befürworter eines staatlich oder parteipoltisch kontrollierten Mediensystems (mit dem Argument der „nationalen Sicherheit" oder „nationalen Entwicklung") als geistige Verwandte der Marxisten genannt werden können; sie haben ja auch mit ihnen eine Koalition bei den UNO-Beratungen für eine Weltinformationsordnung gebildet. – Im ganzen jedoch stellt die Analyse von E. Schreiber eine überzeugende und reichhaltige Darstellung und Entlarvung der marxistischen Medientheorie(n) dar. *R. Funiok SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der allgemeine religiös-kirchliche Umbruch wirkt sich auch in der kirchlichen Jugendarbeit aus. Roman Bleistein versucht an Hand vorliegender Analysen und Texte aufzuweisen, wo die Ursachen der Krise liegen und in welche Richtungen neue Entwicklungen gehen bzw. gehen sollten.

Renate Köcher, Diplom-Volkswirt und Mitarbeiterin des Instituts für Demoskopie Allensbach, erläutert den Wandel der Wertvorstellungen, wie er sich in einer europäischen Repräsentativbefragung von 1981 zeigt. Besonders deutlich wird dabei eine Erweiterung des Spielraums individuellen Verhaltens.

Eine klare Mehrheit der Bürger in der Bundesrepublik stimmt der Meinung zu, daß bei einer schmerzbelasteten, zum Tod führenden Krankheit gegen aktive Sterbehilfe nichts einzuwenden sei. Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, stellt die Frage, ob diese Haltung einer christlich-ethischen Bewertung standhält.

Auf Grund der besonderen Situation des Landes unterscheidet sich die Friedensdiskussion in Österreich nicht wenig von den Auseinandersetzungen in anderen Ländern. Valentin Zsifkovits, Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Universität Graz, gibt einen Überblick.

In den USA wächst seit einigen Jahren das Interesse für die Romane Christa Wolfs. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, vergleicht das Werk dieser Dichterin mit dem neuesten Roman Mary Gordons und stellt dabei überraschende Parallelen und Gegensätze fest.

Stefan Niklaus Bosshard, Privatdozent für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Universität Freiburg, betont die Notwendigkeit eines Dialogs der Theologie mit den Wissenschaften. Er zeigt die Entwicklung im Fall Galilei und skizziert Modelle des Dialogs.

Nutzlos, erwachsen zu werden?

Kaum eine Jugendgeneration wurde so intensiv befragt und erforscht wie die heutige. Keine andere hatte solche Möglichkeiten, sich zu äußern, sich darzustellen, das Bild von sich zu verantworten und nicht zuletzt: Antworten zu geben und darin Fragen zu stellen. Wo Umfragen offensichtlich nicht ausreichen, bietet sich die (literarische) „Autobiographie" an, Zugänge zu einer Generation zu eröffnen.

Das Buch mit dem provozierenden Titel „Von der Nutzlosigkeit, erwachsen zu werden" (Reinbek 1985) und mit dem „Gummibärchen" auf dem Umschlag berichtet vom Schicksal der heute Dreißigjährigen. Seine Quintessenz heißt Nutzlosigkeit. Jede bittere Einsicht fordert Rechtfertigung. Sie lautet in diesem Fall: „Erst dachte ich, meine hoffnungsvolle Vorgeschichte sei dieser Irrtum, weil ich vor lauter Erwartungen an das Leben, das ich mir erträumte, untauglich wurde für das Leben, wie es wirklich ist. Aber ich halte daran fest, daß die Vorgeschichte, die mich dazu verleitet hat, etwas vom Leben zu erwarten, kein Irrtum ist. Die Umstände, die meine Vorgeschichte so schrecklich nutzlos werden ließen, sie sind der Irrtum." Die „Schuld der Gesellschaft" entledigt anscheinend der eigenen Verantwortung. Vergessen ist das zuvor Notierte, bei diesem Spiel wolle man nicht mitmachen. All das gehöre nur zu der hartnäckigen Weigerung, die Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen. Und keine Erinnerung bleibt von der zweideutigen Devise: „Statt mich mit überschaubaren Sorgen zu beladen, werde ich weiter unüberschaubare Ideen verfolgen."

Die Bekenntnisse der dreißigjährigen Literaten sind wenig unterhaltsam; denn als letzter Schritt auf dem gescheiterten Weg der politischen Veränderung bietet sich die Ästhetisierung der verklagten Realität (mit einem schiefen Blick auf die Absatzzahlen des Buchs) an. Von der einstigen Utopie bleibt nichts als eine schlechte Moritat. Gewiß stellt sich auch die Frage: Warum verhalten sich Dreißigjährige so? Ein Ergebnis politischer Verführung? Eine zu einfache Antwort. Die unerwünschte Folge einer Erziehung, die die Reform plante und die Reformer (Eltern und Erzieher) überforderte, die die Autorität abschaffte und darin Geborgenheit und Orientierung verweigerte, die junge Menschen sich selbst überließ: verunsichert, träumend, narzißtisch? Eine bessere Antwort.

Der implizite Protest gegen eine solche Lebensdeutung der „Nutzlosigkeit, erwachsen zu werden" kann auch in der fünfbändigen Shell-Jugendstudie „Jugendliche und Erwachsene. Jugend '85" nachgelesen werden. In dieser Untersuchung ist – zumal im Vergleich – von der den „Nutzlosen" vorausgehenden und der ihnen nachfolgenden Generation die Rede. Wie verstehen sich diese?

Die heutigen Jugendlichen (12–24 Jahre) widerstreben zwar ihrer bunten Vielfalt wegen jedem Klischee. Dennoch würde als prägnantes soziales Orientierungsmu-

ster für die Jugendlichen der achtziger Jahre gelten: Selbstbehauptung. Diese Orientierung überschreitet andere Muster wie Anpassungsbereitschaft, Privatisierung, Träume und setzt dem Zielbegriff der Selbstverwirklichung eine soziale und politische Dimension hinzu. Eine solche Orientierung läßt sich auch in den von den Jugendlichen mitgetragenen Zielen und Wertvorstellungen der neuen sozialen Bewegungen für Friede, Umwelt und soziale Gerechtigkeit entdecken. In all dem wird jene Verantwortung übernommen, die Erkenntnis schärft.

Wenn damit auch zugleich innerhalb der Generationenspannung ein Mißtrauen den Erwachsenen gegenüber mitbehauptet wird und der Gleichaltrigengruppe eine große Bedeutung zufällt, so ist dennoch bei den Jugendlichen nicht zu übersehen „ihre Neigung zu den kleinen Abenteuern des Alltags, den unscheinbaren Grenzerfahrungen und Brüchen im schleppenden Gang der Normalität". In einer solchen Charakterisierung ist wohltuend von Wirklichkeit die Rede – und diese im Horizont einer Zukunft, die von den jungen Menschen zwar skeptisch betrachtet wird, aber nicht zu einem Pessimismus verleitet. In den entscheidenden Jugendproblemen steht bei Jugendlichen und Erwachsenen an der Spitze: Arbeitslosigkeit, Alkohol und Drogen, Leistungsdruck, Probleme der Ausbildung. Trotz dieser bedrängenden Probleme muß angefügt werden: „In der Beurteilung ihrer persönlichen Zukunft unterscheiden sich Jugendliche und Erwachsene nicht, die reinen Pessimisten befinden sich deutlich in der Minderheit"; es sind neun Prozent bei den Jugendlichen, acht Prozent bei den Erwachsenen.

Daß sich in der Beurteilung der heutigen Lebenssituation Jugendliche und Erwachsene weniger als erwartet unterscheiden, ist das eigentlich überraschende. Auf diese Weise sind die heutigen Erwachsenen in ihren Werteinstellungen den Jugendlichen von heute näher als ihren eigenen Grundsätzen vor dreißig Jahren (die Jugend der fünfziger Jahre). Die Erklärung dieser Tatsache: „Im Alltagsverständnis heutiger Erwachsener ist das Erwachsenen-Alter zum Lernen freigegeben." Doch dieser neue Vorzug einer ehemaligen Autorität wird durch ein anderes Untersuchungsergebnis ergänzt. Nach Meinung der Befragten sollen die Generationen „vordringlich die Eigenschaften und Verhaltensweisen lernen, die bei ihnen jeweils schwächer vertreten sind. Auf eine kurze Formel gebracht: Jugendliche sollen sich alte Werte, Erwachsene neue Werte aneignen." Eine in der Tat partnerschaftliche Erziehung wird damit angestrebt.

Eine solche Einstellung auf beiden Seiten spricht nur für die Erkenntnis und die Annahme einer gemeinsamen Wirklichkeit, in der junge Menschen aufwachsen. Selbst wenn im Lebenslauf das Erwachsensein nicht mehr so vom Jugendalter abgehoben ist, wie dies früher der Fall war, darf man mit Jugendforschern festhalten: Ein Teil der Grenze zum Erwachsenen wird vorverlegt, ein anderer Teil der Grenze wird hinausgeschoben. Der dadurch gleichsam vorgeplante Konflikt wird immer noch besser sein als das literaturverdächtige Selbstmitleid jener Dreißigjährigen. *Roman Bleistein*

Christian W. Troll SJ

Der Dialog zwischen Muslimen und Christen

Während der letzten Jahrzehnte, vor allem seit dem Beginn der sechziger Jahre, ist in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zweifellos eine neue Situation entstanden. Dies läßt sich zunächst an statistischen Fakten ablesen. Die Muslime zählen heute fast eine Milliarde; damit nähert sich ihre Zahl der Gesamtzahl der Christen. In Westeuropa beläuft sich die Zahl der Muslime auf 16 bis 17 Millionen, in der Bundesrepublik Deutschland auf 1,7 Millionen. (In West-Berlin zum Beispiel leben mehr Muslime als Katholiken, nämlich 300 000 Muslime und 260 000 Katholiken.)

Beide Religionsgemeinschaften sind weltweit präsent, weltweit aktiv und weltweit in Tuchfühlung miteinander. Beide haben ihrem Wesen nach universalen Charakter. Sie sehen jeden Menschen als potentielles Glied ihrer Gemeinschaft und laden jeden und alle zur Mitgliedschaft ein. Nach Ansicht der Muslime ist die heutige Zeit weiterhin von Neokolonialismus oder Neoimperialismus geprägt. Dennoch ist wahr, daß beide, Christen und Muslime, heute in der nachkolonialen Epoche leben.

In der kolonialen Epoche beherrschten die der christlichen Zivilisation zugehörenden Staaten durch direkten oder indirekten Einfluß den Großteil der islamischen Welt. Dies hatte einen entscheidenden Einfluß auf die religiösen Beziehungen im engeren Sinn und prägte nicht zuletzt die gegenseitige theologische Sicht voneinander. Auf ideologischer und normativer Ebene ergab sich zunächst auf christlicher Seite der Durchbruch zu einer neuen Sicht. Diese Weichenstellung drückt sich, mit höchster Autorität ausgestattet, in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, die zum Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen im allgemeinen sowie zum Dialog zwischen Christen und Muslimen im speziellen Stellung nehmen. Die autoritativen Texte des Konzils waren Ergebnis und Kulminationspunkt prophetischer Initiativen und zukunftsweisender Ideen vieler Pioniere, wie etwa Charles de Foucauld, Louis Massignon, W. H. Temple-Gairdner und Kenneth Cragg, um nur einige der herausragenden Vorkämpfer für eine neue Sicht und Gestaltung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zu nennen. So heißt es in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" (Nr. 1) über den Dialog mit den Nichtchristen und über den Sinn der Religionen:

„In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in

welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung und haben Gott als ein und dasselbe Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen... Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod? Und was ist schließlich jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"

Die Muslime werden zunächst in der Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" (Nr. 16) genannt, und zwar als erste unter den nichtbiblischen monotheistischen Religionen. „Nostra Aetate" nimmt dann eingehender zum Islam und zu den christlich-islamischen Beziehungen Stellung:

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den sich der islamische Glaube gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit der Menschen" (Nostra Aetate, 3).

Auf die hier genannten gemeinsamen Elemente der Glaubenspraxis und Lehre der beiden Religionen werden wir noch kritisch zurückkommen. Hier sei folgendes festgehalten: 1. Der grundsätzlich zunächst das Positive und Verbindende herausstellende Ansatz. 2. Das Auslassen so wichtiger zentraler Themen wie die Bedeutung des Lebens und der Person Muhammads für Glauben und Leben der Muslime und die asketisch-mystische Komponente des Islam sowie das Übergehen der poltitischen Grundvorstellungen und Ideale der Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen, der „umma". 3. Die schmerzliche Vergangenheit wird zwar anerkannt, jedoch in keiner Weise erklärt.

Die ersten Jahre nach dem Konzil waren allgemein von Optimismus und Begeisterung, ja fast von Euphorie geprägt, jedenfalls unter denen, die diese Lehre und Mahnung des Konzils ernst nahmen und in die Tat umzusetzen versuchten. In den siebziger Jahren jedoch gewannen fundamentalistische und damit stark machtpolitisch orientierte Strömungen unterschiedlicher Färbung in verschiedenen Teilen der islamischen Welt an Macht und Prominenz.

Dies wirkte sich zunächst aus in Ländern mit alten und ehrwürdigen christlichen

Minderheiten, wie etwa in Ägypten und Syrien, aber auch im Libanon, wo die Christen fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachen, in Ländern mit christlichen Minderheiten jüngeren Ursprungs wie etwa Pakistan oder Sudan sowie in der Golfregion und Saudi-Arabien mit der großen Anzahl christlicher Gastarbeiter. Die machtpolitischen Strömungen führten zu Unsicherheit und neuen angsterfüllten Fragen dieser christlichen Gemeinschaften, vergleichbar den Ängsten und Fragen vieler muslimischer Gläubigen und muslimischer Gemeinden in der neu entstandenen westlichen Diaspora. Die politische Entwicklung der islamischen Revolution in Libyen und vor allem das weltbewegende Drama der islamischen Revolution im Iran 1978–1979 führte zu einer weiteren Ernüchterung gerade bei denen, die sich mit großen Hoffnungen und manchmal vielleicht auch naiven Erwartungen für die Neugestaltung der christlich-islamischen Beziehungen eingesetzt und gearbeitet haben. Auf beiden Seiten lebten alte, tiefsitzende Vorurteile, Feindbilder und Ängste wieder auf.

Konfrontation zwischen westlichem Christentum und Islam

Erinnern wir uns kurz an die Geschichte der Konfrontation zwischen westlichem Christentum und Islam. Zunächst breitet sich im 7. Jahrhundert das arabisch-islamische Reich rapide nach Osten und Westen aus. Im Todesjahr des Propheten des Islam, 632, eint es fast die gesamte arabische Halbinsel. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts dehnt es sich nach Ägypten und Nordafrika aus, nicht immer gegen den Willen der lokalen Bevölkerung, die der Oberherrschaft der Byzantiner müde war. Im Jahr 711 überschreiten die muslimischen Armeen die Meerenge von Gibraltar. Das westgotische Reich fällt. 732 verhindert die Schlacht von Poitiers eine Ausdehnung über Spanien hinaus nach Norden und setzt dem arabischen Eroberungsdrang in dieser Region ein Ende. In anderen Teilen Westeuropas gehen die islamischen Eroberungen weiter. Im Osten ist das byzantinische Reich bedroht, im Westen fällt im 9. Jahrhundert Sizilien an die Araber. Allerdings hält sich die muslimische Herrschaft und Kultur im westeuropäischen Raum nur in Spanien auf lange Zeit, bis schließlich die Reconquista im 15. Jahrhundert ganz Spanien zurückerobert.

Auf seiten der Christenheit war man zunächst der islamischen Lehre gegenüber hilflos und verlegen. „Als Christ wußte man sich im Besitz der vollkommenen und vollständigen Wahrheit; die Offenbarung war mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen, so daß nichts Neues mehr hinzugekommen war. So wurde der Islam zunächst auch nicht ernstgenommen. Betrachtete man die neue Religion, so nicht um ihren Eigencharakter kennenzulernen, sondern um sie zu diskreditieren.“ [1]

Aus der frühesten Phase weitgehender gegenseitiger Unkenntnis ragt die Gestalt des Johannes von Damaskus (675–753) hervor, der sein Wissen über den Islam

persönlichen Kontakten verdankte. Sein Vater nahm, wie manch anderer Christ in der Frühzeit des arabischen Reiches, eine hohe Stellung am Hof des Kalifen ein, dessen Leibarzt er gewesen war. Johannes von Damaskus zählt den Islam zu den Häresien, denn Muhammad sei in besonderer Weise von einem arianischen Mönch informiert worden. Daher erklärt sich Johannes auch die Tatsache, daß Christus im Koran zwar „Wort" und „Geist" Gottes genannt, seine Gottheit aber bestritten wird. Johannes hielt also die Lehre Muhammads über Christus für eine christliche Häresie arianischer Prägung. Dieser Ansicht, die abgewandelt in unzähligen legendären Variationen über Jahrhunderte weite Verbreitung fand, lag die offenkundige Tendenz zugrunde, die neue Religion als nicht originell darzustellen, sie vielmehr als Echo einer häretisch-christlichen Unterweisung und damit als Fälschung abzustempeln. Auf diese Weise sollte der Anspruch des Korans, Offenbarungsschrift göttlichen Ursprungs zu sein, entkräftet und aufgehoben werden.

Neben der Polemik und den Muhammad-Fabeln, die auch als Antwort auf das Rätsel der so unglaublich raschen und weiten Ausbreitung des Islam verstanden werden können, wurden im Mittelalter doch auch die ersten Grundsteine für eine geistige Auseinandersetzung mit dem Islam gelegt. Auf Anregung des Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis, übersetzte der englische Mönch Robert von Ketton um das Jahr 1143 den Koran zum ersten Mal ins Lateinische. Damit war das Fundament für eine relativ sachliche Auseinandersetzung mit dem Islam gelegt.

Im 13. Jahrhundert setzten sich im Zusammenhang mit der missionarischen und intellektuellen Tätigkeit der neu entstandenen Predigerorden apologetische Tendenzen durch. „Die neue Akzentuierung", so schreibt Ludwig Hagemann, „resultierte aus der erwachenden Intention, den Muslimen den christlichen Glauben zu predigen und ihnen Argumente für die Wahrheit der biblischen Botschaft zu liefern, hatten doch die Kreuzzüge zur Befreiung des Heiligen Landes nicht die erhoffte Wirkung erzielt."[2] Statt blinder Polemik erkannte man jetzt die Notwendigkeit einer theologischen Kontroverse. An verschiedenen Universitäten wurden die ersten Sprachschulen für Arabisch gegründet. Thomas von Aquin nennt die unzureichende Kenntnis der Muslime und das Fehlen einer gemeinsamen Schriftgrundlage als ernste Schwierigkeiten im Bemühen um eine adäquate Apologetik. An die Adresse der Muslime richtet er in der Schrift „De Ratione Fidei" eine knappe Darlegung des christlichen Glaubens auf der gemeinsamen Basis der natürlichen Vernunft. Ricoldus de Monte Crucis (gestorben 1320), Raimundus Lullus (1232–1316) und Nikolaus von Kues (1401–1464) können hier als herausragende Wegbereiter nur genannt werden.

Nikolaus von Kues verfaßte noch im Jahr des Falls von Konstantinopel (29. Mai 1453) die prophetische Schrift „De Pace Fidei" (Über den Glaubensfrieden), ein visionäres Gespräch über den Glauben zwischen Vertretern der verschiedensten Religionen und Weltanschauungen. Seine kritischen Untersuchungen des Korans „Cribatio Alkorani", sieben bis acht Jahre später, bleiben zwar polemisch-

apologetisch, zeugen jedoch von gründlichen, intensiven Studien und suchen nach gemeinsamen theologischen Anknüpfungspunkten zwischen Islam und Christentum.

Die Reformation führte nicht zu einer Besserung des christlichen Verständnisses des Islam. Erst mit der Aufklärung und der mit ihr vorangetriebenen Lockerung der Bindung an Dogma und Tradition begann eine neue Phase der islamisch-christlichen Geschichte. Die schmerzlich erfahrene Vielfalt, ja Zerstrittenheit der Konfessionen und Religionen wurde zum Anlaß, nach einer all dies transzendierenden Religion zu fragen. Diese glaubte man in der allen Menschen gemeinsamen Vernunft als dem Prinzip der Einheit zu finden. Die Idee der Toleranz brach sich Bahn. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) antwortete in seinem Lehrdrama „Nathan der Weise" auf die Frage, welche der drei monotheistischen Religionen die wahre sei: Als Gabe Gottes des Vaters ist jeder der drei Ringe insofern authentisch, als die Gabe nicht theoretisch angegangen, sondern praktisch zugeeignet werden soll: Der Besitzer soll von Gott und den Menschen angenommen werden, das heißt sich praktisch bewähren. Jede der drei Religionen spiegelt die Offenbarung Gottes wider.

Die große Wende im Muhammad-Bild leitete der schottische Romantiker Thomas Carlyle (1795–1881) ein. In einem Essay in seinem Buch „On Heroes" (1841) sah er Muhammad als Propheten und literarischen Genius in dem Sinn, daß er auf einzigartige und wirksame Weise den Geist des Universums und seine heiligen, ehernen Gesetze ins Wort des Korans und somit in die Geschichte übersetzt habe. Es ist das Verdienst von Männern wie Ignaz Goldziher und Theodor Nöldecke, Ende des 19. Jahrhunderts die historisch-kritische Islamforschung begründet zu haben. Mit ihren Methoden und Ergebnissen trugen sie zu einer sachlichen Kenntnis der Entwicklung und des Wesens des Islam bei.

Kirchliche Stellungnahmen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die bereits zitierten Stellungnahmen des Konzils wurden von den nachfolgenden Päpsten in weiteren Erklärungen aufgenommen und fortgeführt, so etwa von Johannes Paul II. in seinem Grußwort an die muslimischen Gastarbeiter am 17. November 1980 in Mainz:

„Wenn Ihr mit aufrichtigem Herzen Euren Gottesglauben aus Eurer Heimat hierher in ein fremdes Land getragen habt und hier zu Gott als Eurem Schöpfer und Herrn betet, dann gehört auch Ihr zu der großen Pilgerschar von Menschen, die seit Abraham immer wieder aufgebrochen sind, um den wahren Gott zu suchen und zu finden. Wenn Ihr Euch auch in der Öffentlichkeit nicht scheut zu beten, gebt Ihr uns Christen dadurch ein Beispiel, das Hochachtung verdient. Lebt Euren Glauben auch in der Fremde und laßt ihn Euch von keinem menschlichen oder politischen Interesse mißbrauchen!"[3]

Nimmt man alle päpstlichen Verlautbarungen zum Islam und zu den christlich-islamischen Beziehungen zusammen, so lassen sich folgende Themen herausstel-

len: Die Unterwerfung unter den lebendigen und barmherzigen Gott, die vom Koran (Sure 29, Vers 46: „Unser und euer Gott ist ein einziger Gott und ihm sind wir unterworfen") und von der Kirche (Lumen Gentium, Nr. 16: „Sie beten Gott an") in jeglicher Weise anerkannt ist und zwischen Christen und Muslimen „ein geistliches Band" schafft, eine „wahre Bruderbeziehung" (oder Brüderlichkeit). Es handelt sich um den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer, den allmächtigen und barmherzigen Herrn der Geschichte, der durch die Propheten zu den Menschen gesprochen hat und Vergelter am Jüngsten Tag sein wird. Von diesem gemeinsamen Glauben an Gott kommt eine ähnliche Sicht des Menschen: Er ist Geschöpf Gottes, „Diener Gottes", Verwalter der Güter Gottes; er ist dem Gesetz des Guten und des Bösen unterworfen und berufen, zu Gott zu kommen. Für Christen und Muslime liegt in der Spannung zwischen dem persönlichen Gott und dem Menschen als Geschöpf das Fundament der Ethik, und das Ziel des Lebens besteht im Dienst am Menschen und in der Ehrung Gottes. In gleicher Weise gelten für beide die Imperative der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit sowie der Einsatz für die Wahrheit und den Frieden von Gott. So sagte Johannes Paul II. in Ankara schon im November 1979, also gerade im Jahr der islamischen Revolution im Iran:

„Brüder! Wenn ich an dies gemeinsame geistig-geistliche Erbe denke und den Wert, den es für den Menschen und die Gesellschaft hat, an seine möglichen Kräfte vor allem, der Jugend Orientierung fürs Leben zu bieten, die vom Materialismus geschaffene Leere zu füllen, der sozialen und rechtlichen Ordnung eine sichere Basis zu geben, dann frage ich mich, ob es nicht dringend notwendig ist, gerade heute, wo Christen und Muslime in eine neue Phase der Geschichte eingetreten sind, die geistig-geistlichen Bande anzuerkennen und zu entwickeln, die uns verbinden und so – der Einladung des Konzils folgend – ‚gemeinsam einzutreten für alle Menschen, die soziale Gerechtigkeit, moralische Werte, den Frieden und die Freiheit zu bewahren und zu fördern'."[4]

In ähnlicher Weise und oft in gemeinsamer Hinwendung und Annäherung haben sich die evangelischen Kirchen dem Islam zugewandt.

Reaktionen der Muslime

Wie ist aber nun die Reaktion der Muslime auf dieses Entgegenkommen der Kirche? Die Kirche hat sich dem Islam genähert, aber kann man auch von einer Annäherung des Islam hin zur Kirche sprechen? Mit Recht bemerkt der langjährige frühere führende Mitarbeiter des römischen Sekretariats für die Nichtchristen, Pietro Rossano:

„Die Antwort auf diese Frage ist weder leicht noch eindeutig. Man muß unterscheiden: Zwischen Personen und Institutionen, zwischen Intellektuellen und dem Volk, zwischen dem arabischen, afrikanischen, südasiatischen, südostasiatischen Islam, zwischen dem Islam in der Situation der Minderheit wie in Europa und etwa der Republik Indien und dem Islam in der Situation der Mehrheit wie in allen islamischen Staaten..., vor allem aber zwischen den verschiedenen Sekten und den verschiedenen Bewegungen und den ihnen entsprechenden religiösen Grundmentalitäten."[5]

Auf der Ebene des sogenannten Dialogs des Lebens, das heißt im alltäglichen Zusammenleben von Christen und Muslimen, konstatieren wir dort, wo Versuche zu besserem Verstehen gemacht wurden, einen ganzen Fächer von positiven und negativen Haltungen. Viele Beispiele von Indien und von ganz anderen Regionen könnten hier positiv zitiert werden: gegenseitiger Respekt; Vertrauen und die Bereitschaft, zu teilen; ein sichtlicher Zuwachs an Nachbarschaftlichkeit, der Ausdruck findet im Austausch von Geschenken und guten Wünschen, etwa anläßlich der großen Feste; Hilfen auf dem Gebiet der Erziehung; das Kennenlernen der Gebetsweisen anderer und der Motivation für deren religiöses Leben. Zugleich zeigen sich negative Haltungen: immer wieder falsche Sicherheiten; Mißtrauen; Ablehnung jeglicher Art von Pluralismus; Eifersucht und Furcht vor dem Erfolg des anderen; eine sektiererische Einstellung, die es dem anderen nicht erlaubt, verschiedener Meinung zu sein; Rivalität; Proselytismus und einseitige Forderungen. Der nähere Blick auf die gegenseitigen Beziehungen muslimischer und christlicher Gläubigen zeigt, wie schwer es für beide Seiten ist, dem Streben nach zahlenmäßiger Stärke und Überlegenheit zu entsagen und die nötigen inneren Anstrengungen zu machen, um das Gegenüber unparteilich und mit Verständnis zu sehen, es mit derselben Fairneß zu behandeln wie die Mitglieder der eigenen religiösen Gruppe.

Was den organisierten, offiziellen religiösen Dialog angeht, so ist zunächst festzustellen, daß es Gesten von überraschender Offenheit und Herzlichkeit von seiten einzelner, Institutionen und Staaten gab. Viele Begegnungen auf dieser Ebene kamen durch islamische Initiativen zustande. Freilich, seit einigen Jahren sind diese Begegnungen drastisch zurückgegangen. Die seit 1968 jährlich zugesandte Botschaft zum Fest am Ende des Ramadan-Fastens ('Idul fitr) wurde von einzelnen im islamischen Raum Asiens, Afrikas und Amerikas mit Sympathie aufgenommen und nicht selten anläßlich des Weihnachtsfestes erwidert, hat aber von seiten der großen islamischen Organisationen keine Wertschätzung erfahren. Seit einigen Jahren zeigt der Islam in vielen Ländern ein härteres, selbstbewußteres und nationalistischeres Gesicht und ist auf Macht und politischen Einfluß bedacht. Zwei neuere islamische Dokumente – die „Islamische Universale Erklärung" vom 12. April 1980 und die „Islamische Erklärung der Menschenrechte" vom 19. September 1981 zeigen sicherlich keine besondere Öffnung zum Christentum[6].

Man könnte sagen, daß der Islam in der Begegnung mit der Kirche zwischen Gefühlen der Anziehung und der Ablehnung hin und her gerissen wird: Anziehung durch ihre Einheit und Organisation, durch ihre erzieherischen und sozialen Dienste, durch ihr moralisches, politisches und diplomatisches Gewicht, das sie international hat und das der Islam zu seinen Gunsten eingesetzt wissen möchte, durch die karitativen und sozialen Leistungen vor allem der Ordensschwestern, symbolisiert in der Gestalt der Mutter Teresa, die in der islamischen Presse häufig zitiert wird. Die Ablehnung scheint jetzt viel stärker und tiefgreifender zu sein. In

der islamischen Welt wird die Kirche oft mit dem Westen identifiziert und mit diesem verurteilt: Beide seien verantwortlich für die Kreuzzüge, den Kolonialismus, den Kapitalismus, den Marxismus und die weitverbreitete Zerrüttung der Familie und der Moral im allgemeinen. Dem Christentum wird eine zu idealistische Lehre vorgeworfen, die letztlich verantwortlich zu machen sei für den evidenten Sittenverfall und die Dekadenz des Westens und der verwestlichten Schichten in den islamischen Gesellschaften. Als Symptome werden genannt etwa eine ans Widernatürliche grenzende Tierliebe, speziell die Liebe zu Hunden, die auf menschliche Vereinsamung hinweise und eine Folge des Verfalls der Familie sei. Auch die Problematik des Alkoholismus, das Drogenproblem und der Sexualismus seien offensichtliche Zeichen dieses Verfalls.

Im besonderen verzeiht der Islam der Kirche nicht die Missionen in den islamischen Ländern. Sie sind dem Islam, der freilich selbst ohne Gewissensbisse auf seine Art Mission (da'wat, d.h. Einladung) betreibt, ein Dorn im Auge. Auch wird die Kirche immer wieder kritisiert, weil sie mit Israel und dem Zionismus im Einverständnis sei. Kurz: Die Muslime sind über die konziliare und nachkonziliare Haltung der Kirche ihnen gegenüber erfreut. Aber in ihrer Gesamtheit sind sie weit davon entfernt, sich den Christen zuzuwenden. Ein Grund für diese ernüchternde Lage ist wohl auch die von Muhammad Talbi immer wieder hervorgehobene Verschiedenheit der Gesprächspartner und deren ungleiche theologische Entwicklung. Talbi schreibt:

„Es ist eine Binsenwahrheit, daß der ganze heutige Islam zu dem Bereich der Unterentwicklung gehört: nicht nur materieller, sondern vielleicht hauptsächlich intellektueller Unterentwicklung. Daß man den einen oder anderen hervorragenden Wissenschaftler nennen kann, ändert nichts an der allgemeinen Lage. Die Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Mangels ‚Dialogfähigkeit' kommt es oft gar nicht zu einem wirklich intellektuell adäquaten Gespräch. Mehr als andere Schwierigkeiten erklärt diese Tatsache das Zaudern, die Zurückhaltung, das Mißtrauen und schließlich die derzeitige häufige Unfruchtbarkeit der Kontakte, trotz vieler von christlicher, aber manchmal auch islamischer Initiative ausgehender Versuche. Dabei bildet ein ganz großes Problem auch die ungleiche theologische Entwicklung. Einmal hat sich die christliche Theologie – besonders wieder seit der Aufklärung und dem Aufkommen der kritisch-historischen Disziplinen – im Dialog mit den geistigen Strömungen ihrer Zeit ständig fortentwickelt und erneuert. Sie ist gerade durch ihre Krise hindurch dialogfähig geworden. Auch was die christlich-islamischen Beziehungen angeht, kann sie auf qualifizierte Gesprächspartner und echte Wissenschaftler zurückgreifen."[7]

Im Gegensatz dazu bietet uns der Islam – wie er an den großen theologischen Seminaren wie etwa Al-Azhar (Kairo) oder Deoband (Indien) gelehrt wird – eine Theologie an, deren Entwicklung praktisch im 12. Jahrhundert aufgehört hat. Muhammad Talbi schreibt dazu:

„Die islamische Theologie ließ sich nicht herausfordern und dazu zwingen, sich noch mehr in das Geheimnis der Welt und Gottes zu wagen. So zeigt sie heute eine unbewegliche Haltung mit einem oft nur geschichtlichen Interesse."[8]

Der Islam ist also weit davon entfernt, erfahrene Spezialisten aufzählen zu können. Es gibt nur ganz wenige muslimische Gelehrte, die man kompetente

Christianologen oder Okzidentalisten nennen könnte. Man versteht deshalb die enttäuschte Frage des Algeriers Muhammad Arkoun (Paris):

„Wie soll eine Geisteshaltung, die von ihrer wahren Tradition abgeschnitten ist und von wirtschaftlicher und politischer Not bedrängt ist, mit einem Bewußtsein, das mit seiner Vergangenheit und mit seiner Gegenwart in wahrer Tuchfühlung ist, einen erfolgreichen Dialog führen?"[9]

Die tieferen Schwierigkeiten im islamisch-christlichen Dialog

Dennoch bleibt die Frage: Wenn es theologisch so gewichtige Entsprechungen gibt wie den Glauben an den Gott Abrahams, die Sicht des Menschen als Geschöpf Gottes, die Annahme eines geoffenbarten göttlichen Gesetzes, die Gründung der Gesellschaft auf göttlicher Ordnung und die Erwartung einer ewigen Vergeltung in Gott, warum besteht dann diese enorme Schwierigkeit für den Islam, sich auf diesen Fundamenten, die ja doch allesamt eine koranische – und damit allen Differenzierungen der islamischen Sekten und theologisch-juridischen Schulen vorausliegende – Grundlage haben, dem von der Kirche angebotenen Dialog zu öffnen?

Der eigentliche Grund scheint zu sein: Die großen, dem Christentum und Islam gemeinsamen religiösen Prinzipien und deren ethisch-soziale Implikationen werden im täglichen Leben nicht auf dieselbe Weise interpretiert und verstanden. Dem ist so, weil die beiden Religionen verschiedene religiöse Wurzeln haben: Jesus Christus und Muhammad. Dasselbe könnte man für das Judentum sagen, indem man sich auf Mose bezieht. Wie die ganze spirituelle Wirklichkeit des Christentums von der geschichtlichen Gestalt Jesu durchdrungen ist oder, anders gesagt, sich immer wieder am Grundmodell von Jesu Leben und Lehre, letztlich am Mysterium des Leidens, Sterbens und Auferstehens zum neuen Leben messen lassen muß, so ist die Wirklichkeit der islamischen Glaubenslehre und Praxis beherrscht vom Grundmodell des Lebens und der Lehre des Muhammad. Dieses Grundmodell ist schon geprägt von Muhammads irdischem Erfolg in Medina, wo er die von ihm verkündete Botschaft der Hingabe an Gott und der Brüderlichkeit in Gerechtigkeit wirkkräftig in politische Strukturen umsetzen konnte. Der Kontrast von Gethsemane und der Hijra (Emigration nach Medina) bestimmt das Ganze der beiden Traditionen, wie vielfältig die historischen Verwirklichungen auf beiden Seiten auch gewesen sein mögen. Diese waren auf christlicher Seite die konstantinische Wende, das Bündnis von Thron und Altar, die Kreuzzugsidee und -bewegung, die Zweischwerterlehre und das nicht seltene Zusammengehen von Mission und Kolonialismus. Auf islamischer Seite waren dies der Antinomismus in Sufikreisen, synkretistische Formen des regional differenzierten Islam und die islamische Theorie des Säkularismus und Nationalismus.

Das jeweils verschiedene Grundmodell prägt allen Hauptpunkten des islami-

schen und des christlichen Glaubens seinen Stempel auf: Im Islam der absolute und unmittelbar transzendente Gott und im Christentum der eine und dreipersönliche Gott mit seiner Selbstmitteilung; im Islam das Gesetz als eine alles umgreifende Norm, im Christentum die das alte Gesetz durchbrechende Lehre des bedingungslosen Dienstes am Mitmenschen und der Radikalität der Liebe Jesu, die das „neue Gesetz des Geistes" begründet; im Islam der Mensch als Knecht Gottes oder als Stellvertreter Gottes, der berufen ist zu Gehorsam und Verantwortung gegenüber dem im Koran letztgültig geoffenbarten Willen Gottes, auf christlicher Seite der Mensch als Bild Gottes, berufen zur Annahme an Kindes Statt in Christus, im Geist; im Islam die von der Scharia diktierten, von ihr bestimmten und besiegelten Menschenrechte, in der christlichen Lehre die Menschenrechte, die in der Würde des Menschen selbst gründen und für jeden Menschen in gleicher Weise gelten; im Islam das Ideal oder die Utopie einer von einem einzigen, strikt theokratisch verstandenen Gesetz geeinten und geleiteten Gesellschaft, in der christlichen Tradition politische und gesellschaftliche Pluralität.

Es handelt sich um tiefgreifende Unterschiede, die besonders spürbar werden, wenn es sich um die Konkretisierung des Glaubens im täglichen Leben und in der Politik handelt. Vor einigen Jahren, als die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in Ägypten einen neuen Grad der Spannung erreicht hatten, betonte ein so offener und aufgeklärter Mann wie der ägyptische Präsident Anwar el Sadat mit großer Selbstverständlichkeit, daß sich die Christen unter dem Schutz des Islam sicher fühlen müßten; der Islam sei doch eine „himmlische Religion". Es erübrigt sich zu sagen, daß Christen ihrerseits dort nicht als „Bürger zweiter Klasse", als Schutzempfohlene (dhimmis) leben wollen, sondern als gleichberechtigte und freie Mitbürger ihrer muslimischen Landsleute.

Die Reaktion der Christen

Zwei relativ neue kirchliche Dokumente veranschaulichen zwei Typen einer möglichen christlichen Reaktion auf diese Lage:

Im Jahr 1979 sandten die Bischöfe Nordafrikas gemeinsam einen gewichtigen Brief an die in Nordafrika lebenden Gläubigen, mit dem Titel „Le sens de nos rencontres" (Der Sinn und die Bedeutung unserer Begegnungen). Die Christen werden von ihren Bischöfen eingeladen, den Muslimen als Brüdern auf der Ebene weltlicher, humaner Erfahrungen zu begegnen und von deren islamischem Glauben abzusehen. Jeder Mensch sei in Adam und in Christus Bruder, jedem Menschen sei auf einzigartige Weise das Paschamysterium angeboten. Der Heilige Geist wecke im Herzen jedes einzelnen die religiöse Suche und die Hinwendung zum anderen.

„Das Reich verwirklicht sich nicht nur, wo Menschen die Taufe empfangen, es kommt auch überall dort, wo ein Armer als Mensch sich in seiner echten Berufung einsetzt, überall dort, wo er geliebt

wird... Es kommt, wo Feinde sich versöhnen, wo Gerechtigkeit Förderung erfährt, wo Wahrheit, Schönheit und das Gute den Menschen wachsen lassen."

„Wie man sieht", schreibt Rossano dazu, „geht es hier um eine Art Entreligionisierung der Gesprächspartner, um auf der Ebene der humanen Werte wie Frieden, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Versöhnung, Solidarität und so weiter, Werte, die für den Christen bereits Teil des Reiches Gottes sind, zur Begegnung zu kommen. Dies ist eine Position, die Achtung verdient und aus einer langen und schmerzvollen Erfahrung kommt. Aber man verzichtet dabei auf den zwischenreligiösen Dialog, und man achtet nicht auf den ererbten Glauben des Gesprächspartners."[10]

Eine andere Position vertritt die These, daß der Dialog mit den Muslimen unmöglich ist, weil der Islam die Existenz des anderen nicht achtet. Der libanesische Bischof Paul Bassim schrieb in diesem Sinn an den damaligen Präsidenten des Sekretariats für die Nichtchristen, Kardinal Pignedoli (veröffentlicht am 16. November 1977 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung). Diese Position wird besonders verständlich aus den Erfahrungen der christlichen Gemeinschaften im Libanon. Der Bischof hält den Dialog mit den Muslimen für unmöglich, weil der Islam die volle Gleichheit des anderen nicht achte sowie gegen das Prinzip der Gegenseitigkeit verstoße. Der Islam kann die Existenz der Nichtmuslime tolerieren, aber nur unter der Bedingung, daß sie ihren Tribut (djizya) bezahlen, sich unterwerfen und sich nicht in die Angelegenheiten des Staates einmischen (vgl. Koran 9:29). Die Unmöglichkeit, mit einem Muslim in einen Dialog einzutreten, folge notwendig aus den Prinzipien des Koran.

Der gemeinsame Weg in den Dialog

Heute, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der intensiven Belehrung der letzten Päpste, den Aufrufen vieler Bischofskonferenzen, christlich-ökumenischer Gremien und christlich-muslimischer Gruppen ist es für die Christen nicht mehr legitim, sich geistlich vom Islam zu trennen, den Islam in seiner geschichtlich-religiösen Dimension zu ignorieren oder gar zu den alten Positionen des Kampfes und der Polemik zurückzukehren. Der Geist des Evangeliums verlangt, mit Achtung und Sympathie auf die Muslime zu schauen und geduldig alle Wege zu suchen, um sie besser kennenzulernen, mit ihnen in Kommunikation zu treten und, wo immer möglich, mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Das fordert Klugheit und die Entwicklung eines kritischen Unterscheidungsvermögens. Es gilt, aus dem Geist des Evangeliums sich immer wieder neu allem Guten und Wahren im Glauben und Leben der Muslime zu öffnen, um es, wo immer möglich, mit ihnen gemeinsam zu fördern und so auf das Reich Gottes hinzulenken, das die Kirche in besonderer Weise zu bezeugen berufen ist, das jedoch keimhaft überall und besonders in den wirklich Suchenden der Religionen, nicht zuletzt der „Familie Abrahams", am Werk ist. Mit anderen Worten, der Glaube an den göttlichen Plan für die Geschichte und die christliche Sicherheit, daß

Gott die Versöhnung und Vereinigung aller Dinge in Christus noch nicht beendet hat, sind eine unerschöpfliche Quelle für die Hoffnung auf ein allmähliches Zueinanderfinden in Verschiedenheit.

Es gehört aber auch zum Dialog und zur Verantwortung füreinander, daß Christen immer dort Kritik üben und Widerstand leisten, wo politische Ziele und gesetzliche Vorschriften im Namen des Islam durchgesetzt werden, die der Menschenwürde und den Menschenrechten, wie sie allen Menschen ohne Ausnahme in der einen pluralistischen Menschenfamilie zukommen, widersprechen. Christen und Muslime sind berufen, Zeugnis für die ihnen gemeinsamen Wahrheiten und Werte abzulegen. Von daher stellt sich die Aufgabe, den gemeinsamen, normativen Rahmen der Theologie, Anthropologie und Eschatologie zu prüfen, auszuweiten, zu klären und zu erklären, um konkrete Linien in das Leben und Verhalten heute hineinzuziehen (zum Beispiel auf dem Gebiet der Menschenrechte, der medizinischen Ethik, der Umweltethik und Friedensethik). Mit P. Rossano muß man fragen: Denkt man genügend darüber nach, was es im Rahmen der heutigen westlichen (weltweit sich ausbreitenden) Kultur, in ihrer relativistischen und rein diesseitig utilitaristischen Sicht bedeutet, die fundamentalen Werte des Lebens in der Absolutheit Gottes – von der der Mensch ein „Bild" ist und die er „stellvertretend" hier zu verantworten hat – zu verankern? Muß es nicht mehr und mehr die Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs sein, zusammen die Würde und menschliche Freiheit (mit ihren Rechten und Pflichten) so zu begründen und zu fördern, daß das absolute und transzendente Göttliche in Geschichte und Gesellschaft zum Aufschein kommt?[12] Oder mit den Worten Muhammad Talbis:

„Der Dialog ist eine lange Geduldsprobe. Wenn es ihm gelingt, ein allmähliches Sichnäherkommen anzubahnen, wenn er Gleichgültigkeit oder freundliche Zurückhaltung durch echte Freundschaft oder sogar durch wahre Brüderlichkeit ersetzt – trotz der Verschiedenheit der Bekenntnisse und Meinungen –, dann ist das schon viel. Dialog führen heißt nicht notwendigerweise, eine gemeinsame Lösung zu suchen, und noch weniger, auf Biegen oder Brechen eine Übereinstimmung zu finden. Die Aufgabe des Dialogs ist es vielmehr, größere Klarheit und Offenheit in die Debatte zu bringen und allen Partnern es zu ermöglichen, über sich hinauszuwachsen, anstatt sich in ihrer Sicherheit wohl zu fühlen. Der Weg zum Reich des Lichts wird lang sein, und Gott hat ihn mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllen wollen."[13]

ANMERKUNGEN

[1] L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Altenberge 1983) 63.
[2] Ebd. 74. [3] Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Bonn 1980) 95.
[4] CIBEDO-Dokumentation, Nr. 18/19 (April/August 1983) 15.
[5] Pietro Rossano, Weltkirche und religionswissenschaftliche Aspekte. Reaktionen der Muslime, in: CIBEDO-Texte 20 (15. März 1983) 10.
[6] CIBEDO-Dokumentation 15/16 (Juni/September 1982); vgl. auch die Politisch-Religiöse Islamische Grundsatzerklärung, in: CIBEDO-Texte 4 (15. Juli 1980).
[7] Muhammad Talbi, Islam und Dialog, in: CIBEDO-Dokumentation 10 (März 1980) 7.
[8] Ebd. 7f. [9] Ebd. [10] Ebd. 14; dort auch das Zitat aus dem Brief der Bischöfe.
[11] Ebd. 16. [12] Talbi, a. a. O. 29.

Michael Sievernich SJ

Frohe Botschaft für die Armen

Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung"?

Als der Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1984 dem mexikanischen Schriftsteller Octavio Paz verliehen wurde, begann Bundespräsident von Weizsäkker seine Laudatio: „Mit unseren Kenntnissen von Lateinamerika zählen wir zu den Unterentwickelten dieser Erde, sehr zu unserem eigenen Nachteil."[1] Mutatis mutandis dürfte dies auch für unsere Kenntnisse von der Kirche und der Theologie auf diesem lateinamerikanischen Subkontinent gelten. Die Kenntnisse werden allerdings kaum vorangebracht, wenn man den Blick bloß auf den kirchenpolitischen Streit fixiert, der um die Instructio der römischen Glaubenskongregation und um den brasilianischen Theologen Leonardo Boff entbrannt ist; gleichwohl hat der Streit nicht nur eine weltweite Diskussion um die Befreiungstheologie ausgelöst, sondern auch zu einem wachsenden Interesse an Lateinamerika geführt.

Die sicher notwendige Auseinandersetzung mit den kirchenpolitischen Aspekten der Theologie der Befreiung sollte jedoch nicht den Blick auf die Theologie selbst verstellen und noch weniger den Blick auf ihren „Sitz im Leben" des lateinamerikanischen Volkes, das mehrheitlich gläubig und arm ist. Darum soll es hier nicht um die Kontroversen gehen, sondern um die Theologie der Befreiung selbst, um ihre Entstehung und ihr Anliegen, um ihre Vorgehensweise und ihre zentralen Einsichten. In dieser kontextuellen Theologie, die im Vergleich zur alten Dame der europäischen Theologie ein junges Mädchen von knapp 20 Jahren darstellt, brechen sich wie in einem Prisma sowohl die dunklen Farben des Elends als auch die hellen Farben eines hohen kulturellen Ethos und einer religiösen Vitalität.

Wer sich mit der Theologie der Befreiung befaßt, muß auch ihren Kontext erfassen: ihr pastorales, kulturelles und soziales Umfeld. Dabei ist zu beachten, daß nicht nur gestritten wird, denn wesentliche Inspirationen der Theologie der Befreiung sind längst kirchenamtlich geworden: vor allem in den Dokumenten der zweiten und dritten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und in Puebla (1979)[2], aber auch, für die gesamte Kirche geltend, im Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI., das die Sprache der Befreiung übernommen hat (vgl. nn. 25–38).

Der anstehende Klärungsprozeß um die Theologie der Befreiung wird davon auszugehen haben, daß sie auch in Zukunft einen zunehmend wichtigen Part im

theologischen Konzert spielen wird, zumal ihre Grundmelodie auch in anderen Kontinenten auf offene Ohren stößt[3]. Puebla umschreibt diese Melodie als „befreiende Evangelisierung" (n. 488).

Mit dieser Klärung steht das Schicksal der Kirche in Lateinamerika auf dem Spiel und damit auch die Zukunft der Weltkirche; denn schon heute leben 42 Prozent aller Katholiken im ibero-amerikanischen Raum (Europa zählt im Vergleich 34 Prozent), und in wenigen Jahren werden es mehr als die Hälfte sein. Die Klärung kann nur in Form eines authentischen, nicht bevormundenden Dialogs vor sich gehen, der die Kontextualität theologischer Reflexion ernst nimmt und die daraus erwachsende Pluralität der Theologien als legitim anerkennt. Schon das Neue Testament zeigt eine solche Pluralität, und die Geschichte der Theologie ist die Geschichte ihrer epochalen Plastizität. Nur der Dialog überwindet den Lärm, der negiert, und das Schweigen, das ignoriert.

Als wichtigste Grundregel eines solchen Dialogs, der ja auch eine geistliche Übung darstellt, kann eine Anweisung des hl. Ignatius von Loyola gelten, die er in seinem Exerzitienbuch gibt (n. 22): „Jeder gute Christ muß eher bereit sein, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen. Vermag er sie aber nicht zu retten, so erkundige er sich, wie jener sie versteht; versteht jener sie schlecht, verbessere er ihn mit Liebe; und wenn das nicht genügt, so suche er alle passenden Mittel, damit jener, indem er sie gut versteht, sich rette." Hier sei also versucht, die Aussagen der Theologie der Befreiung zu retten, ein Versuch, der zwischen der Skylla kritiklosen Enthusiasmus und der Charybdis ebenso unkritischer Polemik hindurchsteuern muß[4].

Ursprung und Entstehung der Theologie der Befreiung

Der Ursprung der Theologie der Befreiung ist weniger in den Einfällen einiger Theologen zu suchen als vielmehr in der Rezeption der theologischen und pastoralen Neuorientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965)[5] sowie der erneuerten katholischen Sozialehre, durch welche das Bewußtsein der Kirche in Lateinamerika für die Situation geschärft wurde.

Zwar bahnte sich in der Kirche des Subkontinents schon früher ein Bewußtwerdungsprozeß an, der sich etwa in der Erneuerung der Katholischen Aktion und in der Gründung des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) im Jahr 1955 Ausdruck verschaffte, doch war diese Mobilmachung eher innerkirchlich und defensiv-bewahrend orientiert. Wenngleich das Konzil auch von lateinamerikanischen Bischöfen Impulse empfing, so traf dieser Erneuerungsprozeß den Kontinent doch eher unerwartet und unvorbereitet, zumal die Kirche dort vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil weder theologisch noch personell (Priestermangel) eigenständig war.

Doch sehr schnell wurden die Impulse des Konzils ebenso aufgegriffen wie die Impulse der Soziallehre, die sich mit der Enzyklika „Populorum progressio" Pauls VI. (1967) der neuen Dimension der sozialen Frage im 20. Jahrhundert zuwandte: dem Mißverhältnis zwischen armen und reichen Völkern und den Fragen der Entwicklungspolitik. Diese Sozialenzyklika benennt schon den Skandal der schreienden Ungerechtigkeit im Besitz und Gebrauch der Güter, schärft die Sozialbindung des Eigentums ein, erörtert die Frage der Gewalt, klagt die ungerechten Handelsbeziehungen an (nn. 56–61) und betont die Pflicht der Kirche, als „Anwalt der armen Völker" (n. 4,9) bei der Lösung der weltweit gewordenen Frage mitzuwirken. Ebenso entfaltet das päpstliche Rundschreiben einen doppelten Entwicklungsbegriff, der sowohl die umfassende Entwicklung eines jeden und des ganzen Menschen als auch die solidarische Entwicklung der Menschheit umfaßt (n. 5). Diese „integrale Entwicklung", die schon in die Nähe dessen rückt, was die Theologie der Befreiung später „integrale Befreiung" nennen wird, umschreibt die Enzyklika als „Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen" (n. 21). Diesen Weg werden die Befreiungstheologen als „befreiende Praxis" verstehen und reflektieren.

Johannes XXIII. wollte mit dem Konzil die Kirche à jour bringen, zu ihrem geschichtlichen Heute, und das hieß für ihn, daß sie eine Kirche der Armen werden müsse (chiesa dei poveri), die sich vor allem den Problemen des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit stellen müsse[6]. Die Kirche Lateinamerikas sah sich vor dieselbe Aufgabe gestellt. Die Kirche à jour bringen hieß im lateinamerikanischen Kontext vor allem Sensibilisierung für die Armen, Fragen nach den Ursachen der Verarmung, Aufdecken des Zusammenhangs von christlichem Heil und menschlichem Wohl. Unvermeidlich war damit auch das Eintreten der Kirche in die konfliktive Wirklichkeit, deren Ursache der Mensch als Sünder und deren Opfer er als Armer ist (vgl. Gaudium et Spes 8). Der lateinamerikanische Boden, in dem das Konzil und die Sozialverkündigung Wurzeln schlagen konnte, war die Erfahrung des Elends, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung auf der einen Seite und die Erfahrung des kulturellen Ethos und der Frömmigkeit des Volkes auf der anderen Seite. Diese spirituelle Grunderfahrung der Not und der Hoffnung eines armen und gläubigen Volkes führte die Kirche und ihre Theologen zur Erkenntnis des Bildes Christi in den Armen und Leidenden (vgl. Lumen Gentium 8), zum pastoralen und sozialen Engagement an der Seite der Armen und schließlich zum theologischen Bemühen, das Christentum von dieser Erfahrung her neu zu durchdenken.

Man kann die Theologie der Befreiung nur dann richtig verstehen, wenn man die geistliche Dimension ihres Aufbruchs und ihre gesamtkirchliche Verwurzelung berücksichtigt. Überdies muß man sich den zeitgeschichtlichen Hintergrund ihres Entstehens vergegenwärtigen: Der Aufbruch der Kirche in Lateinamerika spielte sich im politischen Klima einer „revolutionären Gärung" ab; es wuchs die

Hoffnung auf eine Umgestaltung des Kontinents, sei es durch eine christliche „Revolution in Freiheit", wie sie etwa Eduardo Frei in Chile (1964–1970) anstrebte, oder sei es durch eine gewaltsame Revolution, wie sie von Kuba vorangetrieben wurde und bei der auch Christen ihre Zuflucht suchten (Camilo Torres zum Beispiel). Dazu kam das Scheitern der entwicklungspolitischen Projekte in der ersten Entwicklungsdekade, das in der sozialwissenschaftlichen Analyse zur Kritik am „desarrollismo" (Entwicklungstheorie) und zur Formulierung der Abhängigkeitstheorie (Dependenztheorie) führte. Überdies fanden in fast allen Ländern Südamerikas Staatsstreiche statt, und es etablierten sich Militärdiktaturen; erst seit Beginn der 80er Jahre zeichnet sich wieder ein Demokratisierungsprozeß ab, in dem freilich nicht nur ökonomische Schulden zu tilgen sind.

Auf diesem nur mit Stichworten skizzierten Hintergrund, der für jedes einzelne Land differenziert werden müßte, vollzog sich ein Erneuerungsprozeß der Kirche, beim Volk, bei den Theologen und bei einem wichtigen Teil des Episkopats[7]. In Abwandlung eines Wortes von Romano Guardini könnte man diesen Prozeß so charakterisieren: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht im Volk."

Genau diesen Prozeß, in dem die Basisgemeinschaften eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten, haben in der zweiten Hälfte der 60er Jahre einige Theologen in ihre Reflexion aufgenommen. Dazu gehörten am Anfang Gustavo Gutiérrez, der den Namen „Theologie der Befreiung" kreierte, Juan Luis Segundo, Lucio Gera und Segundo Galilea, sekundiert von den protestantischen Theologen José Míguez und Rubem Alves. Für sie wurde „Befreiung" – ein Wort aus dem politischen Sprachspiel und darum semantisch ambivalent – zum Schlüsselbegriff ihrer neuen Weise, Theologie zu treiben.

Dabei geht es aber nicht darum, „eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man dann eine politische Aktion herleiten könnte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechenschaft von unserer Hoffnung geben. Es geht darum, die großen Themen des christlichen Lebens innerhalb des radikalen Wandels der Perspektiven und im Zusammenhang der neuen Problematik, die eine solche Verpflichtung mit sich bringt, wieder aufzugreifen. Dies also ist das Anliegen der sogenannten ‚Theologie der Befreiung'."[8]

Nach der Konferenz von Medellín, die Grundinspirationen der Theologie der Befreiung aufgriff, entfaltete sich das neue theologische Denken geradezu euphorisch, bis es sich, von den politischen Entwicklungen der 70er Jahre konterkariert, zunehmend als Theologie der Befreiung *und* der Gefangenschaft verstand. Und Christus wird nicht mehr nur als „Befreier" (libertador) gesehen, sondern auch als „leidender Gottesknecht".

Seitdem hat die Theologie der Befreiung sich weiter differenziert, und man kann verschiedene Strömungen unterscheiden, nicht zuletzt deshalb, weil inzwischen eine zweite Generation auf den Plan getreten ist wie Clodovis und Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Hugo Echegaray (1940–1979), Enrique Dussel, João Libânio,

Jon Sobrino und andere[9]. Der publizistische Aufwand läßt Hundertschaften von Befreiungstheologen vermuten, in Wirklichkeit sind es aber nur 20 bis 25 Theologen in den verschiedenen Ländern, die in dieser neuen Richtung weiterdenken und publizieren. Daß sie so großes Interesse finden, erklärt sich nicht allein aus dem Konflikt mit Rom; eher zeigt sich darin das Bedürfnis, den Glauben im Kontext der Lebenswelt befreiend zu erfahren. Im Dokument von Puebla, das auch befreiungstheologisch imprägniert ist, formulieren die Bischöfe, was die Lateinamerikaner uns Europäern geben können: „Unsere Kirchen können etwas Ursprüngliches und Wichtiges anbieten, nämlich ihr Verständnis vom Heil und der Befreiung, den Reichtum ihrer Volksreligiosität, die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinschaften, das Aufblühen ihrer kirchlichen Ämter, ihre Hoffnung und ihre Glaubensfreude" (Puebla n. 368).

Anliegen und zentrale Themen der Theologie der Befreiung

Wie jeder guten Theologie geht es auch der Theologie der Befreiung um die Vermittlung der christlichen Botschaft in einer bestimmten lebensweltlichen Situation. Darum schaut sie mit dem einen Auge auf Christus, die Evangelien und die Glaubensüberlieferung und mit dem anderen Auge auf die gesellschaftliche Realität der lateinamerikanischen Länder, um in der Reflexion auf christliches Handeln in dieser Situation die Identität und Relevanz der christlichen Botschaft in der konfliktiven Wirklichkeit zu artikulieren.

1. *Schrei nach Befreiung*

Wer die lateinamerikanische Wirklichkeit im Licht des Evangeliums wahrnimmt, dem gellt unüberhörbar der oft lautlose „Schrei eines Volkes" in den Ohren, „das leidet und Gerechtigkeit, Freiheit und Achtung vor den Grundrechten des Menschen und der Völker fordert" (Puebla n. 87). Dieser immer lauter werdende Schrei nach Befreiung, der aus diesem Erdteil aufsteigt, macht jene ursprünglich spirituelle Erfahrung aus, die sowohl eine befreiende Praxis als auch eine entsprechende theologische Reflexion auslöst. Damit befindet sich die Theologie der Befreiung sozusagen in biblischer „Urlandschaft"; denn biblisch sind es die Schreie und Klagen aus der Not, die Gottes rettendes Handeln auslösen, wie es auch bei den Urdaten von Exodus und Ostern deutlich zutage tritt.

Da sich die Kirche heute nicht nur „Freude und Hoffnung", sondern auch „Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) zu eigen machen soll, kann sie den Schrei nach Befreiung nicht überhören. Christliches Leben und Handeln, kirchliche Verkündigung und theologische Arbeit können nicht an jenem sozialen und politischen Kontext vorbeisehen, der einen Großteil der Bevölkerung zu Opfern macht. Der soziale Kontext (Besitzoli-

garchie ohne soziales Gewissen, Mängel des Rechtsstaats, Mißachtung der Menschenrechte, Korruption bestimmter Machthaber, zügellose Praktiken des ausländischen Kapitals, Kapitalflucht) ruft, wie die römische Instructio[10] zur Theologie der Befreiung sagt, ein Gefühl des Aufbegehrens bei denen hervor, „die sich als die ohnmächtigen Opfer eines neuen technologischen, finanziellen, monetären oder ökonomischen Kolonialismus betrachten" (VII,12). Den Schrei dieser Opfer erkennen die Befreiungstheologen und mit ihnen die Kirche als „Zeichen der Zeit", das als Anruf Gottes im geschichtlichen Augenblick zu deuten ist.

2. *Vorrangige Option für die Armen*

Die klare Antwort auf den als „Zeichen der Zeit" dechiffrierten Schrei besteht für die Theologie der Befreiung und für die gesamte Kirche Lateinamerikas (vgl. Puebla n. 1134ff.) in der vorrangigen Option für die Armen, die keinen ausschließt. Sie meint die Solidarisierung der Kirche mit jenen 70 Prozent einer marginalisierten Bevölkerung, die kaum überleben, geschweige denn in Würde leben können. Diese Inkarnation in die Welt der Armen ist biblisch inspiriert von der Zuwendung Jesu zu den Armen, seinem Mitleid mit dem Volk (Mt 9,36), seiner Ankündigung der guten Nachricht für die Armen (Lk 4,18) und vor allem seiner Identifizierung mit den Bedürftigen, den Hungernden, Dürstenden, Nackten, Obdachlosen und Gefangenen (Mt 25,31–46). Die Theologie der Befreiung ist überzeugt, daß der Weg der Nachfolge kein anderer sein kann als die Identifizierung mit den Armen. In den Gesichtern derer, die unter der extremen und „antievangelischen" Armut zu leiden haben, erkennt die Kirche Lateinamerikas „das Leidensantlitz Christi" (Puebla n. 31). Im armen Volk, dem die für ein Leben in menschlicher Würde notwendigen Güter vorenthalten werden, sieht die Theologie der Befreiung ein „gekreuzigtes Volk" (J. Sobrino), das in der Geschichte ergänzt, was an den Leiden Christi noch fehlt (vgl. Kol 1,24). Im geschundenen Volk sieht sie den geschundenen „Leib Christi in der Geschichte" (O. Romero). Aufgrund dieser christologischen Affinität ist die Option für die Armen keine beliebige Wahl, die auch anders hätte ausfallen können, sondern eine Entscheidung, die „zum status confessionis in dieser gesellschaftlichen Situation" gehört[11].

Das arme Volk markiert also für die Theologie der Befreiung den Ort einer Begegnung mit Christus in der Geschichte, den „Ort einer Christophanie" (L. Boff). Das Ja zu Christus fordert eine Identifikation mit dem Armen und seinem Kampf für Gerechtigkeit, wie umgekehrt die Ablehnung des Armen einem Nein zu Christus gleichkäme.

3. *Prophetische Aufgabe*

Unabdingbarer Ausdruck dieser vorrangigen Option ist für die Theologie der Befreiung eine doppelte prophetische Aufgabe: anzukündigen und anzuklagen (anuncio y denuncia), und zwar unabhängig von den Erfolgsaussichten. Zum einen

ist die Ankündigung der „Liebe des Vaters" gefordert, „der alle Menschen in Christus und durch die Dynamik des Geistes zur Gemeinschaft untereinander und mit sich ruft" (G. Gutiérrez). Zum anderen artikuliert die Theologie der Befreiung die öffentliche Anklage „gegen jede entmenschlichende Situation, die Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit widerspricht"[12] und in der „das Mysterium des Bösen durch Taten und Strukturen wirkt, die eine brüderliche Mitbeteiligung am Aufbau der Gesellschaft und am Genuß der Güter, die Gott für alle schuf, verhindern" (Puebla n. 267).

Die Wahrnehmung dieser prophetischen Aufgabe, zu der auch die Anklage des Machtmißbrauchs, der Repression und Folter, der abhängigen Justiz und der ideologischen Doktrinen (Doktrin der Nationalen Sicherheit) gehört, hat die Kirche, angefangen von den einfachen Gläubigen bis hin zu Bischöfen, in Schwierigkeiten gebracht. Es wird nicht allein der Vorwurf des Sinnens auf Umsturz erhoben, sondern viele Christen haben auch Verhaftung, Folter und blutige Verfolgung erlitten. Eines der prominentesten Opfer war der 1980 am Altar erschossene Erzbischof Oscar Romero; Momente, bevor ihn der tödliche Schuß niederstreckte, sagte er:

„Das Reich Gottes ist bereits im Keim auf der Erde gegenwärtig. Wenn der Herr kommt, wird es sich vollkommen verwirklichen. Dies ist die Hoffnung, aus der wir Christen leben. Wir wissen, daß jedes Bemühen um eine Besserung der Gesellschaft, besonders wenn sie so sehr wie die unsere in Ungerechtigkeit und Sünde verstrickt ist, von Gott verlangt und gesegnet wird."[13]

Der politische Mord an Romero ist bis heute nicht aufgeklärt. Wegen des prophetischen Lebenszeugnisses dieses Bischofs und vieler anderer Christen zählt die Kirche Lateinamerikas Märtyrer der Hoffnung in ihren Reihen.

4. *Befreiende Praxis*

Ebenso entscheidend wie die prophetische Aufgabe ist die christliche Praxis, das pastorale, soziale und auch politische Handeln der Christen. Diese Praxis ist das erste und der Ausgangspunkt der theologischen Reflexion, die befreiungstheologisch nur den zweiten Schritt darstellt. Gegenüber den beiden klassischen Typen der Theologie, dem spirituell-weisheitlichen und dem systematisch-wissenschaftlichen, versteht sich die Theologie der Befreiung darum ergänzend als „pastorale Theologie" (S. Galilea), die weder ein neues Thema einbringen noch sich auf die Weiterentfaltung der traditionellen Themen beschränken will. Sie versucht vielmehr die zentralen theologischen Fragestellungen von jener befreienden Praxis her neu zu durchdenken, die sich von den Armen in Pflicht genommen weiß. Diese Praxis realisiert den „Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen" (Populorum progressio n. 20) und wird befreiungstheologisch als Übergang von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Tod zum Leben, von der Sünde zur Gnade angesehen. Grund und Motiv für solches „Hinübergehen" (vgl. 1 Joh 3,14) findet die Theologie der Befreiung in den biblischen Urereignissen des Exodus Israels aus der Knechtschaft Ägyptens und der Auferweckung Jesu von

den Toten, die jegliche Hoffnung auf Befreiung (von Elend, Sünde, Gesetz und Tod) allererst ermöglicht.

Dieser „österliche" Zug der Theologie der Befreiung führt auch zu einer Korrektur der vorherrschenden Passionsfrömmigkeit, der zwar die Widerstandskraft des Leidens innewohnt, die aber auch Züge der Apathie und der Hinnahme des vermeintlich Unvermeidlichen aufweist. Diese Form der Volksfrömmigkeit wird befreiungstheologisch auf Ostern hin, auf den Übergang vom Tod zum Leben hin dynamisiert.

Die Theologie der Befreiung nimmt mithin die befreiende Praxis, deren historischer Ort in der Basisbewegung anzusiedeln ist, zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion und versteht sich selbst als Moment solcher Praxis. Diese gilt also als privilegierter Ort (locus theologicus) theologischer Erkenntnisgewinnung. Daher definiert sich die Theologie der Befreiung als „kritische Reflexion auf die historische Praxis im Licht des Wortes Gottes"[14] oder etwas ausführlicher: „Es geht darum, im Licht christlicher Glaubenserfahrung, kritisch auf die Praxis der Menschen, zumal der Christen zu reflektieren, mit dem Ziel ganzheitlicher Befreiung des Menschen."[15]

5. *„Ekklesiogenese"*

Der entscheidende Ort dieser befreienden Praxis, die den Kampf gegen Ungerechtigkeit und Sünde einschließt, sind die kirchlichen Basisgemeinschaften, die aus dem Glauben und der Not geboren sind und wie ein Netz die traditionelle Pfarrstruktur unterfangen. In ihnen vollzieht sich eine Neuwerdung der Kirche, ihre Wiedergeburt in der Welt der Armen, die selbst Subjekt ihrer Vergemeinschaftung werden und aus ihrer Mitte neue kirchliche Dienstämter hervorbringen. Die Konferenz von Medellín hatte sie schon als „Kernzelle kirchlicher Strukturierung" verstanden und sah in ihnen „die Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig den Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung" (Medellín 15,10).

Die drei wesentlichen Merkmale dieser christlichen Fraternitäten der Miserablen in der dunklen Nacht der Ungerechtigkeit folgen dem methodischen Prinzip der Theologie der Befreiung (Sehen – Urteilen – Handeln) und lassen sich umschreiben als christlicher Glaube in all seinen Ausdrucksgestalten (Gebet, Lesen der Hl. Schrift, wechselseitige Evangelisation), der neu sehen lehrt, geschärfte Bewußtseinsbildung, die die Situation und ihre Mechanismen beurteilen lehrt, und Selbstorganisation, die die Apathie überwinden und die elende Wirklichkeit gestalten lehrt[16].

6. *„Kehrseite der Geschichte"*

Von der vorrangigen Option für die Armen und von der freiheitsstiftenden Praxis im Interesse der Armen her versteht sich die Theologie der Befreiung als theologische Reflexion aus der Perspektive der Armen, Unterdrückten und

Marginalisierten, die sich in der Knechtschaft oder der Gefangenschaft (Exil) befinden.

Diese Perspektive stellt eine Kontinuität her mit den pastoralen und theologischen Inspirationen eines Bartolomé de las Casas im Zeitalter der spanischen Eroberung der Neuen Welt. Las Casas, der als „Verteidiger der Indios" in die Geschichte eingegangen ist und als „Kirchenvater" der Theologie der Befreiung gilt, sah in den Indios der eroberten Länder weniger die zu bekehrenden Ungläubigen als vielmehr die von den Konquistadoren Unterdrückten, Versklavten und ihres Landes Beraubten. Sie waren für ihn die „gegeißelten Christusse" Amerikas, die er mit den Mitteln der Bußdisziplin und mit seinem Einfluß auf gesetzgeberische Maßnahmen („nuevas leyes" Karls V. 1542) vor der Habgier seiner Landsleute zu verteidigen suchte[17].

Mit der europäischen, vom Geist der Moderne geprägten Theologie dagegen sieht sich die Theologie der Befreiung in einer gewissen Diskontinuität; denn das zentrale theologische Problem kann sie nicht – wie in Europa – im Gegensatz von Gottesglauben und Atheismus erkennen; sie fühlt sich eher herausgefordert vom Gegensatz des Glaubens an den Gott des Lebens und des „Glaubens" an die Götter des Todes. Solche Idolatrie beherrscht in der Form der Verabsolutierung von Macht und Reichtum, im Kult des Geldes und des Konsums den Kontinent und schlägt sich auch nieder in den Ideologien des liberalen Kapitalismus und des marxistischen Kollektivismus (vgl. Puebla n. 495).

Die Theologie der Befreiung sieht sich also unter den historischen Bedingungen Lateinamerikas weniger von den Nichtglaubenden herausgefordert als vielmehr von den „Nichtmenschen", d. h. jenen, die von den Götzen des Todes systematisch um ihr Menschsein und ihre Würde gebracht werden. Damit vollzieht die Theologie der Befreiung eine Art „Paradigmenwechsel" (T. S. Kuhn), weil sie dem Verhältnis Glaube–Liebe den Vorrang einräumt vor dem Verhältnis Glaube–Vernunft. Von der Kehrseite der Geschichte her muß sich der Glaube an den Gott des Lebens in der Praxis tätiger Liebe beweisen, die allein die Götzen des Todes als „Nichtse" erweisen kann.

7. *Gesellschaftsanalyse*

Bei ihrer Option für die auf die Kehrseite der Geschichte Verdammten bleibt die Theologie der Befreiung jedoch nicht bei der ethischen Empörung und der prophetischen Anklage stehen. Aufgrund der neuzeitlichen Einsicht in die Durchschaubarkeit und Gestaltbarkeit der Geschichte ist sie der Auffassung, daß die extreme Armut weder naturwüchsig noch zufällig, noch schicksalhaft verhängt ist, sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer, politischer und anderer Gegebenheiten.

Auf der Suche nach einer Erklärung jener strukturellen Mechanismen, welche den Abgrund zwischen Arm und Reich vertiefen und den Konflikt von Moderni-

sierung und Verarmung verstärken, ist sie auf das sozioanalytische Schema gestoßen, das als „Dependenztheorie" bekanntgeworden ist; danach ist die Unterentwicklung der lateinamerikanischen Länder nicht als aufholbare Rückständigkeit zu deuten, sondern als Kehrseite der Entwicklung in den Ländern des sogenannten nordatlantischen Zentrums (USA, Europa). Eine entscheidende Ursache wird also in der externen Abhängigkeit der Peripherieländer (3. Welt) von den Ländern des Zentrums (1. Welt) gesehen, eine Abhängigkeit, die sich auf nationaler Ebene als interne Unterdrückung reproduziert. Hinter diesen sozialwissenschaftlichen Analysen, über deren Richtigkeit nicht theologisch entschieden werden kann, stehen auch die geschichtlichen Erfahrungen der Abhängigkeit Lateinamerikas von einander abwechselnden Hegemoniezentren (Spanien/Portugal, England, USA)[18].

Diese Diagnose, die auch die Klassengegensätze in den Gesellschaften aufdeckt, ist bis heute umstritten; einige Befreiungstheologen stützen sich darauf, andere kommen ohne sozialanalytische Vermittlung aus. In den Kontext der Gesellschaftsanalyse gehört auch die Problematik der Übernahme Marxscher Kategorien, wie etwa die Rede vom „Klassenkampf", der von der Theologie der Befreiung nicht propagiert wird, aber als ein Faktum angesehen wird. Im Hauptstrom der Theologie der Befreiung steckt aber wohl kaum mehr Marxsche Analyse als in der kirchlichen Soziallehre (z.B. Quadragesimo anno, 1931), aber auch nicht weniger[19].

8. *Ungerechtigkeit und „soziale Sünde"*

Welche sozialwissenschaftliche Theorie auch immer die Misere Lateinamerikas am umfassendsten zu erklären vermag, in der ethischen Beurteilung der strukturell von Gewalt durchwebten Situation hat sich deren Qualifizierung als „Situation institutionalisierter Ungerechtigkeit" durchgesetzt (vgl. Puebla n. 41).

Auf theologischer Ebene bewertet die Theologie der Befreiung die Situation als „Situation der Sünde" und spricht darum von der sozialen oder strukturellen Sünde, ohne damit im mindesten die personale Sünde zu bestreiten; diese wird vielmehr vorausgesetzt. Wegen der angeblichen Verlagerung des Ethos von der Person auf die Strukturen heftig kritisiert[20], meint die Rede von der „sozialen Sünde", daß Institutionen und Strukturen des gesellschaftlichen Lebens insofern „sündig" sein können, als sie vom sündigen Menschen gemacht worden sind und sich gegen den Menschen und damit gegen Gott und seine Schöpfungsordnung richten. Eine öffentliche Ordnung, die Menschenrechte und Personwürde negiert, wird darum als soziale Sünde angesehen. „Die Sünde besteht in der Ungerechtigkeit der Menschen, welche – aus Selbstsucht, durch Unterlassung oder aus mangelndem Gespür – Strukturen schaffen oder aufrechterhalten, die die Menschenwürde unterdrücken... All das behindert, zerstört oder verunstaltet das Bild Gottes im Menschen. Es greift Gott an (und darin besteht die Sünde), indem es sein

Werk angreift."[21] Auch Puebla spricht von der „sozialen Sünde", die ganze Systeme prägt (Puebla nn. 28, 92). Wer die Legitimität der Rede von der sozialen Sünde bestreitet, die ja das Wechselverhältnis von Person und Gesellschaft reflektiert, müßte seinerseits nachweisen, wie man dann noch von der sakramentalen Struktur der Kirche sprechen kann, die man als „strukturelle Gnade" bezeichnen kann.

Mit der sicherlich noch klärungsbedürftigen Rede von der sozialen Sünde gewinnt die Theologie der Befreiung eine kontextuelle Neuformulierung dessen, was Paulus als Herrschaft oder Macht der Sünde und Johannes als „Sünde der Welt" bezeichnet und was in langer kirchlicher Tradition unter den Stichworten „Erbsünde" und „Konkupiszenz" verhandelt wird[22].

9. *Doppelte Bekehrung*

Angesichts der personalen Sünde im eigenen Herzen und der sozialen Sünde in den ungerechten Strukturen (vgl. Puebla n. 1258) ist befreiungstheologisch eine doppelte Bekehrung vonnöten: eine Konversion des Herzens zu Gott und eine Konversion zum Nächsten (= Armen). Diese doppelte Bekehrung verpflichtet zugleich zum Bruch mit den sündhaften Strukturen und fordert ihre Veränderung im Sinn eines „österlichen" Übergangs „von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit" (G. Gutiérrez). Bekehrung zu Gott (Glaube) und Veränderung ungerechter Strukturen als Ausdruck der Bekehrung zum Armen (Einsatz für die Gerechtigkeit) sind demnach keine Alternativen, sondern müssen Hand in Hand gehen (vgl. Puebla n. 30).

10. *Integrale Befreiung*

In Solidarisierung mit den Armen des Subkontinents macht sich die Theologie der Befreiung deren Schrei nach Befreiung zu eigen und versteht die ersehnte Befreiung in einem Heil und Wohl umfassenden Sinn. Sie will den zentralen Begriff der Befreiung weder auf die politische noch auf die religiöse Sphäre beschränken. Auch geht es ihr nicht darum, in schlechter Unmittelbarkeit theologische Aussagen zu politisieren oder politische Fakten theologisch zu überhöhen. Vielmehr versucht sie Befreiung als Geschenk Gottes und zugleich als Tun des Menschen in Beziehung zu setzen, ohne Identifizierungen vorzunehmen. Darum unterscheidet sie (mit G. Gutiérrez) drei Bedeutungsebenen, die „ungetrennt und unvermischt" zusammengehören:

– Auf der mehr politischen Ebene meint Befreiung die Überwindung der Abhängigkeit und Unterdrückung einzelner und ganzer Völker.

– Auf der mehr anthropologischen Ebene meint Befreiung den Prozeß der Aufklärung und Mündigkeit, der Menschen und Völker in den Stand setzt, ihr Geschick selbst in die Hand zu nehmen und eine gerechtere Gesellschaft zu gestalten.

– Auf mehr theologischer Ebene meint Befreiung die Erlösung von Sünde und Tod, die Christus gewirkt hat (darum der neue Christustitel „Befreier"), und die in seiner Nachfolge zum Kampf gegen die Sünde im Herzen und gegen die Kristallisationen der Sünde herausfordert[23].

Auch Puebla hat eine ähnliche Sicht der „integralen Befreiung" entfaltet und betont, daß sich Befreiung (Gnade) und Sünde auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Mitmenschen und zur materiellen Welt erstrecken, da man sonst in einem unleiblichen Vertikalismus, einem existentialistischen Personalismus oder einem politisch-ökonomischen Horizontalismus landen würde (Puebla nn. 321–329).

Unbeschadet der allein von Christus gewirkten Erlösung/Befreiung hat die Theologie der Befreiung die Bedeutung des christlichen Handelns als Teilnahme am Schöpfungswerk Gottes und am Erlösungswerk Christi herausgestellt (vgl. GS 34 und 67); auch hat sie eine individualistische Engführung des Heils aufgesprengt und das Verständnis des Christentums als „Religion der Freiheit" dynamisiert. „Das Evangelium Jesu Christi ist eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft der Befreiung... Die Befreiung ist vor allem und grundsätzlich eine Befreiung von der radikalen Knechtschaft der Sünde... Sie umschließt in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet, die letzten Endes alle von der Sünde herrühren und die ebensosehr Hindernisse bilden, welche die Menschen daran hindern, ihrer Würde entsprechend zu leben" (Instructio, Vorwort). Was ist und was will also die Theologie der Befreiung in knappster Zusammenfassung?

„Wenn man unseren Kontinent betrachtet, wo mehr als zwei Drittel der Menschen infolge von Ungerechtigkeiten in untermenschlichen Verhältnissen leben; und wenn man sieht, daß sich die gleiche Situation auf Weltebene wiederholt; wie kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, an der Befreiung dieser Menschen mitarbeiten zu müssen?

Genauso, wie der Vater, der Schöpfer, uns als Mit-Schöpfer will, so will der Sohn, der Erlöser, uns als Mit-Erlöser. Es ist also an uns, die vom Sohn begonnene Befreiung fortzusetzen: die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die Befreiung vom Egoismus und seinen Folgen. Das ist für uns die Theologie der Befreiung, und ich kann wirklich nicht einsehen, weshalb man vor einer wahren, echten Theologie der Befreiung Angst haben sollte."[24]

ANMERKUNGEN

[1] O. Paz, in: Ansprachen aus Anlaß d. Verleihung d. Friedenspreises d. dt. Buchh. (Frankfurt 1984) 19.

[2] Die Dokumente von Medellín und Puebla jetzt in: Die Kirche Lateinamerikas (Stimmen der Weltkriche 8) (Bonn o.J. [1985]).

[3] Vgl. Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983 (Freiburg 1983).

[4] C. Boff, Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 69 (1985) 161–178.

[5] Vgl. L. Boff, Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (Festschrift Karl Rahner), hrsg. v. E. Klinger u. K. Wittstadt (Freiburg 1984) 628–654.

[6] AAS 54 (1962) 678ff.; dt.: Herderkorrespondenz 17 (1962/63) 43–46.

[7] Lateinamerika: Gesellschaft–Kirche–Theologie, hrsg. v. H.-J. Prien, 2 Bde. (Göttingen 1981).

[8] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München 1973) 2.

[9] Zu den Generationen der Befreiungstheologen vgl. H. Zwiefelhofer, Gelebter Glaube in Lateinamerika, in: Herderkorrespondenz 36 (1982) 389–393.

[10] Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" (Verlautb. d. Ap. Stuhls 57) (Bonn 1984). Die Instructio und der Konflikt wird dokumentiert in: Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, hrsg. v. N. Greinacher (Köln 1985).

[11] P. Hünermann, Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen, in: Herderkorrespondenz 38 (1984) 475–480.

[12] G. Gutiérrez, a. a. O. 254, 252.

[13] O. A. Romero, Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat (Freiburg 1982) 213.

[14] G. Gutiérrez, a. a. O. 19.

[15] L. Boff, Teología desde el cautiverio (Bogota 1975) 24ff.

[16] Vgl. J. Meier, Christl. Basisbewegung im Kontext Lateinamerikas, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 68 (1984) 130–143.

[17] G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (München 1984) 260ff.

[18] Zur Problematik der „sozialanalytischen Vermittlung" in der Theologie vgl. C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (München 1983) 33–126; kritisch zur Dependenztheorie E. Menéndez Ureña, Kapitalismus oder Sozialismus. Der Christ vor einer ökonomischen Alternative (Mainz 1984) 120ff., 130ff.

[19] Vgl. den Kommentar zu „Quadragesimo anno" von O. v. Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche (Wien 1977) 56–61. Zur Marxismusproblematik in der Befreiungstheologie ders., Marxismus – zu leicht genommen, in dieser Zschr. 203 (1985) 60–64; R. Fornet-Betancourt, Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, ebd. 231–240.

[20] J. Ratzinger, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos, in: FAZ, Nr. 171, 4.8.1984.

[21] E. Pironio, Der neue Mensch, in: Gott im Aufbruch, hrsg. v. P. Hünermann u. G.-D. Fischer (Freiburg 1974) 41–69, hier 65.

[22] Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit der „strukturellen" oder „sozialen Sünde" vgl. M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt ^{2}1983) 232–282.

[23] Vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung 41f.

[24] Hélder Câmara, Die Bekehrungen eines Bischofs, aufgez. v. J. de Broucker (Wuppertal 1978) 204.

Rogelio García-Mateo SJ

Die Befreiungstheologie und die Scholastik

Zum Dialog zwischen den Befreiungstheologen und ihren Kritikern

Prominente Kritiker der Theologie der Befreiung sehen in Marx und Bultmann die Väter oder Paten dieser Theologie[1]. In ihrer Kritik wird aber nicht berücksichtigt, daß das befreiungstheologische Grundanliegen auf die scholastische Theologie der Kolonialzeit zurückgreift: „In Bartolomé de las Casas und in den Männern und Frauen, die sich wie er von den Indianern herausfordern ließen, sieht die Theologie der Befreiung ihre Vorläufer auf dem Weg, den sie selbst zu gehen versucht." Dieses Wort eines ihrer Begründer und Hauptvertreter, Gustavo Gutiérrez[2], bedeutet nicht eine in der Tradition zufällig gefundene Parallele, sondern ein Aufleben und Weiterführen jener spätscholastischen Rechtstheologen, die als Väter des modernen Völkerrechts gelten: Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Suárez.

Befreiende Evangelisierung

Unter der Erfahrung der Unterdrückung im Dritten Reich griff auch *Reinhold Schneider* 1938 auf das Thema des *Las Casas* zurück. Er sah in dieser Gestalt „die Möglichkeit eines Protestes gegen die Verfolgung der Juden; zugleich ergriff mich das alte Thema von der Schuld Europas, der Christenheit an der Welt, die Tragödie der Expansion"[3]. Die Parallelen zu Unterdrückungssituationen sind augenfällig: Gewalt, Ausbeutung, Versklavung, Verelendung erscheinen in Schneiders „Las Casas vor Karl V." als Grundelemente einer systematisch ausgeübten, unter dem Anspruch des Glaubens durchgesetzten Machtpolitik, der zu widerstehen gilt. Ähnlich in der Befreiungstheologie: Ihr Ort liegt bei den Unterdrückten, „den Armen des Halbkontinents, bei den Massen der Indianer und bei den Klassen des zu kurz gekommenen Volkes. Der Ort der Befreiungstheologie ist das Engagement dieser Menschen als aktive und schöpferische Träger ihres Schicksals, sind die Formen, mit denen sie ihren Glauben an den armen Christus und ihre Hoffnung auf ihn zum Ausdruck bringen, und sind ihre Kämpfe, um freie Menschen zu werden. Das sah bereits ein Teil der Missionare des 16. Jahrhunderts."[4]

Ebenfalls sah Reinhold Schneider im Eintreten des Las Casas das Engagement des Christen, dessen lebendiges Gewissen und dessen Einsatz für die Entrechteten

und von der Gewalt Überrollten ihm Zeichen genug sind, daß unter allen Verkehrungen des Christlichen doch die Heilsbotschaft Jesu für die Armen weiterlebt. Die theologischen und politischen Gegner wollen den Dominikanerpater dadurch widerlegen, daß sie ihm Utopismus vorwerfen. In ihren Augen ist Las Casas ein gefährlicher Träumer, der die bestehende Ordnung zerstören will, ein subversives Element, das zum „vermessenen und wahnwitzigen Gefolgsmann" einer verstiegenen Idee geworden ist, wie sein Gegenspieler Sepúlveda bei der Diskussion vor dem Thron Karls V. behauptet. Sprechen die Gegner des „Vaters der Indios" für die bestehenden Verhältnisse und suchen mit allen Mitteln, selbst mit Unterdrückung und Gewalt, die Indios zu bekehren, so wendet sich Las Casas mit einer der Befreiungstheologie ähnlichen Forderung an den Kaiser: „Gib die Indios frei, setze ihre Fürsten wieder ein, deren Rechte ehrwürdig sind wie die deinen, laß dein Volk erkennen, daß sie Gottes Ebenbild sind und Achtung verdienen."[5]

Mit Recht kann also Enrique Dussel, Kirchenhistoriker Lateinamerikas, behaupten, daß die kritisch-prophetische Theologie des Las Casas, die Tatenmenschen bildete und sowohl individuelle als auch soziale Sünden aufdeckte, die Befreiungstheologie um vier Jahrhunderte vorweggenommen hat[6]. Las Casas ist aber kein Einzelfall. In seiner kirchengeschichtlichen Arbeit hat Dussel weiter herausgestellt, daß sich der Episkopat zu einem großen Teil bemühte, für die Rechte der Indios einzutreten, und daß die Bischöfe (wie Valdivieso in Nicaragua, Loaisa und Toribio in Peru, Torres in Panama) die Verteidigung der einheimischen Bevölkerung als einen offiziellen Teil ihres Amts ansahen[7].

In Verein mit Las Casas erhoben zahlreiche Geistliche ihre Stimme gegen die Verletzung der menschlichen Würde, wenn auch nicht alle mit der gleichen Konsequenz. Dussel unterscheidet zwischen „Lascasistas" und „Indigenistas". Die erste Gruppe suchte eine systematische Prüfung der Ungerechtigkeiten, die zweite achtete mehr auf die konkreten Fälle. Es liegt demnach doch in der christlichen Tradition und nicht erst im Heute einer Befreiungstheologie, im Namen des christlichen Glaubens der Unterdrückung, der Ausbeutung und der Ungerechtigkeit Widerstand zu leisten.

In diesem Zusammenhang sind auch die *Reduktionen* anzuführen. Bei ihnen ging es nicht einfach nur um eine vorbildliche Organisation für eine gute Zivilisierung der Eingeborenen, sondern zugleich um eine antikolonialistische, befreiende Form der Verkündigung. Die Methode der Reduktionen wurzelt in der Situation nach dem Tod Las Casas'. Als die Jesuiten nach Amerika kamen, machten sie eine ähnliche Erfahrung wie heute die Befreiungstheologen: daß nämlich in einer Unterdrückungssituation (damals der Kolonialstrukturen) keine echte Evangelisierung möglich ist; daher das Reduktionswerk, die Absonderung (Freisetzung) der Eingeborenen von dem kolonialen Herrschaftssystem und die Schaffung menschenwürdiger Verhältnisse. Wenn die Reduktionen auch das Kolonialsystem

in seinen Wurzeln nicht anzugreifen vermochten, so waren sie doch eine wirksame, das kolonialistische System in Frage stellende christliche Utopie. Ihr geistiger Ursprung liegt aber nicht in der „Utopia" des Thomas Morus. Die Reduktionen sind vielmehr der großartige Versuch, Grundanschauungen der spätscholastischen Rechtstheologie zu verwirklichen. Sie standen unter dem Zeichen der „Conquista espiritual": Sie sollten die Eingeborenen zu selbstbewußten, überzeugten Christen machen und sie aus der sklavischen Zwangsarbeit der kolonialen Ausbeutung zu einem persönlichen Arbeitsethos erheben. Es mag sein, daß die religiösen und kulturellen Ziele der Reduktionen zu „abendländisch" waren, gemessen an der sorglosen Lebensweise der Indios. Trotzdem sind sie ein Paradebeispiel, wie theologische Reflexion den rein akademischen Rahmen überschreitet und dabei praktisch und befreiend werden kann, wenn sie sich von der Situation der Unterdrückten betreffen läßt[8].

Befreiende Rechtstheologie

So sind die Reduktionen und das Vorgehen nicht weniger Missionare aus der Kolonialzeit im Geist der spätscholastischen Rechtstheologie verwurzelt. Sie bereicherten andererseits durch ihre konkrete Praxis diese Theologie, ja sie wurde durch die nach der Entdeckung Amerikas neu geschaffene Situation überhaupt angeregt. Erst jetzt wurde die Frage nach dem Recht der nichtchristlichen Völker, nach dem Recht der Indios als Menschen theologisch akut.

Von der mittelalterlichen Auffassung eines christlichen Weltreichs (orbis christianus) und der päpstlichen Universalherrschaft bestimmt, versuchten Hoftheologen, die Besitzansprüche auf die neuentdeckten Erdteile mit ihrer Bevölkerung ethisch und politisch zu begründen. Sie vertraten die Meinung, daß der Papst die Oberherrschaft über alle Heidenvölker innehabe, die er nun durch die Bulle „Inter cetera" (1493) den spanischen Katholischen Königen und ihren Nachfolgern übertragen habe, so daß sie in seinem Namen die Mission der Indios, die Stiftung und Ausstattung der Kirchen, ja die Sorge um das Heil der Eingeborenen übernehmen dürften. Das Ergebnis dieser Theologie war eine universalistische, intolerante Theokratie. Dem setzten andere Theologen (Vitória, Soto, Las Casas, Suárez) das Naturrecht entgegen und vertraten statt der Idee des Sacrum imperium die Souveränität aller Staaten, ob christlich oder nicht. Sie beriefen sich auf aristotelisches und thomasisches Gedankengut, nämlich auf den Sozialcharakter des menschlichen Wesens. Daraus folgt für Vitória, daß alle Gemeinschaften entstanden sind, damit einer des anderen Last trage. Weitere Spätscholastiker schließen sich Vitórias Rechtslehre an. Jeder Staat, erklärte Soto, habe das Recht, sich selbst zu regieren. Die Regierungsgewalt stamme zwar von Gott, aber mittels des Naturgesetzes durch den Staat[9].

Das Problem der Grenze der Macht, das bisher im Gegenspiel vom Papst (sacerdotium) und Kaiser (imperium) aufgetreten war, gewann durch die Machtlosigkeit der neu entdeckten Völker gegenüber den Waffen der Konquistatoren eine neue Brisanz. In seiner berühmten Relectio „De Indis" setzt sich Vitória mit der Auffassung der Theokraten auseinander, der Papst sei „der oberste Herrscher" und infolgedessen könne er den spanischen Königen die Neue Welt übertragen, so daß die Indios ihn als „ihren Herrn" anerkennen müßten; wenn diese Anerkennung mit Waffengewalt erzwungen werden müsse, sei dies immer ein gerechter Krieg. Alle diese Behauptungen bezeichnete Vitória als törichte „Sophistereien". Der Papst sei kein Weltherrscher und er könne deshalb auch den Spaniern nicht die Neue Welt schenken. Mithin sei es abwegig, die Konquista auf diese Weise rechtfertigen zu wollen. Papst Sixtus V. (1585–1590) setzte Vitórias Relektionen auf den Index, Urban VII. (1590) ließ sie wieder aus ihm entfernen. Soto unterstrich Vitórias Lehre, und nichts anderes taten die Jesuitentheologen Suárez und Molina[10].

Nach der theokratischen Auffassung durften die Heiden wegen ihres Götzendienstes von den Christen bestraft werden. Sepúlveda, der Gegenspieler Las Casas', behauptete im Blick auf die Indios Amerikas, die Verehrung mehrerer Götter sei eine furchtbare Beleidigung Gottes und deshalb ein gerechter Kriegsgrund. Vitória und seine Schüler sträubten sich mit allen Mitteln dagegen, nach theokratischem Ideal Rächer der Beleidigung Gottes sein zu sollen. Sie stellten heraus: Selbst wenn der Glaube hinreichend und mit allem Eifer gepredigt worden wäre, die Indios aber trotzdem die Bekehrung abgelehnt hätten, so wären die Konquistatoren deshalb noch nicht berechtigt gewesen, „gegen sie Krieg zu führen und sie ihrer Güter zu berauben". Daher sei es völlig abwegig, die Konquista mit der Landnahme der Israeliten zu vergleichen[11].

Der Einbau des Naturrechts in die scholastische Theologie war von größter Bedeutung für die Entwicklung des modernen Völkerrechts. Für Christen und Nichtchristen galten nach diesen Theologen dieselben in der Menschennatur grundgelegten obersten Rechtssätze. Damit war die persönliche Freiheit, das Eigentum und die Selbständigkeit der nichtchristlichen Völker anerkannt. Diese Theologie reflektierte aber nicht einfach nach abstrakten theologischen Sätzen wie ihre Gegner, die theokratischen Hoftheologen. Sie war durch die konkrete Unterdrückungssituation der Indios betroffen. Sie reflektierte also aus der Sicht derer, die benachteiligt, ausgebeutet und getötet wurden. Daher wurde sie im Gegensatz zur theokratischen Position zukunftsträchtig und bahnbrechend für die moderne Theorie der Menschenrechte. Insofern bestätigt sie theologiegeschichtlich die Meinung der Befreiungstheologie: „Wer den Glauben aus der Sicht derer lebt und reflektiert, die in der Geschichte nirgends vorkommen, versteht die Heilsbotschaft des Evangeliums ganz neu. In der Welt der Unterdrückung und in den Befreiungskämpfen an der Seite des Volkes stellt sich der Glaube anders dar als in der übrigen Welt."[12] „Die Option für die Unterdrückten... eröffnete neue

Dimensionen des Glaubens und ließ Schrift und Tradition in einem ganz neuen Licht sehen."[13] Mit Recht können sich also lateinamerikanische Befreiungstheologen als Erben und Fortsetzer von Vitória, Las Casas und Suárez verstehen.

Las Casas und die Theologie der Befreiung

Kardinal *Joseph Höffner* hat in seinem vorzüglichen Werk „Christentum und Menschenwürde", das hier mehrmals zitiert wurde, das Grundanliegen jener Theologen und Missionare so ausgedrückt: „Die Kolonistenpartei berief sich auf die universalistischen und intoleranten Theorien des mittelalterlichen Orbis Christianus, Weltherrschaft des Papstes, Krieg gegen Götzendiener, Richteramt über die Sünde gegen das Naturgesetz, natürliche Sklaverei der Wilden, zwangsweise Predigt des Christentums und dergleichen... Demgegenüber traten die Missionare und ihre Freunde ehrlich und aufrecht für das christliche Gewissen ein... Wenn Las Casas für seine Indianer kämpfte, berief er sich nicht auf die menschliche ‚Vernunft'... Das große Anliegen eines Las Casas war es vielmehr, die ewigen Grundsätze des Evangeliums und der apostolischen Zeit zur Geltung zu bringen."[14]

Für Kardinal *Joseph Ratzinger* verkörpert Las Casas die Möglichkeit, „wie Gewissen zur Sendung werden kann. Neben dem leidenden Gewissen steht durch ihn das prophetische Gewissen, das an die Macht der Mächtigen rüttelt, das Recht der Entrechteten aufrichtet, sich gelassen zwischen die Stühle setzt und nicht aufhört, die Ruhe derer zu stören, deren Macht auf Kosten des Rechtes der anderen geht. Las Casas war selbst Soldat und Encomendero gewesen; auch nach seiner Priesterweihe hatte er sich weit mehr um sein Einkommen als um die ihm anvertrauten Indios gekümmert. Da geschah etwas, was in der Geschichte der Heiligen mehr als einmal begegnet: Plötzlich erkennt er, daß ein bestimmtes Schriftwort, das in seine Lage hineintrifft, ganz wörtlich gemeint ist und von ihm wörtlich genommen sein will. Er liest Jesus Sirach 34, 25–27 und weiß, daß das ihn angeht: ‚Der Arme hat nichts denn ein wenig Brot; wer ihn darum bringt, der ist ein Mörder. Wer einem seine Nahrung nimmt, der tötet seinen Nächsten. Wer dem Arbeiter seinen Lohn nicht gibt, der ist ein Bluthund.' Von da an wird Las Casas zum schlechten Gewissen der Mächtigen, gehaßt, verwünscht, aber nicht mehr zum Schweigen zu bringen. Und dies, so meine ich, gehört zur eigentlichen Größe des christlichen Glaubens: daß er dem Gewissen seine Stimme zu geben vermag. Daß er sich unerbittlich gegen die Welt stellt, die die Gläubigen sich selbst eingerichtet und mit dem Glauben begründet haben. Daß ihm das prophetische Nein innewohnt. Überhaupt – daß er Propheten erweckt. Menschen, die nicht Stimme eines Interesses, sondern Stimme des Gewissens gegen die Interessen sind. Las Casas wird damit zugleich zum Zeugen für die Souveränität des Rechts."[15]

Nach *Gustavo Gutiérrez* besteht Las Casas zufolge „eine Verbindung zwischen dem Heil – der großen Sorge seines ganzen Lebens und dem letzten Motiv seiner missionarischen Anstrengung – und der Schaffung sozialer Gerechtigkeit. Dieser Bezug ist für ihn so grundlegend, daß er die Rangordnung, mit der es die Missionare hergebrachterweise zu tun hatten, wenigstens in zwei Punkten umkehrt. Zunächst weist er darauf hin, daß die Kolonisatoren durch ihr Verhalten gegenüber den Indianern ihr Heil selbst aufs Spiel setzen. Wenn sie nicht aufhören – so Las Casas – mit ihrem Rauben, Plündern und Ausbeuten der Indianer, dann werden sie mit Sicherheit verdammt werden, ‚weil niemand gerettet werden kann, der nicht die Gerechtigkeit beachtet'. Die Rettung der ‚Gläubigen', das heißt derer, die sich als Christen ausgeben, sei problematischer als das Heil der ‚Ungläubigen'. Sodann hat Bartolomé de las Casas den prophetisch tiefen Blick dafür, daß der Indianer weniger ein Ungläubiger als vielmehr ein Armer im Sinne des Evangeliums ist. Deshalb schreibt er in einem Brief an den Kaiser, wenn der Tod und die Vernichtung der Indianer Bedingung dafür wären, daß sie Christen werden könnten, dann wäre es besser, daß sie ‚niemals Christen würden'. Mit anderen Worten: Besser ist ‚ein ungläubiger, aber lebender Indianer' als ein ‚christlicher, aber toter Indianer'. Möglicherweise bezeichnen einige Leute solch einen Gesichtspunkt als materialistisch... Worauf es Las Casas ankommt, ist, daß das Heil, das Christus uns erwirkt, nicht von der sozialen Gerechtigkeit absehen kann."[16]

Somit erweist sich die spätscholastische Rechtstheologie und besonders Las Casas' Person und Werk als eine gemeinsame Basis für einen fruchtbaren Dialog zwischen den Befreiungstheologen und ihren Kritikern, bzw. zwischen der bisherigen europäischen Weise, Theologie zu treiben, und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Dazu sagte *Karl Rahner:* „Und also muß ein Dialog zwischen unserer europäischen Theologie und dieser Theologie der Befreiung gesucht und unternommen werden. Dazu muß uns hier in Europa nicht nur die... allgemeine Notwendigkeit des Dialogs unter den pluralen Theologien bewegen, insofern jede Theologie von jeder anderen immer lernen kann. Es ist ja auch bei uns nicht so, als ob überall bei uns Gerechtigkeit und Freiheit in unserer Gesellschaft nur blühe und gedeihe. Das Gegenteil davon ist in unserer Gesellschaft nach innen und vor allem nach außen (gegenüber der Dritten Welt) in einem Maß gegeben, das unser christliches Gewissen in seiner ‚Orthopraxis' nicht schlafen lassen darf. Auch darum ist ein Dialog zwischen uns und eine Theologie vonnöten, die von der Erfahrung der Unfreiheit und Ungerechtigkeit her das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken sucht und so die Praxis des christlichen Lebens nicht nur als Anwendungsbereich christlicher Prinzipien, sondern auch als ursprünglichen Topos der Erkenntnis des Glaubens selbst zu verstehen sucht... Wenn bei einem solchen Dialog sich herausstellen könnte, daß die europäischen Theologien auch einen Beitrag dazu leisten könnten, daß diese Theologie der Befreiung sich selbst weiter klärt, entfaltet und sich selbst besser versteht, wäre es um so besser."[17]

Es bleibt nur zu wünschen und zu tun, was Karl Rahner sich abschließend erhofft: „daß dieser Dialog mit dem nötigen Sachverstand und der wünschenswerten Gründlichkeit weitergeführt wird."

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Kard. Ratzinger, Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme, Herausforderungen, in: Die Neue Ordnung 38 (1984) 285–295; J. Kard. Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung. Eröffnungsrede bei der Herbstvollversammlung der Dt. Bischofskonferenz, Fulda 24.9.1984; A. Kard. López-Trujillo, Teología liberadora en América Latina (Bogotá 1974).

[2] G. Gutiérrez, Historische Macht der Armen (München 1984) 165.

[3] R. Schneider, Verhüllter Tag (Köln 1954) 146. [4] G. Gutiérrez, a. a. O. 160.

[5] R. Schneider, Las Casas vor Karl V. (Köln 1946) 124; vgl. dazu B. Biermann, Las Casas und seine Sendung (Mainz 1968).

[6] E. Dussel, Desintegración colonial y liberación (Salamanca 1978) 117.

[7] Vgl. E. Dussel, El episcopado hispano-americano, institución misionera y defensa del Indio 1504–1620 (Cuernavaca 1964).

[8] Vgl. M. Meliá, La utopia imperdonable (Asunción 1972).

[9] Vgl. J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Trier 1947) 200ff. [10] Ebd. 208f. [11] Ebd. 212f.

[12] G. Gutiérrez, a. a. O. 159.

[13] L. Boff, Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, in: Befreiende Theologie, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977) 48.

[14] J. Höffner, Christentum und Menschenwürde 182.

[15] J. Ratzinger, Das Gewissen in der Zeit, in: Über Reinhold Schneider, hrsg. v. P. Th. Carsten (Frankfurt 1980) 109f.

[16] G. Gutiérrez, a. a. O. 161. [17] K. Rahner, in: Befreiende Theologie 7f.

Hans Zirker

Beschuldigungen Gottes in der Literatur

Daß man gegen Gott Gründe anführt, ihn gar ablehnt, das heißt für uns im allgemeinen: seine Existenz zu bestreiten, sich zum Atheismus zu bekennen. Auch diejenigen, die dies selbst nicht tun, können dem doch weithin eine gewisse Vernünftigkeit und Ernsthaftigkeit nicht absprechen. Hier – im Atheismus – sind Erfahrungen im Spiel, die heute jedermann einigermaßen nachvollziehen und als Gründe für den Zweifel, ob „es Gott gibt", begreifen kann. Daß man dagegen mit Gott rechnet, sich ernsthaft auf ihn einläßt – und ihm dabei massive Vorwürfe macht, liegt uns gewöhnlich fern. Eine solche Einstellung mag uns da und dort im Privaten begegnen, aber sie scheint dann eher ein lebensgeschichtliches Problem zu sein, Ausdruck einer unverarbeiteten Gläubigkeit, als ein theologisch ernstzunehmendes Phänomen[1]. Unserer Vernunft ist der Atheismus zumeist plausibler als ein Gott, der möglicherweise nicht Garant der Ordnung ist, haftbar für Unheil – haben wir doch Gott gerade mit dem Guten, mit der Gewähr für Hoffnung und Glück so identifiziert, daß es uns als ein logischer Widerspruch anmutet, ihn mit dem Schlechten, gar Bösen in Verbindung zu bringen.

Doch die Zeugnisse sind zahlreich, die uns darauf aufmerksam machen, daß die Frage der Theodizee, wie diese Welt zusammengedacht werden könne mit einem guten und mächtigen Gott, nicht nur letztlich zum Atheismus hinführen kann, sondern zuvor schon und darüber hinaus dazu, Gott selbst zur Rechenschaft zu fordern und ihn zu beschuldigen.

Der Rechtsstreit mit Gott aus bedrängtem Glauben

Am Anfang dieser literarischen Übersicht sei ein Beispiel angeführt, das noch ganz im Raum der Frömmigkeit steht und ein Stück erzählender Theologie darstellt, insgesamt also noch in einer anderen Atmosphäre lebt als die Literatur, die im weiteren vor allem beachtet werden soll. Es ist eine der von Martin Buber gesammelten und bearbeiteten „Erzählungen der Chassidim"[2].

Eine Verhandlung. Es wird erzählt: „Der Kaiser in Wien erließ eine Verordnung, die das bedrängte Leben der Juden in Galizien vollends in Fesseln schlagen mußte. Damals weilte im Lehrhaus Elimelechs ein eifriger und lernbeflissener Mann, Feiwel mit Namen. Der stand eines Nachts auf, betrat die innere Kammer des Zaddiks und sprach zu ihm: ‚Herr, ich habe einen Rechtsstreit mit Gott'; und während er noch redete, entsetzte er sich über seine Worte. Rabbi Elimelech jedoch gab ihm die Antwort: ‚Wohl, aber in der Nacht wird nicht Gericht gehalten.' Am Morgen kamen zwei Zaddikim nach Lisensk, Israel

von Kosnitz und Jaakob Jizchak von Lublin, und nahmen Wohnung bei Rabbi Elimelech. Nach dem Mittagsmahl ließ er jenen Mann rufen und sagte ihm: ‚Nun lege uns deinen Rechtsfall vor.' ‚Ich habe nicht mehr die Kraft zu reden', stammelte Feiwel. – ‚So gebe ich dir die Kraft.' Da redete Rabbi Feiwel: ‚Wie darf es sein, daß wir diesem Reich verknechtet sind? Spricht doch Gott in der Thora: ‚Denn meine Knechte sind die Söhne Israels.' Und hat er uns auch der Fremde überantwortet: wo immer wir sind, es ist an ihm, uns die Freiheit, ihm zu dienen, ungeschmälert zu wahren.'

Hierauf sprach Rabbi Elimelech: ‚Gottes Entgegnung kennen wir, denn auch sie steht geschrieben, in der Fluchrede durch Mose und die Propheten. Jetzt aber sollen nach der Vorschrift beide Rechtsgegner den Ort des Gerichts verlassen, damit die Richter ihres Ansehens nicht achten. So gehe du hinaus, Rabbi Feiwel. Und dich, Herr der Welt, vermögen wir nicht hinauszuschicken, denn deine Herrlichkeit füllt die Erde, und ohne deine Gegenwart könnte keiner von uns einen Augenblick leben; wisse aber, daß wir auch deines Ansehens nicht achten werden.' Danach saßen die drei zu Gericht, schweigend und mit geschlossenen Augen. Nach einer Stunde riefen sie den Mann Feiwel in die Stube und verkündeten das Urteil, daß das Recht bei ihm sei. In derselben Stunde wurde in Wien die Verordnung aufgehoben."

Der in dieser Geschichte erzählte Prozeß wird nicht nur durch eine Anklage gegen Gott ausgelöst, sondern führt auch schließlich dazu, daß dem Kläger das Recht zugesprochen wird. Sicher ist es für die Einschätzung der Erzählung nicht unerheblich, daß die Richter hier formal darauf verzichten, Gott zu verurteilen. Aber er selbst ist es, der das Urteil annimmt, indem er die von ihm zu Unrecht herbeigeführten Verhältnisse ändert. Damit ist hier der Fall gelöst, der Rechtsstreit geschlichtet.

Dies ist freilich nicht die Grundform, die sich uns aus neuzeitlicher Literatur her nahelegt. Die Beunruhigungen und Empörungen kommen im folgenden weitaus massiver und hartnäckiger zur Sprache – und dennoch können wir uns dabei oft unsicher fragen, wie wir diese Zeugnisse lesen wollen: was an ihnen vielleicht nur noch literarische Gestaltung, gar rhetorisches Spiel ist, was dagegen ernsthaftes Moment des Lebens.

Ein Beispiel unserer Zeit: Wie ernst ist noch die Form?

Eine vehemente Abrechnung mit Gott finden wir in Tilman Mosers „Gottesvergiftung" (Frankfurt 1976), die sich schon von Anfang an zwiespältig gibt: Sie setzt mit einem „Fluch" und einer „Beschimpfung" ein und richtet sich dabei im Konjunktiv der Irrealität auf die Vernichtung Gottes („Eine Art innerer Explosion müßte es werden, die dich zerfetzte. Ich wäre dann nicht nur dich, sondern auch diese elende Beschämung los..."). Also gibt es Gott, er wird ja gerade auch angeredet; aber dennoch heißt es einschränkend zugleich auf der ersten Seite: „Nicht daß du als Person überlebt hättest, als ein faßliches Gegenüber. ... Du hast überlebt in meiner seelischen Struktur..."

Die literarische Form entlarvt sich hier von vornherein als eine Technik der religiösen Biographie, der Aggression gegen eine bestimmte Erziehung, gegen deren Akteure in Kirche und Familie. Gott ist nach Moser „für Millionen noch

immer die schlimmste Kinderkrankheit" (22); er „gedeiht" in einer Kultur von „sozialer Ohnmacht und Unwissenheit" (23); er lebt in betäubend mächtigen Kirchenliedern („Gelobt sei Gott und hochgepriesen,/denn mein Gebet verwirft er nicht;/er hat noch nie mich abgewiesen/und ist in Finsternis mein Licht", 69). Solcher Lobrede gegenüber ist die Scheltrede die formale Entsprechung im Gegensatz; aber wie das Lob entwertet wurde, so letztlich auch die aggressive Form. Für Moser ist es nachträglich eine „Illusion", „daß du mich siehst oder kennst" – eine „Fiktion..., daß du in mir Bescheid wüßtest" (99). Unter dieser Voraussetzung ist der Beschwerde letztlich ihr Gewicht genommen. „Es genügt mir, daß *ich* dich nicht mehr brauche" (100). Wer seine Erregung über Gott und seinen Angriff gegen ihn überhaupt noch ernst meinen wollte, käme wohl nicht so leicht von seiner Realität los.

Dieses Buch ist demnach ein Beleg für die eingangs geäußerte Vermutung, daß uns die Verabschiedung Gottes, die Bestreitung seiner Existenz plausibler sein dürfte als die Empörung über ihn. Aber die literarische Form der Beschuldigung Gottes hat eine weite Tradition, die dagegen spricht, daß es sich bei ihr immer nur um eine äußerliche literarische Einkleidung handle, nicht vielmehr um eine inhaltsvolle, erfahrungsreiche Verarbeitung von Gottesglauben und Enttäuschungen mit ihm.

Es gibt in der Literaturgeschichte das Thema des „bösen Gottes", bis hin zu seiner Entfaltung in einen „Monotheismus des Satans"[3]. Das literaturwissenschaftliche Urteil darüber ist begründet und für uns eine Herausforderung, das besagt: „Diese Geschichte stellt *einen* Aspekt der Geistesgeschichte der Säkularisation oder auch der neuzeitlichen ‚Glaubenskrise' dar, und vom Standpunkt der Theologie vielleicht sogar den aufschlußreichsten."[4] Bevor wir uns dem zuwenden, seien jedoch einige geistesgeschichtliche Voraussetzungen skizziert.

Theologische Hintergründe

Beunruhigt kann sich der biblische Beter Gott zuwenden und rufen: „Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache...! Warum verbirgst du dein Antlitz, vergißt unsere Not und Drangsal?" (Ps 44,24 und ähnlich öfter). Dieser Klageruf hat wohl als Hintergrund die Hoffnung, daß Gott helfe; aber er ist dennoch in der Sprache des Vorwurfs gehalten. Das vertrauensvolle Bekenntnis des Gläubigen: „Er, der dich behütet, schläft nicht" (Ps 121,3) kann durch Erfahrungen angefochten werden. Nicht immer wird die Beunruhigung so schnell hinfällig wie in der neutestamentlichen Seesturmgeschichte, in der Jesus trotz der lebensgefährlichen Situation schläft (!) und mit der Frage geweckt wird: „Meister, kümmert es dich nicht, daß wir untergehen?" (Mk 4,38); denn hier werden die Jünger schnell als die Kleingläubigen bloßgestellt.

Das Motiv des Rechtsstreits finden wir in der Klage des Propheten Jeremia, der durch die Erfahrungen seiner Zeit die Glaubwürdigkeit Gottes erschüttert sieht: „Du bleibst im Recht, Herr, wenn ich mit dir streite; dennoch muß ich mit dir rechten. Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?“ (12,1) Dem traditionellen Bekenntnis werden hier die realen Verhältnisse entgegengesetzt. Freilich kommt der von dem Propheten angestrebte Rechtsstreit nicht zustande, denn Gott erwidert mit einer „Gegenfrage, die den menschlichen Fragesteller seinerseits ‚in Frage stellt‘“[5]. In den Empörungen Ijobs gar wird „die Dämonisierung des Gottesbildes vollkommen“; Gott erscheint hier gelegentlich „nur noch als Teufelsfratze“ und wird erlebt als „eine Tiefe der Schrecken..., die das, was die Psalmisten auszusagen wußten, weit hinter sich läßt“[6]. Aber wie gegenüber Jeremia bleibt Gott angesichts der Beschuldigungen Ijobs letztlich der geheimnisvoll Überlegene, dessen Handeln sich jeder menschlichen Aufrechnung und Aufklärung entzieht.

Aufschlußreich für die im biblischen Gottesbild angelegten Spannungen ist es, daß im zweiten nachchristlichen Jahrhundert Markion, Sohn des Bischofs der kleinasiatischen Stadt Sinope, versuchte, den Gott des Alten Testaments gegen den des Neuen Testaments auszuspielen – den Gott der Schöpfung und der alten Machtgeschichte gegen den der Liebe und der Erlösung. Gegen jenen sollten die Vorwürfe massiv bleiben: Er ist böse – er hilft letztlich nicht; diesem sollte die christliche Anerkennung und Verehrung gebühren. Es schien Markion also nicht möglich, aus den vielen biblischen Texten und den dahinterstehenden Erfahrungen den einen biblischen Gott zu integrieren. Die Kirche konnte diesem theologischen Weg nicht folgen und verurteilte Markion als Irrlehrer; sie wollte die Spannungen ausgehalten wissen: daß es in dieser Welt Gründe gibt, die den Beter wie den Propheten zum Vorwurf drängen können, aber auch mächtigere Gründe der Hoffnung.

Aufschlußreiche Voraussetzungen für das literarische Motiv der Beschuldigung Gottes lassen sich auch der Theologie an der Grenze zur Neuzeit entnehmen. In den klassischen Synthesen des Mittelalters versuchte man, die Weisheit, die Allmacht und die Liebe Gottes einerseits und die reale Welt mit ihrer Geschichte andererseits spekulativ harmonisch zusammenzusehen. Dies brachte über die von der außerchristlichen Antike her schon bekannten Theodizee-Fragen hinaus weitere rationale Verlegenheiten mit sich: Hat sich Gott, wenn er diese Welt schuf und sich dieser Geschichte verpflichtete, nicht seine eigene allmächtige Überlegenheit eingeschränkt? Hat er sich gar selbst abhängig gemacht? Oder: Müssen wir ihn nicht gerade immer als den unbegreiflich Überlegenen denken? Kann die erfahrbare Welt überhaupt jemals für uns eindeutig von der ordnenden Weisheit Gottes geprägt sein, wenn er zugleich als der absolut Transzendente und Freie gedacht wird? Solche Fragen führten dazu, daß in der theologischen Strömung des Nominalismus die Welt zwar noch gesehen wurde als eine Demonstration der

Allmacht Gottes, aber nicht mehr als ein Ausweis göttlicher Weisheit und Güte[7]: Gottes Allmacht wurde als allen Verhältnissen überlegen gedacht; er hätte auch immer andere erschaffen können. Selbst wenn wir erfahren, daß er sich an die einmal gewählte Ordnung hält, können wir daraus noch keine Begründung entnehmen, warum er diese gewollt hat. Dem absolut freien Gott ist in seinem Handeln nur eine Grenze gesetzt: das logisch Sinnlose (so daß Gott nicht machen kann, daß $3 \times 3 = 10$ ist). „Gott will das Gute, nicht weil es gut ist, sondern weil er es will, ist es gut."[8]

Damit führte die christliche Theologie an dieser Stelle selbst dazu, daß Gott von den Maßstäben menschlicher Wertungen, Bedürfnisse und Strebungen abgehoben wurde als der, der unberechenbar bleibt und immer auch ganz anders handeln könnte – und faktisch offensichtlich auch oft ganz anders handelt, als es uns entspricht. Gott kann demnach in dieser Sicht, systematisch-theologisch bzw. philosophisch gerechtfertigt, als eine unheimliche Macht angesehen werden; Gott ist unberechenbar – nicht nur im Sinn eines unauslotbaren Geheimnisses, sondern auch im Blick auf seinen unwägbar freien Willen. Den zentralen biblischen Beleg dafür sah man bei Paulus: „Wer bist du denn, daß du als Mensch mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? Ist nicht vielmehr der Töpfer Herr über den Ton? Kann er nicht aus derselben Masse ein Gefäß herstellen für Reines, ein anderes für Unreines?" (Röm 9,20f.). Gott ist hier auch einer, „der seinen Zorn zeigen und seine Macht erweisen will", der sich als Töpfer auch Gefäße erschafft, „die zur Vernichtung bestimmt sind" (und dies sind hier – Röm 9,22 – Menschen!).

Dieser Gedanke gewinnt in der Theologie der Neuzeit besonderes Gewicht durch die reformatorische Lehre der absoluten Prädestination (vor allem bei Calvin) und die Lehre vom „unfreien Willen" (Luther: De servo arbitrio); mit Schärfe artikuliert war dieses Gottesbild jedoch schon durch Augustinus. Der Grund für spätere Neigungen, Gott mit Empörung und Beschuldigung gegenüberzutreten, war also bereits theologisch angelegt.

Der angeprangerte Gott

An den Pranger stellte man in früheren Zeiten diejenigen, die gegen eine anerkannte Ordnung verstoßen hatten – aber nicht so schlimm, daß man sie anders als durch solche moralische Ächtung hätte bestrafen müssen. Für Gott blieb schon deshalb nur der Pranger übrig, da man seiner nicht durch eine andere Maßnahme habhaft werden konnte. Man tat dies in einer Vielzahl von Variationen: In literarischen Zeugnissen erscheint „Gott als Betrüger, Henker, Sadist, Despot, Spieler, Marionettentheater-Direktor und gewissenloser Ästhet; der schlafende, irrende, gelangweilte, hilflos zuschauende und tölpelhafte Gott"[9]. Ich beschränke

mich im folgenden auf drei herausragende Typen und einige besonders symptomatische Textbeispiele.

1. *Gott als Spieler*

Das Bild begegnet zunächst in frommer Umgebung, z.B. bei dem (oft den Mystikern zugeordneten) schlesischen Dichter Angelus Silesius (1624–1677): „Gott spielt mit dem Geschöpfe/Dies alles ist ein Spiel, das sich die Gottheit macht;/Sie hat die Kreatur um ihretwilln erdacht."[10]

Solange noch das Spiel als heitere Ordnung vorgestellt wird, nehmen die Geschöpfe, mit denen gespielt wird, an dieser Heiterkeit und Gelöstheit teil. Aber das Mißtrauen liegt nahe; darauf verweist gerade ein Text, der seinen schlimmen Argwohn schnell wieder verdrängt: „daß die Menschen nur dazu gemacht seyen, dem Muthwillen irgend einer mächtigern Art von Geistern zur Kurzweil zu dienen; – aber das ist ein so niederschlagender, gelbsüchtiger, hassenswerter Gedanke, daß ich es nicht einen Augenblick ausstehen kann, ihn für möglich zu halten" (Martin Wieland 1770[11]).

Gelegentlich rutscht dieses Bild auch in die bloß saloppe Redensart: „Gott verzeihs den Göttern, die so mit uns spielen"[12]. Aber hinter solcher Sprache kann doch eine Betroffenheit stehen, die sich nicht zufällig in religiösen Kategorien aussagt – etwa bei Shakespeares König Lear: „Wie Fliegen für mutwillige Buben sind wir für die Götter; sie töten uns zu ihrem Spaß" (IV,1). Sagen wir nicht zu schnell: Hier ist ja nicht von „Gott", sondern von „Göttern" die Rede, also kann dies für uns theologisch nicht so bedeutsam sein. Solche Rede wird schließlich in christlicher Kultur geführt; der polytheistische Götterhimmel ist hier die vorwurfsvolle Auflösung Gottes. Wohl schwindet dabei der Ernst diesen Göttern gegenüber, die ihr Spiel wie mutwillige Buben treiben – aber dies ist gerade gesagt angesichts des zerstörerischen Geschicks König Lears, also im Ernst.

Die „Welt als Schauspiel" – *theatrum mundi* – zu sehen, hat eine weitreichende Tradition, neuzeitlich etwa vom barocken „Großen Welttheater" Calderons (1675) bis zu dem Hugo von Hofmannsthals (1922). Hier teilt der göttliche Meister jedem seine Rolle zu, in der er sich zu bewähren hat. Wie zwiespältig dieses Bild von vornherein ist und welch zwiespältige Erfahrungen es provoziert, ist schon bei Plato nachlesbar (Nomoi 644d, 803c, 804b): „Wir wollen jedes von uns lebendigen Wesen als eine wundervoll künstliche Marionette ansehen, von den Göttern geschaffen – gleichviel ob zu ihrem Spielzeug oder im Ernst zu irgendwelchem Zweck; denn *das* können wir nicht genau wissen... Der Mensch... ist Gottes kunstvoll eingerichtetes Spielzeug, und in der Tat, dies ist an ihm sein Bestes... Wir sind doch größtenteils nur ihr Puppenspiel." Die Marionette hat nicht nur ein Rollenschema vorgegeben wie der Schauspieler, sondern ist schlechthin in das Belieben dessen gestellt, der an den Fäden zieht. Wo die Welt so erlebt und gedeutet wird, liegt Pessimismus und Bitterkeit nahe.

Besonders sarkastisch finden wir die Marionettenmetapher in einer Dichtung der Romantik – für ihre Zeit ebenso berühmt wie rätselhaft, da der Autor nicht bekannt ist –: „Die Nachtwachen des Bonaventura" (1804)[13]. Ein (irrer) Marionettenspieler führt sein Theater auf als bittere „Weltkomödie" (38), in verrückter Banalität. Als eine der Puppen den Direktor auffordert, sie für die ganze Spielfolge abzuschaffen, auf einer „Revision des Menschengeschlechts und auf einige(n) höchtsnötige(n) Weltreparaturen" besteht (42), erscheint schließlich der Hanswurst und erklärt, „wie albern es sei, wenn es einer Marionette einfiele, über sich selbst zu reflektieren, da sie doch bloß der Laune des Direktors gemäß sich betragen müsse, der sie wieder in den Kasten lege, wenn es ihm gefiele" (43).

Angesichts solcher literarischer Fiktionen mag man sich fragen: Welche Berechtigung hat derartiges noch innerhalb ernsthafter Reflexionen über das Böse? Wird doch in solchem Spiel die Moralität der Figuren gerade vernichtet! Aber sie wird vernichtet im Verweis auf die „Laune des Direktors"! Es geht hier darum, „der Puppe zu beweisen, wie toll es eigentlich von ihr sei, dergleichen Dinge (wie die Freiheit des Willens) sehr hoch zu nehmen, indem alles zuletzt doch auf ein Possenspiel hinausliefe und der Hanswurst im Grunde die einzige vernünftige Rolle in der ganzen Farce abgäbe, eben weil er die Farce nicht höher nähme als eine Farce" (43f.).

Ganz ohne den Ton der Posse und ausdrücklich gegen christliche Tradition gewendet finden wir das Bild vom Marionettenspiel in Georg Büchners „Dantons Tod". Angesichts der revolutionären Geschichte mit ihren Zwängen und Enttäuschungen, Verantwortungen und Betroffenheiten von Schuld sagt Danton:

„...das war Notwehr, wir mußten. Der Mann am Kreuze hat sich's bequem gemacht: es muß ja Ärgernis kommen, doch wehe dem, durch welchen Ärgernis kommt! Es muß, das war dies Muß. Wer will der Hand fluchen, auf die der Fluch des Muß gefallen? Wer hat das Muß gesprochen, wer? Was ist das, was in uns lügt, hurt, stiehlt und mordet? Puppen sind wir, von unbekannten Gewalten am Draht gezogen, nichts, nichts wir selbst!"[14]

Wenn wir diesem Bildfeld weiter nachgingen, könnten wir es etwa bis zu Samuel Becketts „Endspiel" („Fin de partie") verfolgen, wo an zwei Stellen im Blick auf das verkümmerte Leben beiläufig gefragt wird: „Warum diese Komödie, immer wieder?"[15] – aber diese Frage wird hier nicht mehr an Gott oder jemanden sonst Verantwortlichen gerichtet; alle haben ausgespielt; es gibt keine Verantwortlichkeit mehr, keinen Raum für ernsthafte Empörung. Die Indifferenz, die man zunächst Gott vorwarf, nimmt jetzt die ganze Welt und Geschichte ein – in der surrealen Komposition.

2. *Der Gewalttätige*

Das Motiv klang schon in Shakespeares Bild von den mutwillig spielenden Jungen an. Ausführlich entfaltet finden wir es wiederum in „Dantons Tod". Gefangen in der Conciergerie und des Todesurteils gewärtig, versucht einer der

Gefährten Dantons die Welt nach „großen, göttlichen Linien" zu begreifen: „Es gibt ein Ohr, für welches das Ineinanderschreien und der Zeter, die uns betäuben, ein Strom von Harmonien sind." Doch dagegen empören sich die übrigen:

„Danton: Aber wir sind die armen Musikanten und unsere Körper die Instrumente. Sind die häßlichen Töne, welche aus ihnen herausgepfuscht werden, nur da, um höher und höher dringend und endlich leise verhallend wie ein wollüstiger Hauch in himmlischen Ohren zu sterben?

Hérault: Sind wir wie Ferkel, die man für fürstliche Tafeln mit Ruten totpeitscht, damit ihr Fleisch schmackhafter werde?

Danton: Sind wir Kinder, die in den glühenden Molochsarmen dieser Welt gebraten und mit Lichtstrahlen gekitzelt werden, damit die Götter sich über ihr Lachen freuen?

Camille: Ist denn der Äther mit seinen Goldaugen eine Schüssel mit Goldkarpfen, die am Tisch der seligen Götter steht, und die seligen Götter lachen ewig und die Fische sterben ewig und die Götter erfreuen sich ewig am Farbenspiel des Todeskampfes?"[16]

Hier sind die Vorwürfe selbst poetisiert. Gleich wie man in himmlischen Gefilden genießt – im ästhetischen Gefallen an den leidenden Geschöpfen –, so bereitet die Sprache noch genüßlich sadistische Bilder; Heiterkeit im Grausamen, Spiel mit dem Makabren. Die Rede von der Harmonie der Welt wird ironisch ins Absurde geführt – auf der Bühne freilich von den Opfern selbst! Wieder haben wir hier die vielen Götter, nicht den einen Gott – aber am Anfang steht: „Es ist ein Ohr..." Es wird also *monotheistisch* eingesetzt, aber *polytheistisch* parodiert.

In ernster Situation und nicht im Spiel auf der Bühne schreibt ausdrücklich monotheistisch Heinrich Heine in einem Brief an einen seiner Freunde: „Ich liege zusammengekrümmt, Tag und Nacht in Schmerzen, und wenn ich auch an einen Gott glaube, so glaube ich doch manchmal nicht an einen guten Gott. Die Hand dieses großen Thierquälers liegt schwer auf mir."[17] Dies ist keine vereinzelte Stimme. Schon für das vorausgehende 18. Jahrhundert bezeugt Gotthold Ephraim Lessing, daß manche „sich Gott als einen Tyrannen vorstellen, der nur an Rach und Qual seine Freude habe" (und daß sie sich damit des Trosts berauben, wie ihn ein Lehrgedicht seiner Zeit formuliert: „In Gott ist lauter Huld! So froh schließt von der Welt/Der Weise, der sich Gott im Weltbau vorgestellt... Er glaubt was er erforscht, und er erforscht entzückt,/Das, was sein Herz gefühlt: wie Gott die Welt beglückt")[18].

Auch das Thema des Gottes, der am Leiden der Menschen sein Gefallen findet, wird nicht einfach von denen aufgebracht, die den Glauben abwehren, ablehnen, bestreiten wollen, sondern schon im gläubigen Gedanken vorformuliert. Von neuzeitlicher Literatur noch weit entfernt und außerhalb christlicher Kultur finden wir bei dem islamischen Mystiker Dschelaleddin Rumi die Vorstellung, daß Gott diejenigen, die sich bittend an ihn wenden, „nicht sofort erhört; denn Er hört ihnen gern zu, wie jemand, der Papageien und Nachtigallen in einen Käfig sperrt, um sich an ihrer Stimme zu erfreuen, oder wie man einem alten häßlichen Bettler rasch ein Stück Brot gibt, um ihn los zu werden, während man einen jungen schönen Bettler ein wenig warten läßt, um sich an seinem Anblick zu erquicken."[19]

Während diese Bilder hier ohne jeglichen Argwohn und Vorwurf gedacht werden, werden sie in neuzeitlicher Frömmigkeit schon bei ihrer Formulierung sofort aufgefangen und abgedrängt; so folgt in einem Gedicht Albrecht Hallers „Über den Ursprung des Übels" (1734) auf die verwegene Frage: „Vergnügt, o Vater, dich der Kinder Ungemach?" sofort das sich bescheidende Bekenntnis: „Verborgen sind, o Gott! die Wege deiner Huld, / Was in uns Blindheit ist, ist in dir keine Schuld."[20] (Die letzte Aussage kann sowohl als Entschuldigung des Menschen als auch Gottes gelesen werden.) Die Verteidigung zeigt, welche bedrohliche Gedanken anstehen.

In solche kulturelle Atmosphäre bricht 1755 das *Erdbeben von Lissabon* ein und bringt in wenigen Sekunden 30000 Tote. Von jetzt an schlägt man sich noch verstärkt mit der Vorstellung herum, hinter allem stünde ein „être malfaisant", „un malin"[21].

Demgegenüber ist der ausdrückliche Atheismus schließlich eine moralische Lösung: Sie bekennt sich zu einer menschlich-sittlichen Ordnung gegen die Existenz eines bösen, willkürlichen usw. Gottes. Die Wurzel des Atheismus ist in dieser Sicht also gerade nicht – wie im theologischen Widerstreit immer wieder behauptet wurde – Unmoral, sondern der Versuch, Ethik ohne diesen „malfaisant" Gott zu verantworten. Ein bekanntes literarisches Zeugnis dazu ist die Empörung Iwans in Dostojewskijs „Brüder Karamasow"[22]: In der Auflehnung sieht sich hier der Mensch Gott gegenüber in moralische Überlegenheit versetzt. Deshalb schreibt der französische Schriftsteller Stendhal – und Nietzsche beneidet ihn um diese Pointe –: „Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert."[23]

3. *Der verschlossen Schweigende*

„Gott wird angerufen, er möge sich zeigen; aber er schweigt, und nun läßt sich sehr aufschlußreich beobachten, wie auch hier der schweigende Gott sich in der Sicht des fragenden Menschen in den grausamen Gott verwandelt, seine Gleichgültigkeit als Herzlosigkeit ausgelegt wird."[24] Empört fragt Heinrich Heine in seinem Gedicht „Zum Lazarus I": „Warum schleppt sich blutend, elend, / Unter Kreuzlast der Gerechte... Woran liegt die Schuld? Ist etwa / Unser Herr nicht ganz allmächtig? / Oder treibt er selbst den Unfug? / Ach, das wäre niederträchtig. / Also fragen wir beständig, / Bis man uns mit einer Handvoll / Erde endlich stopft die Mäuler – / Aber ist das eine Antwort?"[25] Daß die Fragen keine Antworten bekommen, ist vor allem deshalb so erregend ärgerlich, weil die religiöse Tradition viele Antworten bereithält – und sei es die, daß man sich in den unbegreiflichen Willen Gottes fügen müsse.

Aber die Unbegreiflichkeit wurde auf Dauer nicht nur in religiöser Ehrfurcht aufgenommen, sondern religionskritisch erwidert. Die Erfahrungen „er hört nicht" und „er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar?"[26] wurden massiv und stellten sich dem Glauben an einen sich offenbarenden, sich mitteilen-

den Gott entgegen. Der Ruf an Gott, er möge sich zu erkennen geben, geht über in die Diskriminierung des Gottes der Offenbarung, der sich eben doch nicht hinreichend kundgetan hat.

Im ausdrücklichen Kontrast zu solcher Gottesferne heißt es in dem Gedicht „Tenebrae" von Paul Celan[27]: „Nah sind wir, Herr,/nahe und greifbar" – Gott zum Vorwurf oder wenigstens zur dringlichen Bitte ist dies gesagt, da *er* doch nicht nahe ist, nicht greifbar, aber auch selbst nicht zugreift. In der Wortwahl zunächst verwunderlich ist in diesem Gedicht der Ruf „Bete, Herr,/bete zu uns": Die Richtung scheint verkehrt, *wir* müßten doch zu Gott beten; aber der Mensch betet hier ja schon, gerade eben, es liegt also an Gott, dasselbe zu tun, sich darauf einzulassen. Nicht der Mensch ist der Verschlossene, sondern Gott: „Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr./...Bete, Herr./Wir sind nah." Einen besonders bedrückenden Ernst erhalten diese Verse, wenn man sie von dem Lebensgeschick Paul Celans her vernimmt, der sich nur durch Flucht dem mörderischen Regime Hitlers entziehen konnte, nach dem Krieg in Paris lebte und sich dort 1970 selbst tötete.

Fragen und Erwägungen

Die Überlegung, wie die unterschiedlichen Äußerungen „gemeint" seien, wie ernst sie sich überhaupt noch auf Gott beziehen oder wie weit sie nur literarischer Ausdruck für eine aggressive Verabschiedung des Gottesglaubens darstellen, wurde im Vorausgehenden schon öfter berührt. Wie zwiespältig und schwer zu fixieren die Zeugnisse gelegentlich sind, wird gerade an Heine deutlich, wenn er etwa in einem Brief (1850) schreibt: „Gottlob, daß ich jetzt wieder einen Gott habe, da kann ich mir doch im Übermaaße des Schmerzes einige fluchende Gotteslästerungen erlauben; dem Atheisten ist eine solche Labung nicht vergönnt."[28] Leicht könnte man meinen, dies sei nur ironisches Spiel, wenn es nicht zugleich in bitterer Lebenssituation gesagt wäre. Gelegentlich erweisen sich die Beschuldigungen Gottes als „extreme Gesten, die versuchen, das große Schweigen zum Sprechen zu bringen"[29] – vielleicht könnte man noch besser sagen: Versuche, sich selbst angesichts des großen Schweigens ehrlich auf Gott zu beziehen.

Freilich sind die Neigungen, „Gott" zu sagen oder „Götter" oder auch nur „Schicksal", nicht deutlich abzugrenzen; die Übergänge sind fließend. Klage und Beschuldigungen können in solcher Rede schließlich ihr Gegenüber verlieren. Läßt sich derartige Sprache in der ihr eigenen literarischen Kultur wirklich als ein religiös-ernsthafter Ausdruck begreifen? In Christa Wolfs Erzählung „Kassandra" klagt die antike Seherin über die „Gleichgültigkeit der Außerirdischen gegenüber uns Irdischen" und „ihre Gewalttaten" – kann sich ein Mensch unseres Jahrhunderts solcher Klage anschließen? Oder legt sich ihm die mögliche Zustimmung erst

nahe, wo Kassandra bekennt: „Denn an die Götter zu glauben, hatte ich inzwischen aufgehört"?[30]

Aber andererseits bezeugen die in religiöse Sprache gefaßten Empörungen, daß man sich bei der Rede über unser Leben und unsere Welt immer wieder mit dem Bezug auf göttliche Macht – in welcher Formulierung auch immer – eine größere Ausdruckskraft und existentielle Tiefe verspricht.

Wer über das hinausschaut, was sich harmonisch in die Überzeugung des Glaubens einfügt und ihnen anpaßt, erfährt Sperriges, Widersprechendes und Widerspruchsvolles – gerade dort, wo der Zusammenhang mit den Glaubenselementen und -traditionen noch deutlich sichtbar ist. Den Glaubenden stellt sich dabei die Frage, wie sie solches wahrnehmen wollen: Ist es vielleicht gegenüber dem, was ihnen verbindlich ist, nur noch Zeugnis von religiösem Verfall, oberflächlich inkonsequenter Rückgriff auf Fragmente der Glaubenssprache? Es könnte sich aber in Bereichen von Literatur, bildender Kunst usw. gerade ein Bewußtsein artikulieren, das man innerhalb religiöser Kultur verdrängt hat – einer religiösen Kultur, die von der Erziehung bis zur Theologie nachweisbar auch Repressionen förderte, Gedanken psychisch so zensierte, daß sie nicht mehr aufkamen oder wenigstens kaum formuliert wurden. Deswegen tut es dem gläubigen Bewußtsein und Denken gut (wenn schon die Theologie das Thema „Korrelation von Glaube und Erfahrung" auf ihr Papier schreibt), diese nichtgefügige religiöse Sprache mit wahrzunehmen.

Es besteht kein Grund dazu, es nur für einen spirituellen Fortschritt zu halten, daß die Fähigkeit des alttestamentlichen Beters zur Klage und gelegentlich gar in zugespitzter Betroffenheit zur Anklage vom Neuen Testament her nicht mehr gestützt wurde und weitgehend verlorenging. Daraus könnte sich für das christliche Glaubensbewußtsein auch ein Verlust an Lebensnähe und existentieller Tiefe ergeben haben.

Schließlich regen die betrachteten literarischen Zeugnisse – und ihre Zahl ließe sich leicht gewaltig vermehren – auch noch dazu an, die scheinbar so polarisierte Entgegensetzung von Gottesglaube und Atheismus differenzierter zu sehen. Hier gibt es offensichtlich Vermittlungen, Übergänge, bei denen nicht deutlich zu sagen ist, ob jemand noch mit Gott rechnet und sich gegen ihn empört oder ihn schon ganz abgeschrieben hat und sich nur noch gegen den *Glauben* an Gott und gegen die *Gläubigen* wendet. Dies wahrzunehmen kann für beide Seiten – für diejenigen, die sich zu Gott bekennen, und für diejenigen, die seine Existenz bestreiten – aufschlußreich sein: Die Gläubigen sehen, wie Klage und Anklage unter dem Druck der Verhältnisse zusammenkommen können (von alttestamentlichen Gebeten her auch gerechtfertigt). Die sich Atheisten nennen, können wahrnehmen, daß Beschuldigungen Gottes und die Empörung gegen ihn nicht immer nur die literarische Einkleidung seiner Leugnung sein müssen. Jedenfalls ist die Tatsache, daß sich das Spektrum der Äußerungen nicht eindeutig und konsequent auf die

beiden Pole von Gottesglaube einerseits und Atheismus andererseits zurückführen läßt, ein Beleg für die Zwiespältigkeit unserer Erfahrungen, für die Fragwürdigkeit endgültiger und abgeschlossener Systeme und für die immer wieder durchbrechende Unsicherheit menschlicher Existenz.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Äußerung eines 9jährigen Mädchens: „Meine Mutter hat ein totes Kindchen bekommen. Warum hat Gott sie erst froh gemacht und dann traurig? Gott ist gemein!" (Zit. bei H. Halbfas, Lehrerhb. Religion, Stuttgart 1974, 480); oder die Empörung eines 5jährigen: „... ich will Gott sagen, daß ich sauer auf ihn bin ... Du böser Gott, ich kann dich gar nicht mehr leiden." (Zit. bei H. Hollenstein, Der schülerorientierte Bibelunterricht am Beispiel der Theodizeefrage, Aachen 1984, 479).

[2] M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Zürich 1949) 403f.

[3] M. Marcuse, Pessimismus. Ein Stadium der Reife (Hamburg 1953) 83, zit. bei K. S. Guthke, Die Mythologie der entgötterten Welt (Göttingen 1971) 19; freilich hält Marcuse selbst solche „theoretische Möglichkeiten" für „unentwickelt".

[4] Guthke, a. a. O. 19.

[5] A. Weiser, Das Buch Jeremia. Kap. 1–25 (Göttingen ^{6}1969) 104.

[6] G v. Rad, Theologie des AT, Bd. 1 (München ^{4}1957) 426, mit Bezug auf Ijob 16, 7–17.

[7] Vgl. H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung (Frankfurt 1974) 187–189.

[8] J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. 1 (Freiburg ^{12}1976) 566.

[9] Guthke, a. a. O. 19.

[10] Der Cherubinische Wandersmann II, 198, in: Sämtl. poetische Werke, Bd. 3 (München ^{3}1949) 64. Zur theol. und philos. Tradition vgl. H. Rahner, Der spielende Mensch (Einsiedeln 1952) 15–27.

[11] Nachlaß des Diogenes von Sinope, in: Ges. Schriften 1. Abt., Bd. 7 (Berlin 1911) 313.

[12] J. W. v. Goethe, Brief an J. C. Kestner, 25.4.1773, in: Artemisausgabe, Bd. 18 (Zürich 1951) 196.

[13] München 1960. Als Autor vermutete man lange Zeit Schelling; wahrscheinlich stammt dieses phantastische Stück von (dem sonst unbekannten) Friedrich Gottlieb Wetzel.

[14] Werke und Briefe (München 1980) 37.

[15] In: Spectaculum II (Frankfurt 1959) 15, 21.

[16] Büchner, ebd. 64f.

[17] An H. Laube, 12.10.1850, in: H. Heine, Säkularausgabe, Bd. 23 (Berlin 1972) 56.

[18] G. E. Lessings sämtl. Schriften, Bd. 5 (Stuttgart ^{3}1890) 384.

[19] A. Schimmel, Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers (Köln ^{4}1984) 160.

[20] Gedichte (Frauenfeld 1882) 140f.

[21] P. Bayle, Reponse aux questions d'un provincial, in: Oeuvres (Den Haag 1727–1731) Bd. 3, 796–798.

[22] F. M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasow (München 1978) 319–331: Die Auflehnung.

[23] F. Nietzsche, Ecce homo, in: Werke (München ^{5}1966) Bd. 2, 1088.

[24] Guthke, a. a. O. 246.

[25] H. Heine, Werke und Briefe, Bd. 2 (Berlin ^{2}1972) 209.

[26] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, a. a. O. Bd. 2, 615.

[27] Sprachgitter (Frankfurt 1959) 23f.

[28] An H. Laube, 7.2.1850, in: Säkularausgabe, a. a. O. 26f.

[29] Guthke, a. a. O. 179.

[30] (Darmstadt 1983, ^{12}1985 [!]) 5, 112.

Friedrich Wulf SJ

Angela Merici

Ihre humane und geistliche Gestalt

Angela Merici ist eine der großen religiösen Gestalten, die noch vor dem Konzil von Trient und unabhängig von den Aufbrüchen der Reformation die Erneuerung der alten Kirche eingeleitet haben. Heilige wie Katharina von Genua, Cajetan von Thiene (Mitgründer des Theatinerordens), Hieronymus Aemiliani und Ignatius von Loyola waren ihre Zeitgenossen. Ihrer aller Glaube, ihre Frömmigkeit und ihre Werke (Gründungen) wurzeln noch ganz in der Überlieferung, obwohl sie eben diese in sehr tiefer Weise verändert haben. Sie wirken bis in die Gegenwart nach. Das gilt vor allem, wie für Ignatius, auch für Angela. Aus der Rückschau auf die Wirkungsgeschichte der von ihr vor 450 Jahren (1535) gegründeten „Compagnia di S. Orsola" erkennen wir heute, daß sie nicht nur den Rechtsstatus der unverheirateten, nicht-klösterlichen Frau in der kirchlichen und auch säkularen Gesellschaft wesentlich gehoben hat, sondern daß ihre Gestalt aus der neuzeitlichen Frauen- und Mädchenbildung nicht wegzudenken ist. Das persönliche Bild Angelas war seit der Aufhebung der Klöster in der Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution und der dadurch unterbrochenen lebendigen Überlieferung sehr verblaßt. Erst die neuere Forschung hat so viel an gesichertem historischem Material zur Verfügung gestellt, daß es uns heute möglich geworden ist, die humane und geistliche Gestalt dieser hochbegnadeten und zugleich nüchternen, klugen und weitschauenden Frau neu herauszuarbeiten und ihre Bedeutung zu würdigen.

Es war im Herbst des Jahres 1535, am Fest der hl. Katharina von Alexandrien, einem für Angela denkwürdigen Tag. Am gleichen 25. November war sie vor elf Jahren von einer Pilgerfahrt ins Heilige Land nach Brescia zurückgekehrt. Damals war sie nicht nur voller Dank für die vielen Gnaden, die ihr auf den Spuren des Herrn zuteil geworden waren, sondern hatte sich auch ihre Ahnung verstärkt, daß Gott etwas mit ihr vorhabe, eine Sendung für die Mitmenschen auf sie warte, und zwar hier in Brescia, das ihr seit vielen Jahren zur zweiten Heimat geworden war. Heute nun sollte diese Sendung konkrete Gestalt annehmen, heute sollte die seit den letzten Jahren erarbeitete und sorgfältig vorbereitete „Compagnia di S. Orsola" für Mädchen und junge Frauen, die nicht heiraten wollten oder aus Mangel an Mitgift nicht konnten und aus dem gleichen Grund auch im Kloster keine Aufnahme fanden, gegründet werden. In ihr sollte eine der Frau bisher so in der

Kirche nicht eingeräumte christliche Berufung ohne Ehe und Kloster mitten in der weltlichen Gesellschaft als eigener Stand eine erste Verwirklichung finden. Ein, wie sich herausstellen sollte, gewagtes Unternehmen, zu dem viel Mut gehörte. Eine reiche, in Werken der Nächstenliebe sehr tätige Witwe, Elisabetta Prato, hatte Angela für ihr Vorhaben schon seit längerem einen großen Raum in ihrem Haus am Domplatz der Stadt zur Verfügung gestellt; er war inzwischen zum Oratorium umgestaltet worden. Hier waren die Mädchen, die Angela in den letzten Jahren um sich geschart und zu einer Gemeinschaft geformt hatte, regelmäßig zur Unterweisung und zur Vorbereitung auf die geplante „Compagnia" zusammengekommen. 28 von ihnen waren es, die sich an diesem Tag zu ihrer endgültigen Bindung im Oratorium einfanden. Die bedeutungsvolle Stunde war nach dem Ausweis der Quellen äußerst einfach und fast karg. Man feierte miteinander die heilige Messe. Danach trug sich jede mit ihrem Namen in ein Buch ein, um damit ihr „Versprechen" zu dokumentieren, sich in einem Leben der Jungfräulichkeit Gott und Jesus Christus für immer anzuverloben und in ihrer weltlichen Umgebung durch Gebet und Nächstenliebe nach der Vollkommenheit des Evangeliums zu streben. – Das war zunächst alles, ein schlichter Anfang, der nicht ahnen lassen konnte, daß aus der unscheinbaren Pflanzung ein Baum werden sollte, der mit seinen Zweigen bis heute die ganze Welt umspannt.

Wer war diese Frau, die die Menschen in so außergewöhnlichem Maß in ihren Bann zog, Menschen jeden Standes und Alters? Man fragte sie um Rat, vertraute sich ihr an und erbat ihre Hilfe. Seit Jahren war sie vielen zur geistlichen Mutter geworden. Zuletzt hatte sie sich vor allem jungen Menschen zugewandt. Brachte sie eigentlich die Voraussetzungen mit, um ihnen allen wirklich etwas sagen und helfen zu können und sie nicht nur durch ihre sympathische Erscheinung, ihre große, Zuneigung weckende Liebenswürdigkeit und tiefe Frömmigkeit zu faszinieren? War sie nicht eine Illiteratin, ohne jede Schulbildung, wie die meisten ihrer Altersgenossinnen aus einfachen Verhältnissen? Wohl hatte sie sich das Lesen beigebracht; aber sie konnte kaum schreiben. Bei der Gründung ihrer neuartigen Gemeinschaft mußte sie darum ihre Gedanken und Vorstellungen, ihr Konzept und ihr Programm (Ziel der Gemeinschaft, Verpflichtungen der Mitglieder, Organisationsfragen) einem Sekretär, dem gebildeten und ihr befreundeten Priester Gabriele Cozzano (der zugleich ihr geistlicher Schüler war), „diktieren". Ohne eine „Regel" hätte das Werk weder eine feste, aufweisbare und dauerhafte Form gefunden noch die kirchliche Anerkennung (Approbation) erhalten.

Aber trotz dieser („technischen") Behinderung zeigt sie sich in dem, was sie „diktierte", als eine großartige und einzigartige Frau. Sowohl in der „Regola" für die Mitglieder als auch in den „Gedenkworten" (Ricordi) für die Oberinnen und vor allem im „Testament" für die beaufsichtigenden „Mütter" aus den höheren Gesellschaftskreisen wird nicht nur ihre radikal übernatürliche Haltung sichtbar, das Wissen um den absoluten Vorrang der Gnade vor dem eigenen Tun, sondern ebenso eine große *menschliche* Reife, ein starkes Empfinden und eine reiche Lebenserfahrung. Und alles in ihren Schriften ist sehr unkonventionell gesagt, ist mehr persönlich gesprochenes Wort als fixierte Regelung. Man ahnt daraus, wie sehr Angela, die Gründerin der „Compagnia", den jungen Menschen ins Herz sprechen und sie überzeugen konnte. Um die ganze Größe dieser Frau erfasssen und würdigen zu können, muß man einmal ihrem Lebensweg nachgegangen sein und versucht haben, ihre *innere* Entwicklung aufzuspüren. Erst dann stellt sich genauer ihre geistliche und auch ihre humane Gestalt heraus. Wer also war diese Frau? Welchen Weg hat sie zurückgelegt, ehe sie ihr Lebenswerk in Angriff nahm?

„Von Gott allein belehrt"

Ihr Vater, Giovanni Merici, war ein tiefgläubiger Mann, wie Angela später bezeugt hat. Er entstammte einer achtbaren Familie, besaß das Bürgerrecht von Brescia (civis Brixiae), hatte aber seinen Wohnsitz in unmittelbarer Nähe von Desenzano am Südufer des Gardasees genommen, wo er einen kleinen Landbesitz zu eigen hatte, den er selbst bewirtschaftete. Ihre Mutter, eine Biancosi (aus dem niederen Adel), stammte von Salò, dem Sitz der Communità della Riviera, der Verwaltungsgemeinschaft der westlichen Gardaseeorte, politisch damals zu Venedig gehörend. Die männlichen Mitglieder der Familie waren in der Bürgerschaft tätig und genossen allgemeines Ansehen. Ihr Lebenszuschnitt lag sicher über dem der Merici in Desenzano, zumal das Städtchen in den Sommermonaten viele reiche Leute aus der Hautevolee von Brescia anzog, die hier ihre Häuser hatten und den Ton der Gesellschaft angaben.

Kindheit und Jugend Angelas waren trotz des guten Elternhauses in ungewöhnlichem Maß von Leid überschattet. Zwischen 1470 und 1475 (nach allgemeiner Annahme 1474) geboren, lernte sie früh die Not und die Ängste der Menschen kennen. Die Rivalitäten unter den oberitalienischen Städten (Signorien), und vom Ende des Jahrhunderts an die internationalen Auseinandersetzungen der Großmächte (Frankreich und Habsburg) auf italienischem Boden, bringen dauernde Unruhen ins Land. Söldnerheere ziehen umher und beunruhigen das Volk; Plünderungen sind an der Tagesordnung. Und immer wieder ist von Seuchen die Rede, die ihre Opfer fordern. An die Tür der Merici hat der Tod oft angeklopft. Mehrere Kinder scheinen schon früh gestorben zu sein. Angela beklagt besonders den Tod einer ihr altersmäßig näher gestandenen, mit ihr sehr verbunden gewesenen Schwester; die Trauer über sie hat sie nie ganz verwunden. Und dann der größte Schlag: der Tod beider Eltern.

Kaum in die Jahre der Reife gekommen, ist Angela Vollwaise. Der Bruder der Mutter aus Salò wurde ihr Vormund; er nahm sie zu sich in seine Familie, wo sie u. a. mit ihrem Vetter Bartolomeo heranwuchs, der in ihrem Leben noch eine Rolle spielen sollte. Bis zum 20. Lebensjahr etwa ist sie bei ihren Verwandten. Gegen Ende dieser Zeit fällt ihre Bitte um Aufnahme in den Dritten Orden des hl. Franziskus strenger Observanz, entweder in Salò selbst, wo die Kirche der Franziskaner San Bernardino nicht weit entfernt von der Wohnung des Onkels lag, oder auf der Isola di Garda, wo es schon seit dem hl. Franz einen berühmten Konvent gab. Da sie nach der Überlieferung in diesem Konvent öfter Besuch gemacht zu haben scheint – vielleicht hatte sie dort ihren Beichtvater –, liegt es nahe, daß sie an gleicher Stelle aufgenommen wurde und das Kleid der Tertiaren empfing. Nach ihrer eigenen Aussage – so berichtet später einer ihrer Freunde – tat sie diesen Schritt, um leichter zum öfteren oder täglichen Kommunionempfang zugelassen zu werden.

Man darf vermuten, daß sie damals schon den Plan erwog, wieder nach Desenzano, in das elterliche Haus, zurückzukehren. Sie war großjährig und konnte darum als unverheiratete Frau über ihr Vermögen verfügen. Als der Entschluß zur Übersiedlung in die Stätte ihrer Kindheit feststand, wird sie ihn mit ihrem Onkel besprochen haben. Dieser wird um so mehr sein Einverständnis gegeben haben, als sich Angela in der ganzen Familie eine hohe Achtung erworben hatte; man ahnte etwas von der besonderen Berufung ihrer Verwandten. Außerdem gab die Aufnahme Angelas in die religiöse Obhut der Franziskaner und das Tragen des Tertiarengewands Sicherheit genug, um als alleinstehende Frau in der Einsamkeit des kleinen Landhauses bei Desenzano – in der Überlieferung die „Grezze" genannt – unbehelligt leben zu können. Mehr wünschte Angela sich nicht. Gerade die Einsamkeit zog sie an. Offensichtlich war das Verlangen nach einem kontemplativen Leben, nach dem Alleinsein mit Gott und mit Christus dem Herrn, den sie in der franziskanischen Frömmigkeit als Armen und Gekreuzigten lieben gelernt hatte, so stark, daß sie diesem Zug des Herzens nicht widerstehen konnte. Gott selbst hatte sie hierher gerufen. Dort bleibt sie, bis ein neuer Ruf sie anderswohin führt. Vorerst aber denkt sie über das Augenblickliche nicht hinaus. „Gott allein ist genug."

In den Biographien der hl. Angela wird mit Recht beklagt, daß man über die erste Hälfte ihres Lebens so gut wie nichts wisse. Nicht einmal das genaue Geburtsjahr steht fest. Was wir über ihre Familie erfahren, ist mehr als lückenhaft. Der Aufenthalt bei den Biancosi in Salò ist in Schweigen gehüllt und ebenso das immerhin zwanzigjährige Verweilen der inzwischen erwachsenen Frau in der „Grezze". Etwas reichlicher fließen die Quellen seit der Übersiedlung Angelas nach Brescia. Aber auch dann beschränken sie sich hauptsächlich auf die relativ wenigen und episodenhaften Aussagen von Freunden und Bekannten im sogenannten „Prozess Nazari", als man fast 30 Jahre nach dem Tod der Heiligen (1568) daranging, die Erinnerungen an die große, von allen verehrte Frau zu sammeln und vor dem Notar Nazari (für einen eventuellen Seligsprechungsprozeß) zu beeidigen. Unter diesen Aussagen finden sich nun etliche, die unmittelbar auf Angela selbst zurückgehen und die über ihr inneres, religiöses Leben im Kindes- und Heranwachsendenalter handeln. Da sie von einer, was ihr eigenes Leben betrifft, äußerst zurückhaltenden, wortkargen Frau gemacht worden sind, und zwar auf der Höhe ihres reich begnadeten Lebens, wo sie wußte, was Gnaden- und Gotteserfahrungen sind, haben sie für uns einen hohen Wert. Mit ihrer Hilfe können wir sozusagen aus der Rückschau Angelas selbst einen Blick in ihr Herz tun und ahnen, was zu bestimmten Zeiten und bei besonderen Anlässen in ihr vor sich ging. Eben damit kommen wir ihrem inneren Weg und ihrer geistlichen Entwicklung auf die Spur.

Nach diesen Selbstzeugnissen geht die religiöse Erweckung Angelas schon auf das 5. oder 6. Lebensjahr zurück, wo der Vater aus einem Buch (wahrscheinlich der weitverbreiteten „Goldenen Legende" des Dominikaners Jakob von Viraggio) „von Heiligen und von Jungfrauen" vorzulesen pflegte. Das hat sie nicht nur nicht vergessen, sondern sie weiß später, nach so vielen Jahren, klarer denn je, daß damals ihr bewußtes geistliches Leben begann. Was sie damals hörte und was der Vater erläuterte (und auch vorlebte), muß ihr kindliches Herz tief getroffen haben, wie eine Botschaft aus einer anderen Welt, etwas Großes und Heiliges und vor

allem Beglückendes, das zur Nachahmung verlockte. Dieses Erlebnis hat sich bei ihr festgesetzt und sie fortan nicht mehr losgelassen. Wollte man dessen Inhalt verdeutlichen, dann könnte man zum einen von der Sehnsucht nach der himmlischen Welt Gottes in der Gemeinschaft der Heiligen sprechen, zum anderen und gleichzeitig vom Kampf, den es auszutragen gilt, und von den Opfern, die in der Verbundenheit mit dem leidenden Herrn gebracht werden müssen, um der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden. Beides läßt sich am ergreifendsten am Leben der frühchristlichen Martyrer ablesen. Und gerade ihr Beispiel hat Angela aufs tiefste geprägt. Der unlösbare Zusammenhang von Gebet und Buße schon in früher Zeit und durch das ganze Leben hindurch zeigt es. Die Aussagen von Freunden darüber, die alle Staunen verraten, sind zahlreich. Und noch ihre Regola, ja der Name ihrer „Compagnia" geben Zeugnis davon.

Fast kaum zu glauben, daß sie schon in jungen Jahren trotz ermüdender Haus- und Feldarbeit streng fastete – nicht um Tugend zu üben, sondern um ihr Herz immer mehr zu Gott hin zu öffnen (sie hat später einmal einem künftigen Priester, Giacomo Tribesco, davon erzählt, um ihm für ein tieferes geistliches Leben Mut zu machen), aber auch weil sie von der Macht des Bösen in dieser Welt der Sünde früh eine Ahnung erhielt. Damit war ihr Lebensweg im Grund schon gezeichnet. Je mehr sie durch ihr Schicksal auf sich gestellt war, desto stärker brach die Welt des Übernatürlichen, des Himmlischen durch, desto einsamer wurde sie auf dieser Erde. Sie entfaltete sich zu einer ausgesprochenen Kontemplativen, wie es einer ihrer späteren Bekannten, der gelehrte Agostino Gallo, auf ihre Aussagen hin ausgedrückt hat: „Im Alter von 5 oder 6 Jahren begann sie Buße zu tun, sich von den Menschen zurückzuziehen, um sich noch mehr dem Gebet und frommen Übungen hingeben zu können. Je älter sie wurde, um so mehr widmete sie sich dem Gebet und führte ein kontemplatives Leben." Die Aufnahme in den Stand der Tertiaren krönte diese Entwicklung.

Wir wissen aber aus dem Mund Angelas noch mehr über ihr religiöses Leben bis zur Übersiedlung nach Brescia. Es sind vor allem noch zwei Ereignisse, die uns ihr Inneres, ihre tiefe Gläubigkeit und ihre Begnadung erschließen: eine „Vision" und ihre „Begegnung mit dem Bösen". Beide sind m.E. bisher theologisch wenig kundig interpretiert worden, sind aber für Angelas weiteren Weg von nicht geringer Bedeutung, weil sie ausgesprochen in das Gebiet der Gotteserfahrungen gehören.

Was die schon in frühester und unangefochtener Überlieferung bezeugte „Vision" betrifft, wonach Angela ihre verstorbene Lieblingsschwester auf ihr vieles Gebet hin in der himmlischen Glorie gesehen haben soll, so ist man in unserer Zeit leicht geneigt, Zweifel anzumelden. Hier seien doch wohl, wie vielfach in der Nacherzählung von wunderbaren Vorkommnissen im Leben heiliger Menschen (vor allem in vergangenen Zeiten), legendäre Züge eingeflossen, die einer genaueren historischen und theologischen Forschung nicht standhalten. Das zeige im vorliegenden Fall schon die Tatsache, daß die beiden überlieferten Zeugnisse in der Schilderung des visionär Geschauten nur zum Teil miteinander übereinstimmten. Von daher sei mit Recht ein Zweifel an der Echtheit, das heißt der übernatürlichen Gewirktheit der Vision angebracht. Aber das hieße sich die Sache zu leicht machen und die *theologische* Struktur einer gnadenhaft gewirkten Erscheinung verkennen. Abgesehen davon, daß wir in den vorliegenden Berichten nicht Angelas unmittelbar gesprochenes Wort vor uns haben, liegt der Kern einer echten, von Gott gewirkten Vision nicht in der Erscheinung als solcher (nach ihrer Bildaussage), sondern in der gnadenhaften Kundgabe Gottes an einen Menschen, der seinerseits im Glauben auch weiß, daß Gott hier und jetzt sich ihm kundgetan hat. *Das geschaute Gesicht* ist nur das Überfließen des

Anrufs Gottes in die sinnenhafte Sphäre der menschlichen Natur und spiegelt dementsprechend die Subjektivität des Visionärs wider. Daher vielfach die Unsicherheit des Visionärs hinsichtlich der Deutung des Geschauten. „Die imaginative (einbildliche) Vision setzt die eingegossene Beschauung voraus, ist deren Ausstrahlung und Reflex in der sinnenhaften Sphäre des Menschen, die Verleiblichung des mystischen Vorgangs" (Karl Rahner).

Da aber einer der Zeugen, Antonio Romano, der Angela sehr nahe stand, seine im Prozeß Nazari eidlich bekräftigte Aussage unmittelbar auf Angela zurückführt, wissen wir, daß Angela selbst auf jeden Fall vom gnadenhaften Vorgang ihrer Schauung überzeugt war. Und das genügt uns. Denn bei ihrer reichen Erfahrung von dem, was Gnade und Gotteserfahrung ist, in der Gott sich selbst zeigt, können wir auch hier auf ihr Urteil vertrauen. Damit ist noch nicht gesagt, daß sie alles verstanden hat, was Gott ihr kundtun wollte. Wohl war sie nun sicher, daß ihre Schwester in der himmlischen Glorie sei, aber welche Rolle diese auch weiterhin in ihrem Leben und für ihre Aufgabe spielen würde, blieb ihr wohl unklar. Dennoch: Einmal aufgeweckt und von Gott angerufen, blieb ihre Hörfähigkeit für das, was Gott mit ihr vorhatte, äußerst sensibel. Dahin ging also von nun an ihr Gebet, und sie gab darin nicht auf, bis sie von Gott eine Antwort für ihr Werk erhalten hatte. Ganz konform damit schließt Antonio Romano sein Zeugnis über die Vision mit den Worten: „Die Erinnerung an die Seele, die sie schauen durfte, blieb in ihrem Gedächtnis, dergestalt, daß sie immer an dieses Erlebnis dachte und es sie mit größerem Eifer zum Fasten, zur Entsagung und zum Gebet drängte." So reagieren nur Heilige.

Die zweite außergewöhnliche geistliche Erfahrung in Angelas erster Lebenshälfte war die Begegnung mit dem Bösen. Auch sie ist im Leben heiliger Menschen nicht unbekannt. Und auch von ihr wissen wir wiederum nur durch eine Zeugenaussage im Prozeß Nazari. Agostino Gallo, bei dem Angela einige Zeit (in Cremona und in Brescia) wohnte, berichtet darüber und sagt unter Eid folgendes aus: Die ehrwürdige Mutter habe ihm ihr großes Mißtrauen und ihren Widerwillen gegen Seelen geäußert, die sich allerlei Visionen rühmten oder der Stigmata und sich in keiner Weise überzeugen ließen, daß sie vom Dämon getäuscht würden, der sich in einen Engel des Lichts verwandelt (2 Kor 11,14); „sie ließ mich diese abscheulichen Irrtümer anhand eines Beispiels aus dem eigenen Leben erkennen. In den ersten Jahren, so sagte sie, sei ihr einmal Satan in Gestalt eines Engels erschienen, von solcher Schönheit, daß kein Mensch es glauben oder sich vorstellen könnte. Gott aber habe mit der Reinheit dieser Seele Erbarmen gehabt und sie derart erleuchtet, daß sie sich sofort mit dem Gesicht zur Erde warf und schrie: ‚Fahr zur Hölle, Feind des Kreuzes, weil ich weiß, daß ich nicht würdig bin, einen Engel Gottes zu schauen', und er verschwand sofort."

Was hat man sich eigentlich unter einer solchen Erfahrung vorzustellen? Natürlich hat Angela in ihrem Leben mitansehen müssen, was böse war, und darunter gelitten. Die Zeiten waren hart, der sittliche Niedergang war offensichtlich. Sie hat es oft genug schmerzlich erfahren, wie schwer es ist, Menschen, vor allem junge, von ihren schlechten Wegen abzubringen. Mit einem Wort: Sie wußte hautnah um die Wirklichkeit des Bösen im Sinn des 1. Johannesbriefs (5,19), daß „die ganze Welt unter der Macht des Bösen steht". Auch sie hatte ganz real jeden Tag Gott zu bitten: „Führe uns nicht in Versuchung!" Und: „Erlöse uns von dem Bösen!" Dennoch wäre es abwegig, zu meinen, sie habe in der geschilderten Szene in einer Versuchung der Jungfräulichkeit gestanden (sie war nach der Überlieferung von schönem Aussehen). Es geht hier nicht um dieses oder jenes Böse, sondern um *den* Bösen, um jene irgendwie personale widergöttliche Macht, die Gewalt in dieser Welt ausübt und die vor allem über die Sinne den Menschen im Bereich seines göttlichen Heils anfallen kann. Das ist hier der Fall: Vor Angela steht eine, man möchte sagen, „über-natürlich" schöne und verführerische Gestalt, die auf den ersten Blick auch den guten Menschen anzieht. Unter dem Schein des Guten verbirgt sich aber die Versuchung zum Hochmut und zum Stolz. Angela muß ein tiefes und unbeirrbares Gespür für die Gefahr und die Gegenwart des Bösen gehabt haben (eingeübt in der Unterscheidung der Geister), daß sie so spontan und scharf reagierte. In diesen und ähnlichen widergöttlichen und zugleich gnadenhaften Erlebnissen (der böse Geist ist als böser nur mit der Gnade zu erkennen) liegen die Wurzeln für Angelas tiefe und ihre Zeitgenossen und Freunde bezwingende Demut.

Überschaut man von hierher noch einmal den inneren Werdegang Angelas zu einem geistlichen, vollkommen gottverbundenen Menschen, dann wird man hinsichtlich der Grunderfahrungen dieses Weges an Ignatius von Loyola erinnert, der ihr Zeitgenosse war. *So* beginnt der Weg, hier wie dort: Wer an Gott gerät, sich ganz an ihn verliert, der gibt alles Irdische aus der Hand; sein Leben ist nur noch Gebet und Buße, auch dort, wo man nicht wie Ignatius aus der Bekehrung kommt; denn nur noch Gott kann ihm genügen. Und das zweite: Wer aus der Beschauung lebt, sieht mehr nach innen als nach außen, erblickt in allen Dingen Gottes Angesicht und vernimmt daraus seine Stimme. Endlich: Merkwürdig, wie Ignatius in ganz ähnlicher Weise wie Angela dem Bösen begegnet ist („ein Ding, das ihm sehr schön und mit vielen Augen besetzt erschien") und ihn hart zurückweist („er verjagte die Erscheinung zum Zeichen seiner Verachtung mit dem Stock, den er für gewöhnlich in seiner Hand hielt": aus dem „Buch des Pilgers", nr. 31). Wird Angela auch die Kehre des Ignatius zum Apostolat finden?

Angelas Charisma

Damit kommen wir zur zweiten Lebenshälfte Angelas, zu ihrer Zeit und ihrem Aufenthalt in Brescia, wo sie bis zu ihrem Tod bleiben wird. Auf den ersten Blick scheint ein auffallender Gegensatz zwischen den beiden Lebenshälften zu bestehen, zwischen der Periode des Wachsens und Reifens in der Stille und der des Angefordertseins von einer zunehmenden Aufgabe. Aber der Blick täuscht. In der Tiefe der Seele ist Angela hier wie dort die gleiche. Sie bewahrt vollkommen ihre Identität. Ja, sie hat *sich* – das heißt zutiefst Gottes Willen für sie – erst in der zweiten Lebenshälfte ganz gefunden. Versuchen wir das zu zeigen.

Angela lebte auch in Desenzano, zwischen ihrem 20. und 40. Lebensjahr, nicht abgekapselt von den Menschen, auch wenn es sie aufgrund ihrer tiefen Gotteserfahrung hin und wieder zum Einsiedlertum, wie eine fromme Überlieferung meint, hingezogen haben mag. Sie war für die Menschen, zumal die Nachbarn da, wenn immer sie gerufen wurde oder der innere Ruf, die Notwendigkeit einer Zuwendung sich ergab. Und umgekehrt müssen die Mitmenschen einer so liebenswerten, bescheidenen Frau zugetan gewesen sein und ihr in der Bestellung ihres Anwesens geholfen haben, was sich im übrigen für Nachbarn von selbst verstand.

Aus dieser Lage heraus wird Angela auch Caterina Patengola, einer wohlhabenden, sehr religiösen Frau aus Brescia, die in der Nähe von Desenzano ein Landhaus besaß, in ihrem Leid beigestanden sein – Caterina hatte nach dem Tod ihres Mannes in schneller Aufeinanderfolge auch noch ihre beiden Söhne verloren. Wahrscheinlich gab es zwischen beiden Frauen schon seit längerem eine nähere Beziehung. Als Caterina sie dann bat, mit ihr nach Brescia zu ziehen und bei ihr zu wohnen, unterstützten die Franziskaner von Salò, deren Tertiarin Angela war, diesen

Wunsch (wie wir von einem Zeugen im Prozeß Nazari wissen), und Angela willigte ein. Man wird kaum annehmen dürfen, es habe sich dabei um eine endgültige Entscheidung Angelas gehandelt. Angela hatte ja noch ihren eigenen Besitz. Außerdem hatte sie Verpflichtungen gegenüber ihren Verwandten Biancosi im benachbarten Salò: Diese waren gut zu ihr gewesen, und Angela erwiderte die Zuneigung der Familie (sie wird später den Vetter Bartolomeo bitten, sie und Antonio Romano aus Brescia auf ihrer gemeinsamen Pilgerfahrt zum Heiligen Land zu begleiten, und wird sich nach vielen Jahren freuen, daß Bartolomeo in der Confraternità della Carità di Salò in den örtlichen Einrichtungen der Nächstenliebe mitarbeitet). Man kann darum fast mit Sicherheit sagen, daß Angela nicht von vornherein vorhatte, in Brescia zu bleiben. Es sollte anders kommen, und hier beginnt eine große, entscheidende Wende in Angelas Leben, ein aufregendes Abenteuer, das so nicht vorauszusehen war. Dennoch kann man eines sagen: Nach allem, was wir von der sowohl menschlich wie auch geistlich gewachsenen Erfahrung ihrer ersten Lebenshälfte wissen, ging sie *bewußt in eine offene Zukunft hinein*, im Hinhören auf Gottes Ruf.

1516, schon über 40 Jahre alt, siedelt Angela mit Caterina Patengola nach Brescia über. In deren herrschaftlichem Haus wohnt sie aber nur wenige Monate. Schon in dieser ersten Zeit hat der obengenannte Antonio Romano, ein reicher und gläubiger Kaufmann, anläßlich eines Beileidsbesuchs bei Donna Caterina wegen des Todes ihrer Söhne, Angela kennengelernt und war offenbar von ihr beeindruckt. Denn er bot ihr in seinem Haus, mitten in der Stadt, eine Wohnung an, die ihr eine größere Freiheit in der Gestaltung ihres Lebens und ihrer Arbeit ermöglichte (14 Jahre, berichtet Antonio, habe sie bei ihm gewohnt). Ihre Existenz sowie das Außergewöhnliche ihrer Persönlichkeit und das Überzeugende ihrer Worte: des Ratens, des Tröstens und der Ermunterung in Sachen des Glaubens und der Lebensführung müssen sich schon bald herumgesprochen haben. Nach den gleichlautenden Aussagen der späteren Zeugen kamen immer mehr Menschen, aus vornehmen Kreisen, vor allem des Adels, aber auch aus dem einfachen Volk, um mit ihr über ihr persönliches Leben zu sprechen, ihre Not vorzulegen und ihre Hilfe zu erbitten. Ihre Autorität muß im Lauf der Zeit so groß geworden sein, daß ihr Wort für viele maßgebend wurde. So wird u. a. berichtet, daß ein schon lange schwelender Streit zwischen den Familienhäuptern der Sala und der Martinengo, der weder von den Ehefrauen beider noch von den Regenten und Notabeln der Stadt und nicht einmal durch die persönliche Intervention des Herzogs von Urbino beigelegt werden konnte, durch ihr Wort zur Zufriedenheit aller Beteiligten aus der Welt geschafft wurde. Ehen wurden von ihr wieder gefestigt, Bekehrungen fanden statt, und viele entzündeten sich – im religiösen Niedergang der Zeit – an ihrem Glauben.

Angela, eine einfache, bisher unbekannte Frau, ist hier in wenigen Jahren zu einem Phänomen geworden, das in den Augen vieler Menschen – nicht nur der

frommen – etwas von einem Wunder an sich hat. Nicht auf Grund von Begabung, die sie wirklich hatte, aber auch nicht spektakulärer Erscheinungen wie Offenbarungen, Prophezeiungen, Schauungen, Ekstasen, Stigmata, die alle in jenen Tagen, gerade auch im Umkreis Angelas vorkamen und Aufsehen erregten (zum Beispiel die Mystikerinnen Osanna Andreasi, gest. 1505 in Mantua; Laura Mignani, gest. 1525 in Brescia; Stefana Quinzani, gest. 1530 in Soncino, Provinz Cremona), sondern aufgrund einer eigentümlichen Faszination, die sie auf die Menschen ausübte. Schon vom Natürlichen her. Sie hatte keine Scheu, auch nicht vor hochgestellten Persönlichkeiten, wie dem Markgrafen Luigi von Castiglione, bei dem sie sich mit Erfolg für einen Freund ihrer Familie einsetzte, oder dem aus seinem Herzogtum Mailand vertriebenen und nach Brescia geflüchteten Francesco Sforza, der bei ihr Tröstung suchte und sie seine „Madre" nannte.

Aber es war nicht nur ihr natürliches, mit vielen Gaben ausgestattetes Wesen, das sie für die Menschen so überzeugend machte: ihre gleichbleibend liebenswürdige Zuwendung zu jedem, der sie aufsuchte, ihre bei aller Bescheidenheit ungezwungene Art des Auftretens und Sprechens – vielleicht eine Folge ihres Aufenthalts in Salò, wo im Hause Biancosi weltläufige Menschen ein- und ausgingen –, sondern ihr Glaube, ein Glaube, der Optimismus und Vertrauen ausstrahlte. Sie hatte, wie schon gesagt, keine Schulbildung, aber sie war nicht ungebildet. Sie kannte sich nach den Aussagen glaubwürdiger und gewichtiger Zeugen nicht nur in der Heiligen Schrift erstaunlich gut aus, sondern las auch einiges an geistlicher Literatur. Und das Entscheidende: Was sie *sagte, war* sie auch, so daß die Zuhörer den Eindruck gewannen, sie sähen durch ihre Augen hindurch in ihr Inneres, und dieser Eindruck täuschte sie nicht. In ihren menschlichen Worten schwang Gottes Wort mit, so daß ihr Sekretär Cozzano sagen konnte: „Ihre Worte waren so glühend, so wirksam und so gütig und mit einer so nachdrücklichen Anmut gesprochen, daß jeder annehmen konnte und mußte: ‚Hier ist Gott.'" In ähnlicher Weise berichtet Agostino Gallo, daß Ordensmänner und Prediger, die mit ihr über geistliche Dinge gesprochen hatten, von ihren Ausführungen betroffen waren und zueinander sagten: „Diese Frau hat mehr Göttliches als Menschliches an sich."

Aus diesen Beobachtungen und Erfahrungen heraus muß man wohl den Schluß ziehen, daß Angela in den ersten anderthalb Jahrzehnten ihres Wirkens in Brescia ihr *persönliches Charisma* entdeckt und gefunden hat, ihre *besondere Gnadengabe*. Diese war zwar in den Jahren zuvor, in ihrer vorwiegend kontemplativen Phase, schon vorbereitet, kam aber erst hier, wohin Gott sie im Gehorsam geführt hatte, ganz zur Entfaltung. Hier, in Brescia, wird darum auch weiterhin ihre Bleibe sein. Desenzano liegt endgültig hinter ihr. Brescia ist *ihre* Stadt geworden, die Stadt, die Gott selbst ihr angewiesen hat.

Damit weiß nun Angela, daß sie nach Gottes Willen, trotz ihres starken Verlangens nach Kontemplation und sakramentaler Unmittelbarkeit zum Ewigen, auch weiterhin für die Menschen dasein muß. Aber sie weiß nocht nicht, wie das

konkret aussehen wird, wie ihre unstillbare Sehnsucht nach Gott und nach Jesus, dem Erlöser, zu vereinbaren ist mit der starken Anforderung durch die Menschen, die sie brauchen, ja, wie beides zu einer Einheit zu bringen ist. In der Tiefe ihres Herzens ahnt sie wohl, genährt durch frühere göttliche Rufe und Gnadenerweise (etwa in der ihr zuteil gewordenen Vision), daß sie noch nicht an das Ende ihres von Gott geführten Weges gekommen ist. Sie muß darum immer wieder von neuem auf die Stimme des Geistes hinhören, mit anderen Worten: die *Unterscheidung der Geister* vornehmen. Zu diesem Zweck verstärkt sie ihr Gebet und ihre Entsagungen. Es ist eine Zeit des Suchens nach dem, was Gott von ihr hier in Brescia will.

In dieser Situation mag sich vor Angelas Augen ein verwirrendes Bild aufgetan haben von der Wirklichkeit, in der sie lebte, so beredt und unmittelbar, so unverstellt und ungeschützt, wie sie sie vielleicht noch nie hatte vor sich kommen lassen; Brescia litt noch immer unter den Verwüstungen, die das französische Söldnerheer unter dem unerbittlichen Gaston de Foix in der aufrührerischen Stadt 1512 hinterlassen hatte. Tausende von Bürgern waren damals in einer furchtbaren Blutnacht der mordenden Soldateska zum Opfer gefallen. Fast jede Familie beklagte ihre Toten. Niedergeschlagenheit, Haß und Zwietracht, Glaubensschwund und religiöse Gleichgültigkeit waren die Folge. Andererseits regten sich aber auch in ungewöhnlichem Maß die Gutgesinnten, die vom Evangelium Durchdrungenen, vom überlieferten Glauben Getragenen, vor allem aus dem Adel und dem vornehmen Bürgertum, um das Ihre zum humanen und religiösen Wiederaufbau der Gesellschaft beizutragen. (Die offizielle Kirche war dabei, wie vielfach in dieser Zeit, wenig vertreten.)

Wie schon zuvor in Genua, Rom und Venedig und von dort inspiriert, entstand in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts auch in Brescia die „Bruderschaft (Gesellschaft) der göttlichen Liebe" („Del Divino Amore"), eine Vereinigung von Laien (und jeweils einigen Priestern), die sich zur Milderung der härtesten und unmittelbar drückenden Notstände um den Bau von Krankenhäusern (vor allem für „Unheilbare" = Syphilitiker; „Ospidali degli Incurabili"), Waisenhäusern und Heimen für verwahrloste Mädchen („Büßerinnen") bemühten und deren Mitglieder als Verantwortliche diesen Häusern vorstanden. Angela war mit den führenden Männern und Frauen der Bruderschaft und der verschiedenen karitativen Einrichtungen bekannt und befreundet. Es waren große Persönlichkeiten darunter. Wo aber war ihre eigene Stelle in dieser Stadt? Welches war *ihre* besondere Aufgabe?

Bei der Suche Angelas nach dem, was Gott in dieser Stadt von ihr will, scheinen die verschiedenen Pilgerreisen ihres Lebens keine unerhebliche Rolle gespielt zu haben, auch wenn sie zunächst von einem Frömmigkeitsritual der damaligen Zeit bestimmt gewesen sein mögen. Nicht als ob Angela von ihnen in erster Linie eine Auskunft darüber erhofft hätte, welcher apostolischen Aufgabe sie sich in besonderer Weise widmen sollte. Wohl aber will sie auf jeden Fall die geistliche, gnadenhafte Grundlage für ihre Arbeit legen und Hilfe dafür erbitten.

Die erste Wallfahrt, gegen 1520 (die genaue Zeit ist nicht überliefert), mit Antonio Romano, ihrem damaligen Hausherrn, ging nach Mantua, zum Grab (einem Kristallsarg) der Osanna Andreasi, die nicht lange vorher (1505) im Ruf der Heiligkeit gestorben war. Ob Angela sie noch persönlich gekannt hat, wissen wir nicht. Was sie zu ihr hinzog, mag zum einen die Tatsache gewesen sein, daß auch Osanna Welttertiarin (des hl. Dominikus) gewesen war, zum andern aber und besonders, daß Osanna in ihrem Leben vor der gleichen Frage stand wie sie selbst, nämlich wie ein intensives kontemplatives Leben mit einem äußerst aktiven Leben zu einer Einheit zu bringen sei. Osanna, Mystikerin, glühende Verehrerin der Passion Christi, insbesondere der Herzwunde Jesu (Trägerin der Wundmale), war (sie selbst eine Adelige) vom markgräflichen Hof mit der Betreuung der Armen und Notleidenden der Stadt beauftragt und ist dieser Aufgabe unter größten Opfern vorbildlich nachgekommen. An ihrem Grab mag Angela, auch sie mit dem leidenden Herrn vertraut, um die Gesinnung des Erlösers im Mitleiden mit den Notleidenden, insbesondere den Armen und Kleinen, gebetet haben. – Im Fall der Hl.-Land-Wallfahrt 1524 ging die Initiative nicht von Angela (inzwischen schon über 50 Jahre alt) aus, sondern von Antonio Romano; aber Angela bat inständig, ihn begleiten zu dürfen, zusammen mit Bartolomeo Biancosi, ihrem Vetter. Was uns an dieser Pilgerfahrt interessiert, sind nicht deren wahrlich spektakuläre Abenteuer, sondern die zeitweilige Erblindung Angelas. Sie mußte an den heiligen Stätten geführt werden und konnte diese nur mit den inneren Augen betrachten. Aber gerade diese Beschränkung der Bewegungsmöglichkeit und Sehfähigkeit brachte ihr die Passion des Herrn und deren darin zum Ausdruck kommende Liebe tiefer zur Erfahrung. Das geistliche Erlebnis dieser Wallfahrt hat sie nie vergessen. Es blieb für sie grundlegend. „Was tat er für mich – was will ich für ihn tun?" war fortan ihre stete Frage. – Endlich noch die Romreise zum Jubiläumsjahr 1525. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir darin nicht nur den Wunsch Angelas erkennen, „die heiligen Reliquien zu verehren", wie Antonio Romano im Prozeß Nazari aussagt, falls darunter nicht in erster Linie die Apostelgräber zu verstehen sind. Angela wird hier in Rom ihre Arbeit und ihr Leben angesichts der Kirchenmüdigkeit und des Kirchenabfalls der „Erneuerung der (alten) Kirche" (7. Gedenkwort) geweiht haben. – Die beiden letzten Wallfahrten (1529 und 1532) nach Varallo (nordwestlich von Mailand, am Alpenrand) zum Monte Sacro, wo die Leidensstationen Christi (in Nachbildungen) verehrt werden, sind schon in engster Verbindung mit der bevorstehenden Gründung der „Gesellschaft der hl. Ursula" zu sehen. In der Tat ist ihr Lebenswerk die Frucht des Mitleidens mit Christus und seiner Hingabe in den Tod, aber auch ein Bekenntnis zur Kirche, die in der damaligen Stunde der Helfer bedurfte, einer Schar von Kämpfern unter dem Banner der frühchristlichen Martyrer.

Der eigene Weg

Schon bevor Angela über die *konkrete Aufgabe*, für die Gott sie bestimmt hatte, eine letzte innere (gnadenhafte) Klarheit erhielt, schien sie ganz ruhig und ihres Weges sicher zu sein. Der Grund für diese Sicherheit war ihr unaufhörliches Gebet. Was immer sie tat und was auf sie zukam, wurde vor Gott hingetragen und seiner Entscheidung anheimgestellt. Von daher hatte sie das feste Vertrauen, daß Gott ihr durch Christus schon zur rechten Zeit seinen Willen kundtun werde. Bis dahin diente ihr als Wegweiser und als Richtschnur ihres Handelns die im Lauf der Brescianer Jahre gewonnene Erkenntnis ihres besonderen Charismas, für die ihr anvertrauten Menschen Mutter und Lehrmeisterin (Mater und Magistra) zu sein: ihnen den Zugang zur Glaubenswelt zu vermitteln, ihre Nöte zu verstehen und die Wahrheit ihres Wortes durch ihr Leben zu bezeugen. Daran hielt sie sich, ohne je

davon abzuweichen, weil sie darin mit Recht den vollkommenen Willen Gottes zu erfüllen glaubte. War es doch *seine* Gnadengabe, die sie zu verwalten hatte.

Von daher ist wenig wahrscheinlich, was T. Ledóchowska in ihrer ansonsten grundlegenden Biographie Angelas annimmt, daß diese in den Werken der „Gesellschaft der Göttlichen Liebe", nicht zuletzt auch im „Hospital für Unheilbare" mitgearbeitet habe. Dafür gibt es keine Belege, und es würde auch nicht ihrem besonderen Charisma entsprochen haben. Man wüßte zudem nicht, wo sie die Zeit dazu gehabt hätte. Denn im Prozeß Nazari begegnet man öfter der Aussage, daß Angela nach kurzem Schlaf (auf einer Matte) in aller Frühe der heiligen Messe (oder den Messen) beiwohnte, kommunizierte und noch längere Zeit vor dem Sakrament weilte. Zu Hause war sie aber schon bald von Menschen belagert, die ein Wort des Glaubens von ihr erwarteten oder der menschlichen Hilfe bedurften. Nicht zuletzt suchten gerade auch die (Laien-)Mitglieder der „Compagnia del Divino Amore" ihr *geistliches* Gespräch. Derselbe Agostino Gallo, der mit bewegten Worten den anstrengenden Tagesablauf der heiligmäßigen „Mutter" schildert, erinnert sich noch lebhaft an die Gespräche, die er und seine Familie mit Angela auf der Flucht nach Cremona (1529) miteinander führten: „Angela", so bezeugt er später, „sprach zu mir mit solcher Anteilnahme, daß es genügte, um mich ganz und unmittelbar gefangen zu nehmen, und ich mich nicht mehr von ihr trennen konnte, ebensowenig meine Frau und meine Schwester." In solchen Aussagen wird deutlich, in welchem Rahmen und mit welchen Schwerpunkten Entscheidung für die ihr selbst noch nicht ganz klare Aufgabe einmal ausfallen würde.

Wer Angela eigentlich war und wie sie in aller Zuwendung zu den Menschen ihrer inneren Stimme und Bestimmung, in denen Gott selbst zu ihr sprach, treu blieb, kann noch an einem anderen Beispiel erläutert werden. Wie sehr auch Angela einen Horror hatte vor pseudomystischer Frömmigkeit mit ihren abergläubischen Praktiken und Einbildungen, die ihr in der damaligen, religiös aufgewühlten Zeit häufig begegnet sein muß, so hatte sie doch andererseits eine große Ehrfurcht vor den von Gott in besonderer, sichtbarer Weise Begnadeten, mit denen sie im Lauf der Jahre in Berührung kam. Aber es war nicht nur Ehrfurcht wie vor etwas Unbekanntem. Sie selbst hatte zu viel eigene Erfahrung in den Gnadengaben Gottes, um nicht von solchen Menschen angezogen zu werden. Das zeigte sich schon, wie wir sahen, in der Wallfahrt zur seligen Dominikaner-Tertiarin Osanna Andreasi (Mantua), zu der sie eine innere, geistliche Verwandtschaft zu verspüren glaubte. Aber als schon Dahingeschiedene blieb Osanna ihr doch bei aller Nähe in himmlische Höhen entrückt, so daß sie nur noch zu ihr beten konnte. Anders war es bei den beiden Mystikerinnen, die ihre unmittelbaren Zeitgenossinnen waren, bei *Laura Mignani* und *Stefana Quinzani*.

Beide lernte Angela persönlich kennen, ja mit beiden soll sie nach allgemeiner Überlieferung in einem freundschaftlichen Verhältnis gestanden haben. Sehen wir zu: Laura Mignani lebte in der gleichen Stadt wie Angela, im Augustinerinnenkloster vom Hl. Kreuz zu Brescia. Um beide, um die klausurierte Ordensfrau Laura wie um die mitten unter den Menschen lebende Angela, hatte sich ein Kreis verehrender und religiös strebsamer Menschen gebildet. Beide Kreise entwickelten sich zu Brennpunkten geistlicher und kirchlicher Erneuerung. Zweifelsohne waren die führenden Köpfe dieser Reformkreise in der gleichen Stadt nicht nur beiden Frauen bekannt; sie standen zum Teil auch untereinander in Verbindung, vor allem durch ihre gemeinsame Mitarbeit an den karitativen Werken der Bruderschaft „Del Divino Amore". *Direkt* ist uns allerdings *über die Beziehungen zwischen beiden Kreisen* kaum etwas überliefert. Das hat seinen Grund. Der Kreis um Sr. Laura hatte eine über Brescia hinausgreifende kirchlich-reformerische Zielsetzung und darum einen engeren Zusammenhalt untereinander. Anders

der Kreis um Angela, der nur einen lockeren Charakter hatte und sich mehr oder weniger auf Brescia beschränkte. Der Unterschied beider Kreise wird aber vor allem durch die Verschiedenheit der beiden Frauen bestimmt. Laura war adliger Herkunft, Angela stammte aus einfachen Verhältnissen. Laura war eine gebildete Frau; sie korrespondierte mit hochgestellten Persönlichkeiten der Zeit (mit Bartolomeo Stella, dem Gründer und Leiter des Hospitals für Unheilbare in Brescia; mit dem später heiliggesprochenen Cajetan von Thiene, Mitgründer des Theatinerordens; mit der viel verlästerten, aber dann doch aufrichtig nach einem christlichen Leben trachtenden Lucrezia Borgia, Herzogin von Ferrara); Angela war ohne Anspruch, machte nichts aus sich und war darum für alle zugänglich. – Und noch ein letzter Unterschied in der Veranlagung und in der Spiritualität beider Frauen: Laura war in ihrem Temperament aktiver, zugehender auf die Menschen als Angela, die die Menschen auf sich zukommen ließ. Laura hatte einen fast männlichen Charakter, während Angelas Stärke die Güte war, die das Vertrauen der Menschen zu sich selbst zu stärken vermochte. Lauras Aszese ist härter als die Angelas, deren Bußgeist ganzheitlicher war und der Klugheit Rechnung trug. Lauras begnadete Frömmigkeit weist eine Reihe von sogenannten „mystischen Phänomenen" auf (Prophetie, mystisch verursachte Seitenwunde), während Angela auch in ihrer mystischen Tiefe gänzlich ein-fältig blieb. Aus all dem läßt sich schließen, daß man – auch abgesehen von den mangelnden Quellen – nur mit Zurückhaltung von einer lebendigen Freundschaft zwischen beiden Frauen sprechen kann.

Ähnliches gilt – bei aller Andersartigkeit – auch vom Verhältnis zwischen Angela und der seligen Stefana Quinzani. Was beide miteinander verbindet, ist ihre einfache Herkunft und daß sie schon in ihrer Jugend Vollwaisen wurden. Weiterhin aber auch ihre sehr frühe religiöse Erweckung (um das 5. bis 6. Lebensjahr). Aber schon hier geht die Entwicklung beider Frauen weit auseinander, so daß der Graben zwischen ihnen immer weniger überbrückt werden zu können scheint. Stefana muß – jedenfalls nach der „Legenda volgare della B. Stefana" – ein „Wunderkind" gewesen sein: Bald schaut sie Jesus in der konsekrierten Hostie, bald Jesus mit seiner Mutter, bald den Apostel Paulus, die Dominikanerheiligen Thomas von Aquin, Katharina von Siena und andere Heilige. Im Leben Stefanas kommen ungefähr alle Phänomene vor, die eine mystische Begnadung begleiten können: Prophezeiungen, die Herzensschau, die Herzwunde, die Stigmata und schließlich Ekstasen. Alle diese Phänomene zielen bei Stefana auf das Miterleben und Miterleiden der Passion Christi zugunsten der Mitmenschen in einer vom Bösen beherrschten Zeit. Seit dem Karfreitag 1489 wiederholt sich die große Passionsekstase 40 Jahre hindurch fast an jedem Freitag. Zweimal wird diese in Anwesenheit hoher Geistlicher und fürstlicher Herrschaften (z. B. Gian Francesco Gonzaga und Isabella d'Este) von einem kirchlichen Notar protokolliert. Uns interessiert hier nicht, wie das alles zu beurteilen ist (an einer mystischen Begnadung Stefanas ist wohl im ganzen nicht zu zweifeln). Wir stellen uns nur die stille, jeder Selbstdarstellung abholde Angela vor, wenn sie etwa das Stöhnen Stefanas in der Ekstase gehört hätte oder die flehenden Bitten, die sie ausstieß: O Jesu, anime, anime; Seelen, Jesus, Seelen., sowie ihre in der Ekstase lallenden Selbstgespräche. Alles das ist Angela so, in dieser Weise, unbekannt. Wenn dennoch von einer Freundschaft zwischen beiden Frauen gesprochen wird, dann kann es sich nur darum handeln, daß Angela, die ja kein neuzeitlicher Mensch war, sondern ein Kind ihrer Zeit, in einer aufrichtig zugetanen Hochachtung vor ihrer „Freundin" stand und als die Kleinere (Stefana war viel älter) ihr begegnete. Erst durch solche Gegenüberstellungen lernen wir Angela im tiefsten kennen.

Die Entscheidung

Nach dem langen Zögern, das Angela in den Brescianer Jahren als einen völlig gradlinigen, in Worten und Taten sich kaum ändernden Menschen erscheinen läßt, erfolgt die Entscheidung für ihr eigentliches Lebenswerk in kürzester Zeit. Hat sie

Gottes (Christi) Stimme unmittelbar vernommen, in einem jenseits aller Rationalität erklingenden Anruf? Oder haben ihr konkrete Umstände und Erlebnisse Gottes Willen plötzlich kundgetan? Wir wissen es nicht. Jedenfalls geben die Quellen keinen näheren Aufschluß. Im Grund kommt es auf dasselbe hinaus. Denn Angela ist seit ihrem Entschluß absolut sicher, daß „ihr" Werk nicht ihr eigenes, sondern Gottes Werk ist (4. Gedenkwort; Letztes Vermächtnis u.ö.), und ihr Sekretär Gabriele Cozzano bestätigt es oft mit den gleichen Worten. Wann also und wie kam ihr Entschluß zustande? Wir können nur versuchen, diesen Prozeß zu rekonstruieren.

Kein Zweifel, daß unter den vielen Menschen, die Angela während der letzten Jahre im Haus des Antonio Romano aufgesucht hatten, um ihren Rat oder ihre Hilfe zu erbitten, manche junge Mädchen gewesen waren, denen alle Türen zu einem erfüllten Leben verschlossen schienen. Aus Mangel an Vermögen konnten sie weder heiraten noch ins Kloster gehen. Kamen sie aus bürgerlichen, etwa Handwerkerfamilien, dann stand die große Zahl der Geschwister dem entgegen. Stammten sie aus armen Verhältnissen und waren als Mägde verdingt, dann hatten sie de facto keine Rechte, und niemand trat für sie ein. Angela bewegte ihr Schicksal, und es waren deren viele. Mußte sie sich nicht, wenn sie an ihr eigenes Leben dachte, gerade für die berufen fühlen, die allein dastanden, fast übersehen wurden, in der Gesellschaft wenig oder nichts galten und keinen Fürsprecher hatten! Hier liegen die Wurzeln ihrer besonderen Berufung. Sie hatte schon oft darüber nachgedacht, wie sie diesen Menschen helfen könnte. Viele von ihnen hingen an ihr und hofften auf sie. Sie standen darum für Angela immer mehr im Vordergrund ihres Gebets, und sie bat ihre eigene Schwester, die schon in der Ewigkeit war, bei Gott und bei Christus Fürsprache einzulegen, daß ihr Gebet in Erfüllung gehen möge.

Wie sooft in den letzten Jahrzehnten, hatte sich die politische Lage in Italien von neuem gefährlich zugespitzt. Zwar war der Machtkampf um die Vorherrschaft in diesem Land zwischen Frankreich und dem Haus Habsburg (Spanien und das „Reich") einstweilen zugunsten Karls V. entschieden worden. Aber der Kaiser wollte mit dem Papst und mit dem Kirchenstaat ins reine kommen (er brauchte für die Durchsetzung seiner übergreifenden europäischen Politik die Krönung durch den Papst). Dem standen hinwiederum die Interessen Venedigs entgegen, das unter anderem Ravenna dem Kirchenstaat nicht zurückgeben wollte und den alleinigen Zugang zur Adria verteidigte. Seit August 1529 war nun Karl V. selbst im Land und mit ihm ein stattliches Heer. Man wußte, daß sich Venedig den Forderungen des Kaisers noch widersetzte, und Brescia war venetianisches Gebiet. Und wie es so oft in solchen Konflikten geht: Plötzlich brach in der Stadt eine Panik aus. Man dachte an das Massaker von 1512 und hatte noch die schauerliche Plünderung Roms durch das deutsche Söldnerheer (1527) in frischer Erinnerung. Wer darum fliehen konnte, machte sich mit seinen Habseligkeiten auf den Weg. Agostino Gallo, der

ein Haus in Cremona besaß, lud Angela ein, ihn und seine Familie zu begleiten und bei ihm zu wohnen, und Angela willigte ein. Es mag im Oktober dieses Jahres gewesen sein. Was in der Zeit des Exils in Cremona bis etwa Anfang Februar 1530 für Angelas Lebensentscheidung, eine religiöse Gemeinschaft junger, unverheirateter Frauen zu gründen, von Bedeutung gewesen sein könnte, sind m.E. drei Ereignisse: ihr Besuch bei Stefana Quinzani, ihre eigene Erkrankung und die Wallfahrt nach Varallo (von der oben schon kurz die Rede war). Die hier genannten Ereignisse sind alle quellenmäßig belegt. Ihre zeitliche Abstimmung untereinander ist uns nicht bekannt.

Soror Stefana, inzwischen über 70, lag krank danieder und rüstete sich zum Sterben (sie starb am 2. Januar 1530). Angela muß davon gehört haben. Denn das St.-Pauls-Kloster von Soncino, dem Stefana vorstand, liegt etwa in der Mitte zwischen Cremona und Brescia und gehörte zum Herrschaftsgebiet von Cremona. Bei einem Gespräch zwischen beiden Frauen kann es gar nicht ausgeblieben sein, daß Angela, wenigstens in etwa, über ihre apostolischen Pläne sprach. Und dies um so weniger, als Stefana selbst in jüngeren Jahren das gleiche Anliegen wie Angela hatte, nämlich Mädchen aus armen Verhältnissen zu einer religiösen Berufung zu verhelfen. Es hatten sich nämlich in den ersten Jahren des Jahrhunderts etwa 20 Mädchen um sie geschart, die sie als ihre geistliche Mutter betrachteten. Stefana erbettelte sich für sie an den Höfen von Ferrara und Mantua (an denen sie auch als eine „Mutter" verehrt wurde) das Geld, das sie benötigte, um das Paulskloster in Soncino errichten zu lassen und die Mädchen ohne Mitgift aufnehmen zu können. Nun hatte Angela keine solchen Beziehungen zu Fürstenhöfen; außerdem schwebte ihr aus den Erfahrungen der letzten Jahre etwas vor, was bleibend, in die Zukunft hinein, für die religiöse Berufung der Mädchenwelt von Bedeutung sein könnte, indem man die jungen Menschen nicht aus ihrer normalen Umgebung herausholte, sondern darin, als ihrem ersten Aufgabenfeld, beließ. Wenn das Gespräch der beiden, ganz aus dem Glauben lebenden Frauen für Angelas Entscheidung ein Antrieb gewesen ist, so läge das ganz auf der Linie ihrer bisherigen Entwicklung, zumal es das letzte Gespräch Angelas mit ihrer „Freundin" sein sollte.

Ein weiteres kam hinzu: Angela erkrankte plötzlich, so daß man um ihr Leben bangen mußte und die Freunde (Agostino Gallo und Giralomo Patengola, der Neffe von Caterina Patengola) fast schon ihren Tod erwarteten. Ob die Anstrengungen der letzten Wochen (Buße und Gebet, die vielen Besuche untertags und das Ringen um die rechte Entscheidung) zu groß waren? Wie dem auch sei. Angela wäre zum Sterben bereit gewesen. Sie strahlte sogar eine Freude aus, wie Agostino Gallo berichtet. Aber sie genas wieder. War es ein Fingerzeig Gottes, daß sie ihr Vorhaben noch ausführen sollte? Wenn sie nicht lange danach, mitten im Winter, zu einer Wallfahrt nach Varallo aufbrach (ein erstaunlicher Entschluß und ein äußerst anstrengendes Unternehmen, ganz gleich, welche Reisemöglichkeiten es gab – wer sie begleitete, wissen wir nicht), dann bedeutet das m.E. entweder, daß

ihr künftiges Vorhaben in das letzte Stadium einer Entscheidung getreten war oder schon entschieden war bzw. in Varallo zur Entscheidung kam. Denn nach der Rückkehr der Gruppe um Agostino Gallo nach Brescia – Venedig hatte sich den Forderungen des Kaisers gebeugt und Karl V. war in Bologna von Clemens VII. mit der langobardischen „Eisernen Krone" gekrönt worden – finden wir eine veränderte, entschlußfreudige Angela vor. Sie wohnt nicht mehr bei Antonio Romano, sondern in der Familie Gallo bei S. Clemente. Und wenige Monate später wird sie noch einmal umziehen, zuerst in die Nähe von S. Barnaba und endgültig nach S. Afra, hier wie dort in eigener Wohnung, von wo aus sie sich ganz ihrem Vorhaben, der Gründung der „Compagnia di S. Orsola", widmen konnte.

Angela wird ihren Entschluß Agostino Gallo, dem sie Vertrauen schenkte, mitgeteilt haben. Darum wundert es nicht, daß Agostino bei der letzten Wallfahrt nach Varallo, August 1532, auf der schon zwölf Gefährtinnen Angela begleiten und die ganz der neuen Gründung dient, zusammen mit seiner Schwester Ipolita dabei ist. Er wird ihr fortan mit Rat und Tat beistehen. Es ist die Zeit, in der Elisabetta Prato, wie wir früher gesehen haben, Angela einen großen Raum (das spätere „Oratorium") in ihrem Haus am Domplatz zur Verfügung stellt. Hier führt Angela die künftigen, in den kommenden Jahren schnell sich mehrenden „Schwestern" in ihre neue Lebensform, deren Herzstück die Jungfräulichkeit ist, ein. Es sind für Angela die schönsten und fruchtbarsten Jahre, in denen sie ihr ganzes Herz mitteilt, und die darum für alle, die sie miterlebt haben, unvergeßlich bleiben. Die sogenannte „Regola" und die übrigen, von Angela diktierten geistlichen Unterweisungen: die „Gedenkworte" (Ricordi) und das „Vermächtnis" (Testamento), die alle noch den Charakter des gesprochenen Wortes an sich tragen, sind nur ein schwacher Abglanz der persönlichen Zuwendung zu den ihr Anvertrauten. In diesen letzten Jahren der Vorbereitung der „Gesellschaft", aber auch danach, in ihrer konkreten Organisation, einschließlich der Auswahl der „Mütter" und „Väter", zeigt sich das außerordentliche Talent eines praktischen Denkens und eines Sichauskennens im Alltag, dazu ihre große Menschenkenntnis. Allerdings wird auch klar, daß die Gemeinschaft, wie Angela sie ausgedacht hat, zunächst ganz und gar auf Brescia ausgerichtet war. Das ist ihre Schwäche, die sich in ihrer geschichtlichen Entwicklung schnell bemerkbar machen wird.

Bei der Vielfalt der Gemeinschaften, die sich aus der ursprünglichen „Compagnia di S. Orsola" im Lauf der Geschichte entwickelt haben, kommt deshalb alles darauf an, die humane und geistliche Gestalt der unvergleichlichen Stifterin in ihrer Ursprünglichkeit immer wieder neu zu entdecken, wenn sie Anspruch darauf erheben, in Angela ihre Mutter und Lehrmeisterin zu sehen.

Literatur: P. Guerrini, S. Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola (Brescia 1936); *A. Cistellini*, Figure della riforma pretridentina (Brescia 1948); *T. Ledóchowska OSU*, Angèle Merici et la compagnie des St[e] Ursule, Bd. 1 (Roma 1967); Weisungen der hl. Mutter Angela an die Gesellschaft Ursula, hrsg. im Auftrag des Verbandes der selbständigen deutschen Ursulinenklöster (Werl o.J.).

UMSCHAU

Gegen eine seelenlose Theologie und gegen eine gottlose Psychologie

Eugen Drewermann[1], erstaunlich fruchtbarer und erfolgreicher Autor schwieriger Bücher, Privatdozent für Dogmatik in Paderborn, Psychoanalytiker, bezeichnet in einem Interview mit H. Meesmann seinen Ausgangspunkt: die Entscheidung, von der gängigen Moraltheologie und Dogmatik aus die Menschen wegen ihres sündigen Treibens zu verurteilen – oder aber, durch die Tiefenpsychologie über die Angst und die Prozesse des Unbewußten belehrt, sie zu verstehen.

Das mag schwarzweißgemalt sein, wie manches in den drei Bänden „Psychoanalyse und Moraltheologie"; doch wird man Drewermann sein Erschrecken darüber glauben, wie die Dogmen und Riten der Kirche das Leben des einzelnen und der Gemeinschaften nicht mehr formulieren, deuten und prägen; wie der historisch-kritische Aufwand der Exegese – Stolz der katholischen 50er und 60er Jahre! – sinnleer wird; wie nach der Euphorie der Konzilsjahre die Enttäuschung an der Kirche um sich greift. Und zugleich zu sehen, daß religiöse Sehnsucht bis zur Verführbarkeit, Hunger nach Erfahrung und nach Sinn überall zu spüren sind, besonders bei jungen Menschen; daß beinah religiöse Faszination von Psychotherapie-Angeboten und Sensitivity-Gruppen ausgeht und unerhörte Hoffnungen weckt. Der Schluß liegt nahe, daß sich der Mensch heute, im Gegensatz zur Kirche, bei der Psychotherapie so angenommen fühlt, wie er angenommen sein will: so wie er ist, ohne vorgängige moralische Forderungen, mit dem bedrängenden, irrationalen Untergrund seines Wesens, mit den dunkel treibenden Kräften der Aggression und der Sexualität, mit seiner Angst in allen Formen und Graden.

Freud und die anderen tiefenpsychologischen Schulen haben uns gelehrt, die Angst ernst zu nehmen. Drewermanns erster großer Wurf, auf Kierkegaards Spuren, methodisch von der Psychoanalyse gerüstet, war die Interpretation der jahwistischen Urgeschichte (Gen 2–9), exegetisch, philosophisch und psychoanalytisch[2]; er kann zeigen, daß die psychoanalytische Phänomenologie der Angst der theologischen Analyse des Daseins, in Gen 3 etwa, nicht nur nicht widerspricht, sondern geradezu einen Schlüssel zum Verstehen darstellt. Daraus leitet Drewermann den Vorwurf ab, der die thematisch recht weit streuenden drei Bände „Psychoanalyse und Moraltheologie" zusammenhält: Die heute herrschende Theologie sei von Fremdheit gegenüber dem Unbewußten gekennzeichnet, könne also den Menschen und die Symbole der Bibel nicht angemessen verstehen; ihre Verstandeseinseitigkeit mache die Kirche kulturell ohnmächtig; der praktische Vorrang der Moral vor dem Glauben habe die Erbsündenlehre verdeckt – damit aber sei der Schlüssel zum Problem der Angst verlorengegangen (Bd. 1, Vorwort).

Soweit klingen Drewermanns Angriffe recht faszinierend, vielversprechend; was wird daraus folgen? Wie Kierkegaard bei der Angst anzusetzen, die ja auch „unbewußte" Quellen hat, müßte für die Theologie eine Wende bedeuten, vergleichbar der Kierkegaard-Rezeption nach dem Ersten Weltkrieg in der Philosophie: Wenn etwa die Psychotherapie zum Modell für Theologie und Seelsorge würde? Damit ergäbe sich statt des kognitiv-rationalen, an der Philosophie, später an Historie und Philologie orientierten Paradigmas, das von den frühchristlichen Apologeten bis zur historisch-kritischen Exegese nach „Gnosis" und sicherem Wissen gefragt hatte, ein praktisch-veränderndes, eben ein therapeutisches Paradigma für die Theologie.

Der neue Angelpunkt dieser Heils- und Heilungswissenschaft könnte nicht mehr nur die Richtigkeit der Glaubenslehre, die Orthodoxie sein, sondern die Vertrauensbeziehung, zwischen dem Therapeuten und dem Heilung Suchenden zunächst; aber hat Glauben nicht mit dem personalen Vertrauenkönnen zu tun, das zu lernen Anfang des Heils sein müßte, wie es Anfang der Heilung ist? Es setzt tiefe, heilende Prozesse in

Gang, ermöglicht umfassendes Verstehen von Mensch zu Mensch, leitet Befreiung von Ängsten und Zwängen ein, so daß Sich-Ändern, Wandlung möglich wird – biblisch gesagt: Umkehr. Wandlung, ein tief theologisches *und* psychotherapeutisches Thema, spiegelt sich in Träumen, im Mythos, in Poesie und Kunst überhaupt; Gefühle und unbewußte Prozesse ordnen sich dem psychischen (und sozialen) Sich-Ändern leichter zu.

Würde die Dogmatik diese, von der Theologie unseres Jahrhunderts eher vernachlässigten Zonen menschlichen Lebens einbeziehen (Bd. 3, 260–268), so würde sie von der Erlösung anders reden: Wie Jesu erste Predigt vom Reich Gottes und die Aussendung der Jünger mit Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen verbunden waren und so die Nähe Gottes erfahrbar machten, so könnten heute Räume der Befreiung von allem psychischen Spuk geschaffen werden – durch ein dogmatisches Reden, das den *ganzen* Menschen anredet; es könnte gezeigt werden, wie der Mensch heute aus der Nähe Gottes leben kann. Es müßte nur das annehmende Verstehen den Vorrang haben vor dem moralischen Urteilen und Verurteilen, so wie Jesus durch die Ansage des heilenden und richtenden Kommens Gottes das Umkehren erst möglich macht. Nur so wird der Mensch zu der tieferen Wahrheit seines Lebens kommen, in der auch der Glaube realisierbar wird, jener Glaube, der als einziger Weg, so Drewermann, durch die Angst hindurch führt.

Diese Utopie einer „therapeutischen Theologie", an Heilung, Wandlung, Erlösung, am Modell des kommunikativen Handelns von Mensch zu Mensch orientiert, ist Drewermanns theologischer Entwurf, der hinter den Aufsätzen der vorliegenden drei Bände steht; so ist seine Hoffnung zu verstehen, „daß die Kirche eine glückliche Ehe mit der Psychoanalyse eingehen wird" (Bd. 3, 268).

So wird es nicht Zufall sein, daß Drewermann den ersten Band, „Angst und Schuld" (1982, ^{3}1984), mit einem großen Aufsatz über „Das Tragische und das Christliche" einleitet; der alte, aus dichterischem Welt-Verstehen stammende Begriff des Tragischen, der aus der Theologie fast ganz verschwunden ist, formuliert das unauflösbar Dunkle des Lebens, die über-rationalen Verknotungen aus Schicksal, Schuld und Verantwortung; er widerspricht einem ethischen Optimismus, Erbe der Aufklärung, der vor dem Dogma der geschehenen Erlösung jenes Dunkel nicht wahrhaben will und deswegen den Glauben voluntativ-moralisch interpretieren muß. Wenn aber, vor tragisch zu nennenden Verwicklungen, das moralische Urteil zu kurz greift und die Condition humaine überfordert, muß es ausgesetzt werden – so bei Kierkegaard, wo er über den Glauben Abrahams spricht, so in der Psychoanalyse, wo es um das vorurteilslose Verstehen geht. Drewermann faßt Angst und Schuld in dieser Perspektive, versucht sie psychologisch angemessener, umfassender einzuholen, um eine genauere Theologie der Sünde und der Erlösung, ein biblischeres Verständnis der Gnade anzudeuten; er zielt durchaus über Pastoraltheologie hinaus, ins Grundsätzlich-Dogmatische, auch in Aufsätzen, die das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge, von Heilung und Heil thematisieren.

Als Beispiele für die Probleme der Moraltheologie heute, auch für ihr Verhältnis zur Psychoanalyse, bietet sich die Ehemoral an. Ein „therapeutischer" Ansatz in der Theologie wird an der „zur Freiheit berufenen" (Gal 5,1) Person interessiert sein, weniger an den Institutionen; er wird die psychische Entwicklung anders gewichten als eine statisch denkende, von einem metaphysischen Personbegriff ausgehende Theologie; er wird, statt nur nach dem rechtlich gültigen Zustandekommen einer Ehe zu fragen, vielmehr darauf sehen, ob zwei junge Menschen wirklich fähig sind, „Vater und Mutter zu verlassen" (Gen 2,24), was als innere Voraussetzung, biblisch und psychologisch, für das wirkliche, auch glaubensmäßig verbindliche Eingehen der Ehe erfordert ist. Band 2, „Wege und Umwege der Liebe", behandelt diese Fragen in mehreren Aufsätzen; Drewermann skizziert das Problem der Übertragungsliebe, die einen Error circa personam begründen könnte, also eine Ehe kirchenrechtlich nicht zustande kommen ließe; er zieht daraus, und aus dem Vorhandensein unbewußter Ängste, die Konsequenz eines Rechts auf Scheidung und Wiederverheiratung in der katholischen Kirche – auch bei schuldhaft geschiedenen Ehen, wegen des grundsätzlichen Anspruchs auf Vergebung.

Warum liest man diese Aufsätze, bei allem Neuen und Anregenden, dem man nur zustim-

men kann, mit steigendem Unbehagen, ja Ärger? Daß Drewermann provozierend schreibt, kann es nicht sein; er fordert die kirchliche Theologie heraus, sich dem Denken der Zeit zu stellen, Kompetenz zum Mitreden über sexuelle und Eheprobleme zurückzugewinnen, die Fragen, die sich „An den Grenzen des Lebens" (Band 3) stellen (für das hohe Alter, unseren Umgang mit Behinderten, nach der möglichen Erlaubtheit von Selbsttötung und aktiver Sterbehilfe – unsere Ethik sei auf eine kürzere Lebenszeit eingestellt –, ja sogar nach einer neuen, wahrhafteren Beurteilung des Lügens), wirklich aufzunehmen. Probleme unserer Zeit, ja das Zeit-Problem selber anzugehen, liegt in der Linie einer „therapeutischen Theologie": Sie sieht den Menschen, der Angst hat, Vergänglichkeit erleidet in den Veränderungen des eigenen Innern wie der nahen Beziehungen, der nicht versteht, was mit ihm oder mit seiner Ehe vorgeht; das kirchliche Denken ist von den „ewigen" Institutionen gefangen.

Auch daß Drewermann, die Zeit bedenkend, epochale Verschiebungen im Verstehen und Bewerten des Lebens kritisch prüft, seine Zeit- und Kirchenkritik also, wird nicht Grund von Ärger sein. Eher schon das oft heftige, manchmal wehleidige Pathos der Aufsätze und Vorträge; auch daß die beigezogenen Fallgeschichten meist nicht überzeugen, wo sie zu schematisch nach F. Riemanns Typologie der Charakterstrukturen und Ängste gearbeitet sind; oder daß im ganzen eben doch eine Reihe psychologischer Ungenauigkeiten stehengeblieben sind.

Freilich, auf die Probleme der Zeit, wie „Der Krieg und das Christentum" (Band 3, 251–258, vgl. Drewermanns gleich betiteltes Buch von 1982), oder die „Zerstörung der religiösen Rede" (Bd. 3, 174–198) oder die „Weitergabe und Probleme religiösen Lebens in Deutschland (ebd., 237–250) darf auch anders als in wissenschaftlicher Kühle reagiert werden. Daß Drewermann seinen Kontakt mit der Gegenwart auch an schöner Literatur und Filmen, die er reichlich zitiert, zu belegen weiß, gehört ohnehin zu den Positiva seines Werks. Auch Drewermanns grundsätzlicher Kritik an unserer Fortschrittszeit, am Zeit-Gebrauch unserer industriellen Zivilisation, wird man gern zustimmen; nur wirkt seine Betonung der mythischen, naturhaften Zeit, die gewiß ein heilsames Korrektiv immer bleibt, zu wenig mit der geschichtlichen Zeit, in der wir leben, vermittelt, so daß die Kritik sich zu billig gibt.

Man kann Drewermanns Problem auch so formulieren: Genügt es, die jahwistische Urgeschichte, die ja mythisch spricht, für einen neuen theologischen Ansatz heranzuziehen, die Abrahams- und Exodus-Traditionen, die Propheten aber beiseite zu lassen? Die Fixierung der frühen Psychoanalyse auf die erste Kindheit dürfte nicht das Muster für die Vernachlässigung der geschichtlichen Linie in der Bibel abgeben. Vielleicht hängt mit dieser Engführung auch die unzulängliche philosophisch-psychoanalytische Behandlung der Angst zusammen. Daß die theologischen Autoren, die über das Angstproblem geschrieben haben, besonders Tillich, bei Drewermann fehlen, mag hingehen; die moderne lernpsychologisch orientierte Angstforschung und die Angsttherapie dürften nicht völlig außer acht gelassen werden, ebensowenig übrigens wie die psychoanalytische Ich-Psychologie.

Unbehagen, theologische oder psychologische Einwände, so ernst sie zu nehmen sind, besagen wenig gegen Drewermanns wichtigen und starken Impuls für die Theologie, mit der Psychoanalyse (und nicht nur mit ihr!) ins Gespräch zu kommen. Die Theologie muß viel empirisches Wissen über den Menschen sich unter den Bedingungen unseres „modernen" Denkens wieder bewußtmachen, wenn sie nicht, als eine seelenlose Theologie, am Menschen vorbeireden will. Die Psychologie und Psychotherapie aber braucht den Streit mit einer Theologie, die ihr in uralten Symbolen verschlüsseltes Wissen vom Menschen, von der Welt und ihrer Tiefe ins Spiel zu bringen weiß. Sie wäre nur dann gottlos, wenn sie, in allem Eifer des therapeutischen Veränderns und Machens, die Unverfügbarkeit des Menschen – das, was man früher Seele nannte – vergessen würde.

Lorenz Wachinger

[1] Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1: Angst und Schuld. Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe. Bd. 3: An den Grenzen des Lebens. Mainz: Grünewald 1982, 1983, 1984. 205, 307, 280 S. Kart. je 29,80 DM. Bd. 3, 260 die Formulierung, die ich als Titel gewählt habe: eine Klage, auch Anklage nach beiden Seiten, im Text durch ein „fast" gemildert.

[2] Strukturen des Bösen, 3 Bde. (München 1977, [4]1982).

Gerechtigkeit und Freiheit

Mit 65 Jahren sollte ich beginnen, für einen angesehenen Wirtschaftsverlag eine „Wirtschaftsethik" zu schreiben, und mit 68 Jahren abliefern; inzwischen sind mehr als 30 Jahre vergangen, aber noch kein Buchstabe ist zu Papier gebracht; die aktuellen Fragen, zu denen immer wieder Stellung zu nehmen war, ließen zu einem umfassenden Werk keine Zeit; heute besteht keine Aussicht mehr, daß ich noch dazu komme. Immerhin ist es meinem Mitbruder Herwig Büchele SJ zu der Zeit, als er der Katholischen Sozialakademie Österreichs vorstand, gelungen, mir ein Buch abzuringen, das unter dem Titel „Gerechtigkeit und Freiheit" die Kernstücke der katholischen Soziallehre zusammenfassend in einer Weise abhandelt, die als eine Art Aufbaukurs mehr bietet und tiefer geht als ein auf den Bedarf von Einführungskursen zugeschnittenes Kompendium. Dieses Buch von nicht ganz 400 Seiten ist 1980 als Band 8 der von der Katholischen Sozialakademie Österreichs herausgegebenen Reihe „Soziale Brennpunkte" erschienen und hat bei verhältnismäßig hoher Auflage und entsprechend günstigem Preis schnellen Absatz gefunden und war bald vergriffen. Da der österreichische Markt gesättigt schien, wagte die Katholische Sozialakademie Österreichs keine zweite Auflage. Erst als die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) sich für ausreichenden Absatz in der Bundesrepublik Deutschland stark machte, entschloß sich ein bundesdeutscher Verleger zu dem Wagnis[1].

Inzwischen war die Enzyklika „Laborem exercens" erschienen; damit stellte sich die Frage, ob sie einzuarbeiten sei. Zu Berichtigungen gab sie keinen Anlaß. In umstrittenen Fragen fand ich meine Meinung in ihr bestätigt, so daß ich Gelegenheit gehabt hätte, mich darauf zu berufen. Dazu hatte ich jedoch bereits Gelegenheit in meiner 1983 als Band 10 der gleichen Reihe unter dem Titel „Arbeit vor Kapital" erschienenen Erläuterungsschrift zur Enzyklika; „Gerechtigkeit und Freiheit" dagegen ist keine Erläuterungsschrift zu kirchenlehramtlichen Dokumenten, sondern eine systematische Darstellung des wesentlichen Sachgehalts der katholischen Soziallehre und sollte diesen Charakter wahren.

Dagegen wird man einwenden, die Enzyklika „Laborem exercens" bringe doch wesentlich Neues, ja sie habe einen ganz neuen Ansatz gewählt. Letzteres trifft unstreitig zu; ihr Thema ist nicht die Lohnarbeit, auch nicht die Erwerbstätigkeit, sondern ganz umfassend *die* menschliche Arbeit. Für ein Buch wie „Gerechtigkeit und Freiheit", das sich auf die Soziallehre beschränkt, ja nicht einmal deren Rahmen voll ausschöpft, wäre dieser weit über den Bereich der Soziallehre hinausgreifende Ansatz um mehrere Schuhnummern zu weit.

Durchaus ernsthaft fragen konnte man sich dagegen, ob der in „Gerechtigkeit und Freiheit" etwas knapp behandelte *Staat* nicht ausführlicher zu behandeln wäre. Faßt man den Begriff „Soziallehre" weit, dann gehört die Lehre vom Staat unstreitig dazu. Im allgemeinen aber denken wir bei Soziallehre und speziell bei katholischer Soziallehre an die im *spezifischen* Sinn „sozialen" Probleme und blenden den im spezifischen Sinn „politischen" Bereich aus. Zweifellos bringt das die Gefahr mit sich, die Staatslehre aus dem Blick zu verlieren und sie zu vernachlässigen. Andererseits drängt sich, sobald wir tiefer in die Staatslehre eindringen, eine solche Fülle von Problemen auf – man denke an Staat und Kirche und im Zusammenhang damit an den ganzen Komplex der theologischen Probleme um Natur und Übernatur, politische Theologie, Theologie der Befreiung und nicht zu vergessen Grundwerte und Grundrechte –, daß darüber die im spezifischen Sinn „soziale" Problematik an den Rand gedrängt, wenn nicht völlig verdrängt würde.

Schließlich war eine rein praktische Überlegung entscheidend. Die Staatslehre ausreichend einzuarbeiten hätte den Umfang des Buchs, wenn nicht verdoppelt, so doch bedeutend vermehrt und den Preis entsprechend erhöht. Vor allem aber dürften wohl die weitaus meisten Interessenten, die ein Buch von mir nachfragen, dies nicht aus politologischem, sondern aus sozialem Interesse tun; dann sollen sie auch darin finden, was sie zu finden erwarten. So schließe ich zwar Grenzüberschreitungen zur politischen Gestaltung der Welt nicht aus, bleibe aber schwergewichtig bei ihrer sozialen und ökonomischen Ordnung als dem Bereich, in dem ich zu Hause bin.

So ist diese zweite Auflage, abgesehen von geringfügigen Berichtigungen sprachlicher Art und einiger Druckfehler, *unverändert*; auch die Seitenzahlen haben sich nur geringfügig verschoben, was die Benutzung beider Auflagen nebeneinander erleichtert (in dem Namen- und Sachregister sind sie selbstverständlich berichtigt; denen, die sich dieser Mühe unterzogen haben, spreche ich meinen Dank aus). Neu ist eine „Einführung" aus der Feder meines Mitbruders Walter Kerber SJ sowie ein Verzeichnis meiner besonders wichtigen Druckveröffentlichungen.

Zum Schluß sei mir gestattet, die besondere Aufmerksamkeit des Lesers zu erbitten für die Sorgfalt, die ich auf die Begriffssprache gelegt habe. Ein großer Teil der unter den Vertretern der katholischen Soziallehre herrschenden Meinungsverschiedenheiten und der Zerstrittenheit, die beklagenswerterweise unter ihnen immer wieder aufbricht, hat meines Erachtens ihren Grund darin, daß man sich gegenseitig nicht versteht und aneinander vorbeiredet. Nicht selten meinen wir dasselbe, drücken es aber in Worten aus, die einander zu widersprechen scheinen; in anderen Fällen gebrauchen wir die gleichen Worte, ohne zu merken, daß wir damit ganz Verschiedenes, ja Gegensätzliches meinen. Gewiß gibt es auch ernsthafte sachliche Meinungsverschiedenheiten; sie müssen offen ausgesprochen und ehrlich ausgetragen werden; zuvor aber muß Klarheit geschaffen werden, daß man sich gegenseitig richtig versteht und keine Luftstreiche führt. Man mag an der Genauigkeit, mit der ich die Begriffe festlege, Mißfallen empfinden; gern gebe ich zu, daß sie der Gefälligkeit und Flüssigkeit der Darstellung Abtrag tut. Ich glaube aber, daß die Geduld und die Aufmerksamkeit, die man ihr schenkt, sich lohnt. *Oswald v. Nell-Breuning SJ*

[1] Oswald von Nell-Breuning: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre. München: Olzog 1985. 400 S. (Geschichte und Staat. 273.) Kart. 18,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

WATZAL, Ludwig: *Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.* Mainz, München: Grünewald, Kaiser 1985. 412 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftl. Reihe. 36.) Kart. 42,–.

L. Watzal hat sich dankenswerterweise der mühevollen Arbeit unterzogen, die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland in ihrer außerordentlichen Vielfalt darzustellen und kritisch zu würdigen. Er füllt damit zweifellos eine schon lange bestehende Lücke.

Kapitel I bietet einen sehr komprimierten Überblick über die allgemeine Entwicklungsproblematik und die wesentlichen Entwicklungstheorien. Kapitel II beginnt mit einem historischen Aufriß über die Entstehung des entwicklungspolitischen Bewußtseins in der katholischen Kirche, wendet sich dann ihrem Entwicklungsbegriff im Kontext von Mission und Evangelisation zu und entfaltet abschließend ihre entwicklungspolitische Konzeption. Von dieser Grundlage her befaßt sich der Autor im Kapitel III mit den großen Werken Misereor und Adveniat und im Kapitel IV mit dem entwicklungspolitischen Engagement anderer katholischer Organisationen (Justitia et Pax, AGEH, KAAD, Verbände und Missionsorganisationen), das meist im Schatten der öffentlichen Aufmerksamkeit steht. Dabei wird einheitlich jeweils die historisch-grundsätzliche, organisatorisch-technische und konzeptionell-strategische Position dieser Werke und Organisationen dargestellt, was einen Vergleich sehr erleichtert. Im abschließenden Kapitel V stellt der Autor Anspruch und Wirklichkeit katholischer Entwicklungspolitik einander gegenüber, um von hierher als eine Art von Postulat Grundelemente eines personalen Entwicklungsansatzes zu entwerfen. Er ist der Meinung, daß die Entwicklungspolitik der Kirche in dieser Hinsicht erhebliche Defizite aufweist.

Es ist zweifellos das große Verdienst von Watzal, eine Art von Kompendium erstellt zu haben, das Auskunft über Geschichte, Konzepte und Struktur der wichtigsten Träger der katholischen Kirche der Bundesrepublik im entwicklungspolitischen Bereich gibt. Ebenso wird der spezifische Beitrag des katholischen Entwicklungsverständnisses zur Entwicklungspolitik und den internationalen Beziehungen gut herausgearbeitet. Anregend und bedenkenswert sind schließlich auch die Gedanken des Autors zu einem personalen Entwicklungsverständnis, in dessen Mittelpunkt die geistig-sittliche und transzendente Dimension des Menschen steht. Eben hier beginnen allerdings auch die Einwände, die sich in drei wesentlichen Punkten zusammenfassen lassen.

1. Watzal geht es primär um ein normativ-ontologisches Entwicklungsverständnis. Er spricht immer wieder von der Realisierung der Seinsteilhabe und der Wesensverwirklichung des Menschen als Zielen der Entwicklung. Alle anderen politischen, ökonomischen und soziokulturellen Faktoren sind demgegenüber sekundär (335–364). Einmal abgesehen davon, daß die konkrete Entwicklungspolitik angesichts derartig abstrakter Prinzipien letztlich sich selbst überlassen bleibt, führt dieser Ansatz zumindest tendenziell zu einer gefährlichen Dichotomie zwischen geistiger und materieller Entwicklung und trägt damit nicht zu jenem umfassenden, multidimensionalen Entwicklungsbegriff bei, um den es dem Autor geht. Außerdem berücksichtigt Watzal nicht genügend, daß die konkrete Entwicklungsarbeit mit ihrer Vielzahl von Programmen und Einzelprojekten sehr wohl anthropozentrisch ausgerichtet sein kann, auch wenn dies nicht in jedem Einzelfall theoretisch expliziert wird.

2. Im Ansatz von Watzal wird die Gesellschaft letztlich nur als eine Funktion des Individiums gesehen. Struktureller Wandel ist folglich nur durch eine Änderung der Mentalität der einzelnen möglich. Der Autor unterschätzt dabei, wie sehr der einzelne von seinen materiellen Bedingungen

und seiner gesellschaftlichen Umwelt abhängig ist. So wirft er z. B. unverständlicherweise sowohl Misereor als auch Adveniat ihre Zielgruppenorientierung vor, weil diese einem personalen Ansatz widerspreche (187–189, 221 f.). Er verlangt eine radikal andere Entwicklungspolitik, die auf persönlichen Kontakten von Mensch zu Mensch aufbaut (361). Damit aber vertritt er einen ziemlich einseitigen Individualismus. Er verkennt das Eigengewicht von Politik als öffentlichem Handeln, das eben nicht auf das individuelle Verhalten reduziert werden kann. Er verfällt damit letztlich genau jenem westlichen Ethnozentrismus, den er selbst ablehnt. Gerade in den Kulturen der Dritten Welt haben soziale und kommunale Aspekte ja meist ein viel größeres Gewicht.

3. Diese Mängel sind vermutlich auch damit zu erklären, daß der Autor anscheinend über sehr wenig Erfahrung mit der konkreten Entwicklungspraxis verfügt. Dies zeigt bereits sein methodisches Vorgehen, das ausschließlich Dokumente auswertet und dabei übersieht, daß im Grund erst die konkrete Entwicklungspraxis eines Werkes oder einer Organisation Auskunft über ihr Entwicklungsverständnis gibt. Praxisferne offenbaren aber auch seine sehr abstrakten Prinzipien und Forderungen, die jeder Operationalisierung aus dem Weg gehen und denkbar weit von der so mühevollen alltäglichen Entwicklungsarbeit vor Ort entfernt sind.

Zusammenfassend ist das Buch von Watzal vor allem wegen seines Wertes als Kompendium zu empfehlen. Es enthält darüber hinaus wichtige Denkanstöße für ein integrales Entwicklungsverständnis. Einseitig und teilweise nicht sachgerecht erscheint dagegen sein Urteil über die Träger der Entwicklungsarbeit in der katholischen Kirche Deutschlands, ohne damit bestreiten zu wollen, daß es in dieser Hinsicht selbstverständlich manche Mängel aufzuarbeiten gilt. *J. Müller SJ*

Kühnhardt, Ludger: *Die Flüchtlingsfrage als Weltordnungsproblem.* Massenzwangswanderungen in Geschichte und Politik. Wien: Brandmüller 1984. 250 S. (Abhandlungen zu Flüchtlingsfragen. 17.) Kart. 38,–.

Mit heißem Herzen, aber ebenso nüchterner Besonnenheit behandelt der Verfasser ein Problem, das nicht nur den Weltfrieden gefährdet, sondern mindestens mittelbar auch in engem Zusammenhang steht mit der unbefriedigenden Weltwirtschaftsordnung und der weltweit um sich greifenden Arbeitslosigkeit, das ist die Flüchtlingsfrage oder in weniger gebräuchlicher, aber ausgezeichnet treffender Bezeichnungsweise die Massenz*wangs*wanderungen, denen er mit vollem Recht den Rang eines Weltordnungsproblems zuerkennt. Eine Lösung des Problems hat auch er nicht vorzuschlagen; was er bieten kann und auch wirklich in vorbildlicher Weise bietet, ist der als Voraussetzung für jede erfolgversprechende Maßnahme unentbehrliche weltweite Überblick über den tatsächlichen Befund (27–148). Dem politisch interessierten Zeitungsleser, dem nur die jeweils durch die Presse gehenden Meldungen über einzelne Vorfälle vor Augen kommen und seinem Gedächtnis wieder entfallen, macht erst ein solcher erdrückender Gesamtüberblick bewußt, daß es sich nicht um gelegentliche, mehr oder weniger bedeutende oder unbedeutende Einzelfälle handelt, sondern um ein in hochpolitischem weltweitem Zusammenhang stehendes Geschehen, um eine gegen unvorstellbar viele Menschen ausgeübte Zwangsgewalt, um den typischen Ausdruck einer Welt, in der mehr die rohe Gewalt herrscht als die Achtung des Rechts oder erst gar des gegenseitigen Wohlwollens der Menschen füreinander.

Was an Erkenntnisquellen zu Gebote steht, hat der Verfasser so vollständig wie möglich ausgeschöpft. Da sehr vieles unkontrolliert vor sich geht, sind diese Erkenntnisquellen äußerst unvollständig und, was schlimmer ist, unzuverlässig, tendenziös gefärbt, wenn nicht regelrecht gefälscht; entsprechend vorsichtig geht der Verfasser mit ihnen um. Mit der gleichen Sorgfalt legt er dar, wer im Sinn des Völkerrechts „Flüchtling" ist und was ihm als solchem nach völkerrechtlichen und anderen Normen an Schutz zusteht, tatsächlich allerdings weitgehend versagt wird.

Worum es dem Verfasser geht, ist jedoch nicht die Fleißaufgabe, die erreichbaren Informationen ausfindig zu machen und auszuwerten; er will den tatsächlichen Befund nicht nur beschreiben, auch nicht nur erklären, er möchte soweit möglich auch dazu beitragen, eine Wende zum Besseren

herbeizuführen. Positiver Gegenbegriff zum Flüchtlingsdasein ist der Begriff „Heimat", näherhin das *Recht* auf Heimat; eben dieses Recht wird demjenigen, der zur Auswanderung gezwungen wird, versagt. Um dieses Recht geltend zu machen, müßte Übereinstimmung darüber erzielt werden, zunächst einmal *daß* und weiterhin *worin* genau es besteht. Was der Verfasser als Begründung dafür vorlegt, ist befremdlich kurz (149–160); man muß aber feststellen, daß auch die katholische Soziallehre überraschend wenig darüber zu sagen weiß. Mehr erklärend als beschreibend sind auch die Ausführungen des Abschnitts „Fluchtursachen in der Zeitgeschichte" (161–174) und des folgenden, der drei Typen von Flüchtlingen unterscheidet (175–184); die Bezeichnungen als geschlagene, abwartende und kämpfende Flüchtlinge erklären sich selbst.

Im abschließenden Teil D des Buchs (187–200) kommt das Anliegen des Verfassers voll zum Tragen. Es geht ihm darum, gegenüber dem Souveränitätsanspruch des sich geradezu Gottgleichheit anmaßenden Staates dem Menschen, und zwar jedem einzelnen, die ihm eigene Menschenwürde zu wahren. In die hier anstehenden und neuerdings in Fluß geratenen Fragen hat er sich verständnis- und liebevoll hineingedacht. In seinem Buchtitel der Flüchtlingsfrage den Rang einer Welt*ordnungs*frage zuzuerkennen war keine Überheblichkeit; das beweisen seine Ausführungen überzeugend.

Die letzten 50 Seiten bringen die ausführlichen Anmerkungen und das sehr reichlich bemessene Literaturverzeichnis. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Stangl, Bernhard: *Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im Deutschen Katholizismus unter besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliaren Erklärungen und Stellungnahmen.* München: tuduv-Verlagsgesellschaft 1985. 623 S.

Das Buch entspricht inhaltlich genau dem, was Ober- und Untertitel in Aussicht stellen, bietet aber insofern mehr, als es nicht bloß „Untersuchungen zur Diskussion", sondern eine m. E. im wesentlichen erschöpfende und zutreffende Darstellung dieser Diskussion bietet. Für einen Leser, der wie ich schon in seinen jungen Jahren in diese Diskussion hineingewachsen ist und sie viele Jahrzehnte lang miterlebt und an ihr teilgenommen hat, weckt dieses Buch die Erinnerungen eines langen Lebens wieder wach. Wie der Verfasser aufgrund seiner „Untersuchungen", d. i. des von ihm eingesehenen Schrifttums, die Dinge beschreibt, so habe ich sie miterlebt und haben sie sich meiner Erinnerung eingeprägt; ich habe nichts, was nennenswert wäre, zu berichtigen.

Dargestellt wird die allmähliche Klärung und Fortbildung der Meinungen, wie sie sich im wissenschaftlichen Schrifttum niedergeschlagen hat; die politische Entwicklung, die von ihr ausgelösten Antriebskräfte und die Rückwirkung auf den weiteren Ablauf der Dinge werden als bekannt vorausgesetzt oder gelegentlich beiläufig erwähnt. Da sowohl die katholische Kirche als auch der sogenannte deutsche Katholizismus erst sehr spät ein positives Verhältnis zur Demokratie gefunden haben – so stellt der Verfasser fest –, verfügt die katholische Soziallehre bis zur Stunde noch über keine ausgebaute Theorie der Demokratie. In der Tat richtet das Interesse der katholischen Soziallehre sich vorzugsweise auf Fragen sozialer, schwergewichtig sogar sozial-ökonomischer Art und beschränkt sich bei der Staatslehre auf ganz wenige Einzelfragen, wie inbesondere den Ursprung der Staatsgewalt. Selbst die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von (freier) Gesellschaft und Staat wird nicht ausdrücklich angegangen, sondern nur gelegentlich berührt, um nicht zu sagen gestreift. So auch hier, wo die diesbezüglich völlig einander entgegengesetzte kontinentaleuropäische und die angelsächsische Auffassung in die Auslegung einzelner Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils hineinspielt. Der Verfasser, der sich im allgemeinen mit eigenen Stellungnahmen sehr zurückhält, spricht hier sogar von „widersprüchlichen Formulierungen des Konzils, die weitgehend noch nicht zur Kenntnis genommen" seien (102). Darin vermag ich ihm nicht zu folgen, muß aber zugeben, daß wir es hier noch mit ungelösten Problemen zu tun haben; das ist ja auch die Ursache, warum unsere seit Jahren geführte Diskussion über Grundwerte und Grundrechte so hilflos verläuft und bisher zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis geführt hat.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Anschlie-

ßend an einen kurzen einleitenden Teil I (1–18) werden in Teil II „Ideengeschichtliche und dogmatische Grundlagen katholischen Denkens zu Staat und Demokratie" (29–114) knapp, verständlich und zuverlässig dargestellt und dem Leser alles geboten, was er an „Grundlagen" für das Kernstück des Ganzen, Teil III: „Die Demokratie in der Diskussion des deutschen Katholizismus" (115–369), benötigt, dieses wieder untergeteilt in A: „Das grundsätzliche Ringen um die Demokratie" (115–148), B: Demokratie nur im Staat oder allgemein (149–213), C: Demokratie und Pluralismus (214–312) mit besonderer Betonung von Abt. III: „Grundwerte und Grundrechte" (256–312) und D: „Strukturen und ‚Ethos' der Demokratie" (313–369). – Berichteten die Teile I bis III in der Hauptsache über den Befund, so zieht der Verfasser in Teil IV: „Zusammenfassung, Schlußfolgerung, Kritik, Ausblicke" (370–432) sein Fazit und zählt die Fragen auf, die nach seiner Meinung noch nicht ausdiskutiert sind. Hier würde ich einige Akzente anders setzen, räume aber bereitwillig ein, daß zu mehr oder weniger allem, was er aufzählt, das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Das umfangreiche und wertvolle Anmerkungsverzeichnis (438–595) ließe sich, wenn das Buch nach dem Dezimalsystem gegliedert wäre, mit sehr viel weniger Mühe zu Rate ziehen.

Jedem, der Politik als Gewissenssache ernst nimmt, namentlich dem, der Politik zu seinem Beruf macht, kann das Studium des Buchs nur angelegentlich empfohlen werden.

O. v. Nell-Breuning SJ

Sabet, Huschmand: *Der Weg aus der Ausweglosigkeit.* Ein Plädoyer für den Frieden. Stuttgart: Seewald 1985. 202 S. Kart. 16,80.

Als Weg zum dauernd gesicherten Frieden empfiehlt der Verfasser eine im 19. Jahrhundert in Iran entstandene Religion, deren Gründer Baha'u'lláh die Liebe nicht zum Vaterland, sondern zur Weltgemeinschaft zum Hauptgebot erhoben hat. Ein vollständiges Bild dieser Religion entwirft der Verfasser nicht, wird aber auch nicht benötigt. Ganz unzweideutig ist der Glaube an den einen heiligen Gott. „Dogmen" dagegen hat diese Religion nicht und hat für sie auch keinen Raum, da sie alle bisherigen Religionen oder, wohl treffender gesagt, deren Sittengebote zusammenfassen und zur Einheit verschmelzen will. Die verschiedenen, im Laufe der Zeit von Gott gesandten „Offenbarer" hätten von Stufe zu Stufe aufsteigend gelehrt, wie das menschliche Zusammenleben zuerst im Kreis der Familie, dann der Sippe, dann immer weiterer Gemeinschaften bis letzten Endes in der Weltgemeinschaft zu gestalten und zu ordnen sei. Unter diesen „Offenbarern" wird Jesus von Nazaret schlicht der geschichtlichen Reihenfolge gemäß zwischen Moses und Mohammed eingeordnet; seiner Bergpredigt wird große Verehrung entgegengebracht; das christliche Sittengesetz genießt hohen Respekt. Die oberste Stufe der Weltgemeinschaft habe Jesu Ethik allerdings noch nicht erreicht; das sei erst dem Begründer der Bahá-í-Religion gelungen. Aus dieser Liebe zur gemeinsamen Welt soll ein Welteinheitsstaat hervorgehen, der ein für allemal den Krieg unmöglich machen würde. Nicht einmal ein Weltkonzil aller bisherigen Religionen würde das zustande bringen; das vermöge nur die Bahá-í-Religion mit ihrem Gebot der Weltgemeinschaftsliebe. Auf die Fragwürdigkeit des Welteinheitsstaats, die das Zweite Vatikanische Konzil zu einem Schritt hinter Johannes XXIII. zurück veranlaßt hat, geht der Verfasser nicht ein. – Seine ganze Art berührt wohltuend; an der Lauterkeit seiner Absicht besteht kein Zweifel. Um so bedauerlicher ist, daß er zu keinem rechten Verständnis der christlichen Religion gelangt; der Zugang zu den ernsten Fragen um Sünde und Schuld ist ihm verschlossen geblieben, nicht durch seine Schuld, sondern unverkennbar durch Verschulden seiner deutschen Gewährsmänner, die ihm vom Christentum nur einen dünnen und säkularisierten Aufguß vorgesetzt, den echten Gehalt aber vorenthalten haben.

O. v. Nell-Breuning SJ

Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA. Ein internationaler Vergleich. Hrsg. v. Karl-Werner Brand. Frankfurt: Campus 1985. 335 S. Kart. 38,–.

Der Sammelband geht der nicht uninteressanten Frage nach, wie sich die „neuen sozialen Bewegungen" in der Bundesrepublik Deutschland, in Frankreich, England, Schweden und den

USA entwickelten und welche Faktoren jeweils Entstehung, Verlauf und Gestalt dieser Bewegungen bedingten. In präzise gearbeiteten Beiträgen wird jeweils der nationale und politische Hintergrund für ein Land aufgewiesen, werden Herkünfte der Ökologie-, Antikernkraft-, Frauen- und Friedensbewegung offengelegt und am Ende auch Chancen weiterer Aktivitäten kalkuliert. In diesen Länderdarstellungen ist eine gesellschaftskritische Option nicht zu übersehen. Diese wird gewiß eine bessere „Sehschärfe" einem Phänomen gegenüber garantieren, das eher „links" geprägt ist (72, 75). Die Charakterisierung der einzelnen Länder wird treffend ausgeführt: „Deutsche Bewegungen sind so immer noch fundamental, französische heftig, aber kurzatmig, britische atmen den Geist des ‚fair play', schwedische sind reformistisch und integrativ, amerikanische überwiegend pragmatisch-instrumentell" (333). Am deutlichsten sind die Bewegungen in der Bundesrepublik ausgeprägt (317). Bei der abschließenden Reflexion über die Bedingungen solcher Bewegungen wird herausgearbeitet, daß die Rechts-Links-Orientierung, die sozialstaatliche Sicherheit, die allgemeine politische Kultur u. a. m. von erheblicher Bedeutung sind.

Die Beiträge des lesenswerten Buchs tragen, selbst wenn man zuweilen die Beschreibung der sozialen und politischen Realität nur mit Vorbehalt akzeptieren kann, zu einer präziseren Wahrnehmung und Bewertung des Phänomens „neue soziale Bewegungen" bei, wobei einstweilen noch offen bleiben darf, ob sich in ihnen „die Formelemente eines neuen, ‚postindustriellen' Vergesellschaftungsmodus" (332) zeigen. Zu solcher Vorsicht raten allein schon Entwicklungen nach 1980, wie die Wende nach innen, die Individualisierung des Engagements und teilweise auch der Rückzug auf Tradition, Heimat und kleine Lebenswelten.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Zweite Vatikanische Konzil bedeutete auch für das Verständnis der nichtchristlichen Religionen den Durchbruch zu einer neuen Sicht. Christian W. Troll, Professor für Islam und christlich-islamische Beziehungen am Vidyajyoti-Institute in Delhi (Indien), beschreibt die Geschichte des Dialogs mit dem Islam und nennt die Probleme und die Aufgaben.

Zur vieldiskutierten Theologie der Befreiung gibt Michael Sievernich einen Überblick über die Entstehung, die zentralen Thesen und das Umfeld. Rogelio Garcia-Mateo weist darauf hin, daß das befreiungstheologische Grundanliegen auf die spätscholastische Rechtstheologie der Kolonialzeit zurückgreift. M. Sievernich doziert an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, R. García-Mateo an der Hochschule für Philosophie in München.

Hans Zirker, Professor für systematische Theologie an der Gesamthochschule Duisburg, analysiert literarische Zeugnisse, in denen von Gott Rechenschaft für das Böse in der Welt gefordert wird. Es wird dabei deutlich, daß Beschuldigungen Gottes nicht immer nur literarische Einkleidung des Atheismus sind.

Angela Merici (1474–1540) hat mit der Gründung des Ursulinenordens im Jahr 1535 den Rechtsstatus der unverheirateten, nicht-klösterlichen Frau wesentlich gehoben und einen wichtigen Beitrag zur Frauen- und Mädchenbildung geleistet. Zum 450. Jahrestag würdigt Friedrich Wulf ihr Leben und ihr Werk.

Zwanzig Jahre nach dem Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil wirkt so mächtig nach und hat die gesamte Kirche so tiefgreifend geprägt, daß es noch heute alle Auseinandersetzungen in der Kirche bestimmt. Das gilt um so mehr seit der Einberufung der Bischofssynode zum 20. Jahrestag des Konzilsabschlusses, von der sich Johannes Paul II. eine Bilanz und neue Impulse erhofft.

Ziel des Konzils war die Erneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums und im Blick auf die Aufgaben in unserer Zeit. Drei große Themen beherrschten die Verhandlungen: die Kirche selbst, die Einheit der Christen und das Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt.

Die Kirche ist für das Konzil nicht zuerst Institution und Herrschaftsverband, sondern „Volk Gottes", Gemeinschaft der Glaubenden, die alle vor Gott die gleiche Würde besitzen. Das heißt konkret: Amt nicht als Herrschaft, sondern als Dienst; aktive Rolle der Laien bei Verständnis und Weitergabe des Glaubens sowie ihre Rechte auf Mitsprache und Mitverantwortung; Erneuerung der Liturgie im Sinn einer lebendigen Teilnahme aller; kollegiale Struktur des obersten kirchlichen Leitungsamts; Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen und damit Öffnung zu einer echten Weltkirche.

Die Konzilsaussagen über die Ökumene bedeuten nichts Geringeres als das Ende der Gegenreformation. Sie betonen die grundlegende Einheit der Christen im Glauben und in der Taufe und erhoffen die Überwindung der Differenzen durch Stärkung des Gemeinsamen, durch offenes Gespräch und vor allem durch die Bereitschaft zu Buße und Umkehr. Schließlich die Klärung des Verhältnisses zur modernen Welt durch das feierliche Bekenntnis zur Religionsfreiheit und durch die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Ordnung und damit eines legitimen Pluralismus unter Katholiken in allen konkreten Fragen von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft. Die Stichworte heißen nun nicht mehr Abwehr der modernen Welt und Verteidigung, nicht mehr politische und gesellschaftliche Geschlossenheit der Kirche, sondern Dialog, Offenheit, Auseinandersetzung. Die Kirche will nicht als Machtfaktor auftreten, sondern als Gesprächspartner, der gemeinsam mit allen um die Lösung der Probleme ringt und dabei seinen Beitrag zu leisten sucht, nicht befehlend oder fordernd, sondern argumentierend und sich um Verständigung bemühend.

Heute, zwanzig Jahre danach, hat sich das Kirchenbild des Konzils weithin durchgesetzt, vor allem auf der Ebene der Gemeinden und vieler Diözesen. Die Liturgiereform mit der Einführung der Muttersprache, dem klareren Aufbau der Riten und dem größeren Raum für die Anliegen der einzelnen Gemeinde ist, wie

die deutschen Bischöfe schreiben, „gar nicht mehr wegzudenken". Die aktive Beteiligung am Leben der Gemeinden ist in einem früher kaum denkbaren Ausmaß gewachsen. Geradezu ein Modell für die Verwirklichung der Prinzipien des Konzils von der gemeinsamen Würde aller Glieder der Kirche und ihrem Recht auf Mitsprache war die Gemeinsame Synode in Würzburg der Jahre 1971–1975.

Die Bemühungen um die Ökumene sind ein großes Stück vorangekommen. Die Einheit der Christen ist für alle Verantwortlichen in der Kirche ein vorrangiges Ziel. In zahlreichen interkonfessionellen Gesprächen wurden staunenswerte Übereinstimmungen festgestellt. In der Praxis arbeiten die Kirchen ohnedies auf zahlreichen Gebieten zusammen. Und das Verhältnis zur modernen Welt wird auf weite Strecken hin von der Offenheit und der Dialogbereitschaft geprägt, die das Konzil forderte.

Natürlich gibt es auch Defizite: ein einseitiges Verständnis der Kirche als Herrschaftsverband, ja ihre Identifizierung mit der Hierarchie; die Tendenz, die Laien aus der Mitverantwortung im pastoralen Dienst zu drängen; die mangelnde kollegiale Zusammenarbeit Roms mit den Bischöfen; zunehmende Zeichen eines römischen Zentralismus; Widerstände gegen einen Fortgang der Ökumene; Mißtrauen gegen die moderne Welt, vor allem gegen den Pluralismus der Weltbilder, Meinungen und Lebenshaltungen.

Diese eher negativen Seiten dürfen aber nicht überbewertet werden. Insgesamt ist die Bilanz rundum positiv. Wie hätte die Kirche die Herausforderungen der letzten zwanzig Jahre ohne das Konzil bestehen können? Gewiß ist die kirchliche Bindung vieler und damit der Kirchenbesuch zurückgegangen. Wer dies dem Konzil anlastet, muß sich fragen lassen, ob solche übergreifenden gesellschaftlichen Entwicklungen nicht viel verheerendere Folgen gehabt hätten, wenn das Konzil nicht gewesen wäre. Auch für die Aufgaben der Gegenwart sind die Aussagen des Konzils so aktuell wie eh und je. Das gilt vor allem für das Grundprinzip eines Konzils, daß sich nämlich die Probleme nicht durch Weisungen und Dekrete lösen lassen, sondern nur durch den Dialog, die gemeinsame Beratung der Betroffenen, vor allem der Verantwortlichen. Und gegenüber den „Unglückspropheten", vor denen schon Johannes XXIII. warnte, weil sie „ohne Sinn für Klugheit und für das rechte Maß" überall „nur Unrecht und Niedergang" sehen, ist der gläubige Optimismus des Konzils und sein Vertrauen auf die Führung des Geistes Gottes allemal die realistischere Sicht. Daher kann man den Schlußsatz der Stellungnahme der englischen Bischöfe zur Vorbereitung der Synode nur unterstreichen: „Die Kirche in England und Wales erwartet von der außerordentlichen Bischofssynode eine klare und positive Bekräftigung des Geistes und der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils und wünscht sich ein Wort der Ermutigung für alle diejenigen, die seit dem Konzil so hart für die Erneuerung im Leben der Kirche gearbeitet haben." *Wolfgang Seibel SJ*

Oswald von Nell-Breuning SJ

Kirche und Arbeitswelt

Von Arbeit und namentlich von Arbeitswelt soll hier die Rede nicht sein in dem umfassend weiten Sinn, in dem Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Laborem exercens" von der menschlichen Arbeit handelt, sondern – wenn auch nicht ausschließlich, so doch ganz überwiegend – nur von der Arbeit, die wir an der uns umgebenden Außenwelt ausüben. Das entspricht dem geläufigen Sprachgebrauch, der namentlich unter Arbeitswelt nur diese Art von Arbeit und deren „Welt" versteht. Meist fassen wir den Begriff Arbeitswelt noch enger, indem wir ihn auf die transitive, d. i. die unmittelbar an der oder auf die Außenwelt ausgeübte Werktätigkeit beschränken und überdies von der freiberuflich ausgeübten Tätigkeit und dem hoheitlichen Dienst absehen. Umgekehrt zählen wir zur Arbeitswelt nicht nur die Arbeit selbst als laufendes Geschehen, sondern die ganze „Welt" der Einrichtungen tatsächlicher und rechtlicher Art, die Technik und die Organisation, kurz die gesamte sachliche und menschliche Umwelt, in der diese Arbeit sich abspielt, die ihr und der sie wechselseitig einander das Gepräge geben. In dem so umschriebenen Sinn wird das Wort Arbeitswelt hier gebraucht.

Das gläubige Verständnis

Gott hat die von ihm geschaffene und damit in ihrem Bestand, ihren Gegebenheiten und Möglichkeiten uns vorgegebene kosmisch-physikalische Welt uns Menschen zu „bearbeiten" übergeben. Das ist von der Kirche gelehrte unwandelbare Glaubenswahrheit; dagegen sind die Beziehungen der Kirche zur Arbeitswelt und die Haltung der Kirche ihr gegenüber wandelbar, haben sich mit dem Wandel der Arbeitswelt selbst gewandelt, müssen und werden auch künftig sich weiter wandeln.

In dem Grad, wie der Mensch gelernt hat, die ihm vorgegebene Welt immer wirksamer zu „bearbeiten", d. i. sie durch seine Arbeit zu gestalten, sie seinen Bedürfnissen und Zwecken dienstbar zu machen, wird er sich stärker dieses seines Könnens bewußt. Mehr und mehr glaubt er, alles machen zu können, alles sei „machbar". Zwar stößt er ständig auf die Grenzen seines Könnens, aber in der neueren Zeit machte er immer wieder die Erfahrung, daß diese Grenzen nicht starr sind, daß es ihm vielmehr gelingt, sie immer wieder vor sich zurückzuschieben; erst in allerjüngster Zeit drängen sich ernsthafte Zweifel auf, ob es nicht auch

unübersteigbare Grenzen gibt, ob die Art, wie wir unsere Herrschaft über die Natur ausgeübt haben, nicht vielleicht doch ein Mißbrauch, eine Ausbeutung gewesen ist, wogegen die Natur jetzt zurückschlägt und uns beweist, daß unsere Herrschaft über sie keineswegs unumschränkt ist, vielmehr äußeren Beschränkungen und inneren Bindungen unterliegt, deren Mißachtung zur Folge haben kann, daß wir unversehens die Biosphäre zerstören und das physische Dasein der Menschheit auslöschen. – Wie dem auch sei, diese kosmisch-physikalische Welt samt allem, was wir damit anstellen und daraus machen können, ruht ihrem Ursprung nach in Gottes Schöpferwillen und Schöpfertat und ist uns ebenso vorgegeben, wie jeder einzelne sich selbst vorgegeben ist und sich anzunehmen hat, dem Dasein nicht entfliehen kann und selbst sein Sosein nur in sehr begrenztem Maß nach seinen Vorstellungen und Wünschen zu gestalten vermag.

Für den, der in einer gläubigen Umwelt lebt und nur deren Luft einatmet, ist die Vorgegebenheit alles dessen, was wir als geschöpfliche Wesen vom Schöpfer empfangen haben, selbstverständlich, ist schlechterdings eine Banalität und tritt als solche nicht ins Bewußtsein. Wir, die wir in einer nach- und unchristlich gewordenen Welt leben, befinden uns diesbezüglich in einer völlig anderen Lage. Auf diesen Wandel der Zeiten ist näher einzugehen.

Agrarwirtschaftlich geprägte Arbeitswelt

Noch liegt bei uns selbst die Zeit nicht lange zurück, und in den Ländern, die unserem Blick ferner liegen, verhält es sich für einen Großteil, wenn nicht die Mehrzahl der Menschen heute noch so, daß der Mensch seine Kraft nahezu voll aufwenden muß, um das, was er für seinen Lebensunterhalt unerläßlich benötigt, der Erde abzuringen. In dieser ganz von der Agrarwirtschaft geprägten Arbeitswelt erlebt der Mensch alltäglich und unwiderlegbar, in wie hohem Maß der Erfolg seiner Arbeitsmühe von Naturereignissen, insbesondere der Witterung, abhängt, auf die er keinen Einfluß hat, die er vielmehr schlechtweg hinnehmen muß. Unter diesen Umständen findet er das, was die Kirche ihm über Gottes Anteil am Erfolg seiner Arbeit sagt, in seiner Erfahrung laufend bestätigt. Ganz ersichtlich entsprang der erzielte Ertrag seiner Arbeit nicht seiner Mühewaltung allein, sondern war mindestens ebensosehr den Umständen zu verdanken, in denen die Kirche ihn den Segen Gottes zu erkennen lehrte. So fügten seine fachmännische Sicht als Bodenbesteller oder Viehzüchter und seine gläubige Sicht als Christ sich nahtlos zusammen. Kam dann noch hinzu, daß die Menschen durch diese Arbeit sich und ihre Familien ehrlich und redlich ernährten, dann mußte die Kirche darin überdies die Erfüllung einer hohen sittlichen Pflicht erkennen und anerkennen. So erwies diese Arbeit sich in den Augen der Kirche als ebenso achtens- und lobenswert wie in weltlicher Wertung.

Kein Wunder, daß die Kirche an einer solchen Arbeitswelt ungeteiltes Wohlgefallen fand, wenn nicht gar sie als die einzig sinnvolle, ja als *die* gottgewollte ansah, dies um so mehr, als der menschgewordene Sohn Gottes in ihr aufgewachsen war, in ihr jahrzehntelang gelebt und gewirkt und zuletzt seine Frohbotschaft in einer von ihr geprägten Sprache verkündet hatte. Unter diesen Umständen ist es ohne weiteres begreiflich, daß die Kirche, die auch heute noch über keine andere Sprache und Bilder verfügt, um das Wort Gottes zu verkünden, sich immer noch schwer tut und Hemmungen empfindet, um sich auf die völlig gewandelte Arbeitswelt von heute umzustellen und sich unbefangen und vorbehaltlos auf sie einzulassen.

Industriewirtschaftlich geprägte Arbeitswelt

Inzwischen hat zum mindesten in den sogenannten fortgeschrittenen Ländern ein Wandel stattgefunden. Ausgelöst hat ihn wohl unser verändertes Verhältnis zur Natur, näherhin die dank unserer immer vollkommeneren Kenntnis ihrer Gesetze unvergleichlich gesteigerte technische Effizienz unserer in die Außenwelt eingreifenden und sie in unseren Dienst stellenden Arbeit. War der Mensch zuvor mit einer gewissen Ehrfurcht sanft und schonend mit der Natur umgegangen, hatte er, wenn er sie unseren Bedürfnissen oder Wünschen entsprechend herrichtete, sich ihren Vorgaben so viel wie möglich angepaßt und sich vermeidbarer Eingriffe tunlichst enthalten, so fühlte er sich nunmehr ihr gegenüber stark und war entschlossen, von dieser Stärke rücksichtslosen Gebrauch zu machen; er schickte sich an, Ströme umzuleiten, Gebirge zu versetzen, Klimate zu verändern, alles sollte „machbar" sein.

Daß die ungeheuer gesteigerte Produktivität unserer Arbeit den Menschen von der notdürftigen Erhaltung seines physischen Daseins zur heutigen reichen Entfaltung seines kulturellen Lebens erhoben hat, kann auch die Kirche gewiß nicht beklagen, sondern nur begrüßen. Tiefe Besorgnis aber mußte ihr der *Preis* bereiten, um den der Ursprung der Fähigkeit unserer Arbeit, all die schönen Dinge, die unser Dasein bereichern und verschönern, zu erstellen, die immer weitergehende Arbeitsteilung und damit verbundene Massenfertigung, erkauft werden mußte, nämlich um den Preis der Trennung von Haushalt und Betrieb.

Von Haus aus sind Familienleben und Arbeitsleben eins. Seit Beginn des industriellen Zeitalters löst sich ein immer größerer Teil der Arbeit aus der Familie heraus und verlagert sich in den Betrieb. So kommt es zur Trennung von Haushalt und Betrieb. Vom „Großen Haus", worin mehrere Generationen nebst Blutsfremden zusammen lebten und werkelten, entwickelt die Familie sich zur Klein- und Intimfamilie zurück. Im Zusammenhang damit kommt es zu der Vorstellung, im ökonomischen Sinn produktiv sei nur die außerhäuslich als Erwerbstätigkeit im

Betrieb geleistete Arbeit, wogegen die Wirksamkeit der Frau im Haushalt und der Mutter in Aufzucht und Erziehung der Kinder als unproduktiv zu werten sei mit der Folge, daß der Mann, der seinen im Betrieb verdienten Lohn nach Hause bringt und seiner Frau als Haushaltsgeld übergibt, der „Ernährer" der Familie sei und nicht nur die Kinder, sondern auch die Frau den Unterhalt von ihm empfingen. Was diese Denkweise (Stichwort „Hausfrauenehe") für das Verständnis der Familie und insbesondere für die tatsächliche und rechtliche Stellung der Frau bedeutet(e), mußte sich der Kirche als ernste Besorgnis aufdrängen; hier jedoch ist nicht von Familie und Haushalt und der ihnen verbliebenen Arbeit zu handeln; zur Arbeitswelt im heutigen Wortverständnis zählt – mindestens voll und ganz – nur die erwerbstätig im Betrieb geleistete Arbeit; demgemäß ist unter der Überschrift „Kirche und Arbeitswelt" mindestens schwerpunktmäßig nur von dieser Arbeit zu handeln.

Vertauschung von Sachziel und Personziel der Arbeit

Gewichtigste Folge der Verlagerung der in den Betrieben effizienter als in den Haushalten zu betreibenden Arbeit aus den Haushalten in die Betriebe ist der damit unvermeidlich verbundene Wandel des Ziels der Arbeit, der bei der in die Rechtsgestalt des Lohnarbeitsverhältnisses gekleideten Arbeit besonders deutlich in Erscheinung tritt. Der Arbeitnehmer im Betrieb arbeitet nicht oder jedenfalls nicht ausschließlich oder auch nur an erster Stelle um des sachlichen Ergebnisses willen, das er durch seine Arbeit herbeiführt (lat. „finis operis"); an dessen Stelle tritt bei ihm der *Entgelt*, den er für diese seine Arbeit empfängt. Dieser Entgelt („Lohn") schiebt sich als sein persönliches Ziel (lat. „finis operantis") zwar nicht notwendig vor, aber auf jeden Fall neben das Sachziel. Der Arbeitnehmer arbeitet, um Einkommen zu erzielen; seine Arbeit ist ausgesprochenermaßen Erwerbstätigkeit, wird von ihm selbst und wird allgemein als solche gewertet; das ist ja auch der Grund, weswegen er als der „Ernährer" der Familie (s. oben!) angesehen wird.

Den damit vollzogenen Umbruch des Sinnes der Arbeit und erst recht dessen ungeheuere Tragweite hat niemand vorausgesehen und noch viel weniger vorausbedacht. Auch die Kirche, als sie in Leos XIII. Enzyklika „Rerum novarum" 1891 die Arbeiterfrage aufgriff und sich darum annahm, wie der Arbeiter durch die unselbständige Arbeit, durch die „Lebenslage der abhängigen Arbeit" subjektiv betroffen war, bekam den damit vollzogenen objektiven Umbruch des Sinnes der Arbeit und der Arbeitswelt, den veränderten Platz, den sie im Gesamtbereich der Kultursachgebiete in Anspruch nimmt und der ihr tatsächlich eingeräumt wird, nicht in den Blick und noch weniger in den Griff.

Sachziel jeder denkbaren Arbeit kann kein anderes sein, als einen Erfolg herbeizuführen oder ein Ziel zu verwirklichen. Gerade bei der hier im Vorder-

grund des Interesses stehenden transitiven Arbeit zeigt sich das am deutlichsten. Diesem ihrem „Sinn" entsprechend werden wir Gegenstand und Ausmaß unserer Arbeit stets danach bestimmen, was wir durch sie erreichen oder verwirklichen wollen, und werden es immer darauf ablegen, es mit dem geringstmöglichen Maß an Mühe und Last zu bewerkstelligen. In diesem Sinn werden wir uns befleißigen, unsere Arbeit immer zweckmäßiger, ergiebiger, „produktiver" zu gestalten, um den gleichen Erfolg mit geringerer Arbeitsmühe oder mit der gleichen Arbeitsmühe einen größeren Erfolg zu erzielen. Die höhere Produktivität oder technische Effizienz, die Anlaß gegeben hat, die Arbeit aus den Haushalten in die Betriebe zu verlagern, wird zweifellos auch künftig weiter steigen.

Produktivität der Arbeit

Dank der seit Beginn des industriellen Zeitalters unaufhaltsam gestiegenen technischen Effizienz seiner Arbeit vermochte der Mensch in menschheitsgeschichtlich gerechnet unvorstellbar kurzer Zeit das Angesicht der Erde umzugestalten. Unsere materiellen Daseinsbedingungen, ja unser gesamtes Zusammenleben als menschliche Gesellschaft gewannen ein völlig anderes Gesicht. Die menschliche Arbeit, namentlich in der Rechtsgestalt der unselbständigen Erwerbstätigkeit, beginnt die menschliche Gesellschaft nach ihren Bedürfnissen und Gesetzmäßigkeiten zu gestalten. Die Arbeitswelt verselbständigt sich zu einer eigenen Welt, zu einer *Welt für sich*.

Hier geht es zunächst um den Sacherfolg, das sachliche Ergebnis der gesteigerten Produktivität der Arbeit. Solange die Produktivität unserer Arbeit gerade ausreichte, um den Lebensbedarf zu beschaffen, bestand keine Gefahr, daß Sachziel und persönliches Ziel der Arbeit in Konflikt miteinander gerieten, und konnte man im allgemeinen erwarten, daß alle vorhandenen Arbeitskräfte benötigt wurden und darum jeder, der arbeiten wollte, auch zur Arbeit eingestellt und für seine Arbeit entlohnt wurde. Seitdem jedoch in unseren fortgeschrittenen Ländern die Produktivität der Arbeit einen Grad erreicht hat, der vielmals ausreicht, um alles Lebensnotwendige zu beschaffen, und uns einen Wohlstand gestattet, bei dem uns ein Vielfaches dessen, was wir bedürfen, zu Gebote steht, ist das grundlegend anders geworden. Unsere Arbeitswelt ist nicht mehr von Knappheit oder gar Mangel an Arbeitskräften, sondern ist oder scheint wenigstens von deren *Überfluß* gekennzeichnet.

Damit stellt sich für uns die völlig ungewohnte Frage, ob wir künftig unsere Arbeit nicht mehr auf ihren größtmöglichen Sacherfolg ausrichten, deren Menge vielmehr auf das Maß dessen beschränken wollen, wofür zu arbeiten sinnvoll ist, oder ob wir im Gleichschritt mit der ständig steigenden Produktivität der Arbeit die Menge ihrer Ergebnisse, gleichviel ob Bedarf oder auch nur sinnvoller Begehr

danach besteht, ins Ungemessene vermehren wollen, um Arbeits- und Erwerbsgelegenheit zu schaffen.

Dagegen läßt sich allerdings der Einwand erheben, selbst in den fortgeschrittensten Ländern sei die Frage zur Zeit noch nicht aktuell, auch in ihnen bestehe derzeit noch ein empfindlicher Mangel an öffentlichen Gütern und bedürfe es, um der Umweltzerstörung Einhalt zu gebieten und die bereits zerstörte Umwelt wiederherzustellen, einer so riesenhaften Menge von Arbeit, daß in Wirklichkeit kein Überfluß an Arbeitskräften, sondern eher immer noch Mangel bestehe. Unbestreitbar aber besteht bei uns die Massenarbeitslosigkeit und erweist sich offenbar als Dauererscheinung, die unwiderlegbar beweist, daß wir zum mindesten einem allem Anschein nach sogar auf die Dauer wachsenden Teil derer, die Arbeits- und Erwerbsgelegenheit suchen, keine solche Gelegenheit zu bieten haben.

Auch auf die zurückgebliebenen Länder rückt diese Frage, soweit sie sie noch nicht erreicht hat, unaufhaltsam zu. An die Frage, was deren Lage für uns bedeutet, welche Verpflichtungen sie uns auferlegt, welche Rücksichten wir bei den von uns zu treffenden Maßnahmen auf ihre von der unsrigen in wesentlichen Stücken grundverschiedenen, zum Teil gegensätzlichen Lage zu nehmen haben, sei hier nur erinnert. Seit der Enzyklika „Mater et magistra" und „Populorum progressio" nimmt die Kirche daran lebhaftes Interesse.

Gleichviel, ob wir die Situation bei uns im eigenen Land, in der EG oder weltweit beurteilen, können wir sinnvoll nur diejenigen Güter und diejenigen Mengen von Gütern durch unsere Arbeit erstellen, nach denen Bedarf oder vernünftiger Begehr besteht. Andere Güter oder eine größere Menge von Gütern zu erstellen, ist sinnloses Tun und als solches des Menschen als vernunftbegabten Wesens unwürdig; es ihm zuzumuten und davon, daß er sich dieser Zumutung unterzieht, seine Entlohnung und damit seinen Lebensunterhalt abhängig machen, heißt ihn entwürdigen. Daß dies dem Menschen gerade in unserer Arbeitswelt so häufig widerfährt, hat seinen Grund in der Trennung von Sachziel und Personziel der Arbeit. Da der Arbeitnehmer nicht das konkrete Ergebnis seiner Arbeit erhält, sondern ein abstraktes Einkommen in Gestalt von Geld erzielt, kann er sein Interesse von dem, was bei seiner Arbeit herauskommt, völlig abwenden und einzig auf das richten, was sie ihm als Einkommen erbringt. In abgewandelter Weise trifft das auch auf den selbständig Erwerbstätigen zu. An dieser Stelle kommt der durch die Verlagerung der Arbeit aus den Haushalten in die Betriebe aktuell gewordene Unterschied von Sachziel („finis operis") und Personziel („finis operantis") der Arbeit erst voll zum Traggen.

Zwar würde gegen die Zumutung, Sand von einer Stelle zu einer anderen und wieder zurück an die alte Stelle zu karren, auch heute noch jedermann sich empört auflehnen; der Widersinn wäre allzu offensichtlich. Bei genauerem Zusehen und ein wenig Nachdenken erweist sich aber jede Art von Beschäftigungspolitik nur um der Beschäftigung willen als ebenso unsinnig und verstößt ganz ebenso gegen die

Menschenwürde. Nichtsdestoweniger ist es unter der bloßen Rücksicht der Entlohnung vollkommen belanglos, ob nützliche oder schädliche Dinge, Unterhaltsmittel oder Massenzerstörungsmittel erstellt werden; an beiden kann der Beschäftigte Geld verdienen. Aus trauriger Erfahrung wissen wir sogar, daß sich mit Rüstungs- und Kriegswirtschaft am schnellsten und sichersten Voll-„Beschäftigung" herbeiführen läßt. Wenn trotzdem die Menschen das Angebot solcher Erwerbsgelegenheit nicht ebenso entrüstet abschlagen wie das sinnlose Sandkarren, dann erklärt sich das nur daraus, daß hier der Widersinn in der Regel nicht im vorhinein ersichtlich ist, sich vielmehr erst im nachhinein herausstellt, wenn beispielsweise die zusätzlich erstellten Güter keinen Absatz finden. Hier wäre es Sache des Politikers, im vorhinein zu beurteilen, ob das von ihm angestrebte Wirtschaftswachstum sinnvoll ist.

Keine bloße Beschäftigungspolitik, sondern sinnvolle Arbeit

Also nicht Güter schaffen, um die „Beschäftigung" zu mehren, nicht Güter schaffen, nach denen kein Bedarf besteht und mit denen niemandem gedient ist, sondern Güter schaffen, die wirklich dazu beitragen, das menschliche Leben nicht nur zu erhalten, sondern es auf eine höhere kulturelle Stufe zu heben. Droht oder besteht bereits Arbeitslosigkeit, dann darf nicht ein Teil der Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen das gesamte Angebot von Arbeitsplätzen für sich beanspruchen, sondern muß den Zugang dazu *allen* freigeben, Arbeit und Lohn mit den anderen teilen. Mit Recht verurteilen wir eine Klassengesellschaft, in der eine Minderheit sich den Besitz der Produktionsmittel vorbehält und die Mehrheit darauf beschränkt, unselbständige Arbeit daran zu leisten. Noch strenger müßten wir eine Klassengesellschaft verurteilen, in der die Inhaber von Arbeitsplätzen diese und das daran zu verdienende Arbeitseinkommen sich vorbehielten und andere davon ausschlössen.

Der vollkommen richtige, ja unverzichtbare Gedanke, der Mensch solle sein Einkommen „erarbeiten", d. i. für die realen Unterhaltsmittel, die er in Anspruch nimmt, solle er eine ebenso reale Gegenleistung erbringen, wird in Widersinn verkehrt, wenn man, anstatt ihm Gelegenheit zu echter, d. i. sinnvoller und nützlicher Leistung zu bieten, ihn sinn- und nutzlos beschäftigt und ihm damit eine Scheinleistung abverlangt.

Das Menschenrecht auf Arbeit ist kein Recht auf zu entlohnendes sinnloses Tun, sondern auf Arbeit, deren Sachziel der arbeitende Mensch als nicht nur moralisch einwandfrei, sondern auch als sinnvoll sich als sein persönliches Ziel zu eigen machen kann. Nur so versteht und vertritt die Kirche das Recht auf Arbeit. Diesen Unterschied zwischen recht verstandener Arbeit und bloßer Beschäftigung hat die Kirche bereits zur Zeit der Weltwirtschaftskrise um 1930 betont und in diesem

Sinne materiale und bloß formale oder nominelle Vollbeschäftigung unterschieden. Sie drängte darauf und kann auch heute nicht anders als darauf drängen, die Arbeitswelt so zu organisieren, daß alle arbeitsfähigen und arbeitswilligen Menschen Gelegenheit finden, durch ihre Arbeit einen echten Beitrag zu dem zu leisten, was dazu gehört, um allen ein menschenwürdiges Dasein zu sichern.

Einigen kirchlichen Kreisen erscheint die Vorstellung, die steigende Produktivität der Arbeit, die immer mehr Arbeit entbehrlich mache und damit die Menge der insgesamt zu leistenden Arbeit, ausgedrückt in Stundenzahlen, immer mehr verringere, besorgniserregend. Ihre hohe Wertschätzung des Berufsethos und einer Arbeitswelt, in der die als Erwerbsberuf ausgeübte Arbeit den Menschen voll in Anspruch nahm, läßt ihnen die Arbeitszeitverkürzung bedenklich erscheinen: Besteht da nicht die Gefahr, daß die Menschen dem Müßiggang verfallen? Offenbar wirken hier noch Vorstellungen nach, die während der ganzen bisherigen Menschheitsgeschichte zutreffend waren und erst neuerdings durch den ungeheueren Anstieg der Arbeitsproduktivität in den fortgeschrittenen Ländern mehr oder weniger bereits überholt sind und aller Voraussicht nach auch in den zurückgebliebenen Ländern in absehbarer Zeit überholt sein werden.

Recht verstanden steht die Kirche hier vor einer sozialpädagogischen Aufgabe riesengroßen Ausmaßes, die Menschen, die noch keine Gelegenheit hatten, es zu lernen, hilfreich anzuleiten, ihre für den Broterwerb nicht mehr benötigte Zeit für andere Tätigkeiten zu verwenden, die das Leben bereichern, ihm echten Gehalt geben.

Bisher war das, was wir hier unter „Arbeitswelt" verstehen, mehr oder weniger die Welt schlechthin. Alle anderen Kultursachbereiche, einzig die Politik und vielleicht die Religion ausgenommen, waren neben der „Arbeitswelt" nur Randerscheinungen, waren „Muße" einer kleinen Gruppe von „Honoratioren"; die vielfach größere Menge der „einfachen Leute" war davon ausgeschlossen. Dabei braucht es nicht zu bleiben. Je mehr der Bedarf an transitiver Arbeit zurückgeht, um so mehr können alle sich an dem beteiligen, was bisher einer kleinen Minderheit vorbehalten war.

Zu lehren, wie die Arbeitswelt zu organisieren wäre, damit sie den Anforderungen genügt, die der bereits stattgefundene und der weiter fortschreitende Wandel an sie stellt, ist nicht Sache der Kirche; sie beansprucht es auch nicht und weist es den dazu berufenen Sachkundigen zu. Weniger Arbeit im Dienst des Broterwerbs, mehr Raum für andere, höhere Tätigkeit namentlich im selbstlosen Dienst an der Gemeinschaft, kann die Kirche nur freudig begrüßen. Menschliche Arbeit erschöpft sich nicht, soll sich nach Gottes heiligem Willen nicht erschöpfen in dem, was wir unsere „Arbeitswelt" nennen und unter ihr zu verstehen pflegen. Diese unsere Arbeitswelt ist nach christlichem und kirchlichem Verständnis nicht die Fülle, sondern nur die Grundlage, um nicht zu sagen die bloße Vorstufe dessen, was uns Menschen als unser Wirken hier auf Erden aufgegeben ist.

Josef Fuchs SJ

Eheliche Liebe

Christlicher Pluralismus im 12. Jahrhundert

Ethische Probleme und Lösungsversuche haben auch im Christentum vielfach ihre Geschichte. Oft ist sie ein Ringen im Wechsel der Zeiten, nicht selten ein Ringen gleichzeitiger disparater Auffassungen. Geschichtlich kann es – trotz oft gehörter gegenteiliger Behauptung – nicht so sein, daß die Kirche (wer ist gemeint?) oder daß man in der Kirche für die vielen ethischen Probleme schon immer die gleiche Lösung hatte. Das Gegenteil würde bedeuten, daß es nie eigentlichen Pluralismus gegeben habe und daß ethische Lösungen von der Geschichtlichkeit des Menschen (auch des Christen) nicht bedingt seien, sei es im zeitlichen Nacheinander, sei es in pluraler Gleichzeitigkeit.

Im folgenden soll das an einem höchst interessanten Beispiel, nämlich der Auffassung von der ehelichen Liebe im 12. Jahrhundert, gezeigt werden. Dabei ist nicht an eine volle Darstellung der Geschichte dieser Problematik im 12. Jahrhundert gedacht; vielmehr sollen vier äußerst verschiedene Auffassungen verglichen werden. Es geht also nicht um eine erste Quellenforschung; deren Ergebnisse sollen hier vorausgesetzt werden. Beabsichtigt ist ein Einblick in die Verschiedenartigkeit von einigen (nicht allen) Auffassungen von der ehelichen Liebe innerhalb des Christentums einer bestimmten Zeitspanne.

Schon vor Jahren hatte ich bei einer Arbeit zur Sexualethik des Thomas von Aquin (1949) die außerordentliche Vielfalt der sexual- und eheethischen Auffassungen im Bereich der christlichen Moral beobachtet[1]. Im Zusammenhang damit interessierte mich seit einiger Zeit der in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts verfaßte Traktat des fränkischen Hofkaplans Andreas „De amore" (Über die Liebe), dessen lateinische Originalfassung in der von E. Trojel 1892 herausgegebenen Ausgabe 1964 erneut erschien[2]. Die höfische These, daß „Liebe" (amor) nur außerhalb der Ehe möglich sei, begründet der königliche Hofkaplan interessanterweise – unter anderem – mit der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre, die als „apostolische" bezeichnet wird. Die durch lange Zeiten bedeutsame und durch die Jahrhunderte auch in verschiedene Sprachen übersetzte Schrift des Andreas sei hier als Ausgangspunkt gewählt. Als gleichzeitge Auffassungen von der ehelichen Liebe sollen nacheinander zur Darstellung kommen: 1. die von Andreas „apostolisch" genannte kirchliche Ehelehre jener Zeit, 2. die dieser Lehre entgegenstehende und von Andreas vertretene Lehre der höfischen Minne, 3. die der Schrift des Andreas

zeitlich vorausliegende, aber ebenfalls der kirchlichen Ehelehre widersprechende Auffassung des kritischen Philosophen und Theologen Peter Abälard, und 4. der mystische Versuch eines Zeitgenossen Abälards, des Theologen Hugo von St. Viktor.

1. Der Hofkaplan (Andreas) und die kirchliche Ehelehre

Die Schrift des Hofkaplans umfaßt drei „Bücher" (libri). Die beiden ersten sind für die höfische Minne sowohl zu Lebzeiten des Andreas als auch noch lange Zeit nachher Autorität gewesen; nicht so das dritte Buch, das nichts anderes als eine vorsorgliche Retraktation des Inhalts der beiden ersten Bücher ist. Aufgrund mehrerer Bemerkungen im Werk des Andreas könnte man dazu neigen, daß die eigentliche Autorität des Minnetraktats weniger Andreas selbst als vielmehr die Gräfin Marie de Champagne ist. Das Gesamtopus ist so geschrieben, daß es der Ars amatoria des Ovid an die Seite gestellt werden kann.

Im Werbedialog D weist die umworbene Dame den werbenden Verehrer darauf hin, daß sie mit einem sehr edlen und vortrefflichen Mann äußerst glücklich verheiratet ist und daß sie aus tiefer Liebe zu ihrem Gatten es nie wagen würde, einen geheimen dritten Verehrer an ihre eheliche Gemeinschaft heranzulassen. Die Minneregeln verpflichteten die umworbene Dame zu diesem Widerspruch. Andreas seinerseits läßt die Dame darauf aufmerksam machen, daß es bei der Werbung um sie ja gar nicht um die Liebe ehelicher Zuneigung (affectus maritalis) geht, sondern um jene geheimgehaltene, aber leidenschaftliche erotische Liebe, die allein „Liebe" (amor) genannt zu werden verdiene. Solche Liebe könne es aber aus verschiedenen Gründen nur in einem brennenden außerehelichen Begehren und gemeinsamen Verhalten geben.

Pflichtgemäß widersteht die Dame: Was ihr Verehrer verlange, werde seit je und in aller Welt verworfen. Sie sehe in einem solchen Verhalten außerhalb der Ehe ein sündhaftes Vergehen. Leidenschaftliches und erotisches Verhalten dürfe es nur innerhalb der eigenen Ehe geben; es müsse alltäglich die liebende Verbundenheit der Gatten nähren und stärken. Ein solches Verhalten (immoderata carnalis dilectionis ambitio) sei in Wahrheit Liebe (amor) und durchaus zwischen Eheleuten – und nicht nur außerhalb der eigenen Ehe – möglich.

Dieser Erklärung der edlen Dame setzt nun der Verehrer (bzw. der Hofkaplan Andreas) neben anderen Gründen seine Kenntnis der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre entgegen. Zu ihrer großen Verwunderung – wie vermutlich auch vieler heutiger Leser – muß sie hören, daß das von ihr vertretene Verhalten in der Ehe – nämlich erotische Liebe (amor) statt bloßer ehelicher Zuneigung (affectus maritalis) – von der zeitgenössischen und angeblich auf apostolische Tradition zurückgehenden kirchlichen Ehelehre als Sünde verurteilt werde[3].

Wer die patristische (vor allem die augustinische) und die von daher bestimmte mittelalterliche Ehelehre der christlichen Kirche einigermaßen kennt, wundert sich durchaus nicht – anders als die umworbene Dame – über die Intervention des Hofkaplans. Es entspricht der augustinisch geprägten Ehelehre vieler Jahrhunderte, wenn Andreas die Dame darüber aufklären läßt, daß alle erotische Bereicherung, die sich die Ehegatten über ihr Verlangen nach Nachkommenschaft und die vom Partner eingeforderte Pflichterfüllung hinaus schenken können, nicht ohne Sünde ist. Augustinus hat zwar ebenso wie die Theologen des 12. Jahrhunderts die geistige und beglückende eheliche Gemeinschaft (affectio maritalis) als ein hohes menschliches (und auch übernatürliches) Gut verstanden[4]. Aber geschlechtlicher Eros und entsprechendes Verhalten haben in dieser Gemeinschaft als solcher keinen Platz. Der sexuelle Eros und die eheliche Einswerdung dienen *von Natur aus* ausschließlich der Zeugung von Nachkommenschaft (samt deren Erziehung). Dabei versteht Augustinus Nachkommenschaft grundlegend als Zuwachs des Gottesreichs: Es geht also um einen religiösen Dienst, wie auch im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin ausdrücklich lehrt. Die in diesem Sinn religiös verstandene eheliche Hingabe kann zwar das nach Augustinus *aus der Erbsünde* stammende und darum theologisch als Übel (malum; nicht Sünde = mala) verstandene erotische Begehren und Erleben „entschuldigen", doch gehört dieses als solches nicht zum Reichtum der „ehelichen Gemeinschaft".

Allerdings hatte der hl. Paulus einige enthusiastische Neuchristen in Korinth, die als Christen glaubten auf die erotische eheliche Begegnung verzichten zu sollen, gewarnt (1 Kor 7): Ein solcher Verzicht könne auch die Gefahr außerehelicher Unzucht mit sich bringen. Allerdings will Paulus diese Warnung und Mahnung nur als „Zugeständnis" (in späterer lateinischer Übersetzung: „venia" oder „indulgentia") verstanden wissen; gibt er doch dem Verzicht den Vorzug, wenn jemand aufgrund einer Gabe Gottes ihn leisten kann. Entsprechend seiner sexualpessimistischen Haltung interpretiert Augustinus den paulinischen Text unpaulinisch: Der zwecks Verhütung außerehelicher Unzucht „zugestandene" eheliche Verkehr, so lehrt er, sei nicht ohne jede (wenigstens läßliche) Sünde, da ja sonst keine „venia", von Augustinus nun nicht als Zugeständnis, sondern als „Vergebung" (von Sünde) verstanden, erforderlich sei. Diese augustinische theologische Interpretation blieb Autorität durch die Jahrhunderte. In diesem Sinn läßt der Hofkaplan Andreas die sich zierende Dame über den sündhaften Charakter ihres ehelichen Verhaltens belehren: daß zwar die „Pflichtleistung", das heißt die Gewährung dessen, was der Partner – zur Vermeidung der Gefahr der außerehelichen Unzucht – einfordere, ganz ohne Sünde sei, nicht jedoch die Einforderung dieser „Leistung" selbst.

Kurz, der Hofkaplan kennt die zeitgenössische kirchliche Ehelehre und läßt ihre Darlegung in die Werbung um die begehrte Dame einsetzen: In der Ehe ist die erotische Liebe Sünde, außer wenn sie ausschließlich – religiös – zwecks Zeugung von Nachkommenschaft für das Gottesreich oder – eine Rechtspflicht – als

Erfüllung der Forderung des erbsündlich gefährdeten Partners geschieht. Damit hofft er die umworbene Dame von der Sündhaftigkeit ihres ehelichen Verhaltens zu überzeugen und für die höfische Liebe (amor) zu gewinnnen.

Aber der theologisch versierte Andreas glaubt, noch mehr an Theologie bei der Werbung um die Dame einsetzen zu können. Er läßt nicht nur verstehen, daß das von der Dame verteidigte eheliche Verhalten ein „Übermaß" an Liebesleben, das heißt ein nicht durch das religiöse Motiv Zeugung oder das Gerechtigkeitsmotiv Pflichtleistung begründeter Vollzug erotischen Begehrens und Verhaltens und somit „unentschuldigte" Verwirklichung eines „Übels" sei. Vielmehr sei, so lehrt er, die „unentschuldigte" Verwirklichung dieses Übels in der Ehe als einer „heiligen Sache" („sacramentum" Ehe) ein schlimmerer Mißbrauch als das erotische Begehren und Verhalten außerhalb der Ehe.

Schließlich glaubt der Hofkaplan sich für seine These auf eine apostolische Anordnung berufen zu können. Doch ist darin sein theologisches Wissen nicht ganz exakt. Denn Paulus hatte so nicht gelehrt, und auch die augustinische Interpretation des Paulus sagt das nicht. Vielmehr geht sein zu seiner Zeit und seit Jahrhunderten immer wieder zitierter Text auf Hieronymus zurück, der ihn (irrtümlich) auf einen Pythagoräer Xystus glaubte zurückführen zu sollen; tatsächlich, so wissen wir heute, stammt er letztlich von dem Stoiker Seneca. Bei Hieronymus heißt es: „Ehebrecher ist, sagt er (Xystus), wer seine Frau allzu brennend liebt. Mit einer anderen Frau ist jede Liebe schändlich, mit der eigenen die allzu brennende Liebe. Ein weiser Mann liebt seine Frau nicht aus heißem Verlangen (impetu), sondern aus Überlegung (iudicio)... Nichts ist schändlicher, als seine Frau wie eine Ehebrecherin zu lieben."[5] An einer anderen Stelle gebraucht Hieronymus die Formel, die auch Andreas zitiert: „Ein allzu brennender Liebhaber seiner Frau ist ein Ehebrecher."[6]

Offensichtlich will Andreas durch die angeblich apostolische Anordnung die Dame weiter unter Druck setzen. Aber während er in seiner Berufung auf eine apostolische Anordnung irrt, überlegt er überdies nicht, ob die letzten von Hieronymus und ihm selbst zitierten Worte vom allzu brennenden Liebhaber in der Ehe wirklich das von der Dame verteidigte eheliche Verhalten treffen. Tatsächlich sahen manche Theologen in jenem „Übermaß" in der Ehe ein „allzu brennendes" oder „allzu häufiges" oder „allzu brutales" Verhalten, andere dagegen die von Augustinus und auch noch im Hochmittelalter (auch von Thomas) vertretene Meinung, das erotische Verhalten in der Ehe sei dann nicht nur läßliche, sondern sogar schwere Sünde, wenn das Begehren des Mannes gegenüber seiner Frau so heftig sei, daß es ihn nicht einmal interessiere, ob es seine eigene und nicht eine andere Frau sei, der er sich zuwendet.

Was der Hofkaplan Andreas zwecks Werbung um eine Dame für die höfische Liebe als theologisches Argument in die Waagschale wirft, gehörte im wesentlichen wirklich zur kirchlichen Ehelehre seiner Zeit und vieler Jahrhunderte vorher (und

nachher). In ihr findet sich sowohl stoischer und manichäischer Einfluß wie auch eine Folgeerscheinung der augustinischen Erbsündelehre. Diese Einflüsse hinderten eine ganzheitliche und harmonische Sicht des gleichzeitig geistig-personalen und sexuell-erotischen Menschen. Die von Andreas vorgelegte kirchliche Eheauffassung fand sich in den Schriften der Theologen; es ist dokumentiert, daß sie auch gepredigt wurde[7]. Wie sie aber der Dame (wie sie jedenfalls sagt) nicht bekannt war, so ist auch sonst dokumentiert, daß viele christliche Eheleute darüber nicht viel wußten und noch weniger für ihre Lebensführung reflektierten. Dennoch war diese Lehre oder doch das in ihr vorhandene Eheverständnis in der Kirche noch viele Jahrhunderte hindurch, ja bis in die Neuzeit hinein von Einfluß[8]. Es läßt sich fragen, ob ein solches kirchliches Eheverständnis im Grund nicht auf viel Unverständnis gestoßen ist und so auch verschiedenartige Bewegungen wie zum Beispiel die vom fränkischen Hofkaplan gepriesene höfische Liebe fördern konnte.

2. Die Gräfin (Marie de Champagne) und die höfische Liebe

Der Hofkaplan wendet sich in seinen Ausführungen gegen die kirchliche Lehre über die eheliche Liebe. Seine Entgegnung selbst impliziert das Ideal der höfischen Liebe; für sie wird, wie schon bemerkt, die Autorität der Gräfin Marie de Champagne angerufen. Es soll hier natürlich nicht auf die ganze Problematik der höfischen Liebe, der Troubadours und der Minne eingegangen werden. Was hier interessiert, ist vielmehr jenes Verständnis von „Liebe" (amor), das der theologisch informierte Kaplan dem zeitgenössischen kirchlichen Verständnis von ehelicher Liebe entgegenstellt. Nach seiner Darstellung stehen sich in der kirchlichen Ehelehre und dem Ideal der höfischen Liebe zwei weitgehend verschiedene Auffassungen des personalen Menschen und der interpersonalen Mann-Frau-Beziehung gegenüber.

Die anspruchsvolle Aristokratie des 12. Jahrhunderts hatte offensichtlich zu einem gepflegten Ideal vornehmer und achtungsvoller interpersonaler Beziehungen gefunden. Die Person des anderen (bzw. der anderen) sollte ganzheitlich und zutiefst geachtet werden. Dies geschah unter betonter Einbeziehung des fraulichen Elements. Durch die verehrende und vornehm werbende Beziehung zu einer edlen Dame sollte der Verehrer selbst veredelt werden. (Manche Forscher glauben darauf hinweisen zu sollen, daß zur gleichen Zeit auch im geistlichen Bereich das verehrende Aufschauen zur idealen Frau, Maria – von nun an immer mehr als „unbefleckt Empfangene" und als „Regina caeli" betrachtet – einsetzt.)

Hinsichtlich Liebe und ehelicher Gemeinschaft wirkte sich die genannte Tendenz auf verschiedene Weise aus. 1. Einerseits wendet sich Andreas selbst gegen die einseitig sexuelle und eher „brutale" Weise, in der – vor allem beim einfachen Volk – die Ehe im sexuell-erotischen Bereich vielfach schlicht als physische Vereinigung,

gemäß den Worten der Bibel „sicut equus et mulus", gelebt wird. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau sollte dagegen zutiefst persönlich und von Achtung, Ehrfurcht und Ergebenheit getragen sein. Hier wird, wenigstens für den Bereich der Aristokratie und vor allem in Beziehung zur Frau, einer Verfeinerung des interpersonalen Verhaltens das Wort geredet.

2. Andererseits verwirft Andreas die Tendenz, erotisch-sexuelle Beziehungen aus einer Mann-Frau-Gemeinschaft auszuschließen. Diese Beziehung hat mehr zu sein als nur „eheliche Gemeinschaft" gemäß dem kirchlichen Eheverständnis, das heißt eine Gemeinschaft, für die als solche die sexuell-erotische Wirklichkeit ohne Wert ist. Die Tendenz geht also in die Richtung einer ganzheitlichen Mann-Frau-Beziehung, die auf Achtung und Verehrung der Person des anderen (der Dame) gründet und sich auf den gesamten Wirklichkeitsbereich – auch den des Eros – auswirkt. Eben darum wird die Ehe, wenn auch grundsätzlich anerkannt, jedoch so, wie sie im zeitgemäßen kirchlichen Eheverständnis begriffen wird, als nicht ausreichend empfunden: Was die so verstandene Ehe nicht geben kann, muß außerhalb der Ehe gefunden und gelebt werden.

3. Hinsichtlich des sexuellen Eros wendet sich das Ideal der von Andreas vertretenen höfischen Liebe gegen die Reduzierung ihrer Bedeutung ausschließlich für die Zeugung von Nachkommenschaft im Dienst des Gottesreichs und als Heilmittel gegen das aus der Erbsünde stammende Übel der erotischen Leidenschaft. Eros bedeutet dem Menschen mehr als das, betont der Hofkaplan.

4. Gegen die als allzu unpersönlich verstandene kirchliche Ehelehre, in der die Ehegatten einander definitiv „besitzen" und auf die „Leistung" ehelicher „Forderung" ein „Recht" haben, vertritt die höfische Liebe ein anderes Ideal: Liebe darf nicht eine Rechtsforderung erfüllen müssen, sondern muß je in Freiheit sich selbst gewähren. Liebe kann nicht eingefordert werden, vielmehr muß um ihre Gewährung geworben werden. Diese Werbung und jeweilige Gewährung müssen immer wieder neu geschehen; sie sind ein bleibender Prozeß, aus ihnen darf niemals ein Definitivum – wie in der kirchlichen Ehelehre – erwachsen.

5. Höfische Liebe meint zwar primär die Person der umworbenen Dame. Aber nach Andreas tendiert sie auch immer erotisch und schließt wohl den Ehebruch nicht unbedingt aus. Wenn andere Vertreter der höfischen Liebe ausdrücklich zwischen „reiner Liebe" (amor purus), das heißt unter Ausschluß geschlechtlicher Beziehungen, und „gemischter Liebe" (amor mixtus) unterschieden, so läßt sich diese Unterscheidung in Andreas' drei Büchern über die Liebe nicht nachweisen.

Unausgesprochen und wohl auch unreflektiert scheint hinter dem Ideal der höfischen Liebe ein von der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre verschiedenes Ideal der Ehe und der ehelichen Liebe zu stehen. Was die höfische Liebe außerhalb der Ehe sucht, sollte in einer bestimmten Weise innerhalb der Ehe seinen Platz haben: einmal personale Liebe, die sich nicht einfachhin auf „Besitz" und „Recht" beruft, sondern immer wieder in feiner Weise er-sucht und er-worben und

entsprechend je neu gewährt und geschenkt wird; sodann eine eheliche Liebe, die die Ehegatten in ihrer Ganzheit meint und sich darum auch erotisch gibt und nährt. Eine so verstandene eheliche Liebe schließt allerdings das in der höfischen Liebe wesentliche Element der aufregenden Spannung aus, das in ihrer geheimen Verwirklichung am Ehegatten vorbei liegt. Statt dessen würde in der Ehe die Möglichkeit der Versuchung, sich geheim aus dem Bereich der Ehe hinauszubegeben, bestehen bleiben. Das ist wohl die Weise, die die Dame des Dialogs D im Werk des Andreas meint und die vermutlich damals auch manche hochstehende christliche Mitglieder der Aristokratie tatsächlich lebten.

F. Schlösser hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Phänomen der höfischen Liebe einerseits in der damaligen Gesellschaft weithin bekannt war, andererseits aber trotz des Gegensatzes zur kirchlichen Lehre von der Kirche niemals verurteilt wurde – weder in den zahlreichen Synoden noch in den Anweisungen für die Beichtväter (libri confessariorum), und dies obwohl sowohl die Synoden als auch die Anweisungen für die Beichtväter sonst in reichem Maß auf konkrete Mißstände aufmerksam machten. 1277 allerdings verurteilte Bischof Tempier von Paris das Werk des Hofkaplans Andreas – immerhin erst nach hundert Jahren[9]. Aber auch diese Verurteilung wendet sich nicht ausdrücklich gegen die höfische Liebe als solche. Das Werk des Andreas wird in der Einführung zu einer Liste zu verurteilender sexualethischer Lehren allgemein verurteilt. Allerdings dürften die verurteilten sexualethischen Thesen teilweise auf entsprechende Thesen der Bücher über die Liebe des Hofkaplans hinweisen, zum Beispiel die These über die Natürlichkeit außerehelichen sexuellen Verhaltens – übrigens auch für die Kleriker, wie von Andreas ausdrücklich betont. Typisch ist im Verurteilungsdekret die Definition dessen, was hier unter „Liebe" (amor) zu verstehen ist; sie entspricht ganz der Auffassung des Hofkaplans: „Liebe ist eine angeborene Leidenschaft, die aus dem Anschauen der Form des anderen Geschlechtes und dem ungehemmten Denken an sie hervorgeht, so daß jemand über alles danach begehrt, die Umarmung des anderen zu erreichen..."

Es dürfte nicht leicht zu erraten sein, warum die Kirche zum Phänomen der höfischen Liebe eigentlich geschwiegen hat. Schlössers Vermutung, daß sich das vielleicht mit der de facto weitverbreiteten Mentalität jener Zeit erklären lasse, vermag wohl kaum zu überzeugen.

3. Die Meinung des kritischen Ethikers (Peter Abälard)

Mehrere Jahrzehnte bevor Andreas jene umworbene Dame über die kirchliche Ehelehre unterrichten ließ, hatte sich der geniale, aber kritische Peter Abälard (gest. 1142) in seinen frühen Schriften[10], das heißt vor seiner „erotischen Damaskuswendung" (G. Weber), ausdrücklich gegen die zeitgenössische Lehre der

Kirche und ihrer Theologen über die erotische Liebe in der Ehe gewandt. Das traditionelle negative Urteil – wie er es versteht – über das lustvolle erotische Erleben als solches – er sagt schlicht: „die Lust" (delectatio) – lehnt er grundsätzlich ab.

Abälard hat bekanntlich seine eigene Theorie über das Wesen der Sünde und nimmt diese als Ausgangspunkt für seine Überlegungen über die erotische Liebe. Die Sünde, so lehrt er, gehört als solche zum Innen des Menschen, zur Seele. Infolgedessen kann nach ihm nur die innere Zustimmung (consensus) zu dem, was unerlaubt ist und darum „um Gottes willen" nicht getan werden darf, sündhaft sein. Der inneren Zustimmung (Bereitschaft) zur unerlaubten Handlung füge die Ausführung, also die Handlung selbst, in sittlicher Hinsicht nichts hinzu, etwa der lustvolle Vollzug des ehelichen oder außerehelichen Geschlechtsverkehrs. Überdies, so reflektiert der kritische Denker, sei die erotische Lusterfahrung von der Natur selbst gegeben, also naturhaft, natürlich, und zwar gleichermaßen im erlaubten wie im unberechtigten Vollzug.

Ein Jahrhundert später sollte Thomas von Aquin ebenfalls darauf bestehen, daß die Lust als solche natürlich und daher von sich aus sittlich indifferent sei. Aber weit mehr als für Abälard hat für Thomas nicht nur die innere Zustimmung etwas mit „Sünde" zu tun, sondern auch die Handlung selbst. Dementsprechend nehme die der Handlung eigene erotische Lust am sittlichen Charakter der Handlung selbst teil; im außerehelichen Verkehr sei sie darum sittlich schlecht, nicht so im berechtigten ehelichen Vollzug.

Wie erklärt sich der Unterschied zwischen den beiden Denkern? Abälard stellt fast ausschließlich auf die innere Zustimmung und somit auf die *personale* Sittlichkeit (Sündhaftigkeit, Gutheit) ab. Thomas dagegen besteht stärker darauf, daß auch die *Handlung* selbst etwas mit Sünde zu tun hat. Allerdings unterscheidet er: Mit der personalen Sittlichkeit (Schlechtigkeit, Gutheit) hat, wie Abälard richtig betont, die Handlung als solche direkt nichts zu tun, wohl aber mit der – um eine heutige Terminologie zu verwenden – „Richtigkeit" oder „Unrichtigkeit" der Handlung. Somit hat Thomas über den sittlichen Charakter der erotischen Lusterfahrung mehr zu sagen als Abälard.

Die These des Abälard, daß die lustvolle erotische Erfahrung nicht Sünde sei, hätte an sich nicht der Anstrengung des kritischen Ethikers bedurft. Denn auch Augustinus und die in seiner Auffassung lebende, vom Hofkaplan Andreas später referierte zeitgenössische kirchliche Ehelehre hielten die lustvolle Leidenschaft als solche nicht für Sünde, sondern für ein letztlich auf die Sünde der Ureltern zurückgehendes Übel. Dieses Übel sei aber als solches möglichst zu meiden und nur aus wichtigen Gründen (Zeugung von Nachkommenschaft und Hilfe zur Meidung von Unzucht) vertretbar. Vermutlich verstanden es so jene von Abälard kritisch zitierten Theologen, die zwar den (naturhaft lustvollen) Ehevollzug für gestattet erklären, nicht jedoch das lustvolle Erleben. Auch Abälard stimmt der

traditionellen These zu, daß das erotische Begehren letztlich ein auf die Ursünde zurückgehendes Übel, allerdings nur ein Strafübel, das heißt nicht Sünde sei. Doch kümmern den genialen Abälard die subtilen Unterscheidungen jener Theologen nicht. Für ihn gilt einfachhin (und mit Recht): Wenn der eheliche Vollzug berechtigt ist, dann kann die ihm eigene und von der Natur gewollte Lust wie auch das Erstreben des lustvollen Vollzugs nicht sündhaft sein.

Dem Theologen Abälard entgeht natürlich nicht, daß die Verfechter der zeitgenössischen Ehelehre die Autorität der Bibel ins Feld führen. Dazu hat er zu bemerken: 1. Es sei grundsätzlich nicht richtig, sich einfach auf Autoritäten zu berufen, ohne auch die Vernunft zu bemühen. 2. Eine vernünftige Interpretation der Autoritäten bestätige überdies nicht jene pessimistische Ehelehre. Wenn David (Ps 50, 7) betet: „In Sünden wurde ich empfangen", so interpretiert Abälard: Einmal werde in der Empfängnis – anders als ein zitierter Text des Hieronymus glauben machen möchte – das Kind in nichts „sündhaft", wenn es auch dem „Strafübel" der erotischen Begehrlichkeit nicht entgehe. Sodann gehe dieses Strafübel nicht eigentlich auf die im erotischen Erleben das Kind zeugenden Eltern zurück, sondern vielmehr auf die Sünde der Ureltern. Wenn Paulus (1 Kor 7, 5) die erotische eheliche Liebe als „Zugeständnis" (indulgentia, venia) und nicht als „Auftrag" verstanden wissen will, so interpretiert Abälard, der Apostel spreche hier nicht vom Zugeständnis eines sündhaften Verhaltens, sondern vom Zugeständnis des ehelichen Lebens als Verzicht auf ein Leben in Enthaltsamkeit, dem allerdings Paulus eindeutig den Vorzug gebe.

Kurz, Abälard läßt sich in seiner Entgegnung auf die Thesen der zeitgenössischen kirchlichen Ehetheologie nicht auf die subtilen Unterscheidungen einer bekannten Tradition ein; er weicht von mehreren Auffassungen jener Theologie ab; er stellt ihnen einfachhin seine „vernünftigen" Interpretationen entgegen. Aber er stimmt auch nicht den Lehren des Hofkaplans über die höfische Liebe zu. (Daß er von ihr wußte, scheint eine Bemerkung im gegenwärtigen Kontext zu zeigen, daß es viele gebe, die zu ihrem eigenen Ruhm um die Liebe der Frauen der Mächtigen werben; er urteilt, daß solches Verhalten nicht nur Unzucht, sondern vor allem auch Ehebruch sei.)

Ein späterer Abälard hat seine früheren Überlegungen und Lehren nicht mehr wiederholt[11]. Inzwischen hatte der Kleriker (nicht Priester) Abälard ein persönlich sehr tiefes und gleichzeitig erotisch sehr bewegtes Liebesverhältnis zu jener Heloise aufgenommen, die ihm deren Onkel (ein Kanonikus) zu besonderer Betreuung anvertraut hatte. Obwohl Heloise – darin der Gräfin Marie im Werk des Andreas ähnlich – Abälard gegenüber die Ehe abzulehnen versuchte und ein aus bleibender Freiheit je neu erwachsendes Liebesleben bevorzugte, kam es schließlich doch gemäß dem Willen Abälards zu einer geheimen Eheschließung. Das der Ehe entstammte Kind gab man zur Erziehung weg. Der daraufhin erzürnte Onkel ließ eines Nachts Abälard gewaltsam entmannen. Abälard ging nun langsam in sich.

Frei von seiner Beziehung zu Heloise, begann er, die Entmannung als eine Gnade anzusehen. Der bekehrte Ethiker wurde Mönch und Priester, ein berühmter Abt und bedeutsamer Theologe und Philosoph. Heloise veranlaßte er, den Schleier zu nehmen; sie tat es, wenn auch zunächst mehr aus Liebe zu Abälard als aus Überzeugung.

Die Ehe Abälard–Heloise besteht natürlich weiter. Heloise weist ihren Abälard darauf hin und wirbt brieflich um Zeichen der Liebe. Abälard anerkennt die bestehende Ehe, will aber, daß sie nun beiderseitig anderes gelebt werde: Die Gattin Heloise ist ihm jetzt „Schwester im Geist" (in spiritu soror), nicht mehr „Gattin im Fleisch" (in carne uxor). Der bekehrte Abälard folgt nun eher der mystischen Linie seines Gegners Bernhard von Clairvaux. Im Briefwechsel mit Heloise kennt er – ohne jede Andeutung einer Vermittlung – nur die Alternative: entweder Gottesliebe oder Ehe „im Fleisch". Auf das frühere gemeinsame Leben zurückschauend, ist er sogar bereit, die Vermutung und den Vorwurf der Heloise zu akzeptieren, daß es sich vielleicht gar nicht um Liebe, sondern nur um Gier gehandelt habe. Seiner „Schwester im Geist" zitiert er nun jene Argumente und Autoritäten, die sich auch in der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre finden. So tut er es zum Beispiel da, wo er – ganz anders als früher – das „42. Problem" der ihn wegen der Ehe bedrängenden Heloise beantwortet: „Ob jemand sündigen kann, wenn er tut, was ihm vom Herrn gestattet oder gar aufgetragen ist."

4. Der mystische Theologe (Hugo von St. Viktor)

Wie Peter Abälard hatte auch sein Zeitgenosse Hugo von St. Viktor (gest. 1141) schon vor Andreas' Minnetraktat über die zeitgenössische kirchliche Ehelehre und die eheliche Liebe reflektiert und geschrieben. Allerdings tendierte er in die dem (früheren) Abälard entgegengesetzte Richtung. Er folgte in seinen, im übrigen weitgehend eigenständigen Ideen grundsätzlich dem Pessimismus des Augustinus (und der folgenden Jahrhunderte) gegenüber der erotischen Liebe in der Ehe. In der ihm eigenen, sehr positiven Lehre über die eheliche Gemeinschaft stand er eher in der mystischen Linie des Abälardgegners Bernhard von Clairvaux[12].

Das Hugo treibende Problem ist eindeutig die (erbsündlich begründete) erotische Leidenschaft und Erfahrung in der Ehe. Als Theologe geht Hugo auf die Schöpfungslehre zurück, wie die Theologen seiner Zeit und Augustinus. Danach ist Gott selber der Begründer der Ehe. Er gibt dem Adam die Eva, und zwar erstens als *Hilfe* (adiutorium), verstanden einseitig als Hilfe bei der Zeugung von Nachkommenschaft (denn aktiver Erzeuger ist nach althergebrachter Meinung – auch der Biologen – ausschließlich der Mann), und zweitens als dem Mann „sociata", also als *Gattin*. Diese Unterscheidung in der Schöpfung „Ehe" wird für Hugos Theologie der ehelichen Liebe entscheidend sein.

Die Problematik erwächst aus der damals so genannten zweiten Gründung der Ehe nach dem Sündenfall. Denn aus ihr erwächst die erotische Leidenschaft und Erfahrung, so daß die Ehe nicht mehr nur der Fortpflanzung dient, sondern auch als Heilmittel gegen die Macht der erotischen Gier. Somit hat nun die Ehe im Bereich der Sexualität eine doppelte Zielsetzung. Hugo muß sie also an sich als die eine und ganze Sexualität behandeln; praktisch aber bleibt er einseitig auf die erotische Erfahrung (nach der Erbsünde) fixiert; sie ist das grobe Übel (malum, nicht mala = Sünde): sie macht selbst die Eheleute „erröten", ihre Verwirklichung bedarf – so Augustinus – „entschuldigender" Gründe (Zeugung oder Erfüllung der ehelichen Pflicht). Die *Lösung* der Problematik sucht der Theologe im zweiten Element des zitierten Schöpfungsberichts: Die Frau ist dem Mann als Gattin (sociata) gegeben, Mann und Frau sind als Ehe personale Gemeinschaft. Ehe ist Bund der Liebe (foedus dilectionis), während die Aufgabe (officium) schöpfungsmäßig nur Zeugung von Nachkommenschaft ist.

Einen ersten Ansatz zu dieser Lösung findet Hugo (mit manchen anderen Theologen) in der Ehe Maria–Joseph, einer Ehe ohne geschlechtlichen Vollzug, weder zwecks Zeugung noch als Heilmittel. Einen weiteren Ansatz findet er in der zu seiner Zeit umstrittenen Frage, ob der Ehekonsens oder das geschlechtliche Einswerden die Ehe begründet. Natürlich steht Hugo auf der Seite der Konsenstheorie, die er allerdings recht eigenwillig auslegt. Eine Parallele dazu ist die damals ebenfalls umstrittene Frage, ob eine nichtvollzogene Ehe „sakramentales" Zeichen der Beziehung Christus–Kirche (Menschwerdung im Fleisch!) gemäß Eph 5, 12 sein könne. Hugo sucht eine „sakramentale" Lösung *ohne* Ehe „im Fleisch". Ein dritter Ansatz zur Lösung liegt für Hugo in seinem Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie ist nach ihm ausschließlich der Seele eigen; der Leib (und seine Sexualität) haben nur die Bedeutung eines äußeren Zeichens.

Die genannten Ansätze benutzt der Theologe von St. Viktor zur Unterscheidung zwischen der Ehe als *ehelicher Gemeinschaft* (coniugium) und der *Aufgabe* (officium) dieser Gemeinschaft. Ehe als eheliche Gemeinschaft ist ausschließlich die personale, letztlich geistige und auf der personalen Liebe zueinander (nicht amor, sondern caritas) gründende Liebes-Gemeinschaft. Ihr Wesen stammt also nicht aus der Sexualität bzw. der verschiedenartigen Sexualität von Mann und Frau, sondern aus der verschiedenartigen Natur ihres Menschseins. In dieser Verschiedenheit (und nicht in der sexuellen Verschiedenheit) ist es infolgedessen nach Hugo auch begründet, daß nicht zwei gleichgeschlechtliche Personen eine Ehe (als eheliche Gemeinschaft) eingehen können.

Die *Aufgabe* der Ehe, Zeugung von Nachkommenschaft, gehört für Hugo von St. Viktor zwar zur Struktur der Ehe, und doch ist sie der Ehe nur „hinzugefügt"; die Ehe hat nur eine „Ausrichtung" auf die Zeugung als ihr „Zeichen". Die Aufgabe macht also in keiner Weise das Wesen der Ehe aus. Daß der Ehekonsens (und nicht das geschlechtliche Einswerden) die Ehe begründet, ist, wie schon bemerkt, auch

die Meinung Hugos. Aber seine Interpretation dieser Auffassung ist nun, daß der Ehekonsens an sich nur die eheliche Gemeinschaft zum Gegenstand hat. Mit der Ausschließung der Aufgabe der Ehe aus dem Wesen der Ehe als Liebesgemeinschaft selbst hat der Theologe auch die „erbsündliche Problematik" der erotischen Liebe aus der Ehe als solcher (coniugium) eliminiert. Das ist für ihn entscheidend. Einen Weg zu dieser Lösung hatte ihm schon Augustinus gebahnt: „Das Gut der Ehe... scheint mir also nicht in der Zeugung von Nachkommenschaft, sondern auch in der natürlichen verschiedengeschlechtlichen Gemeinschaft zu liegen."[13] Nur ersetzt Hugo das Wort „verschiedengeschlechtlich" durch „in verschiedener Natur".

Mit einer gewissen Rhetorik verweist der Viktoriner Theologe für seine These auf den Schöpfungsbericht: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an, und sie werden zwei in einem Fleisch sein." Es heißt „darum"; Hugo fragt: „Warum?" Nach seiner Exegese bedeutet das „zwei in einem Fleisch" nicht das Ganze der Ehe, das heißt die eheliche Gemeinschaft samt ihrer Aufgabe, sondern nur die Aufgabe (officium). Also nicht um der Aufgabe willen verläßt der Mann Vater und Mutter. Zwar bleibt die Liebe zu den Eltern, sie ist eine durch den Ursprung bedingte Liebe. Der Mann verläßt aber den Ursprung, um dem bleibenden Ziel zuzustreben. Das „seiner Frau anhangen" ist die Wahl der Liebe. Es ist der Bund; dieser ist mehr als der einmalige Ursprung, er ist die einzigartige Zuneigung des Herzens und der Liebe, er ist das „nicht endende Leben jenes geradezu göttlichen und tiefen Geheimnisses (sacramentum und mysterium) und eines schönen und wunderbaren Beispiels menschlicher Wirklichkeit". An die Stelle des von den Eltern erhaltenen Daseins tritt nun das Glücklichsein. Jenes ist von der Natur (Schöpfung) gegeben, dieses ist Gnadenwahl: „die endgültige Ruhe in der Liebe", der „ehelichen" Liebe. Dazu hat Gott also die Ehe geschaffen: als „Gemeinschaft frei gewählter und nicht endender und ganz eigenartiger Liebe zur Gattin, zu ihr allein".

Allerdings hat der Schöpfer dieser Liebesgemeinschaft schließlich die *Aufgabe*, nämlich Zeugung von Nachkommenschaft, beigefügt. Durch die gehorsame Erfüllung dieser Aufgabe soll die gelebte Ehe in einer besonderen Weise „verdienstlich" und „fruchtbar" sein; darin liegt ein Wert und auch eine „Heiligkeit" der ehelichen Aufgabe. So ist das „zwei in einem Fleisch" etwas Großes, das „zwei in einem Herzen" bzw. „in einem Geist" aber viel größer. Darin besteht die eigentliche Heiligkeit der Ehe (als Liebesgemeinschaft), wenn auch der Aufgabe – als Dienst und Fruchtbarkeit – eine gewisse Heiligkeit nicht abgesprochen werden soll. Aber zweifellos: „In der Ehe gilt mehr die Heiligkeit des Sakraments (des ehelichen Bundes der Liebe) als die Fruchtbarkeit des Leibes."

„Sakrament" meint hier bei Hugo von St. Viktor ein Mysterium als Zeichen einer heiligen und größeren Sache. Im fünften Kapitel des Epheserbriefs wird die Ehe der Christen als „ein großes Geheimnis in Christus und der Kirche"

bezeichnet. Während die damalige zeitgenössische Theologie darüber streitet, ob eine nicht „im Fleisch" vollzogene Ehe Mysterium-Sakrament der Einheit des Christus mit seiner Kirche sein könne, spürt Hugo eine Gefahr für seine Auffassung von der Ehe als Liebesgemeinschaft „im Geist" und unabhängig von ihrer Aufgabe „im Fleisch". Ist sie Mysterium-Sakrament – und damit unauflöslich? Hugo glaubt zugeben zu müssen: Die von ihm gemeinte Ehe (coniugium) sei nicht Sakrament im Sinn des Epheserbriefs. Aber auch sie ist ihm ein großes, ja sogar ein noch größeres Mysterium-Sakrament (als das im Epheserbrief gemeinte), nämlich Zeichen der Gemeinschaft zwischen Gott und der Seele: letztere ist „im Geist", erstere „im Fleisch". So meint Hugo seine Theorie von der Ehe „allein im Geist" gerettet zu haben. Nach ihm und noch vor Thomas von Aquin wird Petrus Lombardus das Bemühen des Viktoriners für überflüssig erklären und überwinden: Das Geheimnis des Epheserbriefs sei grundlegend auch schon in der Ehe als Liebesgemeinschaft gegeben.

Alles Bemühen um die Ehe „nur im Geist" dient Hugo von St. Viktor letztlich dem Ziel, die Aufgabe der Ehe (im Fleisch) in ihrer Bedeutung zu mindern und damit – und dies vor allem – das „Übel" des nach dem Sündenfall erotische Begierde und erotisches Erlebnis gewordenen „fleischlichen" Bereichs der Ehe möglichst zu verdrängen. Das Ideal ist die Ehe Maria–Joseph!

Darum soll nach Hugo der Christ überlegen: Ist die Einswerdung „im Fleisch" der Ehe nur „beigefügt" – in der Schöpfung als Aufgabe zwecks Nachkommenschaft, nach dem Sündenfall als Heilmittel gegen die Begierde –, ist sie also nur mit der Ehe, ohne daß die Ehe aus ihr wäre, und ist sie schließlich in unserem erbsündlichen Zustand eher ein Zugeständnis aus mitleidigem Erbarmen, dann liegt es nahe, den persönlichen Ehekonsens auf den Bund „im Geist" zu beschränken und mit ihm nicht auch den Konsens zur Einswerdung „im Fleisch" zu verbinden. Zwar wird der Ehekonsens für gewöhnlich beide Elemente enthalten, wenigstens implizit; aber auch dann ist der Konsens zur Einswerdung „im Fleisch", so meint Hugo, nur *Begleitung* des eigentlichen Ehekonsenses zur ehelichen Liebesgemeinschaft „im Geist" (comes, nicht effector).

Aber man kann nach Hugo beim Eheabschluß auch ausdrücklich auf ihren Ausdruck „im Fleisch" (als Aufgabe und Heilmittel) *verzichten.* Dann allerdings begründet der Ehekonsens nur eine doppelte Bindung, einmal den Verzicht auf die eheliche Liebesgemeinschaft mit einem anderen, sodann den Willen, die eheliche Liebesgemeinschaft wirklich zu leben. Die Einswerdung „im Fleisch" ist somit in diesem Fall ausgeschlossen, wenn auch die erlaubte leibliche Einswerdung immer den Ehekonsens zur Voraussetzung hat. Der Ehekonsens unter Ausschluß des geschlechtlichen Einswerdens ist nach Hugo ernster, wahrer und heiliger als der Konsens zur Ehe „im Geist" und „im Fleisch" zugleich.

Die spiritualisierende Eheauffassung des Hugo von St. Viktor hat in den Jahren nach ihm ihre Bedeutung gehabt. Aber wie Petrus Lombardus Hugos Überlegun-

gen über ein doppeltes Mysterium-Sacramentum der Ehe überwinden konnte, so hat nach ihm Thomas von Aquin den Ehekonsens, der nicht auch das Recht auf die Einswerdung „im Fleisch" enthält, für unmöglich erklärt[14]. Die spiritualisierende Tendenz des Viktoriners, aus Pessimismus gegenüber dem erotischen Begehren und Erleben geboren, ließ sich in dieser Weise nicht durchhalten. Der Pessimismus allerdings verblieb auch im 13. Jahrhundert und darüber hinaus, flüchtete sich aber nicht in die Ehemystik des Hugo von St. Viktor.

Pluralismus im Verständnis der ehelichen Liebe

Zweifellos ist es sachgerecht, von einem echten Pluralismus im Verständnis der ehelichen Liebe in der Kirche des 12. Jahrhunderts zu sprechen. Der Hauptfragepunkt war, wie die erbsündlich verstandene und erotisch erfahrene Sexualität in die personale Ehegemeinschaft eingebaut werden könne.

Es gab eine in ihren Grundlagen einigermaßen gemeinsame kirchliche Auffassung zu dieser Frage; der Hofkaplan Andreas konnte sie einer umworbenen Dame entgegenhalten lassen. Diese Ehelehre weiß vom hohen natürlichen (und übernatürlichen) Wert der Ehe als personaler Gemeinschaft. Problematisch ist ihr der sexuell-erotische Bereich der Ehe. Das gilt auch schon, insofern er eine Schöpfungswirklichkeit ist; wird er hier doch ausschließlich als Mittel zur Fortpflanzung gewertet. Es gilt aber vor allem, insofern er erotische Begehrlichkeit erlebt und als ein nacherbsündliches Übel verstanden und gewertet wird. Als dieses Übel glaubt man sie aus der Ehe möglichst heraushalten zu müssen; noch weniger vermag man sie in die Ehe zu integrieren.

Hugo von St. Viktor vertieft und spiritualisiert in mystischer Weise die personale eheliche Liebes- und Lebensgemeinschaft. Aber gerade dadurch versucht er eine Scheidung der so verstandenen Ehe und der geschlechtlichen Wirklichkeit zu erreichen, und zwar sowohl hinsichtlich der geschöpflichen Fortpflanzungsaufgabe als auch und vor allem hinsichtlich des „Übels" der erotisch erfahrenen und erbsündlich verstandenen Begierlichkeit. Seine Vertiefung des personalen Eheverständnisses findet eine gewisse Parallele in der höfischen Liebe, allerdings im außerehelichen Bereich. Diese führt in den Bereich der außerehelichen personalen Begegnung auch die erotische Liebe ein, womit sie allerdings im vollen Gegensatz zu Hugo steht.

Hugos Zeitgenosse Abälard hat dagegen in seinen früheren Schriften den Versuch gemacht, die erotische Liebe in die eheliche Gemeinschaft zu integrieren. Damit steht er gegen die zeitgenössische Ehelehre und vor allem gegen die Ideen Hugos. Von der höfischen Liebe unterscheidet er sich, insofern er die erotische Liebe zwar in die Mann-Frau-Beziehung integriert, diese Integration aber nur – jedenfalls theoretisch – in der Ehe zuläßt.

Die höfische Liebe strebt eine personale Mann-Frau-Beziehung an und integriert in sie auch die erotische Liebe. Aber sie tut es nur außerhalb der Ehe; darin steht sie gegen Abälard, Hugo und die gesamte zeitgenössische kirchliche Ehelehre. Der Gründe, so zu tun, mag es viele geben; die Frage bleibt, ob dazu auch die weitgehende Verbannung der so negativ gewerteten erotischen Liebe aus der Ehe in der zeitgenössischen Ehelehre ein Anlaß gewesen ist.

Es gab im 12. Jahrhundert in der Kirche einen wirklichen Pluralismus in der Auffassung der ehelichen Liebe. Er war sowohl in den Theorien der Theologen wie auch im verschiedenartigen Leben verschiedener Christen festzustellen. Alle wollten Christen sein. Christentum ist nicht nur ein objektiv „Gegebenes", sondern auch gelebtes Leben und daher *auch* stete „Suche" – menschliche und infolgedessen allerdings auch oft „interessierte" Suche.

ANMERKUNGEN

[1] J. Fuchs. Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin (Köln 1949).

[2] Aandreae Capellani Regii Francorum de Amore Libri Tres, hrsg. v. E. Trojel (Kopenhagen 1892, München ^{2}1964). Eine moderne deutsche Übersetzung besorgte H. M. Elster, Des königlich fränkischen Kaplans Andreas drei Bücher über die Liebe (Dresden 1924).

[3] F. Schlösser hat 1960 diese Intervention des Hofkaplans einer geschichtlich fundierten Analyse unterworfen: Die Minneauffassung des Andreas Capellanus und die zeitgenössische Ehelehre, in: Zschr. f. dt. Philologie 79 (1960) 266–284. Zum Opus des Andreas Capellanus als ganzem vgl. F. Schlösser, Andreas Capellanus und das christliche Weltbild um 1200 (Bonn ^{2}1962). Zur Geschichte der theologischen Diskussion um die eheliche Liebe vgl. die noch immer wertvolle Studie von D. Lindner, Der usus matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit (München 1929).

[4] De bono conjugali III, 3: PL 40, 373–396; hier 375 (vgl. Anm. 13).

[5] Adv. Jovinianum I, 49: PL 23, 293. [6] Komm. zu Ezechiel VI, 18: PL 25, 173.

[7] D. Lindner zit. für Deutschland Berthold von Regensburg (a. a. O. 142).

[8] Grundsätzlich ist heute die Jahrhunderte alte pessimistische Lehre von der ehelichen Liebe überwunden. Die Enzyklika „Casti connubii" vom 31. 12. 1930 anerkennt ausdrücklich Motivierungen der ehelichen Begegnung, die eine Jahrhunderte alte Tradition auszuschließen versucht hatte (DS 3718). In seiner berühmten Ansprache vom 29. 10. 1951 bejahte Papst Pius XII. ausdrücklich das Suchen des erotischen Erlebens der ehelichen Begegnung mit Worten, die Abälard entnommen sein könnten (AAS 43, 1951, 835–854, 851).

[9] Man vgl. dazu die Ausführungen von M. Grabmann in: Speculum 7 (1932) 75–79, und A. J. Denomy in: Mediaeval Studies 8 (1946) 197–149.

[10] So Abälard in Ethica, seu Scito teipsum: PL 178, 633–678; hier könnte besonders 178, 639–642 interessieren.

[11] Man lese die Problemata Heloissae: PL 178, 677–730, zumal Problema Heloissae XLII: ebd. 723–730. Vgl. auch die fiktive Briefsammlung Historia calamitatum: PL 178, 113–182.

[12] Hugos Ehelehre findet sich vor allem im Traktat „De sacramento conjugii" (PL 176, 479–520) seines Hauptwerks „De sacramentis christianae fidei": PL 176, 173–618. Sie gründet sich auf sein früheres Werk „De Beatae Mariae Virginitate" mit dem später beigefügten vierten Kapitel (PL 176, 857–876). Zum ganzen vgl. H. A. J. Allard, Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor (Excerpta ex Dissert. P. U. G., Sittard 1963).

[13] De bono conjugali III, 3: PL 40, 373–396, hier 375. [14] Suppl. 49, 2 ad 3.

Thomas Kramm

Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt

Das lateinische Christentum hat als Erbe des Imperium Romanum die Botschaft vom einen Gott und Vater aller Menschen verbunden mit einer universalistischen Konzeption der Weltherrschaft. Bis in die Neuzeit hinein bestimmte die Parallelisierung „ein Gott – ein Reich – ein Kaiser" das Verhältnis von Kirche und Staat. Selbst die Reformationskirchen gerieten sehr schnell in den Zwang, sich als staatstragende Kraft zu bewahrheiten.

Mit dem Aufkommen neuzeitlich-liberaler Gesellschaftsformen und durch den Zusammenbruch des europäischen kulturellen und zivilisatorischen Überlegenheitsgefühls nach Auschwitz und Treblinka wird heute zugleich das herrschende kirchliche Einheitskonzept fraglich. Es hat seine politische Rolle verloren und ist zum gesellschaftlichen Anachronismus geworden. Die Kirche muß den Anspruch der Völker auf politische und kulturelle Eigenständigkeit auch innerkirchlich respektieren. Damit wird die Frage nach der Inkulturation des Christentums im jeweiligen Kontext und nach der Eigenständigkeit der Ortskirche zum Thema.

Die ekklesiologischen Innovationen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben seither zu tiefgreifenden theologischen Kontroversen geführt, die andauern. Seine Zuspitzungen erfährt dieser konfliktreiche Prozeß der Rezeption eines neuen Kirchenbegriffs in den Bereichen seiner Umsetzung in die Praxis. „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz" (J. Ratzinger) führt die Kirche in den Dialog mit den Religionen, in die Öffnung für die kulturellen Werte der Menschheit und die aktive Teilnahme am politischen Handeln. „Dialog", „Inkulturation" und „ganzheitliche Befreiung" sind Kernfragen heutiger Theologie.

Epochen der Inkulturation des Christentums

Die Geschichte der Mission liest sich zugleich als Geschichte der Inkulturation des Christentums, wenn man Rückschläge und Widersprüche nicht außer acht läßt. Für die Jünger Jesu selbst erschloß sich das Wort der Offenbarung einesteils im Kontext der überlieferten alttestamentlichen Verheißung (Emmausjünger), anderenteils im konkret-politischen Kontext des Widerstands gegen das römische Joch (Kindermord des Herodes).

Die christliche Mission unter Nichtjuden („Heidenmission"), die unmittelbar nach Pfingsten ihren Anfang nimmt und bleibend mit dem Namen Paulus

verbunden ist, bedeutet eine erste Öffnung der Botschaft Jesu für eine andere Kultur. Die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der griechisch-römischen Welt führt zu neuen Glaubensfragen und -antworten, die teilweise schon die Theologie des Neuen Testaments bestimmen, in der frühchristlichen Dogmenentwicklung dann ihren Höhepunkt und Abschluß finden. Aber nicht nur die Heilsbedeutung Jesu Christi steht in diesem Prozeß der Inkulturation zur Debatte, das Kirchenverständnis selbst bedurfte der Klärung, ihre innere Struktur (Amt und Leitungsvollmacht) ebenso wie ihr Verhältnis zum Staat, zum Kult und zu den Fremdreligionen.

Als nächster Schritt im Inkulturationsprozeß ist das Vordringen der Kirche in den Kulturraum der germanischen Völker festzuhalten. Der Übergang des Evangeliums in die germanische Welt bleibt nicht ohne Rückwirkungen auf Recht, Liturgie und Glaubenslehre der Kirche. Mit der Frankenherrschaft war ein Imperium Christianum geschaffen, das sich als Erbe der geschichtstheologischen Rolle Roms, als Institution mit göttlichem Sendungsauftrag für alle Völker verstand. Die Bedeutung Roms als Symbol der Einheit des „Christlichen Abendlands" wächst und bleibt auch unangetastet durch die späteren Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser.

Welche konkreten Wandlungen das germanische Element im Christentum bewirkte, ist weniger augenfällig, als dies im Übergang in die griechisch-römische Welt der Fall gewesen war. Die römische Kultur war dem viele Völker umfassenden Germanentum in der destabilisierten Situation der Völkerwanderung an Beharrung überlegen, so daß mit der Mission ein stark romanisierender Einfluß auf das Germanentum ausging.

Während also die „erste Grenzüberschreitung" aus der Dynamik der apostolischen Verkündigung noch von großer Offenheit war für die Begegnung mit dem griechisch-römischen Kulturraum, so wird jetzt erstmals der christliche Glaube als ein Kulturgut, als römisches Erbe, als religiöse Institution mit politischem Anspruch weitergegeben. Voraussetzung für den missionarischen Erfolg ist in dieser Lage die gegenseitige Annahme der Kulturen mit der Folge ihrer beiderseitigen Wandlung.

Eine neue Epoche der Inkulturation ist das Zeitalter der Entdeckungen. Insbesondere die Mongolenfahrten der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert sind bewundernswerte Beispiele kluger und mutiger Erschließung fremder geographischer und kultureller Räume. Auch an die Küsten Westafrikas folgen die Missionare den spanischen und portugiesischen Entdeckern. Es gibt aber keine systematische Missionierung, und die meßbaren Bekehrungserfolge sind gering. Die Kräfte des „Christlichen Abendlands" sind in der Abwehr des Islam durch kriegerische Auseinandersetzung gebunden. Durch den Islam nach Osten und Süden abgeriegelt, unternimmt das Abendland gewaltige Anstrengungen, mit Hilfe der Seefahrt diese Umklammerung zu durchbrechen.

Spanien und Portugal waren die großen Seemächte der Zeit. Als katholische Königreiche betrachteten sie sich als „Vikare" des Papstes in den neu eroberten Gebieten. Da der Papst keinen anderen politischen Arm als den der kolonisierenden Mächte besaß, übertrug er diesen das sogenannte Missionspatronat. Im Streit der Großmächte um die Einflußbereiche teilte er Rechte und Pflichten zu. So stand die gesamte Missionsarbeit im 16. Jahrhundert unter staatlicher Leitung und Kontrolle. Von Anfang an waren die Orden Träger der Missionsarbeit. Ab 1570 beteiligte sich auch der 1534 von Ignatius von Loyola gegründete Jesuitenorden an der Missionierung Lateinamerikas. Das System des Missionspatronats entartete bald zu einem Werkzeug der Kolonialpolitik. Der Kampf vieler Missionare gegen die rücksichtslose Ausbeutung der Eingeborenen war dadurch blockiert, das Christentum allmählich zu einem integralen Bestandteil der Kolonialgesellschaft geworden, fest verknüpft mit dem Herrschaftsapparat der iberischen Kronen.

Schon im ersten Ansturm hatten die Konquistadoren die alten Hochkulturen der Inkas und der Azteken vollständig vernichtet. Die in ein Gebiet einziehenden Truppen hinterließen jeweils eine Proklamation, in der die Bewohner unter Androhung der Versklavung oder der Todesstrafe zur Annahme des Christentums und zur Anerkennung des spanischen Königs aufgefordert wurden. Die Missionare, die bald folgten, waren natürlich – da diese Kulturen bisher nicht bekannt waren – nicht vorbereitet und waren generell den Problemen, die durch die plötzliche Ausweitung des Weltbilds auftraten, nicht gewachsen. Das gilt wohl allgemein für die geistige Situation der Zeit. Nicht einmal das Konzil von Trient (1545–1563) befaßte sich mit dieser neuen Problematik. Die Frage nach dem Heil der Nichtchristen stellte sich nunmehr unter anderen Voraussetzungen; doch zunächst griff man auf die alten Antworten zurück, taufte so rasch und soviel man konnte und achtete wenig auf das Maß der tatsächlichen Verchristlichung.

Die Missionserfolge waren erstaunlich groß und gingen rasch vonstatten, aber sie erwiesen sich als oberflächlich. Die traditionellen Glaubensvorstellungen hielten an. Es wird überliefert, daß unter den Altären und Kreuzen heimlich die alten Idole vergraben wurden, um so unter dem Schein christlicher Frömmigkeit den alten Göttern huldigen zu können. Der Kampf der Missionare gegen die überlieferten Bräuche führte nur zu einer Verdrängung in den Geheimkult. Zu stark war bei den Menschen das Bewußtsein für die Kontinuität der eigenen Geschichte und Religion.

Bis in die Gegenwart macht sich das Versäumnis bemerkbar, die altmexikanische Überlieferung christlich zu adaptieren. Noch heute ist der Katholizismus durchdrungen von nichtchristlichen Glaubensvorstellungen über verzauberte Orte, Idole, Seelenverlust und bedrohliche Kräfte. Die Furcht vor lebensbedrohenden Mächten und die Praktiken ihrer Versöhnung sind die entscheidenden Komponenten der überlieferten Religiosität. Sie haben zutiefst auch die Art und Weise der Inkulturation des Christentums bestimmt. Die Passionsfrömmigkeit – tiefstes

Mitleiden mit dem geopferten Christus und persönlicher Nachvollzug der Passion – stehen so sehr im Mittelpunkt des religiösen Lebens, daß darüber die Freude des Osterereignisses verdunkelt wird. Aber nicht nur auf das Erbe aztekischer Weltanschauung ist dieses Übermaß an Kreuzesverehrung zurückzuführen, es ist auch eine unmittelbare Folge der missionarischen Unterweisung, die das Kreuz als wirksames Zeichen gegen die Macht der Dämonen eingeführt hat. Aber auch das Christentum war und ist in seiner Symbolik nicht ganz vom magischen Denken befreit, und was als Kraft gegen heidnischen Mißbrauch gedacht war, wird statt dessen zum neuen Kultsymbol und besetzt den Platz der alten Idole. Auch der Einfluß der spanischen Mystik hat die Gestalt des lateinamerikanischen Christentums mitgeprägt.

Der Weg der kulturellen Anpassung wurde in Indien und China beschritten. In Matteo Ricci (1552–1610) und Roberto de Nobili (1577–1656) hat diese Missionsepoche ihre großen Persönlichkeiten gefunden. Die geistige und politische Situation des Abendlands war aber diesen Bemühungen um ein authentisches Christentum nicht günstig. Die Mission in China scheiterte an den innerkirchlichen Streitigkeiten um den rechten Weg der Inkulturation.

Die Mission des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts schließlich kann auch nicht leicht in ihren Erfolgen um Inkulturation des Christentums dargestellt werden. Das neue, auf nationalistischem Gedankengut gründende Sendungsbewußtsein des Westens ist eine Verbindung von kolonialen Interessen und christlicher Eschatologie mit missionarischer Stoßkraft.

Den Entdeckern folgten unmittelbar die Missionare und diesen wiederum die Kolonialherren. Die Missionare taten sich schwer im Verständnis der traditionellen Kulturen, und wenn es auch viele wissenschaftlich brauchbare Untersuchungen über die sozialen und religiösen Institutionen der missionierten Völker gegeben hat, so führten doch die bekannten Voreingenommenheiten meist zu einer falschen Interpretation und rein negativen Auswertung der Erkenntnisse. Grundlegende Forderungen an die ethnologische, kulturgeschichtliche und linguistische Vorbildung der Missionare wurden erst verwirklicht, als die koloniale Ära ihrem Ende entgegenging.

Wirkungsgeschichtlich betrachtet haben diese teils hellen, teils dunklen Epochen der missionarischen Ausbreitung der Kirche insgesamt das Selbstverständnis der Kirche tiefgreifend verändert und den Boden bereitet für eine in der Vielheit der Kulturen präsente Weltkirche. Die neue Situation läßt sich folgendermaßen skizzieren:

1. Die Kirche ist nicht mehr europäisch, sondern im wahren Sinn des Wortes „Weltkirche". Nur noch ein Drittel der Katholiken lebt in Europa, und nur noch ein Drittel aller Bischöfe ist europäischer Herkunft. Die früheren Missionsgebiete sind zu selbständigen Ortskirchen geworden, was eine Pluralität der christlichen Lebensformen und des christlichen Denkens faktisch selbstverständlich macht.

Die Fakten wirken normativ. Die Kirche hat realisiert, daß das Evangelium nicht an eine bestimmte Kultur „und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches und gesellschaftliches System" gebunden ist[1].

2. Die Bemühungen um eine Inkulturation des Christentums auf der Ebene eigenständiger Ortskirchen wurden durch das Zweite Vatikanische Konzil und durch die Päpste seit Johannes XXIII. gutgeheißen. Die Mitte der 70er Jahre erhobene Forderung von Bischof Peter Sarpong aus Ghana, nicht Afrika solle christianisiert, sondern das Christentum solle afrikanisiert werden, war ein damals erstaunlicher Beweis dafür, welchen Stellenwert die Inkulturation im Leben der römischen Kirche erlangt hatte.

3. Neue Wege sind beschritten worden, das Verhältnis des Christentums zu den großen Weltreligionen zu bestimmen, die Religionen theologisch zu würdigen und Möglichkeiten des Dialogs zu eröffnen. Auch die Mission der Gegenwart versteht sich als dialogisches Geschehen.

4. Die gemeinsame Suche nach Grundsätzen für ein christliches Leben unter den Bedingungen der Gegenwart hat auch die alten konfessionellen Gegensätze überbrückt. Eine Ökumene ist in Gang gekommen, die das 19. Jahrhundert noch aus religiöser Überzeugung für unmöglich gehalten hätte.

5. Das Christentum sieht heute seine heilsgeschichtliche Aufgabe ohne Überheblichkeit. Es fühlt sich dem Menschen als „homo religiosus" verbunden und erkennt in allem Religiösen ein Suchen nach Gott. Um so mehr fühlt sich die Kirche zum Zeugnis für den Gott der Menschenliebe herausgefordert. Mit der klaren, zuversichtlichen Erkenntnis aus dem Evangelium, daß Gott sein Heil unter allen Menschen wirkt, wandelte sich nicht nur das Motiv der Mission. Auch das Gottesbild selbst veränderte sich in Richtung auf das Bild des erlösenden und befreienden Gottes.

Diese Entwicklungen sind nicht zuletzt Rückwirkungen und Auswirkungen einer missionarischen Epoche, durch welche die Kirche aus (selbstgesetzten und auferlegten) Verengungen herausgeführt wurde. Nach dem Abreißen der Kirchhofsmauern in einer Zeit des expansiven Europäismus gibt es heute kein Zurück mehr zu den alten Formeln und Symbolen. Die Probleme der gemeinsamen Sprache in Recht, Liturgie und Dogma sind nur durch dauerhafte Einrichtungen des innerkirchlichen Dialogs zu lösen. Das Papsttum hat sich als sichtbares Zeichen der Einheit gewandelt, im Dienst der Verbindung der Ortskirchen untereinander neue Funktionen übernommen. Der Bischof versteht sich nicht mehr als päpstlicher Delegat, sondern als Repräsentant der Ortskirche in den Beziehungen zu den Mitbischöfen und dem Bischof von Rom. Dies sind die Kennzeichen einer „postkolonialen" Kirche, die sich stets unterwegs weiß, eine „Zelt-Kirche" sein will unter den Völkern. In diesem Selbstverständnis liegt ihre neue missionarische Kraft.

Die einheimische Ortskirche – Bestandsaufnahme und Zielsetzungen

1. Inkulturation des Christentums in Afrika

Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts ist die Anzahl der Katholiken in Afrika, vor allem in den schwarzafrikanischen Staaten, erstaunlich gewachsen. Dieser Missionserfolg, der zu 60 Millionen Katholiken (12 Prozent der Bevölkerung Afrikas) geführt hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die katholische Kirche in Afrika immer noch ein sehr europäisches Gesicht trägt. Bei der geschichtlichen Verknüpfung der Missionierung mit der europäischen Kolonialisierung ist dies nicht eigentlich verwunderlich. In dem Maß, in dem die Verantwortung für die katholische Kirche in Afrika an afrikanische Bischöfe, Priester und Theologen übergegangen ist, mehren sich die Anstrengungen, der Kirche in Afrika ein afrikanisches Gesicht zu geben. Kardinal Malula von Kinshasa hat diese Aufgabe lapidar so umrissen: „Gestern noch haben die ausländischen Missionare Afrika christianisiert, heute werden die Schwarz-Afrikaner das Christentum afrikanisieren."[2]

1975 hat die Gesamtafrikanische Bischofskonferenz (SECAM) eine Inkarnation des Christentums in Afrika gefordert, die durch die Inkulturation der christlichen Botschaft in afrikanisches Gedankengut vorangebracht werden solle. Ausdrücklich lehnten die afrikanischen Bischöfe dabei eine bloße Anpassung an afrikanische Bräuche und Vorstellungen als nicht ausreichend ab, um die geforderte Afrikanisierung zu erbringen. In der Umsetzung dieser Aufgabe der Inkulturation ist eine eigenständige afrikanische Theologie entstanden. In Schwarzafrika hat sie ethnologische und philosophische Vorarbeiten von Missionaren (z. B. der Bantu-Philosophie von P. Tempels) aufgegriffen und eigenständig weitergeführt. Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit den traditionellen afrikanischen Religionen ist die Frage nach der Bedeutung der Ahnen, deren religiöse Vorstellungen im Licht des eigenen christlichen Glaubens und einer Theologie der Religionen auf ihren Heilswert geprüft werden. Dabei geht es um die Untersuchung des Gottesbegriffs, von Gebets- und Opfertexten, des Geisterglaubens und der religiösen Weltsicht gewöhnlich eines einzelnen Stammes oder Stammesverbands, z. B. für die Mossi in Burkina Faso (G. M. Kalmogo) oder die Vodun in Benin (B. Adoukonou). Weit über Zaire hinaus bekanntgeworden ist das Zentrum für Studien afrikanischer Religionen (CERA) an der katholischen Fakultät in Kinshasa, das systematisch die Begegnung mit afrikanischer Religiosität und Spiritualität sucht. Durch Publikationen und Fachkongresse fließen die Ergebnisse dieser Forschung in die theologische und pastorale Arbeit der katholischen Kirche in Afrika ein.

Besonderes Gewicht kommt den vielen afrikanischen Unabhängigen Kirchen zu, die auf vielfältige Weise eine Verknüpfung und Verschmelzung von Christentum und afrikanischer Religiosität zeigen. Auf der einen Seite signalisieren sie der katholischen Kirche in Afrika die Dringlichkeit der Aufgabe einer Inkulturation

des Christentums und weisen auf die Versäumnisse im Erscheinungsbild, in der Liturgie und der Pastoral der katholischen Kirche hin, die das Wachstum dieser Gruppen begünstigten. Zum anderen läßt sich an den Fehlformen und synkretistischen Verirrungen dieser Unabhängigen Kirchen ablesen, wohin eine zu starke Afrikanisierung ohne hinreichende theologische Reflexion führen kann.

Ein großes Problem in der Begegnung der katholischen Kirche mit den traditionellen afrikanischen Religionen und der afrikanischen Kultur liegt darin, daß der Einfluß der Säkularisierung und Modernisierung die Bedeutung und Relevanz dieser authentisch afrikanischen Weltsicht immer mehr in Frage stellt. In Kreisen afrikanischer Theologen wird von einer „anthropologischen" und einer „kulturellen Armut" gesprochen, mit der die Verluste an menschlicher Identität und die kulturelle Verarmung in Afrika im Gefolge der kolonialen bzw. neokolonialen Ausbeutung, der politischen Mißwirtschaft, der wirtschaftlichen Abhängigkeit, der zunehmenden Verstädterung und Industrialisierung gekennzeichnet werden, die alle zusammen die Erreichung und Bewahrung einer afrikanischen Identität bedrohen.

2. Inkulturation des Christentums in Asien

Sucht man nach einem Charakteristikum für die katholische Kirche in Asien, so ist dies zweifellos die Aufgabe des interreligiösen Dialogs[3]. Mit einem Anteil von gerade 2,6 Prozent der Bevölkerung stellen die Katholiken in Asien eine kleine Minderheit dar, die sich den großen Weltreligionen wie Hinduismus, Buddhismus, Islam, Taoismus und Schintoismus gegenübersieht. Die 1972 gegründete Vereinigung von asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) hat sich die Förderung des interreligiösen Dialogs als besondere Aufgabe gestellt. Das Büro für interreligiöse Angelegenheiten (BIRA) hat für Bischöfe und Theologen eine Reihe von Seminaren veranstaltet, bei denen die Problematik des Dialogs mit dem Buddhismus (1979 in Thailand), des Dialogs mit dem Islam (1979 in Malaysia und 1983 in Varanasi) und des Dialogs mit dem Hinduismus (1982 in Indien) behandelt wurde. Bei diesen Seminaren ging es darum, die theologischen Voraussetzungen des Dialogs in ihrer Bedeutung für Asien zu sehen, eine Bestandsaufnahme der bestehenden Kontakte zu den anderen Religionen zu machen, sich um die Verbreiterung der Basis dieses Dialogs zu kümmern, der über den Kreis der Experten auf die Priester, die Theologiestudenten, die Lehrer und Katecheten bis hin zu den einfachen Gläubigen auszudehnen sei. Der Erziehung zum Dialog haben sich die asiatischen Bischöfe besonders gewidmet und hierfür Handbücher und Informationsmaterial erarbeiten lassen.

Bei der letzten Vollversammlung der FABC in Bangkok 1982 haben die asiatischen Bischöfe die Verpflichtung zum Dialog für die asiatische Kirche deutlich bestätigt. Sie erkennen an, daß Gott sich seit undenklichen Zeiten den asiatischen Völkern geoffenbart hat, und daß aus der Antwort auf das Wirken des

Heiligen Geistes die Glaubensgemeinschaften entstanden sind, die die gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Geschichte Asiens bestimmt haben. Die Katholiken Asiens erfahren ihre primäre menschliche und religiöse Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaften. Sie befinden sich in gemeinsamer Pilgerschaft und Suche nach dem Absoluten und der Wahrheit mit den Angehörigen dieser Religionen. Die Form der christlichen Präsenz in Asien ist für sie daher der Dialog. Die Erklärung schließt: „Unsere doppelte Zugehörigkeit – die zu unserer Kultur und die zu unserem christlichen Glauben – ist nicht eine Nebeneinanderstellung, sondern sie ist in der Tiefe unseres Seins zusammengefügt zu einer lebendigen Synthese in unserer Spiritualität, in unserer Theologie, in unserem Gebetsleben und unserem Lebensstil. Letztlich kann nur so eine Gemeinschaft des Glaubens in Asien aufgebaut werden. Deshalb ist dieser Dialog ein unverzichtbares Element für den Aufbau unserer christlichen Gemeinschaften auf allen Ebenen."[4]

Die eigentliche Praxis des interreligiösen Dialogs ereignet sich in Dialogzentren, Instituten und auf Zusammenkünften in den verschiedenen asiatischen Ländern. In Indien hat der *christlich-hinduistische* Dialog seit den Jahren des Zweiten Vatikanischen Konzils stark zugenommen. Einen breiten Raum nimmt der Dialog in der Gesellschaft ein, bei dem Christen und Hindus sich gemeinsam mit Fragen der Gesellschaft, der Entwicklung, der Gesundheitsfürsorge und ähnlichen gemeinsamen Problemen auseinandersetzen. Nicht direkt verbunden mit diesen Dialogbegegnungen, doch von ihnen inspiriert und befruchtet, sind die Versuche einer Inkulturation des Katholizismus in Indien auf den Gebieten der Liturgie, des Gebets und des religiösen Brauchtums. Hier stellen sich auch am ehesten die Fragen, wie weit eine Annäherung an hinduistische Vorstellungen und Bräuche gehen kann, ohne die Identität und Wahrheit des christlichen Glaubens zu tangieren.

Da der *Islam* in den verschiedenen Ländern Asiens ein oft recht unterschiedliches Gesicht zeigt, stellt sich die Situation des christlich-islamischen Dialogs auch sehr verschieden dar. Im Vorderen Orient ist wegen der politischen Spannungen so gut wie kein Dialog möglich. In Indien dagegen gibt es zwischen Katholiken und Muslimen, die beide in unterschiedlicher Weise eine religiöse Minderheit darstellen, viele Berührungspunkte und gute Kontakte. Eine Vereinigung für islamische Studien (ISA) versucht, auf katholischer Seite die Dialogarbeit zu koordinieren. In Indonesien, dem zahlenmäßig größten islamischen Land der Welt, bestehen zwischen der katholischen Kirche und dem Islam viele langjährige Verbindungen, die in jüngster Zeit durch islamische Erneuerungsbewegungen gefährdet erscheinen. Dem christlich-islamischen Dialog auf den Philippinen kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, weil die Philippinen das einzige Land darstellen, in dem die Katholiken mit 85 Prozent in der Mehrzahl sind. Belastet wird das Verhältnis zu den Muslimen, die vier Prozent der Bevölkerung ausmachen, durch die politisch bestimmten Auseinandersetzungen. Die katholischen Bischöfe von Mindanao, wo

die Mehrzahl der Muslime wohnt, bemühen sich, durch Hirtenbriefe, Studientage für Priester und Laien sowie Handreichungen für den christlich-islamischen Dialog das Verständnis für die Notwendigkeit einer Verständigung und Versöhnung mit den Muslimen zu verbreiten. Auch Papst Johannes Paul II. hat bei seinem Besuch 1981 die Notwendigkeit dieses Dialogs unterstützt.

Der *Buddhismus* begegnet als Dialogpartner der katholischen Kirche in Asien in zwei Erscheinungsformen, die sich geographisch auf Südostasien für den Theravada-Buddhismus und Ostasien für den Mahayana-Buddhismus erstrecken. Auf Sri Lanka, dem Kernland des Theravada-Buddhismus, war die christlich-buddhistische Begegnung lange von der Hypothek des Kolonialismus belastet gewesen. Das nationale Priesterseminar in Kandy bemüht sich, in der Ausbildung der Priester Kenntnisse der Grundlehren des Buddhismus zu vermitteln, um die Priester für den Dialog vorzubereiten. Das Dialogzentrum „Tulana" hat zum Ziel, den Dialog unter den Fachleuten zu fördern und darüber hinaus konkrete Probleme der Entwicklung auf dem sozialen Sektor, die Katholiken und Buddhisten in gleicher Weise betreffen, zu behandeln. In Thailand hat das gute Verhältnis zwischen Katholiken und Buddhisten in jüngster Zeit durch Aktivitäten von buddhistischen Gruppen gelitten, die sich durch die Bemühungen um Inkulturation und Dialog seitens der katholischen Kirche bedroht sehen. In Ostasien ist Japan ein Zentrum des christlich-buddhistischen Dialogs geworden. Zu nennen sind Begegnungen mit dem Zen-Buddhismus, die zunächst von Missionaren (H. Enomiya-Lasalle, H. Dumoulin, W. Johnston) begonnen und dann von Japanern (Oshida, Kadowaki, Okumura) aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. Studienzentren für das Studium der Religionen und den Dialog in Tokio (Sophia Universität und Oriens Institut) und in Nagoya (Nanzan Institut) helfen, Grundlagen für den Dialog zu erarbeiten und den Austausch unter Fachleuten zu ermöglichen.

Bei der Vielzahl von Gesprächspartnern und den jeweils sehr verschiedenen örtlichen Gegebenheiten lassen sich nur sehr formal Gemeinsamkeiten in der Thematik des christlich-buddhistischen Dialogs aufzeigen. Bei den Fragen der Lehre geht es um die Problematik der Wiedergeburt, der Frage nach Gott, des Leids und der Frage des Heils. In der Ethik geht es um die Beziehung zwischen der christlichen Liebe und dem buddhistischen Begriff des Mitleids. Starke Berührungspunkte ergeben sich auf dem Gebiet der Spiritualität, der Meditation und der Mystik. Besonders vielversprechend haben sich die Begegnungen zwischen christlichen und buddhistischen Mönchen entwickelt, die in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat für die Nichtchristen veranstaltet wurden. 1979 waren Mönche aus der Tradition des Zen-Buddhismus für einige Wochen Gäste in verschiedenen Klöstern Westeuropas. 1983 unternahmen christliche Mönche einen ebenfalls mehrwöchigen Gegenbesuch in buddhistischen Klöstern in Japan. Auf der Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens im Rahmen einer bestimmten monastischen Tradition kam es zu sehr tiefgehenden Begegnungen.

3. Inkulturation des Christentums in Lateinamerika

Die Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) hat als eine der pastoralen Optionen der lateinamerikanischen Kirche die „Evangelisierung der eigenen Kultur in Gegenwart und Zukunft" genannt (vgl. Schlußdokument von Puebla, No. 394–443). Wenn dabei von einer „lateinamerikanischen Kultur" gesprochen wird, so ist darunter die Mischkultur zu verstehen, die aus der Begegnung zwischen spanisch-portugiesischer Kultur mit den präkolumbianischen, ursprünglich südamerikanischen Kulturen und den afrikanischen kulturellen und religiösen Einflüssen entstanden ist. Die Aufgabe, sich gegen die drohende Zerstörung kultureller Werte und kultureller Identität durch äußere Einflüsse oder verfremdende Nachahmung importierter Lebensformen zu wenden, wird von den Bischöfen Lateinamerikas neben die Aufgabe gestellt, die wirtschaftliche Ausbeutung und politische Unterdrückung zu bekämpfen.

Die Ausrichtung der lateinamerikanischen Theologie in der Form der Befreiungstheologie hat den Akzent mehr oder weniger einseitig auf die sozio-ökonomischen Aspekte der Unterdrückung und entsprechend auch der Befreiung gerichtet. Schon in der Diskussion im Rahmen der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) ist den lateinamerikanischen Theologen von ihren afrikanischen und asiatischen Kollegen das Fehlen der kulturellen und religiösen Komponente bei der Untersuchung des Kontextes, in dem die Botschaft des Evangeliums in Lateinamerika verkündet werden muß, vorgehalten worden. Es ist daher kein Zufall, daß die lateinamerikanischen Bischöfe neben der „Option für die Armen", das heißt dem Einsatz für die soziale Gerechtigkeit, für Menschenrechte und Abbau von Ausbeutung, sich für die Evangelisierung der lateinamerikanischen Kultur engagieren. „Das allgemeine Ziel der Evangelisierung unserer lateinamerikanischen Kirche muß die ständige Erneuerung und Umformung unserer Kultur im Geiste des Evangeliums sein, d. h. das Evangelium muß die Werte und Maßstäbe der Kultur durchdringen, damit die Strukturen, in denen Menschen leben..., in vollerem Sinn menschlich werden" (Dokument von Puebla, Nr. 395).

Die Kirche in Lateinamerika sieht sich in der Auseinandersetzung mit Kräften des Kapitalismus und Liberalismus auf der einen und dem marxistischen Kollektivismus auf der anderen Seite. Als Gegengewicht gegen diese Kräfte, denen beiden gemeinsam ist, daß sie einen Säkularismus vertreten, setzt sich die Kirche für die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika ein. Auch die Theologen in Lateinamerika entdecken in zunehmendem Maß die Volksfrömmigkeit als ernst zu nehmenden Faktor, der lange von den Eliten geringgeschätzt wurde. Diese Geringschätzung hat zu einem Anwachsen von autochthonen Kulturgruppen und Formen ursprünglich afrikanischer oder indianischer Religiosität (Condomblé, Wodu, Umbanda) geführt, ähnlich der Entstehung der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen. Angesichts der Gefährdung des lateinamerikanischen Volkskatholizismus durch den Übergang von der Agrargesellschaft zur städtisch-industriellen Gesellschaft

sieht die Kirche Lateinamerikas ihre Aufgabe in einer pastoralen Pädagogik, „durch welche der Volkskatholizismus vom Evangelium her aufgegriffen, geläutert, vervollständigt und wirkkräftig gemacht wird... Dazu ist eine Kenntnis der Symbole, der stummen, nicht-verbalen Sprache des Volkes erforderlich, damit es gelingt, in einem kraftvollen Dialog die Frohe Botschaft neu mitzuteilen" (Dokument von Puebla, Nr. 557).

Das neue Selbstverständnis der Kirche als Weltkirche

Das Bild von der selbständigen, gesellschaftlich-politisch autonom handelnden, um eigene pastorale Wege bemühten Ortskirche ist heute die Grundlage und der Ausgangspunkt für Modelle der Kircheneinheit in weltkirchlicher Perspektive. Die durch die vergangene absolutistische Konzeption der päpstlichen Gewalt lange vergessene Autonomie der Bischofskirche, der Respekt vor dem kulturellen Erbe der Völker und Nationen, das brüderliche Gespräch zwischen Ost- und Westkirche nach tausendjähriger Ignorierung, diese und andere Entwicklungen mehr sind Zeichen für eine neue Ordnung des kirchlichen Lebens und für ein neues Modell der Einheit der Weltkirche, das die Vielfalt der Völker und Kulturen berücksichtigt. Diese Entwicklung ist von größter Bedeutung für die Zukunft des Christentums im Übergang ins nächste Jahrtausend.

ANMERKUNGEN

[1] Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes 42.

[2] Zit. nach P. Zoungrana, Afrikas Beitrag zur Theologie in der Kirche, in: Bibel und Kirche 1980, H. 3, 78–89, 86.

[3] Vgl. zum Folgenden G. Evers, L. Wiedenmann, Kirche im Dialog mit den Hochreligionen Asiens (Aachen, o. J. [1984]).

[4] FABC Papers, Nr. 32 (1982) 40f.

Der Beitrag geht auf ein Referat beim 35. Internationalen Kongreß „Kirche in Not" in Königstein/Ts. zurück. Sämtliche Referate werden in einem Dokumentationsband (Kongreß-Band 33) erscheinen.

Helmut Witetschek

Das Überleben der Kirche unter dem NS-Regime

Die Kirche im Spannungsfeld zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und Glaubenszeugnis

Nur die katholische Kirche und die „intakten" Evangelisch-Lutherischen Landeskirchen von Hannover, Württemberg und Bayern blieben auch nach der totalen Niederlage des NS-Regimes voll funktionsfähig. Wie die katholische Kirche im Spannungsfeld zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und ihrem göttlichen Sendungsauftrag unter zahlreichen Opfern überlebte, soll Gegenstand der nachfolgenden Darstellung sein. In geraffter Form ist bei diesem Versuch einer Bestandsaufnahme der Blick zu richten: 1. auf die Kirche und ihre Standortbestimmung 1933 bis 1934 und 2. auf den Kirchenkampf mit seinen Opfern von 1934 bis 1945.

Die Kirche und ihre Standortbestimmung von 1933–1934

Wie stellte sich die katholische Kirche 1933 dar? Nach der Volkszählung vom 16. Juni 1933 bekannten sich von den 65,2 Millionen Deutschen 21,2 Millionen zur römisch-katholischen Kirche. Von diesem knappen Drittel waren 62,4 Prozent praktizierende Katholiken, also 13,2 Millionen. Von diesen 62,4 Prozent haben rund zwei Drittel das Zentrum und die Bayerische Volkspartei (BVP) gewählt[1]. Die innerkirchliche Solidarisierung dieser 5,3–5,4 Millionen Katholiken kam in einem weitverzweigten und regen Vereins- und Verbandsleben zum Ausdruck. Mit ihnen wirkte das Zentrum und die BVP eng zusammen. Diese Katholiken standen mit ihren Bischöfen und Priestern dem Nationalsozialismus in einer nahezu geschlossenen Front gegenüber. Die ablehnende Haltung des Episkopats in der Pastoralanweisung von 1931 wurde im August 1932 erneut bekräftigt. An dieser Haltung änderte zunächst auch die Machtübernahme durch Hitler nichts. Obwohl der Aufruf der Regierung vom 1. Februar 1933 zur Wahl am 5. März mit seinem Bekenntnis zum Christentum sowohl Rom als auch viele Christen nicht unbeeindruckt ließ, bezog der Wahlaufruf der katholischen Organisationen vom 17. Februar klare Position. Er führte zum Verbot zahlreicher Zeitungen[2].

Fritz Gerlich und Pater Ingbert Naab, die in ihrem „Illustrierten Sonntag" bzw. im „Geraden Weg" seit 1931 gegen Hitlers Nationalsozialismus ankämpften, schärften erneut die Gewissen der Wähler. In der ersten März-Ausgabe 1933,

unmittelbar nach dem Reichstagsbrand vom 27. Februar, gab Pater Ingbert Naab seinem letzten Aufsatz den Titel: „Die Flammenzeichen rauchen", der nochmals einen Aufschrei nach Wahrheit und Recht darstellte[3].

Auch das Hirtenwort der Fuldaer Bischofskonferenz zu dieser Wahl wiederholte fast unverändert den Aufruf zur Reichstagswahl vom 31. Juli 1932. Obwohl Hitler sehr fromm von der Vorsehung sprach und den himmlischen Segen für seine Aufgabe zu erflehen vorgab, zeigten die Bischöfe auch nach dem 5. März keine Bereitschaft zum Einlenken. Kardinal Faulhaber, der am 17. März sein Memorandum über die kirchliche Beurteilung Hitlers im Vatikan übergab, sah ebenfalls keinen Anlaß für eine Kursänderung.

Noch am 18. März machte Kardinal Bertram dem Vizekanzler Papen klar, daß nicht die Kirche, sondern „der Führer der Nationalsozialisten" den Kurs ändern müßte. Diese entschiedene Haltung des deutschen Episkopats wollte Hitler durch ein Reichskonkordat mit Rom aufbrechen. Wegen der eindeutigen Haltung der Bischöfe nahm Hitler am „Tag von Potsdam" an keinem Gottesdienst teil, sondern besuchte die Gräber der toten SA-Kameraden. Dieses Zeichen fand große Beachtung. So schrieb der rheinische Großindustrielle Fritz Thyssen an Kardinal Schulte von Köln, daß er und seine Familie dem Beispiel des „Führers" folgen und nicht am katholischen Gottesdienst teilnehmen werde, „solange die ungerechte Behandlung der Führer und Mitglieder der NSDAP andauert". Entscheidend war die Regierungserklärung Hitlers am 23. März, in der er sich staatsmännisch, versöhnlich, national und christlich gab. Er rief die Kirche zur Mitarbeit an der nationalen und sittlichen Erneuerung des Volkes auf und betonte die Unantastbarkeit der kirchlichen Rechte. Durch die konfessionelle Spaltung bedingt, geriet die katholische Kirche in ihrem Verhältnis zum neuen Staat in Konkurrenz zu den evangelischen Kirchen. Inzwischen wuchs die Unruhe in den katholischen Gemeinden. Viele Katholiken wollten nicht in einer Gettosituation leben, sondern auch bei dem allgemeinen „Aufbruch der Nation" dabeisein.

Zu dem Angebot Hitlers und dem Druck von unten mußten sich die Bischöfe äußern. Wie aber diese Antwort ausfallen sollte, darüber gab es unter den Bischöfen keine einheitliche Meinung. Die einen rieten aus seelsorgerlichen und taktischen Gründen zu einem Rückzug, während die anderen den bisherigen festen Kurs beibehalten wollten. Aber die Zusicherungen Hitlers konnten die Bischöfe nicht ignorieren. Der Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 28. März, der wohl auf Papens Drängen übereilt zustande kam, war zurückhaltend formuliert. Zunächst wurde die bisherige Haltung begründet und dann auf die „öffentlich und feierlich" abgegebenen Erklärungen des „höchsten Vertreters der Reichsregierung" hingewiesen. Der entscheidende Satz lautete: „Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubt daher der Episkopat das Vertrauen hegen zu können, daß die vorbezeichneten allgemeinen Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig

betrachtet zu werden brauchen." Nach einer Mahnung „zur Treue gegenüber der rechtmäßigen Obrigkeit und zur gewissenhaften Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten" unter grundsätzlicher Ablehnung allen rechtswidrigen und umstürzlerischen Verhaltens folgte die Mahnung zum Festhalten an den christlichen Grundsätzen. Dieser Hirtenbrief wurde allgemein als volle Zustimmung des Episkopats zum neuen Regime verstanden. Vor allem für die bisher engagierten Gegner des Nationalsozialismus, zu denen viele Verbandsführer zählten, war diese Wendung enttäuschend. Andere reagierten auf dieses Einlenken teils begeistert, teils niedergeschlagen, teils ratlos.

Der Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe vom 5. Mai war konkreter. Auch der bayerische Episkopat betonte, daß der neuen Staatsregierung als der rechtmäßigen Obrigkeit Gehorsam zu leisten sei, doch sollte Unrecht weiter beim Namen genannt und die Christen vor Irrtum gewarnt werden[4].

Die Mitte April einsetzenden Konkordatsverhandlungen bestimmten dann weitgehend die abwartende Haltung des Episkopats. Offiziell wurden erst Mitte Mai zunächst nur einige Bischöfe über die Verhandlungen in Rom informiert. Innerhalb der Kirche regten sich einige kritische Stimmen, die beklagten, daß die Zukunft des deutschen Katholizismus allein in Rom entschieden werden sollte. Erzbischof Gröber von Freiburg, dem vorübergehend eine Vermittlerrolle zukam, trat angesichts der wachsenden Radikalisierung für einen möglichst raschen Abschluß des Reichskonkordats ein. Zu den Wortführern der Gegner des Reichskonkordats unter den Mitgliedern der Fuldaer Bischofskonferenz am 31. Mai 1933 gehörten neben dem Eichstätter Bischof Konrad Graf Preysing vor allem der Kölner Kardinal Schulte, der erklärte: „... die Regierung ist eine Revolutionsregierung, Gesetz und Recht existieren zur Zeit nicht." Doch die Mehrheit der Bischöfe stimmten für den Konkordatsentwurf, den Gröber erläuterte. In diesem Spannungsfeld zwischen den unübersehbaren Konflikten und einem scheinbar hoffnungsvollen Ausweg entschied sich die Mehrheit für den möglichen Ausweg, zumal die Verantwortung in Rom lag. So war auch der gemeinsame Hirtenbrief, den Erzbischof Gröber verfaßte, auf eine hoffnungsvolle Zusammenarbeit mit der neuen Regierung gestimmt[5].

Aber schon im Juni kam es besonders in Bayern zu massiven Zusammenstößen mit den NS-Formationen. Der 43jährige Gauleiter und Innenminister Adolf Wagner, der 33jährige kommissarische Polizeipräsident und SS-Reichsführer Heinrich Himmler und der 29jährige Reinhard Heydrich als Leiter der Bayerischen Politischen Polizei übten hier brutalen Terror aus. Die Besucher des deutschen Gesellentags in München vom 8. bis 11. Juni 1933 standen dem Massenaufgebot terroristisch auftretender SA-Trupps schutzlos gegenüber. Erlebnisberichte der Teilnehmer über die Schlägertrupps und den vorzeitigen Abbruch des Gesellentags in ihren Heimatgemeinden wurden von der örtlichen Parteileitung als Gerüchte bezeichnet und mit Schutzhaft geahndet.

Im ganzen Reich wurde durch eine Welle von Hausdurchsuchungen und Verhaftungen, Drohungen und Demütigungen der Auflösungsprozeß des politischen Katholizismus beschleunigt. Wieder waren die Vorgänge in Bayern besonders brutal. Am 25. Juni 1933 machte eine großangelegte Verhaftungsaktion allen nichtnationalsozialistischen Parteien ein Ende. Um auch die BVP-Führung zur Selbstauflösung zu zwingen, ließ Wagner bis Ende Juni über 2000 BVP-Mandatsträger und ihnen nahestehende Persönlichkeiten, unter ihnen 142 katholische Geistliche, verhaften. Diese Verhaftungswelle führte bei breiten Kreisen der Bevölkerung zu ohnmächtigem Unmut, der sich auch nicht legte, als die meisten Verhafteten am 5. Juli 1933 wieder entlassen wurden.

Diese brutalen Einzelaktionen von meist ortsfremden Trupps der SA oder der Hitlerjugend gegen unliebsame Geistliche oder ehemalige BVP-Anhänger hielten weiter an[6]. Die feindselige Stimmung in den radikal antikatholischen Kreisen des Staates, der Partei und des Protestantismus bestärkten die deutschen Bischöfe in ihrer Auffassung, in dem abgeschlossenen Reichskonkordat doch ein brauchbares rechtliches Fundament zu sehen, um „von den unsterblichen Seelen unendlich viele Gefahren fernhalten" zu können, wie Kardinalstaatssekretär Pacelli an Bischof Bornewasser von Trier am 22. Juli 1933 formulierte[7]. Entsprechend dem damaligen Amtsverständnis der meisten Bischöfe sahen sie ihre primäre Aufgabe darin, den Bestand der Kirche in einer geistig und konfessionell so gespalteten Gesellschaft zu erhalten. Jede öffentliche Kritik, die diese Aufgabe störte, war bei manchen Bischöfen unerwünscht, wie betroffene Geistliche bezeugten.

Dieser Weg schien vorübergehend zum Erfolg zu führen. In seiner Verfügung vom 8. Juli 1933 erklärte Hitler: „Durch den Abschluß des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung scheint mir genügend Gewähr dafür gegeben, daß sich die Reichsangehörigen des römisch-katholischen Bekenntnisses von jetzt ab rückhaltlos in den Dienst des neuen nationalsozialistischen Staates stellen werden." Zugleich ordnete er an, daß 1. die Auflösungen von katholischen Organisationen, die durch das Reichskonkordat geschützt werden, rückgängig zu machen seien und daß 2. alle Zwangsmaßnahmen gegen Geistliche und Führer katholischer Organisationen aufzuheben seien. Künftig sollten derartige Maßnahmen gegen die Kirche unter Strafe gestellt werden[8].

Während also Hitler und der Heilige Stuhl das Reichskonkordat als Erfolg werteten, gingen die staatlichen Zugeständnisse nationalsozialistischen und besonders auch protestantischen Kreisen zu weit. Auch der Führer des Bayerischen Lehrervereins, der Münchener Oberstadtschuldirektor Bauer, führte auf der Hauptversammlung in Nürnberg im Juli 1933 aus: „Wir dürfen nicht verhehlen, daß gerade uns Lehrer und Erzieher der Abschluß des Konkordats enttäuscht hat (stürmischer Beifall). Unsere Forderung war, daß der Staat der alleinige Schirmherr der Schule ist. Wir sind dem Ziele nicht näher gekommen. Wir sehen im Reichskonkordat die Forderung nach der Bekenntnisschule, sehen darin die

Forderung nach klösterlichen Privatschulen, sehen die Forderung nach klösterlicher Lehrerbildung, wir sehen die Forderung, den Lehrer abzuberufen, wenn er von der Kirche beanstandet wird (Pfui-Rufe)." Und er fuhr fort: „Wir wissen eins: Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen."[9]

Während zwischen Unterzeichnung und Ratifizierung des Reichskonkordats über das grundsätzliche Verständnis des Vertrags gestritten wurde, hielten die Auseinandersetzungen zwischen Parteiorganisationen und Kirche unvermindert an und trafen besonders die katholischen Vereine im Süden und Westen des Reiches. Art. 31 des Reichskonkordats sollte alle katholischen Organisationen und Verbände schützen, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienten und der kirchlichen Behörde unterstellt waren. Der Staat sollte ihnen gegenüber keine weitergehenden Einmischungsbefugnisse haben, als sie sich aus der allgemeinen Treuepflicht der Staatsbürger gegenüber dem Staat ergeben.

Aber Prälat Wolker, der Generalpräses des Katholischen Jungmännerverbands, mußte in seinem Bericht, der den Bischöfen am 20. August vorlag, vor allem auf den wirtschaftlichen Druck hinweisen, dem die Mitglieder katholischer Vereine ausgesetzt waren. Arbeitslose wurden nur angestellt, wenn sie der SA oder der NSDAP angehörten. Andere wurden veranlaßt, die Kinder der Hitlerjugend zuzuführen. Die Fuldaer Bischofskonferenz beschäftigte sich erneut am 29. August 1933 mit der kirchlichen Lage. Ihre Sorge galt der katholischen Presse, den entlassenen katholischen Beamten und Angestellten, dem Sterilisierungsgesetz und den katholischen Verbänden.

Gerade der Bericht Wolkers, der gleichsam einen Hilfeschrei darstellte, machte den Bischöfen die Notwendigkeit eines Konkordats deutlich, um dadurch den rechtlosen Zustand zu beenden. Sie hofften weiter, nach der Ratifizierung mehr Sicherheit zu erreichen. Das Reichsinnenministerium bestärkte sie in dieser Auffassung. Weil die Bischöfe die Durchführung des Konkordats weiterhin ernst betrachteten, sahen sie in der Ratifizierung keinen Anlaß zum Jubeln.

Und wiederum verschärften sich die Auseinandersetzungen besonders in Bayern. Das Versammlungs- und Uniformverbot vom 13. Juni 1933 wurde bereits am 19. September erneut bekräftigt. Proteste, Eingaben der Bischöfe und diplomatische Bemühungen über die römische Kurie führten zur Verordnung vom 2. November 1933, die das Betätigungsverbot vom 19. September zurücknahm. Nach diesem Erlaß mußte nun jede Versammlung vorher angemeldet und konnte nach Belieben untersagt werden. Dagegen gab es zu diesem Zeitpunkt in Preußen keinerlei Klagen[10].

Angesichts der Bedrohung, in der sich die Kirche befand, wurden die innerkirchlichen kritischen Stimmen gegen das Konkordat leiser, und die Zustimmung für die Entscheidung des Hl. Stuhls wuchs. Über die Beurteilung der Lage und das taktische Vorgehen herrschte auch unter den Bischöfen weiterhin Uneinigkeit. Erzbischof Gröber schrieb zum Jahresende 1933 dem Kardinalstaatssekretär

Pacelli, „die Uneinigkeit unter den deutschen Bischöfen" sei durch die verschiedenen Verhältnisse in den Diözesen und dem unterschiedlichen Stand der Informationen bedingt. Diese unterschiedlichen Lagebeurteilungen dauerten während des ganzen Kirchenkampfs an. Da das NS-Regime den Kampf gegen die verhaßte katholische Kirche in den einzelnen Teilen des Reiches mit unterschiedlicher Heftigkeit fortsetzte, wurde das gemeinsame kirchliche Vorgehen erschwert.

Einen Alleingang unternahm Kardinal Faulhaber mit seinen berühmt gewordenen Adventspredigten über das Verhältnis von Judentum, Christentum, Germanentum. Dieses deutliche Glaubenszeugnis wurde als ein Zeichen des Widerspruchs gegen die nationalsozialistische Weltanschauung verstanden. Es war schon ungewöhnlich, wenn er in der gespannten konfessionellen Lage in Deutschland erklärte: „Wir reichen den getrennten Brüdern die Hand, um gemeinsam mit ihnen die Heiligen Bücher des Alten Testamentes zu verteidigen", oder wenn er die Grundlehre des Nationalsozialismus, nämlich die Rassenlehre, verurteilte und betonte: „Wir sind nicht mit deutschem Blut erlöst. Wir sind mit dem kostbaren Blut unseres gekreuzigten Herrn erlöst (1 Petr 1,9)"[11].

Der Chef des Sicherheitsamts der Reichsführer-SS hielt in seinem Lagebericht für Mai/Juni 1934 fest, daß der Kardinal allgemein als der geistige Führer des katholischen Widerstands gegen den nationalsozialistischen Staat, besonders von der Auslandspresse, betrachtet werde. Doch diese Rolle hatte der Kardinal nicht gesucht.

Trotz unterschiedlicher Bewertung der Lage bot die Kirche ein Bild der Geschlossenheit[12]. Aber der Kampf gegen die katholischen Vereine ging weiter, die Auseinandersetzungen mit Rosenbergs Neuheidentum wurden 1934 schärfer, und schon kündigte sich der Schulkampf an, der dann im Februar 1935 massiv einsetzte.

Bis zum Juni 1934 wurde immer deutlicher, daß Hitler von Anfang an nicht bereit war, das Reichskonkordat einzuhalten. Aus dieser Erkenntnis heraus drängte zum Beispiel der nun im Exil lebende Kapuzinerpater Ingbert Naab nach den Erfahrungen mit dieser ersten Phase des Kirchenkampfs die Bischöfe in einer Denkschrift zu einem geschlossenen, deutlichen Auftreten. Die Zeit der vatikanischen Diplomatie und des Verhandelns war nach seiner Überzeugung vorbei. „Jetzt müssen die Hirten der Kirche reden, unterstützt vom obersten Hirten der Kirche." Mit dem geschärften Blick des unglücklichen Emigranten forderte er die Bischöfe, aber auch die Priester und Laien zu Opfern auf. Gefängnis, Verlust der irdischen Güter und selbst das Martyrium seien zu ertragen, wenn es die göttliche Vorsehung fordere.

Hinter diesen Aufforderungen steckte die Überzeugung, daß noch eine Wende herbeizuführen wäre, daß sich das kirchengebundene Volk hinter die Bischöfe und Priester stellen würde. Dahinter stand aber auch die strikte Bindung des Gewissens an die Absolutheit der kirchlichen Grundsätze und damit die Auffassung, daß das Bischofsamt den radikalen Weg von seinen Amtsträgern verlangte.

Im einzelnen berieten die Bischöfe vom 5.–7. Juni 1934 über die Mutlosigkeit der kirchengebundenen Lehrer, das Fernhalten der Jugend von der Kirche, die Verdächtigungen und Behinderungen katholischer Organisationen, das Zurückdrängen der Caritas, die Umnebelung der Volksseele durch die Vergiftung der Presse und die Fragen der Sterilisation. Die Bischöfe waren sich weiter darüber klar, daß die Durchführung des religiösen Programms der NSDAP zur Vernichtung der Kirche führen könnte und daß die Jugend im Sinn Rosenbergs zum Neuheidentum erzogen werde.

Die beschlossenen Gegenmaßnahmen wie das Hirtenwort vom 7. Juni 1934, die Proteste an die Reichsregierung, eigene kirchliche Schriften gegen Rosenbergs Mythos und Verhandlungen mit der Reichsregierung blieben nach Einschätzung der Lage die gangbaren Möglichkeiten für die deutschen Bischöfe. Der mangelnde Rückhalt in der Bevölkerung und die Gefahr eines katastrophalen Bürgerkriegs ließen die Bischöfe weiter auf der Rechtsgrundlage des Reichskonkordats einen Weg des kirchlichen Überlebens wählen. Um die gerade anstehenden Verhandlungen mit der Reichsregierung nicht zu gefährden, wurde das Hirtenwort vom 7. Juni 1934 zurückgezogen[13]. Damit beharrten sie auf ihrem rechtlich fixierten Standort.

Die mit den Morden verbundene Röhm-Affäre vom 30. Juni 1934 zeigte, daß Hitler drei Tage später alles, was an diesem und den nächsten Tagen an Verbrechen geschehen war, durch Reichsgesetz legalisieren konnte, ohne daß ein Einspruch erfolgte. Die Reichsregierung, die Reichswehr, die SA und auch die Bischöfe reagierten nicht angemessen auf ihre ermordeten Opfer. Ein großer Teil der Bevölkerung empfand diese erste Phase der Gleichschaltung in der bisher weltanschaulich so zersplitterten Gesellschaft angesichts der sich abschwächenden Arbeitslosigkeit nicht als existentiell belastend, sondern blickte zuversichtlich in die Zukunft.

Die Verteidigungstaktik der deutschen Bischöfe blieb dann auch in den folgenden Jahren des Kirchenkampfs durch die formalen Schutzartikel des Reichskonkordats bestimmt.

Der Kirchenkampf und seine Opfer

Die Kirche stand von Anfang an in der Verteidigung. Die Nationalsozialisten konnten sich den alten Geist des Liberalismus zunutze machen, wonach Religion Privatsache sei. So wurde das öffentliche Wirken der Kirche als Einmischung in die Politik gebrandmarkt. Der Kanzelparagraph (§ 130 a StGB) von 1871 gab die Handhabe, jede kritische Predigt als Kanzelmißbrauch zu diffamieren. Die Mehrheit der deutschen Bischöfe unter Führung von Kardinal Bertram wollten den Gläubigen einen verschärften Gewissenskonflikt zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und Glaubenszeugnis ersparen. Bei Kardinal Bertram, geboren 1859,

1906 Bischof von Hildesheim und von 1914–1945 Erzbischof von Breslau, wirkten die Kulturkampferfahrungen aus dem Bismarck-Reich nach. Er wollte möglichst vermeiden, daß wieder wie in der Kulturkampfzeit Pfarreien ohne Seelsorger wären und Gläubige ohne priesterlichen Beistand sterben müßten. Die Sicherstellung der Seelsorge hatte Vorrang[14].

Die Verhandlungen über den Artikel 31 des Reichskonkordats zwischen Reichsregierung, Episkopat und Vatikan schleppten sich erfolglos bis 1937 hin. Eine Reihe von Zusammenstößen mit SA und Hitlerjugend führte zu Verboten der örtlichen katholischen Vereine. Das generelle Verbot aller katholischen Jugendvereine vom 31. Januar 1938 bedeutet nur einen Schlußstrich nach einer leidvollen fünfjährigen Entwicklung[15].

Die zweite Station des Kirchenkampfs bildete 1934 verstärkt die Abwehr des Rosenbergschen Neuheidentums. Dieser massiven Werbung für eine alleinige arteigene Religion des deutschen Volkes und der Verunglimpfung kirchlicher Würdenträger und Einrichtungen setzten Bischöfe und Geistliche vor allem in Hirtenbriefen und Predigten die christlichen Grundsätze des Evangeliums entgegen. Mehrere Gegenpublikationen und Gegenäußerungen in Amtsblättern und Kirchenzeitungen wurden polizeilich beschlagnahmt. Da die Pfarrabende nicht mehr genehmigt wurden, verlagerte sich der Abwehrkampf in den folgenden Jahren verschärft auf die Kanzel. In der nahezu gleichgeschalteten Lebenswelt der damaligen Zuhörer unter der geistig uniformierten NS-Propaganda bekam das gesprochene Wort des Predigers eine neue Qualität. Doch der Kanzelparagraph von 1871 und das Heimtückegesetz des Jahres 1934 setzten den Predigern enge Grenzen[16].

Der Schulkampf nahm eine zentrale Stellung im katholischen Kirchenkampf ein. Bischöfe und Geistliche stemmten sich gegen diesen Zug zur Gemeinschaftsschule durch Eingaben, Proteste, Hirtenbriefe, Seelsorgebriefe und Predigten. Geistliche und kirchengebundene Laien versuchten die katholischen Bevölkerungskreise durch Unterschriftenaktionen zu mobilisieren. Da die Gestapo alle Aufklärungsversuche für die Bekenntnisschule unterband und der Druck auf die Eltern und Lehrer immer stärker wurde, konnte die Kirche diese Entwicklung zwar verzögern, aber nicht aufhalten. Zu Beginn des Schuljahrs 1938 gab es nur noch die Deutsche Gemeinschaftsschule.

Ohne den Aufwand eines Scheinplebiszits, sondern auf dem Verordnungsweg begann man wieder in Bayern mit der Entlassung der klösterlichen Lehrkräfte mit Wirkung vom 1. Januar 1937. In Gemeinden, wo Ordensschwestern als Lehrerinnen oder Kindergartenschwestern tätig waren, kam es zu erheblichen Unmutsäußerungen. Der Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe gegen den Abbau der klösterlichen Lehrkräfte, der trotz des polizeilichen Verbots und der Haftandrohung am 21. Juni 1936 in allen Kirchen verlesen wurde, gilt als Zeugnis für die Gehorsamstreue des Klerus gegenüber den Bischöfen.

Mit dem Ende des Schuljahrs 1937/38 wurden auch alle höheren klösterlichen Schulen und Internate geschlossen oder unter staatlich bestellte Schulleiter gestellt und stufenweise abgebaut. Trotz heftiger Proteste von kirchlicher Seite verliefen auch diese Maßnahmen planmäßig, ebenso wie die Aufhebung der Theologischen Fakultäten und staatlichen Philosophisch-Theologischen Hochschulen ab 1939.

Um in der Gemeinschaftsschule den neuheidnisch-völkischen Geist noch ungehinderter pflegen zu können, wurde in zahlreichen Fällen den Geistlichen die Unterrichtserlaubnis zur Erteilung des Religionsunterrichts entzogen. Christenlehren in den Kirchen mußten oft Ersatz bieten[17].

Als eine weitere Station des Kirchenkampfs wurden die propagandistisch groß angelegten Devisen- und Sittlichkeitsprozesse inszeniert. Da die Strategie des NS-Regimes zunächst darauf gerichtet war, keine Märtyrer zu schaffen, sollte die propagandistische Berichterstattung ab April 1935 die Geistlichen als Kriminelle, als sittlich verwahrloste und korrupte Verbrecher darstellen. Bei der Hitlerjugend und anderen NS-Gruppen wurde der sogenannte Volkszorn künstlich geschürt und damit die „Inschutzhaftnahme" beliebiger Personen gerechtfertigt. Gelegenheit bot in den Städten, besonders in München, die Straßensammlung des Caritasverbands am 18. Mai 1935. Demonstrationen, hauptsächlich von Studenten getragen, Sprechchöre wie: „Keinen Pfennig für die Devisenschieber, keinen Pfennig für die Caritas!" „Wer gibt ist ein Volksverräter!" „Der Schwarze ist der Freund der Juden!" oder: „Schwarze Brut, HJ ist auf der Hut!", Ausschreitungen und Anpöbelungen gegen Sammler und Träger von Caritasabzeichen führten zum Abbruch der Sammlung.

Gegen Ende des Jahres 1936 schien die Welle der Prozesse wieder abzuebben. Doch auf die Enzyklika „Mit brennender Sorge", die die Einschnürung des kirchlichen Lebens und die dauernden Konkordatsverletzungen anprangerte und am 21. März 1937 in allen Kirchen verlesen wurde, reagierte das NS-Regime empfindlich. Auf Befehl Hitlers rollte eine neue Welle von Sittlichkeitsprozessen an. Goebbels zog alle propagandistischen Register. Gegen diese maßlose Gehässigkeit nahm Kardinal George William Mundelein von Chicago Stellung, die in der Auslandspresse weite Beachtung fand. Goebbels' Erwiderung in ausfälliger Weise über Rundfunk und Presse vom 28. Mai 1937 weckte auch Widerstandskräfte im Land. Ab Juni 1937 tauchte ein Offener Brief an Goebbels auf, der vervielfältigt bald im ganzen Reich verbreitet wurde. Fieberhaft setzte der Gestapoapparat ein, um den Verfasser und die Verbreiter zu ermitteln. Obwohl viele Verbreiter polizeilich vernommen und verhaftet wurden, blieb der Verfasser, der mit „Michael Germanicus" unterzeichnete, unentdeckt. Es war der Eichstätter Professor Dr. Joseph Lechner, der mit einem Kreis von Mitarbeitern, dem Eichstätter Freundeskreis, der auch Konnersreuther Kreis genannt wurde, für die Verbreitung sorgte. Der Berliner Bischof Preysing stellte damals fest: „Der gläubige Katholik steht in Deutschland unter Ausnahmerecht."[18]

In den Kriegsjahren wurden die kirchenfeindlichen Maßnahmen meist mit Kriegsnotwendigkeiten gerechtfertigt. Die Kirchenzeitungen für die einzelnen Bistümer wurden mit 25. April 1941 von jeder Papierzuteilung ausgeschlossen. Da das vorhandene Papier nicht mehr verwendet werden durfte, kam diese Maßnahme dem Verbot der kirchlichen Presse gleich. Löste der oldenburgische Erlaß zur Entfernung der Schulkreuze vom 4. November 1936 die Empörung weiter Bevölkerungskreise aus, so daß er zurückgenommen wurde, so führte der sogenannte Kruzifixerlaß vom 23. April 1941 in Bayern geradezu zu einer Kreuzzugsstimmung. In vielen Gemeinden schlossen sich vor allem die Mütter zu Protestaktionen zusammen, die sich in Schulstreiks, Protestmärschen der Mütter in die Schulklassen, Drohungen gegen Lehrkräfte und Bürgermeister, Rückgabe des Mutterkreuzes bis zum Milchablieferungsboykott ausdrückten. Verhaftungen von Geistlichen und Laien konnten diese Protestwelle nicht brechen. Besonders die Ankündigung der Mütter, diese Vorgänge den Vätern an der Front zu schildern, führte schließlich zum Stopperlaß vom 28. August 1941.

Die Klöster als Zentren des katholischen Lebens paßten nicht in das Bild des NS-Regimes. Ab Frühjahr 1941 wurde von Gestapokommandos eine Reihe von Klöstern für Parteizwecke enteignet. Erregte diese Aktion besonders kirchlich gesinnte Kreise, so löste die Abnahme der Kirchenglocken im Herbst 1941 Vergleiche mit 1917 und 1918 aus.

Diesen Klosterraub und die Euthanasieverbrechen machte der Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen, im Juli 1941 zum Gegenstand seiner Predigten, die, von der Presse verschwiegen, im ganzen Reich und im Ausland verbreitet wurden. Die Abteilung für psychologische Kriegführung des britischen Geheimdienstes ließ die Predigten, wie auch den gefälschten Mölders-Brief, als Flugblätter von den Fliegern abwerfen. Goebbels schwor, die Rache später kalt zu genießen. Den dauernden Protesten der Bischöfe gegen das NS-Regime mitten im Krieg wurde von der Reichsregierung der Vorwurf der „Feindbegünstigung" entgegengesetzt. Mancher Bischof fürchtete, daß eine Art Dolchstoßverdächtigung gegen den katholischen Volksteil einsetzen könnte. Dem Anstoß Galens folgten nun andere Bischöfe, und der gemeinsame Hirtenbrief der deutschen Bischofskonferenz von 1943 über die Zehn Gebote richtete sich gegen alle Verbrechen des NS-Regimes. Ab Sommer 1943 hatten die Berichterstatter der Regierungen und des Sicherheitsdienstes (SD) zu berichten, daß die Parteiabzeichen von den Rockaufschlägen mehr und mehr verschwanden, daß der Hitler-Gruß immer seltener wurde und daß besonders in Bayern geradezu eine „Grüß-Gott-Bewegung" festzustellen war. In den letzten Kriegsjahren hatte das NS-Regime besonders zu beanstanden, daß die katholische Bevölkerung entgegen den gesetzlichen Bestimmungen die ausländischen Arbeitskräfte und Kriegsgefangenen gut behandelte, an kirchlichen Feiertagen festhielt, die Wallfahrten neu belebte und die Gottesdienste eifriger besuchte[19].

Die Opfer

Dieser Kirchenkampf forderte seine Opfer. Die Kommission für Zeitgeschichte, die sich auf Vorarbeiten der Diözesanarchive stützen konnte, dokumentierte 8021 katholische Priester, die in irgendeiner Form von insgesamt 22703 belegbaren Gewaltmaßnahmen des NS-Regimes betroffen waren. Da die Quellenlage in einigen Diözesen große Lücken aufweist, wie Ulrich von Hehl in seiner Publikation „Priester unter Hitlers Terror" ausführt, sind die absoluten Zahlen der betroffenen Priester und der Gewaltmaßnahmen sicher noch höher anzusetzen[20].

Diese Opfer waren keine Revolutionäre. Sie wollten die staatsbürgerlichen Pflichten erfüllen, aber sie konnten unter den Bedingungen des totalitären NS-Regimes nicht auf das Recht verzichten, nach den Geboten Gottes leben zu dürfen, wie dies P. Ingbert Naab als einen Grundsatz der christlichen Staatslehre in seinem Aufsatz: „Der Kampf um die Menschenrechte" im „Geraden Weg" vom 17. Juni 1932 formulierte[21].

Zu diesen dokumentierten Zwangsmaßnahmen des NS-Regimes gehörte die breite Palette: von den kleinen Schikanen des NS-Alltags – zahllose Gestapoverhöre, Predigtverbote, erzwungene Versetzungen, Entzug der Lehrerlaubnis, Ausweisungen oder Aufenthaltsverbote, Haussuchungen, Beschlagnahmungen, Überwachung des Post- und Telefonverkehrs, kurzfristige Festnahmen – bis hin zu Verurteilungen, Todesurteilen durch den Volksgerichtshof und Einweisung in das KZ. Auf Einschüchterung zielten die zahllosen Verhöre, die mit eindringlichen Verwarnungen und massiven Androhungen verbunden waren. Dazu gehörten die gelenkten Aktionen des künstlichen Volkszorns wie Beleidigungen, Störungen, tätliche Bedrohungen, Überfälle durch HJ-Trupps oder SA-Kolonnen, Aufläufe erregter Volksgenossen und die vielen Denunziationen. Hinzu kamen in den letzten Kriegstagen auch die Ermordungen durch wilde SS-Kommandos. Alle diese erfaßten „Vergehen" waren Handlungen, die sich gegen den Totalitätsanspruch des Regimes richteten.

Die Zahl der 8021 betroffenen Priester entsprach einem Reichsdurchschnitt von 35,9 Prozent, also mehr als einem Drittel der damaligen Pfarr-, Schul- und Anstaltsseelsorger. Diese statistisch aufbereiteten Zahlen lassen auch erkennen, daß der Kirchenkampf in den bayerischen Diözesen besonders scharf und brutal geführt wurde. So hatten unter diesen NS-Maßnahmen zum Beispiel in der Diözese Eichstätt 80,8 Prozent der Priester zu leiden, in Augsburg 62,3 Prozent. Ebenfalls hoch waren die Zahlen in Ermland (66,8 Prozent) und Paderborn (62 Prozent). Dagegen lag die Zahl für Hildesheim bei 9,1 Prozent. Die Zahlen für die bayerischen Kirchenprovinzen – München mit Augsburg, Regensburg und Passau 42,4 Prozent und Bamberg mit Eichstätt, Würzburg und Speyer 55,4 Prozent – liegen erheblich höher als im Reichsdurchschnitt. In den Diasporagebieten wie in den Diözesen Hildesheim und Osnabrück verlief der Kirchenkampf offenbar

etwas gemäßigter. Doch Brennpunkte des Kirchenkampfs waren auch Trier, Köln und Münster und besonders Breslau und Berlin, die beide eine hohe Zahl von Priestern im KZ zu beklagen hatten.

Im KZ waren 34 evangelische und 418 katholische Geistliche. Von den 418 katholischen Geistlichen sind 110 im KZ zu Tode gekommen. Zu den 110 kommen weitere 59 deutsche Priester, die in Untersuchungshaft verstorben sind, hingerichtet oder in den letzten Kriegstagen ermordet wurden. Von diesen 59 entfallen 25 auf Ordensleute[22].

Die zeitliche Einordnung der 22703 Maßnahmen gegen Geistliche macht deutlich, daß die zu beklagenden Opfer der jeweiligen Intensität des Kirchenkampfs entsprachen. Die höchste Zahl der Maßnahmen war nach der Enzyklika „Mit brennender Sorge" 1937 mit 2210 und der Zuspitzung des Kirchenkampfs 1941 mit 2447 Fällen zu verzeichnen. Von den 418 KZ-Opfern erfolgten 23 Einweisungen vor 1939 und 112 im Jahr 1941, also im Jahr des Klostersturms, der Vernichtung des „lebensunwerten Lebens", in Bayern der Schulkreuzentfernung und des Rußlandfeldzugs. Von den 59 Todesopfern (ohne KZ) waren drei vor 1939 umgekommen, 15 zwischen 1939 und 1942 und 41 in den Jahren 1943 bis 1945.

Von den 108 belegbaren Fällen der Judenhilfe bzw. der Kritik an antijüdischen Maßnahmen liegen 91 datierbare Fälle in den Jahren 1938 und 1941, also bedingt durch das Judenpogrom und durch die einsetzende Deportation der Juden. In dieser Phase des Hasses kam es in München am 11. November 1938 auch zum Sturm auf das Erzbischöfliche Palais und zu Aktionen gegen Kirchen und Pfarrhöfe, bei denen zahlreiche Fensterscheiben eingeworfen wurden. Diese Aktionen standen unter der von Gauleiter Wagner ausgegebenen Parole: „Gegen das Weltjudentum und gegen seine schwarzen und roten Bundesgenossen."

Während der Kriegsjahre war nicht die Mitwisserschaft am Attentat an Hitler vom 20. Juli 1944 notwendig, um einen Betroffenen an den Galgen zu bringen. Ein politischer Witz, zu Staatsverbrechen aufgebauscht, konnte schreckliche Folgen haben. So wurde zum Beispiel der Hildesheimer Diözesanpriester Joseph Müller wegen eines politischen Witzes denunziert, 1944 vom Volksgerichtshof wegen Wehrkraftzersetzung zum Tod verurteilt und hingerichtet. Oder Josef Knichel aus der Diözese Trier wurde wegen Beleidigung der Reichsregierung angeklagt, floh nach Belgien und Südfrankreich, wurde dort an die Gestapo verraten, verhaftet und zum Tod verurteilt. Auf dem Weg zur Hinrichtung nach Aachen wurden die Strafprozeßakten bei einem Fliegerangriff vernichtet. Da er zu seinem Fall keine Aussagen mehr machte, entging er der Hinrichtung, kam in das KZ-Dachau und wurde am 29. April 1945 befreit[23].

Alle diese polizeilichen Maßnahmen lösten Angst und Unsicherheit aus. Eine einfache Vorladung zur Gestapodienststelle erfüllte nicht nur die Betroffenen, sondern auch die Angehörigen mit Schrecken.

Würdigung

Rückblickend bleibt festzuhalten, daß die Bischöfe 1933 aus seelsorgerlichen Gründen einen Kulturkampf bzw. Kirchenkampf vermeiden wollten. Auf der Grundlage des Reichskonkordats sollten staatsbürgerliche Pflichten und das Glaubenszeugnis nicht in Widerstreit geraten. Als deutsche Staatsbürger waren auch die katholischen Gläubigen als Menschen ihrer Zeit national eingestellt und konnten sich der allgemeinen Faszination nicht ganz entziehen. Doch im Urteil der NS-Berichterstatter, die den „politischen Katholizismus" mit „staatsfeindlichen Bestrebungen" gleichsetzten, standen der Klerus und weite katholische Bevölkerungskreise den nationalsozialistischen Zielen ablehnend gegenüber. Im Sommer 1937 stimmten die berichtenden Behörden überein, daß die NSDAP als einzige politische Willensträgerin „den äußeren Ausdruck des politischen Lebens" beherrschte. Als einzigen sichtbaren Gegenspieler erkannten sie den „politisierenden Klerus". Nach ihren Feststellungen wurden die Widerstandsnester, die sich da und dort um die früheren örtlichen Machthaber der BVP und um Pfarrhöfe gebildet hatten, immer kleiner.

Am 10. Dezember 1938 meldete die Regierung von Oberbayern, daß die Geistlichen nach den Judenpogromen vom 9. November 1938 nun öfter auf alttestamentliche Texte zurückgriffen. Im Dezember-Bericht 1938 registrierte sie, daß „die tägliche Erörterung der Judenfrage durch den Rundfunk vor Beginn der Nachrichten sich als ausgezeichnetes Belehrungsmittel erweise. Nur die von der Kirche beeinflußten Kreise gehen in der Judenfrage noch nicht mit."

Nach außen hin schien der 50. Geburtstag Hitlers am 20. April 1939 die Gegensätze zu überdecken. Das ganze Volk bis ins letzte Dorf hinaus, so die Berichterstatter, feierten dieses Fest mit „reichstem Flaggen-, Grün- und Lichterschmuck, mit Truppenparaden, Fackelzügen und Ansprachen, mit Kirchengebeten und Kirchengeläute..." Dennoch folgten Meldungen über Polizeihaft, Strafanzeigen, Verwarnungen, Unterrichtsverbote und Auflagen von Sicherungsgeld.

Den Kriegsbeginn nahm die Bevölkerung in gedrückter Stimmung hin. Schon am 3. September 1939 erließ der Chef der Sicherheitspolizei an alle Gestapostellen folgenden Erlaß: „1. Jeder Versuch, die Geschlossenheit und den Kampfwillen des deutschen Volkes zu zersetzen, ist rücksichtslos zu unterdrücken. Insbesondere ist gegen jede Person sofort durch Festnahme einzuschreiten, die in ihren Äußerungen am Sieg des deutschen Volkes zweifelt oder das Recht des Krieges in Frage stellt..."

Die Berichterstatter wiesen auch darauf hin, daß die Hirtenbriefe der Bischöfe zu den Maßnahmen gegen die Kirche von den meisten Gläubigen mit Befriedigung aufgenommen wurden. Von anderen wurden sie als zu starke Einmischung in die Politik kritisiert. Den nationalsozialistischen Kreisen gingen die Maßnahmen gegen die Kirche nicht schnell genug.

Unter dem Eindruck der sich mehrenden Todesurteile gegen „Defätisten", so der Oberlandesgerichtspräsident von Bamberg am 27. November 1943, wurde in der Öffentlichkeit über Krieg und Politik kaum noch gesprochen. Sein Kollege in Nürnberg berichtete am 2. Dezember 1943: „In den ehemals schwarzen Gegenden der Oberpfalz wagten sich die alten Gegner nicht mehr aus ihren Löchern heraus; die Todesurteile des Volksgerichtshofs wegen wehrkraftzersetzender Äußerungen sorgten dafür, daß sie sich wieder in ihre Schlupfwinkel zurückzogen." Selbst der engagierte Mahner P. Ingbert Naab war 1934 der Meinung, die Hitlerbewegung wolle der Kirche keine Märtyrer geben, weil sie diese auch ohne solche Gewaltanwendungen zu beherrschen hoffte[24].

Doch das NS-Regime schreckte vor brutalen Gewaltmaßnahmen nicht zurück und gab der Kirche ihre Märtyrer. Dazu gehörten die vielen Laien, die dem Regime noch ungeschützter gegenüberstanden. Eine vorläufige Erfassung von 1946 allein für das Bistum Münster ergibt, daß 246 Laien umgekommen und 673 unter Zwangsmaßnahmen zu leiden hatten. Die meisten Schicksale haben sich in einer großen Anonymität vollzogen.

Die angeführten Opfer des NS-Regimes sind belegbar. Da der Gesamtklerus auch in den staatlichen Quellen als eine geschlossene Einheit in Erscheinung trat, ist davon auszugehen, daß durchweg alle Geistlichen, mit wenigen Ausnahmen, je nach Temperament in unterschiedlicher Weise, ihr Glaubenszeugnis ablegten, jedoch glücklicherweise keinen Denunzianten oder Kläger fanden.

Der Totalitätsanspruch des NS-Regimes ließ keinen Raum für die christliche Botschaft. Das Beharren auf christliche Grundsätze galt dem NS-Regime als staatsbürgerliche Verweigerung. Doch durch das beharrliche Verkünden der christlichen Botschaft gelang es der Kirche, einen großen Teil der praktizierenden Katholiken gegen die Verstrickungen des NS-Regimes zu festigen und so, wenn auch unter Opfern, zu überleben.

ANMERKUNGEN

[1] Kirchl. Hb., Bd. 18 (1933/34) 104ff.; U. v. Hehl, Das Kirchenvolk im Dritten Reich, in: Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus, hrsg. v. K. Gotto u. K. Repgen (Mainz 1980) 63ff.

[2] K. Scholder, Die Kirche und das Dritte Reich, Bd. 1 (Frankfurt 1977) 301ff.

[3] H. Witetschek, P. Ingbert Naab. Ein Prophet wider den Zeitgeist 1885–1935 (München 1985) 149ff.

[4] L. Volk, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (Mainz 1972) 72ff.; ders., Akten Kard. Michael v. Faulhaber 1917–1945, Bd. 1 (Mainz 1975) 700; ders., Der bayer. Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Mainz 1965) 70, 83; B. Stasiewski, Akten dt. Bischöfe über die Lage d. Kirche, I: 1933–1934 (Mainz 1968) 30ff.; J. C. Fest, Hitler (Frankfurt [8]1975) 164; Scholder 318.

[5] Volk, Kirchl. Akten über d. Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969) 12, 28, 31; Stasiewski, I 100ff., 232, 238ff.; Scholder 497ff.

[6] Witetschek, Kirchenkampf u. Volksstimmung in Bayern (1933–1945) in: Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt, 88. Dt. Katholikentag v. 4.–8. Juli 1984 (München 1984) 434ff.

[7] Volk, Kirchl. Akten 180f.
[8] A. Kupper, Staatl. Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969) 219f.
[9] Stasiewski, I 347f.
[10] Witetschek, Die kirchliche Lage in Bayern nach d. Regierungspräsidentenberichten 1933–1943, 3 Bde. I: Oberbayern, II: Ober- und Mittelfranken, III: Schwaben (Mainz 1966–1971), bes. II 16; Kupper 280, Scholder 519ff., 630.
[11] Stasiewski, I 494; Volk, Episkopat 170f., Scholder 660.
[12] H. Boberach, Berichte d. SD u. d. Gestapo über Kirche u. Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (Mainz 1971) 21; Scholder 662.
[13] Stasiewski I 676ff., 694ff.; Witetschek, P. Ingbert 166ff., 179ff.
[14] Volk, Episkopat 56f.
[15] Witetschek, Kirchl. Lage I 107, 208; ders., Kirchenkampf 437.
[16] Stasiewski I, passim; Witetschek, Kirchenkampf 438.
[17] Witetschek, Kirchl. Lage I–III, passim; Stasiewski, II–III (Mainz 1976–1979).
[18] H.-G. Hockerts, Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936–1937 (Mainz 1971); D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen d. Hl. Stuhl und d. Reichsregierung, 2 Bde. (Mainz 1965–1969).
[19] Witetschek, Kirchl. Lage mit VII: Ergänzungsband (Mainz 1981); ders., Der gefälschte und d. echte Mölders-Brief, in: Vierteljahrshefte f. Zeitgeschichte 16 (1968) 60–65.
[20] Hehl, Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische u. statistische Erhebung (Mainz 1984) XLIII.
[21] Witetschek, P. Ingbert 132.
[22] Hehl, Priester XXXIXff., XLIIIff., LXXXVI.
[23] Ebd. XLVIIIff., LXXXVIII, 517, 1334; L. Volk, Akten Faulhabers 604ff.
[24] Witetschek, P. Ingbert 174; ders., Kirchenkampf 442ff.

Dieser Beitrag stellt eine leicht gekürzte Fassung eines Vortrages dar, den der Verf. am 28.4.1985 in der Kath. Akademie in Bayern gehalten hat. Die Tagung stand unter dem Thema: „Die Kirche und der 8. Mai 1945. Unterdrückung, Befreiung, Neubeginn."

Herbert Frohnhofen

Die Stellung der Frau im frühen Christentum

Spätestens seit der Enzyklika „Pacem in Terris" Papst Johannes' XXIII. vom 11. April 1963, nach welcher die Frau „sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird"[1], sowie insbesondere jener mutigen Empfehlung der deutschen Bischöfe vom 21. September 1981, „an die in Teilen der alten Kirche geübte Praxis der Weihe von Diakoninnen wieder anzuknüpfen"[2], ist die gesamte Kirche dazu aufgerufen, der Frau endlich den ihr auch in der Kirche zustehenden gleichberechtigten Platz einzuräumen. Nicht selten freilich spielen in diesem Prozeß auch und vor allem historische Argumente eine gewichtige Rolle, die sämtlich einer Zeit entstammen, in welcher das gesellschaftliche Ansehen der Frau erheblich geringer war als heute. Immer wieder ist es deshalb sinnvoll, sich der diese Frage betreffenden Gegebenheiten in der frühen Kirche zu erinnern und ihre historische Bedingtheit zu erkennen, um sie in der gegenwärtigen Diskussion in angemessener Weise würdigen zu können. Im vorliegenden Beitrag werden deshalb nach einigen zusammenfassenden Sätzen über die gesellschaftliche Stellung der Frau im kulturellen Umfeld des frühen Christentums die wichtigsten dieser Gegebenheiten erneut vorgetragen und gewertet[3].

Das kulturelle Umfeld des frühen Christentums

Innerhalb des *Israeliten-* und *Judentums* sind es vor allem die Schöpfungserzählungen und die Ursündegeschichte des Alten Testaments, die von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit der menschlichen Geschlechter ausgehen und die Herrschaft des Mannes über die Frau bereits als Folge der Erbsünde erkennen[4]. Im Lauf der Zeit gewinnt jedoch die Herrschaft des Mannes über die Frau zunehmend an Gewicht, so daß zur Zeit Jesu das rabbinische Judentum einen Höhepunkt in der Geringschätzung der Frau erreicht. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau wird überdies durch die für das Nomadenvolk bedeutsame Fortpflanzung bestimmt.

In der antiken *griechischen Kultur* ist hingegen eine stetige Entwicklung von einer ursprünglich relativ geringen Einschätzung der Frau bis hin zur letztlich weitgehenden Gleichberechtigung der Frau zur Zeit Jesu aufzufinden. Die daran sich anschließende religiös motivierte Ungeschlechtlichkeit des Neuplatonismus ist jedoch von großer Bedeutung für das komplizierte Verhältnis des Christentums zur Frau und ihrer Geschlechtlichkeit.

Über den *römischen Bereich* können wir festhalten, daß hier trotz einer grundsätzlich theoretisch noch vertretenen Minderwertigkeit der Frau diese, insbesondere in der gesellschaftlichen Oberschicht, zur Zeit Jesu einer faktischen Gleichberechtigung fast vollständig gewichen ist, wenngleich es just zu dieser Zeit eine nicht unbedeutende gesellschaftliche Bestrebung gibt, die Frau auf ihre überkommene Rolle als Nur-Hausfrau wieder zurückzudrängen. Vorrangig die Justiz hält bis ins späte Altertum am Ideal der züchtigen Hausfrau fest und ist dadurch mit einer stetigen Diskrepanz zur Realität belastet.

Der historische Jesus und die Frauen

Jesus selbst, soweit wir dies heute noch bei aller wohl angebrachten Skepsis aus den Evangelien entnehmen können, lehrt und lebt ein vor allem für das zeitgenössische Judentum neues, die Frau als dem Mann gleichwertiges menschliches Wesen anerkennendes Verhältnis zur Frau vor, welches bei den Männern dieser Umgebung keinen geringen Anstoß erregt (Mk 12, 38–44; Joh 4, 1–42; 7, 53–8, 11 u. a.). Vorrangig sind es Frauen der sozialen Unterschicht, die als in der jüdischen Gesellschaft besonders Bedrängte in Jesus ihre Hoffnung setzen und denen dieser sich mit seiner Heilsbotschaft in bevorzugter Weise zuwendet. Die Gleichbehandlung der Frau durch Jesus ist dabei letztlich eine Folge seiner Lehre, daß überhaupt jeder Mensch der Liebe Gottes in gleicher Weise würdig, ja daß diese Liebe nicht vom sozialen Rang, seinem Einkommen oder eben seinem Geschlecht abhängig ist. Aus diesem Grund ist es für Jesus selbstverständlich, daß Frauen sich auch in seiner unmittelbaren Umgebung aufhalten, ja, daß sie zu seinem engsten Jüngerkreis gehören (Lk 8, 1 ff.); dieses freilich ist für seine jüdischen Mitbürger, insbesondere die Rabbinen, in gleichem Maß anstößig wie sein Umgang mit Zöllnern und Sündern. Die zur Abwehr des Priestertums der Frau auch heute vielzitierte Tatsache, daß allein Männer dem Zwölferkreis angehören, ist demgegenüber, sofern die herausgehobene Stellung des Zwölferkreises schon zu Lebzeiten Jesu überhaupt als historisches Faktum angesehen werden kann, zweifellos allein auf gesellschaftliche Konventionen im zeitgenössischen Judentum und nicht auf eine bewußte Zurücksetzung der Frau durch den Erlöser zurückzuführen.

Die apostolische Zeit

In der sogenannten apostolischen Zeit behalten die Frauen noch teilweise die von Jesus selbst angestoßene sehr anerkannte Stellung in der Kirche. Zu unterscheiden ist aber zwischen den sogenannten juden- und den heidenchristlichen bzw. den diaspora-jüdischen Gemeinden.

In der *Jerusalemer Urgemeinde* spielen die Frauen offensichtlich noch eine recht bedeutende Rolle. Als erste Zeugen der Auferstehung werden übereinstimmend einige Frauen, unter ihnen Maria von Magdala, genannt (Mt 28, 1–8 parr). „Erst daraus abgeleitet – zur Sicherung der Zeugenschaft für Petrus (Joh 20, 3; Lk 24, 12) und andere Jünger (Lk 24, 24; Joh 20, 10) – wird die Tradition gestaltet und erweitert."[5] Von Anfang an findet das Evangelium hier besonders unter den Frauen große Verbreitung, und nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (1, 14; 5, 14; 6, 1 u. a.) gelten sie als vollwertige Mitglieder der Gemeinde.

Bereits einige Jahrzehnte später ist jedoch deutlich die Übernahme der im Judentum zur Zeit Jesu vorhandenen Sozialstruktur und damit die Geringschätzung der Frau in den *judenchristlichen Gemeinden* spürbar. Den Frauen wird nun im ersten Petrusbrief die Unterwerfung unter die Männer nahegelegt und ihnen gerade hierdurch die Erfüllung ihres missionarischen Dienstes zugesprochen: „Ihr Frauen sollt euch euren Männern unterordnen, damit auch sie, falls sie dem Wort (des Evangeliums) nicht gehorchen, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ehrfürchtig und rein ihr lebt" (3, 1f.). Den Männern wird dagegen an gleicher Stelle gesagt: „Ebenso sollt ihr Männer im Umgang mit euren Frauen rücksichtsvoll sein, denn sie sind der schwächere Teil; ehrt sie, denn auch sie sind Erben der Gnade des Lebens. So wird euren Gebeten nichts mehr im Wege stehen" (3, 7).

In den sogenannten *heidenchristlichen* und auch den *diaspora-jüdischen Gemeinden* treten Frauen dagegen vielfach besonders stark hervor. Mit Geldmitteln unterstützen sie beispielsweise die Aktivitäten der Apostel, oder sie stellen ihre Wohnräume für Gottesdienste zur Verfügung (Apg 12, 12; Röm 16, 5; Kol 4, 15). Ob und vor allem inwieweit und in welcher Form diese Frauen auch unmittelbare Gemeindedienste im heutigen Sinn von Ämtern übernehmen, ist leider wenig bekannt und deshalb noch immer heftig umstritten. In einem Fall allerdings wird eine Frau von Paulus ausdrücklich als „Diakon" (Phöbe: Röm 16, 1), eine andere als „Apostel" (Junia: Röm 16, 7)[6] angesprochen. Weitgehend gesichert scheint es darüber hinaus zu sein, daß Frauen neben verschiedenen karitativen Tätigkeiten insbesondere in der Unterweisung und der Missionstätigkeit sehr aktiv waren, ja daß sie hier, teilweise auch als Ehefrauen der Mitglieder des Zwölferkreises, wichtige Beiträge lieferten. Dies bezeugt auch die Tatsache, daß es zumindest in den heidenchristlichen Gemeinden der apostolischen Zeit offensichtlich üblich, wenn auch allein für Korinth ausdrücklich nachweisbar ist, daß Frauen ebenso wie Männer im Gottesdienst vorbeten und prophetisch reden (1 Kor 11, 5; vgl. Apg 2, 17f.). Angeknüpft wird damit in den heidenchristlichen Gemeinden sowohl an die im Hellenismus erreichte weitgehende Gleichberechtigung der Frauen in der Oberschicht als auch an die alttestamentliche Tradition auch weiblicher Propheten.

So können wir insgesamt heute wohl davon ausgehen, daß vor allem in den charismatisch geordneten *paulinischen Gemeinden* Frauen teilweise in verantwort-

licher Stellung Dienst für die Gemeinde tun und der Apostel des öfteren diese Mitarbeit ausdrücklich würdigt (Röm 16, 1.3.6.12; Phil 4, 2f. u. a.). Ausgehend von der Tatsache, daß es nach der befreienden Lehre Jesu Christi nunmehr in den Gemeinden Unterschiede weder zwischen „Juden und Griechen, zwischen Sklaven und Freien, zwischen Mann und Frau gibt" (Gal 3, 26ff.), hält Paulus nachhaltig daran fest, daß Mann und Frau sowohl im geschlechtlichen Leben als auch, unter Rückgriff auf im Hellenismus bereits entwickelte Rechtsverhältnisse, im Hinblick auf die Eheschließung und Ehescheidung nun vollständig gleichberechtigt sind (1 Kor 7, 2–5, 8–16). Sein ebenfalls im siebten Kapitel des Korintherbriefs gegebener Rat zur Ehelosigkeit hat deshalb auch nichts mit einer Abwertung der Frau zu tun. Schon bald freilich veranlassen erste Konflikte mit den überkommenen Vorstellungen den Heidenapostel dazu, patriarchalische Ordnungen auch für die christliche Gemeinde zu propagieren (1 Kor 11, 2–16); an einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Frau mit dem Mann hält er jedoch fest (V. 11f.). Ähnlich wie Paulus in der Sklavenproblematik eine grundsätzliche Aufhebung dieses Standes durch die befreiende Lehre Jesu Christi zwar lehrt (Gal 3, 26ff.; vgl. Phlm 16), sich für eine tatsächliche Änderung der Sozialverhältnisse in diesem Punkt, auch aus Gründen der Naherwartung, aber nicht unmittelbar einsetzt, verhält der Apostel sich auch in der Frauenfrage.

Schon bald nach Paulus' Tod setzt sich dann auch in den paulinischen Gemeinden das überkommene patriarchalische System aber schnell wieder durch. Besondere Zeugnisse hierüber sind die sogenannten Haustafeldarstellungen (Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 22–6, 9; 1 Petr 3, 1–7), das nachträglich in den ersten Korintherbrief eingefügte Schweigegebot für Frauen im Gottesdienst (14, 34f.; vgl. 1 Tim 2, 11), welches eine so bedeutende Wirkungsgeschichte in der Kirche entfaltet hat, ein allgemeines Lehrverbot für die Frau (1 Tim 2, 12; 1 Petr 3, 1) sowie schließlich die völlige Zurückdrängung der Frau auf Haus und Familie (Tit 2, 4f.). Jedoch finden wir auch um die erste Jahrhundertwende im sogenannten Ämterspiegel des ersten Timotheusbriefs wieder Frauen aufgeführt (1 Tim 3, 11), die als weibliche Diakone gelten dürfen, und regional sehr unterschiedlich hält sich dieser Dienst für die Frau über Jahrhunderte hinweg[7]. Trotzdem sind die durch Jesus und auch Paulus gegebenen Anstöße zur Überwindung der überkommenen gesellschaftlichen Strukturen durch eine Gleichberechtigung der Frauen gegen Ende des ersten Jahrhunderts aufgrund einer Restaurierung des patriarchalischen Gesellschaftssystems in der Kirche bereits zum großen Teil wieder verschüttet.

Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts

Auch die großkirchlichen Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts enthalten jedoch noch einen großen Anteil von Frauen, welche hierin sowohl lehrend als

auch karitativ tätig sind; insbesondere in den verschiedenen Verfolgungen erweisen sich die Frauen als nicht weniger widerstandsfreudig als die Männer. Das klerikale Amt hingegen, ja selbst der Titel „confessor", welcher ja vielfach nach bestandener Erprobung in der Verfolgung die Aufnahme in den Klerus oder zumindest die Anwartschaft hierauf mit sich brachte, ist den Frauen nun, teilweise mit Ausnahme des Diakonats, mit Sicherheit verwehrt. Die zunehmende Umwandlung der Amtskirche in eine reine „Männerkirche" wird besonders deutlich durch die Schlußpassage des apokryphen Thomasevangeliums dokumentiert:

„Petrus Simon sagte zu ihnen (d. i. den Jüngern): ‚Laßt Maria von uns gehen, denn Frauen sind des Lebens nicht würdig.' Jesus sprach: ‚Ich selbst werde sie leiten, um sie männlich zu machen, auf daß auch sie ein lebendiger Geist werde, ähnlich euch Männern. Denn jede Frau, die sich selbst männlich macht, wird in das himmlische Königreich eingehen'."[8]

Neben der Tatsache, wie leichtfertig Jesus Aussagen, die den eigenen Interessen dienen, in den Mund gelegt werden, erweist dieser Text, daß nun zumindest in Teilen der Kirche nur mehr die Männer als ihre legitimen Glieder gelten. Vor allem aufgrund des jüdischen Einflusses macht sich damit auch eine immer stärkere Zurückdrängung der Frau auf Heim und Familie bemerkbar, wobei teilweise sogar hinter in der profanen Gesellschaft bereits entwickelte Positionen zurückgegangen wird (das Bestehen der römischen Manus-Ehe wird beispielsweise noch vorausgesetzt). Für Frauen werden die Tugenden der Keuschheit, Sanftmut, Schweigsamkeit und Gottesfurcht aufgestellt, welche ihnen selbstverständlich von Männern gepredigt werden[9]. Gegen jegliche Kosmetik und vor allem die zunächst sehr weit verbreitete weibliche Prophetie wendet sich der afrikanische Kirchenvater *Tertullian* besonders scharf; das Lehren durch Frauen ist ihm Zeichen von Häresie, weshalb ihm der Ausschluß der Frauen vom Priestertum eine Selbstverständlichkeit ist[10]. In der Ostkirche benützt *Origenes* im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Göttern die vermeintliche Inferiorität der Frau zur Argumentatioin gegen ihr Priesteramt: Weil Apoll, so seine Gedankenreihe, sich der Pythia, also bloß einer Frau (nicht einmal einer in den Augen des Origenes ethisch immer noch höher stehenden Jungfrau!), als kultischer Hilfe bedient, kann er kein wahrer Gott sein[11]. Begründet wird die physische und vermeintliche geistige Unterlegenheit der Frau zumeist nach jüdischem Vorbild als Ausfluß der Ursünde Evas; unter zunehmendem Einfluß der asketisch-philosophischen Strömung des Neuplatonismus lehrt man, daß die Frau nur durch die Aufgabe ihrer Geschlechtlichkeit dem Mann ähnlich und damit erlöst werden könne. Nur wenige Stimmen erheben sich zu dieser Zeit in der Großkirche, welche für eine Gleichberechtigung der Frauen eintreten und auch die Bildung für Frauen fordern[12].

Bis hinein in die Kirchenordnungen setzt sich nun die Forderung nach einem Lehrverbot für Frauen durch. Interessanterweise taucht hierbei bereits das bis heute beliebte Argument der allein männlichen Mitglieder des Zwölferkreises auf, und der Aposteldienst der Frauen wird konsequent abgewertet:

„Es ist nicht nötig oder gar dringend erforderlich, daß Frauen, besonders bezüglich des Namens Christi und der Erlösung durch sein Leiden, Lehrerinnen sind. Denn nicht um zu lehren seid ihr Frauen und besonders ihr Witwen angestellt, sondern um zu beten und Gott den Herrn zu bitten. Denn er, Gott, der Herr, Jesus Christus, unser Lehrer, hat uns, die Zwölf, ausgesandt, das Volk und die Heidenvölker zu lehren. Es waren aber mit uns Jüngerinnen: Maria von Magdala, Maria, die Tochter des Jakobus, und die andere Maria; er hat sie jedoch nicht ausgesandt, mit uns das Volk zu lehren. Denn wenn es nötig gewesen wäre, daß die Frauen lehrten, so hätte unser Lehrer ihnen befohlen, mit uns zu unterweisen." [13]

Tatsächlich fällt die Großkirche damit in ihrer Anerkennung der Frau erheblich hinter die in der Kaiserzeit im römischen Reich schon entwickelte Situation zurück; es überwiegt nun erneut das Erbe der bereits vorchristlichen emanzipationsfeindlichen Sittenpredigt. Weitergehende Rechte bis hin zu einer wirklichen Gleichberechtigung gibt es für Frauen allerdings teilweise nach den sogenannten apokryphen Schriften, vor allem aber, auch in kultischer Hinsicht, in den (auch deshalb?) von der Großkirche als häretisch qualifizierten montanistischen, gnostischen oder markionitischen Gemeinden, in denen Frauen mitunter bis zum Bischofsamt aufgestiegen zu sein scheinen und in denen der Anteil der gebildeten Frauen verständlicherweise recht groß war. Auch das Gottesbild beispielsweise des christlichen Gnostizismus ist, wie die Funde von Nag Hammadi zeigen, nicht allein männlich ausgerichtet wie das der Großkirche in dieser Zeit.

Die Reichskirche

Durch die skizzierte Entwicklung des 2. und 3. Jahrhunderts ist die Grundrichtung in der Frauenfrage in der Kirche bis heute bereits festgelegt. Während in der römischen und weitgehend auch griechischen Gesellschaft des 4. Jahrhunderts die Emanzipation der Frauen nun weitgehend durchgesetzt ist, wird in der Kirche die im 2. und 3. Jahrhundert begonnene Entwicklung der Minderbewertung und Unterdrückung der Frau zunehmend zementiert. Die Frau gibt es im Verständnis der Kirche von dieser Zeit an mehr und mehr nur noch als Hausfrau und Mutter einerseits, sowie, im Zug des jetzt aus verschiedenen Gründen stark hervortretenden asketischen Ideals, als allein aufgrund ihrer Jungfräulichkeit in den Himmel der Bewunderung und aufgestauten sexuellen Sehnsüchte gehobenes geschlechtsloses Wesen andererseits. Einerseits also die privatisierte, unerotische, zum Zweck der Kinderaufzucht gerade noch geduldete geschlechtliche Inferiorität, anderseits die allein um den Preis der Geschlechtslosigkeit erlangte Anerkennung durch den Mann; dies sind von nun an die beiden einzig möglichen Rollen der Frau in der Kirche. Der heilige Bischof und Kirchenvater *Cyprian* sucht bereits im 3. Jahrhundert junge Frauen für den geistlichen Stand der gottgeweihten Jungfrauen mit dem Argument zu gewinnen, daß sie damit dem Joch eines Ehemannes als weltlichem Herrn über sie zu entrinnen vermögen[14].

Sobald nun im 4. Jahrhundert *Frauenkongregationen* und *Frauenklöster* entstehen, wird in ihnen die christliche Mädchenerziehung sowie das nachfolgende weibliche Klosterleben nach dem althergebrachten Hausfrauenideal, das heißt mit Wollverarbeitung, Unterordnung und Ablehnung von Putz und Mode, organisiert. In der staatlichen Gesetzgebung verstärkt der Einfluß des Christentums zu dieser Zeit überkommene patriarchalische Tendenzen. In Ost und West verbreitet ist die Auffassung von der natürlichen Untergebenheit der Frau unter den Mann, die sich anthropologisch in ihrer physischen Unterlegenheit und ethisch in ihrer Gehorsamspflicht zeige. Die Männer sollen ihre Frauen allerdings nicht peitschen, meint Johannes Chrysostomos[15], und für Augustinus soll das Miteinander von Mann und Frau, wie jegliches Zusammenleben unter Christen, kein Herrschaftsverhältnis sein. Ein solches ist nämlich immer Ausdruck der Sünde[16].

Die Bildung soll den Frauen weitgehend vorenthalten werden – insbesondere ist man wohl einer Koedukation gegenüber sehr abgeneigt; gleichzeitig rechnen nicht wenige christliche Schriftsteller aber mit gebildeten Frauen als Leserinnen ihrer Bücher, und sie finden solche auch in großer Zahl, da nicht wenige Frauen sich bereits vor der Übernahme des Christentums eine gediegene Bildung anzueignen scheinen. Jede Art von Kosmetik und Mode versuchen die christlichen Schriftsteller für die Frauen zu beschneiden; eine lediglich als Hausfrau konzipierte Frau braucht solches nicht. Die eheliche Treue verlangen zwar nicht wenige christliche Autoren von Mann und Frau in gleichem Maß; doch erweist das verbreitete Lob der „Univira", der nur einmal verheirateten Frau, für die es kein männliches Pendant gibt, daß diese Treue auch über den Tod des Ehepartners hinaus vor allem von der Frau erwartet wurde.

Vorrangig in der *moralischen Beurteilung* wird die Frau mit wenigen Ausnahmen erheblich geringer eingeschätzt als der Mann. Für viele Schriftsteller verkörpert sie die besonders seit der Stoa als negativ bewerteten Affekte; dazu wirft man ihr auch Hinterhältigkeit und Geschwätzigkeit, ja sogar Gottfeindschaft und Bosheit vor, während der Mann den überlegenen Verstand repräsentiert. Innerhalb der monastischen Literatur wird die Frau gar als Tier beschimpft, oftmals wird sie in Anlehnung an die Ursündegeschichte als „Schlange" bezeichnet; erst als ein gallischer Bischof behauptet, die Frau sei eigentlich kein Mensch[17], erntet er energischen Widerspruch.

Insbesondere *Ambrosius* ist es, der im Gefolge des griechisch-jüdischen Theologen Philon von Alexandrien sowie einiger Anklänge daran im Neuen Testament (2 Kor 11, 3; 1 Tim 2, 13) die untergebene Stellung der Frau auf die Ursündegeschichte (Gen 3) zurückführt und damit auch rechtfertigt[18]. Nicht selten wird die Frau nun als „Ursache allen Übels" bzw. als „Steigbügel Satans" diffamiert, bevor im Mittelalter die Bezeichnung des „Tores zur Hölle" für die Frau aufkommt. Allein durch die Bewahrung der Jungfräulichkeit, so ist die weithin akzeptierte Grundlehre, kann die Frau das Böse in ihr und für den Mann überwinden.

Die Männer werden vor der Schönheit und dem verderblichen Einfluß der Frauen gewarnt; am besten sieht man sie nicht einmal an. Vereinzelt wird gefordert, daß die Frauen deshalb einen Schleier tragen sollen; doch es helfen auch Nachtwachen und Gebete gegen die Reize der Frauen. Völlig ungefährlich ist jedoch erst die Greisin.

Das *Priestertum* der Frau wird nicht zuletzt aus diesen Gründen, aber auch um sich vom Heidentum abzugrenzen sowie außerdem mit Hinweis auf das Neue Testament und sogar auf das fehlende Priesteramt Marias[19] strikt abgelehnt; teilweise wird es gar für die Frau als widernatürlich bezeichnet. Kirchenämter sind für Frauen nun nicht mehr vorgesehen; allein Diakonissen gibt es hier und da noch, wenngleich im Westen auch hiergegen stark polemisiert wird:

„Die Kataphryger (Montanisten) halten mit grundloser Anmaßung daran fest, daß auch Diakonissen geweiht werden müssen; und das, obwohl sie doch wissen, daß die Apostel sieben Männer als Diakone erwählt haben. Hat man damals etwa keine geeignete Frau gefunden, wo wir doch lesen, daß unter den zwölf Aposteln heilige Frauen gewesen sind?“[20]

Im Gottesdienst wird am vermeintlichen paulinischen Schweigegebot für die Frau strikt festgehalten; die schriftstellerische Tätigkeit von Frauen ist suspekt.

Die Stellung der Frau in der Kirche

Die gesamten Ausführungen zusammenfassend, kommen wir abschließend zu folgendem Ergebnis:

1. Weitgehend im Gegensatz zu seinem vor allem jüdischen Umfeld stellt die Botschaft Jesu Christi, wie ebenso bereits der Kern der alttestamentlichen Offenbarung, auf eine umfassende Gleichberechtigung der Frau in der Gesellschaft ab. Dementsprechend spielen nicht wenige Frauen gemäß ihren Fähigkeiten in der christlichen Urkirche eine bedeutende Rolle, welche sich im einzelnen, insbesondere im Hinblick auf die heute sogenannten Ämter, freilich nicht mehr genau erforschen läßt.

2. Schon im 2. und 3. Jahrhundert setzen sich jedoch, oftmals im Gegensatz zu verschiedenen als häretisch verurteilten Gruppen, in der Großkirche ausgesprochen frauenfeindliche Tendenzen durch, welche, im wesentlichen an das zeitgenössische Judentum anknüpfend, aus verschiedensten Quellen gespeist werden und dazu führen, daß Frauen allenthalben aus führenden Stellungen in der Kirche ferngehalten und nahezu ausschließlich auf ihre Rolle als Hausfrau und Mutter zurückgedrängt werden.

3. Nach Errichtung der Reichskirche im 4. Jahrhundert wird diese Entwicklung, weitgehend im Gegensatz zu den inzwischen gewachsenen liberaleren Gegebenheiten in der Gesamtgesellschaft, noch gefestigt und führt in Verbindung mit zunehmend asketischen Tendenzen verstärkt zum Jungfräulichkeitsideal, wo-

durch der christlichen Frau eine zweite anerkannte Existenzmöglichkeit neben dem Hausfrauenstand erwächst: der Stand der gottgeweihten Jungfrau.

Insgesamt läßt sich aus dem Gesagten zum einen entnehmen, daß die bis heute in der Kirche spürbare Geringschätzung der Frau in ihren wesentlichen Ausprägungen bereits seit dem Ende des ersten Jahrhunderts gewachsen und spätestens seit dem 4. Jahrhundert zementiert worden ist; zum anderen geht aus den vorgetragenen Überlegungen aber auch hervor, daß eine solche Geringschätzung der Frau in keiner Weise durch die zentralen Stellen sowohl der alt- als auch der neutestamentlichen Offenbarung gedeckt wird, ja daß sie dieser sogar direkt widerspricht. Für unsere heutige Situation folgt hieraus, daß, um den göttlichen Auftrag der allumfassenden Liebe inner- und außerhalb der Kirche bestmöglich zur Geltung zu bringen, die eindeutig historisch bedingte, über Jahrtausende gewachsene Minderbewertung der Frau vollständig und restlos aufgehoben werden muß. Dies ist jedoch in der Kirche erst dann der Fall, wenn jedem Glied der Kirche, ob Frau oder Mann, jegliches Amt in ihr allein aufgrund der ihm geschenkten Gnadengaben und nicht im Hinblick auf seinen sozialen Rang, seine Hautfarbe oder eben sein Geschlecht verliehen wird. Davon aber sind wir noch weit entfernt.

ANMERKUNGEN

[1] Art. 41, in: Dienst am Frieden (Verlautb. d. Ap. Stuhls 23) 15–39, 22.

[2] Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (Die dt. Bischöfe 30) 23.

[3] Zum Gesamtkomplex der Fragestellung vgl. etwa A. Oepke, Art. Gyne, in ThWNT Bd. 1 (1933) 776–790; H. v. d. Meer, Priestertum der Frau. Eine theologiegeschichtl. Untersuchung (Freiburg 1969); Concilium 12 (1976) H. 1: Die Frauen in der Kirche; K. Thraede, Art. Frau, in: RAC, Bd. 8 (1972) 197–269; ders., Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: „Freunde in Christus werden...". Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche, hrsg. v. G. Scharffenorth u. K. Thraede (Gelnhausen 1977) 31–182; Die Frau im Urchristentum, hrsg. v. G. Dautzenberg (Freiburg 1983).

[4] W. Berg, Die Theologie der Schöpfung im AT in: ders., J. Scharbert, Ausgew. Themen der Theologie des AT, Teil 2 (München 1983) 1–75; J. Scharbert, Genesis 1–11 (Die Neue Echter-Bibel) 52ff.

[5] H. Ritt, Die Frauen in der Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten, in: Die Frau im Urchristentum, 117–133, 129.

[6] B. Brooten, „Junia... hervorragend unter den Aposteln" (Röm 16, 7), in: Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, hrsg. v. E. Moltmann-Wendel (München ^{2}1978) 148–151.

[7] A. Kalsbach, Art. Diakonisse, in: RAC, Bd. 3 (1957) 917–928.

[8] Thomasevangelium Log. 114. Zum ges. Abschnitt: E. Pagels, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien (Frankfurt 1981) 94–119.

[9] Vgl. bereits 1 Klem. 21, 7. [10] Tertullian, De praesc. 41; De virg. 9, 1f. [11] Origenes, C. Cels. VII 5f.

[12] So etwa Klemens von Alexandrien, Paed. I 10f.; Strom. IV 59–62.

[13] Didaskalia III 6, 1f. (Funk I 190f.). [14] Cyprian, De hab. virg. 22.

[15] Joh. Chrysostomos, Hom. 26, 6 in 1 Kor (PG 61, 221).

[16] Augustinus, De civ. dei XIX, 15.

[17] Gregor v. Tours, Hist. Franc. VIII 20 (MGSS rer. Mer. I/1 386f.).

[18] Ambrosius, Expos. Luc. II 28: „Peccatum a mulieribus coepit" (CSEL 32, 56, 7f.).

[19] Epiphanios, Pan. haer. 79 (GCS 37, 477). [20] Ambrosiaster, Komm. über Tim I 3, 11 (PL 17, 96 D.)

Dieter Emeis

Zum Dienst des Priesters in einer säkularen Umwelt

Die folgenden Hinweise erheben nicht den Anspruch eines systematischen Vorgehens. Sie greifen einige Beobachtungen und Erfahrungen auf mit dem Ziel, Orientierungshilfen für ein Lernen zu gewinnen, das Fähigkeiten für den Dienst des Priesters fördert. Da der Dienst des Priesters primär als Dienst an der Gemeinde zu verstehen ist, wird von der Koinonia der Gemeinde in den drei Grundfunktionen Martyria, Liturgia und Diakonia ausgegangen.

Martyria

Die säkulare Umwelt wird von denen, die in ihr als Christen leben wollen, primär nicht als gegnerisch erfahren, sondern als verständnislos. „Man" kommt ohne Religion und Glaube recht gut klar. Das gilt zunehmend auch für die sogenannten Grenzsituationen und für den Aufbau moralischer Überzeugungen. Die säkulare Umwelt hat kaum etwas dagegen, wenn es in ihr Christen gibt; sie kann damit nur wenig oder nichts anfangen. Die Christen stehen unter dem Verdacht, eine Überlieferung weiterzugeben, auf die man recht gut verzichten kann. Die christliche Gemeinde steht weniger in einer Konkurrenzsituation zu Gruppen mit anderen Grundüberzeugungen; sie sieht sich mehr von einer Gleichgültigkeit gegenüber sogenannten letzten Fragen umgeben.

Das Christsein in dieser Umwelt ist auf die Dauer nicht möglich ohne die erfahrene Überzeugung, den anderen etwas vorauszuhaben – nicht im Sinn einer Besserwisserei oder gar einer moralischen Überlegenheit, wohl aber im Sinn einer Begabung und Berufung, Erinnerungen zu hüten und zu vergegenwärtigen, die für die einzelnen Menschen und die menschliche Gemeinschaft wichtig, ja ganz wichtig sind. Über ein nur defensives Glaubensbewußtsein hinaus, das in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung den Glauben vor kritischen Anfragen der Vernunft zu rechtfertigen suchte, ist ein offensives Glaubensbewußtsein erforderlich, das seinerseits kritisch den Verzicht auf die Kräfte und Hoffnungen des Glaubens anfragt.

Die christliche Gemeinde muß von etwa folgendem Bewußtsein geprägt sein: Gottes Geschichte mit dem Menschen ist nicht am Ende; auch in einer Umwelt, in der Gott im öffentlichen Bewußtsein und bei sehr vielen einzelnen Menschen vergessen ist, will er Gemeinden, die an ihn erinnern und ihn als „Heil für die

Menschen" wirksam bezeugen. Der einzelne Christ muß von dem Bewußtsein geprägt sein: Ich bin berufen, mit und in unserer Gemeinde Zeichen von Gott für die anderen zu sein. Der Priester braucht eine Beziehung zu dieser Berufung der Gemeinde – nicht nur zu seiner eigenen Berufung. Das ist der geistliche Schutz gegen jede Form des Klerikalismus.

Was für dieses Bewußtsein inhaltlich erforderlich ist, kann man „Heilswissen" nennen. Gemeint ist eine existentielle Vertrautheit damit, wie Gott in der eigenen Geschichte, in der Geschichte einzelner Menschen, der Kirche und der Menschheit aufrichtend, erneuernd, neue Wege eröffnend, befreiend, vergebend wirksam ist und darin letztes Heil anbrechen läßt. Dies sei etwas erläutert.

1. Voraussetzung für Heilswissen ist zunächst überhaupt eine Vertrautheit mit dem menschlichen Leben in der Spannung zwischen Freude und Trauer, Hoffnung und Angst, Leben und Tod. Daß das Leben in dieser Spannung zugelassen, wahrgenommen und besprochen wird, ist in einer säkularen Umwelt nicht mehr anzunehmen. Wo man sich ohne Gott einrichtet, muß man auf die Hoffnungen, die man nur auf Gott richten kann, verzichten. Die diesen Hoffnungen entsprechenden Sehnsüchte bleiben ungepflegt. Nicht mehr die große Freude für alle ist der Horizont des Lebens, sondern ein relativ erfreuliches Leben, das sich mit dem Verzicht auf Gründe zum Jubeln einrichtet. Es wird nur noch besprochen, was für den Menschen machbar und planbar ist. Über die Freuden und Nöte, die nicht zu bearbeitbaren Problemen verdinglicht werden können, wird geschwiegen. Was man verschweigt, kann aber auch nicht vertraut werden. Hier hilft nicht, den Menschen das Unheile ihrer Situation einzureden. Es hilft eher, sie herauszurufen in kaum mehr zugelassene Lebenswirklichkeit und Lebensmöglichkeit. Christen sind in dieser Situation berufen, Anwälte der Sehnsüchte des Menschen zu sein. Diese Sehnsüchte lassen dann auch leiden an der Kluft zwischen ihnen und unserer Wirklichkeit. Dieses Leiden ist dann aber realistischer und menschlicher als ein sogenanntes glückliches Leben, das meist im Rückzug in die möglichst heile kleine Welt des Privaten mit dem Rücken zum Leid der anderen erlebt wird.

2. Christliches Heilswissen meint in der Spannung zwischen der Herrlichkeit und dem Elend des Menschen eine Vertrautheit mit heilsamer Wirkung, die von der Begegnung mit Jesus Christus in seinem Wort, in den Zeichen seiner Nähe, in der Glaubensgemeinschaft ausgeht. Christen bleiben in säkularer Umwelt nur Christen, wenn sie bezeugen können: Unser Glaube hilft uns leben; es geht von unseren Begegnungen mit Jesus Christus eine Kraft für unser Leben aus, die vielen Menschen mit uns fehlen kann und die wir ihnen dringend wünschen – zum Beispiel für ihre Ehe oder für das Durchhalten im Engagement für den Frieden. Die Hoffnung, die wir uns im Glauben für uns und für die ganze Geschichte zusagen und geben lassen, wirkt sich bereits hier und heute so aus, daß sie uns als Menschen erneuert. Nicht, daß wir oder unsere Gemeinde damit einfach heil werden; aber doch, daß wir Gott als den erfahren, der heilend an uns handelt.

3. Wichtig ist hier eine Orientierung im folgenden Spannungsfeld: einerseits das allgemeine Heilswirken Gottes auch an den „anderen" dankbar wahrnehmen (nicht exklusive Heilsgemeinde), andererseits aber das besondere Handeln Gottes an den Glaubenden bezeugen (positive Glaubens- oder Heilserfahrung). Wenn es – wie bei manchen Überinterpretationen der Theologie Karl Rahners – nur noch darum ginge, anderen das Heil aufzudecken, in dem sie sich schon immer und überall befinden, würde die Verkündigung des Evangeliums zum interpretativen Luxus. Es tut dem Menschen, der niemals nur im Heil ist, sondern immer als auch unheiler Mensch in immer auch unheiler Welt lebt, gut und manchmal sogar rettend gut, sich nicht nur einem namenlosen, unbekannten Geheimnis seines Lebens, sondern dem Gott und Vater Jesu Christi anvertrauen zu dürfen.

Die heute tatsächlich manchmal etwas inflationäre Rede von „Erfahrung" ist ziemlich sicher mehr als eine Mode. Es muß nur näher geklärt werden, welche Erfahrungen im Zusammenhang mit Heilswissen gemeint sind: Erfahrungen mit Trauer, Glück und Sehnsucht (allgemeine Heils- und Unheilserfahrung) und Erfahrung mit erneuertem, aufgerichtetem Leben in der glaubenden Begegnung mit Jesus Christus (Glaubens- oder Geisterfahrung). Erfahrenes Heilswissen können Priester nicht allein über theologisches Fachwissen aufbauen. Biblisch-, historisch-, systematisch- und praktisch-theologische Aussagen müssen hineinfinden in die eigene Existenz, und zwar in die selbst erfahrene und manchmal erlittene Spannung zwischen Heil und Unheil. Zur Vermittlung an andere Menschen ist Sympathie mit diesen erforderlich: sich mitfreuen und mitleiden. Oft wird man überhaupt erst danach suchen müssen, wo und wie und mit wem Leben im Mitleben und im Gespräch so ausgetauscht werden kann, daß Leid und Freude, Trauer und Hoffnung, Sehnsüchte und Träume zugelassen werden. Der Priester muß Erfahrungen im oben genannten Sinne sammeln, selbst ein Erfahrener werden und mit anderen Erfahrungen austauschen, um ihnen zu ihren Erfahrungen zu helfen und dem Austausch von Erfahrungen dienen zu können. Er muß möglichst auch im Austausch stehen mit Menschen, die nicht zum „inneren Kreis" der Gemeinde gehören, um zu erfahren, wie es ihnen mit ihrem Leben ergeht. Hier liegt übrigens im Leben des Priesters eine für das eigene Lernen wichtige Chance des Hausbesuchs.

Liturgia

Für eine Gesellschaft, die nur noch die Möglichkeiten des Menschen verhandelt, ist der Verlust des Festlichen charakteristisch. Mit dem „Fest" ist hier gemeint das gemeinsame Begehen von Lebenshoffnungen und Gründen der Zustimmung zum Leben, die allen Gründen zur Resignation und Verweigerung entgegengehalten werden können. Für das öffentliche Bewußtsein in säkularer Umwelt sind Feste zu

arbeitsfreien Zeiten geworden ohne einen gemeinsam geteilten Inhalt an Freude und Hoffnung.

Die christliche Gemeinde verwirklicht sich und ist Zeichen für ihre Umwelt nicht zuletzt durch ihre Feste, insbesondere ihren Urfeiertag, den Sonntag. Die Gemeinde freut sich dabei nicht nur mit den Fröhlichen, sondern auch mit den Trauernden und Beladenen. Lebenskraft und Lebenshoffnung werden ihr erneuert, wenn sie sie symbolisch begeht und vergegenwärtigt. Darum braucht eine Gemeinde eine entschiedene Kultur ihrer Glaubenssymbole. Nicht zuletzt ihre Sonntage (aber auch die Feier der Krankensalbung, der Ehe oder die der Versöhnung; auch das Morgen- und Abendlob) haben die Christen ihrer Umwelt voraus. Ein Leben, in dem Lieder auf Gottes Anfänge mit uns und auf die darin verheißene Vollendung gesungen werden können, ist ein anderes Leben als das, das kein Gotteslob kennt. Andererseits zeigt sich, daß Glaube, der unbegangen und ungefeiert bleibt, seine Kraft verliert. Ohne lebendige und gelebte Beziehung zum Sonntag gibt es in säkularer Umwelt auf die Dauer kein Christsein und kein christliches Gemeindeleben.

Der Priester muß selbst eine Beziehung zum Fest überhaupt und dann eine existentielle Vertrautheit mit den primären Symbolen des Glaubens aufbauen, um mit seinem Dienst der Gemeinde zu helfen, Feste zu feiern, Lebenssituationen auf Hoffnung hin zu begehen und sich symbolisch zu verständigen. Die Defizite in diesem Bereich sind oft begründet in einer fast gar nicht an der Liturgie orientierten Theologie, in einem noch immer wirksamen rubrizistischen Denken und in ausfallenden Lernprozessen im symbolisch-musischen Bereich (unter Einschluß der eigenen Leibhaftigkeit). Die Intentionen der Liturgiereform, die Sakramente wieder als gottesdienstliche Feiern (nicht nur als gültig gespendete Gnadeninstrumente) erfahrbar zu machen, ist von vielen Priestern nicht rezipiert. Kaum eine der vielen gedruckten Predigtvorlagen artikuliert, daß die Gemeinde zur Feier ihres Sonntags versammelt ist, und gibt Hilfen, den verhandelten Predigtinhalt in der folgenden symbolischen Handlung wiederzufinden. Vielleicht wird hier auch die Frage wichtig, wie für den Priester, für den der Sonntag bzw. dessen Vorbereitung auch Arbeitsbelastung ist, eine Kultur seines Sonntags als Feiertag möglich und notwendig ist.

Diakonia

Die christliche Gemeinde in säkularer Umwelt ist in der Regel nicht mehr Träger traditioneller diakonischer Institutionen. Die meisten diakonischen Funktionen der volkskirchlichen Gemeinde sind auf kommunale Träger oder übergemeindliche Institutionen übergegangen. Zum Teil führt dies zu einem Rückgang des diakonischen Selbstbewußtseins der Gemeinden. Eine Gemeinde, die arm an

diakonischen Institutionen ist, muß damit aber noch nicht diakonisch unterentwickelt bleiben. Es kann in ihr die Bedeutung der alltäglichen, beruflichen und politischen Diakonie ihrer Gemeindemitglieder verstärkt ins Bewußtsein treten. Alltägliche Diakonie wird vor allem in den Familien, aber auch mit Nachbarn und Freunden gelebt. In fast allen Gemeinden gibt es Christen, die in einem diakonischen Beruf stehen (Krankenschwestern, Sozialarbeiter, Ärzte usw.), und zwar meistens in nicht mehr kirchlichen Institutionen. Die Gemeinde kann und soll der Ort sein, von dem her diese Christen ihre berufliche Praxis als Praxis von Getauften verstehen und leben. Ähnliches gilt für die politischen Charismen einer Gemeinde. Die Eucharistie – insbesondere am Sonntag – ist der Raum, in dem diese Diakonie gesammelt wird (die eigentliche Kollekte). Sie wird hineingenommen in die Hingabe Jesu, um von ihr her neue Kraft und Inspiration zu bekommen. Diese Inspiration können und sollen Christen in eine säkulare Umwelt einbringen, die zwar auch vielfältige Formen des Dienstes am Nächsten kennt, in der aber unbekannt bleibt, woher unausschöpfbare Kräfte und Verheißungen für diesen Dienst kommen können. Dies verweist auf eine in unserer Situation besondere Dimension christlicher Diakonie. Da viele Nöte von Menschen innerhalb und außerhalb der Gemeinde heute nicht mehr zuerst im Bereich der unmittelbaren Lebensbedürfnisse liegen, haben Aufgaben im Bereich der Martyria und Liturgia auch die Dimension der Sinn- und Trostdiakonie.

Daß in der Praktischen Theologie Fragen der Diakonie der Christen und ihrer Gemeinden relativ wenig bearbeitet und besprochen werden, ist nur zum Teil in der großen Ausdifferenzierung dieser Disziplin und den für dieses breite Feld nur sehr begrenzt verfügbaren Kräften begründet. Hinzu kommt sicher auch, daß die Diakonie zeitweise an diakonische Institutionen delegiert wurde. Um das diakonische Selbstbewußtsein der Gemeinden zu fördern, brauchen Priester eine Beziehung zu den vielfältigen Weisen, in denen Christen ihre Diakonie auch ohne kirchliche Organisation leben. Sie müssen, obwohl sie oft ziemlich selbstverständlich von anderen versorgt werden, Sensibilität für die alltägliche Diakonie entwikkeln, durch die Tische gedeckt, Wäsche und Wohnung gereinigt, Kinder und Kranke umsorgt werden. Sie müssen im Austausch leben mit Christen, die ihren sozialen, pflegerischen, ärztlichen Beruf nicht nur als Job und ihr politisches Engagement nicht nur im Eigeninteresse, sondern auch als christliche Praxis zu leben suchen – also als Leibhaftigwerden der Zuwendung Gottes in der Zuwendung von Menschen, die für ihn verfügbar werden. Die Diakonie der Gemeinde wird gerade dort gefördert, wo der Priester eine geistliche Wertschätzung der bereits in der Gemeinde gelebten Diakonie selber übt und dann auch vermitteln kann.

Koinonia

Christen in säkularer Umwelt, die immer in der Diaspora leben, brauchen die Glaubensgemeinschaft, die Versammlung zur Feier ihres Gottes und die Erfahrung der Beheimatungen einer geschwisterlichen Gemeinde bzw. in ihren Gruppen. Nur aus der Gemeinschaft heraus können die einzelnen ihre Sendung wahrnehmen. Dabei zeigt sich, daß außer der Erfahrung der Gemeinde bzw. der kleinen christlichen Gemeinschaft auch die Erfahrung der Gemeinschaft mit anderen Gemeinden und ihren Christen, ja mit der ganzen Kirche gesucht wird. Weil die Gemeinde in säkularer Umwelt als kleine Gemeinde sich immer auch wie in der Fremde erfährt, braucht sie kirchliche Heimat und Stütze durch andere Gemeinden. Ihr Kleinsein kann einen Schutz vor Selbstgenügsamkeit bedeuten und sie für ihren Ort in der Kirche öffnen.

Die Koinonia der Gemeinde besteht dabei nicht allein im formalen Element der gegenseitigen Beziehungen. Die Beziehungen zwischen vielen Menschen in säkularer Umwelt sind zum Teil auch darum so brüchig, weil die Inhalte der Kommunikation entweder recht vordergründig bleiben oder keine Überzeugungsgemeinschaft ermöglichen. Koinonia der Gemeinde ist Verbundenheit im Glauben, also eine Zusammengehörigkeit, die von Gott geschenkt und gewirkt wird.

Der Priester in diesen Gemeinden muß zum einen Menschen in der Gemeinde zusammenführen und zum anderen offen sein für die Beziehung zu anderen Gemeinden und ihren Priestern. Nicht das Pfarramt mit seinem Büro ist Zentrum der Gemeinde, sondern die Räume, in denen man miteinander feiert und spricht und Besuche empfängt. Hier muß der Priester Anwalt der Inhalte sein, die eine Gemeinde als Koinonia aufbauen. Die meisten Fähigkeiten, die der Priester für die Koinonia der Gemeinde braucht, muß er im Grundbestand mitbringen, weil sie allein durch organisiertes Lernen nicht zu vermitteln sind. Auf der Basis einer kommunikativen Grundausstattung kann dann wohl ein Leben hindurch gelernt werden, Gemeinschaft als Glaubensgemeinschaft (nicht nur als Freundschaft mit Sympathischen) zu suchen und zu leben. Und es kann Kirchlichkeit in dem Sinn gelernt werden, daß einem nicht nur der eigene Kreis wichtig ist, sondern auch die Suche anderer, christliche Sammlung und Sendung heute zu leben.

UMSCHAU

Kirche und Kardinal

Zum Kirchenbild Henri de Lubacs

Einer, der einzig als Theologe in den Rang der Kardinäle aufrückte, besitzt für die Kirche doppelte Bedeutung. Da ist einmal der theologisch-denkerische Beitrag, in dem sich notwendig immer auch ein Bild der Kirche spiegelt; da ist auf der anderen Seite die Anerkennung des Papstes, der den Mann zum Kardinal machte und ihn so auf besondere Weise ins Licht der Öffentlichkeit stellte. Wenn Henri de Lubac jetzt sein neuntes Lebensjahrzehnt als Kardinal der römischen Kirche vollendet, liegt eine Erinnerung an sein Kirchenbild nahe, und das um so mehr, als es vor dreißig Jahren eher Reserve und Kritik weckte. Am eindrücklichsten faßte er es in seinem Buch „Méditation sur l'Eglise" zusammen, das gerade in einer neuen Ausgabe wieder erschienen ist[1]. Zweimal – 1954 und 1968 – wurde der Text ins Deutsche übertragen. Aber er hat auch in seiner französischen Fassung den Namen des Verfassers ganz besonders bekannt gemacht.

Als diese „Méditation" 1953 zum ersten Mal erschien, galt sie als so etwas wie die Stellungnahme de Lubacs angesichts jener Maßnahmen, die ihn kurz zuvor aus der theologischen Lehre hatten ausscheiden lassen und seine theologische Forschung schwer behinderten. Mindestens verstand man weithin das Buch als solch eine Stellungnahme. Auf diesen Umstand, der die erste Aufnahme des Bandes einmal mitbestimmte, kommt die knappe Vorbemerkung zur jetzigen Neuausgabe zu sprechen (3). Da sagt der Autor, diese Veröffentlichung habe ihm seinerzeit viel Lob und Tadel eingetragen, aber beides sei unverdient gewesen. Denn die Annahme, er habe diese Betrachtung nach dem Sommer 1950 verfaßt, beruhe auf einem Mangel an Information und auf einem Mißverständnis. Deshalb habe man in diesem Buch weder eine „mustergültige Unterwerfung" noch eine „unwürdige Kehrtwendung" sehen dürfen.

Tatsächlich seien all diese Gedanken schon zwischen 1945 und 1950 für Tagungen mit Priestern formuliert und sogar in der gleichen Reihenfolge vorgetragen worden, die sich in der Abfolge der Kapitel des Buchs wiederfinde. Natürlich seien für den Druck dann noch hier und da in letzter Stunde einige Verbesserungen und Ergänzungen hinzugefügt. Aber er habe trotz des plötzlichen Sturmes niemals eine Notwendigkeit gespürt, die grundsätzliche Richtung zu ändern. Und entgegen verbreiteten Legenden habe auch die Kirche zu keiner Zeit von ihm verlangt, eine solche Richtungsänderung vorzunehmen. Diese Bemerkungen entziehen einer Reihe von Spekulationen den Boden, die auch heute noch weitergetragen werden. Zugleich klären sie, wie der heutige Kardinal seinen früheren Weg und sein Geschick beurteilt, wie er selbst die Vorgänge von 1950 einordnet: Mißverständnis, das sich mittlerweile gelöst hat und nicht zu neuen Mißverständnissen und Legendenbildungen Anlaß geben sollte.

Der Blick zurück hat also durchaus die Gegenwart im Auge, indem sich de Lubac auf diese Weise dagegen wehrt, für diese oder jene ihm fremde Ziele in Anspruch genommen zu werden und mit unbegründetem Lob oder ebenso unbegründetem Tadel bedacht zu werden. Der Verweis auf den Text der „Méditation" weg von allen Erzählungen über dieses Buch konnte nicht deutlicher gegeben werden. Dem Theologen de Lubac geht es hier um die Kirche und nur um sie, nicht darum, persönlich dem progressiven, dem konservativen oder sonst einem Lager zugeschrieben zu werden. Das lenkt seiner Meinung nach vom Gegenstand theologischen Denkens ab, verschiebt das Interesse in einer Weise, daß man sich nur noch peinlich berührt verwahren kann. Denn solche Verschiebung dient ganz anderen Zielen als jenen, die ihm wichtig und der Mühe wert schie-

nen. Darum traf ihn die Meinung kränkend, seine Arbeiten und besonders diese „Méditation sur l'Eglise" dienten letztlich nur einer kirchen- und theologiepolitischen Erklärung. Die Vermutung rechnet ja ohne weiteres damit, daß eine Glaubenswahrheit unbedacht und fragwürdig instrumentalisiert wird, sie wird zum Mittel für etwas anderes eingesetzt, das dem einen Notwendigen gegenüber doch immer zweit- oder drittrangig bleibt. Anders gesagt: Hier wäre die ganze Ordnung auf den Kopf gestellt, die für einen ernsten Christen und Theologen die einzig maßgebende sein darf. Eine solche Umkehrung der Werte hat de Lubac auf Grund bitterer Erfahrungen immer für die gefährlichste Perversion theologischen Denkens gehalten.

Gerade bei der Betrachtung der Kirche übersähe man so den theologischen Charakter dieser Wirklichkeit. Hier entscheidet schon der erste Zugang darüber, ob die Sache als solche erreicht wird oder ob der Betrachter sich mit Vordergründigkeiten begnügt, ohne zum tragenden Kern kirchlicher Realität vorzustoßen. Nicht von ungefähr heißt es bei de Lubac: „Die Kirche ist ein Geheimnis" (9–40). Das bedeutet nun ganz und gar nicht, daß die Kirche mystifiziert wird; der genaue Sinn dieser Aussage wird gleich unter dem Titel „Les dimensions du mystère" (41–69) genau entfaltet. Die Sache selbst legt diesen Einstieg nahe, der gerade darin besteht, daß die äußere Erscheinung im Zusammenhang mit ihrer eigentlichen Sinnmitte betrachtet wird. Um diese Sache geht es, nicht um verschleierte Kritik am Kirchenbegriff anderer. Eine Absicht dieser Art verriete für de Lubac schlechten theologischen Stil, der auch dann nicht harmlos ist, wenn er sich mit gutem Willen zusammen findet. Trotzdem wäre auch hier der Stellenwert christlicher Wahrheit nicht beachtet.

Daß darum dennoch nichts vergessen ist, ja wie de Lubac das Geheimnis Kirche genau verstanden wissen will, zeigen die folgenden Überlegungen: „Die beiden Seiten der einen Kirche" (71–106). Dieses Kapitel behandelt ausdrücklich das Miteinander von zwei Aspekten einer Wirklichkeit, die als einzige noch einmal mit Nachdruck betont wird. Erst danach wendet sich de Lubac, dem „Herzen der Kirche" zu (107–137), um sie sofort als „Kirche mitten in der Welt" (139–173) an dem Ort zu situieren, der ihr einziger rechter Platz ist. Nicht zufällig bilden diese Gedanken das Zentrum der ganzen Meditation. Von dort aus wird die Bedeutung der Kirche für unsere Welt herausgearbeitet. Sie ist das „Sakrament Jesu Christi" (175–203), eine Idee, die in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Schlüsselrolle spielen sollte. Sie bietet sich als „Ecclesia Mater" (205–240), doch das hindert nicht, daß auch von „unseren Versuchungen angesichts der Kirche" (241–271) die Rede sein muß. Das Verhältnis kann eben durchaus von Mißverständnissen getrübt sein. Die Betrachtung über die Kirche endet mit dem Text über die „Kirche und die Jungfrau Maria" (273–329) und nimmt damit etwas vorweg, was das Konzil in seinen Ausführungen über die Kirche nachmachen sollte.

In dieser Betrachtung, die mehr sein möchte als bloße theologische Wissenschaft, tritt gleichwohl der theologische Stil de Lubacs und sein bewußtes Bemühen um diesen Stil deutlich vor Augen. Eigentlich hat er ja immer wieder mit wachem Gespür die Folgen von stilmäßig bedingten, letztlich für das Christentum katastrophalen Verschiebungen des Denkens aufzudecken gesucht.

Das begann schon mit seiner Prüfung einer einseitigen Idee von Apologetik am Anfang seiner Lehrtätigkeit; ähnlich untersuchte er dann die Konsequenzen eines falschen Augustinismus, eine fragwürdige Zuordnung von Philosophie und Theologie, eine überhebliche und schiefe Grundidee der Mission, die äußerlich abwertende Beurteilung anderer Religionen und das Vergessen der sozialen Dimension des christlichen Dogmas. Kleine Stilverschiebungen waren der Grund für gefährliche Mängel herrschender Vorstellungen in diesen Fragen ebenso wie für einen zu engen und starren Kirchenbegriff oder für die Verkennung der tatsächlichen Wurzeln des neuzeitlichen Atheismus. Diese Liste ließe sich leicht verlängern. H. de Lubac hat nie in seinen kritischen Untersuchungen den Wahrheitskern der ihm begegnenden Auffassungen in Frage gestellt, wohl aber auf Ausfälle, bedenkliche oder geradezu falsche Ergebnisse und deren Ursachen in einem nicht ganz sachgemäßen Ansatz der Überlegung sowie dem Stil ihrer Durchführung hingewiesen. Über Grenzen und Einseitigkeiten dieser Art

wollte er als Theologe mit den Kollegen ins Gespräch kommen; vor allem vermeintliche Selbstverständlichkeiten, die ihm problematisch schienen, suchte er zur Diskussion zu stellen und durch sachlich entsprechendere Lösungen zu überbieten.

Die Suche des Gesprächs ist typisch – nicht nur für den Theologen, auch für den Christen de Lubac. Und auch dieses Element findet sich auf dem Konzil unter dem Stichwort „Dialog" wieder. Nur konkretisiert sich in der Art de Lubacs, was eigentlich zu dieser Haltung gehört: Offenheit zunächst und die Bereitschaft, zu hören und zu lernen; eine Sachfrage, eine Unklarheit, eine Schwierigkeit, für deren Lösung sich aus dem Austausch von Christen etwas erwarten läßt; eine eigene Meinung in der Sache, die man nach den Regeln theologischer Argumentation zu vertreten sucht in der Absicht, andere zu überzeugen und für diese Meinung zu gewinnen, aber zugleich auch die Aufmerksamkeit für jedes anderslautende echte Glaubenszeugnis, für dessen Gründe und Recht. Diese Absicht de Lubacs scheint aber nur selten erfolgreich gewesen zu sein; in der Mehrzahl der Fälle nahm man seine Beiträge nicht als das, was sie sind und sein wollen.

Im Blick auf „Méditation sur l'Eglise" ist festzuhalten, daß es hier in erster Linie darum geht, einen „authentischen Sinn für die Kirche" (3) zu wecken. Solch ein Sinn hatte nicht nur durch die Wirren des letzten Krieges und der Nachkriegsjahre gelitten; er war vor allem durch die Einseitigkeit einer fast ausschließlich rechtlich konzipierten Auffassung von der Kirche gefährdet sowie durch eine stark abstrakt-theoretische Sicht, die kaum eine Brücke zum kirchlichen Leben besaß und vollends nicht die individualistisch geprägte Frömmigkeit zu überwinden imstande war. Das änderte sich mit der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Nach dem Konzil hatte de Lubac sogar den Eindruck, seine Betrachtung über die Kirche sei doppelt inaktuell. Der Taschenbuchausgabe von 1968 setzte er damals einen entsprechenden Hinweis voran, der sich auch in der deutschen Ausgabe des gleichen Jahres findet. Dieser Hinweis steht in der jetzt vorliegenden Neuauflage nicht mehr.

Sollte also das Buch wieder neu Aktualität bekommen haben? Gewiß wird die Aktualität heute anders akzentuiert sein als 1953, doch läßt sich durchaus sagen, daß de Lubacs Kirchenbild in unserer Zeit etwas zu sagen hat. Die Frage nach dem authentischen Sinn der Kirche hat nicht nur zu jeder Zeit ihr Recht, sie ist notwendig aufzuwerfen. Indem de Lubac an das eine Nötige im Blick auf die Kirche erinnert, bietet er in einem Moment, wo vage Kirchenträume Hochkonjunktur haben und sich an nostalgischen, letztlich sterilen Kirchenbildern von gestern reiben und wo eine immer größere Zahl von Christen aus verbreiteter Verdrossenheit stillschweigend der lebendigen Kirche den Rücken kehrt oder doch zu ihr auf Distanz geht, eine Hilfe, um sich erneut an den unaufgebbaren Kirchenelementen des Christseins zu orientieren.

Hinordnung auf das Evangelium Jesu Christi und Dienst aus seiner Kraft schließen immer Kirche ein und bleiben an sie gebunden. Damit wird nicht jenen Einengungen und Verängstigungen das Wort geredet, die bis vor einer Generation manchen bei der Kirche hielten, weil ihm die volle Sicht der kirchlichen Wirklichkeit verstellt war. Nur einer, der de Lubacs Meditation nicht sorgsam in sich aufgenommen hat, wird ihm das unterstellen können. Gerade mit diesem Werk hat er ja vor dem Konzil wirksam zur Überwindung solcher Engen und Ängste beigetragen, weil ihm klar war, daß Christsein in unserer Zeit mehr als je Sache eigener Überzeugung und Entscheidung sein muß und sich nicht mehr durch äußere Umstände gleichsam produzieren und verfestigen läßt. Deshalb lohnt es sich auch jetzt, de Lubacs Bild von der wirklichen Kirche Gottes zur Kenntnis zu nehmen. Das hilft zur ständig notwendigen Unterscheidung. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Henri de Lubac: Méditation sur l'Eglise. Paris: Desclée de Brouwer 1985. 334 S. (Théologie. 27) Kart. FF 118.

BESPRECHUNGEN

Theologie

FORTE, Bruno: *Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes, Gott der Geschichte.* Mainz: Grünewald 1984. 316 S. (Tübinger Theologische Studien. 22) Kart. 44,80.

Die Übertragung eines italienischen theologischen Beitrags ins Deutsche stellt schon ein Ereignis dar. Was sich jenseits der Alpen in der wissenschaftlichen Theologie tut, findet in der Regel anderswo nur geringe Aufmerksamkeit. Um des Austausches und um des nötigen Gesprächs willen ist die deutsche Fassung der Christologie B. Fortes zu begrüßen, zumal sie selbst in erstaunlich breiter Auseinandersetzung mit exegetischen und dogmatischen Beiträgen aus dem deutschen Sprachraum entwickelt wurde.

Nach knapper Einleitung (11–13) bietet das Buch vier Teile mit insgesamt zwölf Kapiteln unterschiedlicher Länge. Der erste Teil spricht von „Christologie und Geschichte" (15–61), wo es indes um eine Skizze des geistigen Hintergrunds der heutigen Welt geht. Diese wird im zweiten Teil mit der „Geschichte der Christologie" (63–148) konfrontiert, die ganz auf die neutestamentlichen Aussagen konzentriert ist. Der dritte Teil „Christologie der Geschichte" (149–266) sucht sachliche Aspekte des christologischen Problems zu verdeutlichen: Person und Naturen, Bewußtsein Jesu, Freiheit, Begrenztheit. Diese Themen sollen im Licht von Geschichte erhellt werden. Der vierte Teil schließlich spricht über „Jesus von Nazaret, Gott der Geschichte" (267–307); gemeint sind Einmaligkeit und Gleichzeitigkeit des Herrn für uns. Ein Schlußwort (308–310) und eine „Erklärung von Fachausdrücken" (311–316) schließen den Band ab.

Das Stichwort Geschichte steht erkennbar im Vordergrund, offensichtlich jedoch in einem ziemlich eigenen Sinn (siehe Titel). Dieser scheint leider nicht überzeugend bestimmt und begründet; der Ausfall des Stichworts Mensch im Titel der Arbeit ist symptomatisch, ebenso der ständige Rückgriff auf die Formel „Identität im Widerspruch", die in ihrer nicht recht geklärten Übernahme aus dem Repertoire Hegels ein fragwürdiges Instrument zur Deutung von Gestalt und Werk Jesu Christi bleibt. Was will und kann sie hier eigentlich sagen? Sie paßt sich indes sehr gut dem beeindruckenden rhetorischen Schwung der Ausführungen ein, doch gerade dieser rhetorische Charakter muß auch Reserven wecken. Diese wirken sich gegenüber dem Entwurf als Ganzem aus, lassen hingegen die Fülle von Einzelanregungen, die erstaunliche Kraft des Autors zur Assimilation unterschiedlichster exegetischer und dogmatischer Positionen sowie zu unbefangener Zusammenstellung unberührt. Die Arbeit verdient es, zur Kenntnis genommen und diskutiert zu werden.

K. H. Neufeld SJ

KEHL, Medard: *Hinführung zum christlichen Glauben.* Mainz: Grünewald 1984. 170 S. Kart. 24,80.

Unter den vielen Versuchen, Theologie auch für Nichttheologen zu erschließen und dafür Interesse zu wecken, zeichnet sich das Buch von Medard Kehl dadurch aus, daß man in der Sprache und in der Anordnung der Gedanken den Sitz im Leben spürt, in dem der Autor tätig ist: Der Hochschullehrer für Dogmatik ist gleichzeitig Jugendseelsorger. Seine Gedanken sind in der Pädagogik gereift und aus dem gesprochenen Wort entstanden. Das Bemühen um allgemeine Verständlichkeit wird als wohltuend empfunden, dispensiert aber nicht von einem gesammelten Mitgehen.

Inhaltlich zeichnet sich diese „Hinführung" gegenüber anderen Enwürfen dadurch aus, daß sie sich stärker der gesellschaftlichen Herausforderung des christlichen Glaubens stellt. Die befreiende Humanität, die im christlichen Glauben enthalten ist, wird im Zusammenhang der großen

Weltprobleme (Ungerechtigkeit, Frieden, Armut) behandelt. Innerhalb dieses Rahmens legt der Autor eine verständliche und nachvollziehbare Synthese der wichtigsten Grundthemen des Glaubens vor: Fundamentaltheologische Glaubensbegründung, Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie bis zu praktischen Handlungskriterien. Wohlwollend ist dabei die unideologische, an der Fragenot des heutigen Menschen orientierte Art und Weise, Verstehensmöglichkeiten für den Glauben aufzuzeigen. Dadurch eignet sich diese Hinführung für alle, die nach einer zeitgemäßen Auslegung des christlichen Glaubens suchen. *H. Schaller SJ*

Beinert, Wolfgang: *Dogmatik studieren.* Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. Regensburg: Pustet 1985. 241 S. Kart. 29,80.

Der Titel und der Untertitel weisen das Buch als Studieneinführung aus. Indes kann diese Übersicht in zehn Kapiteln jedem nützlich sein, der wissen will, wie sich heute katholische Dogmatik versteht und in den Fakultäten anbieten möchte. Der erste größere Teil von Kapitel 2 bis 7 möchte mit der Sache der Dogmatik vertraut machen, während der zweite den Hilfsmitteln gewidmet ist. Nun scheint es aber manchem Zeitgenossen, man wisse in der katholischen Kirche nicht mehr so recht, was man glaube und was Glaubenswahrheit sei, Verbindlichkeit sei fraglich geworden, und Sicherheit sei aus der pluralen Meinungsvielfalt von Theologen nicht mehr zu erwarten. Dieser Eindruck wird hier jedoch ganz und gar nicht bestätigt. Nach Vorwort und Einleitung ist „Das Wesen des Dogmas und seine Bedeutung für das Leben des Christen" (15–38) der betonte Auftakt. Danach wird die Dogmatik im theologischen System, ihre Aufgaben und Verfahrensweisen, ihr Aufbau und ihre Gliederung skizziert, bevor eine Typologie heutigen dogmatischen Denkens (97–130) nicht nur verschiedene Gestalten, sondern auch deren Sinn wenigstens kurz vorstellt. Ob man das 7. Kapitel über die Art, dogmatische Texte zu lesen, noch dem ersten Teil zurechnen will oder als Übergang zu den Einführungen in Quellen, Hilfsmittel, Standardwerke und Hinweisen für Studium und Examen versteht, kann getrost offenbleiben. Wichtiger ist die Einsicht, daß sowohl die Vielfalt in der Problemstellung wie in den Methoden nicht in irgendeiner Willkür oder Profilierungssucht von Theologen ihre entscheidende Ursache hat, sondern in einer unausweichlichen Situation der Welt von heute. Um darin zu einer klaren Sicht der verbindlichen christlichen Wahrheit zu finden sowie zu einer persönlichen Glaubensentscheidung, die niemandem erspart wird, ist auch eine Einführung in dogmatisches Denken wie die vorliegende nötig. *K. H. Neufeld SJ*

Marxismus

Schmitz, Werner: *Was hat Karl Marx wirklich gesagt?* Eine Darlegung seiner Lehre anhand seiner Schriften. München: Olzog 1984. 181 S. (Olzog Studienbuch.) Kart. 38,–.

Man übertreibt kaum, wenn man sagt, die Menschheit sei in zwei um Karl Marx streitende Parteien zerspalten; um so erstaunlicher ist, wie wenig Kenntnis beiderseits darüber besteht, was Marx dachte und wollte, worum es ihm im wesentlichen ging. Soweit nicht völlige Unwissenheit herrscht, bestehen darüber die gegensätzlichsten, zum guten Teil unsinnige, törichte oder jedenfalls unzutreffende Meinungen. Darum ist es eine dankenswerte Aufgabe, der sich der Verfasser unterzogen hat, zu klären und für jedermann verständlich darzulegen, was Karl Marx „wirklich gesagt" hat.

Die Aufgabe ist schwierig, man könnte geneigt sein, sie als unlösbar zu bezeichnen. Zwischen dem, was der junge und der alte Marx geschrieben hat, besteht ein tiefgreifender Wandel; überdies findet sich in seinem umfangreichen Schrifttum eine Menge von nur schwer miteinander zu vereinbarenden oder offen einander widersprechenden Äußerungen. Diese Schwierigkeiten vermeidet der Verfasser geschickt, indem er auf eine Gesamtwürdigung von Marx und seiner Lehre verzichtet. Statt dessen belegt er diejenigen Lehrstücke von Marx, die, gleichviel, ob richtig oder falsch verstanden, in der öffentlichen Diskussion

eine Rolle spielen, mit ausführlich zitierten Texten von Marx, so daß der Leser sich zuverlässig informieren kann, was Marx „wirklich gesagt" hat, und in der Lage ist, sich ein Urteil darüber zu bilden, was er wirklich gemeint hat und sagen wollte. Für den wissenschaftlichen Streit um Marx und die rechte Auslegung seiner Lehre ist das zu wenig. Für die Alltagsdiskussion des politischen Lebens dagegen ist es genau das, was sie braucht, weil es die unentbehrliche Grundlage jedes vernünftigen Meinungsaustauschs ist, nämlich klar zu wissen, worüber man streitet, hier also um eine bestimmte Äußerung von Karl Marx.

Ob der Verfasser die Auswahl glücklich getroffen hat, wird man beurteilen nach dem, was er sich als Ziel gesetzt hat. Um den, der sein Buch durchgearbeitet hat, in den Stand zu setzen, Marx oder erst gar den Marxismus zutreffend zu beurteilen, hätte er wohl eine andere Auswahl treffen müssen. Wollte er dagegen seine Leser oder die Teilnehmer an Lehrgängen, denen dieses Textbuch zugrunde gelegt wird, mit dem ausrüsten, was sie brauchen, um auf die am häufigsten auf sie zukommenden Fragen und Einwände Rede und Antwort zu stehen, dann hat er nach meiner Meinung bei seiner Auswahl eine glückliche Hand bewiesen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

ZU DIESEM HEFT

Oswald von Nell-Breuning fragt nach dem Verhältnis der Kirche zur Arbeitswelt. Als Hauptprobleme nennt er die Entwicklung von der Agrarwirtschaft zur Industriewirtschaft, die Steigerung der Produktivität und die Arbeitslosigkeit.

In der Geschichte der christlichen Morallehre findet sich eine außerordentliche Vielfalt der sexual- und eheethischen Auffassungen. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, zeigt dies am Beispiel des 12. Jahrhunderts, wo man von einem echten Pluralismus im Verständnis der ehelichen Liebe sprechen kann.

Die Geschichte der christlichen Mission ist von Anfang an auch eine Geschichte der Inkulturation des Christentums. Thomas Kramm, Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, legt im Blick auf Afrika, Asien und Lateinamerika dar, daß das Modell von eigenständigen Ortskirchen die Grundlage für die Einheit einer Weltkirche geworden ist.

In einem zusammenfassenden Überblick über die zeitgeschichtliche Forschung schildert Helmut Witetschek, wie die katholische Kirche unter dem NS-Regime im Spannungsfeld zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und ihrem Sendungsauftrag überlebte. H. Witetschek ist Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt.

In der Diskussion um die Stellung der Frau in der Kirche spielt die Praxis der ersten Jahrhunderte eine gewichtige Rolle. Herbert Frohnhofen untersucht die wichtigsten Texte und ihre Bedeutung.

Die säkulare Umwelt, in der die Christen heute leben, stellt die Priester vor neue Probleme und neue Aufgaben. Dieter Emeis, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, weist auf einige spezifische Forderungen hin und gibt Hilfen zur Orientierung.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Bloch-Almanach. 5. Folge 1985. Hrsg. v. Ernst-Bloch-Archiv der Stadtbibliothek Ludwigshafen durch Karlheinz Weigand. Baden-Baden: Nomos 1985. 257 S. Kart.

Boff, Leonardo: Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute. Köln: Benziger 1985. 344 S. Kart. 38,–.

Cassidy, Sheila: Ich habe den Mut zu glauben. Bericht einer Lebenswende. Köln: Benziger 1985. 349 S. Kart. 38,–.

Conference of European Churches. Witness to god in a secular europe. Texts of the Lectures and Bible en Qur'an studies of a consultation, held in St. Pölten, Austria, 5th–10th March 1984. Leusden 1985. 86 S. Kart.

Deutsches Gespräch. Dialoge und Reden vom Kirchentag in Düsseldorf. Hrsg. v. Gerhard Rein. Berlin: Wichern 1985. 118 S. kart. 12,80.

Entwürfe der Theologie. Hrsg. v. Johannes B. Bauer. Köln: Styria 1985. 349 S. Lw. 39,80.

Etchegaray, Roger Kardinal: Wie der Esel von Jerusalem. Was ein Kardinal sich denkt. Freiburg: Herder 1985. 240 S. Lw. 29,80.

Eva. Gottes Meisterwerk. Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. München: iudicium 1985. 290 S. (Archiv für Philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung. 2.) Kart.

Friedmann, Friedrich Georg: Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus. München: Piper 1985. 160 S., 12 Abb. (Serie Piper. 5201.) Kart. 12,80.

Der Glaube der Menschen. Christus und die Religionen der Erde. Freiburg: Herder 1985. 424 S., Abb. Kart.

Gregson, Vernon: Lonergan, Spirituality, and the Meeting of Religions. Lanham: Univ. Press of America 1985. 154 S. Kart.

Hessing, Jakob: Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin. Karlsruhe: Loeper 1985. 220 S. Lw.

Hetzler, J.: Geburtenregelung auf natürliche Weise. Jestetten: Miriam 1985. 24 S., 12 Tab. Broschüre in Plastikmappe 7,80.

Höhn, Hans-Joachim: Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'. Frankfurt: Knecht 1985. 296 S. (Frankfurter Theologische Studien. 32.) Kart. 58,–.

Illies, Joachim: Gottes Welt – in unserer Hand. Der Aufbruch des ökologischen Gewissens. Freiburg: Herder 1985. 124 S. (Herderbücherei. 1232.) Kart. 7,90.

Konferenz europäischer Kirchen. Zeugnis von Gott in einem säkularisierten Europa. Bericht einer Konsultation 5.–10. März 1984. St. Pölten. Österreich. Genf 1985. 79 S. Kart. 9,–.

Kreß, Karlheinz – Nikolai, Klaus-Günter: Bürgerinitiativen. Zum Verhältnis von Betroffenheit und politischer Beteiligung der Bürger. Bonn: Bouvier 1985. 320 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. 198.) Kart. 48,–.

Lebensweisheit der alten Ägypter. Eingel., übers. u. kommentiert v. Emma Brunner-Traut. Freiburg: Herder 1985. 190 S. (Herderbücherei. 1236.) Kart. 9,90.

Martini, Carlo M.: Ich bin bei euch. Leben im Glauben nach dem Matthäusevangelium. Freiburg: Herder 1985. 239 S. Lw. 29,80.

Ministrantenkalender. Jahrbuch 1986 für Meßdiener und Sängerknaben. Hrsg. v. den Oblaten des hl. Franz von Sales. Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1985. 112 S., Abb. Kart. 3,60.

Naab, Erich: Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule. Regensburg: Pustet 1985. 337 S. (Eichstätter Studien. NF. 20.) Kart. 65,–.

Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Neu bearb. u. erw. Ausg. Dt. hrsg. v. Alfons Deissler und Anton Vögtle in Verb. m. J. M. Nützel. Freiburg: Herder 1985. XVIII, 1878 S., Ktn. Lw. 88,–.

Raffelt, Albert: Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und die theologische Bücherkunde. 4., völlig neubearb. Aufl. Freiburg: Herder 1985. 192 S. Kart. 19,80.

So machte Gott die Welt. Schöpfungsmythen der Völker. Nacherzählt und gedeutet von Adel Theodor Khoury und Georg Girschek. Freiburg: Herder 1985. 189 S. (Herderbücherei. 1223.) Kart. 9,90.

Spaemann, Heinrich: Drei Marien. Die Gestalt des Glaubens. Freiburg: Herder 1985. 143 S. Kart. 16,80.

Steinkamp, Hermann: Diakonie, Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie. Freiburg: Lambertus 1985. 125 S. Kart. 16,50.

Stolz, Benedikt: Heiligkeit im heiligen Lande. Im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte. Jestetten: Miriam 1985. 174 S. Kart. 9,80

Theresien-Kalender 1986. Karlsruhe: Verlag der Schulbrüder 1985. 93 S., Abb. Kart. 6,40.

Thomas von Aquin: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe. Kommentiert von Burkhard Neunheuser. Köln: Styria 1985. 569 S. (Die Deutsche Thomas-Ausgabe. 32.) Lw. 88,–.

Tischgebete für die Jahreszeit. Hrsg. v. d. „Arbeitsgemeinschaft Spiritualität". Werl: Coelde 1985. 35 S. Kart.

Tomberg, Valentin: Lazarus, komm heraus. Vier Schriften. Mit e. Einf. v. Robert Spaemann. Basel: Herder 1985. 239 S. (Überlieferung und Weisheit.) Kart.

Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. v. Raimundo Panikkar und Walter Strolz. Freiburg: Herder 1985. 191 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. 12.) Kart. 39,50.

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn: Schöningh 1985. 552 S. Lw. 48,–.

Wassermann, Rudolf: Vorsorge für Gerechtigkeit. Rechtspolitik in Theorie und Praxis. Bonn: Verlag neue Gesellschaft 1985. 344 S. Lw. 38,–.

Zechmeister, Martha: Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott. Würzburg: Echter 1985. 167 S. Kart. 19,80.

Ga