

## INHALT

Alberdi, Ricardo, u. a.: Erklärungen für eine Zeit des Suchens . . . . .	147
Balthasar, Hans Urs von: »Gott von Gott, Licht vom Licht ...« . . . . .	1
–: Fragmente über Leiden und Heilen . . . . .	193
–: Das Wort verdichtet sich . . . . .	397
–: Die Katholizität Pauls VI. . . . .	475
Baumhauer, Peter: Gedichte . . . . .	231
Berger, Hans: Heinrich Brüning und die deutsche Nachkriegspolitik . . . . .	73
–: Was darf oder muß Gesetz werden? . . . . .	279
Biser, Eugen: Die Logik der Liebe . . . . .	86
Böhm, Anton: Alle reden von Rechten, wir sprechen von Pflichten . . . . .	256
Brito, Emilio SJ: Hegel und die heutigen Christologien . . . . .	46
Brück, Max von: Cordoba oder Glanz und Untergang des maurischen Spanien	428
Buchkremer, Joseph, Weihbischof: Dachauer Geistliche und christliches Europa	187
Chantraine, Georges SJ: Geistliche Führung und Krankheit . . . . .	213
Chapelle, Albert: Naturgesetz und Theologie . . . . .	326
Corecco, Eugenio: »Ordinatio rationis« oder »ordinatio fidei«? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes . . . . .	481
Dirks, Walter: Letzte Fragen . . . . .	515
Dombois, Hans: Ökumenisches Kirchenrecht . . . . .	507
Emery, Andree: Leiden und Schmerz . . . . .	204
Forster, Karl: Vielfalt und Ordnung der pastoralen Dienste in den Gemein- den. Zu den Grundsatzrichtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für die pastoralen Dienste . . . . .	352
–: Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Reli- giosität . . . . .	540
Fürst, Carl Gerold: Vom Wesen des Kirchenrechts . . . . .	496
Giussani, Luigi: Was will »Comunione e Liberazione«? . . . . .	140
Görres, Albert: Kennt die Psychologie den Menschen? . . . . .	451
Greiner, Franz: Nach vierzig Jahren . . . . .	477
Guitton, Jean: Das Geheimnis der »Realen Gegenwart« Christi in der Eu- charistie . . . . .	411

Haaren, Walther van: Network . . . . .	284
–: Welches Europa? . . . . .	381
Jacqueline, Bernard: Charles de Foucauld und die Eucharistie . . . . .	407
Knoll, Joachim H.: »Jugend im Zeitbruch« . . . . .	188
Kötting, Bernhard: Die Alte Kirche: mehr als Genossenschaft und Verein . . . . .	128
Kuhn, Helmut: Eine Philosophie des Sich-Verlierens: Dietrich von Hildebrand (1889–1977) . . . . .	556
Lehmann, Karl: Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie . . . . .	111
–: Persönliches Gebet in der Eucharistiefeyer . . . . .	401
Lobkowitz, Nikolaus: Alle reden von Rechten, wir sprechen von Pflichten	369
Löser, Werner: Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie	31
Maier, Hans: Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland. Die Stel- lung der Kirchen . . . . .	59
–: Ein letztes Mal: »Gotteslob« . . . . .	93
–: Die Zukunft unserer Bildung . . . . .	241
–: Die Literatur und unsere Wirklichkeit . . . . .	466
Messner, Johannes: Was ist Menschenwürde? . . . . .	233
Mitterer, Erika: Litanei . . . . .	337
Nüß, Franz Josef: Ein Moderner außerhalb der Kategorien: Richard Seewald	565
Ratzinger, Joseph: Eschatologie und Utopie . . . . .	97
–: Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier . . . . .	385
–: Liturgie – wandelbar oder unwandelbar? . . . . .	417
Reinhardt, Klaus: Neue Wege in der Christologie der Gegenwart . . . . .	5
Rief, Josef: Moraltheologische Bemerkungen zur Sexualethik . . . . .	338
Roegele, Otto B.: Erinnerungen an das künftige Europa . . . . .	269
Schatz, Oskar: Vorstaatliches Recht und Geschichte. Zur Krise einer politi- schen Philosophie . . . . .	180
Scheffczyk, Leo: Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners »Grundkurs des Glaubens« . . . . .	442
Schmitz, Heribert: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung im verfassungs- rechtlichen Bereich . . . . .	524
Schneider, Gerhard: Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament	21
Spaemann, Robert: Wovon handelt die Moraltheologie? Bemerkungen eines Philosophen . . . . .	289



Speyr, Adrienne von: Fragmente über das Kreuz Christi . . . . .	233
Stoeckle, Bernhard: Flucht in das Humane? Erwägungen über die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik . . . . .	312
Weinacht, Paul-L.: Wie politisch sollen Beamte sein? . . . . .	375
Willgerodt, Hans: Eigentumsordnung und Umverteilung . . . . .	160

## BESPROCHENE BÜCHER

Brüning, Heinrich: Briefe 1946–1960 (Hans Berger) . . . . .	73
Kuhn, Helmut: Liebe (Eugen Biser) . . . . .	86
Mehnert, Klaus: Jugend im Zeitbruch (Joachim H. Knoll) . . . . .	188
Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens (Leo Scheffczyk) . . . . .	442
»Gotteslob« (Hans Maier) . . . . .	93

## STELLUNGNAHMEN

Nordhues, Paul, Weihbischof . . . . .	286
---------------------------------------	-----

## REDAKTIONELLE HINWEISE

Hilfe für Leser . . . . .	96, 576
Betr. Mitarbeiter . . . . .	96, 192, 288, 384, 480, 576

## »Gott von Gott, Licht vom Licht . . .«

*Von Hans Urs von Balthasar*

Die anscheinend immer zunehmende, beinah hektisch zu nennende Rastlosigkeit um die Christologie, da Buch auf Buch über Jesus von Nazaret erscheint, zeigt zur Genüge, daß die Welt weniger als je mit dem rätselhaften Manne fertig wird. Der glaubende Christ und Katholik kann dem Schlachtgewühl nicht – auf sein Credo gestützt – gelassen zusehen. Er muß jetzt und heute bereit sein, seine Entscheidung zu verantworten, sie deshalb auch je neu den Anfragen und Angriffen gegenüber zu überprüfen. Er kann es freilich mit einer innern Ruhe tun, weil er weiß, daß der, dem er seinen Glauben geschenkt hat, nicht nur unerfindbare Worte gesprochen, sondern auch ein unüberholbares Lebens- und Todesschicksal erfahren hat. Was hätte noch Sinn, wenn dieser Inbegriff alles Sinnes zusammenbräche? »Herr, zu dem sollten wir gehen? Wort-Taten (rēmata) ewigen Lebens hast du« (Joh 6,68).

Wir stellen in gedrängtester Kürze drei Fragen: 1. Kann die von der Urkirche entworfene Christologie ein Mythos sein? 2. Ist das Geschick Jesu deutbar als bloße Kundgabe des Wohlwollens Gottes für die Welt? 3. Kann Jesus ein echter Mensch sein, wenn man von ihm sagt, er sei »eine göttliche Person«?

1. Was immer am Ostertag geschehen sein mag, sicher ist, daß an ihm etwas wie eine geistige Atombombe geplatzt ist. Wenn Jesus im Jahr 30 gekreuzigt wurde und Paulus sich 32 (spätestens 34) bekehrt hat, und wenn dieser Paulus bezeugt, er habe die kernhaft alles enthaltende christologische Formel überkommen erhalten (1 Kor 15,3-5), wenn er in allen seinen Briefen vorpaulinische christologische Akklamationen, Hymnen (mit den offenkundigsten Aussagen über Jesu Gottgleichheit, Schöpfertätigkeit, Präexistenz) und Glaubensformeln verwendet, deren Kenntnis er bei den Adressaten voraussetzen kann, dann erhebt sich die Frage: genügen diese zwei bis vier Jahre – oder wenn man den Zeitraum bis zu den Briefen einrechnen will, diese zwanzig Jahre –, um einen Mythos aufzubauen, der in seiner Einheitlichkeit trotz vager Vergleichbarkeit mit heidnischen Mythen, in seiner historischen Durchschlagskraft seinesgleichen nicht hat? Der verfügbare Zeitraum reicht weder für den von den Religions- und Redaktionsgeschichtlern angesetzten Migrationsprozeß von der aramäisch sprechenden Jerusalemer Urgemeinde zu hellenistisch-judenchristlichen und von da zu heidenchristlichen Gemeinden, zumal man heute weiß, wie stark das da-

malige Jerusalem selbst hellenistisch durchtränkt war<sup>1</sup>. Weder der Kyrios-titel (dem aramäischen *mar*, vgl. *maranatha*, entsprechend), noch der Sohn-Gottes-Titel (der sich vom Alten Testament her erklärt), noch die Prä-existenz- und Sendungsformel (die in der jüdischen Weisheitstradition prä-formiert ist) bedürfen zu ihrer Erklärung eines Durchgangs durch das religiöse Denken des Hellenismus. Die Behauptung des Vorhandenseins eines »gnostischen Erlösermythos« zur Zeit Pauli, worauf noch die Hypothesen Bultmanns aufruhren, wurde unterdessen als unstichhaltig zurückgewiesen<sup>2</sup>. Auch wenn Jesus den Messias-titel wegen seiner Mißverständlichkeit für sich abgelehnt haben sollte, ist er doch laut der Kreuzesinschrift als (falscher) Messias gekreuzigt worden, und nichts lag näher, als ihm nach Ostern auch diesen Titel sogleich beizulegen<sup>3</sup>. Aber alle diese Titel erhielten aufgrund der völligen Einmaligkeit seines Verhältnisses zum Vater (den er in nie-dagewesener Weise als »Abba« anredete) und der Einheit der beiden Ereignisse Kreuz-Auferstehung ein vollkommen anderes Gewicht, als sie es bei früheren Verwendungen hatten. Zudem hatte Jesus selbst für diese Aufsteigerung gesorgt durch die Autorität und den Anspruch, mit denen er auftrat: »Mehr als Jonas (die Propheten), mehr als Salomon (die Weisheitslehre)«, mehr als Moses sogar, dessen Gesetz er berichtigt oder vertieft: »Zu wem machst du dich selbst?« So ist er, auch wenn ihm zu Lebzeiten keiner der späteren »göttlichen« Titel beigelegt worden ist, unbedingt selber Anlaß für die Aufteilung seiner Prädikate bis in die göttliche Sphäre. Wie rasch und konzentrisch es dabei zuging, zeigt das vorpaulinische Vorhandensein des »Für uns« (»Für mich« Gal 2,20) als Auslegung des Kreuzesleidens: wirksame Entsöhnung der Menschheit vor Gott – wirksamere als das ganze mosaische Gesetz sie zu bewerkstelligen vermochte – konnte einzig aus der göttlichen Sphäre her ergangen sein.

2. Aber hier setzt unsere zweite Frage an. Warum sollte nicht das Leiden eines Unschuldigen (der vielleicht nachträglich durch Auferweckung von Gott »beglaubigt« worden ist) das Zeichen dafür sein, daß Gott sich nicht als der zürnende Richter, sondern als der barmherzige Vater bekunden wollte? Das heute einmütige Anrennen gegen die (bisher klassische) Stellvertretungslehre des hl. Anselm ist ein verdächtiges Zeichen dafür, daß im Hinterkopf mancher, auch katholischer Theologen diese rein symbolische Kreuzesdeutung spukt, die das Gottsein Jesu unnötig machte. Wenn

<sup>1</sup> Zu alledem: Martin Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*. In: *Neues Testament und Geschichte* (Cullmann-Festschrift 1972), S. 43-67. Ders., *Judentum und Hellenismus*, 1973. Ders., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, 1975.

<sup>2</sup> C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961.

<sup>3</sup> N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias*. In: Ristow-Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 1960, S. 140 ff.

der Vater den »Sohn« schon aus Liebe »sendet« und »preisgibt« (Röm 8,32; Joh 3,16), dann braucht er ja gar nicht erst »versöhnt« zu werden! Wer sich mit diesem Gedanken begnügt, hat auf jeden Fall die neutestamentliche Offenbarung um ihr unverwechselbares Gottesbild gebracht: daß Gott *in sich* trinitarische, selbstlos-hingegebene Liebe ist. Er hat nicht bedacht, was Gott der Schöpfer gewagt hat, wenn er freie Geschöpfe schuf, die ihm ins Angesicht widersprechen können. Soll er sie verdammen? Dann hat er das Weltspiel verloren. Soll er sie einfach begnaden? Dann hat er ihre Freiheit nicht ernstgenommen, bzw. sie gewaltsam überspielt. Wie also konnte er das Wagnis eingehen? Nur wenn von Anfang an (und hier versteht man die Schöpfermittlerschaft Christi: 1 Kor 8,6) der ewige Sohn sich als Bürge für die Sünder durch eine absolute Solidarität mit ihnen bis in die Gottverlassenheit anbot. Nur dann kann diese entsetzliche Welt von Gott als »sehr gut« bezeichnet und ins Dasein gesetzt worden sein. Dann freilich sehen wir durch das aufgestochene Herz des Gekreuzigten hinab in das Herz des Vaters und erkennen beider unerforschlichen gemeinsamen Liebesgeist, erkennen den dreieinigen Gott, der ewig-göttlich »gewöhnt« ist, alles bis zum letzten Tropfen hinzugeben (der Vater dem Sohn, der Sohn dem Vater, und der Geist beiden als ihr einiger Geist letzter Enteignung: Armut und Reichtum sind eins) und dies immer schon göttliche Gebaren dann auch in Freiheit der geschaffenen Welt gegenüber zu betätigen.

Von hier versteht sich der den Kirchenvätern so teure Gedanke, daß sich seit Schöpfungsanfang Gottes Sohn in das Mitsein mit den Menschen »eingewöhnte« (Irenäus), um dabei auch den Vater daran zu »gewöhnen«, die Welt im Sohn anzublicken. Es gibt nicht nur eine allgemeine Gegenwart des Logos in Natur und Geschichte, sondern einen Prozeß auf die endgültige Menschwerdung und das endgültige Kreuz zu <sup>4</sup>. Der Ausweis dieser Kontinuität ist eines der Themen der letzten großen, eben auch deutsch erschienenen Christologie, derjenigen Louis Bouyers <sup>5</sup>. Daß nachchristlich der Erhöhte zugleich der eucharistisch Gegenwärtige bleibt, erklärt ohne weiteres, wie die Vorgeschichte in eine Nach- und Endgeschichte (der Welt in Christus) sich fortsetzen kann. Die Weltgeschichte kann nun als ganze wirklich Freiheitsgeschichte sein, aber in christlichem Glaubensverständnis eine solche, die sich im umwölbenden Raum einer ewigen, innergöttlichen, doch zu uns geöffneten Freiheitsgeschichte sich ereignen darf.

3. Ist das aber nicht trotz allem ein heute unvollziehbarer Mythos? Bricht nicht dessen ganze Fragwürdigkeit auf an diesem Menschen Jesus von Nazaret, der doch gar kein normaler Mensch wäre, wenn gleichsam aus sei-

<sup>4</sup> Etwas darüber in meinem »Alter Bund« (»Herrlichkeit« III/2,1), S. 199-275.

<sup>5</sup> »Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie«, Johannesverlag Einsiedeln 1976, 544 S.

nem Hintergrund, durch seine Natur wie durch ein Blasinstrument ein Anderer, ein Gott, sich kundgetan hätte? »Zwei Naturen, Gott und Mensch, und eine (göttliche!) Person«, sagt Chalkedon, also ist die menschliche Natur nicht Person. Andererseits: Welche menschliche Persönlichkeit affiniert sich stärker, prägender, »maßgebender« (Jaspers) als die Jesu von Nazaret? Die verstiegensten, zum Teil hirnwütigsten Spekulationen haben versucht, mit dieser christologischen Quadratur des Kreies fertig zu werden. Wir möchten hier (in einem gewissen Anschluß an Blondel) in zwei-drei Sätzen etwas Einfaches zu bedenken geben. Der Begriff »Person« (*hypostasis*) im Unterschied zu »geistiger Natur« ist erst durch die Meditation über Christus in das abendländische Denken eingedrungen; er ist theologischer Herkunft. Was bedeutet denn das, was wir Person zu nennen gewohnt sind, anderes als individuelle Geistnatur, sowohl unmitteilbar (wie auch im untermenschlichen Bereich das Individuum unmitteilbar ist), wie sich-mit-teilen-könnend in geistigen und physischen Akten? Welcher Mensch aber kann sagen, worin qualitativ<sup>6</sup> seine einmalige Differenz besteht? Niemand. Jeder weiß, daß er er selbst ist, aber keiner weiß, *wer* er ist. Nur Gott weiß, wer er selbst ist, nur Gott ist im Vollsinn Person. Und Jesus Christus weiß es auch, aufgrund seiner qualitativ einmaligen Sendung vom Vater, mit der er eins ist. Indem der Mann aus Nazaret sich identisch weiß mit einer – geradezu ungeheuerlichen – Sendung (die Welt zu Gott heimzubringen), weiß er, wer er ist. Durch ihn, den Weg zu Gott, geschieht qualitative Verpersönlichung von menschlichen Individuen. Mit einem alten Theologen: »Zu Gott kommend kommt der Mensch erst wahrhaft zu sich selbst. Von der Urpersönlichkeit Gottes gehalten, wird der Mensch wahrhaft persönlich.«<sup>7</sup>

Und mehr als dies, daß er die verkörperte Sendung Gottes des Vaters ist, die sich in der »Stunde« des Vaters in ihm bis zum letzten vollenden wird (in der »Stunde«, auf die er wartet, und um deren Gekommensein er weiß), braucht der Mann Jesus auch gar nicht zu wissen, um mit vollem Recht von der Kirche als »Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott« gepriesen und angebetet zu werden.

<sup>6</sup> Nicht bloß quantitativ, d. h. empirisch, aufgrund von Vererbung, Erziehung, Welt-erfahrung usf.

<sup>7</sup> Marheineke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 1827, S. 381.

# Neue Wege in der Christologie der Gegenwart

*Von Klaus Reinhardt*

Auf die Frage, warum er sich zu Christus bekenne, hätte jeder Christ, zumindest jeder katholische Christ, bis vor wenigen Jahren noch ohne Zögern geantwortet, Jesus sei eben mehr als ein Mensch, er sei der menschengewordene ewige Sohn Gottes, er sei Gott selbst in Person.

Das ist das Christusbekenntnis, das die Kirche auf dem Konzil von Nikäa 325 festgelegt hat: »Wir glauben . . . an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.«

Als die deutschen Bischöfe 1975 in einer Erklärung auf die bleibende Bedeutung dieser Aussagen hinwiesen, da taten sie das weniger aus Freude darüber, daß dieses Bekenntnis nun schon seit 1650 Jahren das Credo der Kirche bestimmt und bis heute auch die Christen verschiedener Konfession eint; Anlaß dazu war weit mehr die Sorge, daß diese Aussagen heute nicht mehr verstanden werden, daß neue Deutungen des Christusglaubens aufgetaucht sind, und zwar auch solche, »deren Vereinbarkeit mit dem Bekenntnis der Kirche nicht ersichtlich ist«<sup>1</sup>.

In der Tat, nicht nur außerhalb der Kirchen und nicht nur in den weniger traditionsgebundenen Kirchen der Reformation, sondern auch in der katholischen Kirche hat das überlieferte Bild von Christus als dem menschengewordenen Gottessohn seine selbstverständliche Geltung verloren. Ein intensives Ringen um ein neues Christusverständnis hat eingesetzt. Neue Namen Jesu werden laut: Er ist Gottes Botschafter und Sachwalter bei den Menschen, vor allem aber, er ist das Paradigma der Menschlichkeit, der wahre und urbildliche, der neue Mensch.

Von diesen Entwicklungen soll im folgenden die Rede sein; der Überblick beschränkt sich im allgemeinen auf die deutsche katholische Theologie<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis von Nicäa, vom 24. 9. 1975, veröffentlicht z. B. in: Die Deutschen Bischöfe 5. Bonn 1975, S. 9–11. Vgl. auch die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands vom 19. 6. 1975, veröffentlicht z. B. in KNA. Ökumenische Informationen Nr. 24 (11. 6. 1975), S. 5–11.

<sup>2</sup> Vgl. K. Reinhardt, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe. In dieser Zeitschrift 3/73, S. 206–224; A. Schilson/W. Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Freiburg i. Br. 1974; L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen

## I

Was gab den Anstoß zu dieser Entwicklung? Es war sicher nicht einfachhin die Lust am Neuen und die Neigung zu kritischer Zersetzung der Tradition. Man darf dem holländischen Jesuiten Piet Schoonenberg, einem Vorkämpfer der neuen Christologie, Glauben schenken, wenn er mit einer gewissen Wehmut davon spricht, wie schwer ihm der Abschied vom überlieferten Christusbild gefallen sei. »Es war fast, als wäre Gott der Sohn aus dem Himmel herausgefallen.«<sup>3</sup>

Den Anstoß gab vor allem das Bestreben, dem Menschen von heute den Christusglauben neu verständlich zu machen. Die alten Aussagen über Christus, so scheint es, sind ihm weithin fremd und unverständlich geworden.

Man kann die klassische Christologie, wenn auch etwas plakativ, als eine Christologie von oben charakterisieren, das heißt als eine Christologie, die Jesu einzigartige Bedeutung aus seiner vorgeschichtlichen ewigen Existenz in Gott herleitet: In Jesus ist der ewige, in Gottes Trinität lebende Sohn in die menschliche Geschichte eingetreten.

Das ist wahrlich eine großartige Auffassung Christi. Karl Barth meinte von dieser orthodoxen Christologie, sie »ist ein aus der Höhe von 3000 m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen«<sup>4</sup>. Indes, ein solches Christusverständnis hat nicht nur positive Aspekte. Um im Bild zu bleiben: Wird dieser mächtige Strom, der aus göttlichen Höhen herabstürzt, nicht alles Menschliche in Jesus auslöschen? Anders ausgedrückt: Kann eine Christologie, die oben beim trinitarischen Gott ansetzt, noch unten in der Geschichte Jesu ankommen? Kann sie Jesu menschliche Individualität, seine Begrenztheiten, seine geschichtliche Entwicklung, vor allem aber sein Leiden und Sterben bis hin zur Gottesverlassenheit am Kreuz noch ganz ernst nehmen? Sicher hat die alte Kirche ganz entschieden eine doketische Verflüchtigung der Menschheit Jesu in bloßen Schein abgewehrt; das Konzil von Chalkedon hat neben die nizänische Aussage von der wahren Gottheit Jesu die seiner wahren und wirklichen Menschheit gestellt. Aber es bleibt doch die Frage, inwieweit sich in dieser Sicht wirkliches Menschsein

---

der Christologie. *Questiones disputatae* 72. Freiburg i. Br. 1975. – Im außerdeutschen Sprachbereich sind außer dem hier behandelten Werk von E. Schillebeeckx noch eine Reihe anderer bedeutender Christusdarstellungen erschienen, auf die hier nur verwiesen werden kann, z. B. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*. Madrid 1975; L. Bouyer, *Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie*. Einsiedeln 1976.

<sup>3</sup> P. Schoonenberg, in: *Die Antwort der Theologen zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche*. Düsseldorf 1968, S. 48.

<sup>4</sup> K. Barth, *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann*. In: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925), S. 246–280, dort S. 274. Vgl. dazu auch W. Kasper, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute*. Freiburg i. Br. 1975, S. 141–170, dort S. 146.

und ewige Gottessohnschaft innerlich miteinander vereinbaren lassen; zumindest fehlt Jesus doch eine eigene menschliche Personalität.

Die Theologen haben diese Schwierigkeiten einer Christologie von oben wohl immer empfunden, sie aber als notwendigen Ausdruck des für uns unbegreiflichen Mysteriums Christi verstanden und akzeptiert. Das war solange möglich, als das religiöse Bewußtsein der Menschen ganz durch die Erfahrung der Endlichkeit und der Abhängigkeit von den Mächten der Natur und Übernatur geprägt war. Als sich jedoch zu Beginn der Neuzeit das Selbst- und Weltverständnis des Menschen wandelte, als sich der Mensch mehr und mehr in seiner Mündigkeit und Eigenverantwortung entdeckte, da konnte die Gestalt eines von oben kommenden Gottessohnes nicht mehr als beglückende Erfüllung menschlichen Daseins erscheinen, sondern weit eher als ein Mirakel, das sich nicht richtig in den Zusammenhang des menschlichen Lebens einordnen läßt. So stellte sich die Frage: Muß der Christ weiterhin im Gehorsam des Glaubens am Christusdogma der Kirche festhalten, oder handelt es sich dabei vielleicht nur um ein zeitbedingtes, heute überholtes Bild Christi, das nicht identisch ist mit dem wirklichen Jesus?

Solche Überlegungen lösten den Prozeß der Entmythologisierung und Entdogmatisierung des Christusglaubens aus; sie führten insbesondere auch dazu, die Christologie von oben durch eine Christologie von unten zu ersetzen oder wenigstens zu unterfangen.

Was will diese sogenannte Christologie von unten? Nun, sie versucht, hinter die Aussagen der nachösterlichen Kirche über Jesus als den Christus und Sohn Gottes zu kommen; sie will zurückgehen auf deren Grund, nämlich auf das Leben und Wirken des irdischen, geschichtlichen Jesus, um von daher die einzigartige Bedeutung Jesu neu verständlich zu machen. Die Christologie von unten trifft sich also in Anliegen und Methode weithin mit der historisch-kritischen Jesusforschung, die zur Schicksalsfrage der neuzeitlichen Theologie geworden ist<sup>5</sup>. Dabei ist wichtig zu wissen, daß gerade die in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts neu einsetzende Rückfrage nach Jesus die ursprünglich antidogmatische Einstellung der Jesusforschung weithin überwunden hat. Wenn die Christologie von unten auf den geschichtlichen Jesus zurückgeht, so bedeutet das keineswegs, daß sie von vornherein die nachösterlichen Christusbekenntnisse für falsch hielte; im allgemeinen sind sich diese Theologen durchaus bewußt, daß wir, wenn überhaupt, dann nur durch den Glauben der Kirche und nicht an ihm vorbei den Jesus der Geschichte erreichen können. Ferner, wenn diese Christologie vom Menschen

---

<sup>5</sup> Zur Verflechtung von systematischer Christologie und historischer Jesusforschung in der Neuzeit vgl. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*. Göttingen 1967; K. Reinhardt, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Paderborn 1970.



Jesus ausgeht, dann heißt dies nicht, daß sie Jesus *apriori* auf seine menschliche Natur beschränken oder gar eine besondere Beziehung zu Gott leugnen wollte. Wenn auch einzelne radikale Jesusinterpretationen in diese Richtung tendieren, so trifft insbesondere für die katholischen Vertreter eher das Gegenteil zu. Um zu verhindern, daß der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes für den heutigen Menschen bedeutungslos wird, wollen sie Jesu Gottessohnschaft neu begründen und verständlich machen; im Unterschied zur Christologie von oben suchen sie allerdings den Grund für Jesu Gottessohnschaft nicht in etwas, das jenseits seines menschlichen Lebens liegt, sondern vielmehr in seinem geschichtlich greifbaren menschlichen Leben und Wirken selbst.

Lange Zeit war die historisch-kritische Jesusforschung und die ihr entsprechende Christologie von unten eine Domäne der protestantischen Theologie. Erst in den letzten Jahrzehnten haben sich auch die katholischen Theologen diesen Fragestellungen geöffnet, zunächst in der Exegese, dann mehr und mehr auch in der Dogmatik. Im Jahre 1974 sind im deutschen und niederländischen Sprachgebiet drei große systematische Darstellungen des Christusglaubens erschienen, die sich ganz bewußt dieser Problematik stellen; es handelt sich um die Christusdarstellungen von Walter Kasper, Hans Küng und Edward Schillebeeckx<sup>6</sup>.

## II

Der Beginn dieser Entwicklung innerhalb der katholischen Theologie läßt sich einigermaßen datieren. Im Jahre 1951, anläßlich der 1500-Jahrfeier des Konzils von Chalkedon, hat Karl Rahner in einem vielbeachteten Aufsatz dazu aufgerufen, das Dogma von Chalkedon nicht als Ende der christologischen Lehrentwicklung zu verstehen, sondern vielmehr als Anfang und Ansporn zu neuem Fragen; er selbst hat vorgeschlagen, die Formel des Konzils von der einen (göttlichen) Person Jesu in den zwei Naturen von Gottheit und Menschheit durch ein neues »Modell« zu ersetzen, in dem Jesus im Rahmen des Schöpfungsglaubens als der einmalige Gipfel im Verhältnis der Schöpfung zu ihrem Schöpfer erscheint<sup>7</sup>.

Man kann diesen Vorschlag in seiner Tragweite kaum überschätzen. So nämlich tritt die Ordnung der Gnade und der hypostatischen Union nicht als

<sup>6</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz 1974; H. Küng, *Christ sein*. München/Zürich 1974; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg i. Br. 1975; niederländische Erstausgabe 1974.

<sup>7</sup> K. Rahner, *Chalkedon — Ende oder Anfang?* In: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. III. Würzburg 1954, S. 3–49; unter dem Titel »Probleme der Christologie heute« auch veröffentlicht in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln 1954, S. 169–222.

etwas völlig Anderes zur Schöpfungsordnung hinzu. Die ganze Schöpfung, insbesondere die Welt der Menschen, ist schon Gottes Offenbarung. In Jesus erreicht die allgemeine Offenbarung nur ihren einmaligen, nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt. Christologie ist so »die radikalste überbietende Wiederholung der theologischen Anthropologie«<sup>8</sup>. Zwar betont Rahner, daß diese höchstmögliche Aufgipfelung menschlicher Möglichkeiten in Jesus ein absolut freies Gnadengeschenk Gottes darstelle. Aber immerhin, sie ist kein Mirakel, das sich völlig unvorbereitet in der Welt ereignet. Die Menschen finden in Jesus das, was sie im Grunde ihres Herzens immer schon, wenn auch vielleicht unbewußt, gesucht haben. So wird der Christusglaube vorbereitet durch eine »suchende Christologie«; die »kategoriale«, auf der wirklichen Erscheinung Christi in der Geschichte ruhende Christologie wird unterfangen durch eine »transzendente« Christologie, die die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit für den Christusglauben im Menschen aufzeigen will<sup>9</sup>.

Dieser Grundansatz einer Christologie von unten wurde in vielfältiger Weise variiert. Zeitweise schien es, daß die evolutive Weltanschauung unserer Zeit, das Bewußtsein, von der Welle der Evolution in eine größere Zukunft getragen zu werden, auch für den Christusglauben einen günstigen Ansatzpunkt biete. So haben sich Rahner selbst und manche andere von den Visionen des Teilhard de Chardin inspirieren lassen und haben Jesus begriffen als den Garanten oder den Zielpunkt der Evolution, als den Anfang einer neuen mit Gott geeinten Menschheit<sup>10</sup>.

In den letzten Jahren hat jedoch das evolutive Christusverständnis, ja überhaupt eine Konzeption, die Jesus in den universalen Zusammenhang der Schöpfung und Weltentwicklung einordnet, viel an Faszination verloren. Heute ist es mehr die konkrete geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth, um die das christologische Denken kreist.

Für diese Wende waren vor allem zwei Motive maßgebend:

1) In den letzten Jahren sind die negativen Momente des menschlichen Lebens wieder stärker in das Bewußtsein getreten. Das optimistische Vertrauen in den stetigen Fortschritt wurde abgelöst durch die Einsicht in die Grenzen des Machbaren, vor allem durch die Einsicht, daß sich die Grundfragen des Leidens, der Schuld und des Todes durch innerweltlichen Fortschritt nicht lösen lassen. Die Frage nach Christus wurde nun vor allem bestimmt durch das Verlangen nach Sinn, Gerechtigkeit, Heil und Liebe in

<sup>8</sup> K. Rahner, Art. Anthropologie. In: *Sacramentum mundi* I. Freiburg i. Br. 1968, S. 185.

<sup>9</sup> Vgl. jetzt die zusammenfassende Darstellung der Christologie Rahners in K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg i. Br. 1976, S. 180–312.

<sup>10</sup> Siehe K. Rahner, *Grundkurs*, S. 180–201; H. Schürmann, *Der proexistente Christus – Die Mitte des Glaubens von morgen?* In: ders., *Jesu ureigener Tod*. Freiburg i. Br. 1975, S. 121–155, besonders S. 131–137.

einer Welt der Ungerechtigkeit, des Leidens und des Todes<sup>11</sup>. Von daher wird es verständlich, daß in der Christologie nun das Wirken und Leiden Jesu in den Vordergrund rückt, seine Verkündigung von dem Leid und Tod überwindenden Reich Gottes, seine Botschaft von der Nähe des barmherzigen Gottes, sein grenzenloser Einsatz für die Mitmenschen, sein unerschütterliches Vertrauen auf den Vatergott bis in den Tod hinein, nicht zuletzt auch seine Auferweckung in ein neues Leben der Gerechtigkeit und der Liebe.

2) Die Abkehr von universalen Entwürfen der Christologie und die Hinwendung zur geschichtlichen Gestalt Jesu erfolgte noch aus einem anderen Grunde. Wer Jesus in allgemeine Zusammenhänge einordnet, gerät leicht in Gefahr, ein Bild Jesu zu entwerfen, das der Wirklichkeit nicht mehr entspricht. Darum versuchen zwar die oben genannten Theologen Kasper, Küng und Schillebeeckx, von der gegenwärtigen Erfahrung her einen gewissen Zugang zum Verständnis Jesu zu eröffnen, gehen aber in ihrer Darstellung Jesu von der Geschichte aus und betonen das Einmalige, Besondere, alle allgemeinen Schemata sprengende der Geschichte Jesu<sup>12</sup>. Dieser Ansatz bei der Geschichte Jesu führt folgerichtig dazu, daß sie in einem bisher nicht gekannten Ausmaße innerhalb der systematischen Christologie historisch-exegetische Jesusforschung betreiben oder wenigstens deren Ergebnisse aufnehmen.

Was die Darstellung des irdischen Jesus angeht, so besteht im großen und ganzen bei den drei genannten Autoren ein gewisser Konsens. Die Differenzen brechen erst auf, wenn es darum geht, Jesu einzigartige Stellung zu Gott und zu den Menschen, kurz, seine Gottessohnschaft, zu erklären. Ist es möglich, Jesu Einzigartigkeit aus seinem menschlichen Handeln und Wesen verständlich zu machen, oder gründet seine Gottessohnschaft nicht vielmehr in Vorgängen, die den Bereich der Schöpfung und Geschichte übersteigen, zunächst in seiner Auferweckung und Erhöhung und letztlich in der ewigen Zeugung aus dem göttlichen Vater? Die kritischen Punkte einer Christologie von unten sind also gerade jene beiden Ereignisse, die das irdische Leben Jesu eingrenzen und es übersteigen, die Menschwerdung des Gottessohnes und Jesu Auferweckung und Erhöhung.

### III

Die größte Herausforderung für eine Christologie von unten bilden naturgemäß die biblisch-kirchlichen Aussagen über Jesu Präexistenz, über seine ewige Gottessohnschaft. Lassen sich solche Aussagen überhaupt in eine Christologie von unten einfügen?

<sup>11</sup> Siehe z. B. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 542–555.

<sup>12</sup> Vgl. W. Kasper, *Christologie von unten?* (Anm. 4), S. 159–160; H. Küng, *Christ sein*, S. 109 ff.

Für Hans Küng, einen ihrer profiliertesten Vertreter,<sup>13</sup> können »die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ›Göttergeschichte‹ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen . . . nicht mehr die unseren sein«<sup>14</sup>. Sie wollen, wie er meint, im Grunde auch nichts anderes sagen, als daß »die Beziehung zwischen Gott und Jesus nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden ist, sondern von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist«<sup>15</sup>. Jesu einzigartige Würde ist nach Küng ganz in seiner menschlichen Existenz vor Gott zu suchen. Jesus ist für ihn der Freund und Vertraute Gottes, der persönliche Botschafter und Sachwalter Gottes in der Welt. Aber, so wird man einwenden, trifft dies nicht mehr oder weniger auch auf andere Menschen zu? Worin besteht die Maßgeblichkeit Jesu, von der Küng so eindringlich zu reden weiß? Nun, in der Konsequenz seines Ansatzes kann sie nicht in etwas liegen, was vor oder über der menschlichen Existenz Jesu zu suchen ist, sie muß vielmehr im Menschsein Jesu selbst liegen, in einer letzten Steigerung der menschlichen Möglichkeiten, so daß Jesus in vollem Sinne Mensch ist, »nicht ein bloßer Mensch, sondern der wahre Mensch«<sup>16</sup>. Sohn Gottes kann Jesus dann nur deshalb genannt werden, weil er auf einzigartige exemplarische Weise Mensch ist.

Es besteht kaum ein Zweifel, daß diese Interpretation der Gottessohnschaft Jesu den biblischen und kirchlichen Aussagen nicht mehr gerecht wird. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob Küng damit überhaupt noch die von ihm behauptete Maßgeblichkeit Jesu wahren kann. Menschliche Größe ist doch grundsätzlich wiederholbar und überholbar. Warum sollte denn nicht auch ein anderer Mensch, vielleicht angeregt durch Jesu Beispiel, zu dieser sittlich-religiösen Höhe finden? Warum sollte Gott, um ein Wort von D. F. Strauß aufzugreifen<sup>17</sup>, seine ganze Fülle in ein einziges Exemplar ausschütten und gegen alle anderen geizen? Karl Barth, der die

<sup>13</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung mit Küng siehe H. U. von Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«. Mainz 1976; A. Grillmeier, Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küng, Christsein. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 196–243; W. Kasper, Christologie von unten? (Anm. 4); J. Ratzinger, Christ sein – plausibel gemacht. In: »Theologische Revue« 71 (1975), S. 354–364; H. Riedlinger, Radikale Rationalität. Zur Methode in Hans Küngs »Christ sein«. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 185–195; L. Scheffczyk, Aufbruch oder Abbruch des Glaubens? Zum Buch H. Küngs »Christ sein«. Aschaffenburg 1976. – Schon von Hans Küng hat P. Schoonenberg in seinem Werk »Ein Gott der Menschen«. Einsiedeln 1969, die Präexistenzaussagen der Bibel radikal umgedeutet; vgl. dazu K. Reinhardt, Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 80 (1971), S. 273–289.

<sup>14</sup> Küng, Christsein, S. 436.

<sup>15</sup> Ebd., S. 437.

<sup>16</sup> Ebd., S. 440.

<sup>17</sup> D. F. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Bd. II. Tübingen 1836, Nachdruck Darmstadt 1969, S. 734.

Christologie von oben mit einem aus der Höhe von dreitausend Metern steil abfließenden Gletscherwasser verglichen hat, sagt in der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Wilhelm Herrmann über deren Gegenstück, die Christologie von unten, die Jesu Einzigartigkeit durch Steigerung seiner menschlichen Qualitäten begründen will, sie mache den hoffnungslosen Versuch, »eine stehende Lagune mittelst einer Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben«<sup>18</sup>. Ganz offensichtlich teilt die moderne Christologie von unten das Schicksal der liberalen Leben-Jesu-Theologie. Alle diese Versuche vermögen die Absolutheit des Christentums nicht mehr aufrechtzuerhalten; sie tendieren – oft wider Willen – dahin, die Sache Jesu von der Person Jesu abzulösen und in Jesus nur noch das große anregende Beispiel zu sehen, das prinzipiell auch überholbar ist.

Eine Christologie, die von unten, von der Erfahrung des Menschen Jesus ausgeht, kommt schließlich an einen Scheideweg: Entweder bleibt sie dabei, Jesu Gottessohnschaft innerhalb der Grenzen geschöpflicher, menschlicher Möglichkeiten zu verstehen; dann ist sie nach all dem Gesagten zum Scheitern verurteilt. Oder aber sie erkennt an, daß die einzigartige Größe Jesu nur von Gott her zu begreifen ist als Erscheinung des ewigen Gottessohnes in der Geschichte.

Diesen zweiten Weg geht unter den drei genannten Autoren mit aller Entschiedenheit Walter Kasper<sup>19</sup>. Er kennt wohl eine gewisse Vorbereitung auf das Kommen Christi von seiten des Menschen; der Mensch ist fragend und hoffend auf das unendliche Geheimnis Gottes ausgerichtet. Doch gibt es von hier keinen kontinuierlichen Übergang zur Erfüllung dieser Sehnsucht. Daß und in welcher Weise sich die Hoffnung des Menschen erfüllt, läßt sich, wie Kasper betont, vom Menschen her nicht mehr sagen. Darum fordert er zu einem radikalen Wechsel des Standortes auf. Weil der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, wesensmäßig nur von Gott her überbrückt werden kann, so läßt sich nach ihm das Geheimnis Jesu auch nur von Gott her begreifen. Vom Menschen her gesehen stellt die Erscheinung Jesu das schlechthin Neue und Unableitbare dar. Besonderen Wert legt Kasper auf die Feststellung, daß nicht nur die Tatsache des Kommens Christi unableitbar ist, sondern auch der Inhalt, die in Jesus vollzogene Vermittlung von Gott und Mensch<sup>20</sup>. In der Tat besteht ja das Neue an der Erscheinung Jesu nicht nur darin, daß sich Gott hier in vollendeter Weise in einem Menschen geoffenbart hat, sondern viel-

<sup>18</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>19</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Werk von W. Kasper vgl. K. H. Neufeld, Zu: W. Kasper, *Jesus der Christus*. In: »Zeitschrift für katholische Theologie« 98 (1976), S. 180–185; W. Kasper, *Einige verwunderte Gegenfragen*. Ebd., S. 186–189; A. Grillmeier. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 254–257.

<sup>20</sup> Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 60–62, 292–293.

mehr darin, daß Gott seinen eigenen ewigen Sohn in die Welt gesandt hat, um die Menschen im Geist an der ewigen Sohnschaft teilhaben zu lassen<sup>21</sup>. So stellt W. Kasper der Christologie von unten als Alternative eine trinitarisch begründete Christologie entgegen. Diese schließt anthropologische Überlegungen nicht einfachhin aus; aber was wir nach Kasper anthropologisch im Bezug auf Christus feststellen können, ist etwas Negatives: Die »Vermittlung (von Gott und Mensch), wie sie in Jesus Christus geschehen ist, stellt keinen Widerspruch zum Wesen des Menschen dar, sondern ist dessen tiefste Erfüllung«<sup>22</sup>.

Demgegenüber wirken die Ausführungen von Edward Schillebeeckx<sup>23</sup> zu diesem Thema ziemlich unklar. Zwar betont er ausdrücklich, daß die Christologie bei der Frage nach dem Grund der Abba-Erfahrung Jesu an einen Scheideweg komme, und er selbst entscheidet sich für den Weg der »Trinitarier«<sup>24</sup>; doch versieht er diese Entscheidung mit allzuvielen Einschränkungen. Es handelt sich für ihn um eine rein »theoretische Personidentifizierung Jesu«<sup>25</sup>, um eine Theologie zweiten und dritten Grades, die in Gefahr steht, zur Ideologie zu werden<sup>26</sup>. Entscheidend ist für ihn auf jeden Fall die Begegnung mit dem irdischen, geschichtlichen Jesus, die sich primär in der Praxis und nicht im Glauben an die Person Jesu bewährt.

#### IV

Eine trinitarisch begründete Christologie knüpft ganz offensichtlich am Christusverständnis des altkirchlichen Dogmas an. Knüpft sie damit nicht an einem durch die hellenistische Philosophie und Mythologie geprägten und korrumpierten Christusverständnis an?

Das ist der Vorwurf, der im Gefolge der liberalen Dogmengeschichte immer wieder erhoben wird. Die Bibel, so sagt man, habe wenigstens in ihren Kernaussagen Jesus keine göttliche Natur und keine vorweltliche

<sup>21</sup> Vgl. J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*. Paris 1971, S. 71.

<sup>22</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 293; vgl. auch S. 61 sowie seinen Aufsatz, *Christologie von unten?* (Anm. 4), S. 165–170.

<sup>23</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx vgl. W. Kasper, *Liberales Christologie*. Zum Jesus-Buch von E. Sch. In: »*Evangelische Kommentare*« 9 (1976), S. 357 bis 360; W. Löser, in: »*Theologie und Philosophie*« 51 (1976), S. 257–266; K. H. Neufeld, *Spuren von Jesus?* In: »*Stimmen der Zeit*« 194 (1976), S. 689–702; L. Scheffczyk, *Jesus für Philanthropen*. In: »*Theologisches*« 77 (1976), S. 2080–2086, und 78 (1976), S. 2097 bis 2105; A. Schmied, *Ostererscheinungen – Ostererfahrung. Zu einer neuen Sicht ihres Verhältnisses*. In: »*Theologie der Gegenwart*« 19 (1976), S. 46–53; A. Weiser, *Neue Wege der Christologie*. In: »*Lebendiges Zeugnis*« 31 (1976), S. 73 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 583–584.

<sup>25</sup> Ebd., S. 577.

<sup>26</sup> Ebd., S. 500, 592–598.

Existenz zugeschrieben. Die Bibel begreife Jesus vielmehr in heilsgeschichtlichen und funktionalen Kategorien; sie kenne eine dynamische und funktionale, aber keine wesenhafte Einheit Jesu mit Gott.

Diese auch von H. Küng übernommene These<sup>27</sup> entspricht jedoch keineswegs dem historischen Befund, wie ihn die neuere Forschung herausgearbeitet hat. In der Auseinandersetzung mit Küng hat vor allem A. Grillmeier, der Altmeister der patristischen Christologie, gezeigt<sup>28</sup>, daß gerade die Festlegung auf Jesus als Funktionär Gottes die eigentliche Hellenisierung des Christentums darstellt. Der Hellenismus der ersten Jahrhunderte war nämlich geprägt durch die Vorstellung eines völlig jenseitigen Gottes. Als darum im dritten Jahrhundert Arius und seine Anhänger versuchten, den Christusglauben in diese Weltanschauung einzufügen, da sahen sie für Jesus keinen anderen Platz als den des Funktionärs und Mittlers zwischen dem ganz anderen Gott und dieser Welt, und sie fanden in der zeitgenössischen mittelplatonischen Philosophie ein reiches Arsenal an Ausdrücken, um die Mittlerfunktion Jesu zu beschreiben. Wollte die Kirche demgegenüber an der biblischen Botschaft festhalten, daß in Jesus nicht nur ein Mittelwesen, sondern der weltüberlegene Gott selbst in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist, dann mußte sie eine rein funktionale Deutung Jesu zurückweisen und Jesu Gottessohnschaft in Gott selbst verankern, »gezeugt, nicht geschaffen«. Eine rein funktionale Deutung Jesu, also Aussagen wie: Jesus ist der Sachwalter Gottes bei den Menschen, wären darum keine Rückkehr zum Glauben der Bibel, sondern ein Rückfall in die hellenisierende Auffassung der Arianer. Mit den Seins- und Wesensaussagen über Jesus haben die Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts den Christusglauben nicht hellenisiert, sondern weit eher vor einer falschen Anpassung an hellenistisches Denken geschützt.

Die These von der Hellenisierung des biblischen Glaubens im Christudogma findet sich in etwas abgeschwächter Form auch bei Schillebeeckx. Für ihn sind die konziliaren Aussagen über Christus im Kern wohl richtig, wenn auch einseitig, aber er hält sie letztlich für eine nicht notwendige und darum wohl auch unverbindliche Interpretation Jesu<sup>29</sup>. Differenzierter urteilt da der Religionsphilosoph Bernhard Welte. Auch nach ihm ist in Nikaia das Seinsverständnis der abendländischen Metaphysik in der Theologie zur Herrschaft gekommen. Doch sieht er darin keine Verfälschung, sondern eine im Kontext der damaligen Zeit richtige, ja notwendige Auslegung der biblischen Botschaft. Allerdings gilt dies nicht mehr für die heutige Zeit, in der, wie er meint, das Seinsverständnis der abendländischen Metaphysik am Ende sei. Als ersten Schritt zur Lösung der Krise, in die

<sup>27</sup> Vgl. Küng, *Christ sein*, S. 431–440.

<sup>28</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Die Einzigartigkeit Jesus Christi* (Anm. 13).

<sup>29</sup> Vgl. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 390, 493–505.

die dogmatische Christologie gekommen sei, schlägt er darum die Rückübersetzung der dogmatischen Aussagen in das ereignishaftes Denken der Bibel vor<sup>30</sup>.

Auch diese Ausführungen berücksichtigen zu wenig, daß das Christusdogma der alten Kirche bei aller geschichtlichen Bedingtheit doch etwas bleibend Gültiges aussagt. Joseph Ratzinger formuliert das im Bezug auf das Konzil von Chalkedon so<sup>31</sup>: »Chalkedon ist für mich die großartigste und kühnste Vereinfachung des komplizierten, äußerst vielschichtigen Traditionsbefundes auf eine einzige, alles andere tragende Mitte hin: Sohn Gottes, gleichen Wesens mit Gott und gleichen Wesens mit uns. Chalkedon hat Jesus im Gegensatz zu anderen Möglichkeiten, die im Laufe der Geschichte versucht wurden, theologisch ausgelegt; ich sehe darin die einzige Auslegung, die der ganzen Breite der Überlieferung gerecht zu werden vermag und die volle Wucht des Phänomens annehmen kann. Alle anderen Auslegungen sind irgendwo zu schmal; jeder andere Begriff erfaßt nur einen Teil und schließt einen anderen aus. Hier und nur hier eröffnet sich das Ganze.«

Das Bekenntnis der alten Konzilien zu Jesus als wahren Gott und wahren Menschen ist also keineswegs überholt. Die Zukunft der Christologie liegt vielmehr darin, tiefer in den Sinn dieser Aussagen einzudringen.

## V

Das versucht vor allem die von W. Kasper und anderen vertretene trinitarisch begründete Christologie. Sie stellt also keinen unveränderten Nachdruck der traditionellen Christologie dar. Sie unterscheidet sich von dieser vor allem in drei Punkten:

### 1) *Die relationale Sicht der Person Jesu Christi*

Die Bezeichnung »trinitarische Christologie« könnte zu dem Mißverständnis Anlaß geben, als ob diese Christologie mit abstrakten Fragen nach der innergöttlichen Trinität und nach dem Verhältnis von Gottheit und Menschheit beginnen würde. Das ist keineswegs der Fall. Sie geht vielmehr aus von dem Verhältnis des geschichtlichen Jesus zu seinem Vater und er-

<sup>30</sup> Vgl. B. Welte, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik. In: B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Freiburg i. Br. 1970, S. 100–117; ders., Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen. In: B. Welte, Zeit und Geheimnis. Freiburg i. Br. 1975, S. 292–318. – Vgl. dazu K. Lehmann, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie. In: B. Casper u. a., Jesus. Ort der Gotteserfahrung. Freiburg i. Br. 1976, S. 190–209.

<sup>31</sup> J. Ratzinger, Was bedeutet Jesus Christus für mich? In: ders., Dogma und Verkündigung. München/Freiburg 1973, S. 137–140, dort S. 138.



blickt darin die Offenbarung des innergöttlichen Verhältnisses von Sohn und Vater. Wie die Versuche von W. Kasper, W. Pannenberg und anderen zeigen<sup>32</sup>, lassen sich manche Probleme der Christologie, vor allem die Frage der Einheit von Gott und Mensch sowie das Problem der menschlichen Personalität Jesu in dieser Perspektive leichter lösen.

## 2) *Der Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie*

Es ist selbstverständlich, daß eine trinitarisch begründete Christologie nicht nur von Jesus und dessen Verhältnis zum Vater spricht, sondern von vornherein auch den Zusammenhang zwischen der Sendung des Sohnes und der des Geistes berücksichtigt. So wie sich in Gott selbst Vater und Sohn im Geist zusammenschließen, so findet die Sendung des Sohnes ihre Vollendung erst in der Sendung des Geistes, der alle Menschen in Jesus mit dem göttlichen Vater verbinden will.

Die Vorteile, die eine solche pneumatologische Verankerung der Christologie bringt, können hier nur angedeutet werden. So wird die Lehre von der Person Christi organisch mit der Erlösungslehre verbunden. Ferner geht die Pneumatologie auf ein Grundanliegen der Christologie von unten ein, nämlich auf das Verlangen, die Einzigartigkeit Jesu nicht nur zu glauben, sondern auch zu erfahren. Die Pneumatologie zeigt den Ort, wo diese Erfahrung möglich ist, nicht im menschlichen Geist überhaupt, sondern vielmehr im Geiste Gottes, der den Menschen vor allem in der kirchlichen Gemeinschaft geschenkt wird<sup>33</sup>.

## 3) *Die christologische Neuinterpretation des Gottesbegriffs*

Die entscheidende Neuinterpretation des Gottesbegriffs haben die alten Konzilien vorgenommen, als sie Gott aufgrund seiner Offenbarung in Jesus und im Geist als den Dreieinigen bekannten. Daraus aber ergibt sich nun die weitere Frage: Wenn das Entscheidende am Christusgeschehen darin liegt, daß Gott selbst sich in der menschlichen Geschichte engagiert, was bedeuten dann die geschichtlichen Erfahrungen Jesu für eben diesen Gott? Ist Gott so, daß er durch Jesu Erfahrungen, vor allem durch sein Leiden und Sterben am Kreuz, selbst innerlich berührt wird, oder steht er letztlich doch als der Ewige, Unveränderliche, Absolute, Leidenslose unberührt von alledem über der Geschichte?

Mit dieser Frage stößt die Theologie offenbar an die Grenzen menschlichen Begreifens. Die Gefahr, daß das menschliche Denken hier auf Abwege gerät, ist groß. Abwegig ist es sicher, mit Jürgen Moltmann von

<sup>32</sup> Vgl. W. Kasper, *Christologie von unten?* (Anm. 4), S. 165–170; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Göttingen 1976, S. 291–361.

<sup>33</sup> Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 296–309; H. Mühlen, *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*. In: *Mysterium salutis III/2*. Einsiedeln 1969, S. 513–546.

einem »gekreuzigten Gott« zu sprechen und das Geschehen am Kreuz so zu interpretieren, als ob hier Gott zu sich selbst in Widerspruch getreten sei, der Vater gegen den Sohn; das hieße, den Widerspruch in Gott selbst hineinzutragen und so Göttliches und Endlich-Menschliches zu vermengen<sup>34</sup>. Aber es bleibt doch die Aufgabe, Gottes Gottheit so zu denken, daß er wirklich leiden und sterben kann, ohne sein Wesen aufzugeben. Es gibt eine Reihe von Versuchen, ausgehend vom Gedanken der Geschichtsmächtigkeit oder der Liebe Gottes zu einer solchen Theologie der Kenosis Gottes zu gelangen<sup>35</sup>.

## VI

In der Auseinandersetzung mit der »Christologie von unten« hat sich bisher gezeigt: Jesu Einzigartigkeit ist nicht allein aus seiner menschlich-geschichtlichen Erscheinung zu begründen; sie wurzelt letztlich im Entschluß des dreieinigen Gottes zur Menschwerdung des Sohnes. Das besagt nun allerdings nicht, daß der Glaube an Jesus mit dem Glauben an die Menschwerdung des Gottessohnes anfinde. Am Anfang des Christusglaubens steht nach dem Zeugnis der Bibel ein anderes Ereignis der Geschichte Jesu, seine Auferweckung von den Toten und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters. Die Entstehung des Christusglaubens fällt also weithin zusammen mit der Entstehung des Osterglaubens. So ist es verständlich, daß neben den Präexistenzaussagen die Osterberichte im Mittelpunkt der christologischen Diskussion stehen<sup>36</sup>.

Wie die Werke von Kasper, Küng und Schillebeeckx zeigen, besteht unter den katholischen Theologen heute im allgemeinen darüber Einvernehmen, daß eine rein subjektive oder existenziale Auslegung den Osterereignissen nicht gerecht wird; sie alle halten daran fest, daß Jesus in Person von Gott auferweckt wurde.

Differenzen zeigen sich dagegen in der Antwort auf die Frage, wie die Jünger zum Auferstehungsglauben gekommen sind. Die neutestamentlichen Berichte weisen vor allem auf die Erscheinungen des Auferstandenen hin. Hier setzt nun Edward Schillebeeckx mit seiner neuen Erklärung des Osterglaubens an<sup>37</sup>. Die Erscheinungen des auferstandenen Jesus sind für ihn,

<sup>34</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*. München 1972; ders., *Gedanken zur »trinitarischen Geschichte Gottes«*. In: »*Evangelische Theologie*« 35 (1975), S. 208–248. – Vgl. dazu H. Schützeichel, *Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes*. In: »*Trierer Theologische Zeitschrift*« 83 (1974), S. 1–16.

<sup>35</sup> Siehe besonders H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*. In: *Mysterium salutis* III/2. Einsiedeln 1969, S. 133–326.

<sup>36</sup> Vgl. L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*. Einsiedeln 1976.

<sup>37</sup> Siehe vor allem Schillebeeckx, *Jesus*, S. 284–354, 568–571. Zur Kritik siehe die in Anm. 23 genannte Literatur.

weit entfernt von allem »supranaturalistischen Hokuspokus«<sup>38</sup>, lediglich literarische Fiktionen, in denen die Jünger ihre Ostererfahrung zum Ausdruck gebracht haben; die Ostererfahrung aber besteht in einem Bekehrungserlebnis.

Im einzelnen ist dies nach Schillebeeckx etwa so zu denken: Jesu Tod am Kreuz hat die Jünger erschüttert; sie haben Jesus verlassen und sind geflohen. Ihr Vertrauen in Jesus ist allerdings nicht völlig zusammengebrochen. Nach Schillebeeckx handelte es sich vielmehr um eine Art von Kleinglaube oder Glaubensschwäche. Somit blieb ein Anknüpfungspunkt für die erneute Bekehrung der Jünger zu Jesus nach Ostern erhalten. In einem Bekehrungserlebnis erfahren sie, daß Jesus ihnen ihre vorübergehende Schwäche verziehen hat. Sie wenden sich erneut und endgültig zu Jesus hin. Es geht ihnen nun auf, daß Jesus in der Gesamtheit seines Lebens das endgültige Heil von Gott her für die Menschen darstellt. In dieser Erfahrung wird ihnen auch zur Gewißheit, daß dieser Jesus nicht im Tode geblieben ist, und sie drücken dies in den Aussagen über seine Auferstehung aus. Sie begreifen nun auch Jesu Identität mit dem kommenden Weltenrichter, an dem sich alles entscheidet, und haben damit den ersten und grundlegenden Schritt zur christologischen Reflexion getan, die im Bekenntnis zu Jesus als dem Wort und dem Sohn Gottes ihren Abschluß findet. Am Anfang dieses ganzen Prozesses aber steht nach Schillebeeckx das Bekehrungserlebnis der Jünger. Obwohl es natürliche Anknüpfungspunkte für eine Bekehrung der Jünger zu Jesus nach Ostern gab, nämlich ihre Erinnerung an die frühere Lebensgemeinschaft mit Jesus und an Jesu Worte von der unbegrenzten Bereitschaft Gottes zum Verzeihen, verdankten die Jünger ihre Bekehrung doch letztlich dem Gnadewirken Gottes in Jesus. Gerade das wollten sie durch ihre Erzählungen von den Ostererscheinungen zum Ausdruck bringen.

An dieser sehr problematischen Deutung der Osterereignisse fällt in diesem Zusammenhang vor allem auf, welche geringe Rolle die Person des erhöhten Herrn im Christusglauben spielt. Obwohl Schillebeeckx die Ostererfahrung der Jünger auf das Wirken des erhöhten Herrn zurückführt, besteht der Christusglaube für ihn doch primär in der Hinwendung zum irdischen, geschichtlichen Jesus. Nicht umsonst legt Schillebeeckx so großen Wert auf die Feststellung, daß das Vertrauen der Jünger in Jesus am Karfreitag nicht völlig zerstört wurde. Gerade an diesem Punkt muß die Kritik einsetzen<sup>39</sup>. Haben die Jünger am Karfreitag nicht den völligen Zusam-

<sup>38</sup> Schillebeeckx, *Jesu*, S. 576.

<sup>39</sup> Eine Theorie über die Entstehung des Osterglaubens, die sich in vielen Punkten mit der von Sch. deckt, hat R. Pesch vorgetragen; vgl. R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*. In: »Theologische Quartalschrift« 153 (1973), S. 201–228; A. Vögtle/R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* Düsseldorf 1975. In der Diskussion um die These von Pesch wurden viele Argumente vorgetragen, die auch für die Theorie von

menbruch ihrer Hoffnungen und Erwartungen erlebt? Das muß man besonders dann annehmen, wenn Jesus mit dem Anspruch aufgetreten ist, daß mit ihm die Gottesherrschaft anbreche. Daß mit Jesu Tod am Kreuz dieser Anspruch nicht widerlegt wurde, daß vielmehr der gekreuzigte Jesus von Gott zu neuem Leben auferweckt und zum Herrn der Welt eingesetzt wurde, das läßt sich aus der Geschichte Jesu nicht ableiten, auch nicht in einer späteren vertieften Besinnung. Auch hier ist vielmehr ein entschiedener Standortwechsel notwendig. Das läßt sich nur von Gott her begreifen, von dessen Handeln in dem erhöhten Christus. So aber wird die Person des erhöhten Herrn in einem viel höheren Maße, als Schillebeeckx dies annimmt, zum Prinzip des Glaubens. Niemand wird leugnen, daß der erhöhte Herr identisch ist mit dem irdischen, gekreuzigten Jesus von Nazareth; aber durch die Auferweckung wurde Jesus in eine andere, übergeschichtliche, eschatologische Existenzweise erhoben, und erst die Begegnung mit diesem erhöhten Herrn vermag wirklichen Glauben zu wecken.

Es wäre in diesem Zusammenhang sehr nützlich, sich an die Auseinandersetzung der Dialektischen Theologie mit der liberalen Jesus-Theologie zu erinnern. Schillebeeckx selbst sieht zwar in seiner Deutung der Ostererscheinungen »einen Bruch mit einer jahrhundertelangen hermeneutischen Tradition«<sup>40</sup>; in Wirklichkeit aber hat seine Interpretation doch viel Ähnlichkeit mit der eines Albrecht Ritschl oder Wilhelm Herrmann. Deren am geschichtlichen Jesus orientierten Erfahrungstheologie haben die Vertreter der Dialektischen Theologie, allen voran Karl Barth und Emil Brunner, einst mit Leidenschaft die These entgegengestellt, daß der Christusglaube seinen Grund jenseits der Geschichte im Auferweckungshandeln Gottes habe<sup>41</sup>. Wenn sie auch die Diskontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem auferweckten Christus übertrieben haben, so bleiben doch ihre Argumente bedenkenswert.

Es mag zunächst so scheinen, daß Schillebeeckx an der Spannungseinheit zwischen dem Jesus der Geschichte und dem erhöhten Herrn festhält<sup>42</sup> und die Gewichte vielleicht nur ein wenig zugunsten des irdischen Jesus verschoben hat. An den Konsequenzen wird jedoch deutlich, daß seine Sicht der Dinge an Wesentliches rührt. Wenn man nämlich das Entstehen des Osterglaubens entgegen der Auffassung von Schillebeeckx nicht einfach als gnadenhafte Hinwendung zu Jesus versteht, sondern von »oben« her erklärt, von der Begegnung mit dem erhöhten Herrn, dann bekommen vor allem die nachösterlichen Bekenntnisaussagen über die Person Jesu einen

Sch. zutreffen; vgl. die Diskussion in dem vorhin genannten Heft der Tübinger »Theologischen Quartalschrift« im Anschluß an den Beitrag von R. Pesch.

<sup>40</sup> Schillebeeckx, *Jesus*, S. 623, Anm. 119.

<sup>41</sup> Vgl. J. Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der Dialektischen Theologie I*. München 1966; K. Reinhardt, *Der dogmatische Schriftgebrauch* (Anm. 5), S. 169–193.

<sup>42</sup> Vgl. Schillebeeckx, *Jesus*, S. 569.

ganz anderen Stellenwert. Sie sind dann nicht nachträgliche Reflexionen über die Erfahrung des geschichtlichen Jesus oder der religiös unergiebigem Versuch einer »theoretischen Personidentifizierung«<sup>43</sup> Jesu, sondern sind die Antwort des Glaubens auf die Begegnung mit dem erhöhten Herrn. Im Kult des erhöhten Herrn, vor allem in der Tauf liturgie, hat das Christusbekenntnis auch historisch gesehen seinen Sitz im Leben. Denkt man in dieser Weise vom erhöhten Herrn her, dann bekommt auch das Wort der Verkündigung und Lehre eine größere und eigenständigere Funktion, als es dies nach Schillebeeckx hat<sup>44</sup>.

## VII

Wenn der Osterglaube auch nicht den letzten Grund für Jesu Einzigartigkeit angibt, so bildet er doch den besten Ansatzpunkt für den Christuglauben wie für die Christologie<sup>45</sup>. Er nimmt auf der einen Seite die Anliegen einer am Wirken des irdischen Jesus orientierten Christologie auf, zeigt aber auch von Tod und Auferstehung her die Grenzen einer solchen Christologie und lenkt den Blick auf den im Geist gegenwärtigen erhöhten Christus. Von da fällt der Blick dann notwendig auf die Kirche, der in erster Linie der Geist und die Erkenntnis Christi gegeben ist. Die Christologie muß sich darum auch in erster Linie am Glauben der Kirche orientieren. Die Aufgabe, den Glauben der Kirche den Menschen von heute nahezubringen, darf nicht dazu führen, diesen Glauben auf das Maß der menschlichen Heilserwartungen zu reduzieren. So wichtig eine an den Bedürfnissen und Hoffnungen der Menschen orientierte, vorbereitende, suchende Christologie auch ist, so hat sie ihren Sinn doch nur darin, zur vollen Erkenntnis Christi hinzuführen; ja sie lebt davon, daß der Glaube an Christus in der Kirche bereits gegenwärtig ist. Mit Recht sagt W. Kasper<sup>46</sup>: »Gäbe es nämlich nicht den gegenwärtigen Glauben an Jesus Christus, würde auch die Frage nach ihm gar nicht mehr gestellt, weder historisch noch anthropologisch. Die Kirche und ihr Christusbekenntnis provozieren diese Frage immer wieder neu. Wollte man deshalb dieses Bekenntnis heute zu herabgesetzten Preisen handeln, dann würde nicht *mehr* Glaube entstehen, sondern die Herausforderung zum Glauben entfallen.«

<sup>43</sup> Ebd., S. 577.

<sup>44</sup> Vgl. K. H. Neufeld, Spuren von Jesus? (Anm. 24), S. 699.

<sup>45</sup> Vgl. W. Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie. In: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Quaestiones disputatae 55. Freiburg i. Br. 1972, S. 79–315, dort S. 258: »Man muß den Blick auf den jetzt lebenden Jesus, der personidentisch ist mit dem irdischen und gekreuzigten, als den ›articulus stantis et cadentis Christologiae‹ bezeichnen. Denn Singularität und Heilsbedeutung Jesu kann es nur unter dieser Voraussetzung geben.«

<sup>46</sup> W. Kasper, Einige verwunderte Gegenfragen (Anm. 19), S. 187.

# Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament

Von Gerhard Schneider

## I

Um die Auslegung der christologischen Präexistenzaussagen des Neuen Testaments bemühen sich verständlicherweise nicht nur Exegeten<sup>1</sup>, sondern auch Systematiker der Theologie<sup>2</sup>. Zuweilen gewinnt man den Eindruck, daß diese Versuche allzusehr im Bann des heute gebräuchlichen Fachterminus »Präexistenz« stehen und weniger den Kontext der entsprechenden biblischen Aussagen berücksichtigen. Infolgedessen werden diese Aussagen – so verschieden sie nach Form und Inhalt sind – häufig *einseitig* auf das vorweltliche »Existieren« des Christus bezogen oder *einförmig* interpretiert.

Eine neuere Darstellung meint konstatieren zu können: »Das Präexistenz- und Sendungsmotiv soll zum Ausdruck bringen, daß die Person und das Schicksal Jesu nicht im Zusammenhang innerweltlichen Geschehens ihren Ursprung haben, daß darin vielmehr auf innerweltlich unableitbare Weise Gott selbst gehandelt hat.«<sup>3</sup> Die Präexistenzaussagen des Neuen Testaments brächten »im Grunde in neuer und vertiefter Weise den eschatologischen Charakter von Person und Werk Jesu von Nazareth zum Ausdruck«<sup>4</sup>. Wer die Formulierungen R. Bultmanns im Gedächtnis hat, merkt

---

<sup>1</sup> Siehe z. B. F. B. Craddock, *The Pre-existence of Christ in the New Testament*. Nashville 1968; P. Benoit, *Préexistence et Incarnation*. In: RB 77 (1970), S. 5–29; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament* (SNTS Monograph Series 21). Cambridge 1973. – Umfassendere Arbeiten zur Christologie des Neuen Testaments, die den Präexistenzaussagen besondere Beachtung schenken, liegen vor von O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1957 (<sup>2</sup>1975), bes. S. 253–323; E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Siebenstern-Taschenbuch 126). München/Hamburg (1968) <sup>2</sup>1970, bes. S. 68–92; R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*. In: *Mysterium Salutis*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. III/1: *Das Christusereignis*. Einsiedeln/Zürich 1970, S. 227–388, bes. S. 309–350; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments II. Gott war in Christus*. Düsseldorf 1973, S. 186–191.

<sup>2</sup> Siehe beispielsweise W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh 1964, bes. S. 150–169; W. Breuning, *Jesus Christus der Erlöser* (Unser Glaube 4). Mainz 1968, bes. S. 117–124; P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*. Zürich/Einsiedeln 1969, bes. S. 79 bis 96; D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*. In: *Mysterium Salutis III/1* (siehe Anm. 1), S. 477–648, bes. S. 534–540, 630–633; W. Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz 1974, bes. S. 191–230; H. Küng, *Christ sein*. München/Zürich 1974, S. 426–440; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg/Basel 1975, bes. S. 380–383, 482–505.

<sup>3</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 205.

<sup>4</sup> Ebd., S. 206 f. Trotz dieser verkürzenden Feststellungen liegt bei W. Kasper (a. a. O., S. 203–221) einer der beachtenswertesten Versuche vor, die Präexistenzaussagen in den

unschwer, daß diese Thesen sich wörtlich an seine Deutung der Präexistenzaussagen anlehnen<sup>5</sup>.

## II

Es soll keineswegs bestritten werden, daß eine derartig einförmige Auslegung wesentliche Aspekte des Präexistenzgedankens zutreffend herausstellt. Einförmige Interpretationen des Präexistenzgedankens lagen längst hinsichtlich des rabbinischen Satzes über die Präexistenz von sieben Dingen<sup>6</sup> vor. Hier ist die Sachlage anders als bei den christologischen Aussagen des Neuen Testaments, die die Präexistenz nur im Dienste eines übergeordneten Gedankens erwähnen. Der rabbinische Satz hingegen macht eine isolierte und selbständige Präexistenzaussage. P. Billerbeck deutete den schriftgelehrten Satz, soweit er sich auf den Namen des Messias bezieht, so, daß er »den Messias zu einem wesentlichen Bestandteil des ewigen und deshalb unabänderlichen Weltplanes Gottes« mache und »die Zuversicht Israels zu seinen messianischen Hoffnungen stärken« solle<sup>7</sup>. Nach P. Volz wird den sieben vor der Weltschöpfung geschaffenen Gütern »mit der Bestimmung der Vorzeitlichkeit . . . der Charakter des Zeitlosen und des Unvergänglichen angeheftet«<sup>8</sup>.

Die neutestamentlichen Texte zur Präexistenz Christi sind demgegenüber nach Form und Aussage zu mannigfaltig, als daß sie allein auf den innerweltlich nicht ableitbaren Charakter des Christusgeschehens gedeutet werden dürften. Die Präexistenz Christi kommt vornehmlich in hymnischen Texten vor (Phil 2, 6–11; Kol 1, 15–20; 1 Tim 3, 16; Joh 1, 1–16). Sie wird meistens nicht auf den Zeitpunkt der Weltschöpfung<sup>9</sup>, sondern

---

vom Neuen Testament her sachgemäßen (wie der Autor immer wieder betont: soteriologischen) Zusammenhang zu stellen.

<sup>5</sup> Siehe R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 21954, S. 299 (<sup>6</sup>1965, S. 304). Ebenfalls an Bultmann anknüpfend schreibt H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*. München 1967, S. 223: »Der Präexistenzgedanke umschreibt also den Horizont des Glaubens: Er kommt von außen und überragt die Welt. Die Erlösung ist nicht ein Tatbestand in der Welt, sondern ist Bestimmung des Weltseins selbst.« Ebd., S. 224 f.: »Präexistenz bedeutet also: Das Heil ist durch Gottes Wundertat gestiftet, das Wort bedeutet die Aktualisierung des zuvorkommenden Heilsgeschehens, bezeichnet also das objektive Prae der Tat Gottes zu meinem Glauben.«

<sup>6</sup> Siehe bPes 54a Baraita: »Sieben Dinge wurden vor der Weltschöpfung erschaffen, und zwar: die Tora, die Buße, der Edengarten, der Gehinnom, der Thron der Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias.« Die gleiche Aussage findet sich auch bNed 39b; Midrasch Spr 8,9 (30a); PirqREl 3; vgl. weiterhin Gen rabba 1 (2b); Midrasch Ps 93 § 3 (207b).

<sup>7</sup> H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*. München (1924) 21956, S. 335.

<sup>8</sup> P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen 1934, S. 114.

<sup>9</sup> Das Prae bezieht sich vor allem da auf die *creatio originalis*, wo zugleich von der Schöpfungsmittlerschaft Christi die Rede ist: 1 Kor 8,6; Kol 1,15 f.; Hebr 1,2 f.; Joh 1,1–3.

auf den der Menschwerdung Christi<sup>10</sup> bezogen. Die christologischen Präexistenzaussagen haben im Neuen Testament stets dienenden Charakter und stellen nirgends den Skopus des Textes dar.

### III

Die ältesten Zeugnisse für die christologische Präexistenzvorstellung finden sich in den Paulusbriefen. Jedoch liegt ihnen fast ausnahmslos ältere Tradition zugrunde. Schon in ihr wird deutlich, daß »Präexistenz Christi« von sehr unterschiedlichen Prämissen aus verstanden ist und aus mehreren Wurzeln hergeleitet wurde.

a) Paulus versteht die traditionelle Aussage von der Sendung des Sohnes (Gal 4, 4 f.; Röm 8, 3 f.) eindeutig unter der Voraussetzung, daß der Sohn Gottes schon vor seiner Menschwerdung existierte (Röm 1, 3 f.). Die Aussage folgt einem vorpaulinischen Verkündigungsschema, das auch Joh 3, 16 f. und 1 Joh 4, 9 zutage tritt<sup>11</sup>. Es muß vorpaulinisch noch nicht den Präexistenzgedanken impliziert haben, wird aber Gal 4, 4 f. sicher in dessen Horizont verwendet. Nicht auszuschließen ist, daß dieses Schema an Aussagen über die eschatologische Sendung des Sohnes (vgl. Mk 12, 6) anknüpft<sup>12</sup>. Bei Paulus scheint die hermeneutische Funktion der Sendungsaussage darin zu liegen, »daß sie es erlaubt, die Bedeutung auch des irdischen Jesus in die umfassende christologisch-soteriologische Aussage einzu beziehen«<sup>13</sup>.

b) Jesus Christus wird als die Weisheit Gottes verstanden, die schon vor der Menschwerdung heilsgeschichtlich wirksam war<sup>14</sup>. 1 Kor 10, 4 deutet den Felsen, aus dem die Israeliten beim Wüstenzug tranken, auf den prä-

<sup>10</sup> Siehe vor allem die echten Paulusbriefe, in denen einzig die vorpaulinische Formel 1 Kor 8,6, die den Präexistenzgedanken nur implizit enthält, auf die Existenz vor der *Schöpfung* abhebt. Die übrigen paulinischen Texte sprechen strenggenommen von einer Existenz vor der *Menschwerdung*; vgl. Röm 1,3 f.; 1 Kor 2,7; 10,4; 2 Kor 8,9; Gal 4,4; Phil 2,6–11.

<sup>11</sup> F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK 9). Freiburg 1974, S. 271–273.

<sup>12</sup> Vgl. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83). Göttingen 1966, S. 315–317; J. Blank, *Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern* Mk 12,1–12. In: *Neues Testament und Kirche* (Festschrift f. R. Schnackenburg). Freiburg 1974, S. 11–41.

<sup>13</sup> J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (StANT 18). München 1968, S. 267.

<sup>14</sup> Siehe H. Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*. In: *Neutestamentliche Studien* (Festschrift f. G. H. Heinrici). Leipzig 1914, S. 220–234; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio Divina 6). Paris 1954, S. 189 bis 208; E. Schweizer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus* (erstm. 1959). In: *Neotestamentica*. Zürich 1963, S. 105–109; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2* (BHTh 26). Tübingen 1959, S. 197–213; A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres Pauliniennes*. Paris 1966.



existenten Christus, während jüdische Tradition ihn auf die präexistente Weisheit Gottes bezog<sup>15</sup>. 1 Kor 2, 7 f. spricht von der verborgenen Weisheit Gottes, »die Gott von Ewigkeit her zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat« und die offenbar mit dem »Herrn der Herrlichkeit« identisch ist<sup>16</sup>. Auch in der Überlieferung der Logienquelle tritt Jesus nicht nur als Sprecher und Träger der göttlichen Weisheit, sondern als die Weisheit selbst auf<sup>17</sup>. Möglich ist, daß schon Jesus selbst sich als *Sophia* verstand<sup>18</sup>. Wenn gemäß 1 Kor 1, 30 »Christus Jesus uns zur Weisheit gemacht worden ist«, so ist *er*, nicht mehr die Weisheit-Tora, das Mittel »zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung«. Er erfüllt »im Grunde alle Heilsfunktionen, die der fromme Jude der Weisheit-Tora zuschrieb«<sup>19</sup>. Hinter diesem Bruch mit dem jüdischen Glauben an den Heilsweg durch das Gesetz »stand ein bis ins letzte folgerichtiges christologisches Denken«<sup>20</sup>. Gottes Weisheit wird nicht mehr durch das Gesetz vom Sinai erschlossen, sondern durch den am Kreuz hingerichteten Jesus.

c) Die Präexistenz ist auch da vorausgesetzt, wo der Weg Jesu nach dem Schema des Abstiegs zur Erde und der Erhöhung zum Himmel beschrieben wird (Phil 2, 6–11). Dem vorpaulinischen Hymnus aus dem Brief an die Philipper liegt kaum, wie R. Bultmann meinte<sup>21</sup>, ein gnostischer Erlösermythos zugrunde<sup>22</sup>, sondern er ist aus einem die alte Erhöhungschristologie repräsentierenden Text entstanden. Dieser sprach von der Erniedrigung Jesu, die Gott durch die Erhöhung zum Kyrios beantwortete (2, 8–11). Die Erniedrigungsaussage (2,8) wurde nach rückwärts erweitert, indem

<sup>15</sup> Philo, Leg. alleg. II 86; Det. pot. 115–118. Vgl. Weish 10,17.

<sup>16</sup> U. Wilckens, in: ThWNT VII, S. 520. Anders H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5). Göttingen 1969, S. 79–81, der die Identifikation Jesu mit der Weisheit bestreitet; siehe indessen 1 Kor 1,24,30.

<sup>17</sup> Siehe Lk 7,31–35; 10,21 f.; 11,49–51; 13,34 f., jeweils par. Mt; ferner Mt 11,28–30; vgl. dazu F. Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (ATHANT 57). Zürich 1970; siehe ferner: D. W. Smith, Wisdom Christology in the Synoptic Gospels. Rom 1970; M. J. Suggs, Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel. Cambridge (Mass.) 1970.

<sup>18</sup> F. Christ, Jesus Sophia, S. 154. M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen 1975, S. 116, meint: »Die Verbindung zwischen Jesus und der Weisheit war dabei durch die Verkündigung des Irdischen vorbereitet, die ja von der Form her durchaus weisheitlichen Charakter besaß.«

<sup>19</sup> M. Hengel, Der Sohn Gottes, S. 116.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, S. 174–176 (<sup>6</sup>1965, S. 178–180); ders., Glauben und Verstehen IV. Tübingen 1965, S. 145. Siehe auch E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2,5–11 (erstmalig 1950). In: Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen <sup>4</sup>1965, S. 51–95.

<sup>22</sup> Siehe C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos (FRLANT 78). Göttingen 1961, S. 171–193; Ch. H. Talbert, The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity. In: NTS 22 (1975/76), S. 418–440.

man auf die Kenosis des Präexistenten verwies (2, 6 f.)<sup>23</sup>. Die Erhöhungsaussage zielt auf die kosmische Herrschaft des Kyrios (2, 10 f.), und diese Herrschaft wird (im Unterschied zu Kol 1, 15–20) nicht von der Präexistenz her begründet. Dadurch, daß Paulus in das vorgegebene Lied das Wort vom »Kreuz« einfügte, ließ er einen letzten Grund für den Gehorsam Jesu bis zum Kreuzestod in der Selbstentäußerung des Präexistenten sichtbar werden<sup>24</sup>.

d) Paulus setzt schließlich auch da die Präexistenz Christi voraus, wo er — mit einer alten Glaubensformel — von der Schöpfungsmittlerschaft des »einen Herrn Jesus Christus« spricht (1 Kor 8, 6)<sup>25</sup>. Die Formel bekennt von Christus: »durch ihn das All und wir durch ihn«. Das zweite »durch ihn« bezieht sich auf die Heilsmittlerschaft Christi, der die Gemeinde ihre Existenz verdankt. Die Gemeinde ist als Ergebnis einer neuen Schöpfungstat verstanden. Die Erschaffung des Alls, die *creatio originalis*, wird im ersten »durch ihn« der Schöpfungsmittlerschaft Christi zugeschrieben. Ähnlich hatte das Judentum zuvor von der Schöpfungsmittlerschaft der präexistenten göttlichen Weisheit gesprochen<sup>26</sup>. Da jedoch in diesem Zusammenhang niemals die Präposition »durch« (*dia*) begegnet, kann man erkennen, daß die Schöpfungsmittlerschaft Christi aus der als Neue Schöpfung verstandenen Erlösungstat erschlossen wurde. Denn für diese steht besonders häufig das soteriologische »durch ihn«<sup>27</sup>. Die Formel sieht die ganze Schöpfung als Werk des einen Gottes an, das in ihm auch sein Ziel hat. Zugleich betont sie die ausschließliche Heilsmittlerschaft des einen Christus und sieht diese in der Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten begründet. Die christologische Schöpfungsmittleraussage will den eschatologischen Charakter des Heilswerks Christi und zugleich dessen kosmische Tragweite herausstellen. In späteren Texten, die sich auf Christus als den Schöpfungsmittler beziehen, wird die Präexistenz ausdrücklich ausgesagt. Sie kann deutlich machen, daß Christus selbst nicht geschaffen ist, sondern vor aller Schöpfung existierte<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, S. 246; G. Schneider, *Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung*. In: *Neues Testament und Kirche* (Festschrift f. R. Schnackenburg). Freiburg 1974, S. 399–412, näherhin 405–409 (mit Angaben über neuere Literatur).

<sup>24</sup> 2 Kor 8,9 bezeugt die gleiche Vorstellung und läßt gleichzeitig ihren soteriologischen Horizont erkennen: Der Herr Jesus Christus ist, »obwohl er reich war, um eurer willen arm geworden, damit ihr durch seine Armut reich würdet«.

<sup>25</sup> Zu dieser Formel siehe G. Schneider, *Präexistenz Christi*, S. 402–405 (mit Literaturangaben); neuerdings R. Kerst, 1 Kor 8,6 — ein vorpaulinisches Taufbekenntnis? In: *ZNW* 66 (1975), S. 130–139, der die Titelfrage positiv beantworten möchte.

<sup>26</sup> Ijob 28,1–27; Spr 8,22–31; Sir 1,1–9; 24,3–9; Bar 3,15–38; Weish 7,12.21–26.

<sup>27</sup> Siehe dazu O. Kuß, *Der Römerbrief*, 1. Lieferung. Regensburg 1957, S. 213–218.

<sup>28</sup> Kol 1,15 f.; Hebr 1,2 f.; Joh 1,1–3; siehe indessen auch Apk 3,14; Christus ist »der Anfang der Schöpfung Gottes«. Vgl. ferner Hermas sim. IX 12,2 f.; 14,5 f.

## IV

Die aus dem Bereich der Paulusbriefe stammenden Texte zeigen kein spekulatives Interesse an der Präexistenz Christi und bezeugen diese meist nur implizit. Das vierte Evangelium hingegen, dessen Präexistenzaussagen innerhalb des Neuen Testaments einen Höhepunkt darstellen, redet mehrfach ausdrücklich von der Existenz des Logos-Christus vor seiner Menschwerdung. Auch da, wo es nicht von der Präexistenz vor der Welterschöpfung spricht (Joh 1, 30; 3, 16 f.; 6, 62; 8, 14.58), ist diese dennoch der Sache nach vorausgesetzt, wie Joh 1, 1–3 und 17, 5.24 zeigen. Das Johannes-evangelium ist an dem Schema »Abstieg-Aufstieg« interessiert (3, 13; 6, 62). Natürlich greift auch Johannes Präexistenzaussagen der christologischen Tradition auf, doch dürften nicht wenige dieser Sätze auf sein eigenes theologisches Konto zu setzen sein<sup>29</sup>. Grundlegend für die johanneische Präexistenz-Christologie ist der Logos-Hymnus (1, 1–16), dessen Vorgeschichte immer noch umstritten ist<sup>30</sup>.

Im heutigen Kontext spricht der Hymnus von der Fleischwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus. Wahrscheinlich hatte schon das vorjohanneische Logoslied diesen Hauptgedanken. Man kann insofern von einem »Inkarnationslied« reden<sup>31</sup>. Die Phil 2, 6–11 und 1 Tim 3, 16 bezeugte Erhöhungsaussage fehlt. Gerade darum eignet sich das Lied als Prolog zur Evangelienschrift, die das irdische Wirken des inkarnierten Logos erzählen will und dieses in seiner Erhöhung abgeschlossen sieht. »Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist« (Joh 1, 13). Der Menschensohn ist dahin aufgestiegen, »wo er zuvor war« (6, 62). Gemäß der ersten Strophe des Logosliedes (1, 1–3) war der Logos uranfänglich bei Gott. Er nahm aktiv an der Schöpfung teil. Der Ton liegt darauf, daß alle Schöpfungswerke ohne Ausnahme dem Logos ihr Dasein verdanken. Eine entsprechende Ausschließlichkeit der Mittlerschaft des Logos betonen auch die Verse 1, 17 f., die wahrscheinlich vom Evangelisten angefügt sind.

<sup>29</sup> So, unter Hinweis auf Joh 6,62; 8,14.58; 17,5.24, R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium I* (HThK 4/1). Freiburg 1965 (<sup>3</sup>1972), S. 302.

<sup>30</sup> Siehe dazu R. Schnackenburg, a. a. O., S. 197–269. Wichtigere spätere Arbeiten zum Johannes-Prolog: W. Eltester, *Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des johanneischen Prologs*. In: *Apophoreta* (Festschrift f. E. Haendchen). Berlin 1964, S. 109–134; Ch. Demke, *Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog*. In: *ZNW* 58 (1967), S. 45–68; J. Jeremias, *Der Prolog des Johannes-evangeliums* (Calwer Hefte 88). Stuttgart 1967; A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile*. Brügge 1968; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7). Gütersloh 1972, S. 200–208; H. Zimmermann, *Christushymnus und johanneischer Prolog*. In: *Neues Testament und Kirche* (Festschrift f. R. Schnackenburg). Freiburg 1974, S. 249–265.

<sup>31</sup> So K. Wengst, a. a. O., S. 195, der Ignatius, Eph. 19,2 f., ebenso einordnet, dennoch aber nur unter Vorbehalt von einer Gattung »Inkarnationslieder« sprechen möchte.

Sie zielen auf die alleinige geschichtliche Offenbarung durch den Gottessohn-Logos. Der Aufweis seiner göttlichen Herkunft unterstreicht, daß Jesus Christus der einzige Offenbarer und Lebensbringer ist. Sein Offenbarerwirken will der Evangelist in seinem Buch darstellen. So erhält der Hymnus seine Prolog-Funktion. Wahrscheinlich sah der Logos-Hymnus ursprünglich das Wirken des göttlichen Logos, der göttlichen Weisheit bzw. der Tora, als Vorstufe der in Jesus erfolgten Inkarnation an. Der Evangelist macht hingegen deutlich, daß Jesus Christus nicht einfach Kulmination eines solchen vor-inkarnatorischen Logos-Wirkens ist. Denn »das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen« (1, 17)<sup>32</sup>. Christus ist der einzige Offenbarer Gottes (1, 18).

## V

Neben dem vorpaulinischen Christuslied Phil 2, 6–11 und dem johanneischen Logoshymnus bezeugen drei weitere neutestamentliche Lieder oder Liedfragmente die Präexistenz Christi. Es handelt sich um das strukturell Phil 2, 6–11 nahestehende kleine Lied 1 Tim 3, 16, ferner um Kol 1, 15–20 und Hebr 1, 2 f. Der zweistrophige Hymnus des Kolosserbriefes und das Liedfragment des Hebräerbriefes sind – ähnlich wie Joh 1, 1–3 – wesentlich vom Schöpfungsmittler-Motiv bestimmt<sup>33</sup>.

a) Der Hymnus 1 Tim 3, 16<sup>34</sup> spannt das Christuseignis zwischen die Sätze »Er wurde offenbart im Fleisch« und »er wurde hinaufgenommen in Herrlichkeit«. Es ist also die Präexistenz dessen vorausgesetzt, der bei der Menschwerdung offenbart wurde. Das Wirken des Irdischen wird mit keinem Wort erwähnt. Schon von der zweiten Zeile an wird das Osterereignis gepriesen: »gerecht erklärt im Geist, erschienen den Engeln . . . hinaufgenommen in Herrlichkeit«. Zwischen diese Sätze aber ist eingeschoben: »verkündigt unter den Völkern, geglaubt in der Welt«. Damit ist die

<sup>32</sup> Zu beachten ist, daß »durch Mose« und »durch Jesus Christus« in V. 17 dem schöpfungsmittlerischen »durch ihn (ist alles geschaffen)« in V. 3 (vgl. V. 10) entspricht. – In ähnlicher Weise wie Joh 1,17 f. argumentiert Eph 4,8–10. Möglicherweise deutet dort die Erwähnung der Katabasis an, daß Christus Mose und jeden anderen Mittler wesentlich überragt. Mose mußte erst auf den Berg steigen, um das Gesetz zu empfangen; Christus kam von oben. Siehe dazu näherhin J. Gnllka, Der Epheserbrief (HThK 10/2). Freiburg 1971, S. 206–210.

<sup>33</sup> K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, S. 166–180, bezeichnet sie gattungsmäßig als »Schöpfungsmittler-Inthronisations-Lieder«.

<sup>34</sup> Siehe dazu neuerdings W. Stenger, Der Christushymnus 1 Tim 3,16. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 78 (1969), S. 33–48; R. H. Gundry, The Form, Meaning and Background of the Hymn Quoted in 1 Timothy 3,16. In: Apostolic History and the Gospel (Festschrift f. F. F. Bruce). Exeter 1970, S. 203–222; K. Wengst, a. a. O., S. 156–160.

Völkermission als Teil des Siegeszugs des erhöhten Christus interpretiert <sup>35</sup>. Ist also im Fehlen der Angabe über das Erdenwirken Christi die Gefahr eines mythologischen Verständnisses durchaus gegeben, so zeigt die auf die Mission und den Glauben bezogene Doppelzeile, daß das Christusgeschehen nicht im Sinn einer geschichtslosen, sich immer wieder vollziehenden Zuneigung und Offenbarung Gottes verstanden werden darf <sup>36</sup>. Der Ansatz des Liedes beim präexistenten Christus will im heutigen Text implizit die Weltherrschaft Christi begründen. Sie hat nicht nur in der Inthronisation Christi durch Gott ihren Grund, sondern bereits in seiner Präexistenz <sup>37</sup>. Die Weltherrschaft wird nicht nur »verkündigt unter den Völkern«, sondern auch »geglaubt im Kosmos«.

b) Das Christuslied Kol 1, 15–20 <sup>38</sup> lebt wie die kurze Formel 1 Kor 8, 6 von der Dimension Schöpfung-Erlösung. Diese kommt hier in zwei einander korrespondierenden Strophen zum Ausdruck. Die erste Strophe (Verse 15–18a) spricht von Christus, dem Sohn Gottes, als dem »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung«. Dem steht in der zweiten (Verse 18b–20) der »Erstgeborene aus den Toten« gegenüber. Während im ersten Fall von der Schöpfungsmittlerrolle Christi gesprochen und seine Präexistenz bezeugt ist, redet die zweite Strophe von Christus als dem Anfang der Neuen Schöpfung. In ihm beginnt die eschatologische Auferstehung der Toten. Gott hat in ihm das All mit sich versöhnt und durch ihn Frieden geschaffen. Das Werk Christi hat kosmische Tragweite. Es versöhnt das All mit Gott und bringt es zum Frieden (V. 20). Das All ist indessen durch die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes Gottes von vornherein auf die Neuschöpfung des Kosmos hin angelegt, der in Christus, durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist, ja in ihm seinen Bestand hat (Verse 16 f.). Wenn der Hymnus auf Christus Prädikationen anwendet, die das hellenistische Judentum auf die göttliche Weisheit bezog <sup>39</sup>, so geschieht das hier nicht in einem polemischen Sinn. Die Erwähnung des »Erstgeborenen aus den Toten« gibt dem Lied seinen geschichtlichen Bezug auf Jesus. Demgegenüber sind die anderen Elemente der »Vergeschichtlichung« des Liedes eher vom

<sup>35</sup> E. Schweizer, *Jesus Christus*, S. 82.

<sup>36</sup> Vgl. E. Schweizer, a. a. O., S. 90. — Wahrscheinlich ist außerdem in der Aussage von der »Gerechterklärung im Geist« der Bezug auf den geschichtlichen Jesus, nämlich auf den Kreuzestod, indirekt gegeben.

<sup>37</sup> Dieser Gedankengang entspricht dem von Phil 2, 6–11.

<sup>38</sup> Dazu die Monographien von H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU 82). Berlin 1961, S. 88–202, H. J. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche — Haupt der Welt* (ATHANT 45). Zürich 1965 (Forschungsgeschichte), und N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*. Stuttgart 1967. Siehe ferner die späteren Beiträge von E. Schweizer und R. Schnackenburg. In: *EKK Vorarbeiten I*. Zürich 1969, S. 7–31, 33–50, und P. Benoit, *L'hymne christologique de Col 1,15–20*. In: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Festschrift f. M. Smith). Leiden 1975, I, S. 226–263.

<sup>39</sup> »Bild Gottes«, »Erstgeborener aller Schöpfung«, »Anfang«.

Verfasser des Briefes interpoliert worden: die Erläuterung, daß mit dem Leib »die Kirche« gemeint sei (V. 18a), und die Ergänzung, daß der Friede gestiftet wurde »durch das Blut seines Kreuzes« (V. 20b)<sup>40</sup>. Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft stehen im Dienste einer kosmischen Soteriologie. Weil Christus der ausschließliche Schöpfungsmittler ist, konnte er die Allversöhnung vermitteln. Die Herrschaft des himmlischen Kyrios über alle Mächte und Gewalten ist nicht allein in Tod und Auferstehung Christi begründet, sondern auch in dessen Schöpferwirken am Anfang.

c) Auch Hebr 1, 2 f.<sup>41</sup> spricht von der Schöpfungsmittlerrolle des »Sohnes« und scheint diese mit der Einsetzung »zum Erben von allem« begründen zu wollen. Der vorausgehenden Einsetzung zum Erben entspricht in Vers 4 der Antritt der Erbschaft des unvergleichlichen »Namens« durch den Erhöhten. Die Schöpfungsmittleraussage wird ergänzt durch: »Er ist Abglanz der Herrlichkeit (Gottes) und Ebenbild seines Wesens, trägt das All durch sein machtvolles Wort« (V. 3a.b). Als solcher »hat er sich zur Rechten der Majestät in den Höhen gesetzt, nachdem er Reinigung von den Sünden vollbracht hatte« (V. 3c). Die »Reinigung«, die der Sohn bewirkte und nach deren Vollzug er sein himmlisches Erbe antrat, ist als Reinigung der Welt, nicht der Gemeinde, verstanden<sup>42</sup>. Der Sohn spielte auch auf Erden eine »kosmische« Rolle, wie er schon seit der Welterschöpfung als Welterhalter (V. 3b) fungierte. Weil er die Erste Schöpfung vermittelte, ist er der Erbe und tritt mit der Erhöhung die Erbschaft an. Gegenüber dem Hymnus des Philipperbriefes fällt auf, daß die Erhöhung hier nicht als Gottes Tat begriffen ist, die auf die Selbsterniedrigung folgt, sondern aktivisch von einer Selbstenthronisation des Sohnes gesprochen wird. Diese Formulierung entspricht dem Gedanken, daß der Sohn mit seiner Machtergreifung schließlich nur ein Recht wahrnehme, das ihm von Anfang an zukam (V. 2b). Der Hebräerbrief sieht im »Sohn« (1, 2.5) das wahre Ebenbild Gottes. Er ist universaler Schöpfungsmittler, Welterhalter, Welterlöser und Weltherrscher. Dabei wird die Erlösung, entsprechend der kultischen Theologie des Autors *ad Hebraeos*, als »Reinigung von den Sünden«, nicht jedoch, wie es der Schöpfungsmittleraussage ursprünglich eigen war, als Neue Schöpfung verstanden.

## VI

So unterschiedlich die christologischen Präexistenzaussagen des Neuen Testaments auch sein mögen, sie weisen eine dreifache Gemeinsamkeit forma-

<sup>40</sup> So E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9/2). Göttingen 1968, S. 79 f.

<sup>41</sup> Siehe dazu aus der jüngeren Literatur: A. Vanhoye, *Situation du Christ. Hébreux 1–2* (Lectio Divina 58). Paris 1969, S. 9–117; E. Gräßer, *Hebräer 1,1–4*. Ein exegetischer Versuch. In: *EKK Vorarbeiten III*. Zürich 1971, S. 55–91.

<sup>42</sup> E. Gräßer, a. a. O., S. 67.

ler Art auf. Die Präexistenz Christi ist Hintergrundaussage und nicht Ziel- punkt einer theologischen Argumentation. Ferner begegnet der Präexistenz- gedanke fast ausschließlich in hymnischen Texten. Letztere Tatsache hängt eng mit einem dritten Befund zusammen. Die christologischen Präexistenz- texte sind in ihrem hymnischen Charakter als Lobpreis des Christusgesche- hens auch insofern »enthusiastisch«<sup>43</sup>, als sie die Parusie weitgehend uner- wähnt lassen. Von Paulus bis zum vierten Evangelium besteht ein Gefälle von der Naherwartung der Parusie zur Gegenwartseschatologie und zu- gleich ein wachsendes spekulatives Interesse an der Präexistenz Christi.

Was diese Beobachtungen zusammen mit der jeweiligen spezifischen Sachaussage der Präexistenztexte für eine systematische Christologie be- deuten, soll an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Soviel jedoch sei gesagt, daß bei aller Kritik an einer »Christologie von oben«<sup>44</sup> gerade die hymnischen Präexistenztexte in ihrem besonderen Rang gewertet werden sollten. Sie hatten ihren ursprünglichen »Sitz im Leben« in der Liturgie der Urkirche. Die neutestamentlichen Verfasser zitieren sie als geistgewirktes Wort<sup>45</sup>, um sie lehrhaft oder paränetisch zu verwenden. Für sie hatten diese Hymnen »die Dignität eines heiligen Textes«<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Zum »enthusiastischen« Charakter der Hymnen siehe J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*. Braunsberg 1921/22, Darmstadt <sup>2</sup>1968, S. 3–12. Vgl. ferner R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (StUNT 5). Göttingen 1967, S. 197–214; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (SNTS Monograph Series 15). Cambridge 1971, S. 1–5.

<sup>44</sup> Vgl. etwa E. Schweizer, *Jesus Christus*, S. 91 f.; ferner die oben (Anm. 2) genannten Arbeiten von P. Schoonenberg, H. Küng und E. Schillebeeckx.

<sup>45</sup> Kol 3,16; Eph 5,19; vgl. 1 Kor 14,26; Apk 5,9 f.

<sup>46</sup> Dazu näherhin R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, S. 188–196; Zitat ebd., S. 188.

# Jesus Christus — Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit

*Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie*

Von Werner Löser

Wir setzen hier die wichtigsten Präexistenzaussagen der Schrift<sup>1</sup> und der großen Konzilien<sup>2</sup> voraus und halten uns an einige typische Entwürfe, die mit einer Ausnahme aus dem deutschsprachigen Raum stammen<sup>3</sup>. Die zum Teil längeren Zitate wollen einen unmittelbaren Eindruck von der Argumentationsweise der ausgewählten Autoren vermitteln.

## *Ablehnung der Präexistenz*

Nachdem im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert — vor allem durch H. S. Reimarus — und im neunzehnten Jahrhundert — insbesondere durch D. F. Strauß (»Leben Jesu«, 1835/37) — die Präexistenz Christi als dem neuen, zweiten, mythologischen Interpretationssystem, das den historisch wahr-

---

<sup>1</sup> Vgl. G. Schneider, Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung. In: J. Gnllka (Hrsg.), Neues Testament und Kirche (=FS Schnackenburg). Freiburg 1974, S. 399–412 (dort weitere Literaturhinweise). Vgl. auch M. Hengel, Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn. In: H. von Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes. Düsseldorf 1975, S. 90 bis 111; ders., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen 1975; H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo. In: B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie (= QD 51). Freiburg 1970, S. 13–58; F. Mussner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion. In: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (= QD 72). Freiburg 1975, S. 77–113.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. die Glaubenssymbole von Nikaia (325; DS 125) und Konstantinopel (381; DS 150). Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen der biblischen und der konziliaren Christologie, vgl. z. B. F. Ricken, Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus. In: B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte ..., a. a. O., S. 74–99; A. Grillmeier, Jesus von Nazareth — im Schatten des Gottessohnes? In: H. U. v. Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«. Mainz 1976, S. 60–82; ders., Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu: H. Küng, »Christ sein«. In: »Theologie und Philosophie« 51 (1976), S. 196–243; K. Lehmann, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie. In: B. Casper u. a., Jesus, Ort der Erfahrung Gottes. Freiburg 1976, S. 190–209; u. a. m. Neuerdings hat H. Dembowski, Einführung in die Christologie. Darmstadt 1976, bes. S. 69–111, die wichtigsten Etappen nachgezeichnet und die Hauptliteratur verzeichnet.

<sup>3</sup> Unter den wichtigen und aufschlußreichen Ausführungen zur Präexistenz Christi konnte leider die von W. Kasper nicht ausführlich zu Wort kommen (Jesus der Christus. Mainz <sup>2</sup>1975, S. 203–221). P. Schoonenberg (Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969) hat neuerdings seine christologischen und trinitätstheologischen Aussagen präzisiert und leicht korrigiert: Schoonenberg, Gott in der Prozeß-Theologie. In: »Theologie der Gegenwart« 18 (1975), S. 225–235.



ren Kern des Christusglaubens überlagert und verfälscht habe, zugehörig erklärt worden war, wurde sie in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts nochmals Zielpunkt radikaler Kritik. Drei Formen der Ablehnung zeichnen sich besonders deutlich ab.

A. von Harnack, der bekannteste und profilierteste Repräsentant des liberalen Protestantismus, sah in der Behauptung der Präexistenz Christi eine Verfälschung und Verarmung der »vollen menschlichen Persönlichkeit Christi«<sup>4</sup>. Nach ihm wirkte diese Vorstellung zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments aus dem Bereich des jüdisch-apokalyptischen Denkens in das Denken der ersten Christen hinein<sup>5</sup>. Später, insbesondere durch das Werk des Origenes, war es vorwiegend hellenistisches Vorstellungsgut, das dem Präexistenzgedanken das Gepräge gab<sup>6</sup>. Harnack denkt dabei besonders an die griechische Logosphilosophie, die, zur Logoschristologie geworden, den ursprünglichen Glauben an Jesus von Nazaret verdrängt habe. »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein«<sup>7</sup>.

R. Bultmann, ein Exponent der religionsgeschichtlichen Schule, interpretierte schon um 1920 die Präexistenzaussagen im Neuen Testament mit Hilfe des sogenannten gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos<sup>8</sup>. Auf diesem Wege sind ihm viele gefolgt. Nach Bultmann, der sich bei seinen Aussagen auf Reitzenstein, Bousset, Heitmüller u. a. stützt, existierte dieser gnostische Urmensch-Erlöser-Mythos bereits in vorchristlicher Zeit und wurde in heidenchristlichen, vor allem hellenistischen Gemeinden herangezogen, um das Leben Jesu zu deuten bzw. zu einem göttlichen hochzusteigern. Dabei wurden ihm jedoch mythologische Züge beigelegt. R. Bultmann hat 1959 die Grundzüge des Christusmythos einmal so beschrieben und beurteilt: Daß Jesus im mythologischen Sinn gesehen wurde, wurde vor allem deutlich

»in den heidenchristlichen Gemeinden, wo Jesus im metaphysischen Sinn als Gottessohn verstanden wurde, als ein großes, präexistentes himmlisches Wesen, das um unserer Erlösung willen Mensch wurde, das Leiden auf sich nahm, hin bis zum Kreuz. Solche Vorstellungen sind offensichtlich mythologisch, sie waren ja auch weit verbreitet unter den Mythologien der Juden und der Heiden und wurden dann auf die geschichtliche Person Jesu übertragen. Besonders die Vorstellung des präexistenten Gottessohnes, der in menschlicher Verkleidung in die Welt her-

<sup>4</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Nachdruck der 4. Aufl. 1909. Darmstadt 1964, S. 705.

<sup>5</sup> Ebd., S. 115–119.

<sup>6</sup> Ebd., S. 704 f., zum Ganzen auch die »Beigabe I: Zur Vorstellung von der Präexistenz«, ebd., S. 797–806.

<sup>7</sup> Von Harnack, Das Wesen des Christentums. Leipzig 1901, S. 91.

<sup>8</sup> Z. B. in R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium. In: *Εὐαγγελλίον*. Studien zur Religion und Literatur des AT und NT (= FS Gunkel) 2. Teil. Göttingen 1923, S. 1–26; aber darüber hinaus in vielen seiner anderen Schriften.

absteigt, um die Menschheit zu erlösen, ist Teil einer gnostischen Erlösungslehre, und niemand würde zögern, diese Lehre ›mythologisch‹ zu nennen«<sup>9</sup>.

Doch sei hier angemerkt, daß die Auffassung dieses Mythos in der religionsgeschichtlichen Schule erheblicher Korrekturen bedarf, wie C. Colpe und M. Hengel gezeigt haben<sup>10</sup>.

H. J. Schoeps attackiert als jüdischer Religionsgeschichtler scharf die neutestamentliche Sohn-Gottes-Christologie und den ihr zugehörigen Präexistenzgedanken. Er sieht deren wichtigsten Urheber in Paulus<sup>11</sup> und versucht, Jesus von Nazaret für das Judentum zurückzugewinnen. Dazu muß er jedoch aller Elemente, die ihn dem Judentum entfremden und die ihm von Paulus unbegründeterweise zugelegt wurden, entkleidet werden.

»Das Judentum der Zeit hat den Gedanken einer ideellen Präexistenz des Messias – besser seines Namens – sehr wohl gekannt. Der Name, modern gesprochen der Begriff, des Messias gehört zu den Einrichtungen, die von Gott bei der Schöpfung für die Erreichung des Weltzwecks vorgesehen waren. Aber eine reale Präexistenz des Messias, die es erlaubt hätte, mit Paulus von einer realen Gottmenschlichkeit des Messias oder auch des Menschensohnes zu sprechen, hat das Judentum – auch das hellenistische – niemals gelehrt«<sup>12</sup>.

»Dieser Christus ist also eine übernatürliche Größe geworden und rückt in die Nähe gnostischer Himmelswesen, die auf die Erde herabsteigen . . . Dieser himmlische Christus scheint den geschichtlichen Jesus ganz in sich aufgesogen zu haben. Als präexistenter Gottessohn und Schöpfungsmittler ist er nahezu eine mythische Größe, deren Berührung mit der Erde und der irdischen Sphäre nur noch schwach ist. Der hier deutlich durchscheinende Mythos vom herabsteigenden Himmelswesen verweist in pagane Berichte hinüber und läßt sich nur sehr künstlich noch an jüdisch-hellenistische Weisheitsspekulationen anschließen. Die Jerusalemer synoptische Tradition weiß jedenfalls von Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft nichts. Hier sind im Anschluß an vorhandene nicht-christliche Vorstellungsformen des Mythos ganz neue Gedanken und Sachverhalte auf die Gestalt des *χριστός* Jesus übertragen worden . . . die judaistischen Kontrahenten des Apostels dürften dies alles mit fassungslosem Entsetzen aufgenommen haben, denn sie vertraten ja eine prophetologische Christologie, bei der das soteriologische Moment und die Vergottung des Messias gänzlich fortfällt. Die Judenchristen haben in Jesus immer nur den einzigartigen prophetischen Mann gleich Moses gesehen . . .«<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. In: ders., Glauben und Verstehen IV. Tübingen 1967, S. 141–189 (hier: S. 145).

<sup>10</sup> C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos. Göttingen 1961. M. Hengel, Der Sohn Gottes, a. a. O., beschreibt die Entwicklung der neutestamentlichen Sohn-Gottes-Christologie auf die Weise, die seine Distanz zu der gängigen, von der religionsgeschichtlichen Schule geprägten Sichtweise evident werden läßt.

<sup>11</sup> H. J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen 1959.

<sup>12</sup> Ebd., S. 154.

<sup>13</sup> Ebd., S. 157 f.

## *Entscheidungen christlicher Theologie heute*

Die neueren Bemühungen christlicher Theologen um eine sachgemäße Deutung der Präexistenzaussagen vollziehen sich also vor einem theologiegeschichtlichen Hintergrund, der die theologische Erkenntnis nicht gerade einfach erscheinen läßt. Auf der einen Seite kann man nicht leugnen, daß die Behauptung der Präexistenz Christi zu den Spitzenaussagen der neutestamentlichen und konziliaren Christologie gehört. Und als solche hat sie das in der Geschichte der Kirche wirksame Christusbild und die christliche Spiritualität mitgeprägt. Auf der anderen Seite kann man die Augen davor nicht verschließen, daß die Argumente derer, die die Geltung der Präexistenzaussagen bestreiten, von erheblichem Gewicht sind, nicht zuletzt auch darum, weil sie sich dem Horizont einpassen, der neuzeitlichem, kritischem Denken allein noch zugänglich zu sein scheint: dem Horizont endlicher Geschichte.

Bei dem Versuch, die Vielzahl der Auffassungen über den Sinn der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen systematischen Theologie zu ordnen, zeichnen sich drei Gruppen ab. Sie lassen sich wie folgt kennzeichnen:

Die erste Gruppe hält an der schultheologischen Überlieferung der biblischen und konziliaren Präexistenzaussagen fest, ohne sich von den modernen Infragestellungen berühren zu lassen. Die zweite geht auf diese so weit ein, daß sie die alten Präexistenzaussagen historisch relativiert und faktisch aufgibt. Die dritte sucht nach einer genuin christlichen Begründung der Präexistenzaussagen und geht damit den allein verantwortbaren Weg der Vermittlung, die aber nicht als schlechter Kompromiß zu verstehen ist. Die drei Gruppen unterscheiden sich sachlich dadurch, daß sie das Verhältnis von Christologie und Trinitätslehre verschiedenartig bestimmen.

### *a) Die Theologie der Schule*

1. Die überlieferte katholische Schultheologie, die in einer charakteristischen Form lehrbuchmäßig in L. Otts »Grundriß der Dogmatik«<sup>14</sup> zugänglich ist, setzt die Geltung der biblischen und dogmatischen Präexistenzaussagen voraus, vermeidet aber den Terminus »Präexistenz«. Er kommt in Otts Text nicht vor. Das ist vermutlich kein Zufall, sondern eher eine Folge der Auffassung von der Sache, um die es geht. Der Begriff »Präexistenz« impliziert eine Zusammengehörigkeit des Menschen Jesus von Nazaret mit

<sup>14</sup> Freiburg <sup>3</sup>1957. Die Darstellungen der kath. Dogmatik, die von Schmaus, von Pohle/Gierens/Gummersbach, von Diekamp/Jüssen, von Premm u. a. vorgelegt wurden, unterscheiden sich im Wesentlichen kaum voneinander. Das neue zweibändige Werk von M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*. München 1969/70, setzt allerdings wichtige neue Akzente.

dem ewigen Sohn Gottes, wobei dieser allein von der Geschichte Jesu her zugänglich wird. Die Schultheologie hält jedoch den umgekehrten Weg für den sachgemäßen. Das Eigentümliche ihrer Konzeption resultiert daraus, daß sie die Trinitätslehre vor der Christologie und weitgehend unabhängig von ihr entfaltet. Ott befaßt sich mit der Trinitätslehre innerhalb des ersten Hauptstücks, mit der Christologie innerhalb des dritten Hauptstücks. Da die Trinitätstheologie im Horizont der Aussagen über Gottes Unveränderlichkeit und Leidlosigkeit entwickelt wird, müssen die Beziehungen zwischen ihr und der Christologie minimal bleiben. Bei zwei Aussagen wird das besonders greifbar. Die eine ist die des Augustinus, »an sich« hätte jede der drei Personen der göttlichen Trinität Mensch werden können. Höchstens angemessenerweise sei es die zweite Person in Gott gewesen, die die menschliche Natur angenommen habe. Dies impliziert, daß die Präexistenz Christi mit dem Anteil, der der zweiten Person im Gefüge der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen zukommt, zusammenfällt. Leben, Werk und Schicksal Jesu von Nazaret bleiben dem ewigen Leben des dreieinen Gottes äußerlich; sie haben für die Bestimmung der Eigenart des ewigen Sohnes Gottes keine wesentliche Bedeutung. Die andere Aussage betrifft den Punkt, wo Christologie und Trinitätslehre dennoch unvermeidlich in Kontakt kommen: die Menschwerdung. Der »Zweck« der Menschwerdung entspricht einem »Ratschluß« des ewigen dreieinen Gottes. Aus dem Gesagten folgt, daß dieser Zweck nicht Gottes ewiges Sein betreffen kann, somit ganz auf die Seite der Schöpfung bezogen wird. Er wird primär – thomistisch – in der Erlösung des Menschen und sekundär – skotistisch – in der Verherrlichung Gottes gesehen. Diese Verherrlichung ist hier aber nicht als Offenbarung und Erweis der Herrlichkeit Gottes durch Gott selbst zu verstehen; das verherrlichende Subjekt ist vielmehr der Mensch Jesus, dessen Gott verherrlichendes Sein und Tun der höchste und letzte Zweck aller Werke Gottes ist.

Zusammenfassend läßt sich formulieren: Die Präexistenz Christi ist hier identisch mit dem Leben des Sohnes in der Ewigkeit des dreieinen Gottes, die aber ihrerseits von der Geschichte des menschengewordenen Sohnes, Jesu von Nazaret, weitgehend unberührt bleibt.

### *b) Ablehnende Systeme*

Eine Reihe anderer Theologen, die in den vergangenen Jahren größere christologische Entwürfe vorgelegt haben, läßt sich kaum zu einer Gruppe zusammenfassen, da ihre Aussagen aus z. T. eigenständigen Ansätzen erwachsen und darum nicht einfach kongruent sind. Immerhin kommen sie darin überein, daß sie die überkommene Christologie und folgerichtig auch

die ihr zugehörige Präexistenzlehre mehr oder weniger konsequent ablehnen. Sie beschränken sich darauf, das Eindringen der Präexistenzvorstellungen in die neutestamentliche und altkirchliche Christologie historisch-kritisch zu erklären, dabei aber ihre Geltung für eine heutige Christologie zu bestreiten. So werden die Präexistenzaussagen zu zeitgebundenen und durch die Geschichte inzwischen überholten Interpretationsmodellen. An die Stelle der früheren Trinitätslehre und Christologie tritt eine »Jesulogie«, deren Gegenstand der Mensch Jesus ist. Das entspricht gleichzeitig der Methode, die das Feld der christologischen Forschung weithin beherrscht: der historisch-kritischen, die – konsequent und exklusiv angewendet – einen das Menschliche am Menschen Jesus überschreitenden Bereich gar nicht zu Gesicht bekommen kann. Eine Präexistenz Jesu im ewigen Leben des dreieinen Gottes wird abgelehnt, sein Bezug zu Gott ist nur insofern ein besonderer, als er Gott als seinen Vater, den er mit »abba« anredete, erfuhrt.

Zwei christologische Werke der jüngsten Zeit, H. Küngs »Christ sein«<sup>15</sup> und E. Schillebeeckx' »Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden«<sup>16</sup>, sind dem soeben beschriebenen Argumentationstyp nah verwandt.

H. Küng befaßt sich innerhalb eines »Deutungen des Ursprungs«<sup>17</sup> überschriebenen Kapitels ausführlich mit der Präexistenz Christi<sup>18</sup>. Dabei macht er sich die kritischen Überlegungen der liberalen protestantischen Theologie und der religionsgeschichtlichen Schule zu eigen. Nach ihm haben die Christen der neutestamentlichen Zeit die Präexistenzvorstellung herangezogen,

»nicht um über Gott und die Welt geseit zu spekulieren, sondern um den *einzigartigen Anspruch* dieses gekreuzigten und doch lebendigen Jesus sichtbar zu machen und für die christliche Praxis zu begründen«<sup>19</sup>.

Heute muß die Christologie den Anspruch Jesu anders verdeutlichen.

»Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer »Göttergeschichte« zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, können nicht mehr die unsren sein«<sup>20</sup>.

Nach Küng sind die mythologischen Aussagen, die im Neuen Testament über Jesus gemacht werden, Interpretamente für die Einzigartigkeit seines Anspruchs.

»Die ganze Bedeutung des Geschehens in und mit Jesus von Nazareth hängt daran, daß in Jesus – der den Menschen als Gottes Sachverwalter und Platz-

<sup>15</sup> H. Küng, Christ sein. München 1974.

<sup>16</sup> E. Schillebeeckx, Jesus – die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975.

<sup>17</sup> Christ sein, S. 426–453.

<sup>18</sup> Ebd., S. 435–440.

<sup>19</sup> Ebd., S. 436.

<sup>20</sup> Ebd., S. 436.

halter, Repräsentant und Stellvertreter erschien und als der Gekreuzigte zum Leben erweckt von Gott bestätigt wurde – für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat. Alle oft in mythologische oder halbmythologische Formen der Zeit gekleideten Aussagen über Gottessohnschaft, Vorauxistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist und deshalb, absolut verlässlich, die Menschen unbedingt angeht«<sup>21</sup>.

E. Schillebeeckx spricht seine Ablehnung der Präexistenz-Aussagen nicht so direkt aus. Dem Blick auf das Ganze seines Entwurfs kann jedoch nicht verborgen bleiben, daß er sich in Wirklichkeit nicht weniger radikal äußert<sup>22</sup>. In der Wahl der Kategorie des »eschatologischen Propheten« für die umfassende Kennzeichnung des Lebens und des Werkes Jesu, und dies mit der deutlichen Absicht, eine für das jüdische Denken akzeptable Christologie vorzulegen, zeigt sich, daß Schillebeeckx bei der Relativierung der Präexistenzaussagen von Anliegen bewegt ist, die an die Ausführungen des jüdischen Religionsgeschichtlers Schoeps erinnern.

Nach Schillebeeckx konnten die Jünger Jesu zu dessen Lebzeiten lediglich die Vermutung haben, er sei der eschatologische Prophet. Nach seinem Tod aber erleben sie in einer Vergebungs- und Bekehrungserfahrung, daß Jesus lebt, und im Rückblick auf die nun überblickbare Totalität seines irdischen Lebens erkennen sie mit Sicherheit: Jesus war der eschatologische Prophet, und als solcher bietet er endgültiges Heil von Gott her an. Eben diese Erkenntnis bringen sie zur Sprache, indem sie ihn den »Sohn Gottes« nennen. Dieser Titel tritt seinerseits in verschiedenen Gestalten auf, worunter sich auch die Präexistenzaussage findet. Entscheidend ist nach Schillebeeckx, daß die »Sohn-Gottes«-Prädikation in all ihren Fassungen nur eine Funktion hat: das Leben und Wirken des Menschen Jesus zu kennzeichnen.

»In diesem Sinn sind ... alle sogenannten Hoheitstitel Jesu einschließlich ›Sohn Gottes‹ heilsgeschichtlich oder funktional – sogar in dem hoch-sapientialen Johannesevangelium mit seinem Präexistenzgedanken. Denn auf der Liste der Überlieferungen, in denen Johannes steht, war auch die Thora präexistent, vor aller Schöpfung bei Gott, während doch kein Jude die sapiential präexistente Thora als eine Art ›zweite göttliche Person‹ betrachtet hätte, nicht einmal Johannes hinsichtlich seines ›präexistenten Logos‹, den er mit Jesus von Nazareth identifiziert und lieber Sohn als ›Logos‹ nennt«<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Ebd., S. 439 f.

<sup>22</sup> Vgl. zum Ganzen die ausführliche Analyse von Schillebeeckx' Jesus-Buch durch den Vf. in »Theologie und Philosophie« 51 (1975), S. 257–266.

<sup>23</sup> Jesus – Die Geschichte . . ., S. 482 f.

Aber nicht nur im Neuen Testament findet sich die Präexistenzaussage, sondern auch in den Symbola der ersten ökumenischen Konzilien. Schillebeecx stellt fest, daß dort nur ein bestimmtes christologisches Modell – das johanneische – zur Norm erhoben wurde, und bedauert dies.

»Dadurch kamen die Möglichkeiten des synoptischen Modells in der Geschichte nicht zu ihrem Recht; das Modell wurde in seiner Dynamik gehemmt und begann zu den vergessenen Wahrheiten des Christentums zu gehören. Zwar ist unsere Zeit nicht durch eine vermittelnde kontinuierliche Tradition mit bestimmten vornizänischen Christologien verbunden, aber es gibt doch in unserer kulturellen und gesellschaftlichen Lebenserfahrung Faktoren, die ständige Fragen an die dominierende Geschichte der nizänischen Christologie stellen und dadurch Perspektiven eröffnen, die einen Ausblick auf vornizänische Möglichkeiten bieten«<sup>24</sup>.

Nach Schillebeecx ist die »Abba-Erfahrung« die »Seele« des Lebens und Wirkens Jesu, des eschatologischen Propheten. Diese Erfahrung ist die Erfahrung der Nähe des *einen* absoluten Schöpfergottes. Schillebeecx spricht von dem

»Juden, Muslims und Christen gemeinsamen eifersüchtigen Eifer für das monotheistische Bekenntnis des einen Gottes. Zumindest muß man dieser Reaktion zunächst mit christlicher Sympathie begegnen; auch für Christen ist der jahwistische Monotheismus, in und aus dem Jesus selbst lebte, die Grundaussage des christlichen Credo. Vor diesem Hintergrund des jüdischen Monotheismus wird auch Jesu eigene Abba-Erfahrung interpretiert werden müssen«<sup>25</sup>.

Schillebeecx nennt eine Unterscheidung zwischen »heilsökonomischer« und »immanenter« Trinität sinnlos<sup>26</sup>. Die »heilsökonomische« Trinität enthüllt sich bei näherem Zusehen als reduziert auf die »mystische« Verbundenheit<sup>27</sup> des Menschen Jesus mit Gott, dem Einen, dem Schöpfer, dem Vater<sup>28</sup>. Im übrigen rechnet Schillebeecx die trinitätstheologischen Aussagen der kirchlichen Tradition, aber auch die Interpretation, die er selbst ihnen zukommen läßt, zum Komplex der »second order assertions«<sup>29</sup>. Demgegenüber bildet das Bekenntnis, daß Gott durch Jesus Heil wirkt, die »first order assertion«<sup>30</sup>.

»Man ist schon *Christ*, wenn man die erste Überzeugung hegt, auch wenn es auf der Ebene der »second order«-Aussagen eine Fülle von näheren Präzisierungen geben kann. Die primäre und grundlegende Orthodoxie ist vor allem an den »first

<sup>24</sup> Ebd., S. 504 f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 580.

<sup>26</sup> Ebd., S. 586.

<sup>27</sup> Ebd., S. 583; 598.

<sup>28</sup> Ebd., S. 579–598.

<sup>29</sup> Ebd. S. 482–486; ausdrücklich S. 596.

<sup>30</sup> Ebd., S. 485.

order-Aussagen zu messen. Die Geschichte des christologischen Dogmas liegt daher offensichtlich auf der Ebene der ›second order‹-Aussagen, wenn auch mit der Absicht und aus der Sorge, die ›first order‹-Aussagen sicherzustellen«<sup>31</sup>.

Ob es Küng und Schillebeeckx wirklich gelingt, die Einmaligkeit und universale Bedeutsamkeit Jesu zu wahren, muß bezweifelt werden. Der Verzicht auf die Trinitätstheologie als Kontext der Christologie nimmt dieser – konsequent zu Ende gedacht – sowohl ihre unverwechselbare Identität als auch ihre Relevanz für die Welt und ihre Geschichte.

### c) Vermittelnde Systeme

Die Versuche der Theologen, die nunmehr zu erwähnen sind, kommen darin überein, daß sie die Christologie und die Trinitätslehre miteinander vermitteln: Der ermöglichende Grund der Christologie ist die Trinitätslehre; diese wird indes nur über jene zugänglich. Diese Versuche einer authentisch christlichen Begründung der Christologie und damit dann auch der Aussagen über Christi Präexistenz sind im übrigen der einzig gangbare Weg, sowohl die Geltung der biblischen und konziliaren Präexistenzaussagen unangetastet zu lassen als auch eine begründete Antwort auf die mehrfachen Ablehnungen der Präexistenzaussagen zu finden. Es fällt auf, daß einige der Autoren den Ausdruck »Präexistenz« nur sehr sparsam verwenden. Dies wohl darum, weil er dem unmittelbaren Wortsinn nach eine zeithafte Dimension impliziert, die doch keinesfalls in den Begriff der »Ewigkeit« eingetragen werden darf. Die theologischen Entwürfe, in denen der Präexistenzgedanke im Rahmen einer trinitarischen Christologie zur Sprache gebracht wird, sind nicht zuletzt von dem Anliegen getragen, die zumal von der Philosophie des deutschen Idealismus angestoßene Frage, wie das Absolute und die Geschichte miteinander vermittelt gedacht werden können, aufzugreifen und einer Lösung entgegenzuführen<sup>32</sup>.

K. Rahner und W. Pannenberg lassen sich bei ihren Entwürfen stark, wengleich in unterschiedlicher Weise von den Systemen der idealistischen Philosophie, besonders Hegels und Fichtes, inspirieren. H. U. von Balthasar setzt dagegen Akzente, die gleichzeitig die Diskontinuität zu den philosophischen Entwürfen des Idealismus herausstellen.

K. Rahner entfaltet die Christologie im Horizont der Gnadentheologie, in deren Zentrum der Begriff der »Selbstmitteilung« Gottes steht. Was er zur Präexistenz sagt, ist transparent auf diesen Ansatz hin.

<sup>31</sup> Ebd., S. 485.

<sup>32</sup> Vgl. dazu z. B. W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965; ders., Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings. In: »Evangelische Theologie« 33 (1973), S. 366 bis 384.



Gott ist trinitarisch *als* sich mitteilender. Die Selbstmitteilung macht es möglich, ja notwendig, von drei »Subsistenzweisen« des einen Gottes zu sprechen<sup>33</sup>.

»Insofern er als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angekommen ist, nennen wir ihn wirklich und in Wahrheit »Heiliges Pneuma«, »Heiligen Geist«. Insofern eben dieser eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins streng als er selber für uns in Jesus Christus da ist – er selber und nicht eine Vertretung –, nennen wir ihn »Logos« oder den Sohn Gottes schlechthin. Insofern eben dieser Gott, der als Geist und Logos so bei uns ankommt, immer der Unsagbare, das heilige Geheimnis, der unumfaßbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist ist und sich als solcher behält, nennen wir ihn den einen Gott, den Vater. Insofern es sich bei Geist, Logos-Sohn und Vater im strengsten Sinne darum handelt, daß Gott sich selbst und nicht ein anderes, von ihm Unterschiedenes gibt, ist im strengsten Sinne von Geist, Logos-Sohn und Vater in gleicher Weise zu sagen, daß sie der eine und selbe Gott in der unbegrenzten Fülle der einen Gottheit, im Besitz des einen und selben göttlichen Wesens sind. Insofern die Gegebenheitsweise Gottes für uns als Geist, Sohn und Vater einerseits nicht dieselbe Gegebenheitsweise bedeutet, insofern wirklich in der Weise der Gegebenheit für uns wahre und wirkliche Unterschiede gegeben sind, sind diese drei Gegebenheitsweisen für uns streng zu unterscheiden. »Für uns« sind Vater, Sohn-Logos, Geist zunächst nicht dieselben. Insofern aber diese Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes für uns die wirkliche Selbstmitteilung Gottes als des einen, alleinigen und selben Gottes nicht aufheben dürfen, müssen die drei Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes ihm, dem einen und selben, an ihm selbst und für ihn selbst zukommen«<sup>34</sup>.

Nach Rahner ist also die immanente Trinität die ökonomische. Aus dem Gesagten ergibt sich der mögliche Sinn von »Präexistenz«. Sie wird im strengen Sinn nicht von Jesus von Nazaret ausgesagt, sondern ist ein Aspekt des sich-mittelnden Gottes selbst. Sie bedeutet seine »geschichtliche Aussagbarkeit«, »die gerade so, Gott immanent und wesentlich zugehörig, immanent trinitarisch ist«<sup>35</sup>. K. Rahners Trinitätslehre erinnert an die modalistische. Das rührt von seinem geistphilosophisch geprägten Seinsverständnis her. Das sich der Schöpfung und in ihr dem Menschen Jesus von Nazaret gnädig zuwendende absolute Subjekt »präexistiert«. Die Frage, die an Rahners Christologie gestellt werden muß, lautet: Ist es hier in zufriedenstellender Weise gelungen, die konkrete Geschichte Jesu Christi mit dem ewigen Gott und seiner gnädigen Selbstmitteilung zu vermitteln?

<sup>33</sup> Vgl. dazu vor allem K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: *Mysterium Salutis* II. Einsiedeln 1967, S. 317–401. Die vorliegenden Aussagen beziehen sich auf Texte in: ders., *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1976.

<sup>34</sup> *Grundkurs des Glaubens*, S. 141 f.

<sup>35</sup> *Ebd.*, S. 297.

W. Pannenberg setzt beim Begriff der Selbstoffenbarung Gottes an<sup>36</sup>. In ihm treffen biblische, insbesondere jüdisch-apokalyptische, und idealistische, vor allem Hegelsche Anliegen aufeinander. Das volle Offenbarwerden Gottes ist ein oder besser: *das* entscheidende endzeitliche Ereignis. Von diesem Gedanken aus führt Pannenberg in drei Schritten zur Erkenntnis der Gottheit Christi, die ihrerseits den Präexistenzgedanken impliziert:

1. »Das Christusgeschehen ist nur insofern Offenbarung Gottes . . ., als es den Anbruch des Endes aller Dinge bringt. Darum ist die Auferweckung Jesu von den Toten, in der sich das allen Menschen bevorstehende Ende im voraus an Jesus ereignet hat, das eigentliche Offenbarungsgeschehen.«
2. »Der Begriff der Selbstoffenbarung schließt ein, daß es nur eine einzige Offenbarung geben kann.«
3. »Der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes enthält schon den Gedanken, daß der Offenbarer und das Offenbarte identisch sind. Gott ist sowohl das Subjekt, der Urheber seiner Selbstoffenbarung, als auch ihr Inhalt. Von einer Selbstoffenbarung Gottes im Christusgeschehen zu reden, heißt also, daß das Christusgeschehen, daß Jesus zum Wesen Gottes selbst gehört«<sup>37</sup>.

Diese in der Auferstehung offenbar werdende Zusammengehörigkeit Jesu mit Gott kann nun nicht erst in diesem Ereignis entstanden sein.

»Durch die Auferweckung . . . ist nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch der Wirklichkeit nach entschieden, daß Jesus mit Gott eins ist, und zwar nun rückwirkend, daß er auch schon zuvor mit Gott eins war«<sup>38</sup>.

Dieses »Schon-zuvor« meint zunächst das vorösterliche Dasein des irdischen Jesus, dann aber auch die der Zeit des irdischen Weges vorausliegende Einheit Jesu mit dem ewigen Wesen Gottes<sup>39</sup>.

»Wir gewinnen damit vom Offenbarungsgedanken her einen Zugang zum Verständnis der alten Vorstellung der Präexistenz Jesu. Diese erscheint zumindest als sinnvoller *Ausdruck* für ein auch von uns festzuhaltendes Sachinteresse, eben für die volle Zugehörigkeit Jesu zum ewigen Gott. Die Offenbarungseinheit Jesu mit dem Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, drängt vorstellungsmäßig auf den Gedanken hin, daß Jesus als ›Sohn Gottes‹ präexistent ist«<sup>40</sup>.

Nach Pannenberg wurde der Präexistenzgedanke aus genuin christlichen Vorstellungen entwickelt, wobei der Titel »Sohn Gottes« eine entscheidende vermittelnde Rolle gespielt hat. Freilich berührte der Präexistenzgedanke

<sup>36</sup> W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 21966; außerdem ders., Das Glaubensbekenntnis – ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart. Hamburg 1972 (=Siebenstern TB 165), S. 52–77.

<sup>37</sup> Grundzüge . . ., S. 127 f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 135.

<sup>39</sup> Ebd., S. 150–158.

<sup>40</sup> Ebd., S. 150.

sich sekundär mit verschiedenen Strömungen in der damaligen hellenistischen Welt. Zwar hält Pannenberg die Unterscheidung des ewigen Sohnes vom Menschen Jesus trotz ihrer engen Zusammengehörigkeit für unabdingbar<sup>41</sup> und formuliert er, der Unterschied, den Jesus zwischen sich und dem Vater festgehalten habe, gehöre auch zum Wesen, das heißt zur Gottheit Gottes; dennoch ist zu vermuten, daß es nach Pannenberg über die ökonomische Trinität hinaus eine immanente nicht gibt<sup>42</sup>. Der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft besitzt nach Pannenberg insoweit bleibende Geltung, als er sich von dem beschriebenen offenbarungstheologischen Ansatz her begründen läßt<sup>43</sup>.

Pannenberg vollzieht die Christologie im Zusammenhang universalgeschichtlicher Fragestellungen, die aus der Philosophie Hegels stammen. Letztlich stehen Pannenberg's Ausführungen zur Präexistenz Christi in Funktion dazu. Die kritische Frage an Pannenberg lautet: Schlägt dieser theologische Entwurf nicht notwendig in ein identitätsphilosophisches System um, wenn sein Angelpunkt: die Auferweckung Jesu, die als das Ereignis der vollen Selbstoffenbarung Gottes begriffen wird, als ganz und gar mit der Geschichte vermittelt und das heißt dann auch als »historisch beweisbar« vorausgesetzt wird? Die Gefahr rückt dann nahe, daß auch die Präexistenzaussagen zu Elementen einer Theorie der Universalgeschichte werden und also im letzten ihres theologischen Charakters entkleidet werden.

Das Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars ist ebenfalls von der Absicht getragen, das Ganze der Wirklichkeit, die Einheit des Absoluten und der Geschichte zu denken. Für ihn gibt es nur einen Weg, dies auf nicht-panteistische Weise zu tun: den christlichen. Dieser Weg ist dem Menschen aber nur darum beschreitbar, weil er vom absoluten Gott in Freiheit eröffnet worden ist und der Mensch sich durch Gottes Gnade immer neu auf ihn stellen kann. Betritt er diesen Weg, so wird ihm die Erkenntnis zuteil, daß das Absolute von ganz anderer Art ist, als er es sich vorzustellen geneigt war. Es ist nicht das neuplatonische Eine, sondern der dreieine Gott: Vater, Sohn, Geist. Es ist weniger absoluter Geist (als absoluter Ineinsfall von Sein und Bewußtsein) denn absolute Liebe, zu der die Gemeinschaft zwischen Menschen bei aller grundsätzlichen Unähnlichkeit dennoch das geeignetste Vergleichsbild ist. Von Balthasar weiß genau um die Problematik dieses Ansatzes:

»Er ist ebenso einfältig wie der parallele Versuch Richards von St. Victor in seinem ›De Trinitate‹, der hinter die augustinische Einsicht zurückfällt, daß die innergöttlichen Hervorgänge ... innerhalb der einen göttlichen Substanz bestenfalls nach

<sup>41</sup> Ebd., S. 154 f.

<sup>42</sup> Ebd., S. 159 f.

<sup>43</sup> Ebd., S. 169.

dem Gleichnis der immanenten Akte des menschlichen Geistes (Erkenntnis, Wille), nicht aber nach zwischenmenschlichen Akten gedacht werden dürfen. Thomas von Aquin hat in seiner Summa Theologica die letzten Konsequenzen aus dem augustinischen Ansatz gezogen . . .

Das begrifflich einwandfreie thomanische System – das sich bewußt ist, nur eine Annäherung an ein unlüftbares Mysterium zu sein – krankt wie der ganze augustinische psychologische Ansatz an der Schwierigkeit, Relationen im Innern der göttlichen Substanz nicht als Beziehungen zwischen Personen einsichtig machen zu können. Ferner muß es die Übernahme des platonischen ›bonum diffusivum sui‹, der göttlichen Selbsthingabe, auf die opera Trinitatis ad extra einschränken, da der Sohn zunächst ›nach der Weise der Erkenntnis‹ hervorgeht, und erst der Geist ›nach der Weise der Liebe‹. Wie kann hier ein Satz wie der aus den Abschiedsreden: ›All das Meinige ist dein und all das Deinige ist mein‹ (Joh 17, 10), der natürlich eine Aussage preisender Liebe ist, als der Ausdruck eines immanent trinitarischen Verhältnisses verstanden werden? Wird hier nicht einfach die Zuhilfenahme des ›modernen personalistischen Denkens‹ notwendig, das ›die Beziehung eines Ich zum Du als der Person wesentlich zugehörig‹ ansieht? Selbst wenn im geschöpflichen Bereich Personen nicht mit dieser Relation gleichgesetzt werden können, ›so wird doch hier die Möglichkeit sichtbar, die unerschaffene Person als reine Beziehung auf ein Du zu fassen, weil das göttliche Sein reine Aktualität ist‹ (L. Scheffczyk, Der eine und dreifaltige Gott. Mainz 1968). Und geschöpflich gesehen ist die volle Entfaltung der immanenten Akte einer Person erst die Folge eines inter-personalen Anrufs, einer Hingabe . . .«<sup>44</sup>.

Die personalen Relationen im trinitarischen Gott sind nach von Balthasar konkret Relationen der Entäußerung, der Kenosis. Der Vater, der ewige Sohn und der Heilige Geist kennen auf je ihre Weise diese Kenosis. Dies ist die Möglichkeitsbedingung für die Menschwerdung und dann auch für den Kreuzestod des menschengewordenen Sohnes Gottes. Im Blick auf Gott den Vater zitiert v. Balthasar häufig den Satz des Origenes: »Vielleicht ist auch der Vater nicht ohne *πάθος*« (in Mt 17, 17). Die Eigenart des präexistenten Sohnes aber läßt sich keinesfalls unabhängig von seinem irdischen Weg, der am Kreuze endete, beschreiben. Darum ist der Sohn »das seit Grundlegung der Welt geschlachtete Lamm« (Apk 13,8), – ein Zitat, das sich in v. Balthasars Schriften häufig findet. In aller Behutsamkeit versucht er, auch des Heiligen Geistes Kenosis-Erfahrung zu beschreiben:

»Die Mysterien der innergöttlichen Ausgänge bleiben für uns unentschleierbar, keine Analogie aus Schöpfung und Heilsökonomie reicht hin, um eine ungebrochene Aussage über das trinitarische Leben zu gestalten. Am verwirrendsten ist die *heilsökonomische Umkehrung des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist*: während der Geist innergöttlich aus dem Vater und dem (oder durch den) Sohn hervorgeht,

<sup>44</sup> H. U. von Balthasar, Pneuma und Institution. In: ders., Pneuma und Institution (= Skizzen zur Theologie IV). Einsiedeln 1974, S. 201–235, hier: S. 202, Anm. 1.

wird der Sohn durch den Geist Mensch und durch denselben Geist in seiner Sendung geleitet. Als der, der sich in der Selbstentäußerung seiner Gottgestalt unter den Willen des Vaters stellt, läßt er auch den vom Vater ausgehenden, vom Vater verfügt den Geist über sich die Macht einer Regel des väterlichen Willens gewinnen, um diesen auf ihm in Fülle ruhenden Geist am Ende seiner Sendung in Tod und Auferstehung (und Eucharistie) aus sich ausströmen zu lassen: sowohl zum Vater hin (in deine Hände . . .) wie zu Kirche und Welt hin (damit hauchte er sie an . . .). In dieser Umkehrung wird aber deutlich, daß der Geist innerlich am ökonomischen Geschehen beteiligt ist: sofern auch der Geist, der die führende Rolle in der Menschwerdung übernimmt – der Sohn *läßt* sich verfügen – und den Willen des Vaters (und darin des dreieinigen Heilsbeschlusses) zur Befolgung präsentiert – der Sohn gehorcht dem Vater im Heiligen Geist –, auf einen Aspekt seine Gottgestalt verzichtet: das überschwengliche Produkt der Liebe zwischen Vater und Sohn zu sein<sup>45</sup>.

Nach v. Balthasar hat das Axiom, Gott sei einfachhin unveränderlich, bisher die theologische Einsicht in das Unterscheidende des christlichen Gottesverständnisses versperrt. Dieses kulminiert in der Aussage »Gott ist Liebe« (1 Joh 4), wobei die Liebe als die in der trinitarischen Kenosis sich ereignende je größere Herrlichkeit Gottes zu verstehen ist<sup>46</sup>.

» . . . es geht . . . um die alles entscheidende Wende in der Sicht Gottes, der nicht primär »absolute Macht«, sondern absolute »Liebe« ist, dessen Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in seiner Preisgabe sich kundtut, so daß diese Souveränität sich jenseits dessen ausbreitet, was sich innerweltlich als Macht und Ohnmacht gegenübersteht. Gottes Enttäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe«<sup>47</sup>.

Dieser Text macht auch deutlich, daß v. Balthasar an einer, wenn auch noch so schwer präzis bestimmbareren Differenz zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität festhält. Täte man es nicht, so wäre Gottes und auch der Schöpfung Freiheit nicht mehr denkbar.

Entscheidend ist es nach v. Balthasar, daß man den historischen Kreuzestod Jesu und das ewige Leben des dreieinen Gottes nicht unvermittelt und unabhängig voneinander sich ereignen läßt. Das Gegenteil ist richtig: Der Kreuzestod ist eine, ja *die* äußerste Möglichkeit in der (Über-)Geschichte des dreieinen Gottes. Genau hier ereignet sich definitiv, und zwar nicht nur für die Welt, sondern auch für Gott selbst die Wahrheit des Gottseins Gottes, das in der Liebe besteht<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Ebd., S. 223 f.

<sup>46</sup> Vgl. dazu W. Löser, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie von H. U. von Balthasar. In dieser Zeitschrift 4/75, S. 410–424.

<sup>47</sup> H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*. In: *Mysterium Salutis* III/2. Einsiedeln 1969, S. 133–326, hier: S. 147.

<sup>48</sup> Vgl. dazu z. B. H. U. v. Balthasar, Warum ich noch ein Christ bin. In: ders./J. Ratzinger, *Zwei Plädoyers*. München 1971, S. 9–53; hier: S. 42 f.

Der Sache nach, wenngleich nicht sehr ausdrücklich, ging es zuletzt stets auch um die Präexistenz Christi. Ein letzter Text, der in manchem an Pannenberg's Gedankengänge erinnert, zeigt, daß der Präexistenzgedanke ansichtig und zugänglich wird vom Ereignis der Auferweckung Jesu her. Diese erscheint als die göttliche Bestätigung des Anspruchs Jesu, in seiner Person und in seinem Wort sei das Reich Gottes im Kommen.

»Der überhebliche Anspruch wird gerechtfertigt und bestätigt. Und wenn Jesu Anspruch nur erhoben werden konnte mit dem Bewußtsein, daß er mit der totalen Ablehnung und dem Hinauswurf aus Israel bezahlt werden mußte, einem totalen Scheitern also, war auch das Kreuz mitgerechtfertigt. Der ganze Mensch Jesus – und zu einem Menschen gehört sein Lebensversuch wie sein Scheitern im Tod – wurde in Gottes ewiges Leben eingeborgen. Das aber hieß nun: nicht nur das Aktiv-Leistende, auch das Passiv-Erduldete des Menschen ist, von Gott aus betrachtet, wertvoll . . .«<sup>49</sup>.

In v. Balthasars trinitarischer Christologie begegnet der Terminus »Präexistenz« selten, aber das, was in ihm gemeint ist, ist ihr ganz und gar unentbehrlich<sup>50</sup>.

Die vorgestellten sechs christologischen Entwürfe befassen sich auf je ihre Weise mit den biblischen und konziliaren Präexistenzaussagen. Der Abstand zwischen diesen Entwürfen ist zum Teil groß. Man sieht nicht, wie er überbrückt werden könnte. Und dies, obwohl es sich bei der Frage nach dem Sinn der Präexistenzaussagen doch wahrhaftig nicht um ein folgenlos bleibendes Nebengebiet der Christologie und von daher der ganzen Theologie handelt! Im Gegenteil: An der Art und Weise, wie die Präexistenz Christi gefaßt wird, entscheidet sich, wie die Theologie von Gott und vom Heil des Menschen zu sprechen hat.

---

<sup>49</sup> Ebd., S. 33 f.; vgl. im übrigen zur Christologie von Balthasars im Ganzen H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz H. U. von Balthasars*. Frankfurt/Bern 1975.

<sup>50</sup> Es wäre an dieser Stelle aufschlußreich, andere christologische Entwürfe, die ebenfalls die trinitarischen Dimensionen des Christereignisses zur Sprache bringen, mit v. Balthasars Ausführungen zu vergleichen. Man könnte dabei denken an K. Barths trinitarische Christologie (in *Kirchl. Dogmatik I*, S. 311–514), an E. Jüngels Theologie (z. B. »Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität«. In: »Zeitschrift für Theologie und Kirche« 72 [1975], S. 353–364), an J. Moltmanns Kreuzestheologie (bes. »Der gekreuzigte Gott«. München 1973), an W. Kaspers christologischen Entwurf (vgl. Anm. 3) und schließlich an L. Bouyers »Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie«. Einsiedeln 1976.

# Hegel und die heutigen Christologien

Von Emilio Brito SJ

Aus der Optik Hegels lassen sich eine Anzahl moderner Christologien<sup>1</sup> nach drei Registern ordnen, nach jenen nämlich, die die dreifach-einige<sup>2</sup> hegelsche Christologie selber benützt: das historische der »Vorlesungen über Philosophie der Religion«, das subjektive der »Phänomenologie des Geistes«, und das absolute der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«. Sofern die absolute Sicht der letztern sowohl das »Golgotha der Freiheit« (Phänomenologie) wie die Verheißung der Geschichte in sich einfaßt, bietet sie eine so strenge und dabei so offen-einladende Denkform, daß ihr (selbst vom Standpunkt der Spekulation) nichts entgeht: man braucht sie bloß an die verschiedenen christologischen Ansätze anzulegen, um sogleich ihr teilweises Recht, aber auch ihr bleibendes Ungenügen zu entdecken.

## 1. Subjektive Christologien

Betrachten wir als erstes im Bereich der »Phänomenologie«<sup>3</sup> die durch die Reflexion des Selbstbewußtseins gekennzeichneten Christologien. Für ihren Typus liefert diejenige Bultmanns unter den protestantischen das einflußreichste Beispiel<sup>4</sup>. Ihre Entfaltung erfolgt innerhalb der glaubenden Selbsterfassung, die sich jeder Objektivierung entledigt, um eschatologisch durch ihren Bezug auf ein christliches Kerygma, das dem heutigen Menschen noch verständlich ist, geläutert zu sein. Obschon sie unterhalb des absoluten Wissens haltmacht und das bultmannsche Entmythologisierungsprogramm, verglichen mit dem hegelschen »Karfreitag des Bewußtseins« eher mager erscheint, ist doch die Grundthese beider – anthropologisch ausgerichteten – Christologien die folgende: jede Aussage über Christus ist eine solche über den Menschen, und umgekehrt; Christologie ist gleichzeitig Erlösungslehre, Christus ist der »Mittler«, dessen Andersheit für das endliche Bewußtsein die Vorstellung seines eigenen geistigen Werdens ist.

---

<sup>1</sup> Wir können hier unser Thema nur cursorisch vorstellen. Genauere Darlegungen mit Textunterlagen finden sich in unserer theologischen Doktoratsthese: *La Cristología de Hegel* (Löwen 1976).

<sup>2</sup> Bekanntlich hat Hegel, ausgebildeter Theologe, eine ganze Dogmatik ausgearbeitet. Als erste haben uns A. Chapelle, A. Bruaire und A. Léonard deren rationale Strenge und systematische Weite sehen und schätzen gelehrt.

<sup>3</sup> Gefordert durch den »zweiten Schluß der Philosophie«, in: *Enzyklopädie*, § 576.

<sup>4</sup> Hier finden auch Christologien wie die von Gogarten, Ebeling und H. Braun ihren Standort.

Deshalb muß jede christologische Rede, die nicht als Ermöglichung eines Echt-Seins im Glauben deutbar wäre und nicht zur existentiellen Entscheidung führt, als historische (apokalyptische oder gnostische) »Objektivierung« verworfen werden. Nun aber läßt sich bei Hegel die Christologie nie auf ihre subjektive Sicht einschränken, sie ist immer auch historisch und absolut. Darin läge formal der entscheidende hegelsche Einwand gegen die »anthropologische Konzentration« Bultmanns. Entsprechend zeigt Pannenberg von der historischen Sicht her die Gefahr des Subjektivismus eines so exklusiv soteriologischen Standpunkts auf, und aus der absoluten Sicht weist Karl Barth ein »pro nobis« zurück, das reine Funktion eines »pro me« wäre.

Selbst jene, die mit Recht den Abstand der bultmannschen Christologie von der Anthropologie eines Feuerbach betonen, können nicht umhin, die anthropologische Engführung zu bemängeln, die Kosmos und Geschichte auf die bloße »Geschichtlichkeit« menschlicher Existenz zurückführt. Gewiß: auch die hegelsche »Phänomenologie« kennt die Geschichte nicht: das reflexive Bewußtsein in seiner Endlichkeit ist außerstande, die objektive Geistigkeit der Geschichte wahrzunehmen. Aber in ihren sich ergänzenden Perspektiven vermögen die »Vorlesungen« Christologie und Weltgeschichte zu versöhnen, vermag die »Enzyklopädie« von ihrem absoluten Standpunkt her jene (bei Bultmann von Barth verworfene) Umkehrung zu vollziehen, wonach sowohl das Weltlich-Geschichtliche wie das Anthropologische in Erscheinungen der göttlichen Selbstzwecklichkeit verklärt werden. Mehr noch: selbst im Innern der »Phänomenologie«, deren Rahmen viel weiträumiger ist als der der existentiellen Interpretation, fiel es der hegelschen Christologie nicht schwer, die Grenzen der – in ihrem Individualismus und Spiritualismus evidentermaßen pietistisch gefärbten – Christologie Bultmanns als jene der »schönen Seele« nachzuweisen, jenes Symbols des protestantischen Bewußtseins, das unfähig ist, bis zur letzten seinshaften »Entblößung« des göttlichen Wesens vorzudringen.

Ein Vergleich mit der Christologie Hegels deckt somit die Problematik derjenigen Bultmanns auf. Umgekehrt aber läßt Bultmanns scharfer Sinn für die in der Bibel sich anzeigende Transzendenz des göttlichen Wortes, für die sich darin mit unerforschlicher Freiheit ausdrückende göttliche Souveränität, die – über all unsere Erklärungen erhaben – nur Horchen und glaubendes Gehorchen verlangt, Aspekte christlicher Erfahrung aufscheinen, die (nahe den vom dialogischen Paradox Kierkegaards aufgezeigten) ihrerseits die Vorurteile der hegelschen Christologie entlarven: Aspekte, die unrückführbar bleiben auf eine spekulative Parusie, welche die nicht zu bewältigende Andersheit des Gotteswortes in die Klarheit des Begriffs auflösen zu können vorgibt.

Unter den katholischen Theologen scheint keiner eine anthropologisch ausgerichtete Christologie konsequenter ausgebildet zu haben als Rahner.



Wie Bultmann, dessen Anliegen einer Entmythologisierung der überlieferten Vorstellungen er teilt, hält sich Rahner vor allem an die Bewußtseins- erfahrung. Er geht von einer »sich suchenden« anonymen Christologie aus: der Mensch, durch seine Liebe zum Nächsten, seine vollkommene Bereit- schaft zum Tode und seine unbedingte Hoffnung auf das Kommende sei- ner Endlichkeit entledigt, dringt so zu den Wurzeln seines Menschseins vor: an der Grenze faßt er die Idee des Gott-Menschen, wobei die transzenden- tale menschliche Struktur proleptisch auf Christus bezogen wird. Diese »Christologie von unten«, die in den Spätschriften Rahners umrissen wird, liegt in der Verlängerung seiner transzendentalen Christologie, die die Menschwerdung Gottes, seine freie Epiphanie in der Geschichte, als das be- schreibt, woraufhin der Mensch wesentlich immer schon asymptotisch unter- wegs ist<sup>5</sup>. Die Verwandtschaft zwischen dem rahnerschen »Vorgriff« und der Bewegung des »unglücklichen Bewußtseins« bei Hegel, zwischen der rahnerschen Hoffnung, diese bloße unendliche Annäherung überholen zu können, und der hegelschen Kritik des reinen »Jenseits« in der »sittli- chen Weltanschauung«, zwischen dem gottmenschlichen Zielpunkt der transzen- dentalen Christologie und der Versöhnung von Wesen und Selbst (als reli- giösem *telos* des Bewußtseins in der »Phänomenologie«) wird dem Kenner nicht entgehen. Sofern also die rahnersche Christologie methodisch beim Zugang des Menschen zu seinem Heil ansetzt, kann sie in der Formel zu- sammengefaßt werden: Christologie ist aufsteigende Anthropologie, An- thropologie ist defiziente Christologie<sup>6</sup>.

Trotz ihres vorwiegend anthropologischen Horizonts nähert sich diese Christologie mehr als die bultmannsche der weiten hegelschen Schau. Im Gegensatz zum bultmannschen »Akosmismus« hat Rahner versucht, seine Lehre im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung anzusiedeln<sup>7</sup>, worin Naturgeschichte wie Freiheitsgeschichte auf Christus hin konvergieren, was an die hegelsche religiöse Schilderung der idealen Mitte des Geistes und der Natur als mystischer Leib (Enzyklopädie 577) erinnert. Überdies betont

<sup>5</sup> Die Struktur der transzendentalen Christologie läßt sich wie folgt zusammenfassen: in jedem kategorialen Akt der Erkenntnis und der Freiheit erfährt sich der Mensch, jenseits jedes kategorialen Objekts, eingetaucht in ein unzugängliches Mysterium; nur in dieser Antizipation des Unendlichen kann das Endliche als ein solches erkannt werden, und so allein ist Freiheit möglich. Der Mensch wagt zu hoffen, daß das Mysterium sich nicht darauf beschränkt, das Ziel einer unabschließbaren Bewegung zu sein, sondern daß es sich ihm in einer geschichtlichen Vermittlung mitteile, daß also innerhalb seiner Ge- schichte ein Mensch auf Gott hin durchsichtig werde.

<sup>6</sup> Die Christologie als transzendente Anthropologie ist die Objektivation *kat'exochen* des Gottes, der sich menschlich projiziert. Vgl. in der »Phänomenologie« Kp. 7 die »religiöse« Bewegung der Selbstoffenbarung der Substanz. Die Anthropologie als defiziente Christo- logie ist Anzeige der Nicht-Unmöglichkeit der hypostatistischen Union. Vgl. ebd. Kp. 6 die »geistliche« Selbstentäußerung des endlichen Selbst.

<sup>7</sup> Rahner weist auf seine Verwandtschaft mit der von Teilhard de Chardin umrissenen Christologie im Horizont seiner Kosmologie hin.

Rahner in seinen jüngsten Schriften die gegenseitige Bedingtheit des Transzendenten und des Geschichtlichen und deren Folgerung: die Beziehung der beiden nach ihm grundlegenden Typen der Christologie: der metaphysischen (im Bereich der Transzendentalität des Menschen) und der heilsgeschichtlichen (im Bereich seiner Geschichtlichkeit). Man konnte ihm jedoch vorwerfen, sich nicht hinreichend an den formalen Charakter seiner – schließlich ganz anthropozentrischen – Optik zu halten. Was die Geschichte betrifft, so bemerkt W. Kasper, daß auch in seinen letzten Schriften die Geschichte nicht mehr zu sein scheint als das kategoriale Material, in dem sich die transzendente Freiheit verwirklicht<sup>8</sup>, woraus sich ergäbe, daß die irdische Geschichte des Gottmenschen und vor allem sein Kreuz eher zweitrangig zur Menschwerdung hinzutritt, die bereits asymptotisch außerhalb des Evangeliums zugänglich ist. Vom absoluten Standpunkt aus stammt der Haupteinwand von Balthasar: eine Christologie, die von ihrer dynamischen Verwurzelung im Subjekt ausgeht und von einer offenen Erwartung auf die Konvenienz und die innere Rationalität des Glaubensaktes schließt, ist stets in Gefahr, das Maß der Offenbarung in das innere Maß des suchenden Geistes selbst zu verlegen.

Würde die Christologie der hegelschen »Vorlesungen« durch ihr Beharren auf dem Tod Christi als authentischer Offenbarung des Gott-Geistes und ihre befreiende Öffnung auf die Weltgeschichte<sup>9</sup>, trotz ihrer Mängel, nicht ein Korrektiv für den rahnerschen Formalismus bieten? Der Vorwurf einer »anthropologischen Reduktion« und die Forderung einer Christologie, die sich der göttlichen Einstrahlung der Offenbarung erschlosse, fänden zudem einen mächtigen Bundesgenossen in der Christologie der »Enzyklopädie«, die in der Selbstoffenbarung des Absoluten zentriert ist.

Obschon der Vergleich mit der Struktur der hegelschen Christologie die Mängel der rahnerschen ins Licht setzt, zeigt die letztere doch das Band zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen und dessen christologische Radikalisierung, die in einer gegenseitigen Förderung und nicht in einer gegenseitigen Widerlegung besteht, da sie nicht rückführbar ist auf Hegels negative Dialektik; sie weist damit auf einen Weg<sup>10</sup>, wie die hegelsche Christologie aus ihrer eigenen Begrenztheit befreit werden könnte.

## 2. Objektive Christologien

In der Linie der religionsgeschichtlichen »Vorlesungen«<sup>11</sup> liegt eine Form der Christologie, die sich durch die allmähliche Entfaltung des positiven

<sup>8</sup> Hierin könnte die Entwicklung von Metz, eines Schülers von Rahner, die Grenzen der transzendenten Denkform erkennen lassen.

<sup>10</sup> Gefolgt, unter andern, von E. Schillebeeckx.

<sup>11</sup> Strukturiert nach dem Schema des »ersten Schlusses der Philosophie«. In: Enzyklopädie, § 575.

christlichen Gehalts in dem ihn betreffenden Wissen kennzeichnet. Dieser Weg – einer *Christologie* der Geschichte – scheint heute vor allem von Pannenberg und Moltmann vertreten zu werden<sup>12</sup>.

Die *Christologie* Pannenburgs, als das genaue Gegenstück zu der Bultmanns, setzt nicht mehr die (kierkegaardische) Existenz, sondern (in der Linie Hegels) die Geschichte an den ersten Platz als den umfassendsten Horizont christlicher Theologie. Pannenberg zeigt die Verwandtschaft zwischen dem Begriff des Endes der Geschichte (der seine eigene Theologie grundlegt) und dem hegelschen Gedanken einer endgültigen Kundwerdung Gottes in Christus. Aber im Unterschied zu Hegel, für den es ein erschöpfendes Verständnis des Todes Christi gibt, sieht er die in Christus nur proleptisch erfüllte und deshalb nicht voll begreifliche apokalyptische Hoffnung: nämlich auf die Selbstoffenbarung Gottes im universalen Ereignis der Auferstehung der Toten. Hier wird die idealistische Denkform an einem zentralen Punkt korrigiert: Gott in Christus offenbart sich als der immer verborgene Gott.

Was Pannenburgs »Grundzüge« voranstellen, wird demnach nicht, wie in Hegels »Vorlesungen«, der Begriff des Gott-Geistes sein, sondern, wie es sich bei der Offenbarung des unbegreiflich Bleibenden ziemt, die Tatsache der Auferstehung Jesu. Dennoch zeigen beide *Christologien* eine Verwandtschaft in ihrer Struktur. Die chronologische Ordnung durchbrechend fundiert, nach Pannenberg, Jesu Auferstehung ihre Bedeutung in Gott, wie das in den »Vorlesungen« der »Begriff« tut. Wie das »vorstellungshafte« Moment der »Vorlesungen« konzentriert sich der zweite Teil der »Grundzüge« auf die geschichtliche Besonderheit Jesu, sofern sich Gott darin offenbart. Die Heilskraft der Menschheit Jesu ist keineswegs eine Projektion der Gemeindefahrung (wie in einer rein subjektiven *Christologie*), sie entströmt vielmehr seiner Gottheit. Der letzte Teil schließlich – und das erinnert an das »geisthafte« Moment der »Vorlesungen« – artikuliert konkret, gemäß der kirchlichen Lehre, die universale Gottheit und partikuläre Menschheit Christi.

Trotz dieser Formgleichheit widersteht die *Christologie* der »Grundzüge« vielleicht weniger als die der »Vorlesungen« der Kritik. Es ist kaum verwunderlich, daß man ihr vom existentiellen Horizont her (Conzelmann) vorwirft, den Glauben auf historische Tatsachen zu gründen. Und selbst ein Autor wie C. Duquoc, der Pannenberg doch nahesteht, meint, dieser betone das Unersetzliche der existentiellen Entscheidung nicht hinreichend. Eine historische *Christologie* kann – und hier zeigt sich das Gleichgewicht der hegelschen Synthese – der komplementären Bewegung (wie die »Phänomenologie« sie durchführt) nicht entraten: eines zu seiner

<sup>12</sup> Unter katholischen Theologen möge der Verweis auf C. Duquoc genügen, dessen Werk erhebliche Zweifel gegenüber Pannenberg wie Moltmann anmeldet.

Wahrheit frei hinfindenden Bewußtseins. Vom absoluten Horizont her aber stellt sich die Frage: Muß ein einseitiges Schema »von unten« nicht die Neuheit Christi verkennen und diesen, entgegen der Grundabsicht Pannenberg's in seinem Gegenwurf zu Bultmann, auf die Entfaltung dessen einschränken, was potentiell im »Unten« enthalten war?<sup>13</sup> Kann eine solche Methode mehr bieten als eine Teil-Perspektive? Man müßte sie ihrer Partialität entreißen und sie (nach dem Beispiel der »Enzyklopädie«) in die Perspektive der absoluten Selbstoffenbarung Gottes miteinbeziehen<sup>14</sup>. Und innerhalb des Rahmens der geschichtlichen Schau enthalten die »Grundzüge«, verglichen mit den »Vorlesungen«, eine gewisse Entwertung des Kreuzes. Läßt die fast ausschließlich soteriologische Darstellung der Passion hinreichend die vollendete Offenbarung des christlichen Gottes erscheinen? Hat die »Krisis« von Golgotha hier nicht die Tendenz, durch die Auferstehung nivelliert zu werden, wobei letztere vor allem als Antwort auf den vorösterlichen Anspruch Christi gesehen wird? (B. Klappert.) Daher bei Pannenberg eine unzureichende Öffnung für das Negative in der Geschichte. An diesem besonderen Punkt wird Moltmann mehr Nutzen aus der hegel'schen Unterweisung ziehen.

Moltmanns Christologie hat sich zuerst in den Rahmen einer Theologie der Hoffnung (im Dialog mit Ernst Bloch) eingezeichnet, hat sich dann aber bekanntlich, in Verlängerung der lutherischen »theologica crucis«, als eine Meditation der Passion entfaltet. Die Lehre von der Auferstehung kann als eine kritische Fortsetzung der (im Gegensatz zu den »Vorlesungen« stehenden) »Grundzüge« Pannenberg's gelten. Die Lehre vom Kreuz hingegen strebt dazu hin, die bei Pannenberg aufgewiesene Lücke zu füllen.

Mit Pannenberg darin einig, die Theologie einer Hegemonie des Subjekts zu entreißen, macht ihm Moltmann doch den Vorwurf, die alttestamentliche Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung fallengelassen zu haben zugunsten einer universalgeschichtlichen Eschatologie, die den geschlossenen antiken Kosmos einfach durch einen für die Zukunft geöffneten ersetzt. Vom Widerschein der historischen Akte Gottes zu diesem selbst aufsteigend, konnte eine solche Theologie nur einen »theos epiphanes« erreichen, der (wie derjenige Hegels) nur »post festum« zu erkennen ist. Obschon das Wirkliche noch nicht in seiner Totalität geschaut werden kann, da der Einbruch des Endes erst proleptisch ist, wird doch eines Tages – so scheint Pannenberg nach Moltmann zu sagen – die Welt eine Theophanie sein und die Erkenntnis Gottes von ihrem eschatologischen Koeffizienten

<sup>13</sup> So wäre ebenfalls die Grenze des radikal »von unten« ausgehenden Versuchs von P. Schoonenberg einzusehen.

<sup>14</sup> Die neuliche Selbstkritik Pannenberg's an der Methode seiner »Grundzüge« scheint nicht in eine andere Richtung zu weisen. Vgl. Christologie et théologie. In: »Les Quatre Fleuves« 4 (Paris 1975), S. 88-89.

befreit sein. Hat Moltmann nicht recht, wenn er vor einer Resorbierung der Hoffnung in Gnosis warnt? Fördern sich nicht vielmehr beide gegenseitig, bis ins ewige Leben hinein? Trotz seiner Distanzierung vom Idealismus scheint der Pannenberg der »Offenbarung als Geschichte« hierin noch zu zaghaft. So wenigstens nach Moltmann. Aber läuft der letztere nicht die umgekehrte Gefahr, die Verheißung zuungunsten des Unterscheidenden christlicher Eschatologie zu betonen, nämlich daß das Reich Gottes in Christus bereits angebrochen ist? Hegels Kritik am jüdisch-kantischen »Sollen«: ein endlicher Subjektivismus zu bleiben, wird hier aktuell.

Nun scheint Moltmann nach seinem ersten Entwurf ein größeres Gleichgewicht gefunden zu haben. Wenn in der »Theologie der Hoffnung« die Hoffnung sich einzig auf einen die Auferstehung Christi und seine Wiederkunft wirkenden Gott auszurichten schien, dann korrigiert der »Gekreuzigte Gott« diesen eschatologisch-funktionalen Aspekt, indem er ihn in eine trinitarische Theologie des Kreuzes verlegt. Die Geschichte Jesu bis zum Kreuz wird, ausgehend von der Auferstehung, als wirkliche Geschichte Gottes begriffen, der Tod Jesu ist ein Ereignis zwischen ihm und Gott, Gott und ihm. So geht es zuletzt, wie für Hegel, um ein Geschehen zwischen Gott und Gott, was einen unterscheidend christlichen Gottesbegriff voraussetzt.

Wenn in Rahners Entwicklung die anthropologische Christologie die Tendenz hatte, sich zur historischen Perspektive hin zu erschließen, so hat bei Moltmann die historische die Tendenz zu einer absoluten hin. Eine derartige Entwicklung zeichnet sich schon in der »Theologie der Hoffnung« ab, die zeigt, welche Einseitigkeit ein Gottesbeweis von der Existenz aus (verwirklicht in der existentiellen Interpretation Bultmanns), und ein solcher vom Kosmos aus (der in der proleptischen Theologie Pannenburgs historisch transportiert wird) behält. Entsprechend sucht der »Gekreuzigte Gott« die einseitige Frage: »Ist der ewige Gott in Christus?« zu übersteigen, die Frage, die nach dem kosmischen Schema der alten Kirche (und, fügen wir bei, der »Vorlesungen«) vom ewigen Gott zum Geheimnis Jesu überleitet, aber ebenso auch die umgekehrte Frage: »Kann man Jesus Gott nennen?«, worin gemäß der modernen subjektiven Sicht (die auch die der »Phänomenologie« ist) der Mensch nach seiner Wahrheit sucht. Moltmann stellt sich auf den Standpunkt der Frage: »Bist du der, der da kommen soll?«, die sowohl die Frage nach Gott wie die nach dem Menschen einschließt, ohne vorgängige Wahl zwischen »Abstieg« Gottes (wie in den »Vorlesungen«) und »Zu-sich-Kommen« des Menschen (wie in der »Phänomenologie«). Der futurische Subjektivismus der »Theologie der Hoffnung« sieht sich jetzt gedämpft durch eine trinitarische Optik, die den Glaubenden in die von Gott ausgehende Liebe einführt. Die zentrale These entfaltet die Theologie des Kreuzes als Lehre von der Trinität und diese

als Lehre vom Kreuz: Bedingung, damit Gott in seiner ganzen Tiefe erkannt werde. Von dieser Mitte aus erhalten dann auch die anthropologische und die geschichtlich-objektive Dimension ihren Platz. Moltmanns Christologie scheint damit die Ebene der absoluten Christologie zu erreichen. Die (lutherischen) Vorbehalte, die er gegenüber einer »theologiae gloriae« anbringt, nähern ihn nochmals Hegel. Aber hier erhebt sich ein Zweifel: Wird eine in immer engerem Dialog mit Hegel befindliche Theologie sich gegen ihre Verschlingung durch die negative Logik wirksam wehren können, wenn sie nicht die Komplementarität von »theologia crucis« und »theologia gloriae« deutlich artikuliert und den Primat der letzteren betont? Genau diese Gegenwart einer Glorie, die unrückführbar ist, bekundet sich in der absoluten Christologie Hans Urs von Balthasars.

### 3. Absolute Christologien

Jenseits der allmählichen Entfaltung in den »Vorlesungen« und des reflexen Weges der »Phänomenologie« begegnet man in der umfassenden Kreisbahn der »Enzyklopädie« einer Christologie, worin der Logos in einer rhythmischen Bewegung den Geist und die Welt zu den gegensätzlichen Orten seiner eigenen Offenbarung macht<sup>15</sup>. Dieser Gesichtspunkt der im eigentlichen Sinn theologischen Offenbarung in Christus – der absoluten Christologie – ist die letzte Mitte der Christologien Balthasars und Barths.

Balthasar kündigt selber klar die Ebene seiner Christologie an: was Gott dem Menschen in Christus sagt, kann weder die Welt in ihrer Ganzheit –, wie das in einer »kosmologischen Reduktion« geschieht –, noch den Menschen insbesondere – wie in einer anthropologischen Reduktion – zur Norm haben. Weder reine Erhebung in die religiöse Weisheit der Menschheit, noch reine endgültige Heraufkunft des Menschen: Das Christentum kann in letzter Instanz nur verstanden werden als göttliche Liebe, die sich selbst verherrlicht. Hieraus erfließt die einzige Methode, die den Zentralpunkt in der Theologie beanspruchen darf. Die kosmologische und historische wie auch die anthropologische Verifikation sind für Balthasar, wie für Hegel, nur zusätzliche, sekundäre Gesichtspunkte. Wie das Zentrum der »Enzyklopädie« die überströmende Absolutheit des Logos in seiner bewegten Selbstoffenbarung ist, so beugt sich die balthasarsche Theologie dem souveränen Ereignis, in dem sich die Glorie Gottes, aus sich selber hervorgehend, von sich her in vollkommener Freiheit ausstrahlt. In der ewigen Herrlichkeit Gottes festgewurzelt, gewinnt diese Theologie die Eignung, in den Gestalten und Erscheinungsformen des menschengewordenen Logos in Natur und Geschichte ihre Strahlkraft für den Glauben zu zeigen. Die subjektive wie die objektive Evidenz sind nun in den Dienst einer selbst-

<sup>15</sup> Ihr Schema entspricht dem »dritten Schluß der Philosophie«. In: Enzyklopädie, § 577.

genügsamen Herrschaft gestellt, die sich in ihnen ausdrückt, den Geist des Glaubenden erfüllt und die objektive Figur der Offenbarung durchklärt. Merken wir bereits an, daß, im Unterschied zur hegelschen Idee, die göttliche Herrlichkeit der Agape für Balthasar als unerschöpfliche Schönheit strahlt, und daß ihre je höhere Transzendenz gegenüber der sinnlichen Endlichkeit der Quell einer Großmut und Gefälligkeit ist, die dem hegelschen spekulativen Logos in seinem Prozeß einer erschöpfenden geistigen Offenbarung infolge der Negation seiner natürlichen Andersheit fehlen.

Trotz dieser radikalen Unterschiede ist eine Verwandtschaft zwischen der balthasarschen Christologie mit ihrem Herrlichkeitsstandpunkt und der Christologie der »Enzyklopädie« nicht schwer aufzuzeigen. In der ersteren ist die Menschwerdung – als paradoxe Gleichzeitigkeit eines unerhörten Anspruchs, in der die göttliche Allmacht erscheint, und einer vollkommenen Armut – der vom göttlichen Wort, das als ewiges in einem zeitlichen und sterblichen Fleisch west, übernommene Widerspruch; die Kenose des präexistenten Sohnes, der in die äußerste Ohnmacht einer menschlichen Existenz einsinkt, löst das alttestamentliche Ideal einer Erhabenheit Gottes auf, die dieser Gott keinesfalls preisgeben kann. Der paradoxen kenotischen Bewegung entspricht bei Hegel (Enzyklopädie 569) die Voraussetzung der Menschwerdung: der Übergang des Sohnes von seiner ewigen trinitarischen Immanenz – unterschieden von der ungeteilten substantiellen Macht – in die sterbliche Zeitlichkeit einer unmittelbaren und damit sinnlichen Existenz. Der Abgrund zwischen den Gegensätzen ist überwunden: in der Christologie Balthasars durch die vollendete Selbsthingabe, die »Überlassung« Christi bis in den Tod: seine gesamte Existenz ist der Selbsterklärung des göttlichen Wortes zur Verfügung gestellt. Der Anspruch dieses Wortes wird durch solche Überlassung sowenig durchkreuzt, daß er sich erst in ihr majestätisch entfalten kann. Am Kreuz erreicht das Paradox seinen Höhepunkt und zugleich seine Lösung: Der Sohn Gottes hört im Schweigen des Todes gewissermaßen auf, Wort Gottes zu sein, aber in dieser Stummheit drückt dieses Wort seine absolute Transparenz aus. Dieser Lösung des Paradoxes auf dem Höhepunkt seiner Verschärfung entspricht bei Hegel die Voraussetzung des Todes Jesu: der Übergang des Sohnes in die Zeitlichkeit ist gleichzeitig die kenotische Menschwerdung der ewigen Mächtigkeit und die beginnende Verklärung der zeitlichen Ohnmacht, in Christi Tod versöhnen sich Macht und Ohnmacht: der Gipfel der »Entäußerung« ist der Wendepunkt, wo der Geist allen dumpfen Partikularismus in der Kommunion untergehen und damit die göttliche Glorie aufstrahlen läßt. – Auch bei Balthasar umfaßt die Herrlichkeit die extremsten Gegensätze, indem sie die verborgene Vernichtung mit dem Aufstieg zur Offenbarung zusammenfallen läßt. Es ist der johanneische Standpunkt, der hier als der umgreifende dominiert. Von diesem Gesichts-

punkt aus wird die ganze Existenz Jesu bereits als eine Offenbarung der Herrlichkeit geschaut. Die Herrlichkeit seiner Entäußerung bis zum Tod – die Auferstehung – offenbart, was diese Hingabe in Wirklichkeit war: Ineinandersein, trinitarische Logik, Identität der Diastase zwischen höchstem Anderssein und tiefstem Abstieg. Auch bei Hegel offenbart die Auferstehung ebenfalls die Identität, in der der Zwiespalt, dem der Sohn Gottes in seiner Kenose sich aus-setzte, ein Ende nimmt; es ist Einblick in die ideale trinitarische Logik, absolute Rückkehr, in der die tiefe Entäußerung der Macht (als Menschwerdung) und die abschließende Ohnmacht der Kenose (als Tod) sich entziffern lassen als die Offenbarungen, worin der christliche in sich einig-unterschiedene Gott sich preisgibt.

Aber trotz dieser bemerkenswerten Parallele bleibt Balthasars Christologie unrückführbar auf die des spekulativen Philosophen. Versteht sie doch die göttliche Selbstäußerung – die einen Menschen unzerstört in den Rang des Einzigen erhebt – als Akt der Liebe des Sohnes, der in der Gestalt eines geschaffenen Gehorsams dem ihn sendenden Vater seine trinitarische Abhängigkeit bezeugt. Die »Sendung« des Sohnes und sein »Gehorsam« sind Themen, die in der negativen Christologie Hegels keinen Raum finden können. Indem sie an der ursprünglichen väterlichen Fülle festhält, kann die balthasarsche Theologie die Kenose als ein völlig freies Geschenk verstehen. Dagegen scheint die hegelsche »Entäußerung« durch die unvermittelte Abstraktheit der Trinität gefordert zu sein. Die »herrliche« trinitarische Logik, die Balthasar in der Transparenz des Kreuzes entdeckt, ist nicht der geheimnis- und ehrfurchtlose Zirkel des hegelschen Begriffs, sondern viel eher die Bemühung und das Horchen eines dialogischen Gebetes. Der Geist ist hier nicht die doppelte Negation, in die alle Wesensgezweigung eintaucht, sondern die je schon erfüllte Fruchtbarkeit der väterlichen und sohnlichen Liebe, die in ihrer schenkenden Freigebigkeit nicht die eigene Herrlichkeit sucht<sup>16</sup>.

Wie Balthasars Christologie, so konzentriert sich diejenige Barths, unzugänglich vorwiegend anthropologischen oder historischen Annäherungen, auf die absolute Selbstzwecklichkeit der göttlichen Selbstoffenbarung. Da ihr einziges Kriterium das geoffenbarte Wort Gottes ist, wird Dogmatik grundlegend und ausschließlich zu Christologie. Ihr Gegenstand ist keine Wahrheit, über die der Mensch verfügen könnte, sondern Gottes Wort, das souverän über den Menschen verfügt. In jeder ihrer Etappen: Lehre von Gott, von der Schöpfung, der Versöhnung, der endgültigen Erlösung spricht die »Kirchliche Dogmatik« von dem Gott, der sich in Christus offenbart.

Ihre Christologie im engeren Sinn findet ihren Platz im Rahmen der Lehre von der Versöhnung. Barth bietet eine Neuinterpretation der tradi-

<sup>16</sup> In »Jesus der Christus« (Mainz 1974) spricht W. Kasper sein Einverständnis mit dieser Sicht Balthasars aus.



tionellen Christologie, ausgehend von jener Mitte, wo die von oben nach unten gehende Versöhnungsbewegung (vergleichbar der Sicht der hegelschen »Vorlesungen«) und die von unten nach oben gehende des versöhnten Menschen (vergleichbar der aufsteigenden Bewegung der »Phänomenologie«) einander begegnen. Von dieser Mitte aus entfaltet Barth in einer grandiosen Architektur – zweifellos einer der eindrucksvollsten unseres Jahrhunderts – den Ineinsfall der beiden Stände Christi: der Entäußerung (*exinanitionis*) und Erhöhung (*exaltationis*), die gegenseitige Durchdringung der Lehre von den beiden Naturen und derjenigen der beiden Stände, die Deutung der Gottheit von der Erniedrigung aus, und die der Menschheit von der Erhöhung aus. Die Vermittlung der handelnden Person und der personalen Handlung entfaltet sich gemäß den drei christologischen Funktionen (der priesterlichen, königlichen und prophetischen) in drei Gestalten oder Anschauungsweisen der Versöhnungslehre. Nach der ersten – die den »Vorlesungen« nahesteht – ist Christus der Gott, der auf dem Kreuz den Menschen versöhnt und in seiner Erniedrigung seine wahre Gottheit zeigt: er ist der Herr als Knecht. Gemäß der zweiten – die den Akzent, wie die »Phänomenologie«, auf die Bekehrung des Menschen legt, durch die dieser zu seiner Wahrheit gelangt – ist Christus der am Kreuz versöhnte Mensch, der in seiner Erhöhung durch Gott seine wahre Menschlichkeit zeigt: er ist der Knecht als Herr. Gemäß der dritten – die wie die Christologie der »Enzyklopädie«, zur realen Gegenwart des absolut Konkreten offensteht – ist Christus die Einheit des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen; er ist der Bürge und der Zeuge des vernichtigten Gottes und des verherrlichten Menschen, und offenbart darin sein Wesen als Gott-Mensch (*unitio*).

Trotz dieser strukturellen Verwandtschaften bleibt der die barthsche und die hegelsche Christologie trennende Abgrund tief. Ohne mit seinem Lob für Hegel zu sparen, hat Barth sich von dem spekulativen Philosophen distanziert. Wird nicht bei Hegel die ununterbrochene Begegnung des Menschen mit der immerwährenden Neuheit und Objektivität des Offenbarungswortes verunmöglicht? Löst er das Hören nicht in Denken auf? Wird der hegelsche Gott, als identisch mit der dialektischen Bewegung, nicht mindestens der Gefangene seiner selbst? Und wird damit nicht die wirkliche freie Dialektik der Gnade ausgeschlossen?

Trotzdem entgeht auch die barthsche Christologie nicht jeglichem Einwand. Wenn sie vollständiger und sorgfältiger durchstrukturiert ist als diejenige Luthers, wenn sie stärker – in der kalvinistischen Linie – auf der Unterscheidung der Naturen beharrt, scheint sie mit Luther einen Situationsaustausch zwischen Gott und Mensch anzusetzen, der sich ohne jede menschliche Wirksamkeit abspielt: so entsteht eine Art Monoergismus oder Monoaktualismus, der in Christus und im Heil das ausschließliche Wirken

Gottes erblickt. Nicht unvergleichbar der hegelschen Sichtweise wäre in diesem »Monolog Gottes mit sich selbst« (Balthasar) die menschliche Wirklichkeit Christi schließlich im göttlich-geistigen Akt resorbiert. In dieselbe Richtung weist Barths »Christomonismus« (Althaus) oder, nach dem Ausdruck Balthasars, seine »christologische Engführung«. Trotz eines Willens zum Universalismus zeigt der apriorische Rahmen der »Kirchlichen Dogmatik« eine analoge Verengung; fordert doch die Offenbarung keineswegs, daß das ganze Schöpfungswerk auf ein christologisches Schema zusammengedrängt werde. Und hinterläßt die systematische Entfaltung von einem einzigen Punkt aus nicht den Eindruck, man habe Gott in die Karten geschaut? Findet man sich nicht, paradoxerweise, nahe beim geheimnislosen Gott Hegels? Bringt nicht die absolute Christologie Balthasars, die für die unergründliche Freiheit Gottes wie für die relative, geschaffene Autonomie offener bleibt, ein unentbehrliches Korrektiv für das großartige Gebäude?

#### 4. Die Hegelkritik der heutigen Christologien

Die drei Modalitäten der hegelschen Christologie – die subjektive, geschichtliche, absolute – bieten Raum genug, um die bezeichnendsten Christologien von heute zu ordnen und bis zu einem gewissen Grade deren Grenzen festzustellen. Aber indem die hegelsche Christologie die andern beurteilt, tritt sie ihrerseits in ihre Krisis ein. Die Aspekte sind unschwer festzustellen, worin jede von ihnen den Rahmen der integrierenden hegelschen Form überbietet und schon dadurch deren Ungenügen anzeigt: unübersteigbares Hören der freien Transzendenz des Wortes bei Bultmann; Anhängen der Menschheit Christi, das durch deren göttliche Unendlichkeit, in die sie sich nicht auflöst, bestätigt wird bei Rahner; Undurchsichtigkeit der letzten Auferstehung bei Pannenberg; Radikalisierung der Hoffnung in der Öffnung auf die »Zukunft Jesu« bei Moltmann; Verwurzelung der Kenosis des gesendeten Sohnes im Vater bei Balthasar; Ablehnung einer Selbstgefangenschaft Gottes durch den Zwang sich offenbaren zu müssen bei Barth. Diese aufeinander nicht reduzierbaren Punkte aufzählen, heißt ein erstes Urteil über die hegelsche spekulative Christologie fällen, die zahlreiche in den heutigen Versuchen thematisierte christliche Erfahrungen nicht zu integrieren vermag. – Außerdem läßt sich ihre Konvergenz in ihrer Verwerfung des hegelschen Systems feststellen<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Da die dialektische Struktur, die das ganze System beherrscht, sich in der Weise offenbart, wie die drei Koordinaten – die subjektive, objektive und absolute – seiner Christologie einander zugeordnet sind, muß die Feststellung der Enge der hegelschen christologischen Form notwendig das strukturelle Versagen des Gesamtsystems mitanzeigen.

Gewiß ist Christus gleichzeitig subjektives Ereignis der Freiheit, historische Objektivität und absolute Forderung. Das hat Hegel richtig gesehen. Die beiden Pole des endlichen Geistes: der subjektive und der objektive Geist, die Freiheit und die Geschichte, bleiben aber für den spekulativen Philosophen letztlich bloße Voraussetzungen, die der absolute Geist setzt, um sich – aufgrund ihrer gegenseitigen Negation und ihres gemeinsamen Entschwindens – in seiner abschließenden Absolutheit zu bejahen. Dadurch verliert die Offenbarung ihre souveräne Freiheit in der ungeschuldeten Mitteilung des unerforschlichen innergöttlichen Lebensmysteriums, verliert sie an eine notwendige und erschöpfende Kundgabe des Gottwesens im Andern, jenseits des Negativen seiner selbst: in der doppelten Endlichkeit von Freiheit und Geschichte. Auf diesen Punkt würde eine Konfrontation mit den absoluten Christologien Barths und Balthasars vor allem verweisen. – Infolge der gleichen dialektischen Form des Denkens ist die subjektive hegelsche Freiheit unfähig, im Objektiven das positive Zeichen der Herablassung Gottes wahrzunehmen, der sich gerade in der geschichtlichen Kontingenz des menschengewordenen Wortes schenkt. Dies vermag trotz ihrer Mängel die Christologie Rahners darzutun, bei dem das Unendliche je das Endliche fordert und umgekehrt. Das gnadenhafte Wohlgefallen wird verunmöglicht durch die einseitige Negation, womit die historische Vorhandenheit des Christentums der Freiheit die ihr durch die verzehrende Absolutheit ihres göttlichen Gegenstandes drohende Aufhebung anzeigt (Barths Christologie dürfte dieser Gefahr nicht gänzlich entgehen). – Entsprechend beläßt die historische Objektivität der geistigen Freiheit Spielraum nur in der negativen Christologie, indem sie, jenseits ihres Bezugs zum menschlichen Subjekt, eine Selbstauflösung der »Heilsgeschichte« zugunsten der unendlichen Subjektivität des absoluten Geistes ahnen läßt, der sich dann nur noch verzweifelt für sich selber offenbart. Diese Grenze läßt eine Konfrontation mit den historischen Christologien Pannenberg's und Moltmann's mit ihrer Fremdheit gegenüber der bultmann'schen »subjektiven Konzentration« aufscheinen.

Aber unsere Vorbehalte gegenüber der Struktur und dem Geist der hegelschen Christologie, so schwer sie auch wiegen, besagen keineswegs, daß wir damit jede Form dialektischen Denkens ablehnen. Die Form einer nach-hegelschen Christologie sollte nach unserer Meinung vielmehr die unterschiedenen, aber komplementären Akzente der dialektischen »tödlichen Vermittlung« und der analogischen »geburtlichen Unmittelbarkeit« integrieren, indem sie sich auf den doppelten Prozeß einläßt: einer immer tieferen geistigen Teilnahme am sterbenden und auferstehenden Christus und einer Rückkehr zu seiner überschwenglich-ursprünglichen Absolutheit, wobei sich differenzierende Ausfaltung und identisches Beisichbleiben gegenseitig erhellen.

## Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland<sup>1</sup>

### Die Stellung der Kirchen

Von Hans Maier

Wie sieht der Zustand der Kirchen, vor allem der katholischen, in unserem Lande aus? Sind sie in der Verfassung, die Aufgaben zu erfüllen, die in der gegenwärtigen Stunde an sie gestellt sind? Ich gehe von der *äußeren* Entwicklung der Kirchen nach 1945 aus (I). Ein Blick auf einige *innere* Entwicklungen – einige, nicht alle – schließt sich an (II). Aus beiden ergibt sich der Versuch einer *Bilanz*: Was ist erreicht, was ist versäumt worden, was bleibt in nächster Zeit in der kirchlichen *Communio* zu tun (III)?

#### I. Äußere Veränderungen

1. Seit Jahrhunderten, genauer seit dem Augsburger Religionsfrieden (1555), war in Deutschland der Staat konfessionell, die Kirche territorial organisiert. Religionen wurden, wie Hegel gesagt hat, »in den Staat verwebt«. Diese Ordnung öffnete sich seit dem 17. Jahrhundert einer behutsam fortschreitenden Praxis der Toleranz. Kraft ihrer eigentümlichen Differenziertheit – konfessionelle »Purität« im Land, »Parität« der Konfessionen im Reich – hielt sie aber das öffentliche Leben bis in Familie und tägliches Leben hinein noch lange in Verbindung mit gemeinchristlichen Normen und Verhaltensweisen. An die Stelle reichsrechtlicher und landesfürstlicher Sicherungen traten für die Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert – abschließend 1919 – die Freiheitsgarantien des modernen Verfassungsstaates. Die ältere Kirchen- und Staatsgeschichte bleibt aber sichtbar in der Konfessionsverteilung, im öffentlichen Status der Kirchen und nicht zuletzt in einem Bestand gemeinchristlicher Wertüberlieferungen.

Dies ändert sich, wenigstens teilweise, nach 1945. Am deutlichsten im regionalen, territorialen Bereich. In der riesigen Wanderungs- und Mischungsbewegung der deutschen Bevölkerung 1944–1947 lösen sich die alten konfessionell-territorialen Besitzstände auf, geschlossene Konfessionsgebiete verschwinden, die Diasporasituation wird nahezu überall zur Regel. Das Zeitalter des *Cuius regio eius religio* geht sichtbar zu Ende. Dagegen stellt sich die öffentliche Position der Kirche, nach dem Einbruch des Nationalsozialismus, zunächst fast lautlos wieder her. Und die Ausstrahlung der Kirchen in die Öffentlichkeit hinein ist unmittelbar nach 1945 stärker als je zuvor.

2. In dem geistigen und politischen Leerraum, den das Dritte Reich hinterlassen hatte, wurden den Kirchen rasch und selbstverständlich zu Ordnungsbürgen der neuen demokratischen Staatlichkeit. Kirchenkampf und -verfolgung hatten die Erinnerung an manches anfängliche Schwanken gegenüber der Tyranis in den Jahren 1933/1934 ausgelöscht. Die Kirchen kehrten der Öffentlichkeit ihr im Widerstand

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Karl Forster. In dieser Zeitschrift 6/76, S. 556–575.

gewonnenes Profil zu. Zugleich boten sie, bedrängt von Zerstörung und sozialem Chaos, ein Bild der Solidarität mit dem deutschen Schicksal. So waren sie die einzigen Institutionen, die schon 1945 gegen verallgemeinernde Kollektivschuldthesen auftreten konnten. Die Schrecksekunde des Zusammenbruchs ließ viele bei christlichen Staats-, Wirtschafts- und Gesellschaftslehren Zuflucht suchen. Alte konfessionelle wie politische Trennungslinien verloren in dieser Lage ihre Schärfe. Der Reflex des Christlichen im Zeitbewußtsein wuchs über den Kreis der Kirchentreuen weit hinaus. An vielen Orten nahmen Kirchen eine Art von politisch-moralischer Stellvertretung wahr, ähnlich wie Gewerkschaften, Lizenzparteien und -zeitungen und andere Kräfte des vopolitischen Raumes; das reichte von caritativer Hilfe und Verwaltungsdiensten in einer staatlosen Zwischenphase über gutachtliche Mithilfe bei der Entnazifizierung bis zu öffentlichen Erklärungen zu politischen Themen wie Ernährung und Versorgung, Wiedervereinigung, Friedensvertrag und anderem mehr.

3. Je mehr sich über die Stellung der Kirchen ein öffentlicher Konsens bildete, desto eher konnten diese eines speziellen parteipolitischen Anwalts entraten. Dies erklärt, weshalb man nach 1945 den Ausgang des politischen Katholizismus und entsprechender evangelischer Formen konstatieren kann. Der politische Prälat verschwand allmählich aus den Landtagen – und trat im Bundestag gleich gar nicht auf. Die politischen Traditionen von Zentrum und Christlich-Sozialem Volksdienst verfielen trotz einzelner Wiederbelebungsversuche. Auch die christliche (katholische) Gewerkschaft wurde, wenigstens zunächst, zugunsten der Einheitsgewerkschaft aufgegeben. Der Vorgang ist symptomatisch; er zeigt ein verändertes Verhältnis der Kirchen zur Öffentlichkeit an. In dem Maß, in dem christliche Ideen in die Gesellschaft einströmten, der Gedanke einer »politischen Diakonie« fruchtbar wurde, lösten sich altererbte politische Formen des Katholizismus und Protestantismus auf. Zweifellos wäre die Gründung einer evangelisch-katholischen Unionspartei ohne die spezifischen Erfahrungen des Kirchenkampfes und seiner ökumenischen Nebenwirkungen nicht denkbar gewesen. An die Stelle der nach innen geschlossenen Weltanschauungsparteien mit strukturellem Minderheitsstatus trat jetzt eine mehrheitsfähige interkonfessionelle Partei – mit freilich flacherem liberal-konservativem Profil. Und die Veränderung des Parteienfächers wirkte wiederum auf die Kirchen zurück: deren Einfluß auf die politische Öffentlichkeit vollzog sich nun nicht mehr so sehr, wie früher, im Wege institutioneller Interaktion, er lief daneben über zahlreiche persönliche oft vopolitische Verflechtungen. Gewiß überschätzt man die Stellung der Kirchen, wenn man ihnen eine konstitutive Rolle in der Entstehungsgeschichte der Bundesrepublik zuschreibt. Die politischen Existenzfragen mußten auch ohne spezifischen Beitrag der Kirchen gelöst werden. Gleichwohl ist ihre indirekte, oft diffuse Wirkung aus der Früh- und Entfaltungsphase der Zweiten Republik nicht wegzudenken, wengleich sie so gut wie nie die Form gezielter politischer Aktionen annahm.

4. Versucht man das spezifische Verhältnis der beiden christlichen Konfessionen zur Bundesrepublik zu umschreiben, so wird man auf vereinfachende Kurzformeln verzichten müssen. Unverkennbar ist jedoch ein gewisser Wechsel der Positionen im Vergleich mit der Weimarer Republik. Meinten damals evangelische Beobachter, die katholische Zuwendung zur Weimarer Republik beschränke sich im Unterschied

zur konkret-persönlichen Teilnahme evangelischer Christen auf eine Art von naturrechtlich fundiertem Konstitutionalismus, so hatten katholische Beobachter nach dem Zweiten Weltkrieg manchmal den umgekehrten Eindruck: daß nämlich gesamtdeutsche Rücksichten und eine gewisse Sorge vor rheinisch-süddeutsch-katholischer Dominanz die Protestanten daran hindere, sich vorbehaltlos mit dem Staatswesen Bundesrepublik zu identifizieren. Tatsächlich war die Ausgangslage verschieden. Die Katholiken, seit dem Kulturkampf in eine Minoritäts- und Defensivsituation versetzt, politisch vorwiegend im naturrechtlichen Vorhof der Sozial-, Familien- und Kulturpolitik tätig, überschritten nach dem Krieg die alten Zonen politischer Tätigkeit in die Rechts-, Verfassungs-, Außen- und Verteidigungspolitik hinein; dabei hat die Existenz eines numerisch annähernd gleich aus beiden Konfessionen zusammengesetzten Staatswesens und die im Zeichen der Europapolitik gebotene Möglichkeit der Anlehnung an das katholische West- und Südeuropa sicher erleichternd und motivierend gewirkt. So zeigt die katholische Aktivität im Staat Zeichen einer Pluralisierung, eines Vorstoßes in neue Bereiche – in traditioneller Arbeitsteilung von kirchlichem Amt und freier Laieninitiative. Demgegenüber mutet die evangelische Aktivität in den späten vierziger und den fünfziger Jahren stärker kirchen- und amtsgebunden an.

5. Ende der fünfziger Jahre hatten sich die Ausdrucks- und Wirkungsformen von Katholizismus und Protestantismus in der Gesellschaft der Bundesrepublik weitgehend angeglichen. Den traditionellen Katholikentagen waren seit 1949 die Deutschen Evangelischen Kirchentage an die Seite getreten, seit 1957 in zweijährigem Rhythmus mit den Katholikentagen alternierend, eine Laieninitiative missionarischen Charakters zum Zwecke innerkirchlicher Integration. Als Einrichtung in Permanenz (im Unterschied zu den Katholikentagen) erfüllte der Deutsche Evangelische Kirchentag unter seinen Präsidenten v. Thadden-Trieglaff und v. Weizsäcker zugleich Aufgaben kirchlicher Verbandskoordinierung, wie sie auf katholischer Seite das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (gegründet 1868, neugestaltet 1952) unter seinem Präsidenten Karl Fürst zu Löwenstein (später Albrecht Beckel und Bernhard Vogel) wahrnahm. In den fünfziger Jahren wurden die Kirchen- und Katholikentage als Treffpunkte ost- und westdeutscher Christen zu Klammern des gesamtdeutschen Zusammenhalts: ihre Teilnehmerzahlen überschritten in einigen Fällen (Leipzig 1954) die Halbmillionengrenze. Umgekehrt übernahmen die Katholiken von den Evangelischen die Einrichtung kirchlicher Akademien. Sie dienten einer doppelten Aufgabe: die kirchliche Botschaft in freiem Gespräch in vor- und außerchristliche Räume der Gesellschaft zu tragen und zugleich der vielfach aufs Private eingeschränkten kirchlichen Verkündigung durch Kontakte mit Wissenschaft und Kunst und persönliche Begegnungen moderne Lebenssituationen und -probleme zu erschließen.

6. Je mehr die Teilung Deutschlands sich verfestigte, je mehr die staatlichen Teile ein Eigenleben gewannen, desto stärker wirkte dies auf das Schicksal von Katholizismus und Protestantismus zurück. Während in der Bundesrepublik das Weimarer Staatskirchenrecht im Grundgesetz fortbestand und weiterentwickelt wurde, zerbrach die DDR diesen zunächst noch gemeinsamen Rahmen: die katholische Kirche wurde auch formal dem sozialistischen Staatswesen straff eingeordnet. Der gesellschaftliche Spielraum der Katholiken außerhalb des Religiösen und Caritativen

verengte sich auf ein Minimum. Kirchenrechtliche Folgen hatte diese Verfestigung der **staatlichen Provisorien** zwar bis heute nicht. Dem scheinbaren Zwang des von interessierter Seite vorgebrachten Satzes »Zwei Synoden – zwei Bischofskonferenzen« konnte die katholische Kirche in Deutschland kraft ihrer Bindung an Rom zumindest bis Anfang der siebziger Jahre elastisch widerstehen. Aber niemand weiß, ob sich eine Änderung dieser Lage ergibt, falls die Bistumsverhältnisse im Osten neu und definitiv geordnet werden, was bis zur Stunde noch nicht endgültig abzu-sehen ist.

## *II. Entwicklungen im Innern*

1. Soweit die äußere, kirchlich-institutionelle Entwicklung. Und nun ein Blick auf das, was im Innern des deutschen Katholizismus vorging. Es war nicht von Anfang an sichtbar. In den ersten Nachkriegsjahren hatten die Katholiken über ihre eigene innere Verfassung wenig nachgedacht. Drängende Tagesaufgaben hielten sie von intensiver Selbstbetrachtung ab. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre jedoch begann, lange vorbereitet, ein Prozeß der kritischen Selbstprüfung, der heute noch nicht abgeschlossen ist. Er verwandelte die Erscheinung, noch mehr das Selbstverständnis der Kirchen tief – bis hin zur Zweifelsfrage nach ihrer Überlebenschance in der modernen Welt. Dabei wirkten innere und äußere Anstöße zusammen: von außen ein zunehmend schärferes säkulares Klima, das partielle Identifikationen und Stellvertretungen zwischen Kirche und Gesellschaft, wie in der ersten Nachkriegszeit üblich, kaum mehr zuließ; von innen ein erschüttertes Selbstgefühl, das teils zu defensiver Abschließung, öfter aber zu übersteigerten Gegenbewegungen oder gewaltsamen Anpassungen an Zeittrends führte.

Veränderte Erfahrungen rückten Gesellschaft und Politik in neuer Weise, anders als in der unmittelbaren Nachkriegszeit, in den Gesichtskreis der Katholiken. Man kann sie mit drei Stichworten umreißen: Verdichtung der sozialen Beziehungen; Fundamentaldemokratisierung; Säkularismus. Nach Jahren des Ausgleichs, ja einer partiellen Interessenharmonie wurde das Verhältnis von christlichem Leben und gesellschaftlicher Existenz erneut dissonant. Sozial vorgeformte Gewohnheiten traten gegenüber Situationen persönlicher Entscheidung zurück.

Zunächst machten die Katholiken die Erfahrung, daß die alten, vorwiegend rechtlichen und institutionellen Beziehungen zum Staat nicht mehr zureichten, um ihre Präsenz im öffentlichen Leben zu sichern und durch eigenständiges Handeln das Wertbewußtsein der Gesellschaft zu festigen. Mit der zunehmenden Verdichtung der Sozialbeziehungen, der Entwicklung gemeinsamer Lebensformen jenseits nationaler und staatlicher Schranken und dem universellen Faktum des Wertpluralismus büßte der Einzelstaat seine umfassende Zuständigkeit und seine zentrale Steuerungsfunktion für das Leben der jeweiligen Gesellschaft ein. Jahrhundertlang war das Problem Kirche und Öffentlichkeit ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung die Figur des Konkordats bereitstand. Noch die Evangelische Kirche folgte mit der Initiierung der Kirchenverträge nach dem Zweiten Weltkrieg diesem Schema. Jetzt, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wurde es zu einem sozialen Problem. Wurden im völkerrechtlichen, diplomatischen, verfassungsmäßi-

gen Bereich die Bindungen zwischen Staat und Kirche schwächer oder doch bedeutungsleerer, so wuchsen sie im Feld der Gesellschaft in die Breite und Tiefe – womit sich freilich die Berührungsflächen und Konfliktstellen zwischen Welt und Kirche vervielfachten, die alte historisch-politische Geschichtslast der Kirchen in verwandelter Form wiederkehrte.

Der zweite Vorgang hing mit dem ersten zusammen: es war der Prozeß der »Fundamentaldemokratisierung« (K. Mannheim), mit dem die Kirchen theoretisch wie praktisch immer stärker konfrontiert wurden. Auch hier berührte der Vorgang nicht nur die staatlichen Institutionen, er reichte bis zum einzelnen und seiner konkreten Lebenssituation, seinem Bildungs-, Berufs- und Sozialstatus hinab. Wenn Lebensanspruch, Glücksverlangen, Emanzipationswille die ältere Sozial- und Herrschaftsordnung auflösten und verwandelten, so blieb auch die Existenz der Kirchen davon nicht unberührt. »Demokratisierung« wirkte nicht nur von außen auf sie ein als Zwang zur Entwicklung neuer seelsorglicher Formen, sondern griff auf ihr Inneres selbst über. Demokratie begegnete den Kirchen auf allen Stufen ihrer Verkündigung und ihres Weltgesprächs. Der demokratische Staat entnahm das Maß seines Entgegenkommens gegenüber den Kirchen nicht mehr einer vopolitischen christlichen Grundintention, sondern, von verfassungsrechtlichen Verpflichtungen abgesehen, einfach der geistig-sittlichen Mächtigkeit der christlichen Kräfte im öffentlichen Leben. Und die Kirchen erfuhren in den späteren sechziger Jahren, daß dort, wo diese Kräfte schwächer wurden, auch die Decke der Verfassungsgarantien zu reißen drohte. Das bedeutete Notwendigkeit und Pflicht zu Initiative und Organisation – eine Tugend, die im institutionellen Gruppendenken nicht immer stark entwickelt war.

Die Auseinandersetzung wurde um so dringlicher, als die kirchenfreundliche Stimmung, die noch in den fünfziger Jahren selbstverständlich war, etwa seit 1964 einer Haltung der Skepsis und Kritik, ja streckenweise der Polemik zu weichen begann. Die rings um die Kirchen aufgerichteten Tabus zerbrachen. War schon zur Zeit der ersten Kirchenverträge, und vollends mit dem Militärseelsorgevertrag, eine beträchtliche Opposition entstanden, oft mit deutlich antikirchlichem oder doch antiklerikalem Unterton, so verstärkten sich diese Tendenzen, je mehr das gesellschaftliche Engagement der Kirchen wuchs und die Reibungsflächen zwischen Kirche und Öffentlichkeit sich verbreiterten. Konfessionelle Lehrerbildung, Konfessionsschule, der meist überschätzte Einfluß der Kirchen auf die staatliche Gesetzgebung (etwa in der Strafrechtsreform, den Eherechtsnovellen, dem Bundessozialhilfegesetz) und auf Rundfunk und Fernsehen – dies waren neuralgische Punkte in der öffentlichen Diskussion. Erstaunlich schnell fiel die lange Jahre eifersüchtig verteidigte Bekenntnisschule in den sechziger Jahren dahin, ohne daß, von Ausnahmen abgesehen, freie kirchliche Initiativen im Bildungsbereich an ihre Stelle traten. Neue Statusbefestigungen wie das Niedersachsen-Konkordat stießen bereits auf heftigen Widerstand und Massendemonstrationen. Kritische Stimmen in der Staatskirchenrechtslehre rückten den Gedanken der staatlichen Souveränität auch gegenüber den Kirchen wieder in den Vordergrund, und endlich machten eine Reihe von Gerichtsentscheidungen (Religionsunterricht, Schulgebet, Kirchensteuer) Veränderungen in der öffentlichen Position der Kirchen deutlich: die gewandelte öffentliche Stimmung wirkte auf die Auslegung der Normen zurück.



2. Was auf der rechtlichen Ebene vor sich ging, wies auf innere Vorgänge in Kirche und Gesellschaft zurück. Die sechziger Jahre wurden zu einer Zeit kritischer Selbstprüfung der Katholiken. Dabei zeigte sich ein Überhang an Rechtssicherungen und Privilegien, der nicht selten soziale und religiöse Schwächen verdeckte: der institutionelle Mantel der Kirchen war »nur mehr teilweise von der aktiven Gläubigkeit ausgefüllt« (U. Scheuner).

Die religiöse Verhaltensforschung demonstrierte die wohlvertrauten, in allen Industrieländern gleichmäßig auftretenden Phänomene der Abständigkeit und des Abfalls breiter Bevölkerungskreise von Kirche und Religion. Sie legte diesen Prozeß in spezifischer Differenzierung nach Alter, Geschlecht, Herkunft, Beruf, sozialer Lage offen. Das Ergebnis war nicht neu: die milieuspezifische Ferne zu den Kirchen nahm mit zunehmender Verflechtung in die industrielle Arbeitswelt zu; in industrieferneren Zonen trat sie dagegen zurück. Offensichtlich waren die Kirchen nicht in der Lage, für Arbeiter und Angestellte ähnlich praktikable Maximen des Verhaltens zu entwickeln, wie sie sie jahrhundertlang für die klassischen Berufsbilder entwickelt hatten. Verhaltensunsicherheit, latente und offene Normkonflikte waren die Folge.

Forschungen über den Zusammenhang von Industriegesellschaft, sozialer Wandlung und religiösem Verhalten zeigten, daß die alten (sozialen, seelischen, umweltbestimmten) Prädispositionen zu Kirchlichkeit und Religiosität in der Gegenwartsgesellschaft immer mehr abgebaut wurden, daß Glaube und Gesellschaft einander nicht mehr stützend und fundierend, sondern neutral, unter Umständen feindlich gegenüberstanden. Soziologisch ausgedrückt: für immer weniger Menschen in der westdeutschen Gesellschaft waren Religiosität, religiöse Praxis, ja selbst äußere Kirchenzugehörigkeit vorfindbare sozial-kulturelle Gegebenheiten; immer weniger Menschen wurden einfach in sie hineingeboren. Damit aber wurde das *persönliche* Moment der Glaubenszuwendung gegenüber den äußeren Milieuprägungen in solchem Maß bestimmend, daß Quantitätsverluste unvermeidlich wurden.

Der Verlust war aber zugleich qualitativer Natur. Das Religiöse füllte nicht mehr das ganze Dasein aus, sondern stand in Konkurrenz zu anderen Lebensmächten (Arbeit, Sport, Kunst, Politik). Diese Segmentierung betraf keineswegs nur – wie gelegentlich behauptet – die »herkunftigen« (J. Ritter), traditional legitimierten Mächte und Institutionen; sie erwies sich als ein Grundgesetz der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft überhaupt, die ja auch in ihren Arbeitsvollzügen immer weniger den »ganzen Menschen« forderte. Aber Religion und Kirche wurden vom Prozeß der Segmentierung am stärksten getroffen, da ihnen der Rückzug auf ein nur partielles Ansprechen und Beanspruchen (im Sinne eines in die Nähe von Freizeitübungen gerückten Sonntagschristentums) nicht möglich war, ohne daß ihre Substanz gefährdet wurde.

Folgte man den Zahlen über den Rückgang religiöser Akte (Taufe, Begräbnis, Kommunion und Konfirmation), so ergab sich zwar kein beunruhigender Abbruch, aber doch ein Überwiegen formaler und traditioneller Kirchenzugehörigkeit vor bewußter und persönlicher Glaubenszuwendung. Manche Theologen, orientiert an einem spirituellen Kirchenbegriff, leiteten daraus schon in den sechziger Jahren die Forderung nach Tilgung aller volkscirchlichen Reste ab: aus den Großkirchen sollte eine »kleine Herde« von Entscheidungschristen werden. Vor allem am Pro-

blem der Kirchenzugehörigkeit (Frühtaufe) und an der Kirchensteuerpflicht der Nichtpraktizierenden, aber zum formellen Austritt nicht Bereiteten, entzündete sich eine jahrelange, bis heute nicht abgeschlossene Diskussion. Dabei zeigte sich freilich, daß die Alternative Volkskirche («Milieuchristentum») – Gemeindekirche («Entscheidungschristentum») viel zu einfach war; denn die Vorstellung, Kirchenbildung sei ein ausschließlich von persönlichen Entscheidungsakten abhängiger, lückenlos dem »Individuum« zurechenbarer Vorgang, ging an der sozialen Realität vorbei.

3. Die Wirklichkeit war komplexer. Im Rückzug aus den mannigfachen Verflechtungen und Identifikationen mit Kultur, Umwelt, unmittelbarer Lebenserfahrung verschwand das Religiöse nicht einfach, wie die marxistische Religionskritik – und in anderer Weise die Säkularisierungsthese Max Webers – es wollten. Religion und Kirche machten vielmehr einen komplizierten, nicht leicht zu schildernden Formwandel durch. Sieht man einmal ab von der eigentümlichen Kompensation des zurückgedrängten Religiösen in dem die moderne Gesellschaft durchziehenden breiten Mäandern von Aberglauben, Okkultismus und Magie (die man vielleicht daraus erklären kann, daß sich hier das gesellschaftlich nicht mehr gefaßte Numinose verselbständigt und dämonisiert hat), so zeichneten sich vor allem drei Vorgänge ab: ein deutlicher Konzentrationsprozeß des Religiösen auf das Kirchlich-Institutionelle hin; eine eigentümliche (neue) Verflechtung der Kirchen mit Funktionen des modernen Leistungs- und Versorgungsstaates; endlich eine mit zunehmender Komplexität der Lebensverhältnisse sich steigernde Neigung der Gesellschaft, die Kirchen in die Rolle einer moralischen Anwaltschaft für »den Menschen« zu drängen.

Was den ersten Vorgang anging, die zunehmende »Verkirklichung« des Religiösen (die in eigentümlichem dialektischem Gegensatz zur schwindenden Sozialbedeutung der Kirchen stand), so war das auffälligste Zeugnis hierfür die Entwicklung der Religionssoziologie seit den sechziger Jahren. Ging diese früher »dem Religiösen« als einer Grundmotivation sozialen Handelns in der ganzen Breite der Gesellschaft nach (mit einer gewissen Reserve gegenüber den institutionell-kirchlichen Formen), so wurde sie nach dem Krieg immer mehr zur Kirchensozologie. Da die religiöse Komponente der Gesellschaft »in zunehmendem Maße unanschaulich« geworden war (T. Rendtorff), konnte auch die Religionssoziologie nicht mehr ohne weiteres gesamtgesellschaftlich ansetzen. Dem Verblässen unartikulierter Religiosität in der Gesamtgesellschaft ging eine wachsende Institutionalisierung und Konzentration des Religiösen im Bereich der Kirchen parallel.

Ein weiterer Vorgang hing mit dem ersten zusammen. In dem Maße, in dem die Kirchen eine spezifische (ja ausschließliche) Repräsentanz für das Religiöse in der modernen Gesellschaft gewannen, wurden sie von dieser Gesellschaft in allen Bereichen religiöser (allgemeiner: kultureller und sozialer) Sorge für den Menschen eingefordert. An die Stelle des entlang den Rechtsabgrenzungen verlaufenden Gegenübers von Kirche und Staat trat eine Vielzahl spontaner, oft episodischer Kontakte von Kirche und Gesellschaft, wobei die Berührungen vermehrt, freilich auch die Reibungsflächen vergrößert wurden. Speziell in der Bundesrepublik öffnete sich dem gesellschaftlichen Engagement der Christen ein breites Feld erzieherischer, fürsorglicher, sozialer Aufgaben, das der Staat und die privaten Kräfte selbst dann nicht hätten ausfüllen können, wenn sie es gewollt hätten. Es war mißverständlich,

wenn man versuchte, diese Vorgänge auf den Generalnenner der »Konfessionalisierung« zu bringen, obwohl auch diese in Deutschland in Anknüpfung an ältere Paritätsüberlieferungen innerhalb des geschilderten Prozesses eine gewisse Rolle spielte. Entscheidend war, daß die Kirchen in den erwähnten Bereichen der Erziehung, Fürsorge, Sozialhilfe über Traditionen und personelle Reserven verfügten, die der Staat nur noch mit dem Einsatz von Zwang (und auch dann nur auf Zeit) mobilisieren konnte. Den Funktionsverlusten der Kirchen im Gesamt der Gesellschaft standen Funktionsgewinne in spezifischen sozialen Zonen gegenüber; hier ist die Sozialverflechtung der Kirchen in den sechziger Jahren vielfach sogar, verglichen mit der Zeit vorher, stärker und intensiver geworden.

So erklärt sich schließlich auch, daß man in der Bundesrepublik – gelegentlich in unwirsch-fordernder Form – den Kirchen eine Art von moralischem Hüter- und Wächteramt nicht so sehr zubilligte als vielmehr abverlangte: sei es, daß die Kirchen in die Rolle von Blockadebrechern gegenüber politischen Tabus versetzt wurden, sei es, daß man ihnen besondere Standfestigkeit gegenüber totalitären Praktiken zumutete und sie beim Ausbleiben lebensrettender Warnungen hart kritisierte, sei es, daß man sie ganz allgemein in eine Anwartschaft für das bedrohte Humanum in der Industriegesellschaft drängte. Vieles erklärte sich aus solchen oft uneingestanden Erwartungen, so die Heftigkeit, mit der vor allem in katholischen Kreisen in den sechziger Jahren die Rolle der Kirche im Jahr 1933 diskutiert wurde, oder die weite Resonanz, die kirchliche Vorstöße in Sachen der Ostpolitik und speziell des deutsch-polnischen Verhältnisses fanden, oder die wachsende Aufmerksamkeit für kirchliche Erklärungen zu Fragen allgemein-humanitären, nicht spezifisch-christlichen Inhalts. Dabei ging es nicht immer ohne Schizophrenie ab: die Kirchen sollten nicht politischen Einfluß nehmen dürfen, aber bösen Entwicklungen doch nach Kräften wehren; sie sollten heiße Eisen anfassen, während ihre *cura ordinaria* im Alltag oft als Störung empfunden wurde.

4. Zu Ende der sechziger und zu Anfang der siebziger Jahre war die Lage des Katholizismus in der Bundesrepublik wieder fast so offen wie unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die Kirchen verfügten in der Gesellschaft nicht mehr über das selbstverständliche Prestige, das sie unmittelbar nach dem Krieg besaßen; sie waren auf aktive Verteidigung durch ihre Glieder angewiesen. Andererseits waren die Erwartungen der Öffentlichkeit an sie möglicherweise noch höher als in den Jahren nach 1945. Im diffusen Chor der öffentlichen Meinung schienen sich heftige, oft maßlose Kirchenkritik und ebenso leidenschaftliche Erwartungen an eine neue, mit irdischen Hoffnungen gefüllte Kirche die Waage zu halten. Auf der einen Seite der vehemente Angriff gegen alle Formen institutioneller kirchlicher Öffentlichkeit, seien es Erklärungen kirchlicher Ämter und Personen zu politischen Fragen oder Mitwirkungsrechte der Kirchen im erzieherischen, fürsorgerischen oder publizistischen Bereich: man lehnte die staatlich eingehobene Kirchensteuer ab, propagierte den Kirchenaustritt, kurz, man war bestrebt, den Öffentlichkeitsanspruch, die »Macht« der Kirchen zu mindern. Im gleichen Atemzug aber wurden diese Kirchen – die man in Gedanken schon zu Gemeindekirchen der »kleinen Herde« gemacht hatte – zu ungeheuren sozialen und politischen Engagements herausgefordert, für die die Macht des mittelalterlichen Staatskirchentums kaum ausgereicht hätte. Man

beklagte, daß sie »den Herrschenden« nicht in den Arm fielen, wo Unrecht geschehe, daß sie zu wenig für Bildung, Entwicklungshilfe, Friedensarbeit täten und sich nicht an gesellschaftlichen Umbrüchen und Revolutionen beteiligten; ja man forderte, die Kirchen dürften sich nicht damit bescheiden, die Wunden der Welt zu heilen, sie müßten verhindern, daß Wunden überhaupt geschlagen würden – ein offenkundiger Aufruf zur Errichtung der Theokratie. Es war kaum abzusehen, ob sich in diesen widersprüchlichen Äußerungen, noch unklar, eine neue Beziehung von Kirche und Gesellschaft ankündigte; einstweilen verrieten sie vor allem die Tendenz, Kirche einerseits aus dem Alltag zu verdrängen, sie andererseits als Rückversicherung in Krisenzeiten in Reserve zu halten.

Während sich nach 1966 im Schoß der Großen Koalition die Öffnung nach links vorbereitete, vollzogen sich in den Kirchen tiefgreifende Wandlungen und Neuorientierungen. In den Gemeinden verloren die tradierten Strukturen an Form und Festigkeit. Die Generation des Kirchenkampfs trat ab. Das überlieferte Gemeindebewußtsein, erwachsen aus dem kirchlichen Aufbruch der Zwischenkriegszeit, verlor seine zusammenhaltende Kraft. Wo bisher die undiskutierte Einheit lag, begannen sich Unsicherheit und Zweifel zu verbreiten. Nicht nur das Zeitklima spielte dabei mit, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der »Gottesfinsternis« (M. Buber); auch innerhalb der Kirchen selbst war die Anfechtung im Glauben zu einem Element religiöser Erfahrung geworden; sie konnte nicht mehr draußen gehalten werden wie zu der Zeit, da Glaube und Unglaube reinlich geschiedene Größen *intra* und *extra muros* waren. So offenbarten sich die Kirchen in den Kirchentagen von Hannover (1967) und Stuttgart (1969), den Katholikentagen von Essen (1968) und Trier (1970) in einem Zustand der Unsicherheit und Traditionsneurose; die inneren Gegensätze reichten bis zur wechselseitigen Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Fundamentalisten (»Kein anderes Evangelium«) und Progressisten; das kirchliche Amt steuerte zwischen den Fronten mühsam einen Weg der Formelkompromisse oder wich in pastorale Appelle aus. Zogen die »Stillen im Lande« sich in vermeintlich unerschütterte Kerngemeinden und eine subjektive Glaubensgewißheit zurück, so traten andere die Flucht nach vorn an: in die Schärfe innerkirchlicher Kritik, in gesellschaftliche und politische Aktionen, oft eine Art von institutionalisierter Daueropposition.

5. Zu den allgemeinen Problemen traten spezifische aus der Geschichte des deutschen Katholizismus hinzu. Aus besonderen geschichtlichen Gründen (Säkularisation, Staatskirchentum, Kulturkampf usw.) hatte sich in Deutschland im 19. Jahrhundert eine dichte und hochorganisierte Repräsentation des Laienkatholizismus gebildet. Sie hatte ihre Organisationen und Organisationsspitzen in weite gesellschaftliche Bereiche (Bildung, soziale Aktion) und sogar in den staatlichen Bezirk vorgetrieben. Ihre Grundstruktur, obwohl in Umbildung und Anpassung an die pluralistische Gesellschaft begriffen, bestand fort und prägte die spezifischen Öffentlichkeitsformen der Kirche in Deutschland mit: katholische Verbände, Zentralkomitee, Katholikentage.

Das Verhältnis dieses Laienkatholizismus zum kirchlichen Amt war doppelter Natur. Auf der einen Seite war die Sammlung der katholischen Laien seit 1837 und 1848 die unentbehrliche Voraussetzung dafür, daß nach den Zerstörungen der Säku-

larisierung und der Fesselung durch territorialkirchliche Strukturen überhaupt wieder so etwas wie ein öffentliches Amt entstehen konnte – eine öffentliche, vom Staat unabhängige, das ganze Deutschland umfassende Repräsentation der Kirche. Man erinnere sich daran, daß erst der Katholikentag von 1848 als Zusammenschluß der katholischen Vereine die Bischöfe ermutigte, sich gleichfalls in der Würzburger Bischofsversammlung eine gesamtdeutsche Repräsentation zu geben, nachdem sie ja vorher eingeschlossen waren in die Strukturen ihrer jeweiligen Staaten und diese Staaten eifersüchtig darauf bedacht waren, eine gesamtdeutsche Repräsentation der Kirche zu verhindern. Man erinnere sich weiter daran, daß die staatsrechtliche Stellung der Kirche in Deutschland bis heute auf den von den katholischen Laien zumindest mitgeprägten, zum Teil initiierten Frankfurter Formeln des Selbstverwaltungsrechts der Kirchen, ihrer Freiheit im Rahmen des für alle geltenden Gesetzes, ihrer öffentlichen Korporationsqualität beruht. Man erinnere sich endlich daran, daß die im Zentrum organisierten katholischen Laien die Kirche politisch durch die schwere Krise des Kulturkampfes hindurchgesteuert haben, wozu das kirchliche Amt allein gar nicht fähig gewesen wäre. Wenn irgendwo, so gilt in Deutschland im 19. Jahrhundert, daß die katholischen Laien die öffentliche Repräsentation des Amtes wiederhergestellt haben.

Das ging nicht ohne harte Auseinandersetzungen vor sich – auch mit dem kirchlichen Amt selbst. Denn die katholischen Laien hatten nicht nur für das kirchliche Amt und seine öffentliche Repräsentation gekämpft, sie hatten sich in Teilbereichen auch von ihm freigekämpft und damit ein Stück jener »legitimen Autonomie der weltlichen Sachbereiche« erstritten, die das Zweite Vatikanische Konzil als Prinzip der Weltgestaltung durch die Gläubigen anerkannt hat.

Nach dem Konzil ging man in Deutschland zunächst davon aus, daß die vorhandenen Einrichtungen des Laienapostolats stärker integriert, dem kirchlichen Amt angenähert, möglicherweise ihm sogar eingefügt werden sollten. Man dachte an eine Erneuerung der altchristlichen Synodalstruktur der Kirche. Der Impuls der politischen Theologie wirkte in die gleiche Richtung. Erst allmählich erkannte man, daß das System sozialer Handlungsverteilung zwischen kirchlichem Amt und katholischem Laientum nicht zufällig war und nicht ohne weiteres beseitigt werden konnte; denn in einer pluralistischen Welt kann das kirchliche Amt nicht mehr die Gesamtverantwortung für das politische und soziale Handeln der Gläubigen übernehmen – sowenig wie andererseits die Gläubigen bei ihren vielfältigen und notwendig kontroversen Vorstößen in den gesellschaftlichen Bereich auf Verantlichung ihrer jeweiligen sozialen und politischen Meinungen dringen können. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat denn auch, indem sie eine Versammlung mit klar umgrenzter Thematik und Zeitdauer blieb und nicht den Ehrgeiz entwickelte, allzuständiges Pastorkonzil zu werden, den Laienkatholizismus und seine Organisationen – Katholikentag, Zentralkomitee, Verbände – wieder für ihre spezifischen Aufgaben freigegeben. Die von manchen angestrebte Gewaltenverschmelzung von Räten und Ämtern in einer auf Dauer gestellten Synodalstruktur ist nicht eingetreten. Die katholische Kirche in der Bundesrepublik hat sich demokratischen Formen der Meinungs- und Willensbildung geöffnet. Gleichzeitig hat sie aber die gewaltenteiligen Balancen zwischen synodalen und exekutiven, geistlichen und laikalen Elementen in der Kirchenleitung neu befestigt. Auch

bezüglich ihres politischen Auftrags ist die Kirche den Empfehlungen zur Wahrnehmung eines umfassenden politischen Mandats (das sie lückenlos in das politische System integriert hätte) nicht gefolgt; statt dessen hat sie in den letzten Jahren verstärkt die Möglichkeit zu gezielten Positionsmeldungen gegenüber der Politik – oft gemeinsam mit der evangelischen Seite – wahrgenommen.

### III. Versuch einer Bilanz

Kommen wir zur Frage der Bilanz. Was ist erreicht, was ist nicht erreicht worden? Wo steht der deutsche Katholizismus heute? Es scheint mir wichtig, von vornherein die Maßstäbe offenzulegen, die den üblichen Antworten und Urteilen – oft unbebewußt – zugrundeliegen. Ich knüpfe dabei an die Diskussion an, die seit Jahren im deutschen Katholizismus über diese Fragen geführt wird.

Diese Diskussion hat viele Varianten, pessimistische und optimistische. So sehen die einen – ich darf mich selbst mit meinen Äußerungen aus den sechziger Jahren dazurechnen – in der Wirksamkeit der Katholiken nach 1945 in Deutschland einen begrüßenswerten Vorstoß in bisher gemiedene Zentren der politischen und gesellschaftlichen Aktivität. In der Tat haben sich in der Bundesrepublik für die Katholiken neue Bereiche aufgetan: Verfassungs- und Rechtspolitik, Außen- und Europapolitik; ihr Wirken beschränkt sich längst nicht mehr auf die alten »naturrechtlichen« Kernzonen der Sozial- und Kulturpolitik. Die Katholiken sind ihrer selbst im deutschen Staate sicherer geworden. Das deutet auf eine stärkere innere Bindung an die Bundesrepublik (verglichen mit der distanzierten zum Kaiserreich, der relativ neutralen zur Weimarer Republik), auf ein Ende sowohl des alten Kulturkampftraumas als auch der Versuche der Zwischenkriegszeit, seiner durch einen verspäteten nationalen Integralismus Herr zu werden.

Doch was den einen als Vorzug scheint, gilt den anderen als Verlust. Der deutsche Katholizismus habe sich, so sagen sie, erneut an die Umwelt, das »Milieu« verloren und entäußert – er sei aus seiner Minoritäts- und Defensivsituation nicht wirklich herausgekommen. Das Bündnis einer Mehrheit innerhalb des Katholizismus mit dem liberal-konservativen Element im deutschen Protestantismus (in den Unionsparteien) habe die Eindeutigkeit der religiösen und politischen Profile verwischt; das Ergebnis sei ein Rückgriff, sei Restauration gewesen. Angesichts eines wiedererstarkenden Sozialismus bleibe dieser Position nur der ängstliche Getto-Rückzug in die Integrität der »kleinen Herde«, des »heiligen Restes«, und es sei nur eine Frage der Zeit, bis der deutsche Katholizismus dem des 19. Jahrhunderts gleiche, einem nach innen hochgerüsteten, nach außen wenig attraktiven und ausstrahlenden Gebilde.

Zwischen diesen beiden Urteils-Fronten liegt die pragmatische Position: man bilanziert Erfolge und Verluste von »Anpassungen«, »Angleichungen«, »Aufarbeitungen« und »Aneignungen«. Das katholische Bildungsdefizit wird untersucht – und Aufatmen stellt sich ein, wenn die katholischen Abiturienten- und Studentenziffern zugenommen haben. Das literarisch-künstlerische »Rayonnement« wird betrachtet – und man stellt kummervoll fest, daß es nicht groß ist. Lebenszeiteinkommen, Meinungstrends, politische Einstellungen der Katholiken werden analysiert und in Beziehung gesetzt mit denen der Gesamtbevölkerung – mit dem Ergebnis, daß man eine

Verringerung des Abstands feststellt, aber noch keine völlige Angleichung melden kann.

All diesen Deutungsmustern, gleichgültig, ob sie zu positiven oder negativen Schlußfolgerungen führen, liegen zwei Bezugsgrößen zugrunde: auf der einen Seite die nationale Gesellschaft, wie sie ist, denkt, handelt – und auf der anderen Seite das Gebilde »deutscher Katholizismus«. Je nach feststellbaren Daten und gewünschtem Ergebnis konstatiert man einmal eine stärkere Tendenz zur Integration, einmal einen lebhafteren Trend zum Getto-Rückzug. Aber stimmen die Prämissen? Gibt es *die* nationale Gesellschaft, *den* deutschen Katholizismus als feste Größen?

Ich sprach bereits vom Ausgang der alten Formen des »politischen Katholizismus«. Die frühere Repräsentation der Katholiken (jedenfalls ihrer überwiegenden Mehrheit) im Zentrum ist nach 1945 unter nicht unbeträchtlichen Kämpfen und Nachwehen preisgegeben worden. Man hat nicht einmal, wie die evangelische Seite, als Ersatz einen konfessionellen Arbeitskreis innerhalb einer christlichen Partei gebildet. Auch die christliche (katholische) Gewerkschaft ist, im Prinzip, aufgegeben worden. Und wenn die Statistik zeigt, daß sich die katholischen Wählerstimmen in einem langsamen Prozeß allmählich, wenn auch ungleich, auf den gesamten Parteienfächer verteilt haben, so wird hier eine Tendenz sichtbar, deren Größenordnung und Wirkungen noch kaum absehbar sind.

Ähnlich steht es mit dem sozialen Katholizismus. Man hat in jüngster Zeit vielfach beklagt, daß die katholische Soziallehre und Sozialbewegung ihre alte Geschlossenheit und Stoßkraft eingebüßt haben. Aber dies war der unvermeidliche Preis dafür, daß beide nach 1945 aufhörten, ein konfessionelles Reservat zu sein, daß sie Aufmerksamkeit und Aufnahme fanden bei Theologen anderer Konfessionen, bei Politikern, Juristen, Nationalökonomern, bei Verbänden, Verwaltungen und Parteien. Es gibt heute kaum eine öffentlich diskutierte Frage in der Bundesrepublik, ob es sich nun um Eigentum, Mitbestimmung, Sozialhilfe oder Bildung handelt, in der nicht Positionen der katholischen Soziallehre drinnen und draußen mitdiskutiert würden – oft den Beteiligten unbewußt. Eben darin zeigt sich aber, daß auch hier ein alter »Turm« geschleift wurde, daß der Reflex des Katholischen im Zeitbewußtsein breiter geworden ist und keiner besonderen organisatorischen Verdichtungen und Vorkehrungen mehr bedarf, um wirksam zu werden.

Schließlich nenne ich den Verbandskatholizismus, das typische Legat der demokratischen Anfangsphase der Sammlung der katholischen Kräfte im 19. Jahrhundert. Auch hier kann der Kritiker nicht umhin, erhebliche Wandlungen und Öffnungen festzustellen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist um- und neugestaltet worden: es ist heute längst nicht mehr nur eine lose Klammer um die vielfältige katholische Verbandswelt. Zwischen den Organisationen der Hierarchie und denen des Laienkatholizismus sind zahlreiche Querverbindungen hergestellt worden. Die Katholikentage sind über die traditionelle Darstellung katholischer Laienaktivität nach außen hinausgewachsen und haben sowohl gottesdienstliche und liturgische Elemente eingeschmolzen wie auch innerkirchliche und theologische Fragen einbezogen. Dies alles führt über die nach innen geschlossene Organisationswelt des 19. Jahrhunderts hinaus.

Rückzug ins Getto? Ein solcher Rückzug setzte ja intakte Strukturen einer katholischen »Sonderwelt« jenseits und abseits der »modernen Welt« voraus: eine katho-

liche Presse, eine abgeschlossene, für sich stehende Verbändeorganisation, katholische Parteien und nicht zuletzt eine einheitliche Theologie und Gemeindepraxis. Wer will behaupten, daß es solches heute gäbe? Umgekehrt: wer will bestreiten, daß der deutsche Katholizismus heute bis in die letzte Gemeinde hinein aufgebrochen, den Fluten und Reizen des Zeitgeistes ausgesetzt, verunsichert ist? Ähnliches gilt auf der anderen Seite. Die »nationale Gesellschaft« ist heute allenfalls noch eine statistische, demoskopische Bezugsgröße – hinter ihr steht nicht mehr, wie noch im 19. Jahrhundert in Deutschland, das Pathos eines (mehrheitlich liberal-protestantisch geprägten) »Kulturstaats«. Weder politisch noch ökonomisch noch kulturell ist die Nation heute eine feste Gestalt. Schon für die Gesamtheit der Bürger wird sie kaum noch maßstäblich (was man bedauern mag) – wieviel weniger für die Katholiken? Was heute formend wirkt, Urteil und Verhalten der Menschen prägt, sind Zeit- und Meinungstrends, die die nationalen Grenzen weit übersteigen. Reformoptimismus, Kulturpessimismus, Veränderungseuphorie und nachfolgender Konsolidierungsdrang – das alles sind Phänomene der westlichen, der östlichen, der Dritten Welt, nicht mehr einzelner nationaler Gesellschaften. Kurzum, die festen Bezugsgrößen Nation und Katholizismus sind heute vielfältig relativiert, verwischt, undeutlich geworden.

Damit aber werden auch die alten Fragestellungen und Urteilsmaßstäbe brüchig. Wo es keine Türme mehr gibt, geht der Appell »Heraus aus dem Turm!« ins Leere. Wo der Kulturstaat seine normative Kraft verloren hat, sind Kulturkämpfe zwischen Kirche und Nation obsolet. Wo der Fortschrittsglaube erschüttert ist und geschichtliche Ziele nicht mehr in einer verbindlichen Sequenz festliegen, ist auch die alte Frage nach der »Rückständigkeit« der Katholiken – einst von Carl Muth gestellt – zu einfach formuliert. Ließen sich den mannigfachen »Defiziten« der Katholiken bei geringer Veränderung des Urteils-Rasters nicht auch zahlreiche Vorsprünge und Überlegenheiten gegenüberstellen? Hat man nicht umgekehrt bei der Aufarbeitung vermeintlicher Defizite oft einen Weg nach rückwärts eingeschlagen? War es fortschrittlich oder nicht vielmehr rückschrittlich, in den letzten Jahren in der Bildungspolitik auch im katholischen Bereich vorwiegend die alte Akademikermentalität zu restaurieren, statt katholische, seit Humboldt verdrängte Überlieferungen einer engeren Verbindung von Bildung und Beruf ins Spiel zu bringen? Wäre, ganz grundsätzlich gefragt, nicht manchmal die Bewahrung und Verlebendigung des »Eigenen« auch für die wertunsicher gewordene Nation ein besseres Geschenk gewesen als die Anpassung an das, was selbst längst keine Paß- und Prägeform mehr hatte?

Ich stelle diese Fragen, um auf einen Wandel der Diskussionsbasis hinzuweisen und zugleich zum Nachdenken aufzufordern. Mir scheinen in der Geschichte des deutschen Katholizismus in den letzten dreißig Jahren zwei Strömungen neben- und gegeneinander zu laufen. Auf der einen Seite, nachwirkend aus dem 19. Jahrhundert, aus der Minoritäts- und Defensivsituation der Katholiken im Kaiserreich der Wunsch nach Aufholen von Rückständen, Entwicklung, Modernisierung, Gleichstellung mit den anderen Gruppen im Volk – hierin verbinden sich so verschiedene geschichtliche Erscheinungen wie die katholische Sozialbewegung, die vom »Hochland« ausgehende katholische Literaturbewegung, die liturgische Erneuerung und die katholische Jugendbewegung. Auf der anderen Seite der nicht minder begreif-



liche Wunsch nach Bezeugung einer aus dem Ursprung kommenden Identität, eben des Katholischen – aus der Einsicht heraus, daß eine jeder Zeitströmung aufgeschlossene Kirche gerade der säkularisierten Öffentlichkeit von heute keinen Dienst täte; denn diese wünscht Kirche nicht als Duplikat weltlicher Revolutions- und Befreiungsbewegungen, sie verlangt nach ihr gerade dort, wo diesseitige Verheißungen im Griff der Gewalt, die sie erzwingen will, zerbrechen.

Es könnte sein, daß die zweite Entwicklungslinie, die ich hier andeute, in den nächsten Jahren und Jahrzehnten für den deutschen Katholizismus wichtiger wird. Die neu erwachte Frage nach den Grundwerten in der Gesellschaft und dem möglichen Beitrag der Katholiken hierzu deutet darauf hin. Dann ginge es in Zukunft nicht mehr so sehr um die alte Veremundus-Frage, mit der Carl Muth um die Jahrhundertwende die deutschen Katholiken aus dem Schlaf der Sicherheit aufschreckte: Sind wir Katholiken auf der Höhe der Zeit? Sind wir Manns genug, Politiker, Wissenschaftler, Literaten genug, unsere Probleme zu lösen? Die Frage hieße dann vielmehr: Sind die Politiker (Wissenschaftler, Literaten) von heute »katholisch« genug, um die Lebensprobleme der heutigen Menschheit zu sehen und – vielleicht – zu lösen?

Und wie können die Katholiken ihnen dabei helfen?

Eine solche Umkehr der Fragerichtung ist weder Wunschenken noch Utopie. Wer die heutige Vorhut der Wissenschaft und Literatur betrachtet, weiß daß sie allenthalben an Fragen der Wert- und Sinnorientierung stößt. Dabei appelliert sie, nun schon unüberhörbar, an Instanzen jenseits ihrer eigenen Erkenntnis- und Ausdrucksmittel. Die Katholiken sollten das nicht überhören. Sie sollten darauf phantasievoll reagieren. Das scheint mir wichtiger und lohnender als die angestrenzte Nabelschau auf innerkirchliche »Strukturen«. Ich wünsche dem deutschen Katholizismus – also uns allen –, daß wir hier in den nächsten Jahren und Jahrzehnten einige Fortschritte machen. Am nötigen Selbstbewußtsein sollte es uns dabei nicht fehlen.

# Heinrich Brüning und die deutsche Nachkriegspolitik

*Von Hans Berger*

Heinrich Brüning, der 1930–1932 das Amt des deutschen Reichskanzlers bekleidete, hat als deutscher Patriot an dem politischen Geschehen der Bundesrepublik Deutschland existentiell, wie wir heute sagen würden, Anteil genommen. Davon legt eine Auswahl seiner Briefe aus den Jahren 1946 bis 1960 Zeugnis ab<sup>1</sup>. Wenn mit diesem Jahr seine umfangreiche Korrespondenz endet, so ist das auf seinen Gesundheitszustand zurückzuführen, besagt aber in keiner Weise, daß sein Interesse an Deutschland erloschen ist. Das ist die Aussage aller derjenigen, die ihn nach diesem Zeitpunkt in den USA besucht haben.

Als der damalige Fraktionsvorsitzende der Reichstagsfraktion der Zentrumsparterie, Brüning, nach dem Scheitern des Kabinetts des Sozialdemokraten Hermann Müller im März 1930 vom Reichspräsidenten von Hindenburg an die Spitze der Reichsregierung berufen wurde und bald ein neuer Regierungsstil offenkundig wurde, da ging durch eine breite Schicht junger politisch interessierter Katholiken und über diese Kreise hinaus viele im deutschen Volk ein Aufatmen. Denn zu sehr war durch die ständigen Regierungskrisen, die eine Politik auf auch nur mittlere Sicht ausschlossen, durch das ständige Parteigezänk und die Parteiintrigen, durch die teilweise in ihrer äußeren Form unwürdigen Verhandlungen im Reichstag, durch wirkliche oder erdichtete Skandale die Autorität der politischen Parteien und des Parlaments erschüttert. In Heinrich Brüning sahen wir damals Jungen einen Staatsmann, der sich primär an den Staatsnotwendigkeiten orientierte, der eine sittliche Vorstellung vom Staat hatte und das Gemeinwohl gegenüber partiellen Interessen durchsetzte und der mit der Einfachheit und Schlichtheit seiner Person den Dienstcharakter seines Handelns für Volk und Staat bis in die Reihen der Nationalsozialisten hinein glaubhaft machte.

Die Zahl der Arbeitslosen, die beim Regierungsantritt Brünings 3 Millionen betragen hatte, stieg bis zum Januar 1932 auf 6,4 Millionen. Die Angriffe von Kommunisten und Nationalsozialisten gegeneinander in blutigen Straßenschlachten und Morden und gemeinsam gegen die Reichsregierung Brüning erweckten in der Anhängerschaft des Reichskanzlers die bange Sorge, ob ihm ausreichend Zeit zur Durchführung seines harten Reformprogramms bleiben und nicht schon bald der rücksichtslose Machtkampf von Kommunisten und Nationalsozialisten das Staatsschiff zum Kentern bringen werde. Damals beabsichtigte ich – Jura-Student in Köln – in der »Kölnischen Volkszeitung« einen Artikel zu veröffentlichen, der vor den Gefahren einer nationalsozialistischen Regierungsübernahme für Volk und Staat warnte und darum die Reichsregierung und die preußische Staatsregierung aufforderte, die Agitationen der radikalen Parteien notfalls mit Gewalt einzuschränken. Ich hatte der Redaktion einen Entwurf eingesandt. Was nun folgte, ist kennzeichnend für die Haltung mittelparteilicher Kreise der damaligen Zeit. Der Innenredakteur dieses Blattes, Josef Hofmann, ein erfahrener Journalist und Politiker, der nach dem Zweiten Weltkrieg die »Aachener Volkszeitung«

<sup>1</sup> Heinrich Brüning: Briefe 1946–1960. Herausgegeben von Claire Nix unter Mitarbeit von Reginald Phelps und George Pettee. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1974. 517 S.

herausgab, lud mich zu einem Gespräch ein. Das Ergebnis war, es sei taktisch unklug, einen solchen Artikel zu veröffentlichen, weil dadurch den Extremen eine viel zu große Bedeutung zuerkannt werde. Der Reichspräsident werde niemals Hitler oder irgendeinen Nationalsozialisten mit der Regierungsführung betrauen und im übrigen werde das die Reichswehr nicht zulassen. Als ich im Mai 1932 Nikolaus Groß, Redakteur der »Westdeutschen Arbeiterzeitung«, deren Mitarbeiter ich war, im Kölner Kettelerhaus, der Zentrale der Katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine Westdeutschlands, aufsuchte, traf dort ein Ferngespräch aus Berlin ein, das für den nächsten Tag die Demission des Kabinetts Brüning ankündigte. Beide waren wir sehr betroffen, aber dann wiederholte Groß dem Sinne nach, was mir ein Jahr vorher Hofmann gesagt hatte. Zur Charakterisierung der Stimmung dieser Zeit, die heute für den Historiker nicht mehr leicht zu erfassen ist, sei hinzugefügt, daß ich kurze Zeit nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten wieder ins Kettelerhaus kam und dort den Verbandssekretär der Arbeitervereine, Bernhard Letterhaus, und Nikolaus Groß traf, die beide später im Zusammenhang mit den Ereignissen um den 20. Juli 1944 hingerichtet wurden. Beide äußerten die Meinung, es läge eine sehr schwere Zeit vor uns. Aber in sechs Monaten werde die neue Reichsregierung an den wirtschaftlichen Schwierigkeiten gescheitert und im übrigen außenpolitisch völlig isoliert sein. Der Regierungsauftrag an Hitler sei wohl die einzige Möglichkeit gewesen, den Radikalismus *ad absurdum* zu führen.

Da Brüning ebenso wie Adenauer ihrer Natur nach viel zu politische Menschen waren, um Politik unter dem Gesichtspunkt kurzfristiger Erfolgsrechnung zu betreiben, finden wir Grundzüge ihres politischen Denkens und Handelns den Zeitumständen entsprechend in verschiedenen Epochen wieder. Als ich Brüning auf seine Einladung während einer Reise durch die USA im Februar 1956 in Hartland (Vermont) aufsuchte, führten wir ein bis in die Morgenstunden dauerndes Gespräch, in dem er mir eingehend seine Einstellung zur deutschen Frage darlegte. Die Russen würden eine dominierende Stellung in Europa einnehmen. Die USA hätten es in der Zeit, wo das angesichts des Atomwaffenmonopols möglich gewesen sei, versäumt, die deutsche und darüberhinaus die mitteleuropäische Frage zu lösen. Das sei auch die Auffassung des amerikanischen Generals Spaatz, mit dem er dieses Problem eingehend erörtert habe. Jedes Volk habe seine geschichtliche Aufgabe, die es erfüllen oder verfehlen könne. Daher werde der Historiker in zweihundert Jahren dieses deutsche Volk danach beurteilen, ob Königsberg, Danzig, Breslau und Stettin wieder deutsche Städte geworden seien. Die jetzige deutsche Politik erschöpfe sich zu sehr in materiellen Zielsetzungen und agiere nach außen dogmatisch. Die Finanzpolitik, so meinte er, sei ein Kennzeichen für die Ordnung eines Gemeinwesens und daher bedeutsam. In diesem Zusammenhang äußerte er sich sehr kritisch zur Finanzpolitik Adenauers als Oberbürgermeister von Köln.

Heute beanstandet die Kritik an Brüning, seine Staatskonzeption sei überaltet und der Nationalstaat, zu dem er sich bekenne, sei durch eine fortschrittliche auf übernationale Verbände zielende Entwicklung überholt.

Es ist hier nicht der Ort, auf diesen schwerwiegenden Fragenkomplex — insbesondere die Souveränitätslehre angesichts der heute verheerenden Kriegstechnik —

näher einzugehen. Folgende bisher nicht ausreichend berücksichtigte Gesichtspunkte seien immerhin in die Aussprache eingeführt. Der zu Beginn der sechziger Jahre übernommene soziologische Staatsbegriff, der den Staat funktional auflöst, widerspricht nicht nur dem christlichen Menschenbild, sondern über weite Strecken geschichtlicher Erfahrung. Gleich wie immer man den Staat definieren mag, in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt erscheint er als der Repräsentant des Allgemein-Konkreten. Sicherlich ist der Nationalstaat eine geschichtlich gewordene Form, dessen Entwicklung in Frankreich, England oder Spanien im Mittelalter und in Italien und Deutschland erst im neunzehnten Jahrhundert einsetzte. Ob dieser Prozeß nunmehr in einen anderen übergeleitet werden muß und zwar aus geschichtlicher Notwendigkeit, bleibe dahingestellt. Sollte selbst das der Fall sein, so würden sich alle übrigen europäischen Staaten als geschlossene Nationalstaaten einem europäischen Föderativstaat eingliedern, das deutsche Volk aber nur als Teilstaat. Es sollte nicht übersehen werden, daß der Marxismus von einem soziologischen Staatsverständnis ausgeht, daß aber die politische Praxis kommunistischer Staaten davon grundverschieden ist. Trotz kommunistischer Staatsstruktur setzt die Sowjetunion ihre Russifizierungspolitik gegenüber den anderen Völkern mit unvermindertem Druck fort. Im Zweiten Weltkrieg appellierte Stalin nicht an kommunistische Ideale, also die theoretisch staatstragenden Prinzipien, sondern verkündete den großen vaterländischen Krieg. Ähnlich ist das Erscheinungsbild bei allen kommunistischen Staaten und nicht etwa nur bei Jugoslawien und Rumänien. So berief sich jüngst bei Arbeiterunruhen der kommunistische Parteichef Polens, Gierek, auf nationale Notwendigkeiten. Der weltpolitisch so entscheidende Gegensatz China-Sowjetunion ist national bedingt. Die in Europa anwachsenden nationalen Autonomiebestrebungen in England, Frankreich und Spanien sowie der blutige Konflikt in Irland legen zumindest die Annahme nahe, daß der nationale Gedanke nach wie vor über prägende Kraft verfügt. Erst recht gilt das im Hinblick auf Afrika und Asien. Ob supranationale Strukturen eine das Nationale zurückdrängende oder gar auflösende Mächtigkeit besitzen, erscheint *rebus sic stantibus* zweifelhaft. Das würde voraussetzen, daß in Ausnahmesituationen der westeuropäische auf Freiheit abgestellte Gesellschaftsbegriff appellationsfähig wäre. Wie wenig übrigens das gerade im Hinblick auf die westeuropäische Integration so häufig aufgerufene christliche Freiheitsverständnis und die im Westen absolut vorherrschende progressiv-emanzipatorische Freiheit sich decken, offenbarten erst jüngst wieder Änderungen in Ehe- und Familienrecht, dem Sexualstrafrecht sowie des strafrechtlichen Schutzes des ungeborenen Lebens in einer Reihe westlicher Staaten, Gebieten, auf denen eine erstaunliche Übereinstimmung sich zwischen progressiv-westlichem und kommunistischem Freiheitsbegriff ergibt. In dem Gespräch mit mir meinte Brüning zur europäischen Föderation, diese müsse allmählich wachsen. Das nationale Problem des deutschen Volkes werde dadurch nicht gegenstandslos.

Zuletzt noch wirft man Brüning vor, eine Restauration der Hohenzollernmonarchie in den dreißiger Jahren angestrebt zu haben. Historisch ist dieser Vorwurf unbegründet. Denn das deutsche Volk litt in der Epoche der Weimarer Republik an dem Fehlen eines eindrucksvollen Symbols seiner nationalen Einheit. Wie kein anderer hatte das Hitler erkannt. Wenn Brüning dem unter Zustimmung

auch der sozialdemokratischen Arbeiterschaft die Monarchie entgegensetzen wollte, um auf diese Weise, was mir politisch die Hauptsache zu sein scheint, den Rechtsstaat zu sichern, so handelte er situationsgerecht, gleichgültig übrigens, was Wilhelm II. und selbst Hindenburg davon halten mochten.

## II

Die Briefe Heinrich Brünings<sup>2</sup> eignen sich wegen der Unmittelbarkeit, mit der die Probleme angesprochen werden, als politisches Lehrbuch. Sie verraten den konservativen Politiker, der zwar von ethischen Grundlagen und geschichtlichen Erfahrungen ausgeht, jede Ideologisierung der Politik aber, und komme sie selbst aus dem katholischen Bereich, nachdrücklich ablehnt. So heißt es in einem Brief vom 4. November 1948: »Man kann keine konstruktive Politik machen ohne feste Grundsätze, die aus der christlichen Tradition hervorgehen. Allerdings – und ich fürchte, das wird oft übersehen – ist es ebenso unmöglich, vom Standpunkt christlicher Prinzipien aus Richtlinien für die Politik im einzelnen festzulegen. Politik ist zum großen Teile die Gabe, Menschen zu behandeln und im richtigen Augenblick das Richtige zu tun. Dafür sind allerdings Mäßigung und Geduld notwendig und eine Hintansetzung der eigenen Persönlichkeit hinter den Zielen. Das sind Charaktereigenschaften, die sich sicherlich mehr bei gläubigen Christen finden als bei anderen.« (479)<sup>3</sup> In einem Brief vom 8. Februar 1947 werden so recht die Grundlagen einer konservativen Politik dargelegt, wenn er den Politiker auffordert, so zu arbeiten, als ob er sein eigener Erbe sei. Dem einzelnen sei es nur vergönnt, einen kleinen Schritt vorwärts zur Verwirklichung der Ideale zu machen, und mahnend heißt es: »Sobald man anfängt zu glauben, daß man alles in einer Generation schaffen könnte und womöglich durch eine einzige Persönlichkeit, so beginnt schon im Keime das totalitäre Denken.« (491) Scharf wieder wendet sich Brüning gegen die, wie er sie nennt, »Restaurations-Konservativen«, die im neunzehnten Jahrhundert hinter die französische Revolution zurückgehen wollten und die in den dreißiger Jahren aus der von ihm ohne Verfassungsverletzung und ohne Verfassungsänderung durchgeführten Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Staatsoberhaupt und Parlament die Doktrin des Präsidialkabinetts entwickelten, wohl eine Anspielung auf Carl Schmitt. Allerdings wird Brünings Auffassung der Aufgabe des Staatsrechts, politische Tatbestände juristisch einzuordnen, nicht gerecht. Beanstandet werden kann allenfalls die Art und Weise, in der das erfolgt.

Man dürfe von der Politik nicht zu viel erwarten, legt Brüning dar. Das täten nur die Deutschen. Wie einen Faden durchzieht den Briefwechsel das Problem von christlichem Glauben und Politik, sei es direkt oder nur angedeutet. Nach Brüning gibt es vom prinzipiellen Standpunkt aus eine katholische Politik zum Beispiel in Ehe-, Schul- und sozialen Fragen, aber in diesem Sinne wieder nicht bei Währungs- und Steuerfragen. Vielleicht kommt das Grundsatzproblem in einem Brief vom 22. März 1948 am klarsten zum Ausdruck. »Es gibt keine Politik und hat es nie

<sup>2</sup> Der vorliegende Aufsatz kann sich mit der Editions-methode nicht auseinandersetzen. Vgl. dazu Rudolf Morsey, Zur Problematik einer zeitgeschichtlichen Briefedition. In: »Historische Zeitschrift« – Band 221 – (1975), S. 69–95.

<sup>3</sup> Seitenangaben im Text beziehen sich auf die Briefedition.

gegeben, die die höchsten sittlichen und religiösen Ideale wie in der Bergpredigt verwirklichen kann. Diese Ideale in ihrer letzten Folgerichtigkeit verneinen die Politik als solche, wie mir scheinen will, denn das Reich Gottes kann nicht mit den Mitteln der Politik in seiner Unbedingtheit verwirklicht werden. Aber eine Politik, die die Bergpredigt nicht als ein Ideal ansieht, dem man täglich zustreben muß, ohne es je zu erreichen, ist in der Tat verderblich und muß zu Zuständen führen in der Welt, wo eine Katastrophe die andere ablöst. In diesem Stadium war die Welt seit langem und ist es heute noch viel mehr. Die Nazis stellen nur eine höchst krasse Phase in dieser Entwicklung dar . . . Ich beginne immer mehr einzusehen, daß der bewußte Bruch mit der religiösen Tradition, der für das öffentliche Leben seit 150 Jahren charakteristisch ist — trotz der Tatsache, daß vorher in der Praxis oft nicht viel davon zu spüren war —, sehr viel verhängnisvoller gewesen ist, als man bisher dachte. Wir sind jetzt am Ende dieses Zeitalters, auch hier, wo man sich in vieler Beziehung festläuft.« (480)

Im Nachkriegsdeutschland strebte Brüning nur die Rolle des politischen Beraters und Mittlers an. Als man ihm im Bundestagswahlkampf 1953 einen sicheren Wahlkreis in Westfalen anbot, lehnte er ab, und als er 1959 davon hörte, man denke daran, ihn als Kandidaten für die Wahl zum Bundespräsidenten aufzustellen, winkte er in Schreiben an Krone und Dehler mit allem Nachdruck ab. Vielleicht offenbart sich hier eine Seite des Politikers Brüning, nämlich die, zu viele Bedenken zu haben, Schwierigkeiten psychologisch zu steigern und damit vor lauter Zögern den geeigneten Zeitpunkt für den Einsatz zu versäumen.

Als sich in Deutschland die Frage nach der Wiederbegründung der alten Zentrumspartei oder der Neugründung einer überkonfessionellen Partei christlichen Grundcharakters erhob, da stellte er sich eindeutig auf die Seite der CDU. Das entsprach der Einstellung, die er bereits in der Weimarer Zeit eingenommen hatte, als er Bestrebungen des christlichen Gewerkschaftsführers Stegerwald auf Schaffung einer nationalen, christlich-sozialen Partei unterstützte, ein Vorhaben, das angesichts des Schwergewichts der bestehenden Parteien in der Weimarer Republik nicht verwirklicht werden sollte.

Mit Recht beklagt Brüning die mangelnde Zusammenarbeit der politischen Parteien in Bonn, vor allem das fehlende Zusammenspiel in der Außenpolitik, in der in der Weimarer Republik eine Zusammenarbeit von den Sozialdemokraten bis zu den gemäßigten Deutschnationalen bestanden habe. Er bewundert den Aufbauwillen des deutschen Volkes und zollt den Gewerkschaften hohes Lob. Im Grundsatz spricht er sich für eine paritätische Mitarbeit der Betriebsräte — nicht der Gewerkschaften — in den Aufsichtsgremien der Gesellschaften aus. Dann heißt es allerdings in einem Schreiben Brünings an den Jesuitenpater Emile Bouvier in Montreal vom 17. März 1955 recht ernüchtert: »Inwieweit solche Lösungen den einzelnen Arbeiter interessieren, ist schwer zu sagen. Nur die Gewerkschaftsführer zeigen ein echtes Interesse. Einige Mitglieder der Zentralverwaltung der Gewerkschaften hier streben danach, die Industrie selbst zu beherrschen; manche von ihnen sind darauf aus, ihre persönliche Macht zu erweitern, und nicht, das Los der Arbeiter zu verbessern.« (385)

Von den Gewerkschaften verlangt er unbedingte parteipolitische und konfessionelle Neutralität. In einem Brief vom 26. November 1954 vertritt er die Auf-

fassung, für die Gründung christlicher Gewerkschaften sei es jetzt wohl zu spät. Er beklagt, daß die früheren christlichen Gewerkschaftler in die staatlichen Stellen strebten, obwohl in den Gewerkschaften die zukunftssträchtigen Entscheidungen getroffen würden. Kaiser hätte daher Gewerkschaftsführer werden sollen.

Verschiedentlich klingt in diesem Zusammenhang seine Sorge über die Gegensätze, die zwischen den Führern der katholischen Arbeitervereine, Prälaten Schmitt und Gockeln, sowie Kaiser und den Sozialausschüssen der CDU bestanden, an. Als Berater von Prälaten Schmitt habe ich an mehreren dieser Unterhaltungen mit Kaiser teilgenommen. Im Grundsatz ging es darum, daß damals die katholischen Arbeitervereine ihr Recht auf Eigenständigkeit verfochten, weil sie befürchteten, durch die von Kaiser vorgeschlagene Art der Zusammenarbeit auf die Dauer sich aus einer katholischen Standesbewegung in ein Anhängsel einer politischen Interessenvertretung zu verwandeln. Als die katholischen Arbeitervereine ihren tradierten Kurs verließen, sollte die von Prälat Schmitt und Gockeln befürchtete Entwicklung eintreten.

Es fällt auf, wie abseits jeder Ideologie Brüning das politische Geschehen sittlichen Maßstäben unterwirft. Als ihm Adenauer eine Reichskanzlerpension anbietet, lehnt er trotz seiner äußerst bedrängten wirtschaftlichen Lage ab. Hat er zuerst den deutschen Aufbauwillen nach dem Zweiten Weltkrieg bewundert, so kritisiert er alsbald, die Menschen wollten zu schnell reich werden. Da schreibt er am 30. Dezember 1949 an Helene Weber: »Ich muß Ihnen sagen, daß ich geradezu entsetzt bin über die hohen Diäten und Spesen, die sich der Bundestag gleich bewilligt hat . . . Man hat die Beamtengehälter auf den Stand von 1927 erhöht, während die Arbeiterlöhne noch weit dahinter zurück sind und rund 25 Prozent der Bevölkerung von der Wohlfahrt leben.« (210) Am 19. Juni 1952 betont er, der überwiegende Teil der Bonner Politiker sei sehr anständig und voll Pflichtgefühl und arbeite in den Kommissionssitzungen ausgezeichnet, um alsdann kritisch anzufügen: »Das neue System geht von der zynischen Auffassung aus, daß man die Abgeordneten mittelbar und unmittelbar finanziell so gut stellen muß, daß sie selbst und ihre Frauen sich einen Lebensstandard angewöhnen können, den wenigstens die Frauen nie wieder aufgeben wollen.« (311)

### III

Geschichtlich aufschlußreich ist dieser Briefband auch insofern, als er Aussagen über das Verhältnis der in ihren Grundeinstellungen so grundverschiedenen Politiker wie Brüning und Adenauer enthält<sup>4</sup>. Beide hatten sich bereits in der Weimarer Republik als Politiker des Zentrums kennengelernt, ohne einen engeren Kontakt zu finden. Im Gegenteil war von den dreißiger Jahren an das Verhältnis beider zueinander kritisch. Nach dem Zweiten Weltkrieg trafen sich beide nur zweimal im August 1948 und Juni 1950. Versuche über Mittelsmänner, weitere Unterhaltungen zustande zu bringen, scheiterten.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die gründliche Studie von Rudolf Morsey, Brüning und Adenauer. Zwei deutsche Staatsmänner. Düsseldorf 1972.

Für Adenauer stand die Sicherheitsfrage beherrschend im Vordergrund seiner Politik<sup>6</sup>, während nationale Fragen demgegenüber eine untergeordnete Bedeutung hatten. Wie stark die Sicherheitsfrage sein Denken bis zu seinem Tod beschäftigte, sollte ich bei meinem letzten Gespräch mit ihm im März 1967 erfahren, als er mir als Folge einer verfehlten, weil zu nachgiebigen westlichen Politik und ebenfalls aus Enttäuschung über de Gaulle voraussagte, die Russen würden bis zum Rhein vordringen, um von dort entgegen der Annahme de Gaulles zum Atlantik zu gelangen. Übrigens, so fügte Adenauer für mich überraschend hinzu, de Gaulle betrachte die Atomwaffe nicht nur als Schutzwaffe gegen Rußland, sondern unter Umständen auch gegen Deutschland.

Aus Brünings Geschichtsverständnis richtete sich dessen Interesse primär auf die Wiederherstellung des Deutschen Reiches und dies wiederum nicht, ohne die Sicherheitsfrage im Hinblick auf die kommunistische Dynamik zu berücksichtigen. So schreibt er am 12. Dezember 1960: »Ich teile Ihre Überzeugung, daß Kennedy die Gefahren des Kommunismus sehr viel schärfer sieht als Nixon und Eisenhower. Ich hatte immer den Eindruck, daß Eisenhower sehr klar die von kommunistischen Ländern drohenden militärischen Gefahren sah, aber nicht in vollem Umfange die Gefahren, die sich aus der Unterwühlung der ganzen Welt ergaben.« (473) Zunächst jedenfalls nach dem Zusammenbruch des Jahres 1945 sieht Brüning in Adenauer die geeignete Persönlichkeit, die politische Führung zu übernehmen. Er läßt ihm Informationen zukommen. Vorher hat er schon den USA-Behörden Adenauer neben Pünder und Dietrich als Persönlichkeiten vorgeschlagen, auf die er empfiehlt, zurückzugreifen. In einem ausführlichen Brief an Helene Weber vom 27. November bis 3. Dezember 1948 bemerkt er, Adenauer sei ebenso wie Kaiser sehr gewachsen. In dieser Zeit dachte der damalige Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Karl Arnold, daran, Kanzler einer großen Koalition Westdeutschlands zu werden. Dazu Brüning: »Aber ich muß sagen, daß er den Vergleich mit Adenauer nicht bestehen kann.« (162) Am 1. Dezember 1948 wendet er sich brieflich an Adenauer. Dann klingt in einem Brief Brünings an Adenauers Vertrauten, den Bankier Robert Pferdenges, vorsichtig und verhüllt Kritik an, indem er vor einer dogmatischen und statischen Außenpolitik warnt. »Unser Land hat stets nur verloren bei einer Politik, die dogmatisch zum Bündnis mit einer Macht oder Mächtegruppe führte. Dies würde heute besonders gelten. Früher oder später braucht die Welt ein befriedetes, wirtschaftlich gesundes Deutschland.« (184) Brüning lebt in stetiger Sorge um den Bestand des Deutschen Reiches, weil er fest davon überzeugt ist, daß ein Volk, das seine Tradition aufgibt, damit seine Individualität verliert. Für George Kennan, der später durch seine Entspannungspläne bekannt werden sollte, fertigt er ein Memorandum mit dem Petikum, die Vereinigten Staaten sollten bei Verhandlungen mit den Russen verlangen, für alle Deutschen, die aus den deutschen Ostgebieten ausgewiesen und jetzt vorläufig in den westlichen Besatzungszonen angesiedelt wurden, das Recht anzuerkennen, bei allen Abstimmungen in der östlichen Besatzungszone mitgezählt zu werden. In einem Memorandum Brünings für Pünder und Adenauer vom Mai 1949 empfiehlt er, sich nach keiner Seite hin festzulegen, aber doch klare Konzeptionen für die Zu-

<sup>6</sup> Konrad Repgen, »Finis Germaniae«. In: »Die politische Meinung« Juli/August 1976 (Heft 167), S. 19–32.



kunft zu haben. Bei Verhandlungen mit dem Osten solle man den Westen loyal auf dem laufenden halten. Die japanische Politik wird als Vorbild für die deutsche herausgestellt. Deutschland müsse anstreben, das Gebiet von 1933 vorläufig unter Ausschluß der Saar zurückzugewinnen.

Zur Wahl Adenauers zum Bundeskanzler gratuliert Brüning. Nur Adenauer, so stellt er fest, kann die Rolle des Kanzlers spielen. Und so fügt er hinzu: »Das sage ich, obwohl er nicht mein persönlicher Freund ist.« (198) Verschiedentlich wiederholt er diese Auffassung. So schreibt er dem Verbandspräses der Katholischen Arbeiterbewegung, Hermann Josef Schmitt, in Köln: »Ich hatte schon bei meinem Besuch im vorigen Jahr den festen Eindruck, daß er für die jetzige Lage der einzig geeignete Mann ist. Das bedeutet nicht, daß man alles, was er redet und tut, zu bejahen braucht.« (207) Als sich der Wunsch der Westalliierten nach deutschen Truppen abzeichnet, rät er zu äußerst behutsamem Vorgehen. Er ist unglücklich darüber, daß Adenauer von sich diese Frage angeschnitten hat. Andererseits lobt er ihn wegen seiner Zurückhaltung gegenüber dem Europarat. »Man muß sich zu allem bitten lassen und sich nicht dazu drängen.« (221) An Heinrich Vockel, den Beauftragten der Bundesregierung in Berlin, schreibt er am 28. März 1950 schon kritischer, er wisse, daß eine Umgehung der Person Adenauers eine gute Sache zum Scheitern bringe. Darum habe er, Brüning, sich nach Bildung der Bonner Regierung von jeder Einflußnahme zurückgezogen. Die sofortige und zu enge Zusammenarbeit mit Frankreich habe Rußland alle Karten in die Hände gespielt. Dennoch schreibt er am 15. Mai 1950 an Pferdenges: »Ich freue mich, daß Adenauer so elastisch bleibt, körperlich und politisch. Wir kommen ja wieder einen Schritt weiter.« (227)

Als die Bundesrepublik Deutschland dem Europarat beigetreten ist, hält Brüning diesen Schritt für verfehlt, weil vorher nicht Frankreich seinen Beistandspakt mit Rußland, durch den es *de facto* die Oder-Neiße-Grenze anerkenne, gekündigt hat. Er wendet sich gegen den Schuman-Plan. Auf der anderen Seite erkennt er ebenso wie Adenauer die von der Sowjetunion drohende Gefahr. In einem Brief vom 23. Juni 1950 schreibt er in sehr nüchterner Beurteilung der politischen Großwetterlage — und wie sich zwei Jahrzehnte später herausstellen sollte — zutreffend: »Endlich hat die westliche Welt dem russischen Koloß keinen Glauben entgegenzustellen. Nur ein totalitäres Gebilde kann ohne religiöse und sittliche feste Prinzipien seine Macht erhalten oder ausbreiten — nicht aber die Demokratien. Das scheint man auch in Europa nicht klar zu sehen. Wir stehen eben in einer Weltrevolution ohnegleichen. Wir müssen uns daher in Demut vor dem Lenker der Geschichte neigen. Der einzelne kann nicht mehr viel ändern. Ohne einen Krieg wird der deutsche Osten unter der Herrschaft der Russen bleiben. Einen Krieg — in alter Art — wird aber Stalin zu vermeiden suchen. Er wird überall ›Feuerchen‹ anzünden, vor allem in Syrien und Palästina, sowie im ganzen südlichen Asien, um die Alliierten zu zwingen, dorthin ihre zur Verfügung stehenden Truppen zu schicken. Auch das scheint man nicht einmal in der vollen Bedeutung in Washington zu sehen, mit Ausnahme der Militärs.« (229) Brüning reflektiert den Gedanken einer von Adenauer *a limine* abgelehnten Neutralisierung, meint dann allerdings, käme es zum Kriege, so werde Deutschland auf alle Fälle überrannt werden. Immer noch hält er Adenauer für unersetzlich für Deutschland. Als einzigen möglichen

Nachfolger, »wenn es wirklich nicht mehr mit dem anderen Herren gehen sollte« (231), sieht er den bayrischen Ministerpräsidenten Ehard. Von Karl Arnold, der in dieser Zeit in Opposition zu Adenauer steht, erklärt er, dieser sei zwar ganz gut an seiner gegenwärtigen Stelle als Ministerpräsident, und fügt mit einem Seufzer hinzu: »Wenn unsere Politiker endlich lernen würden, sich selbst und ihre Fähigkeiten nüchtern einzuschätzen.« (234) Am 10. Oktober 1950 führt er aus, die bedingungslose Annahme des Schuman-Plans, den Adenauer als Beginn der von ihm leidenschaftlich angestrebten westeuropäischen Integration sieht, sei ein großer Fehler gewesen. Bei richtig geführten Verhandlungen hätte man mehr erreichen können. »Jetzt wird es aber langsam tödlich ernst; wenn es so weitergeht, werden wir auf eine Generation festgelegt, vielleicht länger, und eine Wiedervereinigung mit unserm Osten kommt nicht mehr zustande, die vom Quai d'Orsay unter allen Umständen verhindert werden soll.« (239) Die französischen Bündnisse mit Rußland, Polen und der Tschechoslowakei sicherten direkt oder indirekt den Verlust Schlesiens und Ostpreußens. Der Direktor der französischen Propagandastelle in Washington sei noch im Frühjahr 1950 durch die USA mit der These gereist, selbst die Rückkehr der russischen Besatzungszone zu Deutschland wäre ein Unglück für die Welt. »Aber alles das will der Herr in Rhöndorf nicht wissen.« (237)

Er erwägt, wer wohl Außenminister werde, mit dem er als Privatmann zusammenarbeiten könne. Es sollte ein Protestant sein. Arnold komme weder als Kanzler noch als Außenminister in Betracht. Er denkt an Bundesinnenminister Robert Lehr. An den damaligen Staatssekretär Franz Thedieck schreibt er unter dem 22. Dezember 1950: »Die japanische Regierung hat geradezu klassisch auf der von mir für Deutschland vorgeschlagenen Linie gehandelt.« (250) Am 9. Januar 1951 rät Brüning dem Bundesminister für gesamtdeutsche Fragen, Jakob Kaiser, der Kanzler müsse sich unbedingt in die Verhandlungen der Westalliierten mit Rußland über die Ostzone einschalten, weil Westeuropa unter französischem Einfluß bereit sei, eine dauernde Trennung von Ost- und Westdeutschland hinzunehmen, wenn dadurch ein vorzeitiger Kriegeausbruch verhindert werden könne. Auch die gegensätzlichen Positionen Brüning-Adenauer in der Frage der westeuropäischen Integration ergeben sich aus einer unterschiedlichen Wertung der nationalen Komponente. »Natürlich«, so schreibt er am 9. Januar 1951 an den ehemaligen Staatssekretär in der Reichskanzlei, Hermann Pünder, »ist der Gedanke einer engeren Verbindung der europäischen Staaten ein guter, aber er kann nur Schritt für Schritt für ganz bestimmte Zwecke verwirklicht werden.« (256) Frankreich würde den ganzen Plan anders werten, wenn es noch ein Deutsches Reich gäbe. Unmutig wendet er sich gegen diejenigen Mitglieder der deutschen Delegation beim Europarat, die geradezu darauf drängen, mehr oder minder die Souveränität Westdeutschlands aufzugeben. Deutschland solle eine engere Verbindung der europäischen Staaten nicht ablehnen, aber klarmachen, daß diese nur nach Wiedergewinnung von Ostdeutschland möglich sei. 1951 ist Brüning für die Hinausschiebung einer deutschen Wiederaufrüstung um ein Jahr und dann auch eher für die Aufstellung einer Polizeitruppe. Als François-Poncet Adenauer offiziell mitteilt, Frankreich werde niemals die Oder-Neiße-Linie anerkennen, hält er das für einen ungeheuren Fortschritt in den Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich. Doch kurze Zeit danach erwacht in Brüning wieder die Furcht vor einer französisch-russischen

Verständigung auf der Grundlage einer dauernden Aufteilung Deutschlands und das noch westlich der Oder-Neiße-Linie. Deshalb ist er gegen langfristige politische Verträge, die die deutsche Außenpolitik fesseln. Angesichts der internationalen Gesamtsituation rät er 1951 zu einer Hinausschiebung des Friedensvertrags auf drei bis vier Jahre in der Hoffnung, daß sich bis dahin die Lage ändere.

Auch die viel diskutierte sowjetische Note vom 10. März 1952 findet in Brüning's Briefen Widerhall. Am 15. März 1952 schreibt er an Heinrich Vockel: »Ich will nicht darüber ein endgültiges Urteil fällen, ob die russische Note rein taktischer Art ist. Sicherlich bietet sie die Möglichkeit zu neuen Verhandlungen, die die Lage zum mindesten »auflockern« können.« (297 f.) Nach Adenauers Äußerung am 16. März in Siegen stellt er fest: »Am schlimmsten ist die Äußerung des Kanzlers gleich nach dem Bekanntwerden der russischen Note, daß man gleich an die Ausarbeitung einer Verfassung für die Vereinigten Staaten von Westeuropa gehen müsse.« (299) In der russischen Note war *in nuce* die Lösung des österreichischen Staatsvertrags enthalten, von der mir der damalige Bundeskanzler Dr. Julius Raab in einem Gespräch im Jahr 1955 nach Abschluß des Staatsvertrags erklärte, er sehe die österreichische Sicherheit nicht durch die juristischen Bestimmungen des Staatsvertrags gewährleistet, sondern durch die amerikanische Armee in Bayern.

Die Urteile gegen Adenauer werden härter. Hatte er schon 1950 die Meinung vertreten: »Der rheinische Katholizismus ist immer in Gefahr, das ganze Deutschland zu vergessen« (237), so lautet sein Urteil nunmehr: »Der Mann in Bonn hat ja kein Interesse am Osten trotz allen Getues. In London hat er unter anderem in einer Rede erklärt, man müsse, was die Ostprovinzen angeht, aus Gerechtigkeitsgefühl auch die Ansprüche der Polen in Betracht ziehen.« (291) Daraus erklärt sich dann wohl auch sein Urteil vom 11. Juli 1952, die SPD habe sachlich in der Außenpolitik recht. Schumacher, so meint er kurze Zeit später, übernehme auch aus patriotischen Gründen die Ideologie der DNVP aus den ersten Jahren der Weimarer Republik. Sehr nüchtern erklärt er, die Russen würden keinen Krieg anfangen. Aber sie könnten Polizeiformationen aus der Sowjetzone plötzlich nach Schleswig-Holstein und Dänemark werfen. Das habe der amerikanische General Ridgway erkannt. Dann fast die Entwicklung von Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre vorausnehmend, liest man in einem Brief vom 1. August 1952: »Die Dinge sind so verworren, daß, wenn die Rüstung des antirussischen Blocks den Höhepunkt erreicht hat, gar nichts anders übrigbleibt, als den Russen ein Ultimatum zu stellen, denn die Demokratien können den kalten Krieg nicht länger aushalten.« (314) Im Herbst 1952 erklärt er scharf, er könne kein Wort zur Verteidigung der Bonner Außenpolitik sagen, und zu Beginn des Jahres 1953 spricht er wohl nicht ganz ohne Berechtigung vom »Unsinn des Verfassungsmachens für alle möglichen Zwecke in Europa« (325). Innerlich aber fühlt sich Brüning immer mehr als Fremdling in der Heimat, in der er nie wieder werde feste Wurzeln fassen können. Dann kommt am 2. Juni 1954 der Vortrag Brüning's »Die Vereinigten Staaten und Europa« vor dem Rhein-Ruhr-Klub in Düsseldorf, dem ich beiwohnte<sup>6</sup>. Allgemein hatten wir Zuhörer den Eindruck, daß Brüning's Ausführungen, die sich nur kurz der aktuellen Außenpolitik zuwandten, von hohem sittlichem

<sup>6</sup> Heinrich Brüning, Die Vereinigten Staaten und Europa. Stuttgart 1954.

Verantwortungsbewußtsein getragen waren und eine sachliche Entgegnung verdienten. Brüning warf der Außenpolitik in den Jahren nach 1945 vor, dogmatisch eine einseitige Westbindung gesucht zu haben. »Es ist durchaus verständlich, daß sowohl Frankreich wie die Vereinigten Staaten darauf drängen, daß Westdeutschland in irgendeiner Form von der westlichen Welt abhängig bleibt. Aber niemand wird behaupten wollen, daß dadurch der Friede in Europa und in der Welt mehr gesichert werden kann, als das bisher der Fall ist.«<sup>7</sup> Die Antwort der amtlichen deutschen Außenpolitik auf diesen Vortrag war in der Tat unsachlich und das auch für denjenigen, der von Adenauers These überzeugt war, der Westen müsse zuerst einmal geeinigt und stark werden, um von dieser Position aus die Sowjetunion zur Wiedervereinigung zu zwingen. Heute sind wir belehrt darüber, daß weder die deutsche Bundesregierung Brandt/Scheel das Stehvermögen hatte, eine solche politische Linie fortzusetzen, noch die Westmächte sich innerlich an die Politik der deutschen Wiedervereinigung, die sie feierlich versprochen hatten, gebunden fühlten, wie ihre Reaktion auf die »neue deutsche Ostpolitik« einseitiger deutscher Verzichte beweist. Unter dem Eindruck einer im Grunde fruchtlosen Polemik schrieb Brüning an den Herausgeber der »Deutschen Rundschau«, Rudolf Pechel, sein Vortrag habe unberechtigtes Aufsehen erregt. Hätte der Kanzler geschwiegen, so hätte sich niemand darum gekümmert.

Vom 8. bis zum 13. September 1955 reist Adenauer nach Moskau und bringt von dort die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit nach Bonn. »Adenauer ist in Moskau in die Falle gegangen« (391). In einem Brief an Thomas Dehler vom 5. Februar 1956 präzisiert Brüning die vorstehende Bemerkung dahin, durch den Austausch von Botschaften zwischen Bonn und Moskau sei eine indirekte Anerkennung des *Status quo* erfolgt. Nunmehr können man mit den Russen nicht mehr unter für uns tragbaren Bedingungen über eine Wiedervereinigung verhandeln. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich, daß ich als damaliger Leiter der Rechtsabteilung des Auswärtigen Amts eine längere Unterhaltung mit Bundesaußenminister von Brentano über die juristischen Auswirkungen der Moskauer Vereinbarungen hatte. Brentano sagte mir, er habe sich ernstlich mit dem Gedanken des Rücktritts beschäftigt, eine Entscheidung, zu der sich der im Kern seines Wesens unpolitische Mann dann doch wieder nicht durchringen konnte.

Brüning lobt eine Note der Bundesregierung über die Wiedervereinigung vom 7. September 1956, rät auf der anderen Seite aber immer wieder zur Zurückhaltung Deutschlands in der Frage der Gestaltung Europas. Er weist darauf hin, daß McCloy und Emigrantenorganisationen aus Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei seit Monaten Propaganda für das Verbleiben aller deutschen Gebiete jenseits der Oder-Neiße bei den Satellitenstaaten betreiben und merkt an, daß sich Brentano bei seinem ersten Londoner Besuch dieser Auffassung angepaßt habe, eine Haltung, die bei Brentano sicherlich eher einer augenblicklichen Eingebung als einer zielstrebigem Politik entsprach, war er doch davon überzeugt, politische Probleme letztlich auf »menschlicher Basis« lösen zu können. Ein späteres Dementi ignorieren die Westmächte, wie in solchen Fällen üblich. Brüning bekämpfte Brentanos Konzeption der Befreiung der Satellitenländer. »Realpolitisch geht uns de-

---

<sup>7</sup> A. a. O., S. 13.

ren Schicksal nichts an, solange die Wiedervereinigung der Ost- und Westzonen nicht gesichert ist. Im Gegenteil, unser außenpolitisches Interesse sollte uns klar machen, daß wir uns in die Auseinandersetzung zwischen Rußland und seinen Satelliten nicht einzumischen haben« (423). Im Jahre 1957 sieht Brüning China in den Rang der zweitstärksten Weltmacht aufrücken und setzt auf diese Entwicklung gewisse Hoffnungen für die Wiedervereinigung. Dafür spreche ebenfalls das elementarste strategische Interesse der beiden angelsächsischen Mächte. Bitter fügt er hinzu: »Aber wenn man in Bonn nicht ernsthaft die Wiedervereinigung will, so ist eben vorläufig nichts zu ändern. Wir haben jetzt, praktisch gesprochen, ein Wiederaufleben des ›Rheinbundes‹ ohne einen Napoleon« (432). Adenauer, so meinte er 1958, hätte den Russen gegenüber auf die atomare Bewaffnung des westdeutschen Heeres unter der Voraussetzung verzichten sollen, daß diese zu einem Übereinkommen mit den Westmächten über eine Einstellung der Atomwaffenproduktion kämen.

Den Gemeinsamen Markt und die Montanunion sowie deren Ausgestaltung zu einem europäischen Bundesstaat prüft Brüning primär aus der Sicht der Wiedervereinigung, nicht ohne darauf hinzuweisen, daß in der Zeit der Weimarer Republik handelspolitische Vereinbarungen, für deren Abschluß die Kompetenz nunmehr auf die Brüsseler Kommission übertragen worden ist, politischen Zielsetzungen dienen. Als Hallstein im Januar 1958 das Amt als Präsident der EWG-Kommission antritt, fordert dieser ein europäisches Parlament, das souverän über die politischen Belange der Einzelstaaten entscheidet. Dazu Brüning: »Wie man dann noch hoffen kann auf eine Wiedervereinigung der beiden Zonen, ist mir unverständlich. Denn dann ist jede Initiative Westdeutschlands in bezug auf die Wiedervereinigung praktisch unmöglich, selbst wenn die Russen aus anderen Gründen eines Tages dazu bereit sein sollten.« (449) Hallstein hatte vorher als Staatssekretär des Auswärtigen Amtes korrekt die Weisungen Adenauers durchgeführt. Er war ein Jurist mit hohen intellektuellen Fähigkeiten, aber ohne Verständnis für geschichtliche Vorgänge und damit das Wesen der Politik. Bei ihm nahm die europäische Integration als solche Vorrang ein.

Je mehr die Zeit voranschreitet, umso skeptischer wird Brüning hinsichtlich der Möglichkeit der von ihm ersehnten Wiedervereinigung. In einem Brief vom 9. Juli 1958 an mich schreibt er: »Auch der beste deutsche Kanzler und Außenminister könnte unter den gegenwärtigen Umständen nichts an der Haltung von Moskau gegenüber der Wiedervereinigung ändern.« Er fügt eine interessante strategische Erwägung hinzu: »Natürlich kann man nicht übersehen, daß die Entwicklung der Waffentechnik auch die besten Diplomaten heute zur Sterilität verurteilt. Das haben 1954 und 1955 völlig klar nur Marschall Alphonse Juin und de Gaulle gesehen. Deshalb haben sie sich für eine Wiedervereinigung Deutschlands eingesetzt, natürlich nicht aus Sympathie für Deutschland, sondern aus der kühlen militärischen Überlegung, daß es Westeuropa im Falle eines russischen Angriffs an der ›strategischen Tiefe‹ im Clausewitzschen Sinne fehlte.« (454) Am 10. Juli schreibt er erneut: »Auf alle Fälle ist in absehbarer Zeit an der Lage unseres Vaterlandes nicht viel zu ändern. Es besteht nur die Gefahr, daß die Außenpolitik so festgelegt wird, daß es für ein Jahrzehnt oder länger keinen Ausweg gibt« (455). Brüning konnte damals nicht wissen, daß Adenauer seit 1958 neue Wege in der

Ostpolitik suchte, die allerdings entgegen Brüning von einer festen Verankerung der Bundesrepublik Deutschland im Westblock ausgingen<sup>8</sup>.

1960/1962 entstand der sogenannte Burgfriedensplan, der nach einer Stillhaltefrist von zehn Jahren die Wiedervereinigung aufgrund des Selbstbestimmungsrechts vorsah. Diese Wiedervereinigungspolitik Adenauers sollte scheitern, da, wie Chruschtschow im November 1963 einem Besucher in Kiew erklärte, die Deutschlandkarte die wertvollste in seinem europäischen Spiel sei. Geringschätzig das Selbstbestimmungsrecht der Völker beiseite schiebend, erklärte er seinem Gesprächspartner, er werde die deutsche Karte zu einem von ihm gewählten Zeitpunkt und nur zu seinen Bedingungen ausspielen. Dann aber werde keine deutsche Regierung »nein« sagen können. Damit brachte der damalige Herrscher des Kreml wohl allgemeingültig für die Sowjetunion zum Ausdruck, daß die Deutschlandfrage für sie nichts anders als eine reine Machtfrage darstelle. Ich selbst habe Brüning in der Zeit seiner Lehrtätigkeit in Köln wiederholt gefragt, ob er bei der von ihm postulierten Außenpolitik angesichts der expansiven Tendenzen der Sowjetunion nicht um die Sicherheit Deutschlands fürchte. Damals sagte er mir, die Sowjetunion habe seit 1917 außenpolitisch immer vorsichtig operiert und werde ein nicht in einen westeuropäischen Staatenblock eingegliedertes wiedervereinigtes Deutschland nicht angreifen, weil sie sehr wohl wisse, daß angesichts dessen politischer und wirtschaftlicher Bedeutung für das europäische Gleichgewicht ein militärischer Angriff den dritten Weltkrieg auslösen würde. Sei sie aber einmal entgegen seinen Erwartungen zu einem solchen Schritt entschlossen, dann werde sie die westeuropäische Integration auch nicht an einem Angriff gegen die Bundesrepublik Deutschland hindern.

Brüning und Adenauer haben deutsches Schicksal unter einem verschiedenen Aspekt gesehen: der eine aus deutscher Geschichte und der andere unter einem Blickpunkt, der ihm schon als jungem Politiker eigen war, demjenigen des westeuropäischen Raums. Während sich Brüning auf den Volksgedanken stützte, ging Adenauer von der Gesellschaft aus, die es ihm gedanklich erleichterte, zu neuen staatlichen Konstruktionen einer westeuropäischen Gesellschaft vorzustoßen. Für beide gilt, was Rudolf Morsey in einem Essay »Brüning, ein Staatsmann aus Westfalen« feststellt: »Heinrich Brüning und Konrad Adenauer waren die bedeutendsten Staatsmänner, die Westfalen und das Rheinland seit dem 19. Jahrhundert aufzuweisen haben. Für ihre so unterschiedlichen Persönlichkeiten wie für ihr politisches Werk in den verschiedenen Epochen unserer Zeitgeschichte kann der Satz gelten, den Brüning 1954 einmal über die Tätigkeit anderer deutscher Politiker formuliert hat: Was sie waren, was sie in selbstloser Arbeit leisteten, soll man einer nachfolgenden Generation überliefern.«<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Rudolf Morsey, Brüning und Adenauer, S. 30 f.; Bruno Bandulet, Adenauer zwischen West und Ost. München 1970. Grundlegend der Aufsatz von Klaus Gotto, Adenauers Deutschland- und Ostpolitik (1954–63). In: Adenauer-Studien III. Mainz 1974.

<sup>9</sup> In: Walter Först (Hrsg.), Zwischen Ruhrkampf und Wiederaufbau (Beiträge zur neuen Landesgeschichte des Rheinlandes und Westfalens, Band 5). Köln 1972, S. 116.

# Die Logik der Liebe\*

Von Eugen Biser

Im Antagonismus der Systeme und Denkweisen macht sich heute ein starker Zug zur Koordination und Konzentration bemerkbar. Hermeneutik und Wissenschaftstheorie (mit ihrem Vorspiel in der Wissenssoziologie) verdanken nicht zuletzt diesem Umstand ihren Siegeszug. Doch fragt es sich, ob das von ihnen angesteuerte Ziel einer einheitsbildenden Zusammenschau auf einem andern Weg nicht effektiver zu erreichen wäre. Sie verfahren interpretierend und – in komparatistischer Absicht – differenzierend. Dabei stellt sich ihnen eine Aufgabe von fast unentflechtbarer Komplexität, weil sie vielfach die Bedingung außer acht lassen, durch die sich der hohe Komplikationsgrad ergibt und die ihnen deswegen entgeht, weil sie aufgrund ihrer Eigenstruktur dieser Bedingung gegenüber auf unterschiedlich starke Weise – die Wissenschaftstheorie mehr als die Hermeneutik – abgeblendet sind. Diese »Bedingung« besteht in der emotionalen Bedingtheit aller Rationalität, also in dem meist nur widerwillig zugegebenen Tatbestand, daß der Initialstoß der Erkenntnis nicht vom Denken, sondern von der Gefühlssphäre ausgeht<sup>1</sup>.

## *Die Wurzeln der Erkenntnis*

Man spricht davon so ungern wie von einem Verbrecher in der Reihe der Verfahren oder wie von einer ungedeckten Schuld im Betriebskapital. Doch die von solchen Komplexen noch weitgehend freie griechische Philosophie redete noch ganz unbefangen davon, am klarsten in der platonischen These vom Staunen als dem Ausgangspunkt aller philosophischen Reflexion.

In seinem Dialog »Theaitet« nennt Platon die Verfassung des Weisheitssuchers ein »Erstaunen«, das den Betroffenen nach Art eines »Schwindels« befällt, und er versichert: »Das ist der Zustand eines die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen: es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen« (155 d). Und Aristoteles stimmt dem in seiner »Metaphysik« ausdrücklich mit der Bemerkung zu: »Denn weil sie sich verwunderten, haben die Menschen jetzt und immer schon begonnen nachzudenken; sie haben sich anfangs verwundert über die Unbegreiflichkeiten des Alltags und sahen sich dann Schritt für Schritt immer größeren Fragen gegenüber« (982 b). Diese Deutung des denkerischen Initiationserlebnisses erschien Zeitgenossen und Nachgeborenen so plausibel, daß weder die damit aus-

---

\* Im folgenden sei der Versuch unternommen, die begriffsgeschichtliche Explikation des Wortes »Liebe«, die Helmut Kuhn in einer ebenso mutigen wie dankenswerten Arbeit vorlegte (»Liebe«. Geschichte eines Begriffs. Kösel-Verlag, München 1975, 269 S.), unter einem neuen Gesichtspunkt durchzugehen, um so den weniger offen zutage tretenden Gehalten und nicht thematisierten Implikationen des Werkes auf die Spur zu kommen.  
<sup>1</sup> Dazu der von Johannes Schlemmer herausgegebene Sammelband »Die Verachtung des Gemüts«. München 1974, in dem, bezeichnend für den angesprochenen Sachverhalt, der Beitrag eines Philosophen fehlt.

gesprochene Verankerung des Denkens im Erlebnis noch das Woraus dieser Herleitung zum Anlaß kritischer Rückfragen wurden. Das eine führte zu einem Transformationsprozeß, durch den, schrittweise, der Zweifel und seine Radikalisierungsformen an die Stelle der staunenden Verwunderung traten. Das andere wurde zu einem Schwerpunkt moderner Idealismuskritik.

Daß das Staunen ein Moment der Betroffenheit impliziert und damit jenes »Erregungsmoment«, das die Denkbewegung allererst in Gang setzt, und daß sich dieses primär darauf bezieht, daß »überhaupt Seiendes (ist) und nicht vielmehr Nichts«<sup>2</sup>, gelangte erstmals durch Augustinus ins philosophische Bewußtsein, ohne daß es dadurch schon zu einer Revision der »klassischen« Herleitung gekommen wäre. Jedenfalls empfängt Augustinus seine philosophische »Weihe«, bezeichnend für den erreichten Entwicklungsstand, in jenem Erlebnis befestigender Angrenzung, in das sein Bericht über die Ostia-Vision (*Confessiones* IX, 10) Einblick gewährt<sup>3</sup>. Daß die mit der Abscheidung vollzogene Teilung zum Zweifel (was ursprünglich soviel wie »doppelt«, »gespalten«, besagt) führen und daß dieser zum Prinzip der Vergewisserung erhoben werden kann, wird freilich nur als Defensiv-Strategie entwickelt und deshalb auch nur apologetisch (in der Abwehr der akademischen Skepsis) ausgespielt.

Um es dazu kommen zu lassen, bedurfte es eines umfassenden Abbaus der integrativen Strukturen und Kräfte, wie er vor allem im großen Traditionsbruch zwischen Mittelalter und Neuzeit erfolgte. Dann erst konnte Descartes den Zweifel zum einzigen Ausgangspunkt der philosophischen Denkbewegung erklären. Über Pascals Schauer vor dem »Schweigen der unendlichen Räume« führt die Entwicklungslinie von da zu Kierkegaards Verzweigung, vermittelt durch Vico sodann zu Marxens revolutionärem Protest und schließlich zu Marcuses Großer Weigerung.

### *Kritik des Staunens*

Sofern in allem Staunen ein Moment des Befremdens (über das Vorhandensein dessen, worauf man nicht gefaßt war) mitschwingt, ist der Weg bis zu der verweigerten Zustimmung zum Bestehenden (als einer besonders mißliebigen Form des Vorhandenen) durchaus verständlich. Die Weigerung erscheint dann als eine kritische Zuspitzung des Staunens und dieses als der (nicht ganz) neutrale Ausgangspunkt der Weigerung. Begreiflich dann aber auch, daß Franz Rosenzweig im Zug seiner von biblischen Einsichten eingegebenen Idealismuskritik seine Bedenken und Vorbehalte bis in die Zwiespältigkeit des emotionalen Grundimpulses vortrieb und den, wie man heute sagen würde, restriktiven und repressiven Habitus der transzendentalphilosophischen Spekulation aus dem strukturellen Bruch im Elementarakt des Staunens herleitete. Am eindrucksvollsten geschah

<sup>2</sup> So das Schlußwort von Heideggers berühmter Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« vom 24. Juli 1929 an der Universität Freiburg.

<sup>3</sup> Dazu P. Henry, Die Vision zu Ostia. In: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, hrsg. von Carl Andresen. Darmstadt 1962, S. 202–270.



das in dem scheinbar mit leichter Hand hingeworfenen, in Wirklichkeit radikale Prinzipienkritik übenden »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand«, das gegen den erklärten Willen des Autors postum, und auch dann erst mit einem fast übergroßen »Sicherheitsabstand« (1964) veröffentlicht wurde<sup>4</sup>.

Der in Form eines Krankheits- und Therapieberichts verfaßte Text diagnostiziert einen merkwürdigen Befund: »Der Patient – gemeint ist der kranke Menschenverstand – hat sich zu Bett legen müssen; er konnte plötzlich keine der notwendigen Handlungen des Alltags mehr vollbringen. Er fühlte sich wie gelähmt. Die Starrheit des Staunens hatte ihn befallen. Seine Hände mochten nicht mehr zugreifen, denn wer gab ihnen das Recht des Griffs, seine Füße mochten nicht mehr ausschreiten, denn wer verbürgte Boden ihrem Tritt. Seine Augen mochten nicht mehr ausschauen, denn wer bewies ihnen, daß kein Traum sie narre. Und so mochten seine Ohren nicht mehr hören, denn wer war der andere, auf den sie hätten hören sollen, sein Mund nicht mehr reden, denn lohnte es sich ins Leere schöpfen? Was war ihm geschehen?«<sup>5</sup> Danach unterscheidet sich die philosophische Form des Staunens von der allgemeinen menschlichen dadurch, daß sie sich nicht bis zu der im Erstaunen gemachten Phänomengewahrung vorwagt, sondern gleichsam bei seiner anfänglichen Betroffenheit stehenbleibt, um das, was ihm so unvermutet entgegentritt, in dieser seiner »Gegenständlichkeit« festzustellen. Man könnte auch sagen, der Philosoph bestehe auf dem sofortigen Ergebnis seiner unvermuteten Entdeckung. Zu diesem Zweck schaltet er das »Ereignis seines Staunens aus dem weiterfließenden Fluß seines Lebens aus.«<sup>6</sup> Einem derartigen Zwang gibt die Wirklichkeit wohl oder übel nach. Sie antwortet der aus der Betroffenheit des Staunens an sie ergehenden Wasfrage, indem sie sich als »Gegenstand« und »Wesen« zeigt. Aber sie rächt sich gleichzeitig auch an der Ungeduld und Hartnäckigkeit dieser Frage, indem sie nur diese eine »und immer wieder . . . gleiche Antwort« gibt<sup>7</sup>. Zwar kommt ihre Antwort aus der Tiefe des Wesenhaften und Substantiellen. Aber sie weiß nichts vom Strom der sich ereignenden Wirklichkeit, nichts vom Wunder der jeweiligen Wirklichkeitsereignung, und bleibt deshalb bei aller Beredtheit stumm. Das schlägt sich frustrierend auf den Fragenden nieder. Konsterniert von der zugleich bereden und doch nichtssagenden Antwort, ist er wie »vom Schlage gerührt«. So verfällt er jenem Lähmungszustand, von welchem Rosenzweigs Krankheitsbericht ausgeht.

### *Die größere Alternative*

Damit ist die erkenntnistiftende Rolle des Staunens zwar anerkannt, gleichzeitig aber auf eine so fatale Weise reduziert, daß das Staunen als Lösung der kognitiven Ausgangs- und Initiationsproblematik nicht mehr in Betracht kommt. Nur eine Alternative könnte noch weiterhelfen, die das Moment des Staunens nicht

<sup>4</sup> F. Rosenzweig, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hrsg. und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. Düsseldorf 1964.

<sup>5</sup> So der Eingang des 2. Kapitels, das den »Krankenbesuch« schildert: ebd., S. 34.

<sup>6</sup> Ebd., S. 29.

<sup>7</sup> Ebd., S. 30.

allein in sich enthält, sondern es gleichzeitig auch davor bewahrt, je wieder mit dem von Rosenzweig ausgegrenzten Restbestand gleichgesetzt zu werden. Es beweist das hohe Problembewußtsein, von welchem Helmut Kuhns begriffsgeschichtliche Würdigung des Wortes »Liebe« getragen ist, daß sie schon zu Eingang fragend an diese Alternative rührt: »Liebe, in Reinheit erschaut, ist ein Gegenstand überwältigenden Staunens. Sollte zu dem Staunen, aus dem Philosophie entspringt, auch und in besonderem Maße das Staunen über die Liebe gehören?« (9) Das aber heißt zugleich, daß Kuhns Abhandlung nicht künstlich in den vorliegenden Zusammenhang gezogen zu werden braucht, weil sie ihm schon aufgrund ihres prinzipientheoretischen Zuschnitts auch dort, wo dies thematisch nicht in Erscheinung tritt, immer schon nahesteht. Unter diesen Umständen wäre es sonderbar, wenn die intentionale Nachbarschaft nicht auch dann und wann formell zum Ausdruck käme. Das geschieht schon dort, wo Kuhn im Blick auf die Vereinigungskraft der Liebe davon spricht, daß die ganze uns vererbte Kultur in ihren glücklichsten Augenblicken »eine große Liebesfeier« sei (19), vor allem aber dort, wo er sich die »kühne Verallgemeinerung« Augustins zu eigen macht, wonach eine Sache in dem Maß erkannt wird, wie sie geliebt wird (22) und wo er den Liebesakt als Nachhall der großen Gutheißung, der »ontologischen Affirmation« am Abend des sechsten Schöpfungstages deutet (ebd.).

Schon in sokratisch-platonischer Sicht ist die Liebe mit der Erkenntnis aber nicht nur tendenzverwandt; vielmehr steht sie mit ihr, ohne jemals in ihr aufzugehen, in einem ebenso innigen wie differenzierten Bündnis. »Zwischen Nichtwissen und Wissen« angesiedelt, ist Eros auch auf dem Feld der Erkenntnis ein »gewaltiger Jäger« (48), lernbegierig, strebend immerdar bemüht, des Liebeszieles intellektuell habhaft zu werden, kurz, ein geborener Philosoph. Erst die scholastische Metaphysik der Liebe bringt die letzte Klärung dieses Zusammenhangs. Sie ist, was ihre Wirkung betrifft, auch in dem Sinn die »Gravitation der Seele« (89), daß sie diese, einem tiefsinnigen Wort Alberts von Bollstädt zufolge »auf sich selbst zurückbeugt« und so auf ihre Weise die Einkehr des Geistes (*reditio mentis ad se ipsum*) mitvollzieht (131). Wenn dieser Rückgang aber, wie die scholastische Geist-Metaphysik sah, die Urbewegung der Erkenntnis ausmacht, gestaltet sich deren Verhältnis zur Liebe schließlich zur dynamischen Identität. Dynamisch, weil die Liebe ihre eigenen Augen und ihr eigenes Licht besitzt, das immerfort im Seelengrund, als die »scintilla animae«, entspringt (127). Aber darin doch nahezu die volle Identität, die Gregor den Großen zu dem kühnen Satz veranlaßt: »Die Liebe selbst ist Erkenntnis« (ebd.). So ergibt es sich aus der Konvergenz der Liebes- und Erkenntnisbewegung, die gleicherweise auf den Fluchtpunkt hinführt, wo, mit Nikolaus von Kues gesprochen, »Erkennen gleich Lieben und Lieben gleich Erkennen« ist (ebd.).

Damit schießt die Beweisführung aber fast über das intendierte Ziel hinaus. Gesucht war lediglich die größere Alternative zu jenem emotionalen Antrieb der Erkenntnis, den die philosophische Antike im Staunen gefunden zu haben glaubte. Nun droht der gefundene Impuls mit dem von ihm Angetriebenen ununterscheidbar zu verschmelzen. Hier läßt sich nur differenzieren, wenn man den gregorianischen und kusanischen Identifikationsformeln gegenüber lediglich eine dynamische Gleichheit von Erkennen und Lieben zugesteht. Sie wird tatsächlich auch allein

dem Phänomen gerecht. Zwar hat das Herz, wie das berühmte Pascal-Wort sagt, seine eigene Logik; und ebenso gibt es, mit einem Wort des Epheserbriefs (1,18) gesprochen, »Augen des Herzens«. Doch nennen beide Wendungen Strukturen und Organe der Liebe, also jeweils etwas von ihr selbst Verschiedenes. Eine noch subtilere Unterscheidung würde zeigen, daß es sich hier wie dort, bei der »Logik« wie bei den »Augen«, um Ergebnisse einer ausgesprochenen Wechselwirkung handelt. Die »Logik der Liebe« wird manifest, sofern sich die Liebe mit dem Intellekt verbündet und sein Streben mit ihrem Verlangen unterfängt. Und ebenso wird die Liebe sehend, sofern sie die kognitiven Geisteskräfte in ihren Dienst stellt; sonst bleibt sie, was sie sprichwörtlich ist, nämlich blind. So gesehen ist die Liebe also doch die größere Alternative zum Staunen. Eine Akzentverschiebung ist nur in dem Sinn gegeben, daß die Antriebskraft in ihrem Fall in den intellektuellen Vollzug mit eingeht, während sie im Fall des Staunens nur stimulierend auf diesen einwirkt.

### *Liebe als Dispositionsprinzip*

Der von Kuhn nachgezeichnete Gang der Begriffsgeschichte verläuft nicht planlos, sondern so, daß die wiederholt betonte »Dialektik« der Liebe (124, 128, 206) auch von ihm her bestätigt wird. Gegenstrebigem Positionen ausgesetzt, nimmt ihr Weg freilich keinen kalkulierbaren, sondern eher einen dramatischen, durch Auftrieb und Absturz gekennzeichneten Verlauf. Und dieser Verlauf führt auch keineswegs zu jenem Totum, in welches ihn der junge Hegel ausmünden sah (223). Dafür sind die ablenkenden Mächte wie Polis, Gesellschaft, Lebensform, aber auch die Brechungen im Medium kulturgeschichtlich vermittelter Gestaltungen wie der der antiken *Philia* oder des höfischen Minnedienstes einfach zu stark. Und dafür hat an diesem Weg vor allem auch die »Liebe von oben«, wie das Kapitel »Liebe auf dem Weg von Athen nach Jerusalem« zeigt, schon viel zu nachhaltig teilgenommen. Dennoch handelt es sich, bei aller Unkalkulierbarkeit, um einen durchaus »geordneten« Weg, da sich sonst die Liebe nicht immer wieder als Ordnungsprinzip im Sinne eines *ordo amoris* begreifen könnte.

Das reicht schon hin, die Liebe als jenes dynamische Ganze zu begreifen, das mit dem Staunen zusammen auch alle seine Derivate — bis hinab zur Weigerung und Verzweiflung — umfaßt und sich so als Dispositionsprinzip für alle kognitiven Ansätze und Entwürfe anbietet. Und dies sogar in einem zweifachen Sinn. Denn die Liebe macht die Vielfalt der Formen nicht nur verständlich; sie faßt sie auch — kraft ihrer Einungstendenz — in ein größeres Sinn Ganzes zusammen, so daß im *ordo amoris* der *ordo veritatis* sichtbar wird.

Verständlich wird das Zu- und Gegeneinander der Sinnentwürfe und Deutungsmodelle freilich nicht im Sinn eines synoptisch-kritischen Vergleichs, sondern einer Klärung der Kadenz, in der sich die Abfolge der emotionalen Antriebe darstellt. Erst durch die Hinordnung auf das Einheitsstreben der Liebe gewinnt das Betroffenenmoment des Staunens in einer Weise Profil, daß Zweifel, Schauer, Protest und Weigerung als seine Radikalformen erscheinen. Denn auch die Liebe hat ihre Zweifel (235), ihre Schauer und ihre Abwehrimpulse, die sich einmal

als Protest, dann als Weigerung äußern. Auf der Suche nach dem emotionalen Antrieb der Erkenntnis hat die Auskunft des »Theaitet«, wonach dieser Antrieb im Staunen zu suchen ist, erst etwas Vorletztes genannt. Das Letzte besteht in der Einsicht, daß das Staunen nur eine Funktion der Liebe ist, die, wie sie in der Bewunderung ihres Gegenstands aufgeht, so ihren Anfang damit macht, daß sie ihn staunend zur Kenntnis nimmt. Gleiches gilt von den Derivaten des Stauens. Auch sie sind, bei Licht betrachtet, Äußerungen einer verkümmerten und dabei zwischen Zweifel und Verzweiflung, Protest und Weigerung schwankenden Liebe. Wenn damit eine Klärung erzielt wurde, dann nur in einem kritisch denunzierenden Sinn. Denn nur eine verkümmerte, erkaltende Liebe kann dem Negativen so breiten Raum geben, daß es schließlich so wie hier das ganze Feld beherrscht. So dokumentiert die Abfolge der Derivate im Grunde nur, wie tief die Philosophie in ihrem neuzeitlichen Entwicklungsgang von dem durch ihren Namen bezeichneten Niveau abgesunken ist. Sie wurde von durchweg negativen Impulsen stimuliert, weil sie sich als »Liebe zur Weisheit« aufgegeben hatte.

Ein Sinnganzes scheint aus alledem nur in der Weise auf, daß jenseits der faktischen Verfallsformen die Liebe selbst als Grundimpuls der Wahrheitssuche sichtbar wird. Das heißt keineswegs, daß ein utopisch Ganzes anstelle der Fragmente treten soll. Denn es kann sich bei der Alternative nur um die durch ihre eigene Geschichtserfahrung hindurchgegangene, also um die »geprüfte« Liebe handeln, die alle kritischen Momente in sich behält, ohne dabei jedoch ihren Charakter als Liebe aufzugeben. In dieser Frage könnte sich das sorgfältig registrierende, bisweilen an eine ingeniiöse Spurensuche erinnernde Verfahren Helmut Kuhns fruchtbar mit dem spekulativ-mystischen Gertrud von le Forts verbinden lassen, das den Goetheschen Gedanken der »Teilnahme von oben« zu der Leitvorstellung von einer »Geschichte der ewigen Liebe« fortentwickelt<sup>8</sup>. So ergäbe sich ein Bild der Alternative, das die von ihr überholten Ausgangsdaten voll in sich enthielte.

### *Abschließende Anfragen*

An dieser Stelle drängen sich einige Schlußfragen auf, denen auch auf die Gefahr hin nachgegangen werden muß, daß sie am Ende den gewonnenen Ausgleich erneut in Frage stellen. Zwar bezeichnet »Liebe« einen Grundimpuls, der dem Staunen zweifellos den Vorzug reiner Positivität voraus hat. Denn es gibt in aller Welt nichts Reineres, Gültigeres, Vollkommeres als ihn. Gilt das aber nicht doch nur für den Bereich der Interpersonalität und Interaktion? Steht es mit der Liebe in struktureller Hinsicht denn besser als mit den übrigen mit dem Menschen konsubstantialen Elementarvollzügen wie Recht, Freiheit, Religiosität und Sprache, die allesamt von dem grundmenschlichen Antagonismus geprägt, um nicht zu sagen versehrt sind? Ist ihr Wille nicht heimlich unterwandert von einem ihrem Grundinteresse entgegenwirkenden Widerwillen, hat sie bei ihren Gewährungen, wie die Tristan-Sage verdeutlicht, nicht insgeheim auch ihren Untergang im Sinn? Arbeitet sie bei allem Glücksverlangen nicht immerfort auch auf ihr eigenes Un-

\* Dazu mein Beitrag, Der Weg ins Geheimnis. In: »Stimmen der Zeit« 194 (1976), S. 651ff.

glück hin? Und muß es sich, im Rückblick auf das Ausgangsproblem gesprochen, nicht geradezu so verhalten, wenn von der Liebe — als einem Prinzip der beunruhigenden Beruhigung — ein vergleichbarer Denkanstoß ausgehen soll wie vom Staunen, vom Zweifel, vom Schauer, von der Verzweiflung, vom revolutionären Protest und von der Großen Weigerung?

Doch hätte die Liebe dann, abzüglich ihrer Rolle als Dispositionsprinzip, den übrigen Initialemotionen wirklich etwas voraus? Nur sehr behutsam wird man diese Frage im Blick auf die von Kuhn nachgezeichnete Begriffsgeschichte bejahen dürfen. Denn sie macht deutlich, daß jene Anstöße das Denken immer nur in Richtung auf das unerwartete Faktum des Gegebenen in Bewegung setzen, ohne daß ihnen etwas anderes antwortet als eben dieses Gegebensein, daß sich ihnen entweder wie das verschleierte Bild von Sais oder aber wie ein Gorgohaupt, entsetzen- und protesterregend darstellt. Anders die Liebe, der aus dem eigenen Wesensvollzug — und mehr noch aus ihrer göttlichen Wesensvollendung — das entgegnet, worauf sie mit ihrem Aufstreben immer schon reagiert, und im Grunde ungleich entschiedener reagiert als auf das ihr eher okkasionell in den Weg tretende Seiende. Und das ist ihre eigene Entgegenkunft in Gestalt der Agape, der von Gott herabsteigenden und so den begehrenden — und im buchstäblichen Sinn des Wortes »aufbegehrenden« — Eros mit sich selbst versöhnenden Liebe.

Für beides legt Kuhns Werk ein imponierendes Zeugnis ab. Für die Rolle der Liebe als Alternative zunächst, in der er die weitverzweigte Begriffsgeschichte als eine Art Selbstexplikation der Liebe verständlich macht, die so als das umfassende Dispositionsprinzip erst wirklich glaubhaft wird. Und für den ewigen Dialog, in welchem sie mit sich selber steht, indem er abschließend den »Seidenen Schuh« als das gültige Korrektiv zur »Divina commedia« und zum »Faust« herausstellt. Denn hier gelangt die in den großen Ausdeutungen der Vorzeit immer nur als Zentrifugalbewegung des immer strebenden Sich-Bemühens verstandene Liebe endlich zur »Symmetrie« (263) des Ausgleichs von Lieben und Geliebtwerden, des Aufstiegs und Abstiegs, der Einheit von Eros und Agape. Im Vorgriff auf diese Entgegenkunft entwickelt Kuhn den gleichsam im Durchgang durch die »symbiotische« Engführung der Tristan-Liebe formulierten Gedanken von dem *primum amabile* (55, 268), dem in aller Liebe Erstgeliebten, das alles Fragmentarische, Fehlgeleitete, Unerlöste in sich zu Ende bringt und zugleich in der Freiheit steht, sich der liebenden Kreatur auf eine alle Erwartung übersteigende Weise zuzueignen. Damit bekräftigt er von der höchsten Stelle, wenn nicht der Sinngeschichte, so doch der Sinnhierarchie aus nicht nur die Ordnungskraft der Liebe (267 f.); er zeigt vielmehr auch definitiv, worin sie dem Staunen und allen vergleichbaren Initialerlebnissen überlegen ist. So erscheint die Liebe vollends als jener Antrieb, dem ebenso »Sonne und Sterne« (wie das Schlußwort der »Göttlichen Komödie« versichert) wie die Akte unseres Geistes, allen voran die kognitiven, gehorchen.

EIN LETZTES MAL: »GOTTESLOB«. – Die in dieser Zeitschrift erschienenen kritischen Anmerkungen zum neuen »Gotteslob« haben eine lebhafte Diskussion ausgelöst und zu Erwiderungen, Gegenerwiderungen, Ergänzungen und Klarstellungen geführt<sup>1</sup>. Ein erfreuliches Ergebnis angesichts der (bisher jedenfalls) eher spärlichen und zurückhaltenden Reaktionen der musikalischen, liturgischen, literaturwissenschaftlichen Kritik – auch wenn die Kommissionsmitglieder und Bearbeiter, die sich nach jahrelanger fleißiger Arbeit plötzlich angefochten sehen, manches verständlicherweise für falsch oder überzogen halten mögen. In der Tat kann man Paul Nordhues recht geben, wenn er meint, die Gesamtkonzeption des Buches sei in der Kritik zu wenig zur Sprache gekommen; das pflegt bei Kritiken oft so zu gehen. Auch sind die Maßstäbe der Kritik natürlich ihrerseits diskutabel, worauf Kardinal Bengsch zu Recht hingewiesen hat. Inzwischen geht »Gotteslob« ins dritte Jahr (Einführungstag: 26. 10. 1975), ein Werkbuch ist im Erscheinen, Schallplatten und Chorsätze liegen vor – und nicht zuletzt das Orgelbuch. Grund genug also, aus etwas größerem Abstand eine vorläufige Bilanz der Diskussion zu ziehen – und einiges zu verdeutlichen, was die Probleme der Konzeption und die Maßstäbe der Kritik betrifft.

\*

Ich beginne mit dem, worüber Einigkeit besteht. Ein Revisionsbericht ist nötig und fällig – das hat Weihbischof Nordhues mit begrüßenswerter Deutlichkeit festgestellt. Eine so einschneidende Neuordnung der Bet- und Singgewohnheiten im gesamten deutschen Sprachgebiet, wie sie »Gotteslob« mit sich bringt, muß erläutert, begründet, in ihrem So-und-nicht-Anders erhärtet werden; sonst bleibt der Eindruck bloßer Dezision.

Leider wird uns erklärt, daß ein Zeitpunkt für das Erscheinen eines Revisionsberichtes nicht genannt werden könne. (Einige Einzelangaben kann man aus den bisher erschienenen Ausgaben des Werkbuchs gewinnen.) Das ist bedauerlich – und dürfte dazu führen, daß die Einwände der Kritik bestehen bleiben, weil sie bisher nicht wirklich widerlegt worden sind. Es genügt ja nicht, auf die Gesamtkonzeption hinzuweisen und Einzelkritik *en détail* abzuwehren: ein Revisionsbericht hätte sichtbar zu machen, welche leitenden Prinzipien bei der *Umsetzung* der Konzeption, bei der Umarbeitung und Neufassung, bei der Schaffung neuen Liedgutes, beim Ausscheiden von altem maßgeblich waren. Die theologischen, liturgischen, künstlerischen Normen müßten deutlich werden – und davon kann bisher wohl noch kaum die Rede sein. Dennoch: Daß Befürworter und Kritiker von »Gotteslob« zumindest über die Notwendigkeit eines solchen Berichtes einig sind, ist ein erfreuliches Ergebnis der Kontroverse.

Ebenso herrscht Einigkeit, daß die Fülle geistlicher Lieder (auch volkstümlicher Herkunft), die aus dem neuen Einheitsgesangbuch herausgefallen sind, weil sie dem doppelten Maßstab der (überdiözesanen) Einheitlichkeit und der Gottesdienstlichkeit nicht genügten, weitergesungen, weitergepflegt – und auch systematisch gesammelt und bearbeitet werden müssen. *Einheitsgesangbuch* – kein *Einheitslied*: dieser Formel von Paul Nordhues kann man uneingeschränkt zustimmen. Freilich: es wird Zeit, daß auf diesem Gebiet etwas geschieht, sonst zeichnen wir, wie in der Dialektforschung, mit Tonband und Schallarchiv nur noch »verklingende Weisen« (Louis Pinck) auf. Zumal dann, wenn – wie die Kritiker von »Gotteslob« befürchten – der enorme Druck des inzwischen in Riesenaufgaben (lernmittelfrei) verbreiteten, in den Schulen, im Religionsunterricht, im Gottesdienst systematisch eingeübten liturgischen Liedes volkstümliche Traditionen des Singens an den Rand drängt, wenn nicht gar in

<sup>1</sup> In dieser Zeitschrift 4/75, S. 339–353; 6/75, S. 542–546; 1/76, S. 83–86 und S. 96; 5/76, S. 471–477; 6/76, S. 575 f.

den Augen vieler Jugendlicher künftig als minderwertig erscheinen läßt.

Endlich sei begrüßt, daß auch die Gesamtrevision von »Gotteslob« noch einmal ausdrücklich für möglich erklärt und offengehalten wurde; wenn auch mit weit längeren Erprobungsfristen als ursprünglich angekündigt (statt von fünf ist jetzt von zehn Jahren die Rede). Man will Erfahrungen sammeln, sich belehren lassen, nichts für endgültig erklären – eine positiv zu buchende Bereitschaft. Übrigens ist sie schon deswegen nötig, weil die *ad experimentum* geschaffenen neuen Gesänge erfahrungsgemäß besonders rasch veralten. Ein »katholisches Gebet- und Gesangbuch« darf ja weder eine Sammlung von Antiquitäten noch eine Kollektion von Momentaufnahmen sein. Und ich bin sicher: in einigen Jahren wird man die »künstlichen Antiken« und manches nazarenische Schul-Schmäcklein moderner Bearbeiter gründlich satt haben; ein Lied wie »Sagt an wer ist doch diese« hat es dann nicht mehr nötig, umgedichtet, neugefaßt und seines herben Glanzes beraubt zu werden (und vieles andere auch).

\*

Nun aber die Differenzpunkte. Sie bleiben bestehen, auch wenn der kritische Beobachter einräumt, manches vielleicht überscharf formuliert zu haben (verletzen wollte er niemanden). Sie betreffen einmal die Konzeption, genauer das Verhältnis der Gesamtkonzeption zur (daraus folgenden) Behandlung des Liedgutes im »Gotteslob«; sodann die Ordnungsprinzipien des Liedteils selbst.

Die Konzeption ist mir zwar aus den Darlegungen von Nordhues und Seuffert ein wenig klarer geworden – das sei gerne zugegeben. Dennoch bleiben Bedenken und Zweifel. Die Konzentration des geistlichen Liedes auf seinen liturgischen Zweck, die sicher, maßvoll gehandhabt, »auch etwas Berechtigtes« hat (Kardinal Bengsch), führt zunächst dazu, daß die Abschnitte I (Persönliche Gebete) und II (Christliches Leben aus den Sakramenten) nahezu liedlos, ganz auf

Sprache, Betrachtung, Meditation hin angelegt sind, mit einigen kleinen Ausnahmen (Tischgebet, Abendgebet, Taufe, Begräbnis usw.). Pointiert gesagt: das Sakramentale wird zur liedlosen Zone; seinen Platz hat das Lied nur im »Leben der Gemeinde im Kirchenjahr« (II) und in der »Gemeinschaft der Heiligen« (IV). Warum eigentlich? Hat man die Gefahr nicht gesehen, daß bei solcher Aufteilung der »organa christiani hominis« (und zu solchen Organen gehören Singen und Sprechen ebenso wie Schweigen und Betrachten!) das alltägliche Leben, aber auch die sakramentale Existenz zu einer reinen Wortsache wird, während der Gesang (von Haus doch das Drinnen und Draußen, Welt und Sakralität, Alltag und Gottesdienst Verbindende!) allein noch – wiederum pointiert gesagt – innerhalb der Kirchenmauern erklingt? Ganz praktisch gefragt: Wo findet der Pfarrer, der Katechet im »Gotteslob« Lieder zur Tauferneuerung der Gemeinde (sie stehen nicht einmal in allen Diözesen anhängen!), wo findet er Lieder (übrigens auch Texte) zur Erstkommunionfeier? (Denn die schöne eucharistische Andacht S. 779 ff. ist für Kinder kaum brauchbar.) Ich lasse mich gern belehren, daß der ganze Mittelteil, zumal die Meßfeier, »Eucharistie« ist; muß man aber daraus folgern, daß die sakramentale »Pädagogie« praktisch ausfällt, jedenfalls ganz ohne Liedteil bleibt, obwohl ein solcher für Kinder und junge Christen besonders wichtig wäre? Endlich die »Gemeinschaft der Heiligen« mit ihrer Extrastellung außerhalb des Kirchenjahrs: auch hier nehme ich gern zur Kenntnis, daß man ihre dauernde Gegenwärtigkeit das Jahr hindurch betonen wollte; faktisch aber überzeugt das Gliederungsprinzip nicht, da nun Christus an den Schluß des Kirchenjahres angehängt wird, statt als »Chorführer« die Gemeinschaft der Heiligen zu eröffnen, während Maria im Kirchenjahr überhaupt nicht auftaucht, weder im Advent, noch an Weihnachten, noch unter dem Kreuz und an Ostern, vielmehr in einer merkwürdigen Zeitlosigkeit neben Rubriken wie Engel und Kirche gerückt wird, sie, die zeitlichste aller Heiligen – eine Zerschneidung alter liturgi-

scher wie auch künstlerischer Zusammenhänge.

•

Aber auch im Liedteil selbst scheinen mir – ich muß es wiederholen – die Opfer allzu groß, die den Zwecken »Liturgisierung« und »Vereinheitlichung« gebracht wurden; vor allem das Zusammenwirken beider Kriterien wirkt zwangsläufig uniformierend und reduzierend. War der Drang nach Einheit wirklich so groß? Hat man sich hier nicht unnötig Fesseln angelegt? Da stetig nach Gegenvorschlägen gefragt wird: mir hätte es genügt, das Schema, den Aufbau von »Gotteslob« für alle Diözesen vorzugeben; in dieses Schema dann die – überdiözesanen wie ökumenischen – Einheitslieder verpflichtend aufzunehmen, nicht zu wenige, aber gewiß auch nicht alles und jedes; im übrigen aber aus dem jeweiligen Diözesangut aufzufüllen – so, daß sich im glücklichsten Fall eine Balance von überörtlichen und örtlichen Überlieferungen ergeben hätte. Denn ebenso groß wie der »Drang nach Einheit« scheint mir – im Zeitalter technischer, sprachlicher, künstlerischer Uniformierung – die Lust (und das Recht) am Besonderen zu sein, auch in der Kirche. Seltsam: bei der (mutter-sprachlichen) Gestaltung der Gottesdienste machten sich in den vergangenen Jahren pluralistische Tendenzen bis zum Anarchischen breit; beim Liedgut verlangt man das einheitliche Gardemaß – als gälte es, die Individualität, das Unnachahmliche, Künstlerische nachträglich wie einen Makel, einen Auswuchs abzuschleifen.

•

Gewiß: das Künstlerische und das Liturgische sind nicht von Haus aus eins – das zeigen die Probleme kirchlicher Denkmalpflege auf Schritt und Tritt. Manchmal müssen geprägte Formen der liturgischen Notwendigkeit weichen oder sich anpassen. Aber hat sich in der bildenden Kunst, der Architektur nicht längst eine bewegliche Symbiose entwickelt? Warum fehlt sie (offenbar sogar als Problembewußtsein) bei der Schaffung

eines »Katholischen Gebet- und Gesangbuches«? Wären nicht elementare Reflexionen anzustellen gewesen: hier der liturgische Zweck, die *actuosa participatio* der Gläubigen als Forderung des Zweiten Vaticanums; dort die Fülle möglicher Realisierungen, teils als Lied-Gut überliefert, teils als künstlerische Aufgabe neu gestellt? Dabei kann Überlieferung niemals nur reines Material sein, das unter dem Gesichtspunkt der »Brauchbarkeit« zu sichten wäre. »Eine Kirche, die nur noch »Gebrauchsmusik« macht, verfällt dem Unbrauchbaren« (Joseph Ratzinger). Der Streit um »Gotteslob« berührt daher nicht nur am Rande liegende »querelles allemandes«, die die Gesamtkirche nichts angehen, er ist exemplarisch für Schwierigkeiten in der nachkonziliaren *Catholica* überhaupt. Ein Gebet- und Gesangbuch zu machen mag äußerlich ein technisches Problem sein; in Wahrheit aber geht es auch im bescheidensten Singen und Beten um die »umgreifende Herrlichkeit« (Hans Urs von Balthasar), um das »freie Atmen des Menschen im Geist«, das »aus dem ganzen Menschen eine Liturgie macht« (Marie-Joseph Le Guillou). Das sollte den Schöpfern von »Gotteslob« ebenso vor Augen stehen wie seinen Kritikern – und nicht zuletzt denen, die aus »Gotteslob« singen und beten.

Hans Maier

HILFE FÜR LESER. – AUCH IM JAHR 1976 war es uns möglich, über 150 Freunden und Interessenten *Communio* unentgeltlich zur Verfügung zu stellen. Wir danken allen, die dabei mitgeholfen haben. Über die Notwendigkeit, die Verbindungen zwischen den Theologen diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs zu erhalten und zu stärken, bedarf es keiner Worte. Ein hoher Anteil an Geschenkabonnements ging in die osteuropäischen Länder. Auch zahlreiche Theologen in Lateinamerika konnten dank einer Spende von »Adveniat« mit *Communio* bedacht werden. Wir sind auf die Unterstützung unserer Freunde und Leser angewiesen, wenn wir diese Hilfe auch im Jahre



1977 fortsetzen wollen. Bestellungen bitte an dem Communio-Verlag, Moselstraße 34, 5000 Köln 50 (Rodenkirchen).

Wie bereits gemeldet (2/76, S. 189), wurde auch 1976 wieder eine Ausgabe gegründet. Die flämisch-niederländische Edition mit Sitz in Gent und Nunhem arbeitet wie alle anderen Communio-Editionen nicht

lukrativ. Ob es gelingt, in absehbarer Zeit, eine spanische Ausgabe auf den Markt zu bringen, hängt vor allem davon ab, inwieweit es zur Zeit möglich ist, ein aktionsfähiges und zugleich repräsentatives Herausgebergremium zu finden. Die Gesamtaufgabe der Communio-Ausgaben beträgt über 20 000.

Klaus Reinhardt, geboren 1935, ist seit 1969 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Trier.

Gerhard Schneider, geboren 1926 in Trier, ist seit 1968 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Ruhr-Universität Bochum.

Werner Löser, geboren 1940, ist Lehrbeauftragter für dogmatische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

Emilio Brito, geboren 1942 auf Cuba, Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1961, Priesterweihe 1972. Doktor der Theologie an der Universität Löwen 1976. These: La Cristología de Hegel.

Der Text des Beitrags auf S. 59 von Staatsminister Prof. Hans Maier wurde als Vortrag gehalten auf der öffentlichen Veranstaltung des Vereins der Freunde und Förderer Communio e.V. am 25. September 1976 in München. Das Thema der Tagung lautete: Bundesrepublik Deutschland auf dem Prüfstand. Drei Jahrzehnte gesellschaftlicher Entwicklung und christlicher Anspruch.

Hans Berger, geboren 1909 in Köln, war bis November 1971 Botschafter beim Vatikan; zuvor Chef des Bundespräsidialamtes in Bonn.

Eugen Biser, geboren 1918 in Oberbergen (Kaiserstuhl), lehrte zunächst in Passau und Würzburg, heute Inhaber des Ordinariats für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München.

# Eschatologie und Utopie

Von Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger wird am 16. April 50 Jahre alt

Die Wortfügung »Eschatologie und Utopie« verbindet Begriffe miteinander, die nach Herkunft und Gehalt weit auseinander liegen; lediglich der Verweis auf eine denkbare zukünftige, bessere Welt und der Stimulus der Hoffnung, der davon ausgeht, scheint beides miteinander zu verbinden. Die Aufgabe eines Vergleichs zwischen beiden, die mit unserem Thema gestellt ist, verlangt demnach als erstes, vorab den genauen Gehalt der beiden Wörter zu klären. Ich stütze mich bei diesem Bemühen weitgehend auf die Analysen von W. Kamlah, der in seiner Untersuchung »Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie« bereits dem Gehalt unserer Begriffe nachgegangen ist<sup>1</sup>.

Demgemäß ist zunächst festzustellen, daß die Utopie als literarische und philosophische Gattung ihren Ursprung in der humanistischen Philosophie der Renaissance mit Thomas Morus als erstem klassischem Vertreter genommen hat. Die Utopie wird zu einer Form politischer Philosophie, die man näherhin als Platonismus mit christlichen Elementen charakterisieren kann. Man darf also behaupten, daß die Utopie jenes Unternehmen wieder aufgreift, an das sich zuerst Platon mit seiner Konstruktion des idealen Staates gemacht hatte. Damit werden aber nun Voraussetzungen und Ziele der klassischen Utopie deutlich: Die Utopie in diesem ihrem engeren Verstand ist nicht an eine Geschichtsphilosophie gebunden; sie lebt nicht in der Vorstellung einer voranschreitenden Dynamik der Geschichte, deren spätere Ziele in der Utopie vor-entworfen und damit zugleich der Verwirklichung angenähert würden. Ernst Blochs Verständnis der Utopie als des revolutionären Stachels, der das Prozeßgeschehen der Geschichte unablässig vorantreibt, wird man von hier aus als begrifflich ungenau kritisieren müssen; wir werden im weiteren Verlauf der Überlegungen sehen, wo dieses Modell geistesgeschichtlich und begrifflich sich sachgerechter einordnen läßt. Die Utopie – wiederholen wir es – steht nicht auf dem Boden dynamischer Geschichtsphilosophie, sondern auf dem Boden platonischer Ontologie<sup>2</sup>. Kamlah definiert den

<sup>1</sup> W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit*. Mannheim 1969.

<sup>2</sup> Freilich läßt sich geschichtlich die Grenze nicht ganz streng ziehen. Schon bei Campanellas Sonnenstaat dürfte die Einordnung schwierig sein (vgl. Kamlah, S. 32); erst recht geraten die Dinge im 18. Jh., u. a. im Pietismus, in Bewegung (vgl. Kamlah, S. 19 u. 32f.). Aus diesem Grund bleiben strenge begriffliche Unterscheidungen, wie sie hier im Anschluß an Kamlah versucht werden, angesichts der fließenden Übergänge im Faktischen problematisch; nicht zuletzt steht der hier vom Ursprung des Wortes her versuchten Definition ein inzwischen tief eingewurzelter andersgerichteter Sprachgebrauch entgegen. Ich setze daher das Wort Utopie im folgenden jeweils in Anführungszeichen, wo es entgegen diesem Sprachgebrauch in der hier umgrenzten technischen Bedeutung verwendet wird.

Grundgedanken der klassischen Utopie so: sie sei »die rationale Konstruktion optimaler, ein glückliches Leben ermöglichender *Institutionen* eines Gemeinwesens«, die »bestehenden Mißständen als kritischer Spiegel vorgehalten« werden<sup>3</sup>. In dieser Definition ist freilich eine wichtige Größe vernachlässigt, da bei Morus von *instituta et mores* die Rede ist, also Institutionen nicht als in sich stehende Regulationsmechanismen behandelt, sondern nur in engster Verbindung mit der sie tragenden Sitte, das heißt mit einer Tradition menschlicher Verantwortung gesehen werden; was dies bedeutet, kann man sehr deutlich an Tocquevilles Darstellung der Demokratie in Amerika erkennen. Aber auf diesen Zusammenhang zielt im Augenblick nicht unsere Frage. Wichtig für unsere Begriffsbildung und damit für die Ordnung der gedanklichen Elemente ist vorab, daß die Utopie nicht als zukünftige Realität gefaßt wird, sondern sich zum konkreten Staat etwa so verhält wie die reinen mathematischen Gestalten zu ihrer empirischen Verwirklichung. Die Konstruktion der Utopie bedeutet demnach für den konkreten Staat auch ungefähr dasselbe, was der Sinn mathematischer Operationen in bezug auf das Verständnis der Wirklichkeit ist: Hier wird der ideale Maßstab des Rechts, der Gerechtigkeit, einmal möglichst rein durchformuliert, um durch dieses theoretische Experiment kritische Maßstäbe für die politische Realität zu gewinnen. Das Ziel ist nicht die Herstellung der Utopie in der Zukunft, sondern das gegenwärtige Maßnahmen der Politik an ihren höchsten Maßstäben und damit die optimale Annäherung des Staates an die Norm der Gerechtigkeit. Die Utopie ist demnach, zusammenfassend gesagt, politische Philosophie als Betätigung der praktischen Vernunft im Gefüge ontologischen Denkens.

Demgegenüber ist Eschatologie eine Aussage des Glaubens: Auf dem Boden des Bekenntnisses zur Auferstehung Jesu Christi sagt sie die Auferstehung der Toten, das ewige Leben und das Reich Gottes an. Ich würde freilich nicht, wie Kamlah, die Eschatologie einfach mit der Verkündigung dieser Glaubensaussage identisch setzen<sup>4</sup>. Eschatologie ist vielmehr bereits ein Produkt der Verschmelzung von christlichem Glauben und griechischer Suche nach dem Logos, der zusammenhaltenden Vernunft der Dinge: Sie bedeutet das Bemühen, die innere Logik der christlichen Glaubensaussagen vom ewigen Leben nachzudenken, diese Logik aus der inneren Einheit des Ganzen der christlichen Botschaft über Gott, Welt und Mensch zu ertasten und ihren Gehalt so dem Denken des Menschen als eine sinnvolle Größe zuzuordnen. Durch diese Suche nach einer Logik des Glaubens, die es den Kirchenvätern

<sup>3</sup> A. a. O., S. 23, vgl. 18.

<sup>4</sup> A. a. O., S. 26: »In eschatologischer Verkündigung spricht sich nicht allein Hoffnung aus, sondern wird zur Hoffnung aufgefordert ... Die Verkündigung dieses Endes ..., das ist Eschatologie.«

gestattete, den Glauben als eine Philosophie, das heißt als eine sinnvolle Gesamtansicht des Wirklichen zu benennen<sup>5</sup>, ist gewiß der radikale Gegensatz zur Utopie abgemildert, der sich ergibt, wenn man sie, wie Kamlah, einander als die rationale Konstruktion von Institutionen und als die Verkündigung des Endes aller Not gegenüberstellt<sup>6</sup>. Trotzdem bleibt zunächst eine Differenz, die so groß ist, daß es kaum möglich scheint, eine sinnvolle Verbindung beider herzustellen. Denn die Utopie ruft das von der praktischen Vernunft geleitete Handeln des Menschen; die Eschatologie richtet sich an die empfangende Geduld des Glaubens. Die Differenz wäre *dann* in der Tat unüberbrückbar, wenn Glaube und Vernunft, Empfangen und Handeln füreinander undurchdringlich wären. So ist die entscheidende Frage für unser Thema: Kann die eschatologische Botschaft, die den Menschen primär in die Passivität des Beschenkten verweist, auch zu einem praktischen, das heißt zu einem handlungsbezogenen Satz werden, und kann sie dies so, daß sie zur praktischen Vernunft des Menschen in Beziehung tritt? Da eine Aussage, die den Menschen in die strengste Passivität verwies, für ihren Empfänger ohne konkreten Gehalt bliebe, würde sie damit faktisch sinnlos und wäre daher auch nicht auf Dauer festzuhalten. Schon aus diesem Grund mußte von Anfang an die Suche nach dem praktischen Sinn der eschatologischen Verkündigung in Gang kommen. Das bedeutet, daß Eschatologie von vornherein auf ein »Und« zudrängte, wie es in unserem Thema formuliert ist; dabei lassen sich, wie mir scheint, vier Grundtypen einer Synthese mit Handlungsmodellen angeben, die in unterschiedlicher Beziehung zu unserem Thema stehen.

### 1. Das chiliastische Modell

Am augenfälligsten ist der Versuch, der unter dem Etikett Chiliasmus in die Geschichte eingegangen ist. Das Wort Chiliasmus schließt sich bekanntlich an Apokalypse 20 an, wo ein tausendjähriges Reich Christi und der Heiligen auf Erden vor dem Weltende angekündigt ist. Sachlich versteht man darunter eine Vorstellung, die auf dem Boden der Eschatologie, also der Erwartung einer von Gott gewirkten neuen Welt steht, sich aber nicht mit dem Eschaton jenseits der Zeit, jenseits des Weltendes begnügt, sondern gleichsam die

---

<sup>5</sup> Vgl. u. a. J. Leclercq, Pour l'histoire de l'expression « Philosophie chrétienne ». In: *Mél. de Sc. Rel.* 9 (1952), S. 221–226; H. U. von Balthasar, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*. In: ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln 1961, S. 349–387. Lehrreich auch E. R. Curtius, *Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter*. In: »Romanische Forschungen. Zeitschrift f. romanische Sprachen u. Lit.« 57 (1943), S. 290–309.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 26.

Eschatologie doppelt: Es wird erwartet, daß auch in dieser Welt Gottes Ziel mit Mensch und Geschichte erreicht werden muß, daß es also auch eine innergeschichtliche Endzeit geben muß, in der alles so sein wird, wie es eigentlich sein sollte. Das bedeutet: Die innergeschichtlichen und die übergeschichtlichen Kategorien werden vermischt. Das Innergeschichtliche wird in Formen erwartet, die an sich nicht dem geschichtlichen Denken zugehören; das Übergeschichtliche wird dadurch miraculös, daß es als Form der Geschichte erwartet wird. Solche Zwiespältigkeit des Erwartens hat ihre Wurzel in der Mehrdeutigkeit und Mehrgestaltigkeit der alttestamentlich-jüdischen Heilshoffnung: Im Krönungsorakel von Psalm 2 wie im ganzen Strang der in der Natan-Prophetie zuerst deutlich formulierten davidischen Tradition erscheint sie als Vorblick auf einen zweiten David und Salomon<sup>7</sup>; mit einem Wort Martin Bubers könnte man sagen: als eine theopolitische Aussage. Es wird eine politische Größe, ein Reich Davids und Israels sein, aber mit Vollmachten, Sicherheiten, Erfolgen, die Gott selbst als unmittelbar politisch Handelnden voraussetzen. Diese theopolitische Konstruktion ist in der Apokalyptik einerseits verwischt, ins Transzendente verlagert worden; andererseits hat die Apokalyptik eine Geschichtsphilosophie entwickelt, die das Ende in etwa datierbar machte und es aus einer Logik geschichtlicher Entwicklung folgen ließ<sup>8</sup>. So entsteht gerade aus der Apokalyptik eine Verschärfung des theopolitischen Ansatzes, nämlich apokalyptische, chiliastische Politik. Für beides gibt es bezeichnende Beispiele. Jeremia sieht sich theopolitischem Verhalten gegenüber, das er durch rationale Politik aus theologischer Verantwortung ersetzen will. Die Theo-Politik seiner Gegner besteht darin, daß sie von einer absoluten Garantie Gottes für den Tempel, für Jerusalem, für den Bestand des Hauses David überzeugt sind und diese Garantie als politisch-militärischen Faktor behandeln, obwohl von rationaler Politik her gesehen nichts für eine solche Sicherheit spricht. Jeremia verlangt demgegenüber rationale Politik, die sich im Verhalten Babylon gegenüber nach den tatsächlichen Machtverhältnissen und den daraus folgenden Möglichkeiten richtet; er sieht gerade dies als Ausdruck des Glaubens an Gott und der Verantwortung ihm gegenüber an. Offensichtlich ist hier zweierlei Auffassung von dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Glaube und Realität,

<sup>7</sup> Zu Ps 2 H. J. Kraus, Psalmen I. Neukirchen 1960, S. 11–22; zur Natan-Prophetie H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher. Göttingen 1965, S. 231–236; zur messianischen Hoffnung überhaupt W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I. Leipzig 1939<sup>2</sup>, S. 255–278; F. Dingermann, Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich. Zur Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Eschatologie. In: J. Schreiner, Wort und Botschaft. Würzburg 1967, S. 308–318; M. Buber, Königtum Gottes. In: Werke II. München/Heidelberg 1964, S. 485–723.

<sup>8</sup> Eine gute Zusammenfassung des neueren Forschungsstandes über Geschichte und Bedeutung von Apokalyptik bietet U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Stuttgart 1970, S. 17–55; dort weitere Literatur.

im letzten zweierlei Gottesbegriff vorhanden, wobei jeweils die eine Seite der anderen Unglauben oder Falschglauben vorwerfen muß. Das Vorgehen der Gegner des Propheten, das durch die Vermengung von zweierlei Realität und den darin liegenden Bruch der Rationalität zur Katastrophe Jerusalems und zum vorläufigen Ende jüdischer Eigenstaatlichkeit führte, ist deutlich theopolitisch, aber noch nicht chiliastisch: Es geht von der Sicherheit des Davids-Orakels sowie der Tempelprophetien aus, ist aber an keine bestimmte Geschichtskonstruktion gebunden<sup>9</sup>.

Demgegenüber finden wir in der Kriegsrolle von Qumran ausgesprochen chiliastische Politik. Einerseits wird der vierzigjährige Krieg zwischen den Söhnen des Lichtes und der Finsternis mit einer Liebe zum militärischen Detail dargestellt, die den Eindruck erweckt, »daß der Verfasser ein Handbuch hellenistischer Kriegstechnik verwendet hat«<sup>10</sup>; andererseits ist dies alles in die apokalyptische Geschichtskonstruktion eingespannt, in der der Kriegsherr Gott mit seinen von Michael geführten Scharen das endgültige Reich herstellt. Man muß die Gestalt Jesu auf diesem Hintergrund sehen. Seine Position ist diejenige Jeremias, die solcher Verschmelzung von Glaube und Politik die endgültige Zerstörung Jerusalems vorhersagt; sein Scheitern entspricht historisch gesehen damit genau dem Scheitern des Propheten. Insofern war die Synthese von Eschatologie und Politik, die im Chiliasmus formuliert ist, in der christlichen Grundentscheidung als Möglichkeit abgewiesen; im einzelnen blieb freilich die Grenzziehung in der Geschichte schwierig. Wenn heute der Chiliasmus in veränderter Gestalt als das Grundmuster christlichen Verhaltens hervortritt, so ist dies kein erstmaliger Vorgang, wohl aber der konsequenteste Versuch, den alten Gedanken aufzunehmen und von ihm her das Christentum zu einer praktischen Potenz im Kampf um Gegenwart und Zukunft zu machen.

Die sachlichen Merkmale des chiliastischen Entwurfs zusammenfassend, können wir sagen, sein Entscheidendes sei die Erwartung eines innergeschichtlichen Heilszustandes, der die Möglichkeiten politischen Handelns an sich überschreitet, aber mit politischen Mitteln hergestellt werden soll. Für seine Möglichkeit bürgt die Logik der Geschichte, die sozusagen zu den politischen Mitteln das hinzulegt, was sie selbst nicht herzugeben vermögen und es damit

<sup>9</sup> Vgl. zu Jeremia bes. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*. Göttingen 1966; J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* Köln 1967, S. 61–295; 459–478; C. Kuhl, *Israels Propheten*. München 1956, S. 87–100. Für die Verwandtschaft zwischen der Einstellung bei Jeremia und Positionen bei Jesaja und seinen Nachfolgern ist lehrreich, was z. B. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13–39*. Göttingen 1973, S. 111–120 (zu Jes 22, 1–14) ausführt. Erst in dieser Linie werden die Jerusalemprophetien Jesu (Lk 19, 41–44; Mt 23, 37–39 par; Mk 13, 14–19) verständlich.

<sup>10</sup> M. Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur »politischen Theologie« in neutestamentlicher Zeit*. Stuttgart 1971, S. 18; dieses kleine Buch wie Hengels verwandte Arbeit: *War Jesus revolutionär?* Stuttgart 1971<sup>3</sup>, sind grundlegend für die hier angeschnittenen Fragen.

richtig erscheinen läßt, politische Mittel über deren eigene Logik hinaus anzuwenden und davon ein Ergebnis zu erhoffen, das sie aus sich nicht zu begründen vermögen. Wenn man nach geschichtlichen Typologien sucht, wird man sagen müssen, daß der Marxismus hier einzuordnen ist und nicht im Bereich der »Utopie«. Daniel Bells Darstellung der zwei Ansätze bei Marx erinnert strukturell in verblüffender Weise an die methodische Mischung der essenischen Kriegerrolle. Auf der einen Seite steht hier nun die genaueste ökonomische Analyse, mit der andererseits eine Vorhersage verbunden wird, die in der Analyse selbst keinerlei Deckung findet; der Unterschied liegt eigentlich nur darin, daß nun an die Stelle Gottes und Michaels klar die Logik der Geschichte getreten ist<sup>11</sup>.

## 2. Das großkirchliche Modell: Synthese von Eschatologie und »Utopie«

Der Versuch, Eschatologie auf dem Weg des Chiliasmus zu einer praktischen und teilweise auch rationalen Aussage zu machen, liegt nahe, sowohl von der geschichtlichen Entwicklung der Motive wie vom Duktus der Einstellungen her. Insofern ist die Suggestivkraft, die das chiliastische Modell heute vor allem in der Form von Theologien der Befreiung erlangt hat, durchaus zu verstehen. Dennoch kann man hier nicht von einer Synthese zwischen Hoffnung des Glaubens und Rationalität des politischen Handelns sprechen, sondern nur von einer Addition, die in Wahrheit beide Seiten korrumpiert. Die Vermischung zwischen einer fast abstrusen militärischen Genauigkeit und schwärmerischen theologischen Erwartungen, der wir in der Kriegerrolle von Qumran begegneten, kann man in der Literatur der Befreiungstheologie in verblüffender Weise wiederfinden. Bei nüchterner Betrachtung muß man zugeben, daß die einzige Leistung der Theologie hier darin liegt, irrationale Ziele und Gründe so mit politischer Argumentation zu verbinden, daß ein im einzelnen genau geplantes, im ganzen aber tief irrationales politisches Handeln entsteht. Zwischen der Verheißung und ihren Mitteln gibt es keinen wirklichen Zusammenhang; so können einzelne sinnvolle Projekte entstehen, das Ganze aber wird man als Irreführung bezeichnen müssen<sup>12</sup>.

Daß militanter Chiliasmus keine kirchlich-orthodoxe Lösung werden konnte, war durch die politische Konstellation seiner Entstehung vorgegeben. Jesus hatte sich in die Linie von Jeremia gestellt und hatte dessen Schicksal erlitten. Die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus, des ersten Bischofs von

<sup>11</sup> D. Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt/New York 1975, S. 63–71.

<sup>12</sup> Wichtigster Überblick über die »Befreiungstheologie«: R. Vekemans, *Teologia de la liberacion y cristianos por el socialismo*. Bogotá 1976; über die kirchen- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen habe ich einiges zu sagen versucht in meinem Beitrag: *Der Weltendienst der Kirche*. In: *Bauch/Gläßer/Seybold, Zehn Jahre Vaticanum II*. Regensburg 1976, S. 36–53.

Jerusalem, ist möglicherweise gleichfalls diesem Kontext zuzuordnen: Von der Genauigkeit der Gesetzeserfüllung her konnte es hier keinen Konflikt geben; es gab ihn von der Frage der politischen Garantien des Glaubens her. Dem entsprach die Nichtbeteiligung der christlichen Gemeinde am jüdischen Krieg; sie führte die Fluchanweisung auf Jesus selbst zurück (Mk 13, 14). Die Apokalypse und unter den orthodoxen Lehrern der Kirche vor allem Irenaeus kennen zwar die Vorstellung eines irdischen Christusreiches als Vorstufe zum endgültigen Reich des Vaters. Beide Male fehlt diesem Gedanken jeder politische Einschlag; bei Irenaeus ist er eigentlich nur ein Postulat seiner Christologie und seines Gottesbegriffs<sup>13</sup>. Im Streitgespräch der alten Kirche zeigte sich immer mehr, daß ein solcher Chiliasmus zwar die christliche Grundkonstruktion als solche nicht verletzt und insofern nicht heterodox ist, daß er aber andererseits keine belangvolle Aussage mehr macht und insofern als temporale Vorstellung wertlos ist. Damit hatte der Chiliasmus als wie auch immer gearteter Versuch einer Synthese im Bereich der kirchlichen Lehre ausgespielt.

Die großkirchliche Orthodoxie hat ihren bestimmenden Gesprächspartner nicht in der Apokalyptik und ihrer Geschichtsphilosophie, sondern in Platon und seiner Ontologie gefunden. Das bedeutet, daß an die Stelle der militanten Realisierung der Eschatologie durch chiliastische Politik die Zuordnung von Eschatologie und »Utopie« tritt. Wie sieht sie aus? Wie wird sie begründet? Wenn man näher zusieht, kann man als erstes feststellen, daß die politische Philosophie Platons den Gedankengängen der Eschatologie gegenüber nicht so völlig disparat dasteht, wie es zunächst den Anschein hat. In den Klischeevorstellungen von Platon, die man weithin in theologischen und auch in philosophischen Traktaten vorfindet, begegnet man zwei völlig verschiedenen Gestalten Platons, zwischen denen eine Verbindung im allgemeinen nicht ersichtlich wird. Auf der einen Seite steht der dualistische Platon, der Lehrer der Weltflucht und der Jenseitigkeit; auf der anderen Seite steht der Politiker Platon mit seinen Versuchen einer theoretischen und praktischen Rekonstruktion der in die Krise geratenen griechischen Polis. Nun ist die Nachzeichnung von Platons Denken in der Tat nur in Grenzen möglich, weil wir über seine »geheime Lehre« eben doch nur Mutmaßungen anstellen können und weil das hinterlassene Werk sich uns nur in verschiedenartigen

<sup>13</sup> Vgl. zu Irenaeus die demnächst in den Münsterer Beiträgen zur Theologie erscheinende Arbeit von R. Tremblay, *La manifestation et la vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon*; H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit II. Einsiedeln 1962*, S. 92 ff.: »Das tausendjährige Reich der Gerechten auf Erden . . . gilt ihm (= Irenaeus) als das Ernstnehmen der alttestamentlichen Verheißungen einer endgültigen . . . Landnahme . . . Irenaeus ist der Anwalt der . . . neuen Erde . . .« Über den bei Josephus, *Ant. XX § 200* berichteten Martyrertod des Herrenbruders sind naturgemäß sichere geschichtliche Interpretationen nicht möglich; der Christumstyp des Jakobus einerseits, der zeitgenössische politische Hintergrund andererseits lassen immerhin eine Diagnose in der oben versuchten Richtung sinnvoll erscheinen.



gleichnishaften Entwürfen darbietet, die letztlich keine Systematisierung zulassen<sup>14</sup>. Immerhin wird man zweierlei mit einiger Sicherheit sagen können: einmal dies, daß das philosophische Martyrium des Sokrates der Angelpunkt von Platons Philosophieren ist und zum anderen, daß dieses Philosophieren, das den Tod des Gerechten im Konflikt mit den Gesetzen des Staates zum Hintergrund hat, ständig auf der Suche nach dem rechten, gerechten Staat bleibt<sup>15</sup>. Darin liegt aber auch schon die Verbindung von »Eschatologie« und »Utopie«, wie sie bei Platon gegeben ist: Der Einzelne und die Gemeinschaft können nur bestehen, wenn es eine sie übergreifende gerechte Ordnung des Seins gibt, an der sie Maß nehmen können und vor der sie in Verantwortung stehen. Die »Realität« ist nur dann sinnvoll zu gestalten, wenn die Idealität Realität ist; das Realsein des Idealen ist ein Postulat der erfahrenen Realität, die sich darin als Realität zweiter Ordnung erweist. Die Jenseitslehre Platons und seine Theorie der Ideen sind zwar keine politischen Zweckerfindungen, aber sie sind sehr wohl Teile einer politischen Philosophie, nämlich die Darstellung der Maßstäbe, die die Voraussetzung für die Konsistenz der politischen Gemeinschaft sind. Helmut Kuhn hat in diesem Zusammenhang von der sokratischen Differenz zwischen den Gütern und dem Guten gesprochen: In dieser Differenz ist sowohl der Kern der platonischen Ideenlehre wie der Kern seiner Staatsphilosophie und damit auch deren gegenseitige Beziehung aufgedeckt<sup>16</sup>. Von dieser Differenz her ist die platonische »Utopie« als Regulator der politischen Vernunft entworfen. Während in der chiliastischen Politik Glaube und Vernunft in einer für beide Seiten abträglichen Weise vermischt sind, ist hier eine wirkliche Synthese gelungen: Die Politik bleibt Sache der praktischen Vernunft, die Polis bleibt Polis. Aber der Raum der Vernunft ist erweitert durch den Vorgriff auf das wahre Recht, auf die Gerechtigkeit: Das Gute hat nicht weniger, sondern mehr an Realität als die Güter.

Nun hat W. Kamlah festgestellt, die »Utopie« sei keine mittelalterliche (auch keine altchristliche), sondern eine »neuzeitliche ... Unternehmung menschlichen Denkens, Redens und Schreibens«<sup>17</sup>. Das trifft in dem Sinn zu, daß die ausdrückliche Gattung der Utopie erst vom Renaissance-Humanismus geschaffen wurde. Damit war zweifellos ein neuer Schritt der politischen Selbstkritik und der Suche nach einer vernünftigen Gestaltung des politischen

<sup>14</sup> Auf die Grenzen jeder Platon-Interpretation hat zuletzt mit Nachdruck hingewiesen H. Dörrie, *Von Platon zum Platonismus*. Opladen 1976; vgl. bes. das Gespräch mit J. Pieper S. 60 ff. Zur »geheimen Lehre« vgl. u. a. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959.

<sup>15</sup> Vgl. zu der hier versuchten Platon-Deutung U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Stuttgart 1970, S. 61–80; einiges auch in meiner demnächst im Rahmen der von J. Auer und mir herausgegebenen *Kleinen Katholischen Dogmatik* erscheinenden *Eschatologie*.

<sup>16</sup> H. Kuhn, *Der Staat*. München 1967, S. 25.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 16.

Handelns getan. Aber man braucht darob nicht zu bestreiten, daß die mittelalterlichen Traktate zur Politik, wie etwa die entsprechenden Passagen in der Summa des Thomas von Aquin und in seinen Aristoteles-Kommentaren sachlich dem Thema der platonischen Utopie treu bleiben, deren Grundidee nun mit dem Material aus der politischen Philosophie des Aristoteles wie aus den christlichen Traditionen aufgefüllt und neu konstruiert wird<sup>18</sup>. Es kann hier nicht darum gehen, den geschichtlichen Hergang dieser griechisch-christlichen Synthese zu analysieren. Ich möchte statt dessen versuchen, ihre sachlichen Gründe und ihren Gehalt, so wie mir sich die Dinge darstellen, kurz zu umschreiben. Drei Gesichtspunkte scheinen mir maßgebend zu sein:

a) Die eschatologische Erwartung beinhaltet keine Vorstellung einer inneren Vollendung der Geschichte in ihr selbst; sie drückt im Gegenteil die Unmöglichkeit der inneren Vollendung der Welt aus. Die verschiedenen Vorstellungselemente vom Ende der Welt haben als ihren gemeinsamen Sachgehalt gerade die Absage an die Erwartung eines innergeschichtlichen Heils. Diese Bestreitung einer inneren Vollendbarkeit der Geschichte scheint mir insofern auch rational einsichtig, als eine solche Erwartung sich nicht mit der bleibenden Offenheit und der bleibend zum Versagen geöffneten Freiheit des Menschen verträgt; dahinter aber läßt sich eine tiefere anthropologische Verkehrung aufdecken: Das Heil der Geschichte wird in chiliastischen Konstruktionen nicht aus der sittlichen Würde des Menschen, nicht im Tiefsten seiner sittlichen Persönlichkeit erwartet, sondern von planbaren Mechanismen erhofft, womit die Werte, die die Welt tragen, auf den Kopf gestellt sind. Die Instrumentierung arationaler Erwartungen mit rationaler Strategie, auf die wir vorhin gestoßen waren, ist wohl erst das Produkt dieser tieferen Umkehrung der Gewichte.

b) Der negative Gehalt der Eschatologie, das heißt die Absage an die innere Vollendbarkeit der Geschichte, ist uns heute in hohem Maß evident. Bleibt sie allein, so ist die völlige Resignation und der nackte Pragmatismus die einzig mögliche Konsequenz. Demgegenüber ist nun auf den positiven Gehalt der Eschatologie zu verweisen: Eschatologie behauptet zusammen mit der inneren Unvollendbarkeit der Geschichte ihre Vollendbarkeit, freilich außerhalb ihrer selbst. Aber diese Vollendung außerhalb ihrer selbst ist trotzdem gerade so Vollendung der Geschichte. Was außerhalb ihrer ist, ist doch *ihre* Vollendung. Von der Logik dieses Gedankens her wird man sagen müssen, daß die Abweisung des chiliastischen Versuchs und das Annehmen der Eschatologie als Eschatologie die einzige Möglichkeit ist, überhaupt Geschichte als sinnvoll festzuhalten. Denn Geschichte ruft einerseits nach Sinn,

<sup>18</sup> Zur politischen Philosophie des Thomas: U. Matz, Thomas von Aquin. In: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer, Klassiker des politischen Denkens I. München 1963<sup>3</sup>, S. 114–146; zu den Quellen M. D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg/Graz 1960, S. 378 ff.

kann aber andererseits nicht in ihr selbst endgültig ihren Sinn erhalten. So ist sie entweder sinnlos oder wird außerhalb ihrer selbst als sie selbst vollendet und hat dann selbst Sinn dadurch, daß sie sich transzendiert. Dies hat dann zur Folge, daß die Eschatologie, gerade weil sie selbst kein politisches Ziel wird, als Garant des Sinns in der Geschichte fungiert und die »Utopie« ermöglicht, die im Ideal-Modell das Maximum an Gerechtigkeit konstruiert und zur Aufgabe für die politische Vernunft erhebt.

c) Eschatologie ist daher mit keiner bestimmten Geschichtsphilosophie notwendig verbunden, wohl aber mit Ontologie. Weil sie nicht die eigene Logik der Geschichte exekutiert, kann sie sowohl mit Fortschritts- wie mit Dekadenz-Philosophien verbunden werden<sup>19</sup>. Ihr Angelpunkt ist nicht ein Verlaufsschema der Geschichte, sondern der Gottesbegriff, der in der Christologie seine Konkretheit erhält. Die Aufnahme der Eschatologie in die Christologie, die mit dem christlichen Glaubensentscheid grundsätzlich gegeben war, bedeutet zugleich ihre Hineinnahme in den Gottesbegriff und damit das Zurücktreten der geschichtstheologischen Schematik der Apokalypsen. In dieser neuen Festlegung des systematischen Orts von Eschatologie lag wohl die zentrale Ermöglichung der Verbindung ihres Ansatzes mit der Tradition des platonischen Denkens.

### 3. Die utopische civitas der Mönche

Die These Kamlahs vom neuzeitlichen Charakter der Utopie bedarf noch einer anderen Einschränkung als der eben gemachten: Das christliche Mönchtum ist nichts anderes als der Versuch, im Glauben Utopia zu finden und auf diese Welt zu verlegen. Der Ausdruck *βλος ἀγγελικός*, in dem sich das Mönchtum beschrieb, drückt sehr genau dieses Vorhaben aus: das Leben des Paradieses jetzt zu leben und so den U-topos als Topos zu finden<sup>20</sup>. Dem entspricht der Ursprung der Entwicklung aus einem utopischen Wort Jesu: »Verkaufe was du hast, gib es den Armen . . . und folge mir nach« (Mt 19, 21)<sup>21</sup>. Dabei ist bewußt, daß Jesu eigenes Leben, auf dessen Spur man

<sup>19</sup> Die tiefgehende Differenz zwischen dem Pessimismus Augustins und der Fortschrittsidee des Früh- und Hochmittelalters zeigt sehr schön A. Dempf, *Sacrum Imperium*. Darmstadt 1954<sup>2</sup>, S. 116–398.

<sup>20</sup> Zur Frage des »engelgleichen Lebens« bes. S. Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ* (Mstr. 1964); zum frühen Mönchtum überhaupt K. Baus, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen* (= H. Jedin [Hrsg.], *Handbuch der Kirchengeschichte* II 1. Freiburg 1973), S. 347–409; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Paris 1960; U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum*. Essen 1964.

<sup>21</sup> Vgl. Athanasius, *Vita sancti Antonii*, c. 2–4 PG 26, S. 842–846; vgl. den parallelen Vorgang in der Franziskus-Vita, I Celano 2; *Legenda S. Francisci* a. BB. Leone, Rufino, Angelo . . . scripta (»*Legenda trium sociorum*«) 25; Bonaventura, *Vita S. Francisci* III 1; dazu O. Englebert, *Das Leben des hlg. Franziskus*. Speyer 1951, S. 52 ff.

sich begibt, ganz wörtlich genommen ein u-topisches Leben war: »Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er sein Haupt lege« (Mt 8, 20). Das wirkt sich darin aus, daß die Mönche aus der bewohnten Welt weggehen in die Un-welt, in die Wüste. Cyrill von Skythopolis hat diese Umkehr des Bestehenden, die in der *fuga saeculi* gemeint ist, sehr schön formuliert, wenn er sagt, durch die Mönche sei die Wüste zur *civitas*, die Nicht-Welt zur Welt gemacht worden<sup>22</sup>: Es geht um eine pneumatische Revolution, die sich in der irdischen Selbst-Expropriation des Bekehrten zeigt, indem sie zunächst für ihn einen neuen Lebensmaßstab schafft, der alten Welt und ihren *civitates* gegenüber eine neue *civitas* eröffnet. Das zeigt sich für antikes Empfinden am stärksten darin, daß die in der bestehenden Welt unaufhebbaren sozialen Einteilungen an der Schwelle zur Mönchswelt automatisch enden: Die Unterscheidung von Sklaven und Freien, die in der »Welt« weiterbesteht, ist hier gemäß Gal 3, 28 abgeschafft<sup>23</sup>.

Die Form von Utopie, die hier auftritt, unterscheidet sich von der platonischen einerseits dadurch, daß sie die Utopie in der Kraft des Glaubens für teilweise realisierbar hält, andererseits dadurch, daß sie diese Realisierung allerdings nicht auf die Welt als solche und ihre politischen Körperschaften bezieht, sondern auf die charismatische Nicht-Welt, die in der *freiwilligen* Abkehr von der Welt entsteht. Andererseits war natürlich eine Beziehung auf die Welt dennoch unausweichlich gegeben. Sie tritt im abendländischen Mönchtum, das sich vor allem an die Gestalt und an die Regel Benedikts anschließt, alsbald recht deutlich hervor; die Mönchsgemeinde setzt Muster des Zusammenlebens und bietet Fixpunkte des Überlebens in ungewisser Zeit. Damit ist freilich die Existenz der Mönche allmählich sehr »topisch« geworden, fester Bestandteil der eingerichteten Welt und nicht mehr Gegenbild zu ihr. Anton Rotzetter hat eindringlich dargestellt, wie demgegenüber die Ordensidee des heiligen Franziskus wieder ganz von der Leidenschaft des Utopischen geprägt und in ihren vielfältigen Äußerungen gerade durch die Idee der verwirklichten Utopie zusammengehalten ist<sup>24</sup>. Erstaunlicherweise gewinnt nun hier auch die Frage der Beziehung zur bestehenden Welt, zu den bestehenden menschlichen Gemeinschaften, deutlichere Konturen.

<sup>22</sup> Cyrill von Scythopolis, *Vita Sabae* c 15, ed. Schwartz (TU 49, 2), S. 98, 2f. Vgl. Chr. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Paris 1972, S. 25 ff.

<sup>23</sup> Benediktus-Regel 2,16ff. (ed. Steidle, Beuron 1975<sup>2</sup>, S. 64): Non ab eo persona in monasterio discernatur ... Non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa existat.

<sup>24</sup> A. Rotzetter, *Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft*. In: »Wissenschaft und Weisheit«, 37 (1974), S. 159–169. Über die konkreten Schwierigkeiten des franziskanischen Entwurfs im selben Heft K. S. Frank, *Utopie – Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des hl. Franziskus v. Assisi*, S. 139–159.

Dies zunächst schon dadurch, daß nun gerade die Städte die »Wüste« sind, in die die Mönche ziehen, um die Städte aus Wüste zu wirklicher *civitas* zu machen. Noch wichtiger scheint mir für unsere Fragestellung die Idee des dritten Ordens, die den Versuch der Übertragung des utopischen Lebensmodells der Mönche auf das »topische« Leben in den normalen Berufen beinhaltet. Der dritte Orden bedeutet den Versuch, sozusagen die gesamte Polis ein Stück weit an die Utopie anzunähern und damit das Wirkliche vom Utopischen her umfassend zu reformieren, wobei man freilich sagen muß, daß dies nun wesentlich mit individual-ethischen und allenfalls genossenschaftlichen Modellen, aber nicht mit einem eigentlich politischen Ethos versucht wurde.

In diesem Zusammenhang ist der Gestalt Joachims von Fiore zu gedenken, der die folgenschwere Verbindung zwischen mönchischer Utopie und Chiliasmus hergestellt hat. Beides hat ursprünglich nichts miteinander gemein. Joachim hat, in Umkehrung des bei Irenaeus von Lyon vorliegenden Ansatzes, eine Geschichtskonstruktion geschaffen, in der der trinitarische Gott selbst als Prinzip des Fortschritts in der Geschichte erscheint. Der alte Gedanke, daß das Mönchtum ein Vorgriff auf die Welt des Geistes sei, erhält nun einen chronologischen Gehalt: Das Mönchtum ist Vorgriff auf die nächste Phase der Geschichte. Auf diese Weise wird die Utopie historisiert und zu einem aktiv anzustrebenden geschichtlichen Ziel gemacht<sup>25</sup>. So mittelalterlich-mönchisch Joachims Aussagen im einzelnen sind, strukturell ist damit der Weg zu Hegel und zu Marx geöffnet: Die Geschichte ist ein vorwärtsdrängender Prozeß, in dem der Mensch aktiv an seinem Heil baut, das aus der bloßen Logik der Gegenwart nicht zu erkennen ist, aber durch die Logik der Geschichte gewährleistet wird.

#### 4. *Der evolutionistische Entwurf des Teilhard de Chardin*

Das Neue bei Teilhard de Chardin liegt darin, daß er die christliche Eschatologie mit der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie zu verbinden versucht, indem er Christus als den Punkt Omega der Evolution definiert. Naturgeschichte und menschliche Geschichte sind für ihn Stadien ein und desselben Prozesses, dessen Kennzeichen für ihn das Voranschreiten von den einfachsten Bauelementen der Materie zu immer komplexeren Einheiten ist bis hin zum Ultrakomplexen, das heißt der Verschmelzung der Menschen und des Kosmos in einer alles umfassenden Einheit. Das Bild vom Leib Christi und von Christus als dem Haupt des Kosmos, wie es im Epheser- und Kolosserbrief entworfen ist, gestattet es Teilhard, diese Vision mit dem

<sup>25</sup> Zu Joachim bes. A. Dempf, *Sacrum Imperium* (s. Anm. 19), S. 269–284; vgl. auch meine *Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura*. München/Zürich 1959, S. 97–120.

Christusbekenntnis und seiner eschatologischen Hoffnung zu identifizieren. Obwohl es gewisse Parallelen zwischen diesem Entwurf und marxistischen Gedankengängen gibt, muß man bei Teilhard sowohl das Fehlen einer eigentlichen Geschichtsphilosophie wie auch die Abwesenheit einer konkreten politischen Programmatik feststellen. Insofern kann man ihn kaum dem Chiliasmus zuordnen. Seine Vorstellung ist eher die, daß der Fortschritt der Technik trotz der unvermeidbaren statistischen Quote an Pannen, die er mit der ganzen Evolution teilt, doch die Zielstrebigkeit der Evolution fortsetzt, in der ihm zufällt, über die Biosphäre die Noosphäre als vorletzte Stufe der Komplexität aufzubauen. Wenn der Fortschritt der Technik die Bewegungslinie der Evolution angibt, würde dem wohl am ehesten eine von Technokraten gesteuerte Politik entsprechen: Die Wissenschaft baut Utopia kraft ihres immanenten Fortschritts, wenn auch nicht ohne Rückschläge. Der Wissenschaftsglaube empfängt hier mythische Züge; der Absturz in die Resignation, die sich aufs Machbare zurückzieht, liegt freilich gerade bei solcher Einstellung immer in greifbarer Nähe.

Damit sind wir in der Problematik der Gegenwart angelangt, die im Dilemma zwischen chiliastischer Irrationalität und der hoffnungsleeren Rationalität des Positivismus steht. Demgegenüber könnte es die Funktion der platonisch-christlich-humanistischen »Utopie« sein, auf eine Ausweitung des Vernunftbegriffs zu drängen und nicht nur die Frage nach dem empirisch Belegbaren, sondern auch die Frage nach den die Empirie ordnenden Werten als eine Aufgabe der Vernunft anzusehen, die dafür auch immer wieder bei den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit in die Schule zu gehen hat. Damit dürfte auch die Funktion der Eschatologie in diesem Zusammenhang geklärt sein. Sie darf selbstverständlich nicht, wie es im Obrigkeitsstaat der Neuzeit vielfach der Fall war, als eine Art von theologischer Ergänzung des Strafrechts angesehen werden, in der der Pfarrer zum Büttel der von der Kirche im Bund mit dem Staat verwalteten jenseitigen Sanktionen menschlichen Handelns wird. Das wäre eine negative Utopie der Furcht und des Egoismus. Es geht vielmehr darum, mehr Realität wahrzunehmen: Die empirisch faßbare Realität und die darauf eingeschränkte Rationalität können zuletzt nur die Zurücknahme des Menschen verlangen, der nicht nur faktisch bei unserem jetzigen Erkenntnisstand, sondern prinzipiell die bloße Empirie überschreitet. Es geht darum, nicht bloß den Nutzen, sondern die Werte als Wirklichkeiten zu erkennen und von da aus begründetes humanes Handeln zu ermöglichen.

Dabei ist unbestreitbar, daß die überlieferte humanistisch-christliche Utopie in vielem unzulänglich ist. Sie wußte zwar, daß die Realität nur asymptotisch an die Gerechtigkeit rührt, aber sie war sich nicht genügend bewußt, daß auch die *Erkenntnis* asymptotisch auf dem Wege bleibt. Das hatte zur

Folge, daß sie ihre Modelle zu endgültig, zu statisch nahm, wie man gerade an der katholischen Naturrechtslehre als einer klassischen Form »utopischen« Denkens ablesen kann. Wird man sich dessen bewußt, dann ergibt sich, daß die Erkenntnis hier nur in einem ständigen Wechselspiel zwischen Praxis und Theorie erfolgen kann: Die Anwendung der »Utopie« deckt zugleich die Mängel ihrer Erkenntnis auf und zwingt damit zu neuen Entwürfen, die neue Praxis ermöglichen und so fort. Die platonische Statik wird damit von selbst verändert zugunsten eines realistisch-historischen Denkens, in dem die richtigen Einsichten geschichtsphilosophischer Versuche aufgenommen werden, ohne daß daraus eine eigenmächtige Logik der Geschichte abgeleitet werden dürfte. Ein zweites Problem scheint mir in der richtigen Zuordnung von *instituta* und *mores* zu liegen. Die Kritik der Institutionen und die schöpferische Suche nach besseren Institutionen ist im Gegensatz zu Platons Suche nach dem besten Staat in der Tradition der christlichen Staatslehre wenig entwickelt worden. Gegenwärtig droht genau umgekehrt ein völliges Vergessen des zweiten Grundelements staatlicher Existenz, der *mores*. Damit ist nicht die »Moral«, sondern die »Sitte« gemeint, das heißt ein Gefüge von Grundüberzeugungen, das sich in Lebensformen Ausdruck schafft, die dem Konsens in den unbestrittenen Grundwerten menschlichen Lebens Gestalt geben. Alexis de Tocqueville hat eindrucksvoll herausgearbeitet, daß die Demokratie weit mehr auf den *mores* als auf den *instituta* beruht: Wo keine gemeinsame Überzeugung besteht, greifen die Institutionen ins Leere, der Zwang wird zur Notwendigkeit; Freiheit setzt Überzeugung voraus, Überzeugung Erziehung und sittliches Bewußtsein. Wo »Utopie« zur bloßen Institutionenlehre wird, vergißt sie das Entscheidende: daß der Haushalt der seelischen Kräfte für das Geschick einer Gemeinschaft noch bestimmender ist als der Haushalt der ökonomischen Mittel. Für eine umfassend entworfene »Utopie« muß die Frage nach den besten Institutionen Hand in Hand gehen mit der Frage, wie der Haushalt der seelischen Kräfte, die Fähigkeit gemeinsamer Verwirklichung von Grundwerten gesichert werden kann: Je stärker die *mores* tragen, desto weniger *instituta* werden nötig sein. Die Frage der Erziehung, das heißt der Öffnung der Vernunft zum Ganzen der Wirklichkeit über die bloße Empirie hinaus, ist für die »Utopie« nicht minder wichtig als die Frage der richtigen Verteilung und Kontrolle der Macht. Wo die *mores* außer acht gelassen werden, wird nicht die Freiheit vermehrt, sondern die Tyrannei vorbereitet: Diese Prognose de Tocquevilles ist durch die Entwicklung der letzten hundert Jahre nur zu deutlich bestätigt worden. Nicht in der Sanktion, wohl aber in der Aufnahme der Werte als Wirklichkeiten könnte die eschatologische Dimension der »Utopien« liegen: In den *mores* weist die Politik, der die »Utopie« dienen soll, über sich hinaus; ohne die *mores* aber wird die »Utopie«, die nur noch *instituta* kennt, zum Entwurf eines Gefängnisses anstatt zur Suche nach wahrer Freiheit.

# Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie

Von Karl Lehmann

Eine wichtige Frucht der pastoralen Erneuerung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Vertiefung des Gemeindegedankens. Obgleich das Konzil nur an wenigen Stellen von der Einzelgemeinde spricht, hat sich das ortskirchliche Prinzip, das zunächst auf das Bistum bezogen ist, sehr stark und rasch in einer intensiven Theologie und Praxis der Gemeinde konkretisiert. In der Fortsetzung eines früheren grundsätzlichen Beitrags<sup>1</sup> sollen im folgenden die seither sichtbar gewordenen Grenzen der neuen Gemeindeftheologie zur Sprache kommen und einige drängende Strukturprobleme heutiger Gemeindefwirklichkeit erörtert werden<sup>2</sup>. Eine erste Anknüpfung bieten die Ergebnisse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Der deutlichste, wichtigste und schönste Text findet sich in dem Beschluß »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde«. Dort heißt es in 2.3.2 im Sinne einer Definition, um die lange gerungen worden ist und die das Wesentliche zusammenfaßt: »Die Gemeinde ist an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises die durch Wort und Sakrament begründete, durch den Dienst des Amtes geeinte und geleitete, zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen berufene Gemeinschaft derer, die in Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und das durch ihn geschenkte Heil bezeugen. Durch die eine Taufe (vgl. 1 Kor 12, 13) und durch die gemeinsame Teilhabe an dem einen Tisch des Herrn (vgl. 1 Kor 10, 16 f.) ist sie ein Leib in Jesus Christus.« Dieses Verständnis von Gemeinde ermöglicht einerseits mehrere Gemeindeformen und Substrukturen. Es wehrt andererseits einem Zerfall der Gemeinde in Kleingruppen oder einer partikulären Bestimmung der Zielsetzung von Gemeindefaktivitäten. Freiere

---

<sup>1</sup> Vgl. K. Lehmann, Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen. In dieser Zeitschrift 6/72, S. 481–497.

<sup>2</sup> Die wichtigste Literatur ist in dem eben genannten Aufsatz bis 1972 verzeichnet. Danach ist besonders zu nennen: Chr. Bäumler, Gemeindefaufbau, In: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hrsg.), Praktische Theologie heute. München/Mainz 1974, S. 417–429; F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle. Freiburg i. Br. 1974, 2 Bde; Lebendiges Zeugnis 30. 1975, H 1 »Lebendige Gemeinde«; W. Beinert, Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff »Partikularkirche«. In: Theologie und Philosophie 50. 1975, S. 38–69; Lebendige Seelsorge 27. 1976, H. 5 »Zur Pastoral der Gemeinde«; Evangelische Theologie 36. 1976, H. 4 »Gemeindefarbeit«; F. Klostermann, Kirche — Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik. Wien 1976; Vom Geheimnis der Gemeinde. Eine Handreichung zum Glaubensgespräch. Angenommen von der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche auf ihrer Tagung am 18. Juni 1974. Gütersloh 1976.



Gruppierungen, die dem Aufbau und dem Wachstum der Gemeinde dienen, haben eine wichtige Funktion, sind aber nicht »Gemeinde« im strengen Sinn des Wortes.

In einer ganzen Reihe von Beschlüssen der Gemeinsamen Synode wird die Gemeinde als Trägerin und als entscheidendes Bewährungsfeld vieler bedeutender pastoraler Vollzüge gesehen (Verkündigung, Gottesdienst, Sakramente, Pastorale Dienste, Katechetisches Wirken der Kirche), selbstverständlich unter Wahrung spezifischer Vollmachten des Amtes und einzelner Dienste<sup>3</sup>. Kirchliche Kommunikation ist ohne Beteiligung am gemeindlichen Leben faktisch kaum möglich. Dies hat manchmal dazu geführt, das Modell von Gemeinde ganz oder fast ausschließlich im Anhalt an personal erfahrbare Kommunikationsstrukturen zu entwickeln. Nur kleine, einigermaßen homogene Gruppen – das war doch eine Konsequenz, die gelegentlich sichtbar wurde – würden dann den Vollbegriff von Gemeinde erfüllen. Solche Konzeptionen konnten sich nicht durchsetzen. Vielmehr wurde ein Gemeindeverständnis angenommen, das kommunikativ-personale *und* institutionelle Elemente in sich einbezieht.

Die Anforderung der Gemeinsamen Synode an die Gemeinden von diesen Texten her ist enorm und bedeutet für viele eine funktionale Überforderung, die leicht zur Resignation und zum Verlöschen wichtiger Impulse führen könnte. Der Abstand zwischen der konkreten Realität unserer Gemeinden und den synodalen Beschlüssen zum Gemeindeverständnis ist zum Teil ganz erheblich. Wird dieser Unterschied nicht gesehen, setzen die Erneuerungen an der falschen Stelle an.

### *1. Gefahren in Theorie und Praxis der heutigen Gemeindeftheologie*

Nicht zuletzt die synodale Diskussion hat gezeigt, wo in der neueren Gemeindeftheologie Einseitigkeiten und Gefahren verborgen sind. Vielleicht sind diese nicht so zur Sprache gekommen, wie es notwendig war. In den Texten konnten zwar extreme Tendenzen abgewiesen werden, gleichwohl sind sie damit noch nicht gebannt. Mit bewußt deutlichen Formulierungen sollen vor allem drei Gesichtspunkte angesprochen werden.

1. In der Tat gibt es in manchen Konzeptionen der Gemeindefkirche idealistisch-überzogene und rigoristisch-elitäre Züge. Dies gilt besonders für jene Positionen, welche »Gemeindefkirche« und »Entscheidungskirche« gegen die sogenannte »Volkskirche« stellen. Nur noch Vollchristen und Überzeugte,

<sup>3</sup> Zu den wichtigsten Stellen vgl. das Register unter den Stichworten »Gemeinde« und »Pfarrei« in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg i. Br. 1976, S. 921 und 924.

Engagierte und Freiwillige sind dabei. Keiner darf streckenweise passiv oder in einer gewissen Distanz bleiben. Alle sind brüderlich miteinander verbunden. Jeder kennt jeden, jeder spricht mit und ist für das Ganze verantwortlich. Wer nicht voll mitmacht, gehört nicht dazu. Darum haben die Lauen, Halbherzigen und Distanzierten faktisch in einer solchen Kirche kaum einen Platz. Es ist dann kein Wunder, wenn nach innen außerordentlich hohe und strenge Verhaltensnormen aufgestellt werden. Immer wieder droht die Gefahr, daß sich solche Gemeinden unmittelbar und ausschließlich als *der* Ort des Heils erfahren. Darum ist auch der Weg zu einer elitären Selbstüberschätzung, nämlich die Vorhut des Glaubens auf dem Weg in die Zukunft der Kirche zu sein, nicht weit, ebenso übrigens wie das gelegentliche Elitebewußtsein hinter dem schillernd ausgelegten Wort von der »kleinen Herde«.

Die verheerenden Folgen einer solchen Konzeption brauchen hier nicht geschildert zu werden. Dafür sei auf einen Artikel von Hans Schilling hingewiesen, wo mit scharfen, vielleicht nicht immer ganz treffsicheren, aber unlegbar notwendigen Thesen diese offenen Fragen bloßgelegt werden<sup>4</sup>. Der Beitrag H. Schillings hat im selben Jahrgang der Zeitschrift »Diakonia« eine Fülle von Reaktionen ausgelöst.

2. Würde man dieses Prinzip zum alleinigen Gestaltungsgrundsatz der Gemeinde machen, dann drohte die Gemeindekirche zu einer gettohaften Größe oder gar zu einer Sekte zu werden. Doch gilt dies nicht nur für einige Extremformen der Theorie der »Freiwilligkeitskirche«, wie sie sich nennt, sondern dahinter zeigt sich eine Anfrage an alle theologischen Entwürfe von Gemeinde heute. Vielleicht kann man dies am besten am Zusammenhang von Säkularisierungsprozeß und Gemeindeftheologie aufzeigen. Säkularisierung bedeutet den Schwund religiöser Autorität im sozialen Verhalten der Gesellschaft. Religion scheint sich auf einen partikulären und gleichsam provinziellen Sinnbereich des religiösen Verhaltens zu beschränken. In einer solchen Situation kann eine unbeschene Überdehnung und Ausweitung des »gemeindefkirchlichen« Charakters für den christlichen Glauben verhängnisvoll werden. Dies gilt nicht nur in dem Sinne, daß die Kirchengemeinden auf den Bestand kleiner Kerngemeinden schrumpfen. Vielmehr kann die Konzentration auf die gemeindefliche Wirklichkeit allein auch eine höchst bedenkliche Introvertiertheit mit sich bringen, indem man sich fast nur noch religiösen oder gemeindeflichen Binnenproblemen zuwendet. Die Säkularisierung bringt ja zunächst außerhalb des engeren Gemeindefbereichs einen unbestreitbaren Verlust der gesellschaftsintegrierenden, sinnstiftenden Funktion der Religion. Gibt man dieser Tendenz einfach nach, dann kann eine fatale Abwendung von sozialen, gesellschaftlichen und politischen, aber auch pastoralen Aufgaben die Folge sein. Eine überzogene Gemeindeftheologie, die sich nicht

---

<sup>4</sup> Kritische Thesen zur Gemeindekirche. In: Diakonia 6. 1975, S. 78–99.

genügend mit ihren Motiven auseinandersetzt, kann auf ihrer Ebene ungewollt die vielbeklagte Emigration der Kirche aus der Gesellschaft fördern. Die Diasporasituation der Kirche fordert möglichst *lebendige* Gemeinden, jedoch gerade nicht unter Preisgabe ihrer Verantwortung im gesellschaftlichen Umfeld. Diese Gefahren sollen an ganz konkreten Problemen aufgezeigt werden, die heute meines Erachtens auf der Hand liegen.

Ein fataler Rückzug der christlichen Gemeinde aus der gesellschaftlichen Verantwortung zeigt sich vielerorts im Blick auf die Schulprobleme. Es zeugt von einer verhängnisvollen Binnenorientierung, wenn man zum Beispiel angesichts der Schwierigkeiten der heutigen Schule vor dem Religionsunterricht kapitulieren möchte und die Gemeindekatechese fast zu einer Art Ersatz dafür macht. Hier zeichnet sich oft eine Flucht vor der Verantwortung in der heutigen Schule und auch vor pastoralen Chancen ab; denn in den Schulen werden zweifellos immer noch viele Kinder und damit indirekt auch Familien ansprechbar, die sonst kaum zu erreichen sind<sup>5</sup>.

Ein weiteres Phänomen scheint sich im relativ geringen Stellenwert der sozialen Bildung und der Sorge um die Arbeitswelt anzuzeigen. Es ist unchristlich, elitäre Gemeindekonzeppte nach innen auszudenken und die Welt immer mehr »säkularen« Kräften preiszugeben. Der Bestand der Kirche hängt heute nicht zuerst von der Pflege des sozialen Innenraums der Kirche ab, sondern vor allem von der Dynamik, welche die Glieder der Kirche, bestärkt durch den Glauben und den Gottesdienst inmitten der Gemeinde, nach außen in die nichtchristliche Welt hinein entfalten<sup>6</sup>. Die neue Gemeintheologie darf nicht zum verlängerten Arm einer gefälligen oder anklagenden Selbstbetrachtung der Kirche (»Nabelschau«) werden, welche sie im gesellschaftlichen Raum schon länger lähmt. Gewiß stört das Aufdecken und Beachten der Schnittstellen von Gesellschaft und Gemeinde bis zu einem gewissen Grad die relativ ruhigen Bahnen der pastoralen Praxis, aber der Preis der Unterlassung wäre zu hoch: »Manche Gruppen neigen heute dazu, sich in der allgemeinen Auflösung des festen Baues der Pfarrei in einer Art Rückzug auf das innere Gemeindeleben von der Außenwelt abzuschließen; ihre in mannigfachen Vereinen und Organisationen praktizierte Tätigkeit spiegelt oft genug eine heile Welt vor, die der Wirklichkeit der heutigen Pfarrei nicht mehr entspricht, ja diese Wirklichkeit verdeckt, so daß sie nicht in das Bewußtsein aller Pfarrangehörigen dringen kann.«<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vgl. dazu A. Exeler, Religionslehrer und Gemeinde. In: Lebendige Seelsorge 27. 1976, S. 210–217 (vgl. im selben Heft auch die Beiträge von A. Assel, G. Stachel, J. Müller und H. R. Laurien); A. Exeler (Hrsg.), Umstrittenes Lehrfach: Religion. Düsseldorf 1976; G. Baudler (Hrsg.), Erneuerung der Kirche durch Katechese. Zum Synodenpapier »Das katechetische Wirken der Kirche«. Düsseldorf 1975.

<sup>6</sup> Vgl. den in Anm. 1 genannten Artikel »Was ist eine christliche Gemeinde?«, S. 485 f.

<sup>7</sup> H. Maier, in: J. Höffner/H. Maier, Kirche in Gemeinde und Welt, hrsg. Presseamt des Erzbistums Köln. Köln 1975 (= Sonderdruck Nr. 34), S. 22.

3. Die gemeindefkirchliche Konzeption brachte im Lauf der letzten Jahre noch eine weitere Versuchung, die erwahnt werden muß: eine Verminderung des Bezugs der Einzelgemeindef zur Gesamtwirklichkeit der Kirche. Die Entdeckung der Gemeindef als eigener Wirklichkeit hat gelegentlich bei einigen Pfarrern, vielleicht noch mehr bei manchen Laien, gleichsam als Nebeneffekt eine Autonomiestellung der einzelnen Gemeindef begunigt, die man – mindestens dem Geist nach – als »unkatholisch« bezeichnen muß. Dazu gehoren alle jene Besonderheiten und Eigenheiten, die nicht den Reichtum der Gemeinden aufeinander hin und fureinander aufschließen, sondern zu isolierender Abkapselung fuhren. Katholischen und weltkirchlichen Charakter hat man noch nicht, wenn man fur »Adveniat«, »Misereor« und »Missio« sammelt (so unentbehrlich dies ist!). Das katholische Kirchenverstandnis baut sich nicht ausschließlich »von unten«, das heißt von der Einzelgemeindef her auf und verschließt sich nicht autark und autonom in der jeweiligen Gemeindefwirklichkeit. Man ist doch manchmal betroffen uer Mentalitäten von Pfarrern und Laien, die ihren Gemeindefmastab in einer Weise absolut setzen, daß sie das Grundgesetz der »communio ecclesiarum« verletzen. Dies erfolgt meist unter Berufung auf die »Basis«, die »von oben« her kein Verstandnis erfahre und sich darum selbst ihren Weg bahnen mue. Diese Auskunft enthält sicher ein Bündel von Problemen, das hier nicht besprochen werden kann. Falsch ist aber sicher eine Lösung, welche eine Autarkie von Gemeindef suggeriert, die sich fern von Rom und auch weit von der Bischofskirche wähnt. Es wäre jedoch entsetzlich, wenn wir Katholiken gerade in dem Augenblick, in dem wir eine tiefere, weitgreifendere und größere Öffnung der Einzelgemeinden aufeinanderhin lebensnotwendig brauchen (und zwar in der Weltkirche wie auch in der Diözese und in den Dekanaten), Tendenzen zu einer solchen Selbstabkapselung fördern würden.

Alle drei Gefährdungen scheinen von einer falschen Prämissen auszugehen, die letztlich theologische Wurzeln hat. *Kirche ist nicht nur Gemeindef, so sehr Kirche von Anfang an Gemeindef ist.* Eine Kirche, die sich auf das Gemeindefsein beschränkte, würde der missionarischen Kraft des Evangeliums nicht gerecht werden, in allen Dimensionen des Menschseins wirksam werden zu wollen.

## II. Der Stellenwert der Ortskirche (Territorialpfarrei)

Es bedarf keines Beweises, daß sich die christliche Gemeindef nicht an ein fur allemal und fix vorgegebene Strukturen gebunden weiß. Bevor die Kirche einen umfassenden ffentlichkeitscharakter in der Zeit Konstantins bekam, versammelte sie sich, wie wir in der Apostelgeschichte und anderswo lesen können, in den Häusern und lebte aus solchen »Hausgemeinden« (1 Kor 16,

19; Röm 16, 5; Kol 4, 15). Auch heute bricht wiederum stärker die Erfahrung durch, daß die christliche Bruderschaft in kleinen Gruppen aktiver und lebendiger vollzogen werden muß, wenn sie über den Einzelnen hinaus wirksam werden will. Je mehr Anonymität und Fremdheit die Öffentlichkeit und auch die Erscheinungsweise unserer großen Pfarreien prägen, um so notwendiger wird die Strukturierung der menschlichen Lebensräume in kleinere, überschaubare Gemeinschaften, die von unten regenerativ das Gefüge der Pfarreibezirke durchbrechen.

Für diese Verlebendigung der Pfarreien durch Substrukturierungen wird im internationalen und auch im deutschsprachigen Bereich das Wort »Basisgemeinden« gebraucht. Es ist vieldeutig und dadurch auch mißverständlich. Der Begriff spielte auch bei der Römischen Bischofssynode 1974 eine wichtige Rolle<sup>8</sup>. Bekanntlich hat diese Bischofssynode selbst kein Schlußdokument zustandegebracht. Papst Paul VI. hat dann später in seinem noch zu wenig bekannt gewordenen Apostolischen Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. 12. 1975 aus den ihm übergebenen Materialien einige wichtige Ergebnisse formuliert<sup>9</sup>. Darunter findet sich auch folgender wichtiger Text über die »Basisgemeinden«, der in vollem Wortlaut zitiert werden soll: »Den verschiedenen Äußerungen bei der Bischofssynode zufolge entstehen sie [die Basisgemeinden] heute fast überall in der Kirche. Doch bestehen zwischen den einzelnen Gemeinschaften große Unterschiede, nicht nur von Region zu Region, sondern sogar innerhalb ein und derselben Region. In manchen Gebieten entstehen und entfalten sie sich ausnahmslos innerhalb der Kirche, eng an ihrem Leben teilnehmend, gestärkt durch ihre Unterweisung und ihren Hirten verbunden. In diesen Fällen entstehen sie aus dem Bedürfnis heraus, das Leben der Kirche noch intensiver zu leben oder aus dem Wunsch und dem Suchen nach einer persönlicheren Atmosphäre, die die großen Gemeinden nur schwer bieten können, zumal in den heutigen Großstädten mit ihrer steigenden Tendenz zu einem anonymen Leben in der Masse. Ansetzend bei einer kleinen soziologischen Gemeinschaft, einem Dorf oder etwas anderem, können sie je nach ihrer Art ganz einfach weiterbauen auf der geistigen und religiösen Ebene, Liturgie, Vertiefung des Glaubens, brüderlicher Liebe, Gebet, Verbindung mit den Seelsorgern. Oder sie wollen, um das Wort Gottes zu hören und zu meditieren, die Sakramente zu empfangen oder die Agape zu feiern, Gruppen versammeln, die nach Alter, Bildung, Stand oder sozialer Lage in sich einheitlich sind, etwa

<sup>8</sup> Vgl. dazu R. J. Kleiner, Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema »Basisgruppen«. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 123. 1975, S. 40–49; Ph. Warnier, Le phénomène des communautés de base. O. O. (Desclée De Brouwer) 1973; R. Metz/J. Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche. Aschaffenburg 1971 (= Kirche für morgen 2).

<sup>9</sup> Zitiert wird nach der Ausgabe des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz: Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi«. Bonn 1976 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), S. 44.

Ehepaare, Jugendliche, bestimmte Berufsgruppen und so weiter, oder Menschen, die im Leben ohnehin schon einander verbunden sind im Kampf für die Gerechtigkeit, in der brüderlichen Hilfe für die Armen und der Förderung des Menschen, oder sie versammeln die Gläubigen dort, wo der Mangel an Priestern ein normales Gemeindeleben nicht zuläßt. Alles dies gilt für die kleinen Gemeinschaften innerhalb der Kirche, vor allem der Ortskirchen und der Pfarreien.« – Was hier formuliert wurde, bedarf nun der Anwendung auf unsere Strukturen.

Ohne Zweifel hat die Ortsgemeinde einen Funktionsverlust erlitten. Sie ist nicht mehr die selbstverständliche Ebene, in der sich fast das gesamte Leben der Menschen abspielt. Der Lebensraum ist umfassender geworden. Die Bereiche der Arbeit, Kultur und Politik werden von der Ortsgemeinde sehr oft gar nicht mehr erreicht. Die ehemals fast geschlossene Lebensgemeinschaft ist durch viele Differenzierungen aufgeteilt. Die Ortsgemeinde wird für viele zum reinen Wohnort. Die hochgradige Berufs- und Umzugsmobilität gefährden das Wachsen sozialer Kontakte. Das steigende Anonymitätsbedürfnis der Menschen als eine notwendige Form des Selbstschutzes gegenüber gesellschaftlichen Zwängen erleichtert nicht die menschlichen Begegnungsmöglichkeiten. Es wäre leicht, diesen sogenannten Funktionsverlust der Ortsgemeinde ausführlicher zu beschreiben. Ohne Frage hat sich eine Vielzahl von Lebensvorgängen in größere Daseinsräume verlagert. Dennoch wird heute in einem oft überraschenden Ausmaß die Chance der Ortsgemeinden übersehen. Die Territorialpfarrei erscheint in nicht wenigen Abhandlungen als der pastorale Sündenbock schlechthin. Die folgenden Einzelbeobachtungen möchten darum etwas zur Funktion und zur bleibenden Bedeutung der Ortskirche, zugleich aber auch zu ihrem Funktionswandel sagen. Funktionsverlust bisheriger Positionen bedeutet ja nicht einfach schlechthin Verlust, weil es auch Wandlungen von Aufgaben gibt<sup>10</sup>.

1. Auch wenn man einen Funktionsverlust der Ortsgemeinde einräumt, darf man den elementaren Zusammenhang (»Interdependenz«) von Religion und sozialer Situation bei den noch verbleibenden Funktionen der Territorialgemeinde nicht unterschätzen. Mancher utopiefreudige Reformismus verkennt in idealistischer Mißachtung dieser Verflechtung auch die Chancen der Ortsgemeinde, und zwar sowohl in soziologischer wie auch in theologischer Hinsicht.

Der Ort, an dem man zu Hause ist, bleibt als »Wohnwelt« ein umfassendes Feld primärer Kontakte, die auf der Basis von gegenseitigem Bekanntsein, persönlicher Begegnung, Vertrauen, Zuwendung oder Stützung beruhen. Auch in der atomisierten, vielfältigen Rollenexistenz des heutigen Menschen bildet die Wohnwelt vermutlich doch noch den Schwerpunkt oder wenigstens

<sup>10</sup> Vgl. zum folgenden G. Kugler, *Zwischen Resignation und Utopie. Die Chancen der Ortsgemeinde*. Gütersloh 1971, S. 17 ff.

einen sehr entscheidenden Schwerpunkt seines Lebens: »Hier hat er sein Heim, hier führt er seine Ehe, hier erzieht er, wenigstens in den ersten Jahren, seine Kinder, hier hat er einen Teil seiner nachbarschaftlichen Kontakte, hier verbringt er einen guten Teil seiner freien Zeit. Will die Kirche den Menschen in seiner Wirklichkeit finden, dann kann sie schlechterdings nicht darauf verzichten, ihn zuerst und zuletzt in dieser Wohnwelt zu suchen und zu besuchen.«<sup>11</sup> Es scheint grotesk zu sein, daß man in einem Augenblick, wo man stärker mit den sogenannten Humanwissenschaften und nicht zuletzt auch mit der Soziologie ins Gespräch zu kommen sucht, an dieser Stelle in einer solchen Weise soziale Bindungen unterschätzt und geradezu mißachtet, wobei die Soziologen wieder zur Korrektur auffordern.

2. Der Funktionsverlust der Ortsgemeinde ist nicht zu bestreiten. Es gibt eine tiefe Auszehrung ihrer überlieferten Funktionen. Es sind nicht mehr alle Lebensäußerungen des Einzelnen und der Gesellschaft in sie eingebettet, aber in dieser Veränderung ist nicht bloß auf den Verlust, sondern auch auf den Funktionswandel zu sehen. Wenn der Handlungsspielraum der kirchlichen Arbeit weiträumiger wird und über die einzelne Lokalgemeinde hinaus den örtlichen Nahbereich, also benachbarte Einzelgemeinden, in partnerschaftlicher Zusammenarbeit einbezieht, dann behält die Ortsgemeinde zwischen den spontanen und mobilen Kleingruppen (vgl. unten III.) und den größeren zwischenpfarrlichen Organisationen (vgl. unten IV.) ihren unvertauschbaren Platz als entscheidender Knotenpunkt und als wichtige *Basis* für weitgreifende Aktivitäten und breitgefächerte Angebote. Auch wenn die Grenzen der pfarrlichen Möglichkeiten heute überdeutlich geworden sind – im Gegensatz etwa zur traditionellen Pfarrei mit ihrer ungeheuren Reichweite und Wirkkraft –, so wäre es doch ein schwerer Fehler, diesen zentralen Aktionsraum und seine Chancen leichtfertig oder mutwillig zu gefährden oder gar zu zerstören<sup>12</sup>.

3. Die Ortsgemeinde hat im Gefolge des sozialen Wandels vielleicht nicht mehr Industriebetriebe, Schulen mannigfacher Art und Ausbildungsstätten in ihrem Bereich. Manche Wirklichkeit der modernen Welt, die sehr bestimmend geworden ist, mag nicht oder nicht mehr zu ihrer Lebenswelt gehören. Dafür gibt es oft aus dem Rampenlicht der Öffentlichkeit verdrängte soziale Realitäten der Industriegesellschaft, für welche die Ortsgemeinde eine neue Aufgabe hat. Die Wohnortsgemeinde etwa am Rand unserer Städte, aber auch in den Dörfern vor den Städten, ist zum großen Teil der Bereich, in dem die sogenannten immobilien Gruppen, die Problemgruppen unserer Gesellschaft ihr Dasein fristeten. Bei der starken Betonung von menschlicher Produktivi-

<sup>11</sup> E. Lange, Chancen des Alltags. Stuttgart/Gelnhausen 1965 (= Handbücherei des Christen in der Welt 8), S. 291.

<sup>12</sup> Dazu E. Roessler/K. Dienst (Hrsg.), Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk. München 1971.

tät und Leistung bleiben alte Menschen, junge Ehefrauen, »grüne Witwen«, Kinder, Kranke, Jugendliche zwischen Kindheit und Reife, physisch und psychisch Geschädigte in der Ortsgemeinde zurück. Einseitig, aber drastisch hat der evangelische Theologe Ernst Lange vor einigen Jahren die Ortsgemeinde in dieser Hinsicht »ein Ensemble der Opfer der Zeit«<sup>13</sup> genannt. Sich dieser Menschen in besonderer Weise anzunehmen, heißt für die Ortsgemeinde neue Chancen wahrnehmen. Es kommt dabei nicht »nur« darauf an, sie durch diakonische Hilfen und barmherzige Samariterdienste zu unterstützen, vielmehr wiegt die grundsätzliche Erkenntnis, daß die Kirche in der bleibenden, wenn auch funktional zum Teil anders orientierten Grundgestalt der Ortsgemeinde hier durch die negative Kehrseite der Leistungsgesellschaft eminent herausgefordert wird. Einzelne wirksame Hilfen kann die Ortsgemeinde in besonders schwierigen Fällen – zum Beispiel Suchtgefährdete, Eheberatung und so weiter – ohnehin nicht mehr aus sich allein leisten. Entscheidend ist hier die christliche Präsenz der Kirche als solcher am Ort.

Freilich darf die positive Deutung dieses Funktionswandels der Ortsgemeinde die tiefgreifenden Veränderungen nicht übersehen, die diese sich gefallen lassen muß, und sie darf nicht zu einem resignativen Ideal von Kirche mit Alibifunktion gegenüber den Lebensbereichen führen, zu denen der Zugang von seiten der Kirche viel schwieriger ist und wo andere (nichtpfarrliche) Arbeitsformen und Strukturen am Platze sind. Unter dieser Voraussetzung hat die Ortsgemeinde an dieser Stelle einen Auftrag, der gar nicht an irgendeine andere Struktur delegiert werden kann. Es ist fast furchterregend, in wie unreflektierter Weise heute oft die Gemeinde mit Kritik überschüttet und diffamiert wird, nur weil in ihrem durchschnittlichen und alltäglichen Erscheinungsbild alte Menschen, Kinder und nichtberufstätige Frauen vorherrschen. Eine solche Ortsgemeinde darf zwar allein nicht Leitbild von Kirche werden. Aber ist die Kirche nicht schon oft angeklagt worden, sie hätte jene, die im Schlagschatten der Erfolge der industriellen Revolution leben, vergessen? Zu diesen Veränderungen der Ortsgemeinde gehört also ein Zweifaches, nämlich die Erweiterung des pastoralen Aktionsraumes über die einzelnen Gemeindegrenzen hinaus im Sinne einer zwischenpfarrlichen Organisation *und* die stärkere Strukturierung der Pfarrei durch kleinere Gemeinschaften, Gruppen, Gesprächskreise und so weiter. Ausgeklammert werden hier überörtliche Arbeitsformen und nichtpfarrliche Handlungsebenen, welche im Bereich der Region, des Dekanats und der Diözese aufgebaut werden. Sie gehören unabdingbar zum Gesamtkonzept der pastoralen Aktivität der Kirche und in die Verflechtung gemeindlicher Arbeit<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> E. Lange, Chancen des Alltags. S. 295 ff.

<sup>14</sup> Vgl. dazu den Beschluß der Gemeinsamen Synode »Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«. A. a. O., S. 688 ff.



Es ist keine Frage, daß aufgrund der dargelegten Funktionswandlungen der Ortsgemeinde die reellen Möglichkeiten des ortsgemeindlichen Dienstes heute eingeengt sind. Zwar sind vielleicht von der früheren »geschlossenen« Pfarrstruktur her entsprechende Erwartungen lebendig, aber der einzelne Pfarrer wird dadurch auch faktisch überfordert. Zu viele Tätigkeitsbereiche und Erfahrungsfelder liegen für einen Großteil der in einer Ortsgemeinde Wohnenden längst irgendwo außerhalb: Arbeit und Beruf, Einkauf und Verkauf, Unterricht auf vielen Stufen (einschließlich der Erwachsenenbildung), Konsum und Freizeit, ja oft Geburt, Hochzeit und Tod; Krankenhäuser und Friedhöfe haben oft keine unmittelbare Nähe mehr zur Pfarrei. Dazu kommen noch die von einer Ortsbeziehung weitgehend losgelösten Massenkommunikationsmittel, die gleichsam alle Wände und Mauern durchlässig machen. Verkehrszentren und Verwaltungsinstanzen liegen nicht selten außerhalb der Lokalgemeinde. Dies zeigt, bis zu welchem Ausmaß unsere Gemeindestrukturen im Wandel begriffen sind<sup>15</sup>. Daraus ergibt sich eine doppelte Konsequenz. Einmal darf man die Anforderungen an die einzelne Gemeinde nicht übersteigern. Es ist vielleicht ganz gut, wenn angesichts dieser Situation die bestehenden Erwartungen etwas gedämpft werden und dadurch das *Entscheidende*, woraus eine Gemeinde lebt<sup>16</sup>, sehr viel stärker wieder hervorkommt. Die vernünftige Selbstbescheidung der gemeindlichen Wirkmöglichkeiten erlaubt eine Konzentration auf die entscheidenden Aufgaben. Andere Aufgaben (z. B. Sozialstation) können eben nur durch Arbeitsteilung innerhalb einer größeren zwischenpfarrlichen Organisationsebene sinnvoll erfüllt werden, was eine lebendige Form zwischengemeindlicher Nachbarschaft zur Voraussetzung hat. Auf der anderen Seite muß klar sein, daß es absolut undelegierbare zentrale Aufgaben der konkreten Einzelgemeinde gibt, so klein sie sein mag, die ihr von nirgendwoher abgenommen werden können oder gar dürfen.

### III. Notwendigkeit und Kriterien einer Strukturierung der Gemeinden

Damit kommen wir zum Thema Substrukturierung und Gruppierung der konkreten Ortsgemeinde. Mit Recht wird heute oft gefordert (vgl. auch das oben angeführte Zitat von Paul VI.), daß die großen Pfarreien wegen ihrer Größe, Unübersichtlichkeit und Anonymität unterstrukturiert sein sollten

<sup>15</sup> Grundsätzlich dazu R. König (Hrsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung IV. Komplexe Forschungssätze. Stuttgart 1974 (= dtv. WR 4239), S. 117 ff. (Lit.); D. Kappe/T. Knapstein/M. Schulte-Altendorneburg, Grundformen der Gemeinde. Großstadt und Dorf. Opladen 1975 (Lit.). H. P. Bahrdt, Die moderne Großstadt. Hamburg 1971.

<sup>16</sup> Vgl. Was ist eine christliche Gemeinde? S. 489—496.

durch lebendige, stärker spontan bestimmte, aktive, bewegliche Gruppen und Gemeinschaften. Man hat nun, wie schon eingangs erwähnt, diese Substrukturen der Pfarrei als »Gemeinde« im vollen Sinn bezeichnet und somit einen unheilvollen Gegensatz zwischen der Pfarrei als der mehr rechtlich verfaßten untersten Einheit der Pastoral und den mehr charismatisch lebendigen Kleingruppen aufgerissen<sup>17</sup>. Die Diskussion über Ideen dieser Art ist auch auf der Gemeinsamen Synode zum Teil emotional geführt worden. Bis heute steht eine ausgewogene Beurteilung des angezielten, aber eigentlich nicht klar formulierten Phänomens noch aus. Jedoch läßt sich folgendes zusammenfassend dazu sagen:

1. Es darf nicht geleugnet werden, daß sich die Position des günstigsten Ortes der Glaubensvermittlung mit den Einschränkungen, die vorhin gemacht wurden, ein Stück weit verlagert hat: Familie, Familienkreise, Gesprächsgruppen, vielleicht auch zum Teil noch räumlich mitstrukturiert (z. B. Wohnviertel), sind wesentliche Substrukturen der heutigen Pfarreien. Das Bedürfnis nach überschaubaren, erfahrbaren und gemeinsam überzeugten Gemeinschaften ist durchaus verständlich und legitim. Wer diese Chancen nüchtern kennt, wird freilich jeden Enthusiasmus über allzu hoch gesteckte Ziele skeptisch betrachten.

2. In seiner Weise kennt auch das Neue Testament die Häuslichkeit als Struktur christlichen Lebens. Die Geschichte der Bruderschaften, Zünfte, Gilden und so weiter zeigt, daß sich durch den Beruf, das Milieu und die Lebenssituation eine spezifische Spiritualität und vielleicht sogar gemeinsame Lebensformen bilden lassen. Der Mensch ist nicht bloß das Gemeinschaftswesen der örtlichen Nachbarschaft, sondern auch eines bestimmten Alters, eines gleichen Schicksals, derselben Aufgaben im Beruf und derselben Ziele in der Freizeit.

3. Es ist problematisch, solche Erweckungs-, Lebens- und Aktionsgemeinschaften Gemeinden im Vollsinn zu nennen<sup>18</sup>. Die Schaffung solcher lebendiger Zellen wird zwar heute ein Hauptanliegen pastoraler Zielsetzung sein. Aber damit ist noch nicht entschieden, daß diese kleinen Gruppen zugleich die organisatorische Struktur von Gemeinde und den Gemeindeaufbau bestimmen. Es braucht gar nicht bestritten zu werden, daß in einer solchen vom Glauben getragenen Gemeinschaft die geistgewirkte Gegenwart des Herrn zur Wirksamkeit kommt (vgl. Mt 18, 18). Aber es wird problematisch, wenn eine solche Kleingruppe mit *allen* Merkmalen einer gesellschaftlichen Primärgruppe ausgestattet wird. Denn manche Dimensionen des sozialen Gebildes Kirche sind in einer solchen Gruppe nicht ausreichend gewährleistet:

<sup>17</sup> Zum folgenden vgl. L. Roos, »Volkskirche« oder »Gemeindekirche«? In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 15. 1974, S. 9–32 (Lit.); W. Kasper, Elemente einer Theologie der Gemeinde. In: Lebendige Seelsorge 27. 1976, S. 289–298.

<sup>18</sup> Dazu L. Roos, a. a. O., S. 27 ff.

– Eine solche Gruppe ist von der Tendenz geprägt, nur von einer spontanen, in ihrer dynamischen Richtung oft unbestimmten und informellen Selbstorientierung auszugehen. Sie ist nicht unmittelbar der Ort, wo die *ständige* Sendung der Gemeinde Jesu Christi im Vollzug gewährleistet wird. Die unverfaßte und kaum strukturierte »Organisation« bietet wenig Aussicht auch nur auf ein Minimum kontinuierlicher Identität, wie sie dem Auftrag Jesu Christi an seine Gemeinde zu eigen ist.

– Die Bildung der Kleingruppe weitgehend aus Mitgliedern desselben Milieus, derselben Gesinnung, derselben Bildungs- oder Sozialschicht bringt die Gefahr geschlossener Deutungssysteme mit sich, die sich unter Umständen von der übrigen Gemeinde absondern. Eine solche konventikelhafte oder sektenhafte Mentalität kann zugleich einen Verlust an missionarischer Kraft und den Anfang eines provozierten Ausschlusses aus der Gesamtgesellschaft bedeuten.

– Wenn eine solche Gruppe sich nicht selbst in eine umfassendere Gemeinde hinein transzendiert und sich in die größere Glaubensgemeinschaft hinein aufschließt, wird sie in einer gewissen Konsequenz auch die universal-konkrete Bruderschaft des christlichen Glaubens verletzen. In einer größeren Gemeinde kann der Christ nicht nur »Gesinnungsgenossen« begegnen, sondern er findet – unberechenbar und fast gegen seinen Willen – Menschen anderer beruflicher, sozialer und kultureller Schichten, anderer Lebensweisen und anderer Formen des Glaubenszeugnisses als seine unerwarteten »Nächsten«. Die Übernahme auch territorialer Strukturelemente im Aufbau der christlichen Gemeinde hindert den Menschen ein Stück weit, sich seinen Nachbarn nur unter seinesgleichen auszusuchen. Auch darin kann eine heilsame und gut christliche Herausforderung der Lokalgemeinde liegen, wenn sie als positive Chance ergriffen und genutzt wird. Man denke nur an die Isolierung, in der heute viele auch in kleinen Dörfern, vor allem in Neusiedlungen, leben.

– Die Kleingruppe bleibt auch in der Gefahr, mit ihren begrenzten Interessen und eingeschränkten Perspektiven die umfassende Zielsetzung der christlichen Gemeinde, ihre große Aufgabe in Verkündigung, Gottesdienst-Sakramentspendung und Caritas<sup>19</sup> aus den Augen zu verlieren. Gerade dadurch aber verwirkt sie den Anspruch, Gemeinde im ursprünglichen Sinne zu sein.

– Etwas ähnliches resultiert aus der mangelnden Verbindung solcher Kleingruppen zur Gesamtkirche. Auch auf dieser Ebene droht eine gefährliche Abkapselung, die am Ende selbstzerstörerisch wirkt. Wird der Begriff »Gemeinde« der kleinen, spontanen, nicht rechtlich geordneten Versammlung vorbehalten, so kann man in die Nähe eines spiritualistischen Kirchenverständnisses geraten. Im übrigen kann eine Zerklüftung in viele Sondergrup-

<sup>19</sup> Vgl. Was ist eine Christliche Gemeinde? S. 490 ff.; K. Lehmann, Caritas der Gemeinde. In: Caritas 75. 1974, S. 61–76; Lebendige Seelsorge 27, 1976, H. 6 »Caritas der Gemeinde«.

pen angesichts der differenzierten gesellschaftlichen Gesamtform in keiner Weise die elementaren Bedürfnisse einer christlichen Gemeinde in den Blick bringen, weil man so nicht mehr bis zu dem Horizont ausgreift, den die heutigen Lebensverhältnisse mit ihren weiten Verflechtungen bilden. In einer Zeit, in der die Raumordnung zur Erfüllung der elementaren Lebensbedürfnisse größere Zentralbereiche schafft, bilden Kleingruppen zwar ein unerlässliches Strukturmoment in der pastoralen Arbeit, aber sie können bei den größeren Verflechtungsebenen auf keinen Fall ein primäres strukturschaffendes Prinzip darstellen. Ein Gradmesser für die Integrationsfähigkeit dieser Gruppen ist wohl ihre Stellung zur Eucharistiefeyer der Gemeinde. Es ist kein Zweifel, daß auch in der kleinen Gruppe die Eucharistiefeyer als außerordentliches Ereignis große pastorale Bedeutung erhält<sup>20</sup>. Aber keine Gruppe darf sich der integrierenden Kraft der sonntäglichen Gemeindegottesdienste entziehen. Gerade hier muß auf die wichtigen Ausführungen im Synodenbeschluß »Gottesdienst« und auf ihre Bedeutung für die Gemeinde hingewiesen werden<sup>21</sup>.

Vielleicht ist somit sichtbar geworden, daß die Ortsgemeinde in ihrer Funktionsweise eine einschneidende Strukturierung *und* zugleich eine erhebliche Ausweitung des pastoralen Wirkens erfährt. Nach beiden Richtungen bleibt sie in einem beweglichen Feld, aber doch eine unentbehrliche Basis für die Kirche. Fruchtbar werden diese Strukturen freilich nur, wenn sie nach allen Richtungen mit einem entsprechenden spirituellen Kirchenbewußtsein erfüllt werden. Umgekehrt wäre eine strukturlose Existenzweise der Kirche gerade angesichts der hohen Organisationsbedürftigkeit und institutionellen Verfaßtheit der heutigen Gesellschaft auf die Dauer geradezu tödlich.

#### *IV. Einige Leitlinien für die pastorale Planung*

Aus dem Gesagten ergeben sich auch einige Leitlinien als Kriterien für pastorale Planungen, wie sie heute fast überall durchgeführt werden:

1. Die Kirche muß sich tatsächlich fragen, in welchem Maß sie weiterhin an dem Prinzip relativ kleiner Gemeinden mit umfassender Aufgabenstellung festhalten kann. Bei der Verflechtung der Lebensräume und der Ausweitung der sich überschneidenden Lebensbereiche wird man in vielen Fällen eine breitere, lebensfähigere und entwicklungsfähigere Basis suchen müssen. Der örtliche Nahbereich und der nachbarschaftliche Lebensraum sind die

<sup>20</sup> Dazu die Richtlinien für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen), approbiert v. d. Deutschen Bischofskonferenz am 24. 9. 1970, In: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg, 1970, S. 173–178.

<sup>21</sup> Vgl. den Synodenbeschluß »Gottesdienst«. A. a. O., S. 198–204 (Abschnitt 2.1–2.3).

natürlichen Grenzen für einen zusammengehörigen Bereich, in dem durch gegenseitige Unterstützung und Differenzierung der Dienste gemeinsame Aufgaben bewältigt werden können.

2. Dabei steht die Kirche – ähnlich wie in anderen Fragen – vor dem Problem, in welchem Maß sie ihre Strukturen den staatlichen und kommunalen Raumordnungen angleichen soll. Es empfiehlt sich in diesen Fragen sicher nicht, sich grundsätzlich gesellschaftlich gegenläufig zu organisieren. Jedoch scheint es auch höchst fragwürdig zu sein, profane Strukturen zum ganz selbstverständlichen Richtmaß der kirchlichen Organisation zu machen. Dazu einige Beobachtungen und Einzelbemerkungen:

– Wir werden wahrscheinlich in den nächsten Jahren erleben, daß es – wie aus mancher Literatur schon jetzt hervorgeht<sup>22</sup> – eine Stärkung jener gesellschaftlichen Tendenzen geben wird, die aus politischen Gründen die Verflechtung der Lebensräume ausweiten wollen, um eine überschaubare Ortsgebundenheit eher zum Verschwinden zu bringen und immer größere Einheiten entstehen zu lassen. Die Raumordnung hat hier – auch und gerade aus der Sicht der Kirche – eine Grenze, wenn diese nämlich zu einer weiteren Devitalisierung und einer sozialen Erosion vieler Dörfer wird, die praktisch dann nur noch als »städtische Filialen« betrachtet werden.

– Die Kirche muß bei der Neuorganisation nicht zuletzt darauf achten, daß erhaltenswerte Elemente gerade der dörflichen sozialen Ordnung geschont werden. Entsprechende Strukturveränderungen, die darauf keine Rücksicht nehmen, könnten dem relativ starken Gemeindebewußtsein in diesem Bereich erheblichen Abbruch tun und einen großen Schaden zufügen. Die Theologie sollte hier lernen, wie manche Wissenschaften heute eine sogenannte »Dorfpädagogik« betreiben<sup>23</sup>.

– Angesichts mancher überstürzter Verwaltungsformen ist auch die Frage des Zeitpunktes kirchlicher Neuorganisation in den einzelnen Bereichen abzuwägen. Wo ein neues Denken in einem größeren Lebensraum notwendig ist und angemessen erscheint, kann die Kirche durchaus hier und dort auch eine gewisse Schrittmacherfunktion für das Zusammenwachsen bisher relativ getrennter Bereiche übernehmen. In anderen Fällen, die nicht selten künstliche Zusammenlegungen bedeuteten, erhebt sich aber auch die Frage, ob die Kirche nicht etwa warten sollte, bis die Weite der neuen Verantwortlichkeit bewußtseinsmäßig sowie affektiv mehr gewachsen ist. Kirchliche Strukturen sind hier wesentlich verletzlicher als profane, weil diese vorwiegend auf die Befriedigung einfach unentbehrlicher Bedürfnisse hin orientiert sind.

<sup>22</sup> Vgl. R. Zoll, *Gemeinde als Alibi*. München 1972 (= Politisches Verhalten 3); R.-R. Grauhahn (Hrsg.), *Lokale Politikforschung II*. Frankfurt/New York 1975; W. Linder/U. Mauer/H. Resch, *Erzwungene Mobilität*. Köln/Frankfurt 1975; H.-G. Wehling (Hrsg.), *Kommunalpolitik*. Hamburg 1975.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. P. v. Blanckenburg, *Einführung in die Agrarsoziologie*. Stuttgart 1962, S. 166 ff.

– Gelegentlich taucht die Meinung auf, eine Verwirklichung der den Gemeinden gestellten Aufgaben sei nur durch ein umfassendes, großräumiges, viele spezialisierte haupt- und nebenamtliche Dienste planendes Strukturkonzept möglich. Die Gemeinsame Synode hat dazu beigetragen, die Häufung von Anforderungen an die Gemeinden in dieser Hinsicht zu erhöhen<sup>24</sup>. Die Vielfalt der pastoralen Aufgaben und die Probleme des Priestermangels (aber nicht nur sie!) zwingen freilich zu neuen Strukturplanungen. Jedoch droht hier eine Gefahr, daß nämlich die unverzichtbare, am Ort erfahrbare Gemeinde zwischen neuen Bürokratien und mobilen Pastoralteams zerrieben wird. Bei allen Gemeindeplanungen, die zunächst einmal am Reißbrett entstehen, wird man sehen müssen, daß diese am Ort erfahrbare Gemeinde in ihren zentralen Lebensfunktionen nicht ausgehöhlt oder durch von außen herankommende Pastoralteams nicht auf nun neue Weise »versorgt« und »betreut« wird. Wo wenigstens Elemente einer gemeinsamen geistlichen Lebensform existieren, haben die neuen Weisen pastoraler Kooperation ein solides Fundament, das die Nachteile in Grenzen hält.

– In diesem Zusammenhang muß eine Erkenntnis berücksichtigt werden<sup>25</sup>, die uns zwar durchaus vertraut ist, die aber doch in ihrem Gewicht manchmal vergessen zu werden droht: Die Stabilität kirchlicher Beziehungen läuft im wesentlichen über die Beziehungen der Kirchenmitglieder zu ihrem Pfarrer. Religionssoziologische Untersuchungen im deutschen Sprachbereich der letzten Jahre belegen dies eindeutig<sup>26</sup>. Alle pastoralen Planungen dürfen nicht vergessen lassen, daß eine wirkliche Gemeindebildung ohne die *stabile* Präsenz eines Pfarrers als konkreter Bezugsperson faktisch und auf Dauer problematisch wird. Dies bedeutet auch eine innere Grenze für jedes »Pastoralkonzept«, für mobile Pastoralteams und verbandliche Organisationsmöglichkeiten. Gerade in einer säkularisierten Welt wird die *personale* Präsenz des Pfarrers noch wichtiger. Im übrigen entspricht dies ja auch dem klassischen Priesterideal vom »guten Hirten«, fern aller damit gelegentlich verbundenen Romantik. Nur wer dasselbe Leben teilt und am selben Ort wohnt, kann ein wirklich von den Menschen akzeptierter Seelsorger werden.

---

<sup>24</sup> Zu den Konsequenzen in der Gestaltung der Ämter vgl. H. J. Pottmeyer, Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung. In: Theologie und Glaube 66. 1976, S. 313–331; W. Kasper, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels. In: Stimmen der Zeit, Bd. 195. 1977, S. 129–135. Die obigen Ausführungen wollen auf bisher wenig beachtete Elemente in dieser Diskussion aufmerksam machen.

<sup>25</sup> Die folgenden Ausführungen verdanken wertvolle Einsichten einem unveröffentlichten Manuskript des Bielefelder Soziologen F. X. Kaufmann zu religionssoziologischen Grundfragen (1976 als Gastvorlesung an der theologischen Fakultät der Universität Würzburg gehalten).

<sup>26</sup> Vgl. zuletzt J. Matthes (Hrsg.), Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Gelnhausen/Berlin 1975, S. 161–188 (Lit.).

3. Ein letztes Problem muß die pastorale Neuplanung mitberücksichtigen. Auch heute geht es in der Seelsorge, selbst wenn dies gelegentlich in seiner Bedeutung nicht mehr voll respektiert und geachtet wird, um Beratung und Hilfe für die individuelle Daseinsführung des Menschen, zu der ihn Glaube, Hoffnung und Liebe befähigen sollen. Man weiß, wie gefährdet gerade heute die sogenannte personale Identität der Menschen ist: tagsüber das ungeheure Rollenspiel, dieses und jenes fast zugleich sein zu müssen (Verkehrsteilnehmer, Vater, Geschäftsmann, Ehegatte, Clubmitglied usw.), und – gesehen auf das ganze Leben in seiner Erstrecktheit – die Frage, ob eine solche Existenz, die Biographie überhaupt noch einen inneren Zusammenhang hat, ob nicht lauter Bruchstücke ansichtig werden. Daß dies ein schwieriges Problem darstellt, wird offenkundig, wenn man an Phänomene wie Treue und Beständigkeit denkt, die lebensnotwendig Kontinuität und Stetigkeit brauchen. Gerade diese personale Identität der Menschen ist in hohem Maß gefährdet<sup>27</sup>. Seelsorge wird aber ganz entscheidend bei dieser Bewahrung und Neufindung personaler Identität helfen müssen. Hier entsteht ein pastorales Problem erster Ordnung, daß nämlich eine immer stärker zunehmende Organisationsdichte der Kirche und ihrer Dienste fast zwangsläufig einen fragwürdigen Typ sozialer Beziehungen zwischen den in der Gemeinde Verantwortlichen und den Gläubigen schafft. Es kann nämlich eine solche pastorale Hilfe, gerade weil diese auf personale Nähe angewiesen bleibt, sehr erschweren. Ohne diese fundamentalen Möglichkeiten wird Seelsorge aber in ihrem Lebensgrundelementar gefährdet<sup>28</sup>.

4. Die neuen Aufgaben, die vor uns liegen, können nur bewältigt werden – und dies ist angesichts der strukturellen Probleme, die uns auf den Nägeln brennen, vorläufig wohl die einzige große Chance –, wenn das Presbyterium einer Diözese, in den einzelnen Regionen, vor allem aber in den Dekanaten, Städten und Pfarrverbänden eine lebendige Wirksamkeit erlangt und eine neue Wirklichkeit wird. Die pastorale Erneuerung nach dem Konzil von Trient wurde nicht zuletzt durch die gemeinsame Ausbildung und das brüderliche Zusammenleben der Priester ermöglicht. In modifizierter Form und unter anderen Bedingungen gilt dies heute für die Pastoralplanungen. Ohne ein auch geistig und geistlich erneuertes Presbyterium bleiben alle Reformen gerade bei den auftauchenden Gefahren in der Versuchung zu einem ungeistlichen Funktionalismus. Die Kraft einer gemeinsam gelebten Existenz als

<sup>27</sup> Genaueres bei A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinnggebung*. Frankfurt 1974, S. 107–135.

<sup>28</sup> Vgl. dazu *Lebendige Seelsorge* 26. 1975, H. 3/4 »Seelsorge für den Einzelnen«; J. M. Reuß, *Seelsorge ohne Priester?* Düsseldorf 1976; J. Beutler, *Geistliche Führung nach dem Neuen Testament*. In: *Geist und Leben* 49. 1976, S. 435–445. – Zu den Grundfragen des letzten Abschnitts vgl. W. Friedberger, *Pastorale Planung*. Würzburg 1976 (= *Pastorale Handreichungen* 17).

Priester vermag diese Versuchung vielleicht zu bannen – freilich nicht ohne die vielfältige Hilfe der Gemeinde und der verschiedenen Mitarbeiter.

In diesen Überlegungen sollte von den Perspektiven der gegenwärtigen Theologie der Gemeinde die Rede sein. Es war unvermeidlich, zugleich von den Chancen und Grenzen, von den Gefahren und den Errungenschaften zu handeln. Theologische Einsichten mußten in Bezug gesetzt werden zu sozialen Wandlungen der Gemeindefwirklichkeit. Ohne diese Vermittlung bleibt die Theologie der Gemeinde folgenlos und geht an der Realität vorbei. Umgekehrt schärft sie das Augenmaß für mögliche Anpassung und notwendigen Widerstand gegenüber Strukturproblemen, die der christlichen Gemeinde heute von der gesellschaftlichen Situation her gestellt werden.



# Die Alte Kirche: mehr als Genossenschaft und Verein

Von *Bernhard Kötting*

## I

In der menschlichen Gesellschaft ist die ständige Spannung vorhanden zwischen dem Bestreben, zur vollen Entfaltung der freien Persönlichkeit zu gelangen, und der Notwendigkeit, zur Erhaltung und Erreichung des Lebenszieles sich an gleichgesinnte »Mitglieder« einer Gemeinschaft zu binden. Was dem einzelnen allein nicht möglich ist, das kann er nur erreichen durch Unterstützung anderer in einer »Genossenschaft«. Hier findet er geistigen Austausch, ermutigende Anregung; er kann sie auch den anderen Mitgliedern geben; hier hofft er auch wünschenswerte Sicherung in den Gefahren und Risiken zu finden, die sich ihm im Laufe seines Lebens entgegenstellen.

Die Kirche hat mit ihrer Botschaft zunächst dem einzelnen Hoffnung gegeben im weitesten Sinn des Wortes, ihm eine neue Sinnerfüllung seines Lebens vor Augen gestellt und ihm gleichzeitig deutlich gemacht, daß die Erfüllung dieser Hoffnung nur in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter möglich ist. Die Frage, wie diese Gemeinschaft zu verwirklichen sei, ist nicht durch eine klare Anweisung Christi beantwortet worden. Die Kirche entwickelte sich in einer – was die Formen des Zusammenschlusses von Menschen zu Interessenverbänden, Genossenschaften und Vereinen betraf – sehr differenzierten Gesellschaft, die durch das politische Band des Römischen Weltreiches Ordnung und gesetztes Recht erhielt. In seinem ganzen Verhalten geht Jesu ab von dem Weg, den man nach den Propheten des Alten Testaments als den Weg zur Rettung des »heiligen Restes« bezeichnen könnte. Christus will eine umfassende Heilsgemeinde sammeln. Gleichnisse wie das vom Unkraut unter dem Weizen oder die Bestellung der Zwölf in Analogie zu den Patriarchen/Vätern des gesamten Volkes, das unter dem Alten Bund lebte, schließen die Intention Jesu aus, nur für die Rettung des »Restes« gekommen zu sein; es geht ihm um »alle«. Darum gibt es für ihn und die Jüngergemeinde keine Abgeschlossenheit in einer sich bewahrenden Sondergruppe, kein »Noviziat«, sondern nur eine »universale Offenheit«.

Unterhalb der allgemeinen staatlichen Rechtsordnung und innerhalb einer die Lebensmöglichkeit garantierenden Ordnung in den politischen Gemeinden und Munizipien war die Gesellschaft im Römischen Reich durch Genossenschaften und Vereine reich gegliedert. Nur an einigen Beispielen soll hier erläutert werden, wohin die ersten Christen schauen konnten, um Anregungen für die Einordnung ihrer Gemeinschaft in die bestehenden Organisa-

tionsformen zu empfangen. Der hellenistische Raum kannte seit langem sogenannte Kultgenossenschaften. Charakteristisch für sie ist zum Beispiel, daß sie die Pflege und den Kult von Gottheiten übernahmen, die noch nicht in den Staatskult eingegliedert waren. Sie kamen besonders in Blüte, als vom Osten des Reiches her, ebenso wie von Ägypten aus die sogenannten Mysterienkulte sich ausbreiteten, die sich kurz dadurch charakterisieren lassen, daß es einer besonderen Aufnahme ritueller Art bedurfte, daß den Mitgliedern die Überzeugung vermittelt wurde, während des irdischen Lebens unter dem Schutz der Gottheit zu stehen und daß ihnen eine Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode zugesichert wurde. Alle Kultgenossenschaften hatten bestimmte Regeln, nach denen sich das Zusammenleben gestaltete. Man kennt eine große Zahl von religiösen Vereinen, die ihren Ausgang genommen haben von der Kultstätte eines Lokalgottes (z. B. Panamara in Kleinasien, Doliche in Syrien usw.), deren Mitglieder sich durch die gemeinsame Verehrung einer Gottheit aneinander gebunden fühlten, auch wenn sie zerstreut im Römischen Reiche lebten. Sie trafen sich zu Jahresfeiern am Quellort des Kultes, nannten sich oftmals »Brüder« und verpflichteten sich zu gegenseitiger Hilfeleistung. Kultbilder als Zeichen der Verbundenheit mit dieser Kultgenossenschaft haben sich an vielen, weit entfernten Plätzen im Römischen Reich gefunden. Selbstverständlich hat es auch Genossenschaften mit politischer Zielsetzung gegeben, vor allem in den größeren Städten; sie haben eine gewisse Ähnlichkeit mit der heutigen Parlamentslobby. Weitverbreitet waren zur Zeit Christi Berufsgenossenschaften wie die der Kaufleute, die sich gegenseitig förderten. Eigentümlich ist auch diesen Berufsverbänden, daß sie den Kult eines bestimmten Gottes als das Kennzeichen ihrer Genossenschaft ansahen. Normalerweise wurde bei der Verwaltung solcher Genossenschaften geschieden zwischen den Verwaltungsämtern, die im Jahreswechsel anderen übertragen wurden, und den kultischen Aufgaben, deren Erfüllung einer auf Lebenszeit bestellten Priesterschaft oblag.

Die ersten Mitglieder der christlichen Gemeinde stammten aus dem Judentum, sei es dem palästinensischen oder dem der Diaspora. In den meisten Fällen dürfen wir die ersten Christen im Hinblick auf ihre religiöse Vergangenheit als »fromme Juden« bezeichnen. Innerhalb des Judentums hat es nun zur Zeit Christi auch genossenschaftlich organisierte Gruppen gegeben. Sie könnten auf die früheste Gestalt der christlichen Gemeinschaft Einfluß genommen haben, nicht in dem Sinn, als ob man ihre Ordnung übernommen hätte, sondern eher, weil die ersten Christen mit den Vorstellungen, Gebräuchen und Riten dieser Gruppen innerhalb des Judentums bekannt waren. Viele Christen der ersten Generation mußten sich ja ständig mit der Frage auseinandersetzen, warum das Gute, das aus der jüdischen Tradition stammte, nicht beibehalten werden sollte. Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes haben viel Mühe darauf verwandt, den ersten Christen den

Übergang vom Judentum in die neue Glaubensgemeinschaft als »Wendung«, sei es nun »Abwendung« oder »Kehrtwendung« klarzumachen. Die Genossenschaft der Essener war dadurch gekennzeichnet, daß sie das Heil nur für eine bestimmte Gruppe (vielleicht den »Rest«) erwartete, und daß sie die dazu erforderliche Vorbereitung nur verwirklichen zu können glaubte, wenn die Mitglieder sich ständig gegenseitig ermunterten und stärkten. Daraus folgte die Forderung zu gemeinsamem Leben mit gemeinsamer Wohnung und gemeinsamem Besitz. Das wiederum bedeutete das Verlassen der Ortschaften und des Landes, in denen Besitz und Erwerbsverhältnisse das Heil gefährden konnten. Der entschiedener Teil dieser Genossenschaft zog darum in die Wüste, das Gebiet der Unabhängigkeit. Von den in Einzelheiten wechselnden Aufnahmebedingungen blieben einige die ganze Zeit über erhalten. Zuerst hatte der Bewerber ein einjähriges Noviziat zu absolvieren. Die zweite Stufe der Vorbereitung erfolgte in zwei weiteren Jahren, in denen ihm gestattet war, an den Reinigungsbädern teilzunehmen. Besitz und Einkünfte waren dem »Aufseher (Verwalter)« zu übergeben, der in genossenschaftlicher Weise den gemeinsamen Besitz verwaltete. Die dritte Stufe erreichte der Bewerber durch Teilnahme am gemeinsamen Mahl, das allerdings nicht als sakramentaler Ritus, sondern als intensive Form des genossenschaftlichen Zusammenlebens verstanden wurde.

In etwas anderer Form konnte man auch die Gruppe der Pharisäer als eine Art Genossenschaft verstehen. Denn sie wollten das Leben streng nach der Tora (Gesetz) in einer Umwelt führen, die voller Gefahr war und die dauernd Kompromisse erforderte. Einen genossenschaftlichen Zusammenschluß als gesonderte Gruppe bildeten die Pharisäer allerdings wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) und im zweiten Jahrhundert nach Christus, also in einer Zeit, als die Grundverfassung der christlichen Gemeinschaft schon gefestigt war. Obwohl die Pharisäer nach der Zerstörung Jerusalems in der Diaspora zerstreut lebten und im Prinzip aus Laien bestanden, die jedoch Priester werden konnten (als solche aber Pharisäer blieben), gelang doch die feste Form des Zusammenschlusses innerhalb von Stadt- und Dorfgemeinden. Die Zugehörigkeit zur pharisäischen Genossenschaft ging quer durch die Familie und Hausgemeinschaften. Männer konnten ohne ihre Frauen, Frauen ohne ihre Männer, mündige Kinder ohne ihre Eltern, Sklaven ohne den Herrn Mitglied werden.

Die erste Gemeinschaft der Gläubigen, die sich in Jerusalem bildete, verstand sich vielleicht noch als Sondergruppe der großen jüdischen Gemeinschaft, also als eine »genossenschaftliche Einheit«, die sich abhob durch den Glauben an die Messianität Christi, seine Auferweckung von den Toten und die Hoffnung auf seine baldige Wiederkunft. Sie begriff sich als volle Lebensgemeinschaft bis zur möglichst weiten, jedoch nicht satzungsmäßig festgelegten Disposition über das Privatvermögen zur Hilfeleistung an notleidenden

Mitgliedern. In dieser Art des Zusammenschlusses waren natürlich Elemente enthalten, die in der damaligen Zeit als Kennzeichen für einen Kultverein gelten konnten, wie zum Beispiel die Verehrung desselben Gottes, gegenseitige Hilfeleistung und Fürsorge bis zur Sicherung eines rechten Begräbnisses. Vielleicht weisen einige neutestamentliche Berichte auf eine solche Parallele hin. Wenn zum Beispiel gefordert wird (Mt 18,15/8), daß ein sündiges Mitglied zuerst allein, dann in Gegenwart von Zeugen, dann vor der ganzen Gemeinde zur Rede gestellt werden, und erst dann, wenn das ohne Erfolg geblieben ist, der Ausschluß erfolgen soll, so kann das an die Praxis der Essener erinnern. Die Ordnung in der ersten Gemeinde mit der Zuweisung bestimmter Aufgaben an einen genau bestellten Personenkreis wie etwa die Beauftragung der »Sieben Männer« (»Diakone«, Apg 6, 3/5) hat gewiß Parallelen zu außerchristlichen Vereinen und Genossenschaften; das liegt aber an dem engen Rahmen, der der Organisation von Gemeinschaften in horizontaler wie in vertikaler Hinsicht gesetzt ist. Auch die in der Apostelgeschichte erwähnte Gütergemeinschaft (2, 44/6) erinnert an das Verhalten der Leute von Qumran, die beim Eintritt in die Genossenschaft ihr Vermögen der gemeinsamen Verwaltung zur Verfügung stellten. Die in der Apostelgeschichte erwähnte Strafe für die Übertretung des Gebotes der Ehrlichkeit bei der Vermögensübergabe ist sogar härter als in Qumran.

Alle Aufgaben, die sich die Genossenschaften und Vereine im außerchristlichen Raum stellten, wurden nun von der jeweiligen christlichen Gemeinde übernommen. Nicht in einzelnen Teilbereichen, aber in der Gesamtheit war es in damaliger Zeit etwas Neues, daß eine Genossenschaft wie die christliche Gemeinde alle Bewerber ohne Rücksicht auf ihre soziale Stellung durch feierliches Aufnahmeversprechen und einen sichtbaren Kultakt (Taufe) zur lebenslänglichen Zugehörigkeit verpflichtete, alle Mitglieder zu regelmäßiger Kultgemeinschaft am jeweiligen Wohnort zusammenführte, die sozialen Unterschiede durch brüderliche Hilfeleistung überbrückte und innerhalb der Gemeinde jedem, in welcher sozialen Lage er sich auch befand, die Möglichkeit zur Erreichung jeder Position innerhalb dieser Gemeinschaft eröffnete. Diese vollständige Erfassung aller Lebenswünsche und Zielsetzungen innerhalb einer Gemeinde war in der damaligen Zeit etwas Einzigartiges. Die christliche Gemeinde hat alle Genossenschaftsziele aufgesogen. Das ist eines der stärksten Motive für den Beitritt gewesen. In sozialer Hinsicht hat diese »neue Genossenschaft« geradezu revolutionär gewirkt. Diese allumfassende »Eingliederung« der einzelnen Gläubigen in die Gemeinschaft hat jahrhundertlang eine Aufgliederung der christlichen Gemeinden nach genossenschaftlichen Zielsetzungen verhindert.

Zur Selbstbezeichnung dieser neuen Gemeinschaft, die das Selbstverständnis der ersten Mitglieder ausdrücken sollte, wird der Begriff »ecclesia« gewählt. In der Wahl dieser Bezeichnung bekundet sich der Wille, sich grund-

sätzlich von den anderen religiösen Genossenschaften und Vereinen abzuheben. Glied der Kirche wird man nicht ausschließlich durch eigenen Entschluß, wie man etwa einem Verein beitrifft. Denn dieser Entscheidung geht ein »Ruf Gottes« voraus. Der dem Worte »ecclesia« zugrundeliegende griechische Wortstamm will deutlich machen, daß man in die Kirche nur hineinkommen kann, wenn man von Gott »gerufen« ist. Durch die Annahme des Rufes wird man dann zum »hagios«; in der Grundbedeutung besagt dieses Wort nicht eine sittliche Heiligkeit in unserem Sinne, sondern daß man gerufen ist in einen von Gott und für Gott abgegrenzten Bereich.

In der ständig wachsenden Glaubensgemeinschaft stellte sich bald die Frage nach dem Grad der Selbständigkeit der von Jerusalem weit entfernten neuen Gemeinden. Ihre Bindung an die Muttergemeinde in Jerusalem war zunächst wohl gedacht nach Art der Verbundenheit der jüdischen Synagogalgemeinden in der Diaspora mit dem zentralen Heiligtum und seiner Priesterschaft in Jerusalem. Als mit der Zerstörung Jerusalems (70. n. Chr.) auch die christliche Gemeinde vorübergehend aus Jerusalem verschwand, trat eine Dezentralisierung ein, so daß man für die folgende Periode von einer »quasigenossenschaftlichen Verbundenheit« der christlichen Gemeinden untereinander reden könnte. Der Begriff »ecclesia« wird nun sowohl für die Gemeinschaft aller Gläubigen gebraucht als auch für jede einzelne Gemeinde an einem bestimmten Ort.

Drückte die Selbstbezeichnung als »hagioi« mehr das Verhältnis der Gemeinde und ihrer Mitglieder zu Gott aus, auf den die Auserwählung zurückging, so wurde das Verhältnis der Christen untereinander mit dem Begriff »Bruder« umschrieben. Den Grund für diese »Bruderschaft« kann man in verschiedener Weise angeben, etwa mit der Teilhabe an der gemeinsamen menschlichen Natur. Dann bewegt man sich auf philosophischem Gelände. Auch die Aussage, daß alle, die Gott zum Vater haben, untereinander Brüder sind, braucht noch nicht spezifisch christlich zu sein, wenn auch Paulus aus der christlichen Brüderlichkeit eine besondere Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfeleistung ableitet (Gal 6, 10). Der letzte Grund für die christliche Brüderlichkeit taucht erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts auf und wird zuerst von Tertullian († 220) formuliert. Er wird darin gesehen, daß alle Getauften aus dem Mutterschoß der Kirche hervorgegangen sind; daraus entwickelt sich die allgemein übernommene Begründung, die Cyprian († 258) formuliert hat: »Damit einer Gott zum Vater haben kann, muß er zuerst die Kirche zur Mutter haben« (ep 74, 7). Die so entstandene Gemeinschaft unter den Gliedern der Kirche, die also weit über eine »genossenschaftliche« Bindung hinausgeht, wird von Tertullian bezeichnet als »Gemeinschaft des Friedens, wahre Brüderlichkeit und Bezeugung der Hilfsbereitschaft« (praescr. 20, 8). Mit dem Wachstum der Kirche in der nachkonstantinischen Zeit ist die Verwendung des Wortes

»Bruder« für die Mitchristen seltener geworden. Das mag damit zusammenhängen, daß die Benennung »Bruder/Schwester« häufig in suspekten gnostischen Gruppen verwendet wurde. Die Anrede »Bruder« wird dann im Zuge der horizontalen Scheidung zwischen Klerus und Volk allmählich eingeschränkt auf den Kreis der Bischöfe und Kleriker, auf die Verwendung in der brüderlichen Gemeinschaft der Mönche und zur Abhebung der besonderen Gruppe, die zur kaiserlichen Familie gehört.

## II

Die Universalität der Lebensgemeinschaft trug aber auch die Tendenz zur Abkapselung in sich. Schon Paulus meinte, daß die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde die Inanspruchnahme rechtlicher Einrichtungen dieser Welt eigentlich ausschließen sollte (1 Kor 6, 1/6). Die Folge war, daß darauf gehalten wurde, auftauchende Streitigkeiten nicht vor dem staatlichen Richter nach den Prinzipien des dort geltenden Rechtes auszutragen, sondern daß eine beim Bischof oder seinem Beratungsgremium (Presbyterium) ressortierende Schiedsgerichtsbarkeit eingerichtet wurde. Die dabei auftauchenden Schwierigkeiten können an einem Beispiel kurz erläutert werden. Seit Ignatius von Antiochien (†110) drängte die Kirche darauf, daß der Eheabschluß der Kirche bzw. dem Bischof angezeigt werde. Das hängt sicher damit zusammen, daß die Kirche nach den Worten Jesu der Meinung war, daß die Ehe in Analogie zum Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk unauflösbar und bei Lebzeiten der Ehegatten nicht wiederholbar sei. Nun konnte aber nach staatlichem Recht die Ehe auf verschiedene Weise zustandekommen. Drei verschiedene Formen der Eheschließung waren zum Beispiel im Bereich des Römischen Rechtes vorgesehen; dazu gehörte auch die feierliche Eheschließungsform mit kultischem Ritus (*confarreatio*). Sie war nur schwer lösbar. Die Kirche neigte natürlicherweise dazu, nur die Eheschließungsform als gültig anzuerkennen, die auch auf der staatlichen Ebene die geringste Chance für eine Auflösung bot. So konnte sich hier wie in anderen Bereichen der rechtlichen Ordnung auf vielfältige Art und Weise bischöfliche Schiedsgerichtsbarkeit entfalten. Das hatte zur Folge, daß man sich selbst als »Sondergruppe« verstand. Befolgte man den Rat des Apostels Paulus, alle Rechtsstreitigkeiten gemeindeintern zu behandeln, so befand man sich schnell in einer Gefahrenzone, in der illoyale Gesinnung gegenüber der staatlichen Obrigkeit vermutet wurde, und in der man sich schnell in der Gesellschaft verdachterregender Kultgenossenschaften befand. Die christlichen Apologeten haben viel Mühe darauf verwandt, die aus solcher Sicht erwachsenden, im heidnischen Volk umlaufenden Verdächtigungen zu zerstreuen und die loyale Gesinnung der Christen gegenüber der Obrigkeit zu betonen.

Besonders Tertullian ist es bei der apologetischen Betonung der Loyalität der christlichen Gemeinschaft, ihrer Organisationsformen und ihrer Betäti-

gungsweisen darum zu tun, verdachterweckende Bezeichnungen beiseite zu schieben. Die Existenz der christlichen Gemeinde war zwar den Heiden bekannt; damit genoß sie auch allgemeinen Rechtsschutz, aber Sicherheit vor staatlichem Zugriff war damit nicht gegeben. Tertullian verwendet nun zur Charakterisierung der christlichen Zusammenkünfte Begriffe wie »Vorsteher«, »Mitglieder«, »gemeinsame Kasse«, »Beitrag«, die auch zum Vokabular eines nichtchristlichen Begräbnisvereins gehörten, dessen Mitglieder regelmäßige Beiträge in eine »Sterbekasse« zu zahlen hatten. Aber eine Analogie zu einem genossenschaftlich geformten Teilbereich des öffentlichen Lebens schien Tertullian und den anderen christlichen Theologen die Wirklichkeit zu verkürzen. Die christliche Gemeinde will nicht als »Genossenschaft« und »Partei« angesehen werden. Sie erhebt wegen der vollständigen Einbeziehung aller Lebensvorgänge ihrer Mitglieder den Anspruch, als »Curia« verstanden zu werden. Damit soll ausgedrückt werden, daß die Sorge, die die Gemeinde ihren Mitgliedern angedeihen läßt, nur mit der Fürsorge einer Stadtverwaltung zu vergleichen ist, nicht aber mit der einer nur Teilinteressen wahrnehmenden Partei (apol 39, 21). Hinter dieser Meinung Tertullians steht eine entscheidend wichtige Konzeption, nämlich die, daß die christliche Gemeinde mit einer »Polis« oder »Civitas« zu vergleichen ist, die sich für alle Lebensvorgänge der Bürger verantwortlich weiß. Die Weiterführung dieses Gedankens hat Augustinus veranlaßt, von der »Civitas Dei« zu sprechen. Die Herauskehrung dieses Selbstverständnisses bedeutet geradezu eine Absage an den von staatlicher Seite herkommenden Versuch, die christliche Gemeinde nach Art eines genossenschaftlichen Vereins einzuordnen.

Wer annehmen wollte, daß in den ersten Jahrhunderten der Kirche aufgrund des gemeinsamen Verständnisses von Berufung, Aufnahme durch die Taufe, gegenseitiger Unterstützung usw. keine innergemeindlichen Spannungen aufgetreten seien, der irrt. Die Ausübung eines »Dienstamtes« mit Dauerbeauftragung wird von den ersten Zeiten an bis heute als eine Tätigkeit verstanden, die nur durch den Geist Christi ermöglicht wird. Der Geist versieht den »Dienstamtsträger« mit der notwendigen Kraft und Autorität. Daneben wirkt der Geist unmittelbar, vielleicht vorübergehend in der Gemeinde. Diese freie Berufung einzelner Gemeindemitglieder durch den Geist wird schon von der jüdischen Tradition als ein Charakteristikum der messianischen Endgemeinde bezeichnet. Daß die von Gott über Christus durch Zeichen wie etwa die Handauflegung hergeleitete und dadurch begründete Vollmacht mit der anderen Form der Autorität, die unmittelbar aus der Ergriffenheit durch den Geist stammt, in Spannung geraten kann, dafür gibt es schon in neutestamentlicher Zeit hinreichende Anzeichen, wie die Briefe des Apostels Paulus nach Korinth andeuten. Die Spannung ist von Anfang an da. Da sind zunächst die Jünger, vor allem die Zwölf, die die Botschaft des Herrn vernommen und von ihm den Auftrag erhalten haben, sie weiterzu-

geben. Das Wort: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10, 16), hat ihnen Autorität in einer sichtbaren, für Außenstehende erkennbaren Weise verliehen. Nun gibt es aber von Anfang an unter den Aposteln auch den »Außenseiter« Paulus. Er ist zwar von Christus auserwählt, aber diese Beauftragung hat sich nicht in einer für Außenstehende in gleicher Weise wie bei den übrigen Aposteln erkennbaren Form vollzogen. Darum mußte sich die Berufung durch den Herrn nach der eigenen Meinung Pauli durch den »Erweis von Kraft« bezeugen. Dieses Element der Spannung zwischen den Trägern des Geistes, die ihn durch menschliche Vermittlung (Handauflegung) empfangen und den anderen, die der Geist sich unmittelbar und direkt erwählt, ist in der Kirche als fruchtbares Element geblieben. Nach dem Tode der Apostel gehören die Propheten und die Lehrer zu der Gruppe, die in der ganzen Kirche, nicht nur in der einzelnen Gemeinde Vollmacht haben, die aber den Geist ohne ein sichtbares Zeichen empfangen haben. Den Versuch, zwischen den beiden Arten von Autorität in der Kirche zu vermitteln, erkennen wir aus der sogenannten »Zwölf-Apostel-Lehre«: »Wählt euch Bischöfe und Diakone (= durch Wahl und Handauflegung bestellte Vollmachtsträger), die des Herrn würdig sind, erprobte Männer, denn für euch dienen sie im Amt der Propheten und Lehrer (= vom Geist Erwählte, aber nicht durch Handauflegung für eine einzelne Gemeinde bestellte Männer).« Es hat demnach in manchen Gemeinden örtlich bedingte Schwierigkeiten gegeben, die Erwählten, wenn ihnen der Erweis der Kraft Gottes mangelte, als Träger des Geistes und der Amtsvollmacht anzuerkennen, weil die allzu große Nähe im täglichen Leben eine solche Autoritätsbegründung mit kritischen Augen sehen ließ.

Es gab das Wort der Schrift: »Löschet den Geist nicht aus«, und das andere: »Ich werde euch den Beistand senden, der euch in alle Wahrheit einführt«, und es war darum zu tun, den Trägern des unmittelbar empfangenen Geistes in der Gemeinde den rechten Platz zu erhalten. Zu dieser Gruppe gehörten neben den »Propheten« und »Lehrern« auch noch andere; lange Zeit galt in der Kirche die Fähigkeit, Kranke zu heilen, als ein besonderes Charisma, das dem Träger zum Nutzen der Gläubigen gegeben war, eine Gabe, die er wie den Prophetendienst nicht für Geld verkaufen durfte. So heißt es noch in der Kirchenordnung Hippolyts (etwa um 215): »Wenn jemand sagt, er habe die Gabe der Heilung, so soll man ihm nicht die Hand auflegen. Die Tatsachen selbst werden erweisen, ob er die Wahrheit sagt.«

Neben der Prophetengabe, der Fähigkeit zum Lehren, der Gabe zur Krankenheilung galt in der alten Kirche die Standhaftigkeit in der Verfolgung als Erweis der charismatischen Berufung durch den Geist Christi. Das Zeugnis für den Herrn, das die Bereitschaft zum Tode einschließt, kann nach Ausweis des Evangeliums nicht geleistet werden ohne spezielle Geistausrüstung: »Fürchtet euch nicht, wenn man euch vor die Richter führt; der



Geist wird euch lehren, was ihr reden sollt« (Lk 12, 12). Nur wer mit dem Geiste Christi ausgerüstet ist, kann den Kampf mit dem Teufel bestehen. Darum darf auch kein Christ die Angriffe des Bösen provozieren, das heißt, in der Verfolgung die heidnischen Behörden oder das Volk reizen; darum hat man auch die Flucht in der Verfolgung gebilligt und empfohlen. Wenn aber jemand in solcher Krisenzeit standhaft blieb, dann war dadurch vor der Gemeinde der Beweis erbracht, daß der Geist Gottes in ihm gewirkt hatte. Er wurde damit den Charismatikern zugesellt; ja durch sein Zeugnis wurde er in den Klerus eingegliedert, wie es in Hippolyts Kirchenordnung heißt: »Dem Bekenner, der des göttlichen Namens wegen im Gefängnis lag, soll die Hand nicht zur Diakonats- oder Priesterweihe aufgelegt werden, denn die Presbyterwürde hat er durch sein Bekenntnis erlangt.« Das ist viel, denn von der Eingliederung der »Lehrer« in die hierarchischen Dienststufen ist bei den namentlich bekannten Lehrern wie Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes nicht die Rede. Das Problem, das sich mit den in der Gemeinde wirkenden »Lehrern« stellte, wurde vom dritten Jahrhundert an auf einfache Weise dadurch gelöst, daß die hervorragenden Lehrer fast überall zu Bischöfen, also zu Hirten der Gemeinde gewählt wurden.

Zu Gruppenbildungen und zu Absonderungen hat die einseitige Betonung der Autorität der Charismatiker hier und da geführt. Das bekannteste Beispiel ist die montanistische Bewegung in Kleinasien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Sie hatte ihre Wurzel in der Auffassung, daß die Kirche von der apostolischen Einfachheit abgerückt sei und unter der Leitung der Bischöfe sich allzu sehr an die bürgerliche Gesellschaft anpasse. Die Bewegung glaubte, den frühchristlichen, apostolischen Charakter der Gemeinde dadurch wiederherstellen zu können, daß sie jedem hierarchischen Amt in ihrer Gemeinschaft Absage erteilte und einzig und allein auf das freie Wirken des Geistes baute, der seine Träger zur rechten Zeit aussuchen werde. Das Schicksal dieser Bewegung hat deutlich gemacht, daß die Kirche in der Spannung ausharren muß, die zwischen Dienstant und charismatischem Auftrag besteht, aber nicht eines von beiden ausschließen darf. Diese ersten Auseinandersetzungen um die polaren Spannungsautoritäten trugen dazu bei, daß es innerhalb der Kirche zu einer Trennung zwischen »gebotener« und »geratener« Lebensführung kam.

Bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts und dann in stärkerem Maße nach der Zeit Konstantins setzte sich in der Kirche die Auffassung durch, daß man ohne den besonderen Geist Christi, also ohne Charisma, kein Zeugnis vor dem Richter ablegen, und ebensowenig ein Leben in jungfräulicher Ehelosigkeit führen könne.

Langsam bereitete sich die Klärung vor, daß man auch die Personen, die nach den »evangelischen Räten« zu leben gedachten, in die Gruppe der Charismatiker einzuordnen habe, die in besonderer Weise durch den Geist

Christi in ihre Lebensordnung gerufen wurden, so daß man die Charismatiker als aufeinanderfolgende und auch nebeneinander existierende Gruppen verstehen konnte, etwa in der Abfolge: Apostel – Propheten – Lehrer – Konfessoren – Jungfrauen/Mönche. Das Mönchtum bzw. die jungfräuliche Lebensweise hat sich zunächst nicht außerhalb der Gemeinde, dann wohl außerhalb der Gemeinde, aber nicht außerhalb der Kirche entfaltet. Das Ideal, das den Mönchen vorschwebte, war ein Leben als »Apostel«, »Propheten«, »Engel«. Nicht in seiner Form als Einsiedlertum, wohl aber in der Gestalt des gemeinsamen klösterlichen Lebens brachte das Mönchtum Lebensgemeinschaften hervor, die bewußt an die vermeintliche urchristliche Form anknüpfen wollten im Sinne der totalen Lebensgemeinschaft, des Verzichtes auf Privatbesitz usw. Mit den antiken Genossenschaften zeigen sich hierbei nur ganz schwache Analogien. Im einzelnen wichen die Regeln der Mönchsorden ziemlich weit voneinander ab, aber ihnen allen gemeinsam war von Anfang an doch die Auffassung, daß ihre Mitglieder in besonderer Weise Träger des Geistes seien; sonst wäre ihre Lebensweise nicht durchführbar. Weil sie in besonderer Weise vom Geiste begnadet sind, darum bedürfen sie als Gemeinschaft kaum der institutionellen Heilsvermittlung, vor allem nicht der Priester. So haben sie sich dagegen gewehrt, Vertretern der kirchlichen Hierarchie in ihrer Gemeinschaft einen besonderen Rang einzuräumen (wie es sich heute in vielen griechischen Klöstern z. B. auf dem Athos noch zeigt). Erst später haben sich dann ganze Klostersgemeinschaften zu überörtlichen Genossenschaften im heutigen Sinne zusammengeschlossen.

### III

In manchen christlichen Gemeinden scheint es in der ersten Zeit keine einheitliche Meinung gegeben zu haben, ob nicht die Bestellung von Bischöfen und anderen Personen, die einen Dienst in der Gemeinde zu versehen hatten, nach Art und Weise von Vereinssatzungen geschehen könne, wie es im hellenistischen Bereich üblich war. Es gab dort genug Beispiele, daß die Vorsteher- und Verwaltungstätigkeit in den Genossenschaften – welchen Charakter sie auch immer hatten – nach Art eines Reihendienstes wechselte. Zu dieser Frage nimmt der erste Clemensbrief Stellung, der gegen Ende des ersten Jahrhunderts von der Gemeinde in Rom an die Gemeinde in Korinth geschrieben wurde. Die römische Gemeinde macht darin deutlich, daß sie mit der Art und Weise, wie die Gemeinde in Korinth sich befugt hält, ihre Vorsteher abzusetzen und an ihrer Stelle neue zu wählen, nicht einverstanden ist. Es heißt in dem Brief: »Daß nun die, die von den Aposteln oder hernach von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden, die untadelig der Herde Christi in Demut dien-

ten, friedlich und großherzig und von allen lange Zeit hindurch ein gutes Zeugnis bekamen —, daß diese vom Dienst abgesetzt wurden, halten wir nicht für recht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten, vom Bischofsamt absetzen . . . Sehen wir doch, daß ihr einige, die einen guten Wandel führten, aus dem von ihnen untadelig in Ehren gehaltenen Dienst vertrieben habt« (44, 3/6). Daraus geht hervor, daß ein Hirte, der sich etwas hat zu Schulden kommen lassen, von der Gemeinde (denn eine höhere, überörtliche Instanz ist damals noch nicht wirksam) abgesetzt werden kann. Wenn aber eine solche Schuld nicht vorliegt, dann steht der Gemeinde nicht das Recht zu, jemand aus dem Amt zu entfernen, der durch Handauflegung und direkte Beauftragung der Amtsvorgänger mit den Aposteln und über sie mit Christus verbunden ist. Es heißt nämlich im gleichen Brief: »Die Apostel empfangen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott und die Apostel kommen von Christus her . . . Sie predigen in Stadt und Land und setzen ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein« (42, 1/5). Diese deutliche Absage an eine innergemeindliche Ordnung, die man als Ableger einer Vereinssatzung bezeichnen könnte, wie sie in der damaligen Umwelt üblich war, ist von da an Verfassungsgrundsatz in der ganzen Kirche geblieben. Damit ist im inneren Kernbereich der Kirche alles abgewiesen, was mit »genossenschaftlicher Satzung« bezeichnet werden könnte.

#### IV

Erst in der nachkonstantinischen Zeit, als das Christentum alle gesellschaftlichen Gruppen und sozialen Schichtungen durchdrungen hatte, bilden sich ganz natürlicherweise wieder Genossenschaften, die die Verwirklichung spezieller Anliegen der menschlichen Gemeinschaft in direktem Angehen zum Ziele haben. Heidnische Genossenschaften werden zunächst in den ersten Jahrhunderten aufgelöst, Berufsgenossenschaften ihres heidnischen Kult-Emblems entkleidet; danach werden sie vom christlichen Staat als Hilfsorganisationen für die Versorgung und öffentliche Dienstleistung in Pflicht genommen (z. B. die Schiffer, die Bäcker, die Schmiede usw.). Als das Christentum zur Staatsreligion wurde (vom Ende des vierten Jahrhunderts an bis in die Neuzeit) und alle staatstragenden Personen und alle Korporationen durch ihre Mitglieder »christlich« geworden waren, hat die Kirche mehr genossenschaftsfördernd als -hemmend gewirkt. In ähnlicher Weise, wie es früher außerhalb des Christentums Kultgenossenschaften gab, haben sich nun im Laufe der Zeit auch innerhalb der Kirche Genossenschaften und Vereine gebildet,

die zum Beispiel die Förderung eines bestimmten Heiligenkultes zum Ziel hatten. Diese Form der Genossenschaftsbildung verband sich mit der Zeit infolge der wachsenden Heiligenverehrung und ihrer Patronatsbindung mit dem Zunft- und Genossenschaftswesen. So schlossen sich eifrige Gläubige etwa zu Vereinen zur Ausbreitung des Glaubens oder zur Förderung des Kultes am Wallfahrtsort zusammen, wie etwa beim hl. Grab in Jerusalem. Bestimmte Frömmigkeitsweisen sind durch Vereine gepflegt und gefördert worden. Wegen der großen Bedeutung, die die einzelnen Berufsgenossenschaften für das gesamte mittelalterliche Wirtschaftssystem hatten, für seine Organisation, für den Handel und den Verkehr, nahm der Staat auf diese Entwicklung des Genossenschaftswesens starken Einfluß. Im westlichen Abendland mündete diese Entwicklung in das reichgegliederte Zunftwesen des Mittelalters. Die Kirche als solche ist jedoch nicht Trägerin dieser Organisationen gewesen.

# Was will »Comunione e Liberazione«? <sup>1</sup>

Von Luigi Giussani

Die Ereignisse von 1968 drängten uns dazu, unsere Theorie und Methode uns klarer bewußt zu machen. Dies bestätigt sich in der Tatsache, daß wir das Konzept, welches dann in der Formel *Comunione e Liberazione* seinen Ausdruck fand und später unserer Bewegung den Namen geben sollte<sup>2</sup>, gerade in den hitzigsten Monaten dieser Periode erarbeitet und entwickelt haben. Um in jener Zeit der laizistischen wie marxistischen Polemik entgegen zu können, machten wir es uns zur dringlichsten Aufgabe, unsern in der erwähnten Formel umrissenen Standpunkt präzise herauszuarbeiten. Unser Anliegen ist tatsächlich die *Befreiung* der Welt, wir sehen darin das Ziel des Lebens und all unserer Tätigkeit. Wir sind aber der Ansicht, eine solche Befreiung könne echt und endgültig nur sein im Ereignis jenes neuen Lebens, das sich christliche *Comunione* nennt. Diese entspringt der Botschaft, daß Gott Mensch wurde und daß seine Anwesenheit in der Geschichte an das wirksame Zeichen echter, seinshafter substantieller Einheit all der Menschen gebunden ist, die im Geheimnis der Taufe von ihm ergriffen wurden<sup>3</sup>. Vor allem in der Taufe setzen sich Gegenwart und Wirken Christi in der Geschichte fort. Diese Einheit, die hier objektiv ausgedrückt ist, wirkt und erzeugt eine neue soziale Ordnung, ein neues und dauerhaftes Beziehungsgeflecht unter den Menschen, wofern die Bedeutung der Taufe entdeckt und

---

<sup>1</sup> Die Texte stammen aus: *Comunione e Liberazione. Interviste a Luigi Giussani a cura di Robi Ronza*. Jaca Book, Mailand 1976, S. 108–112, 112, 115 f., 121–127, 130–132. – Luigi Giussani ist Begründer und geistlicher Leiter der Bewegung, die heute an hunderttausend Mitglieder und Teilnehmer zählt.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung *Comunione e Liberazione* (= CL) begann sich 1969/70 in der Bewegung durchzusetzen, an den Universitäten zuerst, dann von den Erwachsenengruppen, und je mehr sich CL als eine Realität auf nationaler Ebene erwies, ersetzte sie allmählich alle früheren Bezeichnungen gleichgerichteter kultureller Zentren in den verschiedenen italienischen Städten (wie »Centro Péguy« u. a.). Schließlich wurde sie zum Namen der gesamten Bewegung und dehnte sich auch auf die ursprüngliche *Gioventù Studentesca* aus, den Sektor der Mittelschulstudenten, dem es gelungen war, zu überdauern.

<sup>3</sup> Die starke Betonung dieses wesentlichen Aspekts des christlichen Faktums ist ein bleibendes Kennzeichen von CL. In der ersten Veröffentlichung »Scuola di comunità« (1975) liest man unter anderem: »Die Ausbreitung der Kirche in der Welt ist, wie die des Gottesreiches in uns, ein Werk der Gnade, der Mächtigkeit des Geistes. Das beste Instrument zur Veränderung der Welt ist die kirchliche Einheit, und nicht die Einsicht des individuellen Bewußtseins, nicht die Findigkeit des eigenen Wissens und fortschrittlichen Geistes. Die eigentliche Einheit wird gesucht, nicht um wirksamer und rascher handeln zu können, sondern weil sie ein Zeichen ist. Die Logik der Einheit ist eine sakramentale; man muß sie wollen, nicht weil sie Kraft verleiht, sondern vielmehr weil *Einheit als sakramentales Zeichen gewählt worden ist*. »Ich bitte dich, Vater, daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube« (Joh 17, 20–23).«

in reifer Weise erfaßt wird. Zusammenfassend: unsere Absicht und unser Einsatz zielen darauf, die Einheit der Glaubenden zu vertiefen und auszuweiten, sie in der gegenseitigen Anerkennung aller und in ihrer wirksamen Zusammenarbeit wahrer zu gestalten, als Vorbild und aktiven Beitrag zu einer wachsenden Freiheit der Welt und zur Heraufkunft einer menschlicheren Gesellschaft. Die gelebte christliche *Comunione* ist kein einsamer Spieler inmitten der Geschichte, wohl aber der einzige, der das geschichtliche Geschehen zur Vollendung führen kann. Sie steht nicht allein, da alle übrigen in der gleichen Richtung zielenden menschlichen Versuche mehr oder weniger große Fragmente von Wahrheit und auch richtiger Aktualisierung in sich enthalten. Aufgabe der christlichen Gemeinschaft ist es, all dieses Gute zu erkennen und ihm zur vollendeten Gestalt der Einheit zu verhelfen.

Auf den erwähnten Zeitpunkt geht auch das allmähliche Überhandnehmen des Wortes *Comunione* anstelle von »Gemeinschaft« (*comunità*) zurück. Natürlich handelt es sich dabei nicht um ein bloßes Sprachproblem, sondern eher um ein Heranreifen des Begriffs. Wir haben zunehmend das Wort *Comunione* als das im christlichen Vokabular eindeutiger vorgezogen. Es verweist auf die Urwurzel und die ontologische Tragweite christlichen Zusammenfindens, während das Wort »Gemeinschaft« (*comunità*) mehr die – auf sozialer Ebene wichtige – Folge der eigentlichen *Comunione* anzeigt. Im Ausdruck »kirchliche Gemeinschaft« treten alle diesbezüglichen Elemente eindrücklich zusammen. Dennoch kann der Begriff »Gemeinschaft« (wenn er verwendet wird, ohne den Akzent auf den Ursprung, das Wesen der Kirche zu legen) durch abwegige Deutungen seiner Kraft beraubt werden. Leute, die sich im Namen des Mysteriums der christlichen *Comunione* zusammenschließen, bilden zusammen eine auf Einheit und Vereinigung hin angelegte Präsenz, die sich nicht auf den ersten Blick von einer andern, die einer anderen Freiheitserfahrung entstammt, unterscheiden läßt. Und ferner ist nicht schon jede Vereinigung, die Gemeinschaft bildet, kirchliche Gemeinschaft; eine solche entsteht nur aus dem gemeinsamen Leben, das der Anerkennung der eigenen Zugehörigkeit zum gleichen Mysterium entspringt, eines in dessen Namen geteilten Lebens mit dem Ziel, das anwesende Mysterium immer sichtbarer werden zu lassen. Wenn das fehlt, kann von kirchlicher Gemeinschaft nicht die Rede sein. Von Leuten etwa, die sich zusammmentun, um ein kulturelles, soziales oder politisches Anliegen zu verfechten, selbst wenn sie sich auf eine evangelische Inspiration berufen, kann man nicht sagen, sie bildeten eine kirchliche Gemeinschaft . . .

Uns hingegen liegt vor allem am Herzen, daß die Einheit, die ein Anderer, nämlich Christus durch die Taufe zwischen allen Christen gestiftet hat, anerkannt wird. Und es ist unsere Absicht, uns dafür einzusetzen, daß sie in unserem Leben aufstrahlt und sich kundtut. Diese Einheit unter uns im Mysterium Christi, die wir als das, was wir sind, zu leben versuchen, stellt

unsere Beziehung zur Welt richtig und befähigt uns zum Einsatz für ihre Befreiung. Christus ist für uns das Mysterium, das uns in unserem Sein und soweit möglich in all unsern Äußerungen eint. Er ist nicht einfach der Inspirator eines Gemeinschaftslebens, das sich mit Anliegen befaßt, für die sich auch anderweitig Anregung und Methode finden ließen. Andererseits: wer sich an Gebetszentren oder zu gelegentlichen liturgischen Feiern versammeln wollte, ohne daß von ihm irgendwelche Erfahrung praktischer Einheit im täglichen Leben ausginge, auf welcher Stufe stünde bei einem solchen seine Teilnahme an der kirchlichen *Comunione*? . . .

Eines der Themen, das wir damals hauptsächlich bedachten, war das Problem der Beziehung zwischen Kirche und Welt. Ich wiederhole rasch die Hauptpunkte. Das grundlegende *Apriori*, von dem her man dieses Problem in den Blick bekommt, ist unseres Erachtens die Einheit christlicher Erfahrung und von daher ihre Fähigkeit, sich als befreiendes Subjekt zu begründen und dadurch Förderer der Sache des Menschen zu werden. Der Kern liegt in dieser Fähigkeit, in sich ein reifes soziales Subjekt heranzubilden, das besser als andere Umfang und Fülle der auf dem Spiel stehenden realen Faktoren wahrzunehmen vermag und sich dank seiner eigenen Weite besonders dafür eignet, die Praxis mit größerer Umsicht zu bestimmen. Nach uns lebt der Christ innerhalb der Kontingenz, ist ihr völlig immanent, bleibt aber dabei in seiner Wahrnehmung, Phantasie und seinem praktischen Urteil vom Prinzip des Glaubens bestimmt: »Gerechtigkeit ist Glaube.« Weil der Glaube aber nur in der Immanenz zum Tragen kommt, zielt er darauf, das Angesicht der Welt nach seinen idealen und ewigen Grundsätzen zu prägen, entsprechend den Dimensionen seiner eigenen letztgültigen Realität, wenn auch immer nur in Annäherungen. Diesem Verständnis entspringt eine spontane tiefe Bereitschaft, von den Ereignissen zu lernen, seine Pläne also jedesmal zu ändern, wenn die Umstände zu neuen Lösungen raten, auch eine spontane und tiefe Bereitschaft, von jedem anderen menschlichen Versuch zu lernen, wobei doch gleichzeitig die Identität des christlichen Gesichts immer eindeutiger und klarer heranreift. Paulus und Petrus verwenden im Neuen Testament mehrfach den Vergleich mit dem Reifen des Menschen. Er verwandelt sich dauernd entsprechend den existentiellen und geschichtlichen Umständen und wird doch in diesem Wandel immer deutlicher er selbst . . .

CL ist – auch wenn die Bewegung sich nach einer eigenen Organisationsstruktur und eigenen Bezugspunkten aufbaut – tief in der Diözese verankert, da es ja kein kirchliches Leben geben kann, außer unter der Führung des Bischofs (wie wir das stets gesagt und seit unsern ersten Anfängen entschieden festgehalten haben). Ein Problem kann sich hinsichtlich der Struktur und Dynamik der Ortsgemeinde stellen, aber doch nur insoweit, als diese sich nicht mehr als Glied der missionierenden Kirche versteht, sondern als eine bürokratische Einheit, die sich für ein bestimmtes Teilgebiet eine ausschließ-

liche Kompetenz zuspricht, was sich dann, wo ein derartiges Verständnis der Dinge überwiegt, zwanghaft auf den sogenannten »liturgischen Dienst«, Vereinszusammenkünfte und geschlossene Unternehmungen reduziert. Stehen die Dinge so, fühlt sie die Gemeinde durch jeden kirchlichen Versuch eines vitalen und echten Einsatzes »gestört«. Setzt sich dagegen der Gemeindeglieder aus fähigen und eifrigen Priestern zusammen, stellt sich kein Problem und kann sich auch keines stellen. Wenn ein Priester wahrhaft Priester ist, das heißt einen ausgereiften kirchlichen Sinn hat, versteht er sich jeder Lage anzupassen, in der ein Ereignis kirchlichen Lebens sich kundtut oder kundtun kann.

Ich halte daran fest, daß auch heute noch die Gemeinde ihre Gültigkeit hat, und bin deshalb nicht einverstanden mit der Art, wie sie in den meisten Fällen gelebt wird: als eine geschlossene Wirklichkeit nämlich, die, wenn sie sich als »offen« gibt, oft nichts anderes tut, als Zweifel säen und Verwirrung stiften, indem sie kirchlich unklare oder ausgesprochen fehlorientierte Gruppen fördert und bevorzugt. Diese verkehrte Art, Gemeinde zu leben, ist heute so verbreitet, daß der Begriff der Gemeinde selbst den Gedanken an Abgeschlossenheit und Isolierung nahelegt. Die faktische Selbstgenügsamkeit der Gemeinden, die von der diözesanen Einheit immer wieder herausgefordert und in Frage gestellt werden müßte, ist heute ein ernstes Problem, nicht vor allem, weil sie im Widerspruch zu dieser (sich immerhin behauptenden) Einheit steht, sondern weil sie meistens der Verständnislosigkeit für die Tatsache entspringt, daß die Bedeutung einer Gemeinde in ihrer missionarischen Präsenz liegt, das heißt in ihrer Fähigkeit, in jenen Kreisen gegenwärtig zu sein, wo sich humane Gesinnung in der Praxis sozialen Lebens bildet. Deshalb ist eine Gemeinde um so wirkkräftiger, je mehr Leute sie heranbildet, die es verstehen, das Leben der Kirche in alle Arbeits- und Forschungsbereiche zu tragen, überallhin, wo soziale Beziehungen sich anbahnen.

Dies vorausgesetzt, betone ich nachdrücklich, daß die CL keine Alternative zur Gemeinde bildet und keinesfalls daran denkt, ein »exempter Orden« zu werden, wie es heute die Benediktiner und Franziskaner usw. sind. Meines Erachtens ist es wesentlich, daß sich das kirchliche Leben um den Bischof herum gestaltet; ob diesem eine territoriale oder (wie heute noch in manchen Ländern<sup>4</sup>) persönliche Jurisdiktion übertragen wird, ist keine Grundsatzfrage, und ist jeweils im Hinblick auf die praktischen pastoralen Erfordernisse zu lösen. Eine gewisse Bindung an das Territorium scheint mir auf jeden Fall nötig, wie dies von der Struktur des Menschen ja offensichtlich gefordert wird.

In alter Zeit wurde die Territorialität der Diözesen offenbar anders verstanden als heute. Es scheint keine starren, undurchlässigen Grenzen gegeben

<sup>4</sup> Etwa im Orient, Ägypten, Libanon, Syrien usw.



zu haben, vielmehr spannte sich ein Netz von Bischofssitzen über das Land, ohne strikt festgelegte jurisdiktionelle Abgrenzungen und ohne die fatale Zerstückelung in die noch weit starrere und unumstößliche Unterteilung in Gemeinden und die ihnen zugeteilten Zonen. Ich sage das alles nicht mit dem Anspruch, Unanfechtbares zu äußern. Ich habe darüber keine vertieften Studien betrieben. Eine Rückkehr zu solchen Organisationsformen könnte jedoch wünschbar sein und den heutigen Zuständen besser Rechnung tragen, die einerseits durch weit größere soziale und territoriale Freizügigkeit gekennzeichnet sind und andererseits durch eine Situation, die von der Kirche, falls sie nicht überrollt werden will, einen allseitig erneuten missionarischen Einsatz verlangt; wichtig ist in jedem Fall, daß die Beziehung zum Bischof sich durchhält und daß es keine Alternativen zu seiner Amtsbefugnis gibt.

Die Kirche muß zu ihrer Verleiblichung jenen Forderungen genügen, die sich in der jeweiligen geschichtlichen Situation ausdrücken, damit sie ihrer Einwohnung in der Welt tiefer entspreche und ihr Unterscheidendes klarer hervortrete. Dieser Grundsatz kann auf verschiedene Weise verwirklicht werden. Übrigens scheint mir (zumal für unser Land) das Problem »Territorium« so wichtig, das ihm größte Beachtung geschenkt werden muß. Ich wäre aber keineswegs einverstanden, wenn man mit Berufung darauf die Tragweite unterschätzen wollte, die heute den sogenannten »offenen Bereichen« zukommt: Arbeitsplatz, Schule, Universität. Das ist ein Aspekt, den wir immer hervorgehoben haben. Trotzdem wird man nicht sagen können, die CL sei eine »Milieu-Bewegung« im üblichen Sinn des Wortes. Zu Beginn schien es so, aber einzig vom demographischen Gesichtspunkt aus. Die CL ist eine Bewegung von Leuten, die Kirche leben wollen, nichts anderes; jede weitere Spezifikation ist unerwünscht und hinfällig.

Es drängt mich ferner zu betonen, daß CL keineswegs die Absicht hat, sich als eine Alternative zur heutigen Ausgestaltung der Kirche in territoriale Bistümer mit geschichtlich gewachsenen Grenzen zu geben. Hat die Bewegung auch eine zentrale Leitung, so sind doch die Gemeinschaften – die sich in der umfassenden Freundschaft, die wir CL nennen, sammeln – für das, was sie sind und tun, ihrem eigenen Bischof gegenüber verantwortlich; und wir verlangen mit Nachdruck, das dem so sei. Die gemeinsam übernommene Verantwortung dient dazu, die Form unseres Versuchs redlich zu kritisieren und uns gegenseitig zu helfen. Somit steht die Tatsache, daß die CL eine eigene zentrale Organisation hat, eigene nationale Zusammenkünfte hält und eigene gemeinsame Richtlinien erarbeitet, keineswegs im Gegensatz zur Autorität der Bischöfe und ihrer Freiheit. All das sind pädagogische Hilfsmittel zur Mehrung des Lebens in unseren Gruppen, das dann in den Bereich der Diözesen überfließen muß, um dort zu wirken. Dieser unser Wunsch, uns innerhalb der Diözese einzusetzen, gibt mitunter Anlaß zu ablehnenden Reaktionen bei diesen. Es gibt Fälle, da unsere Gemeinschaften abgelehnt

und ausgeschlossen werden, was grundsätzlich ungerecht und im übrigen vom praktischen Standpunkt aus unmöglich ist, weil sich das Leben nicht aufhalten läßt. Ich kenne jedoch keinen Fall, in dem ein Bischof solche Ablehnung mit seinem Charisma in Verbindung gebracht hätte, während allerdings einige Pfarrer derartige Beweise von Intoleranz und Kurzsichtigkeit geliefert haben. Übrigens gibt es auch Situationen, da man von den Gruppen verlangt, auf ihre formelle Identität zu verzichten und sich dazu herzugeben, herkömmliche Strukturen und Unternehmungen zu reorganisieren. Dies ist uns sogar recht, sofern sich dabei keine Schmälerung der Wesensgehalte der CL ergibt.

Ich wiederhole, nicht CL liegt uns am Herzen, sondern die Kirche. Um das klarzustellen, bediene ich mich einer Utopie: wenn das gesamte kirchliche Leben in Italien (um das Land, in dem wir uns befinden, als Beispiel zu nehmen) die Art seiner erzieherischen und missionarischen Präsenz auf jenen Kategorien abstützen und aufbauen würde, die wir als die grundlegenden für christliche Erfahrung erachten, dann wären wir, scheint mir, nicht mehr nötig und täten gut daran, als Bewegung mit eigenem Namen, eigenen Treff- und Beziehungspunkten zu verschwinden. Wie ich schon öfters sagte: wir haben uns nur deshalb entschlossen, einen Namen und eine Struktur anzunehmen, weil wir durch die Ereignisse dazu gezwungen wurden. Unsere erste Veröffentlichung »Appunti di metodo cristiano« (1964) war bestrebt, eine Methode aufzuzeigen, die für jede Art kirchlichen Aufbaus gültig ist. Die Bewegung hat sich von Anfang an als ein Faktor der Verlebendigung des christlichen Lebens überhaupt verstanden und sie tut dies gleicherweise noch heute. Sie spezifiziert sich mit eigenem Namen und Gesicht nur insoweit, als die von ihr vorgestellte christliche Lebensform von der kirchlichen Wirklichkeit, der ihre Mitglieder begegnen und an der sie teilhaben, ganz oder teilweise verkannt und abgelehnt wird . . .

Das Bild, das sich die öffentliche Meinung heute von uns macht, scheint uns keineswegs dem zu entsprechen, was wir in Wirklichkeit sind, und das ist für uns recht unbehaglich. Wir bitten den Herrn und auch die Kirche um ihre Hilfe, den Sinn des Glaubens und dessen Einfluß auf das Leben zu verstehen: wir haben keinen grundlegenderen Wunsch als diesen.

Gewiß, es ist nicht leicht, heute den spezifischen Charakter eines Versuchs zu begreifen, der nichts anderes sein will als das, was wir eben sagten. Wir leben tatsächlich in einer Gesellschaft, in welcher dem Grundbedürfnis, das sich in jedem Menschen meldet, und das wir als den *religiösen Sinn*<sup>5</sup> bezeichnen können, von den Kulturen außerhalb des Christentums keinerlei Beachtung mehr geschenkt wird; es wird vielmehr kritisch abgetan und unterdrückt. Wenn es heute ein radikal unterdrücktes menschliches Verlangen gibt,

---

<sup>5</sup> Vgl. Luigi Giussani, *Il senso religioso*. Jaca Book, Mailand 1966.

so ist es dieser religiöse Sinn. Es wäre aufschlußreich, aufgrund von Forschungen herauszufinden, welche Schäden und Verirrungen eine solche Repression in der Psyche des modernen Menschen verursacht. Immer aufgrund dieser Kritik wird die Kirche – auch wo sie als eine Präsenz hingenommen wird, mit der man rechnen muß –, bald als kulturelles Machtzentrum angesehen oder als ein Lehrstuhl für Pflege der Sittlichkeit, während sie doch allein dazu da ist und auf wunderbare Weise weiterdauert, um dem Menschen auf sein religiöses, das heißt sein tiefstes Bedürfnis erschöpfende und endgültige Antwort zu geben. Meines Erachtens liegt im religiösen Sinn die Dimension des realen und umfassenden Bedürfnis des Menschen, in dem er alle seine einzelnen Bedürfnisse einbirgt; deshalb macht er ihn zum umfassenden Horizont, der, falls er vernachlässigt wird, jede noch so wohlgemeinte Bemühung und jeden Einsatz vereitelt und fehlgehen läßt. Die religiöse Dimension ist die grundlegende Voraussetzung, die jedem Bedürfnis des Menschen, das als solches empfunden wird, entsprechend (und nicht einseitig und illusorisch) zu begegnen erlaubt; sie ist der stabilisierende Faktor, das wirkliche Gleichgewicht, der reale Zusammenhang. Fehlt sie, hat das zufällige Einzelbedürfnis die Tendenz, seinen Anspruch zu überziehen, unnatürliche Proportionen anzunehmen und somit gestörte und überzogene, kurz, götzendienerische Haltungen und Lösungen zu erzeugen. Die beiden vorherrschenden Kulturformen unserer Zeit, der Liberalismus und der Marxismus, bestätigen es: dem ersten gelingt es nicht, die Verbindung des Individuums mit dem großen Gesamtplan zu sehen; der zweite ist unfähig, die persönliche Dimension des menschlichen Bedürfnisses wahrzunehmen oder er steht diesem ohnmächtig gegenüber. Beiderseits trägt man die Folgen davon, daß man sich außerhalb des endgültigen Zusammenhangs ansiedelt. Beide Weltanschauungen erklären – mehr oder weniger deutlich, jedoch mit dem gleichen Nachdruck –, daß das, was ich den religiösen Sinn genannt habe, eine Täuschung sei oder eine verkehrte Art, das wahre Problem des Menschen anzugehen. Damit zeigen beide, daß sie nicht von konkreter Menschenerfahrung herkommen, sondern von einer abstrakten Idee des Menschen, eigentlich von einem vorgefaßten Bild, einer Frucht apriorischen Denkens. So sind sie stets gezwungen, etwas zu leugnen oder zu unterschlagen, während wir, das Problem des Menschen innerhalb des religiösen Horizonts angehend, ihm mit vollem Verständnis begegnen können.

## Erklärungen für eine Zeit des Suchens

*Das Dokument, das wir vorlegen und das zwei Bischöfe und fünf Theologen in ihrem persönlichen Namen unterzeichnet haben, ist eine der bedeutungsvollsten neueren Verlautbarungen der spanischen Kirche. Um es seinem genauen Sinn nach zu würdigen, muß man sich vor allem drei Dinge vergegenwärtigen: die Verfasser, das von ihnen angestrebte Ziel und die geschichtliche Situation, in der sich die Kirche und die Gesellschaft Spaniens im Zeitpunkt des Erscheinens befanden. Nur so wird man begreifen können, warum es in der Tagespresse des Landes Aufnahme gefunden und ein so gewaltiges Echo ausgelöst hat und weshalb so wichtige Wochen-schriften wie »Vida Nueva«, »Cuadernos para el diálogo«, »Ecclesia«, »Iglesia viva« . . . es wiedergegeben haben, einige im vollen Wortlaut.*

*Sämtliche Autoren sind Persönlichkeiten, die in der Kirche Spaniens so sehr bekannt sind, daß das Dokument nicht nur vom Inhalt her Bedeutung erhält, sondern auch vom Denken und von der Geisteshaltung her, welche die Autoren in den letzten Jahrzehnten vertreten haben. Von den sieben Autoren sind zwei Bischöfe (J. M. Setién von San Sebastian; A. Palenzuela von Segovia), zwei Theologieprofessoren (F. Sebastián und O. González de Cardedal in Salamanca), einer Professor für Rechtswissenschaft und Soziologie (R. Belda in Bilbao), einer Professor für Soziologie und Wirtschaftswissenschaft (R. Alberdi in Madrid) und einer Pastoralprofessor (J. Martín Velasco in Madrid).*

*Sie haben sich ein dreifaches Ziel gesetzt. Vor allem wollen sie der Kirche Spaniens behilflich sein, aus einer bereits vergangenen Geschichtsphase herauszutreten und in der neuen, pluralistischen, demokratischen und auf Europa hin offenen Situation präsent zu werden im vollen Wissen um die neuen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme des Landes. Zweitens wollen sie den Katholiken aufzeigen, welche Pflichten sie als Bürger und Christen in dieser neuen Situation haben. Man vergesse nicht, daß man in Spanien politische Formen, Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen zum Teil vom Glauben her sanktioniert hatte. Deswegen war es dringend nötig, diese Vergangenheit, wenn auch bloß indirekt, zu klären durch den Hinweis einerseits auf die einstige durch die Umstände gegebene – ehrenvolle oder sündhafte – Verkettung von Glauben und Politik, andererseits auf die Beziehung, in der beide heute stehen können und sollen. Das dritte, für die Autoren eigentlich entscheidende Ziel ist es, eine gründliche Abklärung dessen vorzulegen, was das Christentum eigentlich ist, was die Kirche als Glaubensgemeinschaft den Menschen bieten muß, und davon die Kriterien abzuleiten, nach denen sich das Handeln zu richten hat. Dem ganzen Text liegt wohl folgende Überlegung zugrunde: Nur wenn die Kirche um sich selbst weiß und in die Wahrheit und vermenschlichende Wirkung eines echt gelebten Glaubens wirklich Vertrauen hat, kann sie mit der heutigen Welt ins Gespräch treten und zu ihr etwas Spezifisches, Gültiges beitragen. Nur wenn sie etwas Spezifisches beiträgt, behält die Kirche als Institution in der Geschichte ihre Berechtigung. Und dies streben die Autoren des Doku-*

*ments über jede seiner einzelnen konkreten Aussagen hinaus an: sie wollen einen bewußten, frohgemut auf sich selbst vertrauenden Glauben vorlegen, der deshalb auch dazu entschlossen ist, im Leben der Menschen präsent zu werden.*

*Der Zeitpunkt des Erscheinens. Bezeichnenderweise erschien der Text in der Presse um die Mittagsstunde des 1. Juli, an dem nachmittags vier Uhr der Regierungschef demissionierte und die neue Phase des Lebens Spaniens nach dem Francismus begann. Nachdem die Christen Spaniens vierzig Jahre lang in einer politisch und kulturell abgeschlossenen Welt verbracht hatten, hatten sie Kriterien nötig, um sich auf die neue Bahn zu begeben. Trotzdem würde man dieses Dokument gänzlich mißdeuten, wollte man es vor allem im Blick auf die Politik oder Wirtschaft verstehen – wenn darin von diesem Themen die Rede ist, dann nur so weit, als sie die christliche Existenz betreffen und gleichfalls vom Glauben aus zu beurteilen sind.*

*Obwohl die Autoren in der Geschichte der Gegenwart gänzlich verankert sind, geht es ihnen um eine neue »Relecture« (»Neuentzifferung«) dessen, was das Christentum ist und dem Menschen bietet, sind sie doch überzeugt, daß es in Zeiten der Ungewißheit und Unsicherheit am meisten nottut, klar und mutig an das zu erinnern, was in der Kirche wesentlich ist und der christlichen Existenz Sinn gibt. Darum vermittelt das Dokument dem Leser gleichzeitig ein Doppeltes: einerseits gelassenes Vertrauen auf den objektiven Wert und die persönliche Bedeutung des Glaubens für den Menschen von heute und andererseits Mut, den die Gläubigen aufbringen müssen, um in der konkreten Geschichte ihres Landes präsent zu sein und in redlicher Zusammenarbeit mit andern Gruppen an ihr mitzuwirken. Dies erklärt, weshalb viele Leser, glaubende und nichtglaubende, diese Seiten als ein Licht und zugleich als eine Befreiung empfunden haben.*

## EINLEITUNG

### 1

Seit dem Konzil, besonders jedoch in den letzten Jahren, strebt unsere Kirche, aus einer für unser Land charakteristischen geschichtlichen Situation auszubrechen, die gewiß ihre großen und fruchtbaren Zeiten gehabt hat, heute jedoch infolge der soziologischen Verhältnisse und vielfältigen politischen Implikationen ausgesprochen zweideutig geworden ist.

Die Notwendigkeit, einige sozio-religiöse Strukturen abzubauen, hat in dieser Übergangsperiode bei uns den Sinn für alle gesellschaftlichen und politischen Aspekte des Christentums geschärft; die Reaktion gegen einstige Verhältnisse und die Notwendigkeit, denen, die nicht sprechen und handeln können, Stimme und tätigen Beistand zu leihen, hat uns schlagartig das Gesellschaftliche und Politische als Felder entdecken lassen, worauf man sich ernsthaft und wirksam für die Echtheit und Zukunft unseres Glaubens einzusetzen hat. Diese Entdeckung und die Übernahme der entsprechenden Aufgaben stellen einen Fortschritt dar, und keine späteren Phasen der kirchlichen Entwicklung wird sie übersehen oder sich davon absetzen können.

## 2

Um die neuen geschichtlichen Aufgaben zu leisten, die ihr daraus erwachsen, daß sie diese Welt und diese Menschen bewußt annimmt, muß die Kirche ihre religiöse Grundlage, d. h. ihre Beziehung zu Jesus von Nazaret und ihre notwendige Verbindung mit dem lebendigen Gott wiederentdecken, um von da aus den Sinn und die Reichweite ihrer spezifischen Sendung zu klären.

Es geht also darum, neu zu entdecken, welche vermenschlichende Wirkung das Religiöse (wenn es echt gelebt wird) auf eine menschliche Existenz ausübt, wenn diese sich der Gesamtwirklichkeit der Welt erschließt und keine der Erwartungen des menschlichen Geistes enttäuscht; es geht darum, dem lebendigen Glauben die Kraft und dem Evangelium die Fruchtbarkeit zuzutrauen, dem Menschen das Heil zu bringen, d. h. ihn zu befreien und zur Vollendung zu führen, indem man ihm Sinn, Wahrheit und Hoffnung bietet; darum, in Freude auf den Ruf Gottes in Sohnesgesinnung anzusprechen und die andern mit dem Ernst und der Unbedingtheit zu lieben, mit der Christus sie liebte; darum, dem Ruf Christi zu entsprechen und sein Wort allen Menschen, in sämtlichen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen zu verkünden; mit einem Wort: es geht um den zuversichtlichen frohen Glauben, der vor keiner Tatsache die Augen schließt, sie alle aber im Antlitz Gottes erlebt. Das sind einige der Haltungen, die uns angesichts dessen, wo die Kirche heute steht, als vordringliche Forderung erscheinen.

## 3

Damit einige der folgenden Erklärungen nicht mißdeutet werden, müssen wir den Stellenwert des Religiösen im Hinblick auf das Menschsein einerseits und auf die Offenbarung Gottes andererseits bestimmen und das Religiöse abgrenzen sowohl von der Auffassung, die es mit dem Magischen identifiziert, als auch von der, die es ohne weiteres dem authentisch gelebten Menschsein gleichsetzt.

Der Mensch ist religiös, wenn er vor dem Mysterium seine Wirklichkeit lebt und seine Existenz verwirklicht, d. h. angesichts Gottes in einer Haltung der Zustimmung, Anbetung und tätigen Antwort, worin er das, was er als Gnade und Freiheit von Gott erhält, den Mitmenschen als Wohlwollen, Dienst und Befreiung übermittelt. Das Religiöse ist indes kein dem Menschenleben Aufgestülptes, Äußerliches, vielmehr ist es dieses Menschenleben selbst, insofern es in einer neuen Beziehung zu Gott, zu den Menschen und der Welt gelebt wird; es ist eine grundlegende Beziehung, die sich aus der Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen und aus dessen Antwort darauf ergibt. Diese Offenbarung und diese Antwort lassen ihn Wirklichkeitsebenen, ethische Imperative und Verheißungen für die Zukunft entdecken, die er, auf sich allein gestellt, nicht geahnt hätte.

In Jesus Christus gewahrt der Christ die aktive Gegenwart und das Heilsangebot Gottes. Im personalen Gehorsam, den der Glaube in sich schließt, gelangt er zu seiner Fülle, indem er wie Jesus in unbedingter Treue zu Gott und in totalem Dienst an den Menschen lebt. Auf diese Weise entfaltet der Glaube an Christus die personale und soziale Struktur der menschlichen Existenz und bringt sie zur Vollendung, indem er sie für den Sohnesdialog mit Gott und für die

realistische, selbstlose Liebe zu den Brüdern aufschließt, so wie Christus sie in seinem Wort dargelegt und mit seinem Leben bis in den Tod hinein verwirklicht hat.

Zum Wesen des Religiösen gehört auch die Dimension der Gemeinschaft und des Institutionellen, denn der Glaube verwirklicht sich ja nur in Gemeinschaft vermittelt liturgischer Zeichen, geschichtlicher Ereignisse und gesellschaftlicher Formen.

## 4

Im Licht dieser Feststellungen wollen wir im folgenden

a) einige klare, ausführliche Erklärungen über die grundlegenden christlichen Wirklichkeiten abgeben,

b) die geschichtlichen Zweideutigkeiten unserer Kirche, namentlich die ihrer jüngeren Vergangenheit in unserem Land, aufdecken,

c) zeigen, welches die Hauptforderungen sind, die sich in einer demokratischen pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft stellen, der man in gewissen Bereichen ausschließliche Zuständigkeit zuerkennt, in der auch die Kirche ihren Platz einnehmen will, ohne dabei eine Sonderbehandlung zu beanspruchen und ohne ihre Identität und damit ihre Sonderheit aufzugeben.

Wir wissen, die Kirche darf sich nicht in ein Niemandland flüchten und die Probleme nicht abstrakt durchdenken unter Absehen von ihren geschichtlichen Implikationen für jene, die selber die Kirche bilden, sowie für jene, die von außen her auf sie schauen. Es ist für sie somit unerlässlich, ihre Situation im Hinblick auf die konkrete Welt, in die sie eingebettet ist, zu überdenken. Doch ist es für sie nicht weniger notwendig, den Blick auf sich selbst zu richten, auf ihre konstituierenden Ursprünge, auf die das Religiöse und Christliche beseelende tiefe Intentionalität und von daher die bestehenden Verhältnisse zu erhellen.

## 5

In Momenten der Verlegenheit, wie jetzt, sind zwei extreme Haltungen möglich: die des »Kontinuumismus«, der die Kultur und Kirche anderer Epochen bestimmenden Formen und Werte einfach weiterzuführen sucht, und die eines absoluten Bruchs mit der geschichtlichen Vergangenheit in der Hoffnung, daß die neuen kulturellen und geschichtlich-politischen Verhältnisse uns als natürliches Ergebnis der neuen Werte und Errungenschaften von selbst eine Art Wiedergeburt des Glaubens bringen.

Beiden Einstellungen gegenüber fordern wir in dieser Erklärung eine dritte Haltung, die ausdrücklich den Zusammenhang mit den grundlegenden Ursprüngen und der lebendigen Überlieferung der Kirche wahrt, aber auch die notwendige Freiheit zur Schaffung einer zeitgemäßen Ausdrucksform beansprucht, die es ermöglicht, im Herzen des Christen die geschichtliche Erfahrung und die Glaubenserfahrung zu integrieren. Wir fordern einerseits eine hellsichtige Verbindung mit den heutigen Bewegungen in Bewußtsein und Praxis; andererseits sollen diese Bewegungen kritisch auf die objektiven Wirklichkeiten und die Kriterien des

Glaubens bezogen werden, wie sie uns in den qualifizierten Zeugen, vor allem im treuen Zeugen Jesus Christus gegeben sind. Zu meinen, Glaube könne lebendiger und echter wiederaufleben, wenn man das christologische Bekenntnis verstummen läßt oder von der Glaubensgemeinde Abstand nimmt, wäre ein eitles Unterfangen und würde auf die Dauer das Wiederaufzubauende zerstören.

Wir machen diese Erklärungen in Furcht und Zittern, wissen wir doch, wie ungeheuer schwierig es heute für viele ist, zum Glauben zu gelangen und darin zu beharren, und wie verschlungen die Wege sind, die Gott seine Kirche führt. Wir fühlen uns mit diesen Schwierigkeiten und Wegen solidarisch, wissen aber auch, daß diese Wege sich nicht durch andere ersetzen und sich auch nicht abkürzen lassen.

Dies ist gewiß nicht alles, was heute in der Kirche gesagt werden muß, aber auf jeden Fall erscheint es uns wesentlich. Weitere Stimmen werden von andern theoretischen Perspektiven und andern geschichtlichen Situationen her unsere Aussage ergänzen. Wir selber beabsichtigen, dies ebenfalls von Zeit zu Zeit zu tun.

## DIE KIRCHE UND DIE PLURALISTISCHE GESELLSCHAFT

### I

1. Das Bekenntnis zum wahren Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, ist das, was den christlichen Menschen in der Gesellschaft grundlegt und unterscheidet. Gottes Name darf niemals zum Werkzeug für ein wenn auch noch so gut und edel erscheinendes Ziel gemacht werden. Der Mensch gelangt zum Heil und bringt damit die Welt zum Heil nur, wenn er kraft des Glaubens Gott als die absolute Wahrheit und den letzten Wert seines Lebens anerkennt.

2. Aus dem Bekenntnis zum wahren Gott quellen Freiheit und Leben. Indem er Gott anbetet, bekräftigt der Mensch seinen Willen, in Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit zu leben; er fühlt sich von jeglicher Furcht, Idolatrie und Sklaverei befreit und behauptet sein Recht, voll und ganz Mitte und wirklicher Nutznießer der Schöpfung zu sein. Der Glaube spornt unablässig zum Kampf gegen die Götzen und Ungerechtigkeiten an, die die Menschheit bedrücken.

3. Nicht alle Situationen sind dem Menschen gleich angemessen, doch in ihnen allen, im Glück wie im Leid, im Überfluß wie in der Armut, im Leben wie im Sterben ist es für ihn möglich und notwendig, Gott anzurufen und auf ihn zu vertrauen. Gott selbst hat uns diese Möglichkeit gegeben und uns damit jedem Leiden und jeder Unterdrückung überlegen gemacht. Dem Menschen diese Möglichkeit bestreiten, solange er die Probleme dieser Erde nicht hinreichend zu lösen vermag, oder sie wegschieben, weil sie nicht dazu dienen, diese Probleme zu lösen, heißt, ihn seiner höchsten Würde zu berauben und ihn zum Sklaven der Notwendigkeit und zum Verzweiflungskandidaten machen.

4. Diese auf dem Glauben gründende Überzeugung verstehen wir nicht als eine mehr oder weniger verhüllte Einladung zum Konformismus oder als implizites Ja zu den bestehenden Situationen der Ungerechtigkeit und der mangelnden Solidarität. Das Leben im Glauben an den wahren Gott weckt im Herzen des gläubigen



Menschen unwillkürlich das Verlangen, sich einzusetzen, um sämtliche Beziehungsformen und strukturellen Hindernisse auszuräumen, die die menschliche Würde verletzen und damit das Bild Gottes in seinen Söhnen entstellen.

## II

5. Die persönliche Existenz Jesu von Nazaret, wie sie geschichtlich gelebt, von den apostolischen Zeugen gedeutet und übermittelt und im Lauf der Jahrhunderte durch den Heiligen Geist bekundet wurde, ist die höchste Offenbarung und Selbstschenkung Gottes an die Menschheit. Deswegen, und nicht lediglich um ihrer ethischen Vorbildlichkeit oder ihrer revolutionären Dynamik willen, steht sie in der Geschichte restlos einzig da und besitzt für alle, die an Jesus glauben und ihn als Heilbringer anrufen, endgültigen Wert.

6. Die einzig gültige Haltung des Menschen vor Christus ist die der Umkehr, worin man ihn wirklich als äußerste Nähe Gottes zu den Menschen und gleichzeitig als den Archetyp der höchsten Möglichkeiten des Menschen anerkennt, wenn dieser glaubend im Bund mit Gott leben will. Dank des Glaubens und der Umkehr können alle in die Kirche eintreten, in ihr verbleiben und am Gottesreich teilnehmen.

7. Indem man durch Glaube und Umkehr die Botschaft und die Person Jesu anerkennt, nimmt man an, daß im Menschenleben ein letzter Sinn und endgültige Werte liegen. Durch den Glauben bestimmt der Mensch die Grundkoordinaten und die letzten Aspirationen seines Lebens. Der gläubige Christ anerkennt voll und ganz die Denkfreiheit und die Berufung des Menschen, über die Welt zu herrschen. Obwohl dieser sich in die Dimensionen der Gnade einfügt, schränkt der Glaube den Bereich dessen, was der Mensch aus eigenen Mitteln in dieser Welt erkennen, entscheiden oder verwirklichen kann, keineswegs ein. Das einzige, was der Glaube ausschließt, ist die diabolische Anmaßung derer, die das Leben des Menschen mit totalitären Haltungen im Denken und Handeln hinreichend zu deuten und zu kontrollieren, als absolute Herren über Sein und Leben die menschliche Existenz zu beherrschen und zu programmieren bestrebt sind.

## III

8. Die Kirche ist die geschichtliche Gemeinde derer, die an Jesus glauben und ihn als Heiland ihres Lebens annehmen in einer in den Sakramenten gemeinsam gefeierten Haltung der Umkehr und der Liebe. In der jetzigen Gesellschaft erfaßt die Kirche nicht alle Menschen und kann auch nicht versuchen, sie vermittels Zwangs unter ihrer Autorität zu halten. Kirchlichkeit ist im letzten keine Sache der Autorität, sondern der Freiheit. Sie findet deshalb ihre Identität nicht, solange sie soziologisch nicht mehr gerechtfertigte Situationen zu halten sucht und sich nicht quantitativ wie qualitativ auf ihre eigene Wirklichkeit beschränkt. Nur jene Getauften, die in einer Haltung der Umkehr leben wollen, sind Vollglieder der Kirche, und nur die religiösen Aspekte des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen sind der eigentliche, unmittelbare Gegenstand ihrer Sendung in die Welt.

9. In all ihren einzelnen Gliedern setzt die Kirche in der Welt die Sendung Jesu fort. Dieser verkündete den Menschen das Gottesreich, die Möglichkeit, kraft des Glaubens und der Umkehr, worin man zur echten Selbstverwirklichung und zum Heil gelangt, mit Gott versöhnt zu leben. Aufgrund dieser Umkehr bilden die Gläubigen miteinander eine Gemeinschaft, für die die Brüderlichkeit und der Austausch des Gutes untereinander und mit allen Menschen wesentlich sind.

Heute gilt es, dieser Gemeinschaft der Glaubenden in der modernen Gesellschaft ihren ganzen Realismus und ihre ganze Wahrheit zurückzugeben. Wenn der Christ aufgrund seiner Lebensführung und nicht durch bloße Lippenbekenntnisse der Kirche Gottes redlich angehört, wird er auch andern Menschen das Gottesreich verkünden und sich selbstlos und zuversichtlich für eine gerechtere und brüderliche Welt einsetzen können.

Da die Kirche die Heilsbotschaft zu verkünden und das Sakrament der Einheit und der Versöhnung zu sein hat, ist es ihr verwehrt, sich abzuschließen; ihre Sendung erstreckt sich auf die Welt, der sie trotz ihrer Eigenart angehört. Kein Ereignis darf der Kirche gleichgültig sein, denn in ihr beginnt das durch die Passion und die Auferstehung des Herrn ermöglichte Heil.

Darum darf sich die Kirche den menschlichen Problemen nicht fremd fühlen. Aus ihrer Sicht und in Erfüllung ihrer Sendung muß sie, die die rechtmäßige Autonomie der Welt und deren Beitrag zum Gottesreich nicht an sich reißen darf, sich aus allen Kräften dagegen wehren, daß der Mensch im Lauf der Geschichte mißhandelt und die allgemeine Versöhnung erschwert wird. Sie darf sich der Ausbeutung und Unterdrückung, der Tyrannei und dem Totalitarismus gegenüber nicht neutral verhalten.

10. Die Kirche liest das Evangelium und entdeckt darin immer neu das Bild Jesu Christi als Norm für die Gläubigen und als deren Leitbild im Wechselspiel des Lebens; dabei läßt sie sich von den konkreten Situationen anregen, in denen die Gläubigen Gott anrufen und seinen Namen verkünden sollen, indem sie im Geiste Jesu brüderlich leben. Um Glaubwürdigkeit für sich zu beanspruchen, muß sich jede Auslegung des Evangeliums bestreben, integral zu sein, insofern sie sämtliche Seiten der Schrift berücksichtigt und die Möglichkeit offenläßt, weitere Bilder, die für die Gläubigen anderer Zeiten und Orte bestimmend waren und sind, mit zu integrieren. Die Gegenwart des Heiligen Geistes bietet uns für eine solche integrale Erfassung des Evangeliums in der Kirche Gewähr.

Obwohl die Überlieferung der Botschaft Jesu und ihre Umsetzung ins Leben von seiten der Gläubigen stets unter dem Einfluß vielfältiger geschichtlicher Voraussetzungen geschieht und infolge der menschlichen Begrenztheiten und Schwächen Mängel aufweist, kann es dabei doch nie zur gänzlichen Entstellung, wenn auch ebensowenig zur letztgeglückten Verwirklichung kommen. Darum gibt es in der Kirche keine Vergangenheit, die als ganze abgestoßen oder als ganze beibehalten werden darf, und auch keinen Zukunftsentwurf, der uns gestattet, mit allem Früheren zu brechen. Stets bedarf es der Kritik; weder ist sture Unbeweglichkeit noch das mutwillige Herbeiführen von Brüchen erlaubt. Die Kirche ist ihrem Wesen nach Überlieferung eines Gedenkens an Jesus und einer konkreten Form, an ihn zu glauben, indem man seinen Weisungen nachkommt.

11. Als ungeschuldete Gabe, die Gott der Menschheit im Lauf der Geschichte gemacht hat, ist die Kirche irgendwie kontingent. Deshalb kann sie nicht sämtliche geschichtlichen Ziele, für die die besten Glieder der Menschheit arbeiten, als ihre spezifische Aufgabe betrachten und in Anspruch nehmen. Sie muß sich für die Gerechtigkeit, den Frieden, die Kultur einsetzen, sich aber bewußt bleiben, daß sie dabei eine Kraft unter vielen andern ist und daß sie, falls sie nicht gleichzeitig auch ihre eigenen religiösen Belange fördert und in Erscheinung treten läßt, ihre Identität aufgibt und damit auch ihre Daseinsberechtigung als besondere Gruppe innerhalb der menschlichen Gemeinschaft einbüßt.

Auf der Ebene des Personalen wird dieser Identitätsverlust der Kirche, der von vielen als Folge der Verdunkelung der spezifischen Züge des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinschaft verspürt wird, als Glaubenseinbuße und Verlust der gesellschaftlichen Zugehörigkeit erlebt. Darum ist es dringend notwendig, den entscheidenden Wert des strikt Religiösen im Leben des Menschen erneut zur Geltung zu bringen. Die Kirche wird nicht dadurch gefördert, daß sie ihre religiöse Sendung durch andere, soziale oder politische Aufgaben ersetzt, so edel und richtig diese auch sein mögen, sondern dadurch, daß sie von neuem entdeckt, wie entscheidend wichtig es für das Glücken des menschlichen Lebens ist, daß man Gott und seine Gnade annimmt. Wir haben das Vertrauen in die Vermenschlichungskraft des Religiösen verloren. Wir verwerten dessen Fehlformen, gewinnen aber dabei seine echte Form nicht zurück. Die dringendste Pflicht der Kirche von heute ist es, die Achtung und Hochschätzung des Religiösen zurückzugewinnen und es dem gemeinsamen Erbe der Menschen zurückzuerstatten. Dies kann aber niemals gelingen, ohne daß die Christen und namentlich ihre Hirten sich auf die Förderung einer freien, aus wahrhaft Bekehrten bestehenden Kirche konzentrieren, in der das Evangelium Jesu die geltende Norm ist und diejenigen umformt, die frei an Jesus glauben und das ewige Leben für alle von Gott erhoffen.

Andere Tendenzen, die einen erneuten Aufschwung der Kirche herbeiführen möchten, indem sie diese als Verbündete entweder der bestehenden Macht oder der revolutionären Kräfte in den politischen Kampf einschwenken lassen, verändern die Natur der Sendung der Kirche und des christlichen Lebens, indem sie die spezifisch religiösen Elemente in den Hintergrund drängen und die nicht strikt politischen und öffentlichen Aspekte des persönlichen Lebens übersehen. Solange die Kirche nicht das Vertrauen zu sich selbst als religiöser Heilsgemeinschaft zurückgewinnt, wird sie in einer Gesellschaft, die sie immer weniger als Trägerin anderer, zusätzlicher Funktionen benötigt, nicht weiterbestehen können.

Selbstverständlich nehmen die politischen Gruppen, die an der Macht sind oder in Opposition stehen, die Kirche an, wenn diese in einigen konkreten Zielsetzungen mit ihnen übereinstimmt, doch in diesem Fall akzeptieren sie sie eben nicht spezifisch als Kirche, sondern als gesellschaftliche Kraft; deswegen bürgen diese Verbündungen nicht dafür, daß die Kirche als solche weiterlebt, wenn sie nicht selbst ihre spezifischen Elemente ausdrücklich entfaltet und zur Geltung bringt. Die Kirche kann durch eine undifferenzierte Vermenschlichung ebensosehr um ihre Identität gebracht werden, wie sie durch eine Abstandnahme von der Welt ihre Bedeutung verlieren kann.

## IV

12. Je mehr die Kirche ihr Wesen als religiöse Gemeinschaft glaubender, bekehrter Menschen herausstellt, desto mehr wird sie imstande sein, vor den Menschen nach innen und außen das Zeugnis eines andern, durch den Glauben und den Geist Jesu erneuerten persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens abzulegen. Es ist ein absurdes Unterfangen, das Evangelium auf revolutionären Wegen der gesamten Gesellschaft aufzwingen zu wollen, kann doch eine echte Gemeinschaft Glaubender einzig auf dem Weg der Umkehr entstehen. Eine wenig religiös gesinnte und wenig bekehrte Kirche kann auch keinen echten, kraftvollen und eigenwüchsigen Beitrag zur Gesellschaftsveränderung leisten, sondern beraubt dann nur die Menschen und die Gesellschaft einer Dimension, die die Kirche allein in angemessener und ausdrücklicher Form den gesellschaftlichen und politischen Prozessen zu vermitteln vermag.

13. Die Grundlage und die Ursachen der Einheit und des Zusammenhalts der Kirche liegen in ihr selbst, im verkündeten und angenommenen Gotteswort, in der stets erneuten Umkehr, in den Feiern der Sakramente, im Einheitscharisma ihrer Leiter und im brüderlichen Leben, das im Namen Jesu stets neu aufgebaut wird. Doch bereiten, begünstigen oder schädigen diese kirchliche Einheit auch die gesellschaftspolitischen Faktoren, die auf die Natur des Zusammenlebens der Menschen einwirken.

Sind in einer konkreten Gesellschaft die Christen auf die Gesellschaftsklassen und -gruppen, die zueinander in einer Beziehung des Herrschens und Beherrschterwerdens stehen, verteilt, so wäre es falsch, die kirchliche Einheit so zu verstehen, daß man dabei absehen könnte von der entschlossenen Anstrengung, die strukturellen und personalen Ursachen dieser objektiv bestehenden Oppressionssituation zu beseitigen. Die kirchliche Einheit beschränkt sich nicht auf die Versöhnung der Menschen in einer hypothetischen Zukunftsgesellschaft, in der es weder Ausbeuter noch Ausgebeutete geben wird, andererseits läßt sie sich auch nicht aufbauen ohne Zusammenhang mit den kämpferischen Anstrengungen, sich diesem Ziel so weit als möglich zu nähern.

## V

14. Es ist dringend nötig, daß sich unsere Kirche von der übrigen Gesellschaft als eine religiöse Gemeinschaft unterscheidet, deren Vollmitglieder jene getauften Erwachsenen sind, die dem Evangelium Christi entsprechend leben wollen. Um in einer demokratisch und pluralistisch entwickelten Gesellschaft bestehen zu können, muß sich die Kirche auf die strikt religiösen Elemente ihrer Identität stützen: Annahme des Evangeliums und Umkehr zu Gott, sakramentale Feier des Heils und brüderliches Leben im Heiligen Geist.

Statt unsere Besonderheiten der ganzen Gesellschaft aufzwingen zu wollen – ob nun auf dem Weg der sozialen Vorherrschaft oder der Revolution –, müssen wir Christen und namentlich die Hirten uns der Aufgabe widmen, die Kirche als Gemeinschaft Bekehrter und Versöhnter aufzubauen, die allen die Güte Gottes und die Möglichkeit des Heils für alle verkünden. Nur von ihrem eigenen, umfang-

reichen oder geringen, aber stets echt christlichen Sein her kann die Kirche das Evangelium verkünden als eine wahre Frohbotschaft für die Menschen guten Willens, die für ein echtes Menschlichsein kämpfen.

15. In Spanien hat eine allzustarke Identifikation zwischen der Kirche und den soziologischen Realitäten vorgeherrscht. Der Katholizismus war ein für das Kulturerbe, die Gesellschaftsidentität und sogar die politische Ordnung bestimmendes Element. Dies hat eine Schwächung der personalen, freien Elemente des Glaubens und damit seiner Erneuerungskraft mit sich gebracht, was zu einer institutionellen und realen Verquickung von Gesellschaft und Kirche, ihrer respektiven Kompetenzen und Institutionen führte. Gegenüber dieser Situation ist rundweg der freie Charakter der Zugehörigkeit zur Kirche zu betonen; dieser muß durch eine geeignete Evangelisation gefördert werden, die alle zur Umkehr, zur Änderung der Gesinnung und des Lebenswandels auffordert.

Nur aus dem persönlichen Glauben heraus kann man frei und redlich ein anderes, echt christliches Leben führen. Es hat heute keinen Sinn, eine Deckung zwischen Gesellschaft und Kirche anzustreben, so wenig wie es sinnvoll ist, an die bürgerlichen Institutionen zu appellieren, damit sie der Gesellschaft ein christliches Leben aufzwingen. Die bürgerlichen Institutionen lassen sich immer mehr von den rationalen Überzeugungen lenken, die das gemeinsame Geistesgut der Bevölkerung sind. Die Kirche muß lernen, sich nicht durch Zwang aufzudrängen. Das System eines »Nationalkatholizismus« führt rettungslos zur religiösen Verarmung der Kirche und zum politischen Autoritativismus.

Wir haben bei uns, vorab in diesen letzten Jahren, die Widersprüche zu wenig hervorgehoben, die zwischen gewissen Eigentümlichkeiten des Kapitalismus und den vordringlichen Forderungen des Evangeliums bestehen. Schlicht und offen ist herauszusagen, daß die Kriterien, die in einigen kapitalistischen Produktionsstrukturen vorherrschen, mit einem echt christlichen Leben nicht übereinstimmen, das sich zum Gott der Liebe und zur Liebe Gottes als zum absoluten Bezugspunkt für die menschliche Freiheit und für die wahre Menschlichkeit hingewendet hat. Wenn wir Christen in einer kapitalistischen Gesellschaft leben müssen, werden wir ein anderes Verhalten abzuverlangen haben als das, das die Kraftlinien des Kapitalismus uns aufzudrängen suchen, und wir haben mit unserer politischen Verantwortung als Bürger die Veränderung dessen anzustreben, was in dieser Gesellschaft mit der tatsächlichen, ernsthaften Anerkennung der Würde aller und der menschlichen Brüderlichkeit als dem höchsten Lebenswert und wahrhaften Gottesdienst unvereinbar ist. Der Profit eines Einzelnen darf für keinen Christen je der einzige, endgültige Bezugspunkt sein.

## VI

16. Die Politik hat in der heutigen Gesellschaft als ein Hauptmittel zu gelten, um gegen das Übel und die Leiden der Menschen zu kämpfen und die Wirklichkeit den Plänen Gottes und dem, wessen der Mensch würdig ist, näherzubringen. Aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen müssen sich Christen unter persönlichen Verantwortung an ihr beteiligten in den Gruppen und mit den Mitteln, die ihnen am zugewiesenen, wirksamsten und dem Glauben, den sie bekennen, entspre-

chendsten erscheinen. Der politische Pluralismus der Christen ist etwas, was absolut zu fordern ist infolge der Beschränkung der spezifischen Sendung der Kirche auf die religiöse Sphäre, wie infolge der rationalen Autonomie der Wissenschaften und Methoden, welche die Politik bestimmen, endlich infolge der Unmöglichkeit, daß irgendein politisches System oder eine politische Partei die Fülle der von der Kirche verkündeten und geförderten Verheißungen Gottes an die Menschheit enthält.

Die Kirche kann die Politik nicht von religiösen Instanzen herleiten und vereinheitlichen und darf auch nicht darauf ausgehen, die Kirche von bestimmten politischen Präferenzen her zu einigen, auch wenn diese dem christlichen Geist noch so nahe zu stehen scheinen. In einer politischen Option liegen ja immer auch andere Elemente als die religiösen Werte. Sonst wäre sie nicht Politik. Und ihre Ziele sind zwangsläufig beschränkter als das, was Gott zugunsten der Menschen vorhat.

17. Wenn Christen ihre bürgerlichen und politischen Engagements auf sich nehmen, müssen sie dies gemäß ihrem eigenen Gewissen und in persönlicher Verantwortung tun. Ihr Glaube bietet ihnen einige gemeinsame Motive und sittliche Kriterien, ihre Betätigungen müssen stets im Gleichklang mit gewissen gemeinsamen Verantwortungen sein, dennoch wird die rationale Prüfung der Situationen und Methoden, die verschiedenen Typen der Bildung, der gesellschaftlichen Stellung und selbst des Temperaments zu legitimen Differenzen, ja zu Konflikten zwischen ihnen führen.

Die Kirche kann den Christen nicht kraft der Autorität des Evangeliums eine bestimmte Haltung in zeitlichen Angelegenheiten zur Pflicht machen, sie kann von ihnen bloß verlangen, ihre Entscheidungen so ins Leben umzusetzen, daß sie die wahre Brüderlichkeit unter den Gläubigen nicht verunmöglichen und die Präferenzen und grundlegenden Zielsetzungen des Evangeliums nicht leugnen, damit man aufrichtig, in einer Haltung büßender Umkehr und brüderlicher Gemeinschaft das gemeinsame Opfer und Mahl des Herrn feiern kann. Keine Rechtsordnung, keine Ideologie, keine Klassenoption darf von Christen so übernommen werden, daß sie die Eucharistiegemeinschaft sprengt und die Gläubigen daran hindert, einander den Friedensgruß zu reichen.

18. Nicht wenige Christen, die ein scharfes Auge dafür haben, daß der radikale Geist des Kapitalismus die Verwirklichung einer universalen brüderlichen Gemeinschaft nicht zuläßt, entscheiden sich für den Sozialismus als globale Gegenalternative zur kapitalistischen Gesellschaft.

Theoretisch und global gesehen läßt sich mühelos feststellen, daß zwischen gewissen Programmpunkten des Sozialismus und den ethischen Forderungen des christlichen Lebens eine Konvergenz besteht. Die Befriedigung der persönlichen und gemeinsamen Bedürfnisse anstelle der Jagd nach privatem Profit, die Beseitigung aller Ausbeutung und Unterdrückung durch die Schaffung von Strukturen, die zu der Klassendiskriminierung im Gegensatz stehen, die Betonung des Gemeinschaftscharakters des Menschen und weitere Programmpunkte werben um die Zustimmung des Christen, der sich an die Forderungen der Nachfolge Jesu halten will.

Trotzdem wäre es gefährlich, die Vielheit der theoretischen Auffassungen, der praktischen Verwirklichungen und der politischen Programme zu verkennen, die

unter dem gemeinsamen Nenner »Sozialismus« stecken und unter denen sich auch Thesen finden, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind. Die Autonomie des Christen beim Aufbau der Welt ist nicht so unbeschränkt, daß er jedwede Ideologie übernehmen oder unterschiedslos jedweden politischen Programm zustimmen könnte. Wollen wir nicht in einen neuen Dualismus oder Reduktionismus, der die Glaubensinhalte aushöhlt, hineingeraten, so müssen wir dem Glauben die Fähigkeit zutrauen, sämtliche Ideologien und Programme von seinem besonderen Standpunkt aus der Kritik zu unterziehen.

Das Heil im christlichen Sinn transzendiert die menschlichen Verwirklichungen und übernimmt und fördert gleichzeitig die Aspirationen und Verwirklichungen, die dazu beitragen, den Menschen sowohl nach der personalen wie nach der gemeinschaftsbezogenen Seite hin zunehmend zu einem Bild Gottes zu machen. Die Konvergenz kann nicht zu einer Identifikation werden; der Glaube kann sich nicht auf die Deckung unserer Projekte verkürzen; die politische Rationalität ist für den Christen nicht das letzte Wort; die Kirche ist nicht einfach die Vereinigung derer, die sich mit einem gleichen Gesellschaftsentwurf identifizieren.

19. Die Kirche muß eine wirkliche Gemeinschaft sein, in der das Evangelium persönlich und gemeinschaftlich ins Leben umgesetzt wird, und zwar über das hinaus, was die bürgerlichen Gesetze und die Gepflogenheiten der Umweltgesellschaft fordern, so daß den Menschen das lebendige Beispiel eines versöhnten, freien und befreienden Menschenlebens vor Augen tritt, das für die Gesamtgesellschaft gleichzeitig eine Kritik und einen Ansporn darstellt. Auch wenn die Kirche nach ihrem Ursprung und nach der Natur ihrer letzten Ziele sich mit keiner menschlichen Institution und mit keinem Geschichtsentwurf identifizieren kann, hat sie Zeugnis abzulegen und sich einzusetzen für ein echtes Fortschreiten der Menschheit dem erhofften Modell des Gottesreiches entgegen im Verein mit all den positiven, edlen Kräften, die die Menschheit bewegen, aber auch unter Wahrung eines Abstandes und der Freiheit, all das an ihnen zu kritisieren, was nicht genügend geöffnet und hinorientiert ist auf diese endgültige Fülle, die nicht Frucht der Erde ist, sondern als Geschenk Gottes an die Menschen guten Willens erhofft werden muß. Die Christen müssen in persönlicher Verantwortung auf allen möglichen berechtigten Wegen sich für diese dauernde Vermenschlichung der Gesellschaft tätig einsetzen in Gedanken daran, daß sie so die Weisungen Gottes erfüllen, seinen Namen heiligen und das Kommen seines Reiches anbahnen.

Wegen alldem haben wir die Berechtigung der Bestrebungen anzuerkennen, die Kirche von den soziologischen und politischen Bindungen unabhängig zu machen, die sie daran hindern, sich als eine Gemeinschaft von Glaubenden authentisch zu verwirklichen und sowohl ihre kritische Funktion gegenüber allen sündigen und mangelhaften Aspekten der Gesellschaft als auch ihre aneifernde und vorwegnehmende Aufgabe zugunsten eines immer gerechteren und brüderlicheren Menschseins auszuüben. Die Kirche muß sich stets in einer schmerzlichen Dialektik mit der Gesamtgesellschaft bewegen, ohne sich dabei irgendeinem der dialektischen Pole, in die die Menschheit gespalten ist, zu verschreiben. Sonst könnte sie ihre spezifischen Beiträge zur Gesamtgesellschaft und Gesamtgeschichte nicht mehr leisten.

20. Die Amtsträger der Kirche werden ausgewählt und geweiht um das reli-

giöse Leben der Gläubigen zu leiten, ihren Glauben zu nähren und anzueifern, ihren liturgischen Feiern vorzustehen, die Einheit jeder Gemeinde von Gläubigen und diejenige sämtlicher Gemeinden untereinander beständig zum Ausdruck zu bringen und aufrechtzuerhalten, ohne die echte Mitverantwortung aller Glieder des Gottesvolkes zu beeinträchtigen.

Diese Sendung darf nie in den Dienst der politischen Optionen desjenigen, der sie ausübt, gestellt werden. Seine Weihe und seine spezifischen Funktionen haben nur innerhalb der Gemeinde selbst und den Gläubigen gegenüber Bedeutung und Autorität; vor der Gesamtgesellschaft und vom bürgerlichen Standpunkt aus sind die Amtsträger Bürger wie andere auch; sie unterstehen den gleichen Gesetzen wie diese und verfügen über keine andere Autorität und Bedeutung als die, die ihnen aufgrund ihrer persönlichen Verdienste zukommt. Es ist undurchsichtig, welchen Sinn es hat, daß Priester die Rolle von Wohnviertelchefs oder Animatoren politischer Gruppen spielen und daß Bischöfe sich berufen fühlen, ihren Mitbürgern zu sagen, in welcher Richtung sie sich politisch betätigen sollen. Vielleicht macht das Gewicht unserer Traditionen solche Dinge noch unumgänglich, doch muß man sich bewußt sein, daß dies eine verworrene, undifferenzierte, veraltete Situation ist, die allzuviel mittelalterliche, ja vorchristliche Züge aufweist. Dabei werden die spezifischen Themen, die den Glauben stützen und die Kirche aufbauen, zu wenig beachtet, u. a. deswegen, weil man nicht genug darauf vertraut, daß die Religiosität und der echte Kult auf die anthropologischen – die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen – Realitäten eine vermenschlichende Wirkung ausübt.

Die Christen und alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft haben das Recht, von den Hirten zu erwarten, daß sie die vordringlichen Elemente und Zielsetzungen der Kirche, ihren spezifischen Platz und ihre spezifische Tätigkeitsweise in der heutigen Gesellschaft sowie die Hauptpunkte, worin sie mit den Strukturen und der Ethik des Kapitalismus wie des Sozialismus nicht einverstanden sein kann, klar darstellen. Die Zeiten der Unschlüssigkeit, Schüchternheit und Nachsichtigkeit sind vorbei. Die Kirche muß sich behaupten und sich kraft ihrer selbst und kraft einiger solider, klarer Positionen Respekt verschaffen.

## VIII

21. Wir treten in eine Epoche zunehmender Freiheit und gesellschaftlicher Pluralität ein. Es ist wichtig, daß sich die Kirche von der übrigen Gesellschaft betont abhebt. Nicht in dem Sinn, daß sie den Christen eine Zuflucht in ein spiritualistisches Paradies böte, fern dem wirklichen Leben und den eigentlichen Konflikten der Menschen, sondern um ihren eigenen Ursprung, ihre Lebensformen, die ihr eigenen Kompetenzen und ihre spezifischen Beiträge zur Erlösung und Befreiung der Menschheit und der konkreten Menschen abzugrenzen. Darum muß sie der bürgerlichen Gesellschaft volle Autonomie in bezug auf deren eigene Fragen zuerkennen und sich daran gewöhnen, daß über die Probleme der politischen Gemeinschaft auf politischen Wegen entschieden wird. Es ist dringend nötig, die Grundlagen dafür zu legen, daß die politischen und Rechtsprobleme, die sich sehr bald bei uns stellen können, auf dem Feld der bürgerlichen Ordnung nicht durch religiöse Einrichtungen und noch viel weniger durch religiöse Zwänge gelöst



werden müssen. Die Probleme, die auf dem Gebiet der Staats- und Rechtsinstitutionen und -ordnungen politisch geklärt werden müssen, dürfen nicht zu neuen Spaltungen in der Kirche führen oder zum Anlaß dafür werden, daß die Gesellschaft eine bürgerlich übermächtige Kirche von neuem zurückweist. Fragen wie die der Ehescheidung müssen innerhalb der Kirche für die Gläubigen, die in Übereinstimmung mit den Forderungen des christlichen Glaubens leben wollen, eine eigene Regelung finden und eine andere Regelung als Gegenstand der bürgerlichen Rechtsordnung.

22. Wir wünschen eine Kirche, die wahrhaft die Gemeinde der zum Evangelium Jesu Christi bekehrten Gläubigen ist, eine Kirche von Menschen, die an Gott als den Ursprung und die Gewähr für das volle Heil der Menschen glauben und die befreiende und vermenschlichte Wirkung dieses Glaubens vor der Gesellschaft bezeugen. Eine Kirche, die sich der übrigen Gesellschaft nicht aufnötigen will und ihre Stärke nicht in gesellschaftlichen Privilegien sucht, sondern die bürgerlich und politisch in der gleichen Stellung lebt wie die andern Staatsbürger und Gesellschaftsgruppen; eine Kirche, die vor den Menschen den Namen Gottes ehrt und positiv dazu beiträgt, das menschliche Leben dem erhofften Gottesreich näherbringen, ohne sich von der Geschichte zu trennen oder in ihr aufzugehen, ohne daß sie die Welt flieht oder ihr gleichförmig wird, sondern so, daß sie wirklich einen Bestandteil der Gesellschaft bildet, sich aber durch nichts und niemanden gleichschalten läßt. Eine bekehrte Kirche, getragen von der Hoffnung auf ein gerechtes, glückliches Menschsein, das von Gott kommt.

1. Juni 1976

*Ricardo Alberdi, Rafael Belda, Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco, Antonio Palenzuela, Fernando Sebastián, José María Setién*

## Eigentumsordnung und Umverteilung

*Von Hans Willgerodt*

Die Eigentumsordnung der Bundesrepublik Deutschland ruht in wesentlichen Teilen noch immer auf Fundamenten, die in der Zeit der bürgerlichen Reformen des 19. Jahrhunderts gelegt worden sind. Das heißt: Privateigentum ist zulässig, und zwar nicht nur an Konsumgütern und selbstgenutztem Arbeitsgerät, sondern auch an solchen Produktionsmitteln, die dazu dienen, andere Arbeitskräfte zu beschäftigen. Artikel 14 des Grundgesetzes gewährleistet Eigentum und Erbrecht und gibt diesem Anspruch den Charakter eines Grundrechtes, das nach Artikel 19 in seinem Wesensgehalt nicht angetastet werden darf.

Freilich ist zugleich vorgesehen, daß Inhalt und Schranken des Eigentums durch die Gesetze bestimmt werden, daß ferner Eigentum zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen soll und daß schließlich Enteignungen zulässig sind, wenn auch nur zum Wohle der Allgemeinheit und gegen Entschädigung. Sozialisierungen von Boden, Naturschätzen und Produktionsmitteln gegen Entschädigung sind ebenfalls möglich.

Sieht man von der Erlaubnis zur Sozialisierung ab, die bisher nur wenig Bedeutung erlangt hat, so gehen alle diese Regelungen auf die »liberale Ära« zurück. Sie hat zu vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben, denn einige »Liberale« woll-

ten an die Stelle einer ordnungspolitischen Abgrenzung der Staatsaufgaben deren bloße Minimierung setzen. Auf Adam Smith konnten sie sich dabei gewiß nicht berufen. Aber hierdurch ist das Ansehen des liberalen Konzeptes geschwächt worden. Außerdem hat der politische »Liberalismus« oft mit Vorrang auf solchen Schauplätzen gekämpft, die für das Wesentliche der liberalen Position unwichtig sind. Nicht selten sind sogar falsche Fronten aufgebaut worden. Derartige kulturkämpferische Aktivitäten, noch dazu, wenn sie mit nationalistischen Strömungen verbunden wurden, mußten für weite Kreise abschreckend wirken, die zumindest heute längst auf dem Boden der »liberalen« Verfassungsgrundlagen stehen. Diese Grundlagen haben sich seit dem 18. Jahrhundert in Westeuropa und den USA langsam herausgebildet und kommen vor allem in anerkannten Grundrechten der Person und freiheitlich-demokratischen Verfassungen zum Ausdruck.

Das Grundrecht auf Privateigentum für alle Staatsbürger in dem Sinne, daß jedermann Eigentum erwerben darf und ihm der am Markt erzielbare Erlös aus der Verwertung seiner eigenen Arbeitskraft zusteht, ist dabei verhältnismäßig neuartig. Jahrtausendlang waren zahlreiche Klassen und Schichten von der rechtlichen Möglichkeit ausgeschlossen, Grundbesitz oder anderes Privateigentum zu erwerben oder über ihre eigene Person wirtschaftlich zu verfügen. Die Reste der Leibeigenschaft und Sklaverei reichen auch in den westlichen Demokratien bis weit in das 19. Jahrhundert hinein. Es überrascht deswegen nicht, wenn das Eigentumsrecht für jedermann bis zum heutigen Tage keineswegs gefestigt ist. Der Versuch, politische und wirtschaftliche Herrschaft über die Einzelperson wieder miteinander zu verbinden, indem das Privateigentum eingeschränkt, abgeschwächt oder aufgehoben wird, ist im sozialistisch-kommunistischen Bereich so weit fortgeschritten, daß man von einer neuen Form der Leibeigenschaft sprechen kann.

Der Sozialismus marxistischer Prägung ist freilich aus der Kritik am Privateigentum hervorgegangen, das heißt aus der Behauptung, das gesetzliche Recht für jedermann, Eigentum aus eigener Kraft zu erwerben, könne nur von einer Minderheit genutzt werden. Das Grundrecht auf Privateigentum sei in Wahrheit ein Privileg für Besitzende und »Kapitalisten«. Die Marxisten sehen nicht, daß aus dieser These, selbst wenn sie richtig wäre, keineswegs folgt, daß man das Privateigentum aufheben muß. Da sie jedoch eine materielle Ergänzung des formalen Rechtes auf Privateigentum für utopisch halten und eine breite Streuung des Vermögens von ihnen abgelehnt wird, stehen sie noch immer auf dem Boden des Kommunistischen Manifestes: ». . . Ihr entsetzt euch darüber, daß wir das Privateigentum aufheben wollen. Aber in eurer Gesellschaft ist das Privateigentum für neun Zehntel ihrer Mitglieder aufgehoben; es existiert gerade dadurch, daß es für neun Zehntel nicht existiert. Ihr werft uns also vor, daß wir ein Eigentum aufheben wollen, welches die Eigentumslosigkeit der ungeheuren Mehrzahl der Gesellschaft als notwendige Bedingung voraussetzt. Ihr werft uns mit einem Worte vor, daß wir euer Eigentum aufheben wollen. Allerdings, das wollen wir . . .« Selbst diejenigen, die so weit nicht gehen wollen, weil ihnen bewußt ist, daß mit dem Übergang zum totalen Kollektiv- und Staatseigentum nichts gewonnen wird, stehen dem Grundrecht auf Privateigentum nicht selten skeptisch gegenüber. Man vermutet hier eine Erbsünde von Mißbrauch des Eigentums auf Kosten der Allgemeinheit.

Aber schon in der liberalen Ära war es nicht erlaubt, private Eigentumsrechte ohne Rücksicht auf das Gesetz oder die Belange anderer auszuüben. Man könnte einwenden, daß trotzdem hierbei nicht genügend geschehen sei, also zum Beispiel die Belange der arbeitenden Massen nicht ausreichend geschützt waren. In der vorangehenden Feudalzeit waren sie jedoch keineswegs allgemein besser geschützt und eine Rückkehr zur paternalistischen Fürsorge absolutistischer Lehns- und Landesherren ist nicht notwendig, um dieses Problem zu lösen. Bürgerrechte für jedermann lassen sich sehr wohl mit sozialen Eingrenzungen des Eigentumsrechtes verbinden. Selbst wenn die Eigentumsordnung des 19. Jahrhunderts unvollkommen war, so war sie doch der partiellen Rechtlosigkeit des Feudalzeitalters weit überlegen. Auf die rechtliche Abgrenzung der Sphären, in denen privates Eigentum genutzt werden konnte, wurde jedenfalls besondere Sorgfalt verwendet. Auch wurde die Notwendigkeit von Enteignungen aus übergeordneten Interessen des Staates anerkannt, wenn andere Mittel versagten, um die staatlichen Ziele durchzusetzen. Niemals hat es im 19. Jahrhundert eine grenzenlose Freiheit der Eigentümer gegeben; sie hätte entgegen manchen Fehldeutungen auch nicht der liberalen Doktrin entsprochen. Der Staat verzichtete insbesondere auf dem Gebiete des Baurechts und des Verkehrswesens, aber auch in anderen Bereichen keineswegs darauf, die private Eigentumsfreiheit durch öffentliche Planungen einzuschränken.

Inzwischen haben Gesetzgebung und Verwaltung vor allem die Verfügung von Eigentümern über Boden, Naturschätze und sachliche Produktionsmittel mit einem immer enger werdenden Netz von Vorschriften überdeckt. Um zu erkennen, was geschehen ist, braucht man nur die heute geltende Fassung der altehrwürdigen, aus dem Jahre 1869 stammenden Gewerbeordnung zur Hand zu nehmen und sie mit der ursprünglichen Fassung zu vergleichen. Zahlreiche Nebengesetze haben das Konzept der Gewerbeordnung obendrein eingeschränkt und die wirtschaftliche Tätigkeit reguliert. Unternehmerisches Handeln ist ganz allgemein von staatlichen Eingriffen, Begünstigungen und Belastungen in einer Weise abhängig geworden, die man im vorigen Jahrhundert nicht für möglich gehalten hätte.

Da unternehmerische Entscheidungen so gut wie immer mit Verfügung über Sachgüter und Vermögen verbunden sind, hat der moderne Interventionsstaat auch das Eigentumsrecht materiell umgeformt. Dies ist im tatsächlichen oder vermeintlichen Interesse der Allgemeinheit geschehen.

Trotzdem ist die Eigentumsordnung in Westdeutschland zum Gegenstand vielfältiger Kritik geworden. Motive und Begründungen dieser Kritik sind recht unterschiedlich und geben insbesondere dem Nationalökonomien manches sozialpsychologische Rätsel auf. Nicht selten finden nämlich solche Argumente besonderen Anklang, die von der sozialen Wirklichkeit am weitesten entfernt sind. Mindestens bei einigen Kritikern der in Westdeutschland herrschenden Gesellschaftsordnung ist es anscheinend nicht das gegenwärtige Sein, das ihr Bewußtsein prägt, selbst wenn sie sich Marxisten nennen.

Es lohnt sich, hierbei ein wenig zu verweilen, zumal soeben dem Dichter Max Frisch, der als Gast aus einem Lande mit breit gestreutem Eigentum zu uns geladen war, die Zustände der Bundesrepublik Deutschland vor allem durch Miß-

brauch von Eigentümermacht gekennzeichnet zu sein schienen<sup>1</sup>. Hier macht sich eine geistige Grundströmung bemerkbar, die ihre eigene Dynamik besitzt und sich von sozialen Tatsachen emanzipiert. Unser Schweizer Gast hat dies gleichsam zu einer Tugend erhoben, indem er bei seiner Anklage stolz verkündet hat, nicht Fachmann zu sein. Von der Klärung des Sachverhaltes fühlte er sich damit entbunden, nicht jedoch von seinem Recht zum Urteil. Sein Verhalten ist keine Einzelercheinung. Es kann eigentlich nicht mehr zweifelhaft sein, daß in den vergangenen fünfzehn Jahren die intellektuelle Führungsschicht der westlichen Welt gerade in ihren Ansichten über wirtschaftliche und soziale Zustände von einer kollektivistischen Welle erfaßt worden ist. Niemand kann sagen, wann diese Welle einmal verebben wird, aber daß sie erhebliche Spuren im Denken einer ganzen Generation hinterlassen wird, dürfte schon jetzt feststehen.

Im Sog dieser Strömung hat auch die *Kritik am Privateigentum schlechthin* eine Wiederbelebung erfahren, die man nach mehr als einem Jahrhundert fehlerhafter marxistischer Theorien und jahrzehntelangem kommunistischem Anschauungsunterricht kaum erwartet hätte. Das Privateigentum, *auch* dasjenige der breiten Massen, wird vielfach mit äußerstem Mißtrauen betrachtet, weil es dem einzelnen und seiner Familie einen Bereich selbständiger Entfaltung eröffnet und ihm erlaubt, sich von standardisierten Verhaltensweisen des Kollektivs in einer nicht voll kontrollierbaren Weise zu entfernen. Man fürchtet hier »Individualismus«, Eigenbrötlertum, Solidaritätsfeindlichkeit, »kleinbürgerliche« Mentalität und einen Mangel an Klassenbewußtsein, der daraus entstehen könnte.

Ist die Gefahr, daß es zuviel privaten Spielraum und zuviel Privateigentum gibt, wirklich aktuell? Mehr als 40 Prozent des Bruttosozialproduktes laufen über öffentliche Kassen. Trotzdem spricht man von öffentlicher Armut und privatem Reichtum. Die Gebietskörperschaften haben immerhin von 1950 bis 1974 514 Mrd. DM an Bruttovermögen neu gebildet<sup>2</sup>. Und doch wird beklagt, daß der öffentlichen Hand für ihre jetzigen Aufgaben nicht genügend Mittel zur Verfügung stünden. Es wird obendrein eine weitere Ausdehnung des kollektiven Bereichs gefordert. Die Hannoveraner Beschlüsse der Jungsozialisten von 1971 sagen hierzu: »Erforderlich ist ferner die Herausnahme von Bedürfnissen aus dem privaten Marktssystem und Bereitstellung von kollektiven Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung. Z. B. muß linke Kommunalpolitik darauf zielen, möglichst viele Bedürfnisse dem Zugriff des Marktes zu entziehen und statt dessen kollektive Befriedigungsmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen.« Hier offenbart sich eine Sehnsucht nach Tuchfühlung, Herde und Feldküche, die erklärungsbedürftig ist. Sie wird nämlich von einer Jugend geäußert, die dem äußeren Anschein nach einem betonten privaten Individualismus huldigt.

Schon vor Jahrzehnten hat der Nobelpreisträger F. A. von Hayek auf den Unterschied zwischen wahren und falschem Individualismus aufmerksam gemacht

<sup>1</sup> Max Frisch, Von den Möglichkeiten zum Frieden. Rede nach der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« v. 20. Sept. 1976, S. 5 f.

<sup>2</sup> Der Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Einkommens- und Vermögensverteilung in der Bundesrepublik Deutschland. Ausgabe 1976, S. 56.

und die besondere Neigung des Deutschen beleuchtet, als Einzelperson originell zu sein, mit der Folge, daß die daraus häufig entstehende Disziplinlosigkeit eine straffe kollektive Organisation als Gegenmittel herausfordert<sup>3</sup>.

Revolte gegen Leistungsanforderungen, Erziehung zum Konflikt mit der Gesellschaft, Ablehnung von Spielregeln bei der Veränderung sozialer Verhältnisse, vermeintliche Emanzipation bis hin zur Abtreibungsfreiheit stehen auf der einen Seite. Das entgegengesetzte Extrem wird durch die Flucht in fast militärisch organisierte Kommunen und Banden mit straffster Binnenmoral erreicht. Beides sind Früchte eines falschen Individualismus. Der wahre Individualismus, wie er unter anderem auch durch weit verbreitetes Privateigentum gefördert wird, hat hiermit nichts zu tun. Schon allein um entstehen zu können, bedarf solches Privateigentum eines gemeinschaftlichen rechtlich-institutionellen Rahmens und eines geregelten, die Rechte anderer und des Staates achtenden Rechtsverkehrs.

Nun täte man der Mehrheit der Deutschen einschließlich ihrer Jugend gewiß Unrecht, wenn man übersehen wollte, daß sie eine bemerkenswerte Neigung zeigt, der Gemeinschaft und dem Staat zuzugestehen, was ihnen zukommt, und trotzdem nicht den kollektivistischen und autoritären Leitbildern der Vergangenheit zum Opfer zu fallen. Im internationalen Vergleich – dies kann durchaus einmal ohne besondere Betonung gesagt werden – beweisen die Westdeutschen im ganzen trotz allem, was an abschreckenden Gegenbeispielen genannt werden mag, und trotz einer die gleichgewichtige Entwicklung störenden Propaganda staatlicher Massenmedien einen erfreulichen Sinn für gesellschaftliche Stabilität in Freiheit, bei von gesunder Skepsis gedämpfter Anerkennung des Gemeinwesens und seiner Spielregeln. Im allgemeinen wissen die Westdeutschen: Dies ist ihre Republik, eine wesentlich bessere werden sie nicht erlangen.

Indessen sind die Kräfte, die in eine stärker autoritär-kollektivistische Richtung drängen, gleichwohl nicht zu unterschätzen. Es ist kein Zufall, daß sie den Hebel der *Kritik* vor allem auch *an der Eigentumsordnung* ansetzen. Die Gegner der westdeutschen Marktwirtschaft hatten zunächst gehofft, daß das marktwirtschaftliche System von selbst an inneren Widersprüchen und an einer starken Benachteiligung der Arbeitnehmer zerbrechen werde. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Sie wird sich auch nicht erfüllen, es sei denn, daß die Wirtschaftspolitik selbstmörderische Fehler begeht. Die Arbeitnehmer haben einen realen Einkommenszuwachs erreicht, wie er in der deutschen Wirtschaftsentwicklung noch nicht vorgekommen ist.

Demgegenüber ist die Vermögensverteilung noch immer unbefriedigend. Sie ist ungleichmäßig, wenn auch bei weitem nicht so sehr, wie es diejenigen glauben machen wollen, denen an der Konservierung eines Zwei-Klassen-Schemas gelegen ist. Es geht eindeutig an den Tatsachen vorbei, wenn jüngst der Verfassungsjurist Helmut Rittstieg in einer Streitschrift<sup>4</sup> gegen das geltende Eigentumsrecht davon

<sup>3</sup> F. A. von Hayek, *Wahrer und falscher Individualismus*. In: ders., *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. Erlenbach/Zürich 1952, S. 40 f. (jetzt 2. Aufl. Salzburg 1976).

<sup>4</sup> Helmut Rittstieg, *Eigentum als Verfassungsproblem*. Darmstadt 1975 (*Wissenschaftliche Buchgesellschaft*), S. 293, 326, 331, 336, 339, 341, 425; seine Polemik richtet sich vor allem gegen das private Haus- und Grundeigentum, wird aber auf das Eigentumsrecht schlechthin übertragen.

ausgeht, eine Minderheit von Besitzenden stehe einer Mehrheit von Nichtbesitzenden gegenüber. Trotzdem bleibt für eine aktive Vermögenspolitik noch viel zu tun, um eine gleichmäßigere Verteilung des Privateigentums zu fördern. Manche Kritiker wünschen dies allerdings gar nicht. Sie sind eifrig bemüht, einen Funktionsschwund des Vermögens nachzuweisen und die Arbeitnehmer davon abzuhalten, selbst Vermögen zu bilden:

*Unabhängigkeit* könne das Vermögen dem Arbeitnehmer nicht verleihen, denn etwa der Besitz eines Wohnhauses mache ihn immobil und lege ihm Lasten auf. Als ob es nicht auch Formen mobilen Vermögens gäbe und die Wirtschaftspolitik im übrigen für eine reibungslosere Verkäuflichkeit von Wohnhäusern sorgen könnte, wenn sie nur wollte.

Eine wirtschaftliche *Sicherung*, so heißt es weiter, könne Vermögen ebenfalls nicht bringen, jedenfalls nicht so gut wie die kollektiven Einrichtungen der Sozialversicherung. Als ob nicht *private* Versicherungen ebenfalls einen Risikoausgleich anbieten könnten und im übrigen längst bekannt ist, daß die Sozialversicherungseinrichtungen in Zukunft keine volle Sicherung mehr bieten können. Die soziale Rentenversicherung kann – entgegen der Absicht der Schöpfer der dynamischen Rente – keine volle Alterspension gewährleisten. Hierzu hätten die Beitragssätze auf ein Niveau gehoben werden müssen, das der abgabepflichtigen Generation kaum zuzumuten ist. Privates Vermögen, für das ja ebenfalls aus laufendem Einkommen Verzichte zu leisten sind, wird nun einmal in dieser Hinsicht anders beurteilt. Auch weiß man inzwischen, daß der Staat nicht in beliebiger Weise Vollbeschäftigung am einmal besetzten Arbeitsplatz garantieren kann. Also wird auch wieder für den Fall der Arbeitslosigkeit gespart. Die Krise der sozialen Krankenversicherung ist ebenfalls nicht verborgen geblieben; ob unter ihrem Druck die Ideologie derjenigen, die hier jede Teilprivatisierung ablehnen, auf die Dauer gehalten werden kann, bleibt abzuwarten.

Schließlich wird noch betont, der einzelne Arbeitnehmer könne heute aus Privateigentum kein wesentliches Einkommen mehr beziehen. Sicherlich ist heute nicht das Vermögenseinkommen, sondern das Arbeitseinkommen für die Mehrheit der Erwerbstätigen einschließlich der Unternehmer die entscheidende Quelle zur Finanzierung des Lebensunterhaltes. Das liegt daran, daß mit wachsender Kapitalansammlung die Marktposition des Kapitals immer schwächer wird, jedenfalls im Vergleich zur Arbeit, deren Entlohnungssatz im säkularen Ablauf und bei ruhiger marktwirtschaftlicher Entwicklung ständig steigt, während die realen Zinssätze bestenfalls konstant bleiben.

Trotzdem ist das Vermögenseinkommen auch für Arbeitnehmer durchaus nicht zu vernachlässigen. Zinsen, Dividenden sowie Miet- und Pachteinahmen sollen z. B. sogar für Arbeiter in Westdeutschland im Jahre 1975 schon durchschnittlich je Haushalt 1200,— DM betragen haben<sup>5</sup>. Außerdem können die Eigentümer von Häusern und Wohnungen, die sie selbst bewohnen, einen Teil dessen einsparen, was sie bisher als Miete zahlen mußten.

---

<sup>5</sup> Berechnet nach: Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, Wochenbericht 30–31/76 v. 29. Juli 1976, »Das Einkommen sozialer Gruppen in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1975«, S. 280 und 282.

Im übrigen werden noch andere Zwecke, für die Privatvermögen geeignet sein könnte, in Zweifel gezogen: Privates Vermögen sei nicht mehr notwendig, um für die Ausbildung der Kinder oder die eigene Fortbildung zu sorgen; auch für eine Unternehmertätigkeit sei eigentlich kein eigenes Vermögen erforderlich, denn angestellte Direktoren könnten nach dem Muster Jugoslawiens diese Aufgabe übernehmen. Weshalb solle Privatvermögen zu einer besseren Ausbildung oder zu unternehmerischer Tätigkeit legitimieren und nicht die persönliche Eignung? Beide Probleme sind vielschichtig und sollen hier nicht ausführlich erörtert werden.

Immerhin sei soviel gesagt: Die volle Sozialisierung der *Bildungskosten* übersteigt bei weitem die fiskalischen Möglichkeiten. Um etwa auch für den vollen Unterhalt von Lehrlingen, Schülern und Studenten zu sorgen, müßte der Staat einen großen Teil des bisherigen privaten Nettoeinkommens zusätzlich heranziehen. Denn er kann nur geben, was er zuvor genommen hat. Damit nicht genug: Die volle Sozialisierung der Bildungskosten würde das totale Bildungsmonopol des Staates wahrscheinlich machen und außerdem einer ungeheuren Vergeudung Vorschub leisten.

Bildung ist ja ein Investitionsgut, dessen wirtschaftliche Früchte in das Privateigentum des Ausgebildeten übergehen, es sei denn, der Staat leitet nach dem Vorbild sozialistischer Länder eine Art von nationaler Schollenpflichtigkeit und Dienstleistungspflicht aus der gewährten Ausbildung ab. Hier zeigt sich übrigens, wie wichtig das Privateigentum an der eigenen Arbeitskraft ist, eine Tatsache, die schon Adam Smith stark betont hat. Für ihn war das Recht, über die eigene Arbeitskraft zu verfügen, geradezu das oberste Eigentumsrecht überhaupt, das vor allem im Interesse der Armen liege<sup>6</sup>.

Stellt der Staat die Bildung scheinbar vollständig zum Nulltarif bereit, das heißt: löst er die unmittelbare Verbindung von Leistung und Gegenleistung durch kollektive Finanzierung auf, dann wird jedermann bestrebt sein, soviel Bildungsleistungen in Anspruch zu nehmen, wie ihm diese Art von Beschäftigung oder Investition noch irgendeinen Zusatznutzen verspricht. Wirtschaftliche Bremsen wirken hier erst viel zu spät, so daß der Staat zu anderen Beschränkungen greifen muß. Denn er kann es sich nicht leisten, das ganze Volk unbegrenzt studieren zu lassen.

Dies ist das »Geheimnis« des *numerus clausus* und des Auslesedruckes, mit dem die staatlichen Bildungseinrichtungen leben müssen, solange die Nachfrage nach ihren Leistungen das Angebot übersteigt<sup>7</sup>. Wenn dagegen weiterhin erlaubt bleibt, Privatvermögen für Bildungszwecke auszugeben oder der Bereich der Privatfinanzierung für die finanziell Leistungsfähigen sogar erweitert wird, dann ist mindestens insoweit damit zu rechnen, daß eine dezentralisierte Selbstkontrolle

---

<sup>6</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (1776), Buch I, Kapitel X, Teil II: »The property which every man has in his own labour, as it is the original foundation of all other property, so it is the most sacred and inviolable. The patrimony of a poor man lies in the strength and dexterity of his hands; and to hinder him from employing this strength and dexterity in what manner he thinks proper without injury to his neighbour, is a plain violation of this most sacred property.«

<sup>7</sup> Einen Lösungsvorschlag bietet Charles B. Blankart, In: *Die Überfüllung der Hochschulen als ordnungspolitisches Problem*. *Ordo*-Jahrbuch Bd. 27 (1976).

erhalten bleibt. Wer sein Privatvermögen für die Bildung seiner Kinder ausgibt oder laufendes Einkommen zu privatem Bildungskapital seiner Kinder werden läßt, pflegt im allgemeinen mehr oder weniger auf eine einigermaßen rationelle Verwendung der aufgewandten Mittel zu achten, sofern er nicht durch rechtliche Schranken daran gehindert wird. Der Staat könnte diese Selbstkontrolle kaum ersetzen.

Auf der anderen Seite liegen die Zeiten, in denen ohne Vermögen die Möglichkeit einer angemessenen Ausbildung versperrt war, längst hinter uns. Öffentliche Mittel müssen jedoch stärker darauf konzentriert sein, Startgerechtigkeit für Talente aller Art herzustellen; das aber setzt voraus, daß diese Mittel nicht noch stärker nach dem Gießkannenprinzip auch denjenigen zufließen, die keine finanziellen Startschwierigkeiten haben. Man spricht heute soviel von Emanzipation; nur die Emanzipation von staatlichen Unterstützungen möchte man nicht. Kollektivisten erlauben lieber, daß der Wohlhabende sein Geld in Monte Carlo verspielt als daß er es für eine bessere Ausbildung seiner Kinder verwendet.

Was die Unternehmertätigkeit angeht, so ist es sicherlich gut, wenn die Unternehmensformen der Kapitalgesellschaften es auch dem Vermögenlosen gestatten, diesen Beruf zu ergreifen. Daraus ist aber nicht der Schluß abzuleiten, daß Privateigentum überflüssig sei, um in modernen Marktwirtschaften funktionsfähige Unternehmungen zu haben.

Verbietet man in einer Marktwirtschaft das Privateigentum an den Produktionsmitteln, wie dies in Jugoslawien geschehen ist, so ergeben sich außerordentlich unerwünschte Nachteile: Wer Arbeiter einer Produktivgenossenschaft mit guter Ausstattung an gesellschaftlichem Kapital ist, wird ein hohes Einkommen erzielen, denn ihm fließt anteilig auch der Ertrag zu, der auf die günstige Kapitalausstattung zurückzuführen ist und in einer Marktwirtschaft mit Privateigentum an den Produktionsmitteln den Eigentümern zustehen würde. Er wird darauf achten, daß dieser Vorteil nicht dadurch allzusehr verdünnt wird, daß neue Arbeitskräfte eingestellt werden. So erklärt sich eine hohe Kapitalintensität mancher jugoslawischer Betriebe bei gleichzeitig hoher Arbeitslosigkeit, und das in einem Lande, das nicht gerade an Kapitalüberfluß leidet.

Nun könnte freilich das Kapitaleinkommen den Arbeitnehmern entzogen und dem Staat zugeführt werden, wie das im sowjetischen Machtbereich der Fall ist. Ob sich dann noch eine Marktwirtschaft aufrecht erhalten läßt, ist fraglich. Und ob die Arbeitnehmer von der staatlichen Verwendung der Kapitalerträge einen Vorteil haben werden, ist noch fraglicher. Demgegenüber hat sich in westlichen Marktwirtschaften und besonders in Westdeutschland gezeigt, wie sinnvoll es ist, wenn der Weg zum Unternehmerberuf nicht nur über Entscheidungen von Aufsichtsräten oder – bei Staatsbetrieben – von Behörden beschritten werden kann. Der selbständige Unternehmer mit eigenem Privatvermögen, der keinen Vorgesetzten hat und sich im Markt bewähren muß, gehört als unentbehrlicher Bestandteil zu einer modernen Marktwirtschaft. Wäre Privateigentum nicht erlaubt oder dürfte es nicht zum Zwecke der Gründung von Unternehmungen verwendet werden, so wäre einer der wichtigsten Wege verstopft, auf denen auch heute noch Arbeitnehmern der Aufstieg möglich ist.



Es scheint, als ließen sich die westdeutschen Arbeitnehmer von der Propaganda kaum beeindrucken, die ihnen die Nutzlosigkeit des Privateigentums einhämmern möchte. Selbst das »Nein zur Vermögenspolitik«<sup>8</sup>, wie es von maßgebenden westdeutschen Gewerkschaftsführern und ihren wissenschaftlichen Ratgebern gesprochen worden ist, hat keinen besonderen Eindruck gemacht. Echte Jünger Marxens müssen mit einiger Verzweiflung zusehen, wie breite Schichten von Arbeitnehmern bei wachsendem Einkommen zu sparen beginnen, um Privateigentum zu erwerben. Die Sparquote der Arbeitnehmer, das heißt der Anteil der Ersparnis an ihrem verfügbaren Einkommen, hat von 1950 bis 1967 von 2,6 auf 11 Prozent zugenommen<sup>9</sup>, und es besteht die begründete Vermutung, daß er seitdem weiter angewachsen ist. Längst streben die Arbeitnehmer auf breiter Front zum Haus- und Wohnungseigentum. Sie lassen sich darin anscheinend weder durch ein Überangebot an Mietwohnungen, noch durch eine Mietgesetzgebung hindern, bei der das Mietrecht eigentumsähnlich verfestigt und mit zusätzlichen Vorteilen auf Kosten der Hauseigentümer ausgestattet wird. Schon am Ende des Jahres 1969 besaßen bei den Arbeitern 37 Prozent Haus- und Grundbesitz. Am Ende des Jahres 1973 war dieser Anteil auf 40 Prozent gestiegen. Im gleichen Zeitraum erhöhte sich der Anteil der Arbeiter mit Bausparverträgen von 20 auf 37 Prozent<sup>10</sup>. Rittstieg hat gewiß recht, wenn er sagt: »Nicht die Eigentümer sind die Nation.«<sup>11</sup> Doch zeigt die jüngste Entwicklung, daß die Nation sehr wohl zu einer Nation von Eigentümern werden kann, wenn die Politik es dazu kommen läßt.

Es scheint auch, daß entgegen manchem Augenschein nicht ohne weiteres von einem Konsumzwang oder gar Konsumterror bei der Mehrheit der Bevölkerung gesprochen werden kann. Diese These läßt sich kaum mit den ständig steigenden Sparquoten vereinbaren. Dagegen könnte eingewandt werden, daß man ja doch nur kurzfristig spare, um luxuriöse Konsumgüter anschaffen zu können. Aber auch diese These läßt sich nach den Ergebnissen der Einkommens- und Verbrauchsstichprobe von 1973 nicht aufrecht erhalten. Als häufigstes Sparziel wurde »Vorsorge gegen Notfälle« genannt, wenn auch bei den Beamten begreiflicherweise mit einem geringeren Prozentsatz als bei Arbeitern, bei denen 51 Prozent<sup>12</sup> auf diese Kategorie entfielen. Als nächstes Ziel folgt die Sicherung der Altersversorgung, und erst danach werden Urlaubsreisen, größere Einrichtungsgegenstände und Immobilienerwerb genannt. Wenn man einbezieht, daß sich bei den Einrichtungsgegenständen eine deutliche Tendenz zu besseren und dauerhafteren Qualitäten

<sup>8</sup> Das Nein zur Vermögenspolitik. Gewerkschaftliche Argumente und Alternativen zur Vermögensbildung. Herausgegeben von Karl H. Pitz. Mit Beiträgen von Erich Frister, Eugen Loderer u. a. Hamburg 1974.

<sup>9</sup> Bretschneider, Husmann, Schnabel, Handbuch einkommens- und sozialpolitischer Daten. Köln 1971, Tabelle J 32.

<sup>10</sup> Vgl. Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung. Einkommens- und Vermögensverteilung in der Bundesrepublik Deutschland, Ausgabe 1976, Tabellen 32 und 35; dort weitere Angaben zur Vermögensverteilung.

<sup>11</sup> Helmut Rittstieg, a. a. O., S. 339.

<sup>12</sup> Die Prozentzahl gibt den Anteil der Haushalte von deren Gesamtzahl an, die dieses Sparziel genannt haben. Im Durchschnitt wurden mehrere Sparziele genannt. Vgl. Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, a. a. O., Tabelle 44.

bemerkbar macht, zeigt sich, daß die Mehrheit der Bevölkerung sehr wohl in der Lage ist, das eigene Einkommen rational zu verwenden. Die jetzige Zurückhaltung der Verbraucher gibt eher Anlaß zu konjunkturpolitischen Sorgen. Angebliche Verführungen zum Konsum gehen jedenfalls nicht soweit, daß dadurch die breiten Massen am Vorgang der Eigentumsbildung nicht beteiligt sein könnten.

Die Kritik am Privateigentum als solchem hat jedoch noch tiefere Wurzeln: Besitz und Wohlstand können von höheren Werten ablenken und zum Egoismus erziehen. Der Wohlstand schlechthin, wenn auch nicht selten mehr der Wohlstand anderer als der eigene, erscheint manchem Ethiker verdächtig. Die Freiheit, die das Privateigentum gewähren kann, wird oft vertan. Wer wollte leugnen, daß Vermögen die Menschen auch binden und von ihrer eigentlichen Bestimmung ablenken kann.

Doch ist nach den Alternativen zu fragen, über die mancher vorschnelle Moralist leichtfertig hinweggeht, hierin Karl Marx folgend, der sich ebenfalls gehütet hat, seine Alternative zur Marktwirtschaft sorgfältig zu untersuchen. Führt denn Besitzlosigkeit zu einer höheren Moral, vor allem, wenn die Menschen nicht freiwillig auf Eigentum verzichten? Wohlstand im Sinne höheren Einkommens wollen im übrigen auch die Kommunisten; sie müßten hier eigentlich Bertold Brecht folgen, der in der Dreigroschenoper singen läßt: »Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.« Mit dieser Vereinfachung wäre die These von der sittenverderbenden Kraft des Wohlstandes umgedreht. Aber weder These noch Antithese sind richtig.

Hingegen steht eines fest: Wer unter modernen Bedingungen hohes Einkommen pro Kopf herbeiführen will, und das möchten doch die Kommunisten, muß auch eine außerordentlich hohe Kapitalbildung wollen. Wird unter diesen Umständen Privateigentum nicht zugelassen, so muß das Kapital dem Staat oder jedenfalls irgendwelchen gesellschaftlichen Instanzen gehören. Irgendjemand muß berechtigt sein, darüber zu verfügen und anderweitige Verfügung auszuschließen, wenn kein Chaos entstehen soll. In der Regel wird dies eine zentrale staatliche Exekutive sein, die dem einzelnen nunmehr nicht nur mit der Autorität des Monopols zur Gewaltanwendung, Rechtssetzung und Rechtsauslegung gegenübertritt, sondern auch mit der monopolistischen Macht eines gigantischen Supereigentümers, der zugleich einziger Arbeitgeber und einziger Anbieter von Waren ist.

Verhalten sich die Menschen in einem solchen System moralischer, wenn ihnen der Zugang zum Privateigentum verwehrt ist? Die Menschen sind dann entweder anordnende Funktionäre oder Untergebene. Diejenigen Funktionäre, die über die Kapitalverwendung zu befinden haben, sind zugleich Staatsbeauftragte und vereinigen das politische Herrschaftselement, das »imperium«, mit dem ökonomischen Entscheidungselement des »dominium«. Es ist kaum anzunehmen, daß sie in einer solchen Ordnung des »Caesaro-Ökonomismus« (wie sie Röpke genannt hat<sup>13</sup>) der Versuchung widerstehen werden, die eigenen Machtspielräume zum persönlichen Vorteil auszunutzen.

---

<sup>13</sup> Wilhelm Röpke, *Wirtschaftssystem und internationale Ordnung. Prolegomena*. In: *Ordo*-Jahrbuch Bd. 4 1951, S. 278 ff.

Aber hindern nicht ein zentraler Kontrollapparat oder demokratische Aufsichtsgremien solchen Mißbrauch? Demokratische Wahlen in Freiheit kennen solche Regime nicht mehr, selbst wenn die formale Fassade der Demokratie noch aufrecht erhalten wird<sup>14</sup>. Kontrollen jedoch gibt es in einer solchen Ordnung mehr als genug; nur dienen sie nicht mit Vorrang dazu, den Bürger vor der Willkür der Staatsorgane zu schützen, sondern dem Bürger gegenüber den Willen der Zentrale durchzusetzen. Gibt es eine Gewähr, daß die Zentralgewalt als einziger Eigentümer uneigennützig dem »Gemeinwohl« dient? — Sie hat jedenfalls die Möglichkeit, dieses »Gemeinwohl« über den Kopf der Bürger hinweg zu definieren und die eigene Herrschaft zu stabilisieren.

Betrachtet man nun in einem solchen Regime den Menschen in seiner Rolle als Untergebener, so lehrt alle Erfahrung, daß das Selbstinteresse als Triebkraft in keiner Weise aufgehoben, sondern sogar ausdrücklich mobilisiert wird. Ganz offiziell wird von der notwendigen »materiellen Interessiertheit« gesprochen. Da man jedoch Privateigentum nicht erlaubt, ist der Zwang, mit dem Kapital im Allgemeininteresse wirtschaftlich zu verfahren, herabgesetzt. Wenn außerdem der Gewinn und eine freie Preisbildung nicht zugelassen werden, kann sich der einzelne nicht wirtschaftlich im Allgemeininteresse verhalten, selbst wenn er es wollte. Denn es fehlt ihm hierfür der Maßstab<sup>15</sup>. Wer demnach heute noch behauptet, die Abschaffung des Privateigentums und insbesondere die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln bessere die Einzelmoral, geht an aller Erfahrung vorbei, die seit mehr als fünfzig Jahren auf diesem Gebiete gesammelt werden konnte. Zu der Hoffnung auf den besseren Menschen, der im Sozialismus heranreifen werde, kann man nur mit Horst Demmler sarkastisch bemerken: Man fährt fort, »jene, die behaupten, man könne einem Hummer in einem Jahr das Fliegen beibringen, Narren zu nennen«, läßt aber nicht davon ab, diejenigen als Reformers zu bezeichnen, »die erklären, die Abschaffung des Privateigentums mache aus den Menschen reine Altruisten.«<sup>16</sup>

## II

Trotz allem, was bereits zugunsten des Privateigentums an Produktionsmitteln gesagt wurde, müssen wir uns noch etwas näher mit der Kritik am *unternehmerischen* Privatkapital beschäftigen. Das erfordern nicht nur die rührenden Versuche, das überholte marxistische System zu entstauben. Auch andere als die spätm marxistischen Kritiken haben Antwort und Aufklärung verdient.

Noch immer gibt es nämlich Beurteiler, die sich nicht vorstellen können, daß im Rahmen einer Marktwirtschaft ein Unternehmer mit Privateigentum an den

<sup>14</sup> Vgl. hierzu schon: Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 1835/40, deutsche Übersetzung von R. Volhard, Fischer-Bücherei. Frankfurt/Hamburg 1956, S. 206 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Horst Demmler, *Profit und Moral — Eine Auseinandersetzung mit der Kritik am Gewinnprinzip in der Marktwirtschaft*. In: *Marktwirtschaft*. Herausgegeben von P. Harbusch und D. Wiek. Stuttgart 1975, S. 21–33. Josef Molsberger, *Wirtschaftskriminalität und Wirtschaftsordnungen*. In: *Widersprüche der Kapitalismuskritik*. Festgabe für Alfred Müller-Armack. *Wirtschaftspolitische Chronik des Instituts für Wirtschaftspolitik an der Universität zu Köln*, 25. Jahrgang 1976, Heft 2/3, S. 178–198.

<sup>16</sup> Horst Demmler, a. a. O., S. 31.

Produktionsmitteln um so höhere Gewinne erzielt, je besser er mit seinem Angebot die Wünsche der kaufkräftigen Nachfrage beachtet. Da die größte Nachfrage von den breiten Massen mit durchschnittlichem Einkommen ausgeht, kann gesagt werden, daß diejenigen Produzenten am meisten belohnt werden, die der Mehrheit der Bevölkerung die von ihr gewünschten Güter liefern. Insoweit dient das Privateigentum dem Gemeinwohl, selbst wenn es den Unternehmern vorzugsweise um ihren eigenen Vorteil geht. Der Gegensatz von privater Gewinnerzielung und öffentlichem Interesse besteht bei ausreichendem Wettbewerb, offenen Märkten und wirtschaftlichem Wachstum entweder überhaupt nicht oder nicht in dem Maße, wie es häufig angenommen wird. Der Nationalökonom muß damit rechnen, daß diese fundamentale Erkenntnis seiner Wissenschaft bis zum heutigen Tage bei denen, denen volkswirtschaftliche Kenntnisse fehlen, ungläubigem Kopfschütteln oder heftiger Ablehnung begegnet<sup>17</sup>. Die Tatsachen in der Bundesrepublik Deutschland sind hier aber ganz eindeutig.

Darüber hinaus kann sogar festgestellt werden, daß eine hinreichend dynamische und wettbewerbliche Marktwirtschaft private Leistungserfolge nach einiger Zeit sozialisiert, also der Allgemeinheit nutzbar macht<sup>18</sup>. Wer eine nützliche Produktion als erster aufnimmt, mag vorübergehend einen Vorsprungsgewinn daran erzielen. Aber es wird bei offenen Märkten alsbald Nachahmer geben, die das gleiche Produkt herstellen oder ihn gar überrunden. Den Vorteil haben schließlich die Nachfrager, denen das Produkt immer billiger geliefert werden kann, je mehr sich das Angebot ausdehnt. Die Nachkriegszeit kennt hierfür zahllose Beispiele.

Das Privateigentum an den Produktionsmitteln in Verbindung mit unternehmerischer Tätigkeit spannt also das Selbstinteresse des Unternehmers ein, um es nach einer Weile wieder zurückzudrängen und die Früchte individueller Leistung für die Allgemeinheit in Anspruch zu nehmen. Um bei wachsender Produktion die nötigen Arbeitskräfte an sich zu ziehen, müssen dynamische Unternehmungen auch höhere Löhne zahlen und auf diese Weise Vorteile abgeben. Es kann also keine Rede davon sein, daß die Marktwirtschaft mit Privateigentum an den Produktionsmitteln eine Veranstaltung wäre, die nur dazu dient, Privilegien zugunsten einer Minderheit der Bevölkerung zu verteidigen, die man gern polemisch »Besitzbürgertum« nennt.

Und doch ist dies nicht die ganze Wahrheit. Diejenigen, die sich in der national-ökonomischen Wissenschaft weniger auskennen, aber auch einige, die es eigentlich besser wissen sollten, meinen nun, der Stammvater der Nationalökonomie Adam Smith und das ganze klassisch-neoklassische Schrifttum der Volkswirtschaftslehre hätten nicht gesehen, daß die soeben vorgetragenen Grunderkenntnisse einer sorgfältigen Eingrenzung bedürfen. Zwar trifft es zu, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln in Verbindung mit freier Unternehmertätigkeit Wohlstand nicht nur schaffen, sondern auch streuen kann, die Bedingungen hierfür können

---

<sup>17</sup> Ein neueres Beispiel ist das erwähnte Buch des Juristen Rittstieg, Eigentum als Verfassungsproblem, a. a. O.

<sup>18</sup> Vgl. Hans Willgerodt, Die gesellschaftliche Aneignung privater Leistungserfolge als Grundelement der wettbewerblichen Marktwirtschaft. In: Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung. Festschrift für Franz Böhm zum 80. Geburtstag. Herausgegeben von H. Sauer mann und E.-J. Mestmäcker. Tübingen 1975, S. 687–705.

aber günstiger oder ungünstiger sein, und es kann sehr ungerechte Marktwirtschaften geben.

Betrachten wir diese Bedingungen etwas näher: In einer einigermaßen wettbewerblichen Marktwirtschaft hängt das Einkommen des einzelnen nicht von den Mühen ab, die er bei seiner Arbeit aufwendet, sondern allein von dem Nutzen, den das Ergebnis seiner Arbeit anderen nach dem Urteil dieser anderen stiftet. Die Selbsteinschätzung, die der Produzent seiner Leistung zuteil werden läßt, ist dabei nur insoweit beachtlich, wie sie von anderen geteilt wird. Man kann sich vorstellen, daß die Härte dieses gesellschaftlichen Bewertungsverfahrens immer wieder zu Revolten der betroffenen Produzenten geführt hat, die glauben, sie seien durch das Marktplebiszit der Abnehmer ungerecht eingestuft worden. Was man am Markt an Einkommen nicht erlangt hat, möchte man dann auf politischem Wege von der übrigen Bevölkerung zugeteilt erhalten.

Aber auch innerhalb eines Marktsystems gibt es Möglichkeiten, der Fremdbewertung eigener Leistung auszuweichen oder sie zu verzerren.

Zum Beispiel wird die Leistung eines Produzenten dann falsch bewertet, wenn er nicht alle Produktionskosten seines Unternehmens aus seinem Erlös zu decken hat. In diesem Zusammenhang wird immer wieder der Fall der Umweltverschmutzung genannt. Wenn dafür keine Abgaben erhoben werden, wird etwa ein Gewässer verschmutzt und die Last der Reinigung durch Kläranlagen auf die Allgemeinheit abgewälzt. Kann man darin aber einen Beweis für die Schädlichkeit des Privateigentums an den Produktionsmitteln sehen?

Wie hier nicht im einzelnen gezeigt werden kann<sup>19</sup>, trifft eher das Gegenteil zu: Wären alle Kostengüter in Privateigentum, dann könnte sie niemand ohne Entgelt in Anspruch nehmen und es käme jedem Benutzer zum Bewußtsein, daß sie gesamtwirtschaftlich knapp sind.

Im übrigen wird die Umwelt nicht nur im Interesse von Privateigentümern in Anspruch genommen, sondern auch von der öffentlichen Hand, die hier oft viel schwerer zu disziplinieren ist.

Wenn ferner heute Unternehmungen Widerstand gegen Auflagen des Umweltschutzes leisten, so tun sie dies am wenigsten im Profitinteresse der Eigentümer des Unternehmens, sondern nicht zuletzt zur Verteidigung von Arbeitsplätzen, deren Fortbestand gegen die Nutzung der Umwelt abgewogen werden muß. Die jüngsten Warnungen der Gewerkschaften vor überzogenen Forderungen des Umweltschutzes im Ruhrgebiet dürften dies hinreichend deutlich gemacht haben.

Daß die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln keine automatische Lösung des Umweltproblems bringt, zeigen die Erfahrungen des Ostblocks<sup>20</sup>. Man kann die Zentralverwaltungswirtschaften geradezu als riesige Vergeudungswirtschaften bezeichnen, da sie bewußt auf einen mit der Marktwirtschaft vergleichbaren rationalen Rechenapparat verzichten und deswegen auch die Güter

<sup>19</sup> Vgl. aber aus der unübersehbaren Literatur hierzu: K. H. Hansmeyer und Bert Rürup, Umweltgefährdung und Gesellschaftssystem. In: Wirtschaftspolitische Chronik des Instituts für Wirtschaftspolitik an der Universität zu Köln, Heft 2/1973, S. 7–28; Hans Willgerodt, Fehlurteile über vielzahligen Wettbewerb. In: Ordo-Jahrbuch Bd. 26 1975, S. 109 ff.

<sup>20</sup> Vgl. Soziale Marktwirtschaft Ordnung der Zukunft. Manifest '72. Herausgegeben von Ludwig Erhard und Alfred Müller-Armack. Frankfurt/Berlin/Wien 1972, S. 293 ff.

der Umwelt nicht richtig nutzen und bewerten. Demgegenüber sind die Fortschritte, die in der Bundesrepublik durch die Umweltgesetzgebung ohne Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln gemacht werden, groß genug, um einigen Optimismus zu rechtfertigen.

Ein weitaus gefährlicherer Weg, sich dem Plebiszit des Marktes zu entziehen, ist demgegenüber die *Wettbewerbsbeschränkung*, die oft mit Konzentrationen verbunden ist. Natürlich möchten die Inhaber wettbewerbsbeschränkender Unternehmungen eine möglichst dauerhafte Rente aus der Wettbewerbsbeschränkung beziehen, die in kapitalisierter Form zu einer Art von Privateigentum werden kann. Die dauerhaftesten Renten dieser Art beruhen auf staatlichen Privilegien, Zunftschranken, Handelsbeschränkungen und ähnlichen politischen Sonderrechten. Adam Smith hat vor zweihundert Jahren diese Art von »Privateigentum« in ungewöhnlich scharfer Form kritisiert. Er hat auch gesehen, daß vertragliche und private Wettbewerbsbeschränkungen zu Lasten der Allgemeinheit und der Arbeitnehmer gehen. Von Zusammenkünften der Unternehmer einer Branche hat er vermutet, daß sie selten zuende gehen, ohne in eine Verschwörung gegen das Publikum zu münden<sup>21</sup>. Nur hat er dem in der Tat korrupten Staat seiner Zeit nicht die Aufgabe zugetraut, eine aktive Wettbewerbspolitik moderner Form zu betreiben.

Spricht die Möglichkeit zu Wettbewerbsbeschränkungen gegen das Privateigentum an Produktionsmitteln? Diese Frage ist zu verneinen. Das zeigt sich schon daran, daß das Monopolproblem bei der Abschaffung des Privateigentums nicht nur nicht gelöst, sondern unter Umständen sogar auf seine äußerste Spitze getrieben wird: Auch im System der jugoslawischen Marktwirtschaft, wo es kein Privateigentum an den Produktionsmitteln der Industrie gibt, können einzelne Unternehmungen Marktmacht erringen. Neue Unternehmen, die mit ihnen in Konkurrenz treten und Monopolstellungen aufbrechen, können aber nicht ohne weiteres gegründet werden, weil privates Kapital zu diesem Zwecke nicht verwendet werden darf. Ob aber der Staat genügend Kapital für solche Neugründungen bereitstellen kann oder will, ist fraglich.

Geht man zu den ungünstigeren Fällen über, bei denen zugleich mit dem Privateigentum an den Produktionsmitteln auch die Marktwirtschaft abgeschafft ist, so zeigen sich die Auswüchse der Monopolisierung noch deutlicher: Da jedes Unternehmen dem Staat gehört und der Absatz garantiert wird, ist der Ausleseprozeß gestört. Zwar versucht man, die Leistung durch Planvorgaben und Propaganda im Rahmen eines »sozialistischen Wettbewerbs« zu steigern, die Betriebe entwickeln aber Techniken, um diesem Leistungsdruck auszuweichen<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1. Aufl. 1776), ed. by E. Cannan, 6. Aufl. 1950, Book I, Chapter X, Part II, Seite 144: »People of the same trade seldom meet together, even for merriment and diversion, but the conversation ends in a conspiracy against the public, or in some contrivance to raise prices.« Vgl. auch Bk. I, Chapter VIII über Wettbewerbsbeschränkungen auf Kosten der Arbeiter und Chapter XI über notwendiges Mißtrauen gegenüber interessengebundenen Vorschlägen der Kaufleute und den Konflikt ihrer Wettbewerbsbeschränkungen mit dem Gemeinwohl.

<sup>22</sup> Vgl. im einzelnen: Horst Demmler, a. a. O.

Häufig ist übrigens auch in Marktwirtschaften der Staat an der Erhaltung von Monopolstellungen seiner eigenen Unternehmungen interessiert und eignet sich als Schützer des Wettbewerbs nur insoweit, wie er nicht selbst Unternehmer ist, das heißt aber auch: wie er Privateigentum an den Produktionsmitteln zuläßt.

Betrachtet man die Situation in Westdeutschland, so ist zuzugeben, daß die Versuche, den Wettbewerb zu beschränken, mit und ohne staatliche Beihilfe nach wie vor intensiv sind. Vor allem haben es Parteien, Gewerkschaften und Regierung an der nötigen Entschiedenheit fehlen lassen, wenn die Konzentrationswelle in der Industrie eingedämmt werden sollte. Marxistische Konzentrationsgläubigkeit, technokratische Gigantomanie und eine Zentralisationsideologie, die sich auch in der Gebietsreform bemerkbar gemacht hat, haben hierzu beigetragen. Der jüngste Konjunkturreinbruch, der zahlreiche mittlere Unternehmungen zur Strecke gebracht hat, tat ein übriges.

Gleichwohl ist die Lage keineswegs hoffnungslos, und die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln ist so ungefähr das Verkehrteste, was man sich als Mittel der Abhilfe einfallen lassen könnte. Würden allerdings jene vermögenspolitischen Pläne Wirklichkeit werden, die eine Zwangsabgabe von Beteiligungstiteln an zentrale, nicht miteinander konkurrierende Fonds vorsehen<sup>23</sup>, dann wäre mit einer solchen schleichenden Zentralisierung und Sozialisierung der Unternehmungen auch dem Wettbewerb ein Bärendienst geleistet. Denn die dann entstehenden Riesenfonds würden als gigantische Holdinggesellschaften darauf sehen, daß die Pläne ihrer Unternehmungen aufeinander abgestimmt werden. Diejenigen, die solches planen, haben ja ohnehin vor, zu einer gesamtwirtschaftlichen Investitionslenkung überzugehen, was auch bedeutet, daß sie den Investitionswettbewerb abschaffen wollen<sup>24</sup>.

Für Kenner der marxistischen Ideologie ist es freilich nicht erstaunlich, daß die Marxisten keine Verteidiger des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs sind. In ihrem Heilsplan muß es ja durch Konzentration und Monopolisierung zur schließlichen Selbstzerstörung der Marktwirtschaft kommen; bisher ist hiervon in der Bundesrepublik Deutschland zwar nichts zu spüren. Dies darf indessen nicht zur Sorglosigkeit verführen, und zwar um so weniger, als die Marktwirtschaft noch von einer anderen, mehr ideologischen Seite gefährdet werden kann.

Es kommt ja für den Bestand einer Ordnung auch darauf an, wie sie von den meinungsbildenden Interpreten dargestellt wird. Das Schlagwort von der Macht des Kapitals, die im Interesse der Arbeitnehmer beseitigt werden müsse, findet trotz der unklaren Vorstellungen, die damit verbunden werden (oder gerade deswegen?), immer mehr Anhänger. Die spätmarxistische Erweckungsbewegung konstruiert allen Widerlegungen zum Trotz, die das Marxsche System in dieser Hinsicht durch Überlegungen und Tatsachen seit Beginn dieses Jahrhunderts gefunden

<sup>23</sup> Vgl. den Plan des Deutschen Gewerkschaftsbundes von 1971 und den Plan des SPD-Parteitag von 1973. Einen kurzen Überblick über die westdeutschen Vermögensbildungspläne gibt: Hans Willgerodt, Art. Vermögensbildung, Handwörterbuch des Personalwesens, herausgegeben v. E. Gaugler. Stuttgart 1975, S. 1997 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Investitionskontrolle gegen die Konzerne? Herausgegeben von Manfred Krüper. Hamburg 1974. Zur Kritik: Walter Hamm, Kollektive Investitionslenkung. In: Ordo-Jahrbuch Bd. 27 1976.

hat, eine Verelendung der Arbeiter durch »das« Kapital und eine ständig wachsende Macht der »Kapitalisten« und ihrer Funktionäre. Das Geschichtsbild dieser Lehre ist dem Anfang des 19. Jahrhunderts entnommen und der Gegenwart wie eine Verkleidung übergestülpt worden. Für die Zeit des Frühkapitalismus hatte auch Adam Smith sehr wohl gesehen, daß die arbeitenden Massen einen niedrigen Lebensstandard hatten<sup>25</sup>. Als Gegenmittel empfahl er Gewerbefreiheit, um der Ausbeutung von Lehrlingen und Gesellen Schranken zu setzen, ferner einen Druck auf die Unternehmerprofite durch Wettbewerb und Freihandel und vor allem eine hohe Kapitalbildung, die zwangsläufig dazu führen müsse, daß sich die Lage der Arbeiter bessere<sup>26</sup>. Dahinter stand die einfache Vorstellung, daß eine bessere Kapitalausstattung der Arbeitsplätze eine höhere Arbeitsproduktivität und bei Wettbewerb der Arbeitgeber eine höhere Entlohnung hervorrufen werde.

Es ist bekannt, daß Marx und seine Jünger von der Kapitalakkumulation das Gegenteil erwartet haben, nämlich eine zunehmende Verelendung der Arbeiter, die zur Revolution führen müsse. Die Revolution aber müsse die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln bringen.

Die Einzelheiten dieses Meinungsstreites sollen uns hier nicht beschäftigen. Sie reichen weit in das schwierige Gelände der nationalökonomischen Theorie hinein<sup>27</sup>. Historisch hat jedenfalls Adam Smith Recht behalten: Das Kapital ist ungewöhnlich vermehrt worden, seine Rendite ist eher gefallen, während die Lohnsätze immer dann gestiegen sind, wenn man eine stabile und wettbewerbliche Marktwirtschaft mit Privateigentum an den Produktionsmitteln zugelassen hat. Die Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland seit 1948 kann geradezu als Paradebeispiel für eine solche Entwicklung gelten.

Trotzdem kann man sich hiermit nicht zufrieden geben. Das neu gebildete Kapital ist einseitig verteilt. Die Haushalte der Selbständigen besitzen ein Vielfaches an Vermögen im Vergleich zu den Unselbständigen<sup>28</sup>. Das Zahlenmaterial, das hierzu vorliegt, ist zwar unzuverlässig, die Diskrepanz ist aber trotzdem nicht zu übersehen. Gegenüber eilfertigen Dramatisierungen lassen sich vorzügliche Argumente anführen, aber zu vermögenspolitischer Untätigkeit besteht kein Anlaß.

Leider sind durch die Sozialpolitik der fünfziger Jahre die Weichen zunächst eindeutig gegen eine Vermögensbildung breiter Schichten gestellt worden. In jener Zeit fiel das verhängnisvolle Wort, man solle die Arbeitnehmer nicht mit der Peitsche der Existenzangst zur Vermögensbildung zwingen. Stattdessen wurde das

---

<sup>25</sup> Seine Sympathie galt nicht den besitzenden Reichen, sondern den arbeitenden Massen, deren Interesse er geradezu mit dem Gemeinwohl gleichsetzte; vgl. z. B. *Wealth of Nations*, Book I, Chapter XI, Conclusion; er beging jedoch nicht den Fehler, die der industriellen Marktwirtschaft vorangehende Periode der Feudalherrschaft als eine Zeit patriarchalisch behüteten Wohlstandes der Massen zu idealisieren. Vgl. hierzu auch: F. A. Hayek, *Wirtschaftsgeschichte und Politik*. In: *Ordo-Jahrbuch* Bd. 7 1955, S. 3–22.

<sup>26</sup> Vgl. *Wealth of Nations*, Book I, Chapter IX (Anfang): »The increase of stock, which raises wages, tends to lower profit.«

<sup>27</sup> Vgl. Hans Willgerodt, *Von der Macht des Kapitals – Mythen und Wirklichkeit*. In: *Widersprüche der Kapitalismuskritik*, a. a. O., S. 11–59.

<sup>28</sup> Vgl. Spiros Paraskewopoulos, *Verteilungswirkungen staatlicher Vermögenspolitik*. In: *Einkommensverteilung im Systemvergleich*, herausgegeben v. D. Cassel u. H. J. Thieme. Stuttgart 1976, S. 162 ff. und die dort angegebene Literatur.



Heil in einer immer weiter ausgedehnten Umlagefinanzierung ständig zunehmender Sozialleistungen gesehen. Wer einen mittleren Weg gehen und die öffentlichen Leistungen durch Vermögensbildung ergänzen wollte, stieß auf taube Ohren. Ein weit verbreitetes Sparen der breiten Massen wurde als volkswirtschaftlich unerwünscht hingestellt, weil dann zu wenig verbraucht werde und die Beschäftigung nicht mehr gesichert sei. Daß in der wachsenden Wirtschaft steigende Ersparnisse und daraus finanzierte Investitionen geradezu die Voraussetzung eines später höheren Verbrauchs sind, war in Vergessenheit geraten. Im Jahre 1957 kam es über diese Frage zu einem heftigen Meinungsstreit, der sich auf die dynamische Rente bezog. Zu meinen damaligen Äußerungen stehe ich auch heute <sup>29</sup>:

»Sparen und Vermögensbildung in ihren verschiedenartigen Ausprägungen haben bisher als die spezifisch bürgerlichen Formen der Daseinsicherung gegolten. Hier ist nicht der Ort, auf die Möglichkeiten und Grenzen einer ‚bürgerlichen‘ Gesellschaftsordnung in der heutigen Zeit einzugehen, doch ist es wohl gerechtfertigt, ihr nur dort noch eine Chance des Überlebens zuzubilligen, wo ihre Vorteile und Pflichten allen Staatsbürgern, vor allem aber den Arbeitnehmern zugänglich werden. Sollten das Sparen und die individuelle Vermögensbildung tatsächlich ein unentbehrliches Requisit der bürgerlichen Ordnung und des dazugehörigen Wirtschaftssystem der Marktwirtschaft sein, so wäre es äußerst bedenklich, wenn aus zwingenden nationalökonomischen Gründen eine Vermögensbildung bei den breiten Massen der Arbeitnehmer Gefahren für den Wirtschaftsablauf der Verkehrswirtschaft mit sich bringt; denn das würde bedeuten, daß die Vermögensbildung sich bei wenigen Auserwählten — etwa den Unternehmern — oder beim Staat konzentriert. Die Reichen würden immer reicher, und damit würden Gefahren für die politische und soziale Ordnung auch dann eintreten, wenn es gelänge, das Arbeitseinkommen der ‚Armen‘ ständig zu erhöhen, was bisher entgegen der marxistischen Entwicklungslehre möglich gewesen ist.«

Man hätte allerdings auch schon bei Adam Smith nachlesen können, der einer starken und die Monopolisierung fördernden Konzentration des Reichtums mit heftiger Kritik begegnet ist. Am Beispiel der Landwirtschaft bemühte er sich um den Nachweis, daß Inhaber eines sehr großen Besitzes selten gut wirtschaften oder gegenüber Neuerungen aufgeschlossen sind <sup>30</sup>. Monopolistische Gewinne sehr wohlhabender Kaufleute bezeichnete er anhand des spanischen Beispiels als eine Ursache volkswirtschaftlicher Verarmung <sup>31</sup>. Ohne es in dieser Form auszusprechen, ist er damit indirekt für eine breitere Streuung des Vermögens eingetreten.

### III

Was ist zu tun? Zunächst sind alle abwegigen Vorschläge zur Änderung der Vermögensverteilung zurückzuweisen. Hierzu gehört auch der größte Teil dessen, was

<sup>29</sup> Hans Willgerodt, Das Sparen auf der Anklagebank der Sozialreformer. In: Ordo-Jahrbuch Bd. 9 1957, S. 175.

<sup>30</sup> Wealth of Nations, Book III, Chapter II.

<sup>31</sup> Wealth of Nations, Book IV, Chapter VII, Part III.

auf dem Gebiete des Bodeneigentums als sogenannte Reform angeboten und teilweise schon verwirklicht ist. Wenn im Jahre 1970 die Haushalte der Unselbständigen fast 64 Prozent des privaten Wohnungs- und Grundvermögens besessen haben<sup>32</sup>, muten die heftigen Angriffe bodenreformerischer Eiferer und die Belastungen, die man vorzugsweise dem kleinen Wohnungseigentum auferlegt, anachronistisch an. Allzu deutlich macht sich hier die Arroganz zentralistischer Großraumplaner bemerkbar, für die ein weit verbreiteter Eigenheimbau nichts anderes ist als eine »Zersiedelung der Landschaft« und denen nichts Besseres einfällt, als im Namen des Gemeinwohls die Städte durch einfallsslose, aber imperiale Großbauten unmenschlich zu machen. Sogenannte Sanierungen dienen nicht selten zur Zerstörung historischer Bausubstanz mit Hilfe der Staatsgewalt. Das bescheidene Glück von Philemon und Baucis muß den ins Große gehenden Planungen des erblindeten Faust weichen, der sich des Teufels bedient, um sie auszuführen. In solcher Atmosphäre gedeihen dann Pläne, die das Grundeigentum in kurzen Zeitabständen zwangsweise zur Disposition für den Meistbietenden stellen wollen, was natürlich besonders den kleinen Eigentümer treffen muß. Bei solchen Konzeptionen handelt es sich um ein Mißverständnis marktwirtschaftlicher Prinzipien<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Spiros Paraskewopoulos, a. a. O., S. 163.

<sup>33</sup> Vorschlag des Münchner Notars von Heynitz in seinem Buch »Wettbewerb und Bodenrecht«. München 1974 (Pressemeldung; das Buch selbst ist nicht mehr zugänglich); für Eigenheimbesitz will er Ausnahmen zulassen — dies ist jedoch keine genügende Sicherung, da sich derartige Regelungen schwer durchsetzen lassen und Ausnahmen, die nicht prinzipiell begründet werden können, vom politischen Gutdünken des Gesetzgebers abhängen. Da die Differenz zwischen Erwerbs- und Wiederverkaufspreis an die Staatskasse fließen soll, dürfte der Staat keine Neigung haben, die Ausnahmen großzügig zu bemessen. Das Konzept stellt aber auch als solches ein Mißverständnis marktwirtschaftlicher Prinzipien dar. Dies wird am besten daran erkennbar, daß die Abschöpfung sämtlicher durch den gesellschaftlichen Marktprozeß hervorgerufener »unverdienter« Wertsteigerungen den marktwirtschaftlichen Lenkungsapparat lahmlegen müßte. Solche Wertsteigerungen *sollen auch* zu Einkommens- und Vermögensverschiebungen führen, damit diejenigen, die sie erzielen, ihre Unternehmungen ausweiten können. Außerdem soll die Bereitschaft, ein bestimmtes Risiko der Vermögensanlage zu übernehmen, entlohnt werden; es steht ja eine entsprechende Verlustmöglichkeit gegenüber, die auch beim Bodeneigentum heute wesentlich größer ist, als viele Bodenreformer wahrhaben wollen. Aus der begrenzten Perspektive großstädtischen Bodeneigentums kann das Problem nicht sinnvoll in allgemeingültiger Form beurteilt werden. Ein staatlicher Verlustausgleich für reale Bodenwertsenkungen, wie er bei landwirtschaftlichen Grundstücken, aber auch für Baugrundstücke erforderlich werden würde, käme einer Prämie für falsche Vermögensanlage gleich.

Da im übrigen ein Verkauf an den Mehrbietenden nur wirklich zustande käme, wenn der Käufer einen höheren Preis zu zahlen bereit ist als der Alteigentümer (der nach diesem Plan sein eigenes Grundstück mit ersteigern muß), ist eine Privilegierung der wirtschaftlich Stärkeren in dieses Verfahren eingebaut: Die Präferenz des Zahlungskräftigeren wird willkürlich höher bewertet als die Präferenz des Altbesitzers, der nicht in gleicher Weise zahlungskräftig ist. Dies könnte nur vermieden werden, wenn die Differenz von Erwerbs- und Versteigerungspreis nicht an die Staatskasse fällt, sondern dem Altbesitzer bleibt, der dann in jedem Falle mitbieten kann. In diesem Falle läuft das Verfahren auf eine Möglichkeit zu laufender Enteignung der Grundbesitzer im Interesse anderer Privatpersonen gegen Entschädigung hinaus. Abgesehen von der verfassungsrechtlichen Problematik solchen Vorgehens wird hier übersehen, daß die Verzögerung von Umsetzungs- und Verkaufsvorgängen bei Vermögensgegenständen in der Marktwirtschaft eine volkswirtschaftliche Funk-

Abzulehnen sind auch alle Lösungen, bei denen durch Zwang, das heißt gegen den Willen derjenigen, die Vermögen bilden sollen, Kollektiveigentum begründet wird.

Ebenso abwegig sind Vorschläge, die bestimmten Rechten eigentumsähnlichen Charakter verleihen wollen, obwohl sich diese Rechte dazu nicht eignen oder es sich um politisch erpreßte Privilegien handelt. Das Recht, eine von anderen produzierte Leistung unter dem wettbewerblichen Marktpreis zu nutzen, wie das für Mietwohnungen teilweise wieder zutrifft, ist hier zu nennen. Problematisch wäre es auch, das Recht auf einen bestimmten Arbeitsplatz allgemein eigentumsartig zu verfestigen, ohne zu klären, wem gegenüber ein solcher Anspruch geltend gemacht werden kann und wer die Kosten dafür trägt. Man kann nicht den Unternehmungen zugleich einen stark ausweiteten Kündigungsschutz mit eigentumsähnlichem Charakter und gleichzeitig noch die Pflicht zur Zahlung eines tariflichen Mindestlohnes zumuten, wenn der Geschäftsgang schlechter wird.

Auch die Umverteilung des vorhandenen Vermögens oder die Heranziehung des Unternehmensgewinns zur Vermögensbildung in breiten Schichten ist jenseits einer bestimmten Schwelle, bis zu der man gehen kann, zur Erfolglosigkeit verurteilt. Dies müßte im einzelnen bewiesen werden, was an dieser Stelle nicht geschehen kann<sup>34</sup>.

Aber einige Überlegungen können die Zusammenhänge plausibel machen: Das nach wie vor notwendige wirtschaftliche Wachstum und die Wiedergewinnung des konjunkturellen Gleichgewichtes setzen voraus, daß von den Unternehmungen genügend investiert wird. Die Unternehmungen investieren aber nur, wenn ihre Gewinne ausreichend sind. Aus diesen Gewinnen müssen zum Teil neue Investitionen finanziert werden. Abgaben für vermögenswirksame Leistungen schmälern den Gewinn selbst dann, wenn sie als Kapital im Unternehmen stehen bleiben. Außerdem muß ein zugunsten der Arbeitnehmer gebildetes Neukapital in der nächsten Periode verzinst werden oder ist mit einem Dividendenanspruch ausgestattet.

Für die selbständigen Unternehmer, deren Zahl und Bedeutung nicht unterschätzt werden darf, stellt jede vermögenswirksame Leistung an ihre Arbeitnehmer zunächst ein Kostenelement dar, kann also das eigene Einkommen schmälern, wenn die Überwälzung auf die Produktpreise nicht gelingt. Steigen aber die Preise allgemein, dann tragen die Arbeitnehmer den größten Teil ihrer Vermögensbildung doch selber. Es kommt also darauf an, wieviel an zusätzlicher Belastung man den Unternehmungen zumuten kann, ohne daß sie ihr Verhalten am Markt wesentlich ändern. Es muß aus beschäftigungspolitischen Gründen vermieden werden, daß die Investitionen eingeschränkt werden. Es muß ferner vermie-

---

tion hat: Es ist nicht sinnvoll, die Reibungswiderstände gegenüber Veränderungen extrem herabzusetzen, denn alle Neuerungen sollen einem gegen Widerstände zu erringenden wirtschaftlichen Bewährungstest unterworfen werden, um Risiken und Verluste nicht zu hoch werden zu lassen. Nicht das Maximum, sondern das Optimum an Mobilität ist wirtschaftlich und sozial vernünftig.

<sup>34</sup> Vgl. Hans Willgerodt, Karl Bartel, Ulrich Schillert, Vermögen für alle. Düsseldorf/Wien 1971, S. 197 ff.; Ulrich Schillert, Gewinne als Quelle der Vermögenspolitik? Die Belastbarkeit der Unternehmensgewinne durch vermögenspolitische Maßnahmen. Berlin 1976.

den werden, daß die Preise erhöht werden; dies hängt natürlich auch von der Notenbank ab. Außerdem muß vermieden werden, daß Unternehmungen bei zu geringen Restgewinnen ausscheiden und liquidiert oder von größeren Firmen aufgezogen werden.

Um die trotzdem vorhandenen Spielräume auszunutzen, kann eine Mischung von freiwilliger betrieblicher Vermögensbildung und tarifvertraglicher Vermögensbildung nützlich sein. Die jüngsten Vorschläge des Bundeswirtschaftsministers, die bewährte Regelungen ausbauen und einige Neuerungen hinzufügen wollen, zeigen den richtigen Weg an. Auch Vorschläge des Abgeordneten Pieroth und der Arbeitgeberverbände sollten ernsthafter als bisher in die Planungen einbezogen werden. Die Probleme des Mittelstandes, die dabei entstehen können, lassen sich lösen. Mit einem sterilen »Nein« ist auch dem Mittelstand nicht geholfen. Je mehr die Unternehmungen solche Leistungen freiwillig erbringen, desto eher besteht die Möglichkeit, daß ihre bisherigen Eigentümer auf Abwälzungsversuche verzichten werden. Auch hier zeigt sich der Vorteil der Freiheit. Sie muß allerdings politisch ermutigt werden.

Wichtig ist aber auch, daß die kleineren Geldsparer nicht mehr länger durch Inflation enteignet werden. Diese Art von Umverteilung in der falschen Richtung hat in den letzten Jahren vermutlich erhebliche Rückschläge für die Vermögenspolitik gebracht. Die Haushalte der Unselbständigen besitzen den größten Teil des Geldvermögens und werden daher von der Inflation am härtesten getroffen. Die Zinserträge haben dies nicht ausgleichen können.

Schließlich dürfen sich Gesetzgebung und Rechtsprechung nicht durch falsche Ratgeber irremachen lassen, die glauben machen wollen, daß der Schutz des Privateigentums nur einer besitzenden Minderheit nütze. Zunächst einmal kann das Eigentumsrecht das Eigentum des Ärmeren sehr wohl ausreichend schützen. Wo es daran fehlt, sind Reformen möglich. Zum Beispiel sollte es nicht länger, wie nach dem Umwandlungsgesetz, erlaubt sein, daß Großaktionäre den Kleinaktionären ihr Mitgliedschaftsrecht an einer Kapitalgesellschaft entziehen können. Im übrigen aber sollten die Arbeitnehmer — so paradox das klingt — an dem Rechtsinstitut des Privateigentums der Unternehmer an den Produktionsmitteln interessiert sein. Denn solange es existiert, kann es voneinander unabhängige Unternehmen geben, die miteinander um die Arbeitskräfte konkurrieren. Die Arbeitnehmer sind schließlich daran interessiert, daß ein Teil von ihnen den Sprung in die Selbständigkeit wagt, was ohne Privateigentum nicht möglich ist. Eine höhere Zahl von Selbständigen belebt nämlich den Wettbewerb der Arbeitgeber. Auch aus diesem Grunde ist es notwendig, eine Politik der Dezentralisierung zu betreiben, die das »kleinere Eigentum«<sup>85</sup> fördert. Nur dann ist das Eigentum überhaupt unter genügenden Wettbewerbsdruck zu setzen und wird, wie es das Grundgesetz vorschreibt, zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.

---

<sup>85</sup> Vgl. Otmar Issing/Walter Leisner, »Kleineres Eigentum«. Grundlage unserer Staats- und Wirtschaftsordnung. Göttingen 1976.

# Vorstaatliches Recht und Geschichte

## Zur Krise einer politischen Philosophie

Von *Oskar Schatz*

Zum ersten Mal seit der Grundgesetzdebatte in den Jahren 1945–1949 ist in der Bundesrepublik Deutschland eine breite Diskussion über die sogenannten »Grundwerte« in Gang gekommen, die jedoch in letzter Zeit zunehmend in den Sog parteipolitischer und weltanschaulicher Auseinandersetzungen geraten ist. Das mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen, da die staatstragenden demokratischen Parteien nicht nur dieselben Grundwerte als verbindliche ethische Zielvorstellungen des politischen Handelns anerkennen, sondern sich bei deren Begründung auch auf die gleichen Traditionsquellen berufen. Wenn beispielsweise das Godesberger Programm der SPD Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit als die drei fundamentalen Grundwerte unserer Gesellschaft bezeichnet und zur Begründung ihrer Geltung die christliche Ethik, die klassische Philosophie und den modernen Humanismus anführt, so unterscheidet es sich darin kaum von analogen programmatischen Erklärungen der CDU.

In der Praxis zeigt sich jedoch immer deutlicher, daß das stillschweigend vorausgesetzte Einverständnis darüber, was Grundwerte sind, trügerisch ist und der Begriff »Grundwerte« von verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen in sehr unterschiedlicher Weise verstanden und gebraucht wird, sobald die Diskussion die Ebene der allgemeinen programmatischen Absichtserklärungen verläßt und sich konkreten Sach- und Wertfragen zuwendet.

Fast hat es den Anschein, daß in dem Maße, in dem die Erinnerungen an den Unrechtsstaat des Nationalsozialismus verblassen, die zentrifugalen Kräfte des Meinungs- und Wertepluralismus immer stärker in Aktion treten bis hin zu einer nahezu totalen Infragestellung aller überkommenen Werte. An sich ist dieser Pluralismus der Werte ja eher ein Symptom gesellschaftlicher Vitalität, und einem Wort Montesquieus zufolge muß man sich über ein Gemeinwesen erst dann ernsthafte Sorgen machen, wenn in ihm der »Lärm der öffentlichen Auseinandersetzung« endgültig verstummt, weil eine solche Ruhe auf Grund unserer historischen Erfahrungen fast immer eine solche des Friedhofes zu sein pflegt. Andererseits ist die Möglichkeit keineswegs von der Hand zu weisen, daß der mangelnde Konsens hinsichtlich Begründung und Inhalte der Grundwerte von einem bestimmten kritischen Punkt an in einen extremen Werterelativismus, ja Wert nihilismus münden kann, der in seiner Unverbindlichkeit keine gemeinsame Basis für das Zusammenleben in der Gesellschaft mehr bietet und den Ruf nach dem »starken Mann« laut werden läßt. Gerade die freiheitlichen Demokratien, in denen nicht nur der Pluralismus der Interessen, sondern auch die Vielfalt der Meinungen, Lebensweisen und Werte institutionell geschützt wird, setzen – mehr als jede andere Ordnung – einen Grundstock gemeinsamer Überzeugungen und politisch-moralischer Ordnungsvorstellungen voraus, die der Disposition der pluralistischen Gruppen und letztlich auch des Souveräns als Gesetzgeber prinzipiell entzogen und eben dadurch auch

»mehrheitsfest« sind. Wohin das Fehlen eines solchen fundamentalen politischen Grundkonsenses führt, dafür bietet die Geschichte der Weimarer Republik trauriges Anschauungsmaterial zur Genüge. Diese Sorge dürfte letztendlich auch das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken dazu veranlaßt haben, vom Staat eine stärkere und direktere Mitverantwortung für die Bewahrung der Grundwerte zu fordern – ein Begehren, das bekanntlich bei der sozial-liberalen Regierungskoalition nur wenig Gegenliebe findet. So erklärte Bundeskanzler Helmut Schmidt im Frühjahr 1976 in einem Vortrag vor der Katholischen Akademie in Hamburg, es sei ausschließlich Sache der Kirchen und Religionsgemeinschaften, bei ihren Anhängern und Gläubigen die von ihnen vertretenen Werthaltungen durchzusetzen. Sache des Staates sei es hingegen, die verfassungsrechtlich verankerten Grundrechte zu gewährleisten. Seine Ausführungen lassen sich im Kern auf zwei Thesen reduzieren: daß nämlich, erstens, Grundrechte mit Grundwerten nichts miteinander zu tun haben, und daß, zweitens, die Grundwerte dem freien Spiel der pluralistischen gesellschaftlichen Kräfte, darunter auch den Kirchen unterliegen und dem Staat, will er seine verfassungsrechtliche Kompetenz nicht überschreiten, gar nichts anderes übrigbleibt, als die aus diesem Spiel resultierenden Veränderungen der Grundwerte zur Kenntnis zu nehmen und als Schiedsrichter für die Einhaltung der Spielregeln Sorge zu tragen.

In dieser Auffassung ist ihm neuerdings auch der eher der CDU/CSU nahestehende Soziologe Helmut Schelsky gefolgt. Er steht mit der Befürchtung, daß auf dem Weg über die Verfassung konfessionell und weltanschaulich spezifische Werte und Normen auch dem Andersdenkenden aufgezwungen werden könnten, keineswegs allein. In seinem neuesten Buch »Die Zukunft der westlichen Welt« schreibt der Harvard-Soziologe Daniel Bell – zweifellos einer der bedeutendsten Kulturkritiker unserer Zeit – sowohl die klassische katholische als auch die kommunistische Lehre suchten Recht und Sittlichkeit miteinander zu verschmelzen und hielten an einem einzigen alles beherrschenden Prinzip fest, dem sich alle Mitglieder zu beugen haben. Der traditionelle Katholizismus und der heutige Kommunismus, die sich beide im Besitz der absoluten Wahrheit wähnen, hielten folgerichtig alle außerhalb ihres Glaubens Stehenden für Opfer des Irrtums und der Häresie, die rücksichtslos bekämpft werden müssen. Bell verwirft diese Lehre im Namen des Liberalismus, weil sie nicht die Gemeinsamkeit der Menschen hervorhebt, sondern – ganz im Gegenteil – ihre Verschiedenheit als Individuen und Gruppen. In einer homogenen Gesellschaft könne man es als Verpflichtung ansehen, allgemeine Auffassungen zu respektieren; doch in einer pluralistischen Gesellschaft, die sich aus verschiedenen Gruppen zusammensetzt und in der unterschiedliche Glaubensvorstellungen existieren, sei es schlechterdings untragbar, ein bestimmtes Ensemble von Glaubensvorstellungen als allein seligmachend allen anderen aufzuzwingen. Bell zitiert Isaiah Berlin, der 1960 in seinen »Four Essays on Liberty« folgendes geschrieben hat:

»Die Auffassung, auf normative Fragen müsse es endgültige, objektive Antworten geben, die Wahrheit könne bewiesen oder unmittelbar intuitiv erfaßt werden; es sei im Prinzip möglich, ein harmonisches Modell aufzudecken, in dem alle Werte versöhnt seien und wir müßten uns auf dieses umfassende Ziel hinbewegen; wir könnten ein gewisses zentrales Prinzip, das diese Einsicht präge, aufhellen, ein Prinzip, das, sobald erst einmal entdeckt, unser Leben regieren werde – diesen

alten, fast universellen Glauben, auf dem ein Großteil des traditionellen Denkens und Handelns und der philosophischen Lehren beruht, scheint mir keine Gültigkeit zu besitzen und zuweilen zu Absurditäten in der Theorie und zu barbarischen Konsequenzen in der Praxis geführt zu haben (und noch zu führen).«

Dieses Zitat spiegelt in geradezu klassischer Weise die Position des heute nahezu alles beherrschenden Relativismus der Normen und Werte wider, der sich in letzten Konsequenz aus der historischen Denkweise des 19. Jahrhunderts ergibt.

Seine wichtigsten Thesen lassen sich wie folgt kurz zusammenfassen: In allen praktischen, das Zusammenleben der Menschen betreffenden Fragen kann es so etwas wie Wahrheit nicht geben. Worum es sich hier handelt, sind letzte Werte und Glaubensüberzeugungen, die als das mehr oder minder zufällige Ergebnis historischer Konventionen und Traditionen rational nicht weiter begründbar sind und daher auch nicht Gegenstand der vernünftigen Einsicht und des rationalen Diskurses sein können. Eine Hierarchie der Werte und Zwecke gibt es ebensowenig wie eine prästabilisierte Harmonie, vielmehr stehen diese historisch-schicksalhaft bedingten, das heißt letztlich irrationalen Glaubensüberzeugungen und Mächte in einem Verhältnis des beziehungslosen Nebeneinander, das immer wieder in jenes des feindseligen und kämpferischen Gegeneinanders umschlägt. Die Funktion der politischen Herrschaft und des modernen Staates im besonderen besteht vor allem darin, im Interesse des Überlebens und der Sicherheit seiner Bürger die Glaubenskämpfe zu neutralisieren und damit die Situation des latenten Bürgerkrieges zu überwinden. Gegen den »Terror der Werte« hilft nur der totale Wertrelativismus; er allein ist der Garant der liberalen Toleranz oder – um mit Hans Kelsen zu sprechen – das Lebelement der modernen Demokratie.

Sehen wir einmal davon ab, daß Isaiah Berlin in geradezu grotesker Verkenning des sokratischen Bemühens der klassischen, mittelalterlichen und zum Teil auch neuzeitlichen Philosophie in der Erkenntnis einer der menschlichen Willkür entzogenen objektiven Seins- und Wertordnung als Maßstab des Handelns dem Wertabsolutismus und inquisitorischem Terrorismus totalitärer Systeme gleichgestellt, der ja in letzter Konsequenz selbst eine Folge des historischen Relativismus und des damit Hand in Hand gehenden Subjektivismus darstellt. Sehen wir des weiteren davon ab, daß der Wertrelativismus zu nicht minder großen Absurditäten in der Theorie und zu nihilistischen Konsequenzen in der Praxis führt als sein verwandter Antipode, der Wertabsolutismus, so bleibt immerhin die sehr ernste Frage, ob wir heute noch gleichsam naiv und unter Mißachtung zentraler Einsichten der modernen Erkenntnistheorie, Logik und der vergleichenden Kulturwissenschaften an der Vorgegebenheit einer vom Menschen unabhängigen universalen Seins- und Wertordnung festhalten können; ob es sich die Vertreter des scholastischen Neothomismus und anderer systematischer Ausprägungen des klassischen Ordogedankens nicht doch etwas zu leicht machen, als sie aus einigen wenigen abstrakter Prinzipien konkrete Werte und Verhaltensnormen ohne Rücksicht auf deren Bedingtheit durch Geschichte und Kultur ableiteten; ob es schließlich nicht doch so etwas wie einen unaufhebbaren Pluralismus der Werte gibt und man dem nicht minder fundamentalen Universalismus einen schlechten Dienst erweist, wenn man kultur- und gruppen-spezifische Wertsysteme als vermeintlich »allgemeinmenschlich« und »naturgegeben« absolut setzt.

Mag der relativistische Historismus als philosophische Lehre, die die Möglichkeit und Erkennbarkeit eines geschichtstranszendenten Naturrechts leugnet, auch hundertmal als in sich selbst widersprüchlich widerlegt worden sein, so wird dadurch sein enormer Einfluß auf das Denken der Gegenwart keineswegs geringer, wie nicht zuletzt die Debatte über die sogenannten »Grundwerte« beweist. Es ist schon oft bemerkt worden, daß dem Begriff »Wert« – unbeschadet seiner nachträglichen Hypostasierung zu einer objektiven Wertewelt – ein Moment der rein subjektiven Wertschätzung innewohnt und daß sich von dort gesehen sehr interessante Übereinstimmungen mit dem Wertbegriff der Nationalökonomie ergeben. So definiert beispielsweise der Soziologe Clyde Kluckhohn den Begriff »Wert« als eine »Auffassung des Wünschenswerten, die explizit oder implizit für ein Individuum oder für eine Gruppe kennzeichnend ist und welche die Auswahl der zugänglichen Weisen, Mittel und Ziele des Handelns beeinflusst«.

Ein solches strategisches Denken, das das jeweils Wünschenswerte operationalisiert, lag den Vätern des Grundgesetzes völlig fern, als sie nach 1945 unter dem unmittelbaren Eindruck der nationalsozialistischen Tyrannis darangingen, unter Berufung auf ältere naturrechtliche Traditionen bestimmte Grundwerte verfassungsmäßig festzuschreiben, wohl wissend, daß das Wünschenswerte keineswegs notwendig mit dem Rechten und Gerechten zusammenfallen muß. Dabei mag sich ihr Eindruck, als handle es sich hierbei um eine »Renaissance des Naturrechtsdenkens«, sehr wohl als Illusion und Selbsttäuschung erwiesen haben. Nirgendwo waren ja in den letzten hundertfünfzig Jahren diese Traditionen so radikal zerstört worden wie gerade in Deutschland, wo der Historismus seine größten Triumphe feierte. So konnte Ernst Troeltsch im Jahr 1925 den Unterschied zwischen dem deutschen Denken und demjenigen Westeuropas und der Vereinigten Staaten mit den Worten beschreiben, für den Westen sei das Naturrecht nach wie vor von entscheidender Bedeutung, während in Deutschland die Begriffe »Naturrecht« und »Humanität« »fast unverständlich geworden und völlig abgeblaßt« seien. Er kam anschließend zu der Feststellung, daß das deutsche Denken, indem und weil es die Idee des Naturrechts aufgabe, »den eigentlichen historischen Sinn begründet« habe und auf diese Weise schließlich zu einem uneingeschränkten Relativismus gelangt sei.

Rund dreißig Jahre später mußte allerdings Leo Strauss in seinem Buch »Naturrecht und Geschichte« feststellen, daß diese Charakterisierung des Unterschieds zwischen dem deutschen und dem angelsächsischen Denken nicht mehr zutrifft, da sich die historische Denkweise inzwischen auch im Westen durchgesetzt hat und insbesondere die modernen Sozialwissenschaften voll und ganz beherrscht. Die Zeiten sind vorbei, schreibt Strauss, da der berühmte Passus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, demzufolge alle Menschen von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt werden, für »von selbst einleuchtende Wahrheiten« gehalten wurden. Die Mehrzahl der Gebildeten, die noch an den Prinzipien der Unabhängigkeitserklärung festhalten, interpretiere diese Prinzipien nicht als Ausdrucksformen des Naturrechts, sondern als ein Ideal, wenn nicht sogar als eine Ideologie und einen Mythos. Und wenn es sich offensichtlich nicht vermeiden läßt, zuweilen von »ungerechten« Gesetzen oder »ungerechten« Entscheidungen zu sprechen und damit stillschweigend ein über dem positiven Recht stehender Maßstab für Recht und Unrecht vorausgesetzt wird, so sind heute viele Menschen



der Ansicht, daß ein solcher Maßstab im besten Falle nichts anderes als das durch unsere Gesellschaft oder unsere Zivilisation adoptierte und in ihrer Lebensweise und ihren Institutionen verkörperte Ideal ist. »Nach derselben Ansicht haben aber alle Gesellschaften ihre Ideale, eine Gesellschaft von Kannibalen nicht weniger als die von zivilisierten Menschen«, schreibt Strauss wörtlich. Und er fährt fort: »Wenn Prinzipien dadurch, daß sie von einer Gesellschaft angenommen wurden, genügend gerechtfertigt sind, dann sind die Prinzipien des Kannibalismus genau so verfechtbar und stichhaltig wie diejenigen des zivilisierten Lebens.«

Ich glaube, man muß die Debatte über die sogenannten »Grundwerte«, die sich weitgehend auf der Ebene subjektiver Wünschbarkeiten und gruppen- oder kulturspezifischer »Ideale« bewegt, im Lichte dieser kaum widerlegbaren Sätze sehen, um zu erkennen, wie sehr sich der historische Relativismus auch des Denkens jener bemächtigt hat, die sicherlich in gutem Glauben der Überzeugung sind, ihm keinerlei Konzessionen zu machen.

Es ist freilich nicht nur der historische Relativismus, der die Idee eines objektiven Naturrechts zerstört hat. Nicht minder bedeutsam ist diesbezüglich eine scheinbar gegenläufige, offensichtlich sehr »moderne« Tendenz, die neben dem Universalismus auch die Geschichtlichkeit des Menschen leugnet und im Endeffekt auf ein völlig ahistorisches »Posthistoire« hinausläuft. Die Legitimität des Rechts, so heißt es, könne weder durch den Rekurs auf die Idee der Gerechtigkeit noch durch die Berufung auf letzte Werte begründet werden. Entscheidend sei vielmehr die Effizienz des Verfahrens, beziehungsweise des Verfahrens zur Änderung von Verfahren – »Legitimität durch Verfahren« lautet die entsprechende Kurzformel von Niclas Luhmann, die diese moderne Auffassung von Legitimität äußerst prägnant wiedergibt. Gefragt ist hier nicht mehr die Ideen- und Wertorientierung, die das positive Recht an irgendwelchen präpositiven Maßstäben mißt, sondern einzig und allein »rationales Problemlösungsverhalten«.

Nun findet allerdings diese Denkweise – und damit komme ich zu dem vorhin erwähnten Unterschied und Zusammenhang zwischen »Grundrechten« und »Grundwerten« zurück – am Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland seine definitive Grenze. Vor einiger Zeit hat der Verfassungsrechtler Otto Kimminich im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie Bayerns in Regensburg darauf hingewiesen, daß zwar die Begriffe »Wert« und »Grundwert« keine verfassungsrechtlichen Begriffe sind, es aber nichts desto weniger völlig falsch sei, von der »Wertneutralität des Grundgesetzes« zu sprechen. Vielmehr basieren die verfassungsrechtlich garantierten Grundrechte sehr wohl auf ganz bestimmten materiellen Grundwerten. Wer diese Grundwerte nach Ausschöpfung aller für die Anpassung der Verfassung an die Veränderung des gesellschaftlichen Wertbewußtseins vorgesehenen Verfahrensweisen noch weiter ändern wolle, müsse eben das Risiko der Revolution auf sich nehmen. Kimminich warnte in diesem Zusammenhang vor der heute leider sehr weitverbreiteten Praxis, die der Verfassung zugrundeliegenden Werte sozusagen auf »kaltem Wege« umzufunktionieren, ohne daß auch nur eine einzige Verfassungsnorm geändert werden müßte. Der Begriff der »legalen Revolution«, 1933 von den Nationalsozialisten geprägt und heute als Möglichkeit revolutionären Wandels ohne die Blutopfer einer wirklichen Revolution wieder hoch attraktiv, habe schon einmal das deutsche Volk in Untergang und Verderben geführt.

Leo Strauss hat gewiß recht, wenn er sagt, die Notwendigkeit des Naturrechts sei heute ebenso evident wie vor Jahrhunderten und sogar Jahrtausenden. Die Berufung auf kulturspezifische Werte oder Gesellschaftsideale hilft hier nicht weiter. Denn die bloße Tatsache, daß wir die Frage nach dem Wert unseres Gesellschaftsideals überhaupt stellen können, zeigt doch sehr deutlich, daß es etwas im Menschen gibt, was seiner Gesellschaft nicht gänzlich verklavt ist und daß wir daher imstande und folglich auch verpflichtet sind, uns nach einem Maßstab umzusehen, auf Grund dessen wir über die Ideale unserer eigenen wie auch jeder anderen Zivilisation urteilen können. Daß dieser Maßstab nicht in den widerstreitenden Bedürfnissen der Gesellschaft gefunden werden kann, versteht sich von selbst. Es sind, ganz im Gegenteil, diese Bedürfnisse selbst, die von uns vor das Problem ihrer Priorität stellen – ein Problem, das ohne jeden gesellschaftstranszendenten Maßstab, das heißt ohne Kenntnis des Naturrechts, nicht gelöst werden kann. Doch woher diesen Maßstab nehmen? Leo Strauss ist sich durchaus darüber im klaren, daß einer Wiederbelebung des naturrechtlichen Denkens beträchtliche, wenn nicht gar unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen. Die wesentliche Unterscheidung, mit der das Naturrecht und mit ihr auch die Philosophie im klassischen Sinne steht und fällt, ist jene zwischen »physis« und »nomos«, zwischen Natur und Konvention, wobei es für das klassische Denken völlig außer Zweifel stand, daß die Natur nicht nur älter, sondern auch ehrwürdiger und ranghöher sei als jede Konvention oder Tradition, die immer auf der Autorisierung bloßer Meinungen beruht.

Doch was besagt hier das Wort »Natur«? Für das klassische Denken bis zum Beginn der Neuzeit war »Natur« identisch mit dem allem Werden und Vergehen zugrundeliegenden Ewigen und Immerseienden, das sich dem Blick der reinen Kontemplation erschließt. Mit den modernen Naturwissenschaften ist dann aber ein ganz anderer Naturbegriff zur Herrschaft gelangt, der auch ein ganz anderes Theorieverständnis mit sich gebracht hat. »Theorie« im modernen Sinne ist nicht mehr Anschauung und Wesensschau, sondern freie Konstruktion von Tatsachen im Interesse der Beherrschung von Funktionszusammenhängen. War der klassische Naturbegriff aufs engste mit einer teleologischen Sicht des Universums verbunden, demzufolge alle natürlichen Wesen ein natürliches Ziel, eine natürliche Bestimmung haben, so ist im modernen Naturbegriff, der im wesentlichen auf hypothetischen Annahmen beruht, »Teleologie« überhaupt keine legitime Kategorie mehr. Aus den genannten Gründen ist der moderne Naturbegriff denkbar ungeeignet, dem Naturrecht als Grundlage zu dienen, weswegen man zur Vermeidung von Mißverständnissen bis auf weiteres besser von »präpositivem« oder »vorstaatlichem« Recht sprechen sollte. Robert Spaemann hat gezeigt, daß im Zuge der fortschreitenden Verwissenschaftlichung alle Lebensbereiche einschließlich der Politik unsere Zivilisation immer mehr zu einer »hypothetischen« Zivilisation wird, in der nicht-hypothetische Überzeugungen immer mehr zum Luxus werden, die sich gerade eine »offene« Gesellschaft nicht leisten zu können glaubt. Wenn beispielsweise Hans Albert, der Vertreter des kritischen Rationalismus in Deutschland, verlangt, daß auch ethische Aussagen als Hypothesen, als »prinzipiell kritisierbare Annahmen« zu betrachten sind, so steht er damit scheinbar in jener naturrechtlichen Tradition, die stets eine ähnliche Forderung gegen alle bloßen konventionellen Meinungen erhoben hat. In Wahrheit steht er jedoch dem amerikanischen Psychologen Skinner

weit näher, der »Freiheit und Menschenwürde« als dogmatische Vorurteile ansieht, die dem im Wege stehen, was ihm – wie Albert – oberster Maßstab des richtigen Lebens ist: »rationales Problemlösungsverhalten«.

Demgegenüber behauptet Robert Spaemann, daß die hier propagierte Umwandlung aller Überzeugungen in Hypothesen zur Selbstaufhebung einer freien Gesellschaft führen muß. Daß auch er bei der Benennung dessen, was prinzipiell außerhalb unserer Disposition steht, zu subjektivistischen Kategorien der »Überzeugung« Zuflucht nehmen muß, ist ein Ausdruck eines Dilemmas, in dem sich heute die politisch-praktische Philosophie befindet.

»Die offene Gesellschaft kann nur Bestand haben, wenn ihre Offenheit auf Überzeugungen gründet, die ihrerseits nicht zur Disposition stehen, also nicht hypothetisch sind. Der Kampf der freien Staaten gegen den Nationalsozialismus war nicht ein Kampf für Hypothesen. Auch diejenigen, die im Dritten Reich Widerstand geleistet haben, taten dies nicht auf Grund von Hypothesen. Für Hypothesen stirbt man nicht. Man hat nur ein Leben. Ohne die feste Überzeugung, daß das, wofür man es riskiert, sinnvoll ist, riskiert man es nicht. Die totale Hypothesisierung des Daseins beseitigt den Ernstfall. Das möchte ja auch gut sein, aber in Wirklichkeit heißt es nur, sie überliefert die Welt dem, der Überzeugungen hat.

Die Bundesrepublik Deutschland hat, belehrt durch das Schicksal der Weimarer Republik, in ihrer Verfassung gewisse Grundsätze festgeschrieben, die durch Mehrheitsbeschlüsse nicht veränderbar sind. Sie hat darauf verzichtet, Verfassung so zu gestalten, daß sie für beliebige Änderungen offen ist. Sie hat auf das *Posthistoire* eines nicht mehr revolutionierbaren, weil nur noch mehr hypothetischen Formalismus, verzichtet. Wer die Grundrechte beseitigen will, muß bruchlos Revolution machen. Nun nützt eine geschriebene Verfassung freilich nichts, wenn nicht in den Bürgern Überzeugungen lebendig sind, die ebenfalls nicht zur Disposition stehen. Die Humanität steht und fällt mit Tabus, die dem rationalen Problemlösungsverhalten Grenzen setzt. Ich möchte hier nicht mißverstanden werden. Ein Satz wie der vorige ist natürlich gefährlich. Ich plädiere hier nicht für blinde Überzeugungen und Tabus. Ich bin nur der Meinung, daß gegen falsche und schlechte Überzeugungen nur wahre und bessere Überzeugungen etwas ausrichten. Ich meine, die Vernunft sollte nicht schwächer auftreten müssen als die Barbarei.«

DACHAUER GEISTLICHE UND christliches Europa. – Im September 1976 traf sich zum 8. Europakongreß die internationale »Vereinigung St. Benedictus Patronus Europae« in Aachen, der Stadt Karls des Großen, der das christliche Europa in seiner Zeit entscheidend geprägt hatte. Ihren Ursprung leitet diese Vereinigung von jener Stunde im Jahre 1964 her, da Papst Paul VI. in Monte Cassino den heiligen Benedikt zum *Patronus Europae* erklärt hat –, in Gegenwart von Bischöfen aus den Ländern Europas, die zur Dritten Konzilsperiode in Rom versammelt waren; als ein Vertreter des deutschen Episkopates konnte ich damals teilnehmen.

In einem kurzen Schlußwort bei dem Kongreß in Aachen habe ich an diesen Zusammenhang angeknüpft und darauf verwiesen, daß schon zwanzig Jahre zuvor im Herzen unseres Erdteils ein »Vereinigtes christliches Europa« gebildet wurde: im Konzentrationslager Dachau – in den Monaten, da die damaligen Machthaber des Dritten Reiches alle inhaftierten Geistlichen aus zwanzig Nationen Europas in Dachau zusammengezogen und auf drei Baracken konzentriert hatten. Gleichzeitig hatte man durch eine eigene Drahtumzäunung die Geistlichen von den übrigen Inhaftierten abgetrennt, um Kontakte hinüber und herüber möglichst zu verhindern.

Zentrum und Symbol dieses christlichen Europa war die »Kapelle« in unserer Priesterbaracke Block 26, ein Raum, der tagsüber als Arbeitsraum benutzt wurde – eine wohl einmalige Stätte inmitten einer »Hölle«. Papst Pius XII. hatte diese Möglichkeit erwirkt, und man hatte sie gewährt, auch um ein Alibi zu haben: Internationale Kommissionen, die das Lager besichtigen wollten, wurden immer auch in diesen Raum geführt als Beweis der »Humanität«. Jeden Morgen erhoben wir Priester uns eine halbe Stunde vor den übrigen Lagerinsassen, um halb vier Uhr, um in knappster Zeit – alles stand ja unter Jagd und Hetze – die heilige Eucharistie zu feiern: Priester aus zwanzig Nationen vereint in dem einen Opfer unseres

Herrn. Unvergeßlich, wenn wir – vor allem in dem schweren Jahre 1942 – fast jeden Morgen eines Mitbruders gedenken mußten, der am Tag zuvor sein Leben hingegeben hatte und dann in dem unserer Baracke benachbarten Krematorium verbrannt worden war. Bei aller menschlichen Armseligkeit, die angesichts der bedrückenden Enge und Hetze in dieser Zusammenpferchung auch bei uns Geistlichen gegeben war – gegen Ende kamen auf einen Raum von 144 qm annähernd 400 Menschen –, ist hier doch eine echte christlich-europäische Gemeinschaft gewachsen, die bis heute nachwirkt in regelmäßigen Treffen der Überlebenden. Von den annähernd dreitausend inhaftierten Geistlichen haben über eintausend in Dachau den Tod gefunden.

Nur einige herausragende Ereignisse seien hervorgehoben, die diese Gemeinschaft besonders anschaulich machen: die insgeheim gehaltene Priesterweihe – einzigartig wohl in der Geschichte aller Zwangslager – des schwerkranken deutschen Diakons Karl Leisner; der französische Bischof Gabriel Piguat aus Clermont-Ferrand war wohl durch ein Versehen in unsere Baracke gekommen (sonst wurden die »Würdenträger« in eine Sonderbaracke gebracht, in die auch er kurz darauf verlegt wurde) und konnte in Gegenwart und unter Mitwirkung von Priestern der verschiedensten Nationen Europas die heilige Weihe am 4. Adventssonntag 1944 spenden. Unvergessen sind uns die Kurzmeditationen, die jeden Abend im Schlafsaal von Geistlichen der verschiedenen Völker und Glaubensgemeinschaften den Mitbrüdern geboten wurden, währenddessen manche von ihnen aus Schwäche und Erschöpfung bereits eingeschlafen waren, manchmal um nicht mehr aufzuwachen. Wesentlich beigetragen zur »christlichen Verbüderung der europäischen Völker« haben die 30 Priester, die sich trotz eigener Lebensgefahr, als die Fleckfieber-Epidemie im Lager wütete, freiwillig zur Pflege der kranken Kameraden angeboten haben.

Besonders eindrucksvoll war der Oster-sonntag 1945: Im Geist sahen wir die Mor-

genröte unserer Befreiung heraufziehen; was ging damals an Hoffnungen, Parolen und Gerüchten durch das Lager, auch die Nachricht, das Lager werde von der SS vor dem Anmarsch der Amerikaner vernichtet werden, da gerade die Häftlinge dieses Lagers – überwiegend Laien aus den verschiedenen Ländern Europas und der »politischen Prominenz ihres Landes« angehörig – zu viel wußten und hernach hätten bezeugen können«. An diesem Tag hielten wir Priester aus zwanzig Nationen feierlichen Ostergottesdienst; der rangälteste unter uns Geistlichen, der französische Benediktiner-Abt Jean Gabriel Hondet – eine hagere vergeistigte Gestalt – predigte in der uns gemeinsamen »christlich-europäischen« lateinischen Sprache: Es sei sicher nicht ohne Fügung der göttlichen Vorsehung so gekommen, daß in den vergangenen Jahren hier Priester aus den verschiedensten Völkern Europas zusammengebracht wurden, die in Haß und Zerrissenheit gegeneinander ständen, so daß man vergebens nach Verständigungsmöglichkeiten Ausschau hielt; wir seien hier zusammengewachsen zu einem christlichen Europa, und wenn uns nun die Heimkehr geschenkt werde, sei uns die Pflicht mitgegeben, die hier gebauten Brücken hinauszutragen und die Brücken draußen weiterzubauen von Land zu Land, von Volk zu Volk, zusammen mit allen Menschen guten Willens in diesen Völkern.

Viele haben sich dann draußen bemüht; und immer wieder konnten wir davon erfahren bei den jährlichen Treffen, die wir in den verschiedenen Gegenden des Kontinents hielten und heute noch halten. Da ist zu erinnern an das Treffen zum Eucharistischen Kongreß in München mit einer Gedenkfeier im Lager Dachau; an die gemeinsame Wallfahrt von Dachau-Priestern zum Heiligen Jahr in Rom 1975, verbunden mit der Dreißig-Jahr-Feier der Befreiung, mit wegweisenden Worten von Papst Paul VI. an die zweihundert Geistlichen, unter ihnen hundertfünfzig polnische Priester, denen man in letzter Minute noch die Ausreise genehmigt hatte, und die immer wieder be-

tonen, wie stark sie sich dem christlichen Europa verbunden fühlen.

Wenn inzwischen so manche Bindungen und Verbindungen nach West und Ost im politischen Raum gewachsen sind, so haben dazu gewiß die unzähligen Blutopfer des Krieges und nicht zuletzt der Konzentrationslager – darunter auch viele Laien – erheblichen Anteil.

Das wurde uns wieder deutlich bei unserem Treffen 1976 in Passau, an dem Geistliche aus den westlichen Ländern und auch aus der DDR, aus Polen und Jugoslawien teilnehmen konnten, was den tschechischen Mitbrüdern und denen aus dem übrigen Osten verwehrt war.

Bleibendes Symbol des »geistlichen Stromes«, der in diesem Lager wirksam gewesen und über das Lager und die Lagerzeit hinaus gewachsen ist, wurde der »Karmel in Dachau«. Weihbischof Neuhäusler von München, ein Leidensgenosse von Dachau, hat nach dem Krieg mit großem Einsatz und persönlichen Opfern dieses Werk erstellt; kontemplative Ordensfrauen wollen hier Sühne leisten für das, was hier und in den zahllosen Konzentrationslagern jener Jahre unter Verachtung Gottes und der Menschenwürde Furchtbares an Menschen verübt wurde; sie wollen beten, daß aller Haß und Unfrieden mit Gottes Hilfe überwunden und der Weg zu einem christlichen Europa gefunden werde.

Joseph Buchkremer

JUGEND IM ZEITBRUCH. – KLAUS Mehnerts jüngstes Buch<sup>1</sup> hätte der heute siebzehnjährige Aachener Hochschullehrer auch »Weltrevolution der Jugend« nennen können. Über einige seiner Thesen unterhielt sich die Redaktion mit Joachim H. Knoll, Professor für Erwachsenenpädagogik an der Ruhruniversität Bochum.

*Redaktion:* Wenn man resümiert: was ist das erste Fazit nach der Lektüre von Meh-

<sup>1</sup> »Jugend im Zeitbruch«. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1976. 511 S.

nerts Buch? Stimmt der Eindruck: eine sehr umfassende Beschreibung der verschiedenen aufeinander folgenden Wellen international geprägter Jugendrevolution: Demonstranten, Sit-in'er, Teach-in'er, Hippies, Hascher, Jesus peopler, Geiselnnehmer, Terroristen, Guerrilleros in Amerika, Asien, Afrika und Europa; dazu eine sorgsame, wenn auch wesentlich knappere Beschreibung der Antreiber: ganz bestimmte Philosophen, philosophische Schulen (Marcuse soll als Exponent genannt werden). Und fast nichts über die Frage: Warum Mitte der sechziger Jahre der Ausbruch, warum nicht Mitte der fünfziger, warum nicht heute?

*Knoll:* Das Verdienst des Buches liegt zum ersten darin, daß hier die neue Jugendbewegung aus der isolierenden Teilbetrachtung deutscher Verhältnisse herausgelöst wird und die neue Jugendbewegung als ein internationales Phänomen vorgestellt und begreifbar gemacht wird. Bei dieser Beschreibung wird deutlich, daß die deutsche Jugendbewegung wohl mit einer gewissen Phasenverzögerung gegenüber dem Aufbruch in den Vereinigten Staaten einsetzt und an jene Philosophien anknüpft, die in der deutschen geistesgeschichtlichen Tradition gründen. Marcuse ist in diesem Sinn ein ganz deutsch orientierter Philosoph, der vom Pragmatismus amerikanischen Denkens nie angeführt war.

Ich komme nun zum Kern der Frage: Warum in der Mitte der sechziger Jahre, der Aufbruch der Jungen, warum nicht davor und nicht danach? Die Erklärung liegt für die deutsche Situation – so scheint mir – auf der Hand. Ich verstehe die neue Jugendbewegung als Ausdruck einer Identitätskrise; sie fällt in die dritte Nachkriegsgeneration, also nach der Nachkriegsgeneration und der skeptischen Generation. Diese dritte Generation hat der Soziologe Viggo Graf Blücher die »unbefangene Generation« genannt; sie schob sich in der Mitte der sechziger Jahre in den Vordergrund und mündet in die neue Jugendbewegung ein. Die jungen Leute hatten das Idol des Konsums, die vordergründigen Lebensentwürfe satt, sie piffen auf Wohlstand und

Wohlfahrt, vor allem piffen sie auf Wohlständigkeit. Sie wollten, und das sollte zunächst mit Zustimmung versehen werden, ihrem Leben wieder einen Sinn geben. Dafür boten sich grob gesehen zwei Möglichkeiten an: einmal die Entwicklung einer privatistischen Moral, das heißt der Rückzug aus gesellschaftlichem und öffentlichem Engagement auf die eigenen Besorgnisse, oder zum andern der Anschluß an Heilslehren, die aus der Geschichte oder aus fernen und schon deshalb liebenswerten Kulturkreisen entlehnt waren: Vom Zen-Buddhismus, über die Jesus-People-Bewegung, über den Drogenkult bis hin zu einem doktrinären Neomarxismus haben Jugendliche neue Möglichkeiten der Lebensbestimmung erprobt. Was sie suchten, war ein geschlossenes System, das ihnen Sicherheit versprach und keine offenen Fragen kannte. Man könnte über die deutschen Verhältnisse noch mancherlei sagen, was dafür spräche, daß gerade in der Mitte der sechziger Jahre eine Generation nicht zum Hohen Meißner, sondern zum alten Marx aufbrach, aber es bleibt insgesamt doch fraglich und vielleicht unbeantwortbar, daß, und weshalb in China, in der UdSSR, in Frankreich vergleichbare Jugendsehnsüchte und -aggressionen aufbrachen. Wir müssen uns vielleicht mit der Banalität bescheiden, daß Ideen ihre Zeit und Stunde haben, und offenbar war der Zeitgeist einer neuen Jugendbewegung gewogen.

*Redaktion:* Was besonders interessiert, ist das, worauf auch Mehner größten Wert legt, wie der Titel des Buches verrät: »Jugend im Zeitbruch«. »Zeitbruch« – was ist das eigentlich? Philosophen, Psychologen, Politologen und Soziologen können bestimmte Entwicklungen ja nur auf der Grundlage vorgegebener Fakten in gewünschte Richtungen forciierend zu bringen versuchen. Was für die heutige Situation, aus der heraus sich ein Zeitbruch entwickeln kann, typisch ist, charakterisiert Mehner mit folgenden Stichworten: industrielle Revolution, Tempo des Verkehrs, Streß, Faszination des Fernsehens, alles Faktoren von unbestimmbarer Wirkung auf sensibilisierte Jugendliche. Ob diese Belastungsfaktoren

freilich größer sind als etwa die, denen der mittelalterliche Mensch ausgesetzt war, erscheint fraglich: Krieg, Hunger, Pest, Leibeigenschaft sind ja nicht weniger belastend. Die verstorbene Zeitanalytikerin Hannah Arendt hat das eigentliche Zeitcharakteristikum darin gesehen, daß wir – zum erstenmal in der Geschichte – mit der Bombe leben müssen. Das klingt sehr trivial, ist es aber nicht, wenn man damit die in Verbindung stehende Feststellung von Frau Arendt anerkennt, daß Menschen ihre Aggressionen zuweilen entladen müssen. Wenn nun aber der große Krieg, ein solcher mit atomaren Waffen, unter allen Umständen verhindert werden muß, damit die Menschheit nicht hoffnungslos dezimiert wird, dann werden die gestauten Aggressionen innerhalb der Binnenstruktur der Gesellschaft abgebaut. Viele Erscheinungen der Jugendrevolution des vergangenen Jahrzehnts lassen sich so verständlich begründen.

*Knoll:* Der Titel des Buches: »Zeitbruch« möchte unsere Aufmerksamkeit zunächst darauf hinlenken, daß das Kontinuum der Geschichte unterbrochen wurde, da, wie Leopold von Ranke formuliert hätte, die Weltgeschichte um die Ecke gebogen ist.

Hier muß ich zunächst Mehnert widersprechen. Der Eindruck, daß eine Tendenzwende oder gar ein Zeitbruch erfolgt sei, kann doch nur dann zustande kommen, wenn man jugendliches Verhalten nur aus der Selbstdarstellung von Höheren Schülern und Studenten herausdestilliert. Gewiß mögen sie tonangebend sein, sie kennzeichnen indes nur einen Sektor aus der jeweiligen Jugendgeneration.

Was sich heute als jugendliches Selbstverständnis darstellt und sich etwa in quasi-konservativer Haltung ausdrückt, war bereits in den sechziger Jahren in der schweigenden Mehrheit der unauffälligen Jugendlichen angelegt. Wenn der Hannoveraner Psychologe Jaide für die Jugendlichen der sechziger Jahre Chiffren festlegt wie »isoliert«, »eingegelt«, »reaktionär«, »angepaßt«, so mag gelten, daß die damals noch schweigende Jugend sich heute eher zur Geltung bringen kann, daß ihr Einverständnis

mit dem heutigen Staat und der Gesellschaft, wie sie ist, auf eine Zustimmung stößt, die bis in die Schichten der tonangebenden Jugendlichen hineinreicht.

Die Soziologie, die Philosophie und die Jugendkunde haben sich in den letzten Jahren zu stark an den publizistischen Auffälligkeiten orientiert und weniger am repräsentativen Querschnitt.

Kurzum: Was uns als Jugendbewegung entgegentritt, was uns an ihr als interessant, abwegig oder nur aufgeregt erscheint, betrifft nur einen vergleichsweise kleinen Ausschnitt aus der jungen Generation; die Zeitanalytiker wären gut beraten, würden sie auch junge Arbeiter, Ungelernte und Arbeitslose mit in ihr Kalkül einbeziehen.

Ich meine auch nicht, daß Einzelphänomene der zweiten industriellen Revolution als auslösende oder fördernde Momente der Jugendbewegung haftbar gemacht werden sollten. Krieg, Hunger, Entbehrungen und Entsagungen sind Erfahrungen, die der derzeit agierenden jungen Generation, man möchte sagen gottlob, erspart geblieben sind. Sie ist in Wohlstand aufgewachsen, hat den Staat als Versorgungs- und Vorsorgeinstanz in ihre Lebensrechnung eingeplant, sie praktiziert einen Lebensvollzug, in dem die totale Versicherung selbstverständlich geworden ist. Bedrohungen individueller und gesellschaftlicher Art erlebt diese junge Generation allenfalls literarisch. Ihre agitatorische Sorge oder Angst ist angelesen, sie ist literarisch verortet. Die Angst vor atomarer Bedrohung gründet nicht in realen Erfahrungen, und man kann auch Angstzustände herbeireden.

In einem Satz gesagt: Jugend verlangt nach Identität, Identitäten jenseits vofabrikrierter oder geschichtlich tradierter Heilslehren scheinen nicht in Sicht. Was bleibt, ist der Rückzug in die windstille Privatmoral.

*Redaktion:* Mehnert kommt am Ende seines Buches auch auf die Unterschiede zwischen den Generationen zu sprechen. Er kennzeichnet sie folgendermaßen:

a) Die Generation des jungen Mehnert, also die vor fünfzig Jahren, war geschichtsbe-

wußt und traditionsgebunden. Die heutige ist tabubrechend ehrlich, aber auch total rücksichtslos gegenüber anderen.

b) Des jungen Mehnerts Generation war leistungsorientiert. Es hieß: Jedem das Seine; heute heißt es: Jedem das Gleiche.

c) Die jungen Mehnerts damals waren leidenschaftliche Patrioten. Sie unterschieden zwischen Freunden und Feinden; heute unterscheidet man zwischen Unterdrückten und Unterdrückern.

d) Damals gab es keine Angst vor dem starken Staat. Heute bekämpft man ihn aus Angst vor den immer gigantischer werdenden bürokratischen Apparaturen.

e) Damals glaubte die junge Generation zu wissen, wofür sie lebte, heute weiß sie es nicht mehr.

Da Mehnert überzeugt ist, daß die Jugendrevolte jederzeit wieder ausbrechen kann, und daß sie nur durch Gespräche zwischen den Generationen zu kanalisieren ist, fordert er auf zum Gespräch zwischen den Generationen.

Glauben Sie, daß Miteinandersprechen helfen kann, neue Übereinstimmungen in den Grundwerten zwischen den Generationen zu finden?

*Knoll:* Ich möchte einen Gedanken aufnehmen, der mir im Moment bedeutsam erscheint. Ich sehe bereits derzeit Erscheinungen, die mir die Vermutung nahelegen, daß die Jugendrevolte bereits wieder aufflackert. Ein großer Teil der Jugendlichen ist durch die offene oder verdeckte Arbeitslosigkeit verunsichert und fühlt sich betrogen. Wurde noch vor Jahren als ein Allheilmittel für die Studienmisere die Regelstudienzeit empfohlen, das heißt Studenten sollten innerhalb einer wissenschaftlich vertretbaren Zeit die von ihnen besetzten Studienplätze räumen, um den nachdrängenden Abiturienten den Weg zur Universität freizugeben, so wird heute eher dem Gedanken Vorschub geleistet, daß die Studenten in der Universität »Runden drehen sollten«, wie neulich ein Bildungspolitiker laut dachte, damit der Arbeitsmarkt nicht noch mehr durch ausgebildete Akademiker belastet werde. Neben die Abiturientenarbeitslosigkeit soll nicht zu-

sätzlich die Akademikerarbeitslosigkeit treten. Heute gilt die lange Verweildauer in Ausbildungssituationen als ein probates Mittel, um die Zahlen tatsächlicher Arbeitslosigkeit möglichst niedrig zu halten. Ich weise nur auf diesen einen Sachverhalt hin, um deutlich zu machen, wie krisenhafte Situationen derzeit gemeistert, besser und zutreffender gesagt, verschleiert werden.

Die nächste Welle der Jugendrevolte wird nicht mehr vorrangig politisch motiviert sein, sie wird sich aus der Arbeitsmarktsituation herleiten und aus dem Versuch, zum Beispiel ausgebildeten Akademikern einreden zu wollen, sie müßten das Faktum der Überqualifizierung mit Gleichmut ertragen. In einer bildungspolitischen Podiumsdiskussion formulierte ein Abgeordneter jüngst, die Studenten müßten eben begreifen lernen, daß ihnen nach einem abgeschlossenen Hochschulstudium in Zukunft nicht mehr ohne weiteres jene Berufe offenstünden, die man gemeinhin als akademische Berufe bezeichne; und weiter: die akademisch ausgebildeten Hochschulabsolventen müßten sich eben mit Positionen zufrieden geben, die unterhalb ihres Ausbildungsniveaus liegen. Überqualifizierung erbringe doch, so wurde in zynischer Beschwichtigung gesagt, auch einen Ertrag für das persönliche Selbstbewußtsein.

Und von da aus komme ich direkt zur Beantwortung der gestellten Frage: Gewiß sind Gespräche gut, sinnvoll und nützlich, ich halte sie indes für unrealistisch, wenn sie nur dazu dienen sollen, den Jugendlichen ein Bescheidenheitsverhalten abzuverlangen. Ich stimme der Diagnose zu, die Sie aus Mehnerts Buch ziehen. Diese uns in vielen Bereichen entgegentretende Generation ist tabubrechend, sie ist rücksichtslos, weil ein verheerender Jugendlichkeitswahn sie auch in ihrer Maßlosigkeit unterstützt. Ich stimme auch zu, daß Teile der jungen Generation einem Gleichheitssatz naheifern, wie er selbst am Beginn der euphemistischen Gleichheitsdiskussion in der Französischen Revolution nicht für realistisch erachtet wurde. Ich stimme auch zu, daß das Freund-Feind-Denken weiterhin besteht und daß die An-



tinomie von Unterdrückten und Unterdrückern das Freund-Feind-Schema nur paraphrasiert. Ich würde auch den anderen Charakterisierungen weithin zustimmen, würde indes einige Befunde anders auslegen. So ist etwa die Angst vor dem bürokratischen Staat heute verkoppelt mit einem extremen Anspruchsdenken, das den Staat als Garant einer totalen Vorsorge beansprucht.

Wir sollten bedenken: ein Großteil, zumal unter der studentischen Jugendgenera-

tion, hat die Bereitschaft zum Zuhören bereits aufgekündigt, er verharnt in der Freund-Feind-Fixierung; aber auch darüber hinausgehend, ist die Gesprächssituation beinträchtigt durch unterschiedliche Verhaltens- und Spracheigenschaften zwischen Jugendlichen und Älteren, die kaum mehr überbrückbar sind.

Trotzdem muß natürlich immer wieder der Versuch einer Verständigung gewagt werden.

Der Beitrag von Joseph Ratzinger auf Seite 97 erscheint in: O. Schatz (Hrsg.), Abschied von Utopia? – Anspruch und Auftrag der Intellektuellen heute. 8. Salzburger Humanismusgespräch. Verlag Styria, Graz/Köln.

Bernhard Kötting, geboren 1910 in Stadtlohn, seit 1951 Professor für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Die Übersetzung des Beitrages von Luigi Giussani auf Seite 140 besorgte Cornelia Capol. Das Dokument der spanischen Theologen auf Seite 147 übersetzte August Berz.

Hans Willgerodt, geboren 1924 in Hildesheim, ist ordentlicher Professor für Wirtschaftliche Staatswissenschaften an der Universität zu Köln. Seine Hauptarbeitsgebiete sind Wirtschafts- und Sozialpolitik und internationale Wirtschaftsbeziehungen. – Der Text des Beitrags auf Seite 160 wurde als Vortrag gehalten auf der Öffentlichen Veranstaltung des Vereins der Freunde und Förderer *Communio e. V.* am 25. September 1976 in München. Das Thema der Tagung lautete: Bundesrepublik Deutschland auf dem Prüfstand. Drei Jahrzehnte gesellschaftlicher Entwicklung und christlicher Anspruch.

Oskar Schatz, geboren 1924, leitet die Abteilung Kultur und Wissenschaft im Studio Salzburg des Österreichischen Rundfunks (ORF).

Josef Buchkremer, geboren 1899 in Aachen, Priesterweihe 1923 in Köln, Seelsorgetätigkeit in Aachen und Herzogenrath, vorwiegend in der Jugendarbeit, die ab 1934 die Verfolgung durch das NS-Regime einbrachte. Gestapohaft und Konzentrationslager Dachau von Februar 1942 bis April 1945. Bischofsweihe am 21. 12. 1961.

Joachim H. Knoll, geboren 1932 in Freystadt/Schlesien, war zunächst Hochschullehrer an den Universitäten Erlangen, Hamburg und Bonn. Seit 1964 ordentlicher Professor für Praktische Pädagogik an der Ruhr-Universität Bochum.

# Fragmente über Leiden und Heilen

*Von Hans Urs von Balthasar*

Nur wer die Welt nimmt, wie sie ist, hat Chance, etwas Gültiges über sie zu denken und auszusagen, auch dann, wenn er als erstes behauptet, sie müsse verändert werden, weil sie so, wie sie ist, unerträglich sei. Es ist völlig zwecklos, über andere mögliche (bessere oder schlechtere) Welten zu spekulieren.

Was ist? Eine Menschheit, sich fortzeugend und ihre Toten hinter sich zurücklassend, durch Jahr(hundert)tausende im Kampf mit den Mächten des Kosmos; Mächten, die teils bewältigt werden müssen, wenn der Mensch leben soll, teils nicht zu bewältigen sind (wie der vorrückende Gletscher für den Eiszeitmenschen, wie die Erdbeben für den heutigen). Der zertretene Ameisenhaufen muß von vorne aufgebaut werden.

Der Feind ist nicht nur außen, auch innen im Menschen. Seine Psyche und sein Organismus gedeihen nur in einer temperierten Zone zwischen Extremen, die ihn zerstören: nicht nur zu wenig, auch zu viel Lust und Freude schlägt in Leiden um. Um die Leiden der kranken oder absterbenden Individuen kann sich das Geschlecht höchstens nebenbei kümmern, da es sehen muß, wie es selbst überlebe. Was folgenreicher ist: wenn Menschheit es auf einem Zweig zu etwas gebracht hat, droht diese perfektionierte Spezialität sich selbst ins Unrecht zu setzen, es erweist sich als dem Ganzen, Durchschnittlichen gegenüber als »dekadent« und endet in einer biologischen Sackgasse oder wird von den Stärkeren umgebracht: aufgrund dieses Mechanismus scheint der Kamp fzustand für die Menschheit wichtiger als das Erreichen eines (auch nur relativ) kampflosen Zustandes.

Wenn Johannes Tepl sich über die Scheußlichkeit und Schrecklichkeit und Ungerechtigkeit des Todes beklagt, der ihm sein liebes Weib stahl, so höhnt dieser zurück: »Hätten wir seit der Zeit des ersten aus Lehm gebildeten Mannes Zuwachs und Vermehrung der Menschen auf der Erde, der Tiere und Würmer nicht ausgerottet, vor kleinen Mücken könnte niemand bestehen, vor Wölfen wagte sich niemand hinaus, es fräße ein Mensch den andern, denn an Nahrung würde es ihnen gebrechen, die Erde würde ihnen zu eng. Der ist töricht, der den Tod der Sterblichen beweint.«<sup>1</sup>

Die Menschheit scheint eines Horizonts totaler Bedrohung zu bedürfen, um für den Kampf frisch zu bleiben: wo die Dämonie der Natur den Urmenschen, der Neid der Götter die alten Kulturen nicht mehr bedroht, baut sich der heutige Mensch die Atombombe, um unter Todesangst zu leben.

---

<sup>1</sup> Joh. v. Tepl, *Der Ackermann und der Tod* (Inselbücherei 198), S. 12 f.

Wer Zeugung will, der will auch den Tod und sein gesamtes Zubehör. Das weiß schon Kohelet: »Es gibt eine Zeit zum Kinderzeugen und eine Zeit zum Sterben« (3, 2).

Längst vor Schopenhauer und Darwin wurde der Kosmos als ein »ewig wiederkäuendes Ungeheuer« erkannt und die Desolidarisierung von ihm und Evasion aus ihm als Weg des Heils empfohlen, auch diverse Praktiken des Sich-unempfindlich-Machens. Aber die sich diesen Weg leisten können, desolidarisieren sich von ihren leidenden Mitmenschen oder machen sich ihren Schmerzen gegenüber immun. Mit solchen Selbstheilungen wird die Welt nicht ins Heile gebracht; sie mögen vom Einzelnen viel Mut verlangen, er bleibt doch der Realität gegenüber ein Feigling.

Das Vabanquespiel der Reinkarnation ist gewiß kein Mittel, sich langsam aus der leidenden Welt hinauszumanövrieren, auch dann nicht, wenn man den Selbstmord als ein untaugliches Mittel dazu erkannt hat. Dagegen werden jene Denker recht haben, die im Horizont des Todes als zeitlichen Endes eines einmalig-zeitlichen Lebens die notwendige Voraussetzung für sittliches Handeln sehen, das die Gesamtexistenz engagiert und nicht beliebig wider-rufbare Entscheidungen fordert.

Ist das so, dann ist Menschenwürde vom Tod (und all seinen geistigen und leiblichen Vorboten) nicht zu trennen. Wer zum Menschen als dem Kämpfer im Kosmos Ja und Amen sagt, muß auch den Sterbenden und den Leidenden bejahen. »Christlich gesprochen ist die Bejahung des Leidens ein Teil des großen Ja und nicht, wie es manchmal scheinen kann, das Einzige und Entscheidende, hinter dem die Bejahung des Lebens ganz verschwindet.«<sup>2</sup>

Deshalb: »›Vorwärts mit strengem Fechten‹, wie irgendein alter Brandenburger Markgraf in der Reformationszeit gesagt hat. Denn zuletzt leiden wir alle so tief und schmerzlich, daß man es eben nur in rüstigem Kampf aushält, das Schwert in der Hand. Und da wir gar nichts für *uns* wollen und mit einem freudigen und guten Gewissen uns in härtesten Strauß begeben können, so wollen wir uns zurufen: ›Der Soldat allein ist der freie Mann‹ und wer ein freier Mann sein, bleiben oder werden will, hat gar keine Wahl: ›vorwärts mit strengem Fechten‹.«<sup>3</sup>

### *Heilendes Leiden*

Man braucht nach dem Gesagten die Dinge nicht auf der biologischen Ebene, darwinistisch zu betrachten – nur die starken Individuen und Arten überleben und sorgen, falls die Schwachen nicht von selbst zugrundegehen, für deren Verschwinden –, sondern kann die Gesetze der untern Welt in der

<sup>2</sup> Dorothee Sölle, Leiden. Stuttgart/Berlin 1973, S. 136.

<sup>3</sup> Nietzsche, Briefe. Berlin 1900–1901 I, S. 352.

höheren sublimiert finden. In der realistischen Welt, die die einzig existierende ist, wird keiner stark ohne schmerzende Abhärtung, keiner edel ohne tausend Verzichte und Selbstverwundungen, keiner ein echter Künstler ohne lange Verkennung und aller Wahrscheinlichkeit nach ein tragisches Leben (man lese Walter Muschg nach), sicher keiner ein Heiliger ohne einen angemessenen Anteil am Kreuz. Portmanns extraterestrisches Jahr des Menschen ist bedeutsam: der Mensch wird zu früh aus der Geborgenheit des Schoßes (dem für Freud einzig wahrhaft seligen Zustand) in die Welt des angstvollen Begehrens (*libido* einmal buddhistisch lesen!) hinausgeworfen. Das griechische Wortspiel *pathei manthanein*, durch Leiden lernen, bewahrheitet sich an jedem.

Frei kann der Mensch überhaupt nur durch Wahl werden, und wer Wahl hat, hat Qual, er muß etwas Begehrtes links liegen lassen. De Lubac hat in seinem berühmtesten und angefochttesten Werk gezeigt, daß Gott keinen Engel und keinen Menschen von vornherein im endgültig Guten schaffen konnte: das Geistgeschöpf mußte sich selber zu dem entscheiden, was ihm sein Bestes sein sollte. Man könnte einwenden: der Verzicht auf sich selbst als Endzweck und das Vorziehen Gottes geschehe in einer Art Ekstase der Liebe, schmerzlos. Aber man sehe zu, daß man aus dieser Ekstase alles, was nach innerer Nötigung und Überwältigung aussieht, fernhalte. »Wer sein Leben liebt, der wird es verlieren«: das gilt schon für die Urwahl des Geistgeschöpfes. Dieses »Leiden« ist ihm, wenn es frei sein soll, nicht zu ersparen.

Es erübrigt sich, alle Erfolge des Zuchtmeisters Leiden auszubreiten, vom Kleinkind, das entwöhnt wird und lernen muß, daß man auch durch Heulen nicht alles erreichen kann, über die unvermeidlichen Leiden jedes Schulkindes, jedes vor Prüfungen Stehenden, jedes einem leidigen, verhaßten Broterwerb Nachgehenden, zu den zahllosen erzieherischen Krankheiten, die uns reifen, Geduld lehren, Verständnis für andere Leidende beibringen, uns von Süchten heilen und statt äußeren Lüsten ein Reich innerer Schätze eröffnen, wie – ein extremer Fall – der als Knabe erblindete Jacques Lusseyran die Kraft fand, ein inneres Licht zu gewahren und ein Gesicht dafür zu entwickeln, das ihn schließlich in der Hölle von Buchenwald zum Führer Unzähliger werden ließ<sup>4</sup>.

Die normale Entwicklung eines sittlichen Menschen verläuft in zwei Stufen: auf der ersten lernt seine geistige Freiheit die sinnlichen Lockungen der physischen Welt um ihn und in ihm überwinden – und diese Überwindung ist zugleich schmerzlich und freudig<sup>5</sup>, trägt ihren Lohn in sich selbst –, auf der zweiten, abschließenden, werden die Kräfte der Physis in Todes-

<sup>4</sup> Das wiedergefundene Licht. Hamburg, 1971.

<sup>5</sup> Die Sprache zeigt den Übergang zwischen Freude und Leid, wenn sie uns in gewinnen und über-win(d)en das althochdeutsche und germanische winnan, »sich abmühen, mühsam erstreiten« als wurzelverwandt zeigt mit althochdeutsch winni, der Freund (als der Ersehnte, Er-siegte) und wunni, die Wonne.

krankheit und Sterben übermächtig, aber der Geist kann untergehend immer noch siegen, wie die Tragödie, zumal die idealistische, zeigt. Leiden haben Maria Stuart dazu reifen lassen, ihren überlegenen Tod zu sterben. »Erst der große Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, . . . jener lange, langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns, . . . in unsere letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiende, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun.«<sup>6</sup> Hier will der tragische »Ja und Amen Sager« mit dem Christen wetteifern. »Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung . . . Man errät: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn. Im ersten Fall soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein; im letztern Fall gilt das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu.«<sup>7</sup>

Nun, dieser, der so sprach, zerbrach an seiner Bejahung und Göttlichkeit. Man könnte die Alternative aber auch anders formulieren, indem man Jesus selbst als den das Leid bis zum eigenen Zerbrecen Bejahenden hinstellt (und darin seine Gottgleichheit sähe<sup>8</sup>), und jene, die das Kreuz sähen, den Schwur tun ließe, sich so für die Veränderung der Gesellschaft einzusetzen, daß kein Mensch mehr vom Leid erdrückt würde: »Die Liebe kann sich mit der Sinnlosigkeit von Leiden und Zerstörung nicht abfinden . . . Nicht der Rückzug aus der Frage, sondern ihre Überwindung ist notwendig.«<sup>9</sup> Das ist nicht die anti-, sondern die postchristliche Lösung, in der die heilende Kraft des Leidens ins Absolute aufgesteigert wird.

Die hier sichtbare Wende kommt zustande durch eine Verbindung des christlichen Heilens kraft des Kreuzes Jesu mit der durch die moderne Technik – Hypnose, Chirurgie, Analyse, Medizin überhaupt, aber auch Soziologie und weltumspannende Wirtschaft – in Gang gekommenen Vorstellung, Leid sei in großem Stil abschaffbar. Das Christentum hat die Augen geöffnet für das zum Himmel schreiende Unrecht in der Welt, aber anscheinend nicht genug getan, es abzuschaffen. Die Nachchristen machen sich an die Arbeit; ihr Leiden am Weltleid läßt sie ein neues Evangelium entwerfen, womit der Kampf des Menschen mit den Kosmosmächten in ein neues Stadium tritt. Und manche Christen meinen, das alte Evangelium vom erlösenden Leiden ganz und gar auf das neue von der Befreiung vom Leiden hin zentrieren zu sollen.

<sup>6</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede 3.

<sup>7</sup> Ders., *Nachlaß* (Schlehta III, S. 773).

<sup>8</sup> D. Sölle (Anm. 2), S. 172.

<sup>9</sup> Ebd., S. 177.

Teilhard de Chardin war nüchtern genug, beide Wahrheiten zu einen: in der ersten Phase gilt der aktive Kampf gegen das Leiden, und zwar sowohl gegen das durch soziale Ungerechtigkeit verursachte wie gegen das rein physische, und er verfehlt nicht anzumerken, daß eine kämpfende Menschheit immerfort große Verzichte auf sich zu nehmen hat, um dem Ziel nachzujagen<sup>10</sup>. Aber der Mensch kämpft gegen eine Übermacht, wie Jakob mit dem Gott-Engel. Gerade jedoch, weil er im aktiven Kampf gegen das Leiden als ein Leidender gewachsen ist, hat er jetzt «den glühenden Mut, in einem Andern zu sterben»<sup>11</sup>. Seine »Passivitäten« oder Leidensfähigkeiten sind durch das wirkende Heilen geläutert, so daß seine Selbstaufgabe in Leiden, Schwachsein, Sterben ein (verborgen geheimnisvoll) fruchtbarer »Akt« der Liebe, der Bejahung des mich übermächtigenden absoluten Seins wird. Wer so sterbend den Willen Gottes erleidet, der *tut* ihn immer noch: der Raum, den er als Kämpfer wider das Leid in sich freigemacht hat, ist kein Raum passiver stoischer Resignation, sondern einer Liebe zum menschlich Unmöglichen, das aber das göttlich Mögliche, Gott selber ist.

Hat jedoch die feurige Seele Teilhards genügend bedacht, daß die erste aktive Phase doch nur dann wahrhaft an die unvermeidliche Schwelle der zweiten führt, wenn sie schon im Geist der zweiten, in der Bereitschaft der Hingabe und des Empfangens gearbeitet hat? Und ist Gott nicht frei, dem Menschen in der Phase seiner Aktivität unüberwindbare Leiden zu schicken? Kleine, größere, größte? Schließlich unverständliche, wie bei der Prüfung Abrahams oder Hiobs? Vieles ist gegen den sadistischen Gott der Moriaepisode vorgebracht worden, der gerade das zurückfordert, woran er die feierlichste Verheißung geknüpft hat und den Vater des zu opfernden Kindes aufs Blut quält. Aber wenn es um diese und analoge Belastungsproben des Glaubens geht: ist es nicht doch sinnvoll, den in Abrahams Seele verborgenen, potentiellen, in Bereitschaft stehenden, in seiner Tragfähigkeit noch unerprobten Glauben zu aktuieren – wie etwa auch Marias Bereitschaft unter dem Kreuz aktuiert wird –, wenn es darum geht, ihn als die tragfähige Brücke zu erweisen, über die ein ganzes Volk wird schreiten und an deren Geländer es sich wird halten müssen? Was jedoch Hiobs alle menschlichen Maße überschreitende Belastung angeht, so ist sie – ihm selbst unbewußt – nur noch nach vorwärts deutbar, auf das absolute Leiden des absolut Unschuldigen hin, das für Gott und die Welt eine Fruchtbarkeit gewinnt, die jede mögliche Frucht menschlicher Aktivität unendlich übertrifft, aber auch in keinen echten Gegensatz zur Aktivität gebracht werden kann. Vom Kreuz her ist Hiobs Leiden, das jedes Versuchs zu heilen und zu trösten spottet, in einem für Hiob (wie für Jesus selbst) unzugänglichen Sinne heilend, wie die geheimnisvollen Lieder vom »Gottesknecht« sagen, der »unsere Krank-

<sup>10</sup> Le Milieu Divin (Oeuvres IV, 1975), S. 63: Le détachement par l'action.

<sup>11</sup> Ebd., S. 71.

heiten getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen hat, wir aber wähen-  
ten, er sei gestraft, von Gott geschlagen und gequält« (Jes 53, 4).

Es war die Rede vom heilsamen Leiden, vom unentbehrlichen Pädagogen in der Schule des realen Lebens, der uns standhalten und übersteigen lehrt, zuletzt auch dann noch, wenn wir unweigerlich physisch Besiegte sein werden. Hiob gehört mit all seinem Schreien um Gerechtigkeit, seiner »betenden Revolte«<sup>12</sup> unter diese vom Leiden Zermalmten, die ohne es wahrnehmen zu können, als »Gerechte« standhalten – er wird ja am Schluß als einziger von Gott gerechtfertigt, sowie Jesus, der am Kreuz seine Gottverlassenheit herausschreit, an Ostern von Gott gerechtfertigt wird –, die jenseits alles möglichen Geheiltwerdens auf die Seite der Heilenden hinübertreten.

Aber – so müssen wir am Ende dieses Gedankengangs fragen: warum verbirgt sich hier der Einzige, der das Entsetzliche verhindern oder heilen könnte, warum tritt er nicht in Erscheinung, außer unter der verzerrten Maske des Sadisten, als den ihn die zu Tod Gequälten in der totalen Überforderung sehen müssen? Das wird unsere letzte Frage sein, aber vorweg ist eines zu sagen: wenn die christliche »Antwort« (sofern man das so nennen kann) auf die göttliche Trinität verweist, dann nicht in dem Sinn, als ob der Vater (als der »Herr«-Gott) den göttlichen Sohn als den zertretenen Menschenwurm mitleidlos dem Leiden überließe (wobei man nicht weiß, was mit dem Heiligen Geist anfangen)<sup>13</sup>, denn der dreieinige Gott besteht nicht aus drei Göttern, sondern so, daß ein einziger trinitarischer Ratschluß in der gleichen Freiheit, Liebe, Hingabe, im gleichen Heiligen Geist heilenden Willens durchgeführt wird. Ob man deshalb von einem leidenden Gott sprechen soll, wird noch zu entscheiden sein<sup>14</sup>. Vorerst ist nur ein Ergebnis zu beherzigen, daß am Kreuz der Leidende und der Begleitende, ja Heilende als ein Einziger, in einem einzigen gemeinsamen Geist ihre Aufgabe erfüllen.

### Heilen

Wenn der Mensch ein Kämpfer mit kosmischen (Über-)Mächten ist und da und dort dem Feind ein Stück Land abgewinnt, dann gehört es zur Natur dieses Wesens, aus eigenen Kräften Leiden zurückzudrängen, sei es mit seelischen Mitteln (die ungezählten »Trostbücher« der Antike und des Mittelalters) oder mit technischen: Medizin, Chirurgie, Narkose, Psychotherapie.

<sup>12</sup> E. Zenger und R. Böswald, *Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob*. Freiburg i. Br. 1976, S. 26. Zengers Urteile über die Situation Hiobs sind aber nicht durchweg ausgewogen, offensichtlich von den Aussagen D. Sölles beeinflusst.

<sup>13</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund der Kritik christlicher Theologie*. München 1972.

<sup>14</sup> K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen 1972; François Varillon, *La souffrance de Dieu*. Paris 1975. Vgl. Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*. München 1967.

Aber schon hier ist, als Nachhall des vorhin Gesagten, zweierlei zu bemerken. Der leidende Mensch ist, ob er nun mehr seelisch oder körperlich leidet, immer einer; Seelisches wirkt sich körperlich aus und Körperliches seelisch. So war auch primitive Medizin immer ganzheitlich: der Mediziner war und ist Arzt und Priester in einem. Und wenn sich die beiden Funktionen durch Entwicklung auseinander differenzierten, so konvergieren sie doch immer wieder, wenigstens zu einer engen Arbeitsgemeinschaft – etwa eines Psychotherapeuten mit einem Seelsorger (falls sie nicht gar in der gleichen Person vereinigt sein können). Was Gion Condrau vom Therapeuten sagt, daß er nur heilen kann durch eine innere liebende Anteilnahme am Patienten, bei aller fachlichen Überlegenheit und Führungsrolle diesem eine unbedingte Liebe entgegenbringen<sup>15</sup>, im Heilungsprozeß »das menschliche Seelenheil« miteinbeziehen muß ... Denn sind wir heutigen Ärzte nicht alle Nachfahren uralter Priesterärzte?<sup>16</sup> – das gilt von jedem Arzt, auch von jedem Chirurgen, die an Einsatz und Selbsterwindung oft Übermenschliches leisten, und denen gegenüber sich beim Patienten meist ein tiefmenschliches Verhältnis – Sichanvertrauen, Dankbarkeit – herstellt.

Was vom Arzt gilt, der durch natürliche Kunst, aber mitmenschlichen Einsatz heilt, das gilt entsprechend von jedem Helfenden, zumal jedem Tröstenden, der aus einer dem Menschen angeborenen Kunst beistehen kann, aber niemals wirksam ohne einen wahrhaftigen, Verzicht fordernden Selbsteinsatz. Unter dieser Voraussetzung kann jeder des andern Therapeut werden. (Daß Hiobs Freunde es für den Leidenden nicht wurden, liegt schließlich an ihrem Mangel an Einsatz, ihrer Besserwisserei, die aus vorgefaßten Theorien heraus tröstet, und nicht aus dem im Leidenden selbst liegenden Sinn.)

Wo diese natürliche Gesetzlichkeit vom Bereich der Gnade erfaßt wird, erscheint sie vertieft: Geheilt wird ein Leidender nur im Mitleiden des Heilenden. Jesus, der zum Heiland der Blutflüssigen wird, weiß, da er angerührt wird, »daß eine Kraft von ihm ausgegangen ist« (Lk 8, 46; Mk 5, 30). Dieser Kraftverlust eines Heilenden reicht von der natürlichen Erfahrung etwa eines Heilgymnastikers über die eines Guru bis zur gänzlich verübernatürlichten Kraft Jesu, der seine wunderwirkenden Kräfte vorweg aus dem Reservoir des totalen Mit-Leidens mit allen Leidenden am Kreuz schöpft. Nicht umsonst verweist er seine Mutter anlässlich seines ersten Wunders in Kana auf seine »Stunde«, das Kreuz: die Wandlung, die er jetzt wirkt, ist nur Vorzeichen der einzig entscheidenden Wandlung alles Leidens in seiner kommenden Verlassenheit.

<sup>15</sup> Gion Condrau, *Wesen und Bedeutung der Psychotherapie*. In: J. Rudin, *Neurose und Religion*. Olten 1964, S. 20, 47: »In der Unbedingtheit der ärztlichen Güte und Liebe liegt das Geheimnis psychotherapeutischen Handelns ... In der Psychotherapie erlebt der Mensch oft erstmals, daß Liebe nur dann echte Liebe ist, wenn sie nicht an Bedingungen geknüpft ist.«

<sup>16</sup> Ebd., S. 56.



Man kann von einer echten Heilung dann sprechen, wenn ein Leidender, der von seinem Leiden bisher geknechtet wurde, seiner Herr wird, es in innerer Freiheit bejaht und, falls er Christ ist, es Gott zur Verwaltung und Verteilung überantwortet. Man müßte hier ein sehr weitläufiges Thema anbrechen, das wir nur in zwei Worten andeuten können<sup>17</sup>: die vielfältige Gleichzeitigkeit von Leiden und Freude in der Seele: nicht nur oberflächliche Freude bei tiefnagendem Leiden und oberflächlicher Schmerz bei innerlichem Frieden, sogar Freude, sondern auch durchaus Freude an einem reinigenden Leiden (etwa am beißenden Schmerz eines beschämenden Bekenntnisses wie am schmerzhaften Aufschneiden eines Abszesses). Hier hat die paulinische Unterscheidung »gottgemäßer Betrübniß«, die zum Heil ist, und »weltmäßiger Betrübniß«, die Tod bewirkt, ihren Platz (2 Kor 7, 8 ff.). Und wer als Gott allein kann wissen, ob auf dem tiefsten Grund der leidenden Seele, die von Schmerz umnachtet ist, nicht doch ein Ja zu diesem Leiden gesprochen wird?

Dieser Dialektik entspricht eine solche im Heilenden. Wie tief reicht seine Bereitschaft, den Leidenden dort ein- und abzuholen, wo er am tiefsten leidet? Wird er vorzeitig aus der Solidarität aussteigen, oder bereit sein, nötigenfalls bis zu Ende mitzugehen? Wird er sich auf seine bloße Technik verlassen, oder seine Technik in seiner Existenz verwurzeln? Wird er habituell bereit sein, auf Leidende einzugehen, die ihm zufällig und unverhofft begegnen, oder sich auf bestimmte Fälle spezialisieren und für die übrigen abkapseln? Jede Zeitung, die wir aufschlagen, stellt uns vor diese Gewissensfrage. Dem Übermaß an Leiden jeder Art, das sie vor uns ausbreitet, sind wir aktuell nicht gewachsen; aber wären wir bereit, darauf, soweit es an uns liegt, heilend einzugehen, wenn Wege dazu bestünden, oder hat unsere Wohlstandswelt uns ein Entengefieder verschafft, das nicht »netzt«?

Sind wir als mögliche Heilende zu unsern Mitmenschen hin geöffnet, so ist es nicht wichtig, ob wir mit besondern therapeutischen Kräften ausgestattet sind oder nicht. Die Bereitschaft mitzuleiden, sich betreffen zu lassen – nicht masochistisch, sondern vollkommen nüchtern-realistisch, die Welt so nehmend, wie sie sich gibt – ist, ob aktuell ausgeübt oder nur potentiell angeboten, wesentlich heilend. Schon im Naturbereich sind derart bereite Menschen die Zuflucht aller Leidenden, erst recht und mit einer unendlich erweiterten Fruchtbarkeit im übernatürlichen Bereich. Jesus Christus hat die »Religion« begründet, die wohl als einzige in keiner Weise versucht, Leid und Schmerz zu umgehen, zu übersteigen, auszurotten (was nicht möglich ist), sondern dem Grauen der Welt ins Auge zu blicken, in einer Haltung, die es umwertet und tiefer verändert als episodische – wenn auch noch so notwendige – gewaltsame Umstürze zur Beseitigung des schreiendsten Unrechts.

<sup>17</sup> Vgl. dazu: Die Freude und das Kreuz. In: Die Wahrheit ist symphonisch. Einsiedeln 1972, S. 131–146.

*Annäherung an letztes Heil*

Schmerz und Leiden sind in unserem Kosmos so tief verankert, daß wir uns eine Welt ohne sie nicht vorstellen können. Längst bevor Menschen waren, haben die Tiere voneinander gezehrt. Man kann die Hypothese aufstellen, der materielle Kosmos sei durch eine erste Revolte der dem Kosmos befehlenden Geist-Mächte verursacht worden, aber die biblische Offenbarung breitet über dieses Gebiet, dessen Erforschung uns nicht praktisch weiterhilft, kein hinreichendes Licht aus<sup>18</sup>. Wir könnten uns höchstens eine Welt vorstellen, in der es so etwas wie Schmerz gegeben hätte, ohne daß dieser notwendig in Leiden ausgeartet wäre: Schmerz über den Widerstand, die andere endliche Freiheiten in ihrer Weltsphäre der meinigen in meiner Weltsphäre entgegenzusetzen, welcher Widerstand von den Freiheiten miteinander beigelegt werden müßte, ohne daß die eine die andere überwältigte.

Und von hier könnte man auf das göttliche Urbild der Welt hinblicken, in dem nach christlichem Verständnis drei Hypostasen die eine göttliche Freiheit und Weisheit gleichwesentlich besitzen, nicht so, daß eine davon (der Vater) herrisch die andern übermächtigt, sondern daß sich im Wider- und Miteinander der Beziehungen je der eine göttliche Ratschluß ergibt. Und man könnte – in einem uns kaum verständlichen Sinn – sagen, daß jede Hypostase den Willen der andern »erleidet«. Wenn der menschengewordene Sohn auf Erden eindeutig den Willen des Vaters, den der Heilige Geist ihm vorstellt, tut, so muß diesem Gehorsam in der Ewigkeit ein ungeheuerliches freies Selbstangebot des Sohnes an den Vater vorausgegangen sein, für das Gutsein der Welt mit seinem Blut und seiner Angst einzutreten, ein Angebot, das den Vater im innersten Herzen getroffen haben muß, und dem er – als dem Bestmöglichen, der höchsten Offenbarung absoluter Liebe – nur zustimmen konnte. »Blutenden Herzens«, könnten wir, weiterhin anthropomorphisch redend, hinzufügen.

Das würde dann zweierlei heißen. Einmal, daß alle jene Gottesbilder, die uns Gott Vater als einen sadistischen Tyrannen hinstellen, von dem uns der leidende Sohn endgültig befreit hat, weil der leidende Knecht größer ist als der leidenmachende Herr, ob sie uns nun von Marx oder Bloch oder D. Sölle oder C. G. Jung (in seinem Hiobbuch) vorgestellt werden, schlicht ad acta gelegt werden können. Und man wird sich hüten, eine solche Konzeption auf Anselms Erlösungslehre zurückzuprojizieren, denn er weiß sehr wohl, daß alles von der trinitarischen Liebe gerade auch des Vaters ins Werk gesetzt wurde.

<sup>18</sup> C. L. Lewis unterscheidet in seinem lehrreichen Buch »Über den Schmerz« (mit einem Nachwort von J. Pieper, Köln/Olten 1954, Original: *The Problem of Pain*, London 1940) zwischen Schmerz, der mit jeder materiellen Umwelt gegeben ist (31–41), aber noch nicht eigentliches Leiden besagen muß, und der schon von dem Erscheinen des Menschen in der Natur bestehenden Unordnung, die er versuchsweise einer Verstörung der Natur durch den Engelsfall zuschreibt (153–162).

Merken wir zu diesem Punkt an, daß Anklagen gegen Gott, heroische Rebellionen und »hommes révoltés« eine biblisch-nachbiblische Erfindung sind, die keinem frommen Heiden je eingefallen wären (ich rede nicht von Mythen über Götterkämpfe und den Sturz von alten Göttergenerationen durch neue, sondern von Aufruhr gegen das »höchste Gut«, gegen das »Sein selbst«). Jede gute antike Philosophie, chinesische, indische und griechische, hätten einen solchen Aufruhr als schiere Dummheit bezeichnet; die Identität von absoluter Seinsmacht mit absoluter Wahrheit und Weisheit war diesen Denkern zu evident. Und dies angesichts des unverminderten Problems des Weltleids. Man findet für dieses andere Instanzen, die angeklagt werden können. Selbst die mythologisierende Gnosis, die hinreichend am Bösen in der Welt litt, hat sich nie vermessen, den obersten Gott dafür verantwortlich zu machen. Erst wo man sich Gott als einen der leidenden Welt gegenüber endlich-begrenzten »Herrn« vorstellt (dessen Göttlichkeit damit ihre Glaubhaftigkeit verliert und schließlich zum Popanz für Atheisten degeneriert), wird die Haltung der Anklage gegen das Absolute möglich. Wie sehr Hiob auch leiden mag, er *muß* vom Absoluten, dessen Macht mit der Weisheit zusammenfällt, zum Schweigen gebracht werden. Aber wenn diese Allmacht für den Raisonleur kein »Argument« ist, so wird es die Haltung des dreieinigen Gottes angesichts des »zum Fluch Gemachten«, Gehängten auf Golgotha sein – womit wir zum zweiten kommen.

Das liebende Ineinander der Freiheit der göttlichen Hypostasen – deren Opposition in der Menschwerdung Jesu genugsam hervortritt – ist nicht nur ein mildes Licht, sondern »Glorie« als loderndes Feuer. »Stark wie der Tod ist die Liebe, Leidenschaft grausam wie der Hades, ihre Fieber wie Feuergluten, eine Flamme aus Jahwe« (Hld 8, 6 f.). »Gott ist ein verzehrendes Feuer« (Dt 9, 3; Hebr 12, 29). Wenn wir einst in Gott leben sollen, müssen wir zu Salamandern der Sage werden: solchen, die diesem Feuer so angeglichen sind, daß sie ihm standhalten können. Was wunder, wenn es, Endliches erschaffend, sich zunächst in Lust und Schmerz – korrelative, einander fordernde Pole – auseinandergelegt? Und dies noch, bevor der Widerstand endlicher Freiheit diese Korrelation zu Leiden, schließlich zu dem Furchtbaren, das Simone Weil *le malheur* (Unglück-Unheil) nennt, verbittert. Das göttliche Feuer braucht Brennstoff, um ihn in durchglutete Körper zu verwandeln, zu läutern und zu verklären. Ob sündig oder nicht, das Endliche muß irgendwie in Gott hinein sterben, sein Für-sich preisgeben, um im einzig endgültigen An-und-für-Sich zu leben, und dieser Übergang – Ekstase, Verbrennung, Tod – wird Schmerz sein, zumindest eine Analogie von Schmerz.

Darum lesen wir bei allen Mystikern, daß *Gottes Feuer versehrt, indem es heilt, und heilt dadurch, daß es versehrt*; daß Wunde und Gesundung hier ein und dasselbe sind, daß Himmelfahrt ohne Höllenfahrt nicht denkbar ist: »Er geißelt und erbarmt sich, er führt zur Hölle hinab und wieder empor,

und keiner entkommt seiner Hand« (Tob 13, 2; Dt 32, 39; 1 Sam 2, 6; Wh 16, 13.15). Darum kann Augustin den Gott preisen, »dessen All auch mit seiner linken Seite vollkommen ist, von dem her auch die äußerste Dissonanz keine ist, da das Üblere mit dem Bessern zusammenklingt . . .« (Solil. I, 1, 2). Das ist nicht pantheistisch gemeint, erhält aber seinen Vollsinn nur, wenn es trinitarisch gedacht wird. Denn in das Angebot des ewigen Sohnes, die ärgste Welt durch das Feuer seines Liebesleidens in die sehr gute, die beste zu verwandeln, ist Schöpfung mit ihrer Gefahr und Antinomie erst möglich geworden. Sie brennt im göttlichen Feuer, das alle Rebellion in Leiden wandelt, und für alles Leiden das Feuer der Läuterung im Kreuz bereithält, um so den Widerspruch in das Heil einzubergen. Wollte aber eine Freiheit durch Gottes Feuer sich nicht läutern lassen, so müßte sie ewig in sich selber an dem göttlichen Feuer, dem sie nicht entkommen kann, leiden.

Man redet heute allzu leichtfertig davon, daß Gott an den Schmerzen seiner Schöpfung leidet, als könnte nur eine solche Sprache ihn entschuldigen. Man redet auch zu leichtfertig von der Veränderlichkeit Gottes. Man bedenkt zu wenig, daß das Feuer der ewigen Liebe Gottes erhaben ist über das Endliche, das wir Lust und Leid nennen, so wie seine Lebendigkeit erhaben ist über das, was wir als Sein und Werden gegeneinanderstellen.

Und schließlich ist es unentbehrlich, daß wir in dieser Welt, wie sie ist, den Schmerz, der aus Gott stammt, und den, der durch die Schuld der Geschöpfe entstanden ist, nicht reinlich auseinandermengen können, weil das beides Umgreifende und allem nach vornhin Sinngebende doch das alleinige Kreuz des Sohnes – sagen wir: sein dreieiniges Kreuz – ist, in dessen läuterndem Feuer Leiden und Heilen eins ist.

Leiden dieser Welt kann, statisch betrachtet, soviel Gewicht haben, als es will, angesichts dieses Feuers muß man sagen: »Unsere augenblickliche geringfügige Trübsal erwirkt uns eine von Fülle zu Fülle anwachsende, alles überwiegende ewige Herrlichkeit, da wir den Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare richten, denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare dagegen ewig« (2 Kor 4, 17 f.).

# Leiden und Schmerz

*Von Andree Emery*

»Ich kenne nun auch die andere, wichtigste Ursache deiner Krankheit«, sagte sie: »du weißt nicht mehr, wer du selbst bist. Somit habe ich vollauf den Grund deines Leidens, aber auch den Weg, dir wieder Genesung zu verschaffen, gefunden.«

Boethius, *Trost der Philosophie*

Das Leiden ist das Phänomen des menschlichen Lebens, das überall und immerzu vorhanden ist und in allen Verhältnissen vorkommt. Wohl niemand, der mit der Wirklichkeit in Kontakt steht, kann der Leidenserfahrung entgehen. Doch obwohl sie eine der universalsten menschlichen Erfahrungen ist, bestehen in bezug auf die Einstellung zu ihr zwischen den einzelnen Personen, Kulturen, Subkulturen und Geschichtsperioden große Unterschiede.

Vor einigen Jahren wurde ich gebeten, anlässlich eines ökumenischen Seminars über das christliche Leben, woran u. a. auch katholische Priester und Ordensleute teilnahmen, einen Vortrag über dieses Thema zu halten. Man merkte bald, daß mein Publikum, obwohl doch das Christentum dazu sehr Wichtiges und wahrscheinlich sehr Befriedigendes zu sagen hat, sich für die Frage nach dem Sinn und Wert des Leidens nicht sonderlich interessierte, und auch für die Frage nach seinem Ursprung und seiner Ursache nur so weit, als dies auf Möglichkeiten zu dessen Erleichterung schließen ließ. Zehn Jahre später hielt eine auserlesene Gruppe von Religionswissenschaftlern, Philosophen und Psychologen an einer der bekanntesten Psychiatrieschulen der Vereinigten Staaten eine Reihe von Vorträgen, die von allgemeinem Interesse waren, aber mit der Erklärung schlossen, statt weiterhin über den Sinn des Leidens zu »spekulieren«, sollten die Teilnehmer die ihnen bekannten Techniken und ihre Fachkenntnisse auf die Prüfung eines »grundlegenden Problems« verlegen und das Phänomen im Hinblick darauf prüfen, wie man es möglichst bald zum Verschwinden bringen könne.

In diesen Schlußvoten kam bezeichnend zum Ausdruck, worauf sich das Hauptbestreben der westlichen Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts richtet: auf die Verwendung der Technik zum unmittelbaren Wohl der Menschheit, wobei man von Werten und Bezügen absieht und nicht an die möglichen Folgen auf längere Sicht denkt.

Die Erfahrung, die ich bei diesen Vorträgen gemacht hatte, bewog mich, mein Wissen zu vertiefen; das Ergebnis war, daß ich vor Tausenden und aber Tausenden von Wörtern in vielen Sprachen der Welt stand und dabei

zur demütigenden Einsicht gelangte, daß es ein müßiges Unterfangen wäre, zu dem bereits Gesagten noch etwas hinzuzufügen.

Natürlich ist es unmöglich, im Rahmen eines Aufsatzes die viele Facetten aufweisenden Ideen, Empfindungen und Einstellungen zum Leiden wiederzugeben, die im Lauf von Jahrtausenden zutage getreten sind. Hingegen ist es vielleicht von Nutzen, die Hauptfragen, von denen diejenigen, die in jüngster Zeit ihre Aufmerksamkeit diesem Problem zugewandt haben, umgetrieben werden, zusammenzustellen und zu skizzieren. Über einige von ihnen zerbrachen sich bereits die ersten Menschen den Kopf in ihrem Unmut über eine Gottheit, die über Menschen Leid kommen läßt. Doch stehen heute nicht die gleichen Fragen im Vordergrund wie etwa zur Zeit des Alten Bundes.

Meines Erachtens lassen sich die Fragen mehr oder weniger nach folgenden Punkten gliedern:

1. Was ist Leiden? Woran leidet man? (Unterscheidet sich Leiden von Schmerz und, wenn ja, wie?)

2. Wie leidet man? Wie fühlt man sich, wenn man leidet? Wie ist das Leiden beschaffen? Läßt es sich messen und vergleichen? Unterscheidet es sich von allen andern Empfindungen? Was bildet den Gegensatz dazu? (Ist es dichotom?)

3. In welchem Bezug steht das Leiden zur Zeit? Beschränkt es sich auf den jeweiligen Zeitpunkt oder schließt es Vergangenheit und Gegenwart mit ein? Wie verhält es sich zur Zukunft?

4. Weshalb kommt es zum Leiden? Was ist seine Ursache? (Kann es nicht nur persönliches, sondern auch kollektives Leiden geben?)

5. Hat das Leiden irgendeinen Zweck und/oder Sinn? Gibt es eine Erklärung, die einer umfassenden Antwort näher kommt als eine andere?

6. Läßt sich das Leiden überwinden? Ausmerzen? (Welche Mittel gegen das Leiden wurden im Lauf der Geschichte angeboten?)

Selbstverständlich läßt sich keine dieser Fragen im Rahmen dieses Aufsatzes angemessen behandeln, doch mag vielleicht die Darlegung einzelner Aspekte des Problems, die für gewöhnlich nicht theologisch erforscht werden, zum Weiterdenken und Weiterdiskutieren anregen.

### *Ein Ausflug in die Etymologie*

Wenn man es mit einem bestimmten Thema zu tun hat, greift man unwillkürlich zuerst nach dem Wörterbuch, um darin nach einer möglichst genauen Begriffsbestimmung zu suchen. Dies dient nicht nur dazu, unser Denken zu klären und zu konzentrieren, sondern wir dürfen davon auch eine gewisse Abgrenzung erhoffen. Nach Aussage der Wörterbücher bedeutet das Wort

»Leiden« etwas Unangenehmes erdulden oder ertragen müssen. Das lateinische Grundwort zu »suffer« (englisch), »souffrir« (französisch) ist *suffero* (*sub-fero*); es bedeutet »unterhalten, unter etwas bringen; klassisch nur: ertragen, erdulden. Andere lateinische Bezeichnungen für »leiden« sind *tolero* = ertragen und *duro* = härten, abhärten, ausdauern, aushalten. Das Zeitwort *pator*, *passus sum* betont das passive Element: etwas erleiden, etwas an sich geschehen lassen, etwas erdulden (es ist verwandt mit dem lateinischen Adverb *paene*, das eigentlich »schwerlich« bedeutet, für gewöhnlich aber mit »beinahe« übersetzt wird – eine leise Erinnerung an das Leiden, das in einem Mißlingen liegt?)

Diese etymologischen Andeutungen weisen darauf hin, daß Millionen von Menschen das Leiden als einen Zustand und zugleich als eine Haltung ansehen. Es liegt darin der Gedanke der Herausforderung, des Widerstands, der Notwendigkeit, »damit fertig zu werden«, die raum-zeitliche Vorstellung des Durchschreitens, Durchmachens von etwas und insbesondere die Idee, gleichsam ein Bündel zu tragen und zu schleppen, ohne darunter zusammenzubrechen (»man trägt sein Leid«). Überdies wird darin das Leiden als etwas Zielstrebiges, Unvermeidliches, ja als etwas Positives gesehen. Es dient als Gradmesser, über wieviel Kraft man verfügt; es prüft unser Durchhaltevermögen; es »macht oder bricht« einen Menschen (»Palma sub pondere crescit«).

Auf eine ähnliche Gedankenvielfalt stoßen wir, wenn wir uns der griechischen Sprache zuwenden. Das Substantiv *pathos* – das in das Feld der Heilkunde eindrang – und das Zeitwort *pascho* sind sogar sinnträchtiger als die lateinischen Äquivalente. Eine Bedeutung von *pascho* ist »einen Eindruck haben«, womit sämtliche Sinneseindrücke gemeint sein können, so daß bloß etwas Lebendiges zu leiden vermag. *Pathos* kann einen emotional gefärbten Sinn haben, der den Stil des Wahrnehmens und Denkens betrifft. Es kann sogar als schön empfunden werden, was einem widerfährt, eine Haltung, die man heutzutage wohl als Masochismus bezeichnen würde.

Es ist aufschlußreich, daß die Griechen zwar gesonnen waren, Schmerz zur Freude werden zu lassen, daß sie aber – wenigstens etymologisch – nicht die harte lateinische Auffassung entwickelten, wonach das Leiden die Kraft eines Menschen prüft.

Das hebräische Wort für Leiden ist gleichbedeutend mit Übel, was ein moralisches Übel bedeuten kann oder einfach das, was unangenehm ist. Das Hebräische hat keinen Ausdruck für »Schmerz« als Sinnesempfindung und kann nur das äußere Verhalten eines Menschen, der Schmerz empfindet, wiedergeben: Geburtswehen, Schaudern, Jammern, Zähneknirschen. Doch gelingt es dem hebräischen Verständnis vielleicht noch mehr als dem griechischen, die Universalität des Leidens zu erfassen, es als etwas zu verstehen, was das ganze Menschsein und die ganze menschliche Existenz betrifft.

### *Einige Arbeitsdefinitionen*

In den heutigen Diskussionen spricht man vom Leiden als a) existentiell, b) krankhaftem – körperlichem oder seelischem – Leiden, und c) vom freigewollten Leiden. Man bezeichnet als »erlösend« im eingeschränkten Sinn von »zur Besserung dienlich« oder als »destruktiv«. (Man ist bestrebt, durch Eingriffe in die Psyche, die zuweilen gesellschaftliche Beziehungen ermöglichen, aber ohne Bezug auf Gott, zerstörerisches Leiden zu erlösendem Leiden werden zu lassen.) Man erachtet das Leiden als notwendig für die Wirklichkeitswahrnehmung und Wirklichkeitsmeisterung. Es scheint keinen Bereich der menschlichen Existenz zu geben, aus dem es sich ausschließen ließe, und man kann sich bloß fragen, ob es so etwas wie pures Leiden, Leiden im Rohzustand gibt. Kann man das Leiden isolieren und seine Beschaffenheit und sein Verhalten bestimmen?

Wie es scheint, kann das Leiden, wie die Griechen dies fühlten, mit jeder Sinnesempfindung, mit Liebe, Haß, Zorn, Traurigkeit, ja selbst mit Freude verbunden sein, was darauf hinweist, daß es nicht eine für sich bestehende psychische Gegebenheit ist. Leiden steht immer in Zusammenhang mit etwas Anderem – oft mit einer Empfindung, einer Bestrebung, einer Deutung, die es ertragbar macht, indem sie ihm eine Ursache, einen Grund, ein Ziel oder eine Richtung gibt.

Eine oft angeführte Arbeitsdefinition des Leidens bezeichnet dieses als »eine Qual, die wir nicht nur als ein Druck zur Veränderung erfahren, sondern auch als eine Bedrohung unseres inneren Gleichgewichts, unserer Integrität und der Erfüllung unserer Absichten«<sup>1</sup>. Merken wir uns, daß die Worte »erfahren« und »Qual« in dieser Definition darauf hindeuten, daß etwas von außen an den Leidenden herankommt; wir können jedoch auch ein aktives Element annehmen, das in der eigenen Befähigung liegt, die Stärke und den Charakter des Leidens bewußt zu ändern, was eine wichtige Modifikation mit sich bringt.

Bevor wir indes weiterfahren mit dem, was einige meiner Kollegen »Spekulationen« über das Leiden genannt haben, prüfen wir zunächst den Schmerz, ein Phänomen, das mit dem Leiden zusammenhängt und von dem man oft zu Unrecht annimmt, es sei gleichbedeutend. Auf den ersten Blick hin scheint es weniger schwer erfassbar zu sein und sich empirisch leichter erforschen zu lassen.

### *Der Schmerz*

Bis zum neunzehnten Jahrhundert wurde der Schmerz als Gemütsbewegung angesehen. Dann faßte man ihn als Sinnesempfindung auf. Er wurde – und

<sup>1</sup> Williams Daniel Day, *Suffering and being in empirical theology*. In: Bernard E. Meland (Hrsg.), *The Future of Empirical Theology*. University of Chicago Press, Chicago 1969, S. 181.



wird immer noch – als Reaktion auf den von einer Gewebeverletzung ausgelösten Reiz definiert.

Als man weiter forschte, führte diese einfache, zufriedenstellende physiologische Erklärung leider zu einem Sammelsurium höchst verwickelter Vorgänge – die Sinnesempfindung wird von höher gelegenen Nervenstrukturen modifiziert und von Reaktionen auf viele äußere und innere psychologische Prozesse beeinflusst –, so daß wir vor einem Rätsel stehen, das nicht nur die Ursachen und den Sinn des Schmerzes betrifft, sondern sogar verwehrt, ihn näher zu bestimmen. Der Schmerz scheint von Reizen jeder Art hervorgerufen werden zu können oder ist vielleicht das Ergebnis sensorischer Gesetzmäßigkeiten, die möglicherweise über jeden zur Verfügung stehenden Weg wirksam sind.

Widersprüche aller Art kamen zum Vorschein. Der Schmerz scheint nicht der Größe oder Gefährlichkeit der Verletzung zu entsprechen, und die physische Grundlage für ihn kann sogar fehlen oder nebensächlich sein. Überdies stimmt der Schmerz, den ein Mensch erleidet, nicht mit dem von einem Beobachter angenommenen Maß überein. Er ist ein sehr subjektives Phänomen, worin der einzelne Mensch ganz allein dasteht und sich von allen andern unterscheidet. Ein Schmerz kann einzig von dem aus erschlossen und bestimmt werden, was der davon Betroffene über ihn sagt. Wirklicher Schmerz läßt sich nicht ohne weiteres von eingebildetem Schmerz unterscheiden. Die Eigenart eines Schmerzes läßt sich schwer bestimmen, sogar schwerer als sein Maß. Beide scheinen nach Faktoren wie Alter, Charakter, Intelligenz, Erziehung, ja je nach dem Gesellschaftsstatus zu variieren.

Schmerz kann sich auf das Weiterfunktionieren und Weiterleben eines Organismus positiv oder negativ auswirken. Eine Verletzung eines Körperteils ruft für gewöhnlich daselbst Schmerz hervor und treibt den betreffenden Menschen an, diesem Teil zu Hilfe zu kommen und ihm Zeit zur Heilung zu geben. Die Schmerzerfahrung in einer bestimmten Situation lehrt den betreffenden Menschen, diese Situation künftig zu meiden, und somit erhöhen sich die Chancen für das Überleben. Der Schmerz dient auch zur Diagnostizierung, und sein Verschwinden läßt darauf schließen, daß Heilung eingetreten ist.

Als ein Warnsignal gegenüber möglichen oder tatsächlichen Verletzungen von Gewebezellen ist der Schmerz ein wohlthätiger Mechanismus; will er aber nicht mehr abklingen, so kann er den betreffenden Menschen stark behindern. Schmerz vermindert die Fähigkeit, zu arbeiten und klar zu denken, verhindert den Schlaf, nimmt den Appetit, macht bedrückt und kann sogar den Lebenswillen zerstören.

Eines der größten Rätsel, vor die der Schmerz stellt, ist die Frage, ob er als rein körperlich oder rein psychisch anzusehen ist. Gewiß ist der Schmerz ein Phänomen, das offensichtlich mit dem Körper zusammenhängt. Wer

Schmerz empfindet, kann für gewöhnlich – manchmal ganz bestimmt – angeben, an welcher Stelle, und die Idee, daß der Schmerz psychisch bedingt sei, würde ihm komisch vorkommen. Und doch scheint es eine Voraussetzung für Schmerzempfindung zu sein, daß der betreffende Organismus wach und seiner bewußt ist. Man kann mit Grund annehmen: je höher entwickelt ein Organismus ist, desto wahrscheinlicher findet sich an ihm etwas, was als Schmerz bezeichnet werden kann. Daß es eines gewissen Grades psychischer Entwicklung bedarf, damit ein Lebewesen Schmerz zu verspüren vermag, ist in Laborversuchen mit Tieren erwiesen worden, die ihres Empfindungsnerve beraubt worden waren und somit keine psychische Entwicklung durchgemacht hatten.

Bekanntlich lassen sich Schmerzen lindern durch Drogen und psychologische Eingriffe, die die Angst vermindern sollen. Es scheint, daß jede Maßnahme, die das Vertrauen erhöht und die Furcht behebt, auch den Schmerz mindert, seien es nun Beruhigungspillen, Placebos oder Hypnose. Diese Mittel scheinen jedoch nur bei mäßigem oder sich langsam steigendem Schmerz zu wirken, weniger aber bei plötzlichen, rasenden oder anhaltenden Schmerzen. Gegenreize wie starkes Licht oder Wärme oder intensive Konzentration auf etwas anderes, wie das im Yoga geübt und während einer Schlacht erfahren wird, können selbst ganz heftigen Schmerz wenigstens zeitweilig lindern oder beheben. Die viel diskutierte chinesische Prozedur der Akupunktur verdankt wahrscheinlich ihre Wirksamkeit ebenso sehr, wenn nicht mehr, psychologischen wie physiologischen Faktoren.

Nach der einen Theorie in dieser Frage wird das Ich mit dem Schmerz dadurch fertig, daß es ihn zu etwas Fremdem macht. Obwohl der Schmerz in gewissem Sinn vom Organismus hervorgebracht wird, deutet ihn das bewußte Ich, wenn es ihn verspürt, als etwas, was ihm zustößt, und empfindet sich als Opfer einer äußeren Gewalt. (Die psychosomatische Medizin hat lange unter dem Handicap gelitten, daß das Ich die Ursache seines Leidens aus sich heraus verlegte.) Der vom Schmerz betroffene Körperteil wird für das Ich zu einem »Nicht-Ich«: der schmerzende Zahn wird zum »Zahn«, der mir wehtut« und zu einem »Es«, das nicht mehr »Ich« ist. Dadurch ist es weniger belastend, ihn herzugeben. Das Ausziehen des betreffenden Zahns ist nicht eine Verletzung des Ichs, sondern eine Rettung des Ichs vor einem Angreifer. Der Schmerz wird so zum Impuls, der den Prozeß in Bewegung setzt, worin man sich von etwas, was Schmerz »verursacht«, befreit. Ich möchte meinen, daß bei der Geburt eines Kindes der eigentliche Schmerz funktional damit zusammenhängen könnte, daß man ein von sich abgetrenntes Wesen, das Kind hervorbringt (im Anschluß an diesen Gedanken ließen sich fesselnde Spekulationen über die Funktion des Schmerzes bei aller menschlichen Kreativität anstellen).

Diese Theorie bietet auch eine Erklärung für das der Medizin wohlbe-

kannte Phänomen der Scheinschmerzen oder vielmehr der Schmerzen in einem nicht mehr vorhandenen Körperteil. Dieses Phänomen wird als Folge davon erklärt, daß der betreffende Mensch weiterhin daran festhält, daß sein Leib noch ganz sei. »Dieser Körperteil tut weh, also ist er noch vorhanden.« Es ist dem betreffenden Menschen nicht gelungen, das fehlende Glied zu einem »Es« werden zu lassen, sondern er empfindet es immer noch als »Ich«.

### *Die Beziehung zwischen Leiden und Schmerz*

Zum besseren Verständnis der Beziehung zwischen Leiden und Schmerz ist es vielleicht von Nutzen, über gewisse Unterscheidungen nachzudenken, die auf neurologischen Erkenntnissen beruhen. Schmerzreize gehen von den Nervendendriten aus. Sie werden an das Rückenmark und von dort an den Thalamus geleitet, wo die Empfindungen nach Reizquellen geordnet werden. Auf der Ebene des Thalamus werden die autonomen Reaktionen als Reflexbewegungen ausgelöst, und es kommt zur Schmerzempfindung. Von diesem Punkt wird die Sinnesempfindung an den Cortex weitergeleitet, wo der Schmerz »erfahren« wird. Dieser Unterschied zwischen Empfindung und Erfahrung ist wichtig: die Thalamusempfindung ist unbewußte Schmerzwahrnehmung, während das Schmerzerlebnis im Cortex kognitive Wahrnehmung ist, die im Bewußtsein vorhanden und somit der Selbstbeobachtung zugänglich ist. Die Reaktion auf der Cortexebe ist verwickelt und unterschiedlich und untersteht bis zu einem gewissen Grad der Kontrolle des betreffenden Menschen.

Ein Mensch verfügt über mehrere Möglichkeiten, auf den Schmerz zu reagieren, aber eine davon ist sicherlich das Leiden. Wie die Worte »Erfahrung« und »Qual« in der weiter oben angeführten Begriffsbestimmung besagen, setzt das Leiden voraus, daß ein Schmerz auf der Ebene des Cortex wahrgenommen wird, und somit ist wohl anzunehmen, daß es – wenigstens in gewissen Aspekten – unter der Kontrolle des Leidenden ist oder doch sein sollte.

Leiden ist etwas Verwickeltes, noch verwickelter selbst als der Schmerz. Außer Schmerz kann noch manches andere Leiden mit sich bringen, doch kann der Schmerz eine unmittelbare Ursache von Leiden sein, besonders wenn der Schmerz heftig und von langer Dauer ist. Dann hängen Schmerz und Leiden am unmittelbarsten zusammen, obwohl die Reaktionen des betreffenden Menschen sehr unterschiedlich sein können. Der Schmerz läßt sich nicht immer unter Kontrolle halten, beispielsweise nicht bei gewissen Krebsformen, und er kann zu Qualen und weiteren Arten des Leidens führen. Dennoch sind Schmerz und Leiden zwei verschiedene, logisch voneinander getrennte Dinge und sind auch in vielen Fällen tatsächlich voneinander getrennt.

Leiden kann verursacht werden durch Verfehlen eines Ziels, Angst vor dem Sterben, durch Schuld, Trauer und Gram. Schmerz ist kein notwendiger Bestandteil davon. Während Leiden durch Mangel an Sinneseindrücken ausgelöst werden kann, das heißt durch eine Situation, worin von der Umgebung zu wenig Reize auf die Sinne ausgeübt werden, gilt Schmerz als Ergebnis einer Überreizung über das erträgliche Maß hinaus. Überdies wird der Schmerz dadurch, daß man an einem Gefühl der Isolierung, des Alleinseins, des Verlassenseins und der Angst leidet, verschlimmert. Es scheint somit, daß das Leiden selbst dann, wenn es mit der Schmerzerfahrung zusammenhängt, davon unabhängig variiert, und daß selbst das Ausmaß des Schmerzes von ihm bestimmt werden kann.

Schmerz scheint an den jeweiligen Augenblick gebunden zu sein. Er kann allumfassend sein und jeden andern Sinneseindruck blockieren oder schwächen, oder er kann gleichsam im Hintergrund vorhanden sein und alles, was der betreffende Mensch tut, begleiten. Doch wenn er vorbei ist, denkt man nicht mehr daran. Er ist wirklich »vorüber«. An was man sich noch erinnern kann und für gewöhnlich auch tatsächlich erinnert, ist der Anlaß oder Umstand, der den Schmerz herbeigeführt hatte, nicht der Schmerz selbst.

Dies gilt nicht vom Leiden im weitern Sinn. Das Gedächtnis kann vergangenes Leiden wieder aufleben lassen; man kann es ebenso intensiv oder gar noch intensiver (oder auch schwächer) erleben als das erste Mal. Das Denken an vergangene Leiden kann sogar zu einer zermürbenden Zwangsvorstellung werden, die die Aktivität des betreffenden Menschen noch mehr zu lähmen vermag als die ursprüngliche Leiderfahrung.

Desgleichen leiden manche Menschen nicht an gegenwärtiger Pein, Ablehnung, Verlassenheit usw., sondern an dem, was ihnen, wie sie befürchten, die Zukunft bringen wird. Eine solche Vorwegnahme kann ein Leiden auslösen, das gänzlich intrapsychisch ist und zu dem die äußeren Bedingungen nicht vorliegen, und es aufs höchste steigern.

Nachdem wir dieses »eigenartige Phänomen« studiert haben, stehen wir, wie es scheint, wieder da, von wo wir ausgegangen sind: Das Leiden gehört tatsächlich oder der Möglichkeit nach zum menschlichen Dasein in allen seinen Aspekten. Es ist eine Empfindung, eine Haltung, ein Zustand; es ist Reaktion, aber auch Reiz. Man sollte es in der Gewalt haben, aber man scheint es nicht in den Griff bekommen zu können; es verlagert sich, schwankt, wechselt seine Arten und Modalitäten. Die Ergründung seiner physiologischen Eigenschaften und Ursprünge bringt uns einer Beseitigung des Leidens nicht näher.

Dann müssen wir uns eben den Fragen zuwenden, denen man die Vordringlichkeit abgesprochen hatte: Weshalb kommt es zum Leiden? Warum wohnt es dem menschlichen Dasein inne? Hat es irgendeinen Zweck und/oder

Sinn? Welche Gegenmittel sind im Lauf der Menschheitsgeschichte angeboten worden? Und schließlich: Gibt es eine Antwort, die einer universalen Lösung näherkommt als andere?

### *Literaturangaben*

- Bakan David, *Disease, Pain, and Sacrifice*. University of Chicago Press, Chicago 1968.
- Boeyink David, *Pain and Suffering*. In: »Journal of Religious Ethics« (Frühjahr 1974), S. 85–97.
- First World Congress on Pain. In: »Abstracts«, Florence, September 5–8, 1975.
- Gallahue Seminar in Psychiatry and Religion. Menninger School of Psychiatry, Topeka, Kansas, 1956.
- Hilgard Ernest R., *Pain as a puzzle for psychology and physiology*. In »American Psychologist« 24 (Februar 1969), S. 103–113.
- Noordenbos W., *Pain: Problems Pertaining to the Transmission of Nerve Impulses Which Give Rise to Pain*. Elsevier Publishing, New York 1959.
- Prescott Frederick, *The Control of Pain*. Thomas Y. Crowell Comp. New York 1964.
- Riesen A. H., *Stimulation as a requirement for growth and function in behaviorial development*. In: D. Fiske and S. R. Maddi (Hrsg.), *Functions of Varied Experience*. Dorsey Press, Homewood, Ill. 1961.
- Sacramentum Verbi. Herder and Herder, New York 1970.
- Szasz T. S., *Pain and Pleasure: A Study of Bodily Feelings*. Basic Books, New York 1957.

# Geistliche Führung und Krankheit

Von Georges Chantraine SJ

Im folgenden möchte ich die geistige Dimension<sup>1</sup> der Krankheit und von da aus die Rolle der geistlichen Führung aufweisen. Pastorale Praxis hat mir die Augen für diese Dimension geöffnet. Wer etwa große Exerzitien gibt, macht die Erfahrung, daß gewisse Erschöpfungszustände des Exerzitanten nicht nur physischer Müdigkeit entstammen: der Körper fühlt den Überdruß des Geistes, der sich ins Leibliche übersetzt, sich vielmehr öfter darin verbirgt. Umgekehrt kann der gleiche Mensch sich beschwingt fühlen, es ist ein Beschwingtsein aufgrund geistlicher Freude wie die, von der Lukas in der Apostelgeschichte spricht und die in seinen Kindheitsberichten zu Beginn seines Evangeliums durchbricht. Geist und Körper sind dann im Einvernehmen. Was ist es um ihre geheimnisvolle Einigung? Und wo erscheint sie in der Krankheit? Wie läßt sie sich entdecken, wie heilen?

## *Welcher Leib ist krank?*

Wie alle wesentlichen Fragen trägt der Mensch auch diese in sich. Und immer wenn er sich eine solche vorstellt, hat er den Eindruck, sie stelle sich zum erstenmal. Untersucht er sie ernsthaft, so erscheint sie ihm in neuem Licht. Müßte man heute nicht sagen, der Mensch habe mehrere Körper?

In der Entwicklung, die Biologie und Medizin in den letzten dreißig Jahren durchgemacht haben, haben sie das Bild der Krankheit und des *Körpers* verändert. Zwischen Arzt und Patient treten jetzt eine Reihe von Untersuchungen und Betreuungen, die aufgrund von Maschinen vorgenommen werden, wobei auch die Krankenversicherungen gewisse Schritte vorschreiben. Die Krankheit ist zu einem guten Teil ins Quantitative übertragen worden, die Ergebnisse der Untersuchungen und Analysen wie auch die Beiträge der Krankenkassen lassen sich in Zahlen fixieren. Beide Momente sind nicht ohne Beziehung: oft werden Untersuchungen vorgeschrieben, um

---

<sup>1</sup> *Anmerkung des Übersetzers:* Das Französische drückt in »spirituel« sowohl das »Geistige« wie das »Geistliche« aus. Der Verfasser handelt in diesem Artikel nicht über Geisteskrankheiten (maladies mentales), sondern über solche Erkrankungen, die im Gegensatz zur rein körperlichen und zur seelischen Sphäre derjenigen der menschlichen Geistmitte entstammen, und für deren Heilung er einen »directeur spirituel« fordert (was wir nicht anders als mit »geistlicher Führer« übertragen können). Die Geistmitte oder Geisttiefe ist zugleich die religiöse Dimension des Menschen, in der »geistig« und »geistlich« ineinander übergehen.

administrativen Forderungen zu genügen, andererseits muß auch ein kostspieliges Material amortisiert werden, und die Krankenversicherung erlaubt manches zu unternehmen, was die Mittel des einzelnen Patienten überschritten hätte. Die Qualität der ärztlichen Leistung kann damit verbessert werden; aber ist diese Leistung damit nicht technisiert worden? Die Krankheit kann in vielen Fällen genauer festgestellt werden, aber was ist unterdessen aus dem Kranken geworden? Ist sein Leib nicht fast ganz in jene Ausdehnung geraten, in der die Mechanik Descartes' spielt? Gewiß bleibt auch unter diesen neuen Bedingungen die Beziehung zwischen Arzt und Patient das Wesentliche, aber wie kann diese Beziehung durch so viel technische und verwalterische Vermittlung hindurch intakt bleiben?

Ein Abstand ist sichtbar geworden zwischen dem kranken Leib und dem, der Pflege erhält. Wie läßt er sich überbrücken? Kann man ihn der Einbildung des Kranken zulasten? Nun gibt es gewiß eingebilddete Krankheiten und kranke Einbildungen. Aber diese Lösung ist zu kurzschlüssig. Oder soll man hier von geistigen Krankheiten sprechen? Aber falls man nun geistige Krankheiten wie körperliche behandelt, ist damit nichts gewonnen. Im Gegenteil, der Abstand wird nur noch offensichtlicher. Man wird also den psychologischen Organismus ins Auge fassen und seine Beziehungen zum Körper befragen müssen. Die *psychosomatische Medizin* wird sich damit beschäftigen. Andererseits muß man aber auch das ganze einmalige Verhältnis zwischen Arzt und Patient neu überdenken: das »Berufensein« des Arztes, das Vertrauen des Patienten als zwei Faktoren, die bei der Heilung entscheidend mitspielen.

Dennoch können die psychosomatische Medizin und das Verhältnis des Patienten zu seinem Arzt nicht einfach über dem »ausgedehnten« Leib, der weiterhin von der »wissenschaftlichen« Medizin behandelt wird, in der Schwebe bleiben. Müßte man also, um einen Ausweg aus der Sackgasse zu finden, nicht einen neuen Blick auf den Leib werfen? Hat nicht längst die chinesische Medizin etwas derartiges getan? Und sucht nicht die homöopathische Medizin etwas Ähnliches zu tun? Ist nicht das die Hilfe, die viele westliche Menschen heute vom Zen verlangen? Aber diese Ansätze verharren innerhalb eines begrenzten Schemas: ein vitales Prinzip belebt einen Körper und gewinnt dadurch Gegenwart in der Welt. Gibt es jedoch nichts jenseits dieser Welt? Keine andere Gegenwart, die sich auf höhere Weise kundtäte? Die Mystik bemüht sich, eine solche Gegenwart festzustellen und Wege zu ihr zu bahnen. Sie beruft sich auf den Geist. Nun aber ist der Geist seinerseits krank; es gibt geistige Krankheiten, die sich auch ins Körperliche hinein auswirken. In unseren Ländern ist die häufigste dieser Krankheiten die Anämie aufgrund einer dauernden Unterernährung oder geradezu einer Hungersnot im Geistigen. Solche Anämie fordert zuweilen eine Art Revolte heraus: die Droge kann ein Mittel des Zugangs zu einer andern Welt werden. Bei manchen wenigstens – man denke an Rimbaud – zeugt die Verwendung der

Droge ebensosehr vom Vorhandensein eines geistlichen Hungers wie von einer geistigen Krankheit; das Bedrohliche beim Opium (sagt Cocteau) ist nicht sosehr der Verlust der Gesundheit als »der Teufel«.

Will man also den Menschen von seinen Krankheiten heilen, so muß man bis an seinen Geist heranreichen. Diese jederzeit gültige Forderung wird in unserer Zeit sonderlich dringend. Die technisierte und sozialisierte Medizin hat, indem sie den Leib als einen »ausgedehnten Körper« behandelt, eine Gleichgewichtsstörung im ganzen personalen und sozialen Organismus des Menschen bewirkt. Diese Störungen werden angesichts von Leben und Tod offenbar. Die hippokratische Medizin verbot Abtreibung und Euthanasie. Die unsrige hat sich als unfähig erwiesen, solche Verbote aufrecht zu erhalten: sie ist zumindest permissiv. Was im ärztlichen Tun sich jeweils mit-offenbart: der sakrale Charakter des Lebens, hat sich durch die unumgänglichen Vermittlungen der Wissenschaft und der sozial-medizinischen Praxis hindurch verflüchtigt. Dem Menschen geht es darob nicht besser. Im Gegenteil: auch wenn er besser »versorgt« wird, geht es ihm doch immer schlechter, solange er den sakralen Sinn des Lebens und damit die geistig-geistliche Dimension der Krankheit nicht wiederfindet.

### *Jesus, Arzt unserer Leiber und unserer Seelen?*

Der Christ hat einen besonderen Anlaß, sich für diese Dimension zu interessieren. Aufgrund seiner Heilungen erscheint Jesus in den Evangelien als Arzt der Leiber wie der Seelen. Ganze Geschlechter von Christen liebten es, Jesus als Arzt oder Heiland zu betrachten. Und das Missale läßt uns beten: »Herr, der du unsere Seelen und Leiber heilst, erbarme dich unser!« Was aber kann das im Zusammenhang, den wir vorher betrachteten, bedeuten? Sollten wir heute noch in der Mehrzahl der Fälle – die er immerhin geheilt hat – uns an ihn wenden? Würde unserer Meinung nach ein guter Arzt die Sache nicht besser erledigen? Ferner bleiben wir bei vielen Heilungen im Zweifel: wurden sie wirklich aufgrund einer übernatürlichen Kraft bewirkt? Haben die Evangelisten nicht irgendein unbedeutendes Ereignis aufgeblasen?

Was immer wir im Einzelfall für einen Ausweg wählen mögen, wir sehen vor allem, wie und wie sehr Leib und Geist einander durchdringen, und daß es in der Krankheit, in gewissen Krankheiten zumindest, etwas wie einen Zwang, eine Knechtschaft, eine geistige Sklaverei gibt. Unsere Schwierigkeit bezieht sich dann nicht auf die Geschichtlichkeit dieses oder jenes Wunders, auch nicht auf das kulturelle Niveau der Leute im damaligen Palästina, sondern auf das Wesen des befreienden, erlösenden Aktes Jesu.

Es wäre nicht verwunderlich, wenn manche sich aus analogen Gründen



über die Wirkungen des Sakramentes der Krankensalbung auf den Patienten lustig machen würden. Weise, wie sie sind, werden sie sie mit Vorliebe der empfänglichen Haltung des Kranken zuschreiben. Aber warum könnte die Gnade des Sakraments, wenn sie reinen und friedvollen Herzens empfangen wird, nicht auch den Körper stärken, ihm Linderung, gar Gesundheit verschaffen? Nicht anders lächeln manche, wenn von einem »Charisma der Heilung« die Rede ist, das andere heutzutage in Begeisterung versetzt. Stellen wir diese außergewöhnlichen Phänomene in die sakramentale Ordnung zurück, so finden wir dafür eine einfache Erklärung: bei allen Sakramenten dringt die Gnade durch ein leibliches Zeichen in den Menschen ein und erfüllt ihn, nach dem Maß seiner Empfänglichkeit, bis ins Leibliche hinein. Sind die Tränen des Petrus und das Übermaß ertragener apostolischer Leiden beim Paulus nicht sprechende Beispiele solcher Gnade?

Nun gibt es freilich im Johannesevangelium eine Tat Jesu, die uns aus den komfortablen Ansichten, die wir eben angedeutet haben, aufscheucht: die im 11. Kapitel erzählte Auferweckung des Lazarus. Mit Entschiedenheit dramatisiert Jesus die Situation: Martha und Maria bitten ihn zu kommen und ihren kranken Bruder zu heilen. Er wird hingehen, um den »Schlafenden« »aufzuwecken«. Krankheit weist verborgenerweise auf den Tod voraus, man muß ihm durch Heilung zuvorkommen: so fassen die beiden Schwestern es auf, und die Jünger blicken bloß auf die Heilung, ohne den Tod zu bedenken. Und wie viele andere vor und nach ihnen desgleichen! Für Jesus »ist diese Krankheit nicht für den Tod; sie ist für die Herrlichkeit Gottes, sie soll dazu dienen, den Sohn Gottes zu verherrlichen« (Joh 11, 4). Sie wird freilich durch den Tod hindurchgehen, aber der Tod selber – erst derjenige des Lazarus, dann, als dessen Wirkung, derjenige Jesu – wird die Verherrlichung des Sohnes Gottes sein. Es geht also nicht um eine Beschwörung des Todes, es gilt vielmehr, ihn um der »Verherrlichung Gottes« willen anzunehmen.

Zwischen den beiden Haltungen öffnet sich der Raum des Glaubens: Martha und Maria werden ihn bejahen, einige der Juden ihn ablehnen (11, 37). Und dieser Raum wird erfüllt und durchdrungen von der inneren Erregung des Geistes Jesu, seinem »verstörten Erschauern« (11, 33.38), das, wie seine Tränen beweisen, ebenso geistig wie körperlich ist. Denn die Heilung, die Jesus gewähren wird, ist die Auferstehung, die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit von Geist und Leib. Damit stehen wir jenseits von allen rein menschlichen, mythologischen oder kulturbedingten Auffassungen der Krankheit, des Todes und der Heilung. Nichts hat mehr Sinn außer der Verherrlichung des Sohnes Gottes; Begriffe und Verhaltensweisen des Menschen werden durch den dogmatischsten und zugleich sinnenfälligsten Glauben neugeformt. Im gleichen Zug wird in einem vollkommen neuen Licht deutlich, in welchem Sinn Jesus der Arzt der Seelen *und* der Körper ist. Die Krankheit hat eine unvermutete Weite und Tiefe.

*Biologische und psychologische Krankheiten*

Es gibt Krankheiten, die vom Körper herkommen: eine Grippe, ein Typhus, ein Knochenbruch. Der Betroffene erkennt seine menschliche Gebrechlichkeit besser. Auch wenn er bloß an einer Stelle verletzt ist, leidet der ganze Körper, und der ganze Mensch wird, nach einem von der Krankheit bestimmten Maß, von den Mitmenschen abhängig. Vor allem aber »überfällt« uns die Krankheit. Woher? Unvorsichtigkeit? Bazillen? Doch durch solche Anlässe *werden* wir nur krank. Warum aber *befällt* die Krankheit uns so überraschend? Diesbezüglich umhüllt ein Dunkel den Kranken (und seine Umgebung). Dieses kann innerlich leuchtend werden, ohne doch zu verschwinden, für den nämlich, der es gestillten Gemütes als »die Gnade der Krankheit« bejaht. Für manche ist dazu eine Zeit erfordert. Andere wenden die Augen von diesem Licht ab oder verschließen sie vor ihm. Und solches Verhalten bleibt nicht ohne Einfluß auf die Heilung.

Andere Erkrankungen sind nicht rein biologischer Herkunft, sondern auch psychologischer: so gewisse Ekzeme, gewisse Magengeschwüre, gewisse Schwächungen der Lunge oder des Herzens. Teresa von Avila liefert dafür ein berühmtes Beispiel: die Anstrengung, sich von der Welt zu trennen, wird vor ihrer »Konversion« bei ihr eine Reihe schwerer Störungen hervorrufen. Wir befinden uns hier im Feld der psychosomatischen Medizin. Es gibt Ereignisse, bei denen einem das Herz stillsteht, andere, die einem den Atem verschlagen, andere so erschreckende, daß man eine Gänsehaut davon bekommt. Beeinflußt doch die Seele den Leib und der Leib wiederum die Seele. Und wenn ich in guter oder schlechter »Form« bin, oder in guter oder schlechter »Stimmung«, so meine ich damit mein gesamtes leib-seelisches Verhalten. Nicht anders, wenn man die Frage stellt: »Wie geht es ihnen?« oder beim Scheiden: »Gehaben sie sich wohl«: man wendet sich an die unteilbar aus Leib und Seele bestehende Person. Auf dieser Ebene entfalten sich, wie leicht zu sehen ist, die meisten sozialen Beziehungen. Bei ihnen schwebt eine »Form« vor, die ein bestimmtes Gleichgewicht zwischen Leib und Seele anzielt. Das soziale Leben duldet solche nicht, die »nicht im Gleichgewicht« und damit »unnormale« sind. Und dies aus einem Abwehrreflex, der auch zur Gesundheit gehört. Aber man kann sich fragen, ob dieser Reflex, der dem Individuum als einem leib-seelischen Komplex gemäß ist, auch der *Person* angemessen ist, in der der *Geist* den Leib bewohnt? Es gibt Fälle, wo man instinktiv merkt, daß er unangemessen ist. Kein vernünftiger Mensch wird von einem Schwerkranken mit »Gehaben Sie sich wohl« scheiden, selbst ein »Nur Mut!« kann geschmacklos sein. Schweigen und Sachlichkeit allein bringen uns in Fühlung mit dem im Kranken geheimnisvoll Gegenwärtigen. Was ist dieses?

## Geistige Krankheiten

Dieses Gegenwärtige wurde uns schon fühlbar, als wir sagten, die Krankheit *befalle* den Menschen. Stellen wir uns jetzt Krankheiten vor Augen, bei denen die Leiden unmittelbarer geistigen Ursprungs sind, wir erkennen dann deutlicher diese Gegenwart.

Nehmen wir ein bekanntes Beispiel: Kinder und junge Leute leiden zuweilen an Bettnässen. Ärztliche und psychologische Untersuchungen fördern nichts Erhellendes zutage. In Wirklichkeit leiden seine Jungen im geheimen, an einer Stelle, wo kein menschliches Wort hindringt oder gesprochen werden kann, an der Verlassenheit, in die sie durch das Zerwürfnis oder das schlechte Betragen ihrer Eltern versetzt worden sind. Sie sind gleich unmittelbar in ihrem Fleisch und ihrem Geist getroffen: es fehlt ihnen die durch nichts ersetzbare Liebe ihrer Mutter, ihres Vaters.

Oder der Fall einer Frau, die eine Abtreibung hinter sich hat. Sie ist ihres Kindes beraubt. Wer beschreibt nun nicht nur ihr Schuldgefühl, ihre Reue, sondern den in keine Worte zu kleidenden Schmerz, der an einer Stelle aufquillt, wo das geistige und das seelische Leben eins ist? Wer erahnt die geistige Tiefe unseres Leibes und unserer Geschlechtlichkeit? In einer Gesellschaft, die die Abtreibung gesetzlich erlaubt, müßte man sich dessen bewußt werden. Die Zeiten sind im Anzug, da viele Frauen nicht nur physische und psychologische Folgen der Abtreibung zu spüren bekommen werden, sondern vor allem die geistigen Wirkungen, die die Ärzte diagnostisch nicht fassen können. Es wird unheilbar Kranke geben, die gewiß das Spital aufnehmen wird, die aber allein das Wort Gottes aufrichten und heilen könnte.

Doch genug der Beispiele. Diese Krankheiten und Leiden können als *geistige (oder geistliche) Krankheiten* bezeichnet werden. Hier ist es nicht ein körperlicher Defekt, der sich im psychologischen oder moralischen Verhalten auswirkt, auch nicht, umgekehrt, eine psychologische Gleichgewichtsstörung, die auf den biologischen Haushalt einwirkt und ihn verstört. Es ist nicht einmal der Geist, der als solcher verstört wäre und im Gegenzug die körperliche Sphäre verstörte. Sondern auf einen Schlag und gleichzeitig sind beide, Geist und Leib an dem Punkt betroffen, von dem ihre Einigung ausgeht, der ihre Einheit zu einer bleibenden, persönlichen macht.

Nun aber kann durch menschlich-therapeutische Methoden niemand bis zu diesem wesentlichen und verborgenen Punkt vordringen. Gott allein kennt ihn; er ist es, der, den Menschen erschaffend, Geist und Leib dauernd und persönlich eint. Und der Mensch vermag mit der Gnade diese Einheit als das Geschenk seiner endlichen, geist-leiblichen Freiheit entgegenzunehmen. Sie in Empfang nehmen bedeutet sich in den Dienst seines Schöpfers und Herrn stellen, in Bereitschaft, seinen Willen in der Richtung des göttlichen Willens

zu neigen. Aber statt zu dienen kann er auch herrschen wollen; dann versucht er über den Punkt der Einheit von Geist und Leib hinaus zum schöpferischen Quell zurückzudringen. Er kann sein eigener Vater werden wollen. Dann zerbricht er seine ursprüngliche Einheit. Das Ergebnis wird sein, daß entweder der Geist oder der Leib krank scheinen, nicht aber beide zumal. Das ist das Kennzeichen der geistigen Krankheit: Leib und Geist leiden getrennt ob ihres Zerwürfnisses, und dies um so intensiver, als es im Innern ihrer subsistierenden Einheit geschieht. Von außen könnte man meinen, der Geist sei angegriffen oder im Gegenteil der Leib oder vielleicht auch eins durch das andere. In Wirklichkeit sind es beide gleichzeitig.

Die so beschaffene geistliche Krankheit entgeht dem natürlichen Auge; sie enthüllt sich allein dem Blick der *Barmherzigkeit*. Gott allein durch sein väterliches Erbarmen kann sie heilen. Er hat sie ein für allemal durch und in seinem Sohn geheilt. Denn der, in welchem er den Menschen erschuf, sein menschengewordener Sohn, hat im Gehorsam die Spannung zwischen Geist und Fleisch bis zum äußersten erlitten, bis zum Punkt, wo der Mensch sein eigener Vater werden möchte, und wo für Jesus der Vater sich verbirgt und ihn verläßt: dies war für ihn Tod und Abstieg zur Hölle. Aber schon in seinem Tod selbst versichtbart sich die Einheit und Versöhnung zwischen Geist und Fleisch: Da alles vollbracht ist, befiehlt er seinen Geist in Gottes Hand, und die Lanze läßt seinem Herzen Blut und Wasser entströmen. Seinen Geist befehlend, übergibt er seinen Leib: es ist der Leib, der den nach Glauben Dürstenden als Quelle lebendigen Wassers dargereicht wird. In der äußersten Spannung sind durch den Gehorsam und die Selbsthingabe des Sohnes Geist und Leib wieder vereint worden.

Aus diesem Grund stellt die Eucharistie unsere geistigen und leiblichen Kräfte wieder her: die Geistnahrung ist auch eine leibliche, besteht sie doch aus dem unteilbaren Dienst am Vater bis zur willentlichen und in Liebe ausgehaltenen Trennung von ihm (»meine Nahrung ist es, den Willen meines Vaters zu tun«); sie ist der hingebende Leib des Herrn, der uns einlädt »unsere Leiber als lebendiges, heiliges, gottgefälliges Opfer dahinzugeben« (Röm 12, 1). Deshalb ist die Eucharistie eine Nahrung als ein Denkmal des Leidens; das Mahl, das sie anbietet, ist ein Opfermahl.

Und wenn der hingeebene Leib des Herrn schon das Leben des durch den Tod hindurchgegangenen Menschen ist, so kann der verherrlichte Leib Jesu nur das endgültige Sakrament sein, das unser Menschsein in Gott zusammenfaßt in Hinsicht auf die kommende Auferstehung unserer sterblichen Leiber; somit endgültige Einigung von Geist und Leib. Schon ist die Kirche der Leib Christi, und unsere Leiber sind der Tempel des Heiligen Geistes. Schon dürfen wir in Nachfolge der Apostel das Wort des Lebens betasten, fühlen, schmecken, hören und sagen, denn schon sind unsere Sinne, falls wir kein Hindernis setzen, geistlich.

### Vom Ort der geistlichen Führung

Im weiten, vielfältigen und dennoch einheitlichen, menschlichen und göttlichen Gebiet der Krankheit hat geistliche Führung ihren bestimmten Ort. Um ihn festzustellen, wird man sich nochmals der Beziehungen zwischen Geist und Leib erinnern: relative Selbständigkeit eines den biologischen Gesetzen unterworfenen Körpers, gegenseitige Beziehung zwischen Seele und Leib, subsistierende Einheit von Leib und Geist. Entsprechend kann man drei Arten von Krankheiten unterscheiden: physische, psychosomatische und geistige. Für die letzteren ist der geistliche Führer zuständig, die beiden andern unterstehen der Kompetenz der Medizin in ihren diversen Spezialisierungen, so wie der Psychologie.

Daraus folgt, daß der geistliche Führer nicht den Arzt oder den Psychologen spielen soll, sowenig übrigens der Arzt oder der Psychologe die Rolle des geistlichen Führers übernehmen soll, und wäre es auch nur, um diesen auszuschließen. Die Kompetenzen sind gegeneinander abgegrenzt, was in unserer »kulturellen« Lage für alle vorteilhaft ist. Vom geistlichen Führer fordert sie vor allem, sich nicht durch die »Fortschritte« oder »Erfolge« der Medizin oder der Psychologie oder durch die Autorität des Arztes oder des Psychologen, selbst wenn er Analytiker wäre, beeindrucken zu lassen. Jedem sein Handwerk! Die Beziehung zu dem »Geführten« entfaltet sich weder auf der Ebene der biologischen Bedingtheiten noch auf der eines »menschlich« befriedigenden Kontakts, sondern auf der des unterscheidend »Geistlichen«; sie braucht weder das unmittelbare »Leib zu Leib«, das für die medizinische Behandlung nötig ist, ist aber auch nicht eine bloße »Mensch zu Mensch«-Beziehung, sondern vielmehr eine solche von Bruder zu Bruder, und, in ihrer Fülle, eine solche von Vater zu Sohn und Sohn zu Vater. Sie spielt sich nicht vor den blinden Augen der unbewegten Natur ab, auch nicht *coram hominibus*, sondern *coram Deo*. Das gibt ihr ihre Unabhängigkeit und auferlegt ihr eine absolute Diskretion. Aber Unabhängigkeit besagt nicht Autarkie. Der geistliche Führer gewinnt nichts dadurch, daß er sich um die Gesundheit, das Temperament, die Gestimmtheit, den Charakter dessen nicht kümmert, der sich ihm anvertraut. Er wird nicht um so kompetenter, je mehr er Medizin und Psychologie links liegen läßt oder sich gegen einen Rekurs an den Arzt oder den Psychologen wehrt. Kurz: auch hier sollte, wie in andern Fällen, der gesunde Menschenverstand genügen, der durch nichts ersetzbar ist.

Damit drängt sich eine zweite Überlegung auf. Biologie, Psychologie und Spiritualität sind gewiß voneinander verschieden. Es zeigte sich aber schon, daß ihre Sphären nicht getrennt sind. Auch die rein leibliche Krankheit ist ein Geschehen, bei dem ein – zumeist schweigendes – Wort gehört werden kann. Ebenso gibt es keine psychosomatische Störung, die sich einzig auf den

Innenraum der gegenseitigen Leib-Seele-Beziehung beschränkt. Die Sphären des Biologischen und die des Psychologischen öffnen sich auf die Sphäre des Geistlichen, das seinerseits die beiden andern einschließt und sein Licht über sie ergießt. Ist doch, wie wir sagten, die Einigung von Leib und Seele eine subsistierende und personale. Sie, die als ganze vom Schöpfer-Gott geschenkt und von ihm in Christus geheilt worden ist, erscheint zuerst als naturhaft, dann als menschlich. Muß sie doch allem vorweg als eine immer schon geschenkte empfangen werden, und das wird sie nie auf wahrhaft persönliche Weise sein können, wenn sie nicht in Freiheit innerhalb der sozialen Beziehung und der menschlichen Geschichte empfangen wird. Eben deswegen ist der Leib, der zuerst als etwas bloß naturhaft Bedingtes erscheinen mochte, in Wahrheit heilig und erweist sich als Träger des Geheimnisses des lebendigen Gottes und seines Geistes. Ebenso erhält die Beziehung zwischen Seele und Leib, die zuerst als die Bedingung für die Immanenz und Transzendenz des Menschen der Welt gegenüber erschien, eine neue Funktion und Tragweite innerhalb einer mit Gott versöhnten Welt.

Deshalb wird geistliche Führung keine dieser Sphären ihrer Achtsamkeit entgleiten lassen. Der geistliche Führer wird weder die Gesundheit noch das innere Gleichgewicht des von ihm Geführten vernachlässigen. Er wird sich aber nicht in der Art eines Arztes um seine Gesundheit und in der Art eines Psychologen um sein affektives Gleichgewicht kümmern. In beiden Fällen ist das Gleichgewicht, auf das er abzielt, nicht das eines Technikers. Er kann von Gott die Gnade der Heilung oder der Gesundheit erbitten, selbst gegen jede Hoffnung. Er kann auch – in aller Klugheit – von dem »Geführten« verlangen (oder ihm erlauben), Dinge zu unternehmen, die seine physischen Kräfte übersteigen, oder solche, die selbst gesunden und (anscheinend) im Gleichgewicht stehenden affektiven Tendenzen zuwiderlaufen.

### *Therapeutik*

Mit alldem wurde nur der Ort der geistlichen Führung abgegrenzt. Was aber ist ihre Aufgabe? Wie soll sie der Krankheit gegenüber ausgeübt werden? Wie beschaffen ist die Therapeutik, die gleichzeitig den Leib und den Geist berührt? Der Führende wird bestrebt sein, hinter dem schöpferisch und erlösend wirkenden souveränen Gott soweit als möglich zurückzutreten. Er ist der Diener des Erbarmens und Mitleidens Gottes und im Namen seiner Brüder der (zumeist schweigsame) Zeuge des Opfers, worin die Kirche Gott seinen Sohn und sich selbst durch ihre leidenden Kinder darbietet.

Hieraus ersieht man die überragende Bedeutung der Sakramente der Wiederversöhnung und der Eucharistie in der Therapeutik. Gewiß kann geistliche Leitung auch durch einen Laien ausgeübt werden, und es ist wichtig,

daß der geistliche Führer nicht einfach mit dem Beichtvater gleichgesetzt oder verwechselt wird. Ist das in Erinnerung gerufen, so ist es angemessen, die unersetzliche Rolle der Beichte in der Therapeutik zu betonen. Ist der Geführte recht vorbereitet, so steht er vor dem Angesicht Gottes, er geht durch sein Bekenntnis persönlich ein in die Passion und das Sterben unseres Herrn und vernimmt das Wort der Vergebung, das, ihn mit seinem Gott versöhnend, in ihm die Einheit seines Leibes und Geistes wiederherstellt (daher die innere Freude, die oft auf die Absolution folgt). Hier ist *die Wahrheit* erreicht, angeboten und empfangen, die kein pastorales oder sonstiges Gespräch zu entschleiern vermag, denn kein dialogisches Wort reicht im Menschen bis zum Gelenk, wo Leib und Geist sich ineinanderfügen, keines hat deshalb die Heilungs- und Stillungsmacht, die allein das von Gott einem zerknirschten Herzen zugesprochene Wort besitzt. Entsprechend wird der Dialog zwischen dem Führenden und dem Geführten seine Kraft von diesem Wort her beziehen. Es geht keineswegs darum, das Gespräch notwendig in eine Beichte münden zu lassen, nur darum, im Dialog ein Maß zu wahren, wie das Wort der Versöhnung es zugesteht und verlangt. Wird das mißachtet, dann endet das Ganze entweder bei einem Mißbrauch der Macht des Führenden oder bei der Nutzlosigkeit der Führung.

Die Rolle der Eucharistie ist bekannter, und wir haben einen ihrer Aspekte schon beschrieben. Ein anderer sei kurz erwähnt. Wenn der Herr uns seinen Leib mitteilt, schenkt er uns auch Teilnahme an seinem Leben. Die Kommunion mit den heiligen Dingen ist hinorientiert auf die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen. In ihr vermögen die Christen gegenseitig ihre Lasten zu tragen. Nicht nur in einem ethischen Sinn, sondern auf eine zugleich geistliche und körperliche Art: man kann die Krankheit eines Bruders, sein unheilbares Leiden, seine Todesangst auf sich nehmen. Man kennt »Die Letzte am Schafott« und die »Dialoge der Karmelitinnen«: die Priorin des Karmels von Compiègne stirbt den Tod Blanches de la Force, während diese, im letzten Augenblick ihre Angst übersteigend, das Schafott spontan, entschieden, heiter besteigen wird, von einer Kraft und Freude überströmt, die ihr von anderswo zukommt. Hier stoßen wir in die letzten Tiefen geistlicher Vaterschaft vor.

# Adrienne von Speyr : Fragmente über das Kreuz Christi

*Das Thema der Passion Jesu Christi übersteigt das Thema dieses Heftes »Menschliches Leiden und Heilen« und gibt ihm gleichzeitig dessen unentbehrlichen transzendenten Abschluß: dort wo die Effizienz des Heilens aufhört, führt nur noch die unerforschliche Fruchtbarkeit des Kreuzes weiter. Und es gibt, wie die nachfolgenden Fragmente zeigen, eine sowohl allgemeine wie besondere Einladung an die Menschen, irgendwie, fern oder nah, dabei-zusein. Hier wurde jemand sehr dringend und wirksam eingeladen, an dieser Passion teilzunehmen, Jahrzehnte lang, immer wieder. Aus den zahlreichen, alle Aspekte des Mysteriums umkreisenden Äußerungen A. v. Speyrs hier nur eine kleine Auswahl. »Heilen« ist nun ersetzt durch eine den Leidenden notwendig unerkennbare »Fruchtbarkeit«, die Verwandlung an einer ungreifbaren Stelle in »Heil«. Voraussetzung für die Möglichkeit dieser Wandlung ist die Gottessohnschaft Jesu im Sinn des neutestamentlichen Glaubens und dem der alten Konzilien, die das »Für uns« der Passion ernstnehmen und nachfolgend die von Paulus gezeigte Möglichkeit eines »Aufleidens dessen, was am Leiden Christi noch fehlt«, das heißt: was Christus uns gnädig an seinem allgenügsamen Leiden mitzuleiden erlaubt.*

*In der Passion der Gottmenschen wird die Sünde der Welt erlitten (Text 3), wird aber auch das an sich sinnlos scheinende Weltleid miteinbezogen (Text 4). Die Passion ist nur im Licht des trinitarischen Gottgeheimnisses deutbar: Der Sohn bietet sich ewig für das Heilsein der Welt an, der Vater »erlaubt« ihm, das göttliche Feuer in ein Leidensfeuer zu verwandeln (Text 1), in diesem Feuer brennend läßt ihn der Geist über alles Maß hinaus aushalten (Text 5), im Gemeinsam-Leiden von Leib und Geistseele wird die ewige Existenz des Menschen erlitten und grundgelegt (Text 7). Die Passion ist ferner nur ekklesiologisch verstehbar: wir sind miteingeladen ins Leiden (Text 2), und wo sich innerkirchlich ein ausgesprochenes Passionsleiden ereignet, muß die Kirche ihm beistehen in einer Analogie dazu, wie der Geist dem Sohn beistand (Text 6).*

## *1. Gottes Feuer als Leiden*

Das Leiden am Kreuz ist Ausdruck der innergöttlichen Liebe. Gott hat diesen Ausdruck gewählt, um uns das Geheimnis seiner Liebe zu zeigen; um sich offenbaren zu können, leidet die Liebe.

Darin liegt auch ein Geheimnis von Zeit und Überzeit. Wir sind gewohnt, in der Zeit zu lieben, mit den Mitteln unserer Natur, und irgendwo auch zweck- und zeitgebunden. Und wenn es um Gott geht, passen wir ihm unsere



zeitliche Liebe notdürftig an. Wir wissen im Glauben, daß er eine unendlich größere Liebe ist und hat als wir, und doch versuchen wir, ihn um jeden Preis in die Kategorien unserer Liebe einzuzwängen. Ihn so zu lieben, wie es uns gegeben ist: lau und auf Zeit. Und wenn wir einmal zu leiden haben, haben wir nichts Eiligeres zu tun, als uns zu trösten: es wird vorübergehen. Ja wir sind überrascht, wenn es nicht schnell vergeht, noch überraschter, wenn in uns das Leiden die Liebe überdauert. Dann messen wir. Messen die Zeiten gegeneinander ab und die Stärke der Ereignisse: Leiden oder Liebe. Wenn aber Gott in die Welt kommt, um für uns zu leiden, nimmt er die Maße der Ewigkeit mit; er stellt sich mit der Kraft ewiger Liebe dem Kreuz zur Verfügung und erfährt als Mensch ein ungemessenes Leiden, wie es seiner Gottheit und seiner göttlichen Liebe entspricht. Nicht der Anlaß des Kreuzes, die Sünde, bestimmt das Leidensmaß, sondern der Wille Gottes, uns zu seiner unendlichen Liebe hin zu erlösen.

Würde Gott seine Liebe als reines Feuer auf die Welt bringen, so würde er vielleicht ein paar wenige finden, die von der Sünde noch nicht ganz verhärtet sind und sich seinem Feuer ausliefern würden. Aber sein Plan ist, alle zu erlösen. Und dies kann er nicht durch Übertragung des Liebesfeuers von Mensch zu Mensch; er muß sein Feuer in Leiden verwandeln. Aber weil er selber ganz rein ist und an ihm nichts zu verzehren ist, nimmt er als Brennstoff die Sünde der Welt in sich hinein und verbrennt sie in sich selber, in der Menschennatur, die der Vater ihm geschenkt hat, und leidet an jedem Einzelnen von uns.

Dieses Leidensfeuer, in dem er die Erfahrung der Sünde gemacht hat, kann er künftig, als Feuer und Liebe zugleich, überall anwenden, wo Menschen zu reinigen sind: in der Beichte, in der Eucharistie, und auch dort, wo die Menschen selber nicht mehr wirken können, im Fegfeuer. Er ist das Feuer, das er auf die Erde zu werfen gekommen ist, aber es hat zwischen Himmel und Erde die Verwandlung ins Leiden durchgemacht. Es wird ihm zweimal geschenkt: er bekommt es, um es auf die Erde zu werfen, und er gewinnt es zurück aus Leiden und Tod, um das Reinigungswerk in allen Menschen zu vollenden. Er verwandelt sich oder läßt sich vom Vater verwandeln, um durch alle seine Zustände – Menschwerdung, Leiden, Tod, Auferstehung, Gericht – den einen Auftrag der Erlösung zu Ende zu führen. In seinen Verwandlungen wird die Liebe zum Leiden: er erprobt das Feuer zunächst an sich selber, um dann die Menschen durch sein Feuer vom Leiden zur Liebe führen zu können. (*In: Albrecht, Theologie des Katholischen I, 97 f.*)

## 2. Einladung zum Mitleiden

»Meine Seele ist betrübt bis zum Tod.« Es ist die Seele der angenommenen Menschennatur Jesu, die Seele, die er seinen Jüngern immer wieder öffnet,

auf die er aber jeweils nur wie auf Umwegen hingewiesen hat. Den entscheidenden Ausdruck seiner Seele hatten sie in seiner Lehre, in seinen Wundern, in seiner Liebe zu ihnen und zu allen Menschen. Auf die volle Menschlichkeit seiner Seele konnten sie aus seinen Taten, seinem Verhalten schließen. Jetzt aber enthüllt er ihnen, daß seine Seele voll ist von Traurigkeit, überfüllt davon bis an den Rand des Todes. Indem er es ausspricht und nicht für sich behält, ladet er die Jünger ein, an seiner Traurigkeit teilzunehmen. Er öffnet sie ihnen wie ein Geheimnis, stellt sie ihren Blicken aus, damit sie in seinem Sinn, im Sinn des Neuen Bundes, im Sinn des Kreuzes als des Geschenks an den Vater mit ihm Gemeinschaft haben und, so gut sie es können, in dem Seinen verharren. Noch einmal, bevor er sich zurückzieht, will er sich hingeben, gleichsam die eucharistische Hingabe vervollkommend. Wohl geht er in die Einsamkeit, um mit dem Vater allein zu sein, aber nicht bevor er ihnen seine Seele gezeigt und sie gebeten hat, zu bleiben und mit ihm zusammen zu wachen, das gleiche zu tun wie er, über eine geringe Entfernung hinweg mit ihm vereint zu sein in der Traurigkeit und Beängstigung, die seine Seele füllt. Es sollte das christliche Gebet der Begleitung sein. Hätte er diese Forderung unterlassen und seine Seele nicht geöffnet, so könnte die eucharistische Vereinigung als eine zeitlich und inhaltlich begrenzte erscheinen. Er hätte sich ihnen in einem bestimmten Zustand preisgegeben, andere Zustände aber für sich behalten. Aber durch die Kommunion wurden sie eingeladen, an seinen sämtlichen Zuständen teilzunehmen und ihr Gebet in das seine hineinzustellen in einer bisher ungeahnten Weise. Es ist das Miteinander und Ineinander der Kirche, das die Distanz überwindet: nicht nur die räumliche, nicht nur die der Personen, auch die inhaltliche: er wird »etwas« beten, sie werden »etwas« beten, aber in der Verschiedenheit des Stoffes berühren sich die Akte und gehen ineinander.

»Wacht mit mir« . . . Indem er sie bittet, mit ihm zu wachen, gibt er ihnen die Möglichkeit, auf Grund der Müdigkeit in eine bestimmte Form der Trauer zu gelangen, wodurch ihr Gebet dem seinen – von fern – angeglichen wird . . . An dieser Forderung des Herrn wird für die ganze Kirche deutlich, daß christliche Askese die Leidenszeit des Herrn begleiten soll. (Zu Mt 26, 38, in: *Passion nach Matthäus*, 45 ff.)

### 3. An die Sünde genagelt

Sie kreuzigen ihn. Er bekommt diese heiligen Wundmale, die von den Menschen als Schandmale gedacht sind, als ein unauslöschliches Zeichen, an dem jedermann erkennen kann, daß dieser Leib als der Leib eines Verbrechers behandelt worden ist. Er wird sich von diesen Schandmalen nicht mehr trennen wollen, sie mitnehmen in seine Ewigkeit. Man wird ihm immer an-

sehen, daß er ein Gekreuzigter war. Die Nägel sind das Zeichen der in ihn eindringenden Sünde. Sie verursachen in ihm einen Schmerz, der wohl zunächst der angemessene physische Schmerz dieser Wunde ist, aber ohne angebbare Grenzen darüber hinausgeht (sofern in den Nägeln die Sünde ist), auf ihrer Bahn von Haut zu Haut nichts freiläßt, sondern restlos von ihm Besitz ergreift und ihn an sich festnagelt. Durch die Sünde der Welt, die die konkrete Form dieser Nägel annimmt, wird er festgebannt, unbeweglich gemacht, in eine vollständige Passivität versetzt. Die Annagelung ist der Anfang dieser Phase der Passion, die nur noch aus Ertragen, Erdulden, Geschehenlassen besteht. Die ihn annageln und schon andere gekreuzigt haben, erkennen diese Hingabe und verstehen sie nicht. (*Zu Mt 27, 35 in: Passion nach Matthäus, 156.*)

#### 4. Einbeziehung aller Leiden ins Kreuz

Am Kreuz zeigt der Herr nicht nur, daß er seine Gnade auf alle sichtbar fließen läßt, auf alle, die das Kreuz umstehen, aber auch alle, die schon früher im Alten Bund den Glauben besaßen, die seine Verheißungen so aufnahmen, wie er sie gab, und die bereit blieben, die Erfüllung dann zu erleben, wann er sie ihnen schenken wollte – sondern er zeigt auch, daß er alles, was sie für ihn geleistet haben, brauchen kann. Daß er also nicht bloß für die Sünden leidet, sondern in einem geheimnisvollen Mitleiden mit allen Glaubenden steht. In einem Mitleiden, das für ihn zwar keine Erleichterung bedeutet – weil er auch für sie ganz leidet und ihr Leiden durch das seine jeweils aufrundet –, das aber für die Erlösung nicht bedeutungslos bleibt. Er nimmt alle Versuche ihres Glaubens, ihres Leidens und ihrer Bereitschaft auf sich und läßt ihnen vom Kreuz her die volle Gnade zuströmen. Nicht nur die Sünden der ganzen Welt strömen auf das Kreuz zu, um dort getilgt zu werden, auch alle Ansätze des Glaubens und Leidens strömen ihm zu, um durch das Kreuz ihre Erfüllung zu finden. Im Kreuz liegt auch ein Dank des Herrn an alle Vorläufer seines Neuen Bundes, und er erzeigt ihnen diesen Dank, indem er ihre Leiden erfüllt und dadurch Hiob und die andern Dulder gleichsam zu Heiligen des Neuen Bundes macht. Er rundet den Alten Bund in den Neuen auf, weil er schon in seiner Menschwerdung den Alten Bund ganz in sich schloß und durch seine göttliche Gnade erfüllte. (*Zu Mt 5, 39, in: Bergpredigt, 122.*)

#### 5. Der Leidende und der Zeuge am Kreuz

Der Sohn verharrt im Je-mehr der Bereitschaft, da ihm keine obere Grenze des zu Bewältigenden gezeigt wird. Der Sohn wie der Geist erfüllen jetzt, im

Leiden, ihren Auftrag *ohne Maß*. Der Vater soll zumessen und bestimmen. Der Sohn bleibt im Leiden offen, der Geist ebenso beim Einüben in das Leiden.

Das Gesetz des Leidens fordert irgendwie, daß zwei beteiligt sein müssen: einer, der, so wie er kann, leidet, und einer, der dabei ist, Zeuge ist, verwaltet und vermittelt. Das ist die Rolle des Geistes: daß er immer neu aufdeckt, wofür gelitten werden muß. Der Sohn darf sein Leiden nicht verwalten: diesen Schmerz für das und jenen für etwas anderes erleiden. Sonst käme er selber ins Messen. Deshalb muß der Geist es vorweisen, aber nicht so, daß es dann durch das Leiden stückweise erledigt schiene, sondern nur so, daß immer Neues dazukommt. Hierin gleicht es gar nicht einer menschlichen Zusammenarbeit. Und vielleicht sollen Sohn und Geist einander in der Passion auch nicht wirklich begegnen, sie sprechen gleichsam nicht die gleiche Sprache; denn wenn der Sohn den Geist immer als den Geist des Vaters erkennen würde, könnte er nicht verlassen sein. Er würde Erleichterung fühlen, würde hoffen. So versteht er zwar die Hinweise des Geistes, sieht aber in seinem eigenen Leiden keine Entsprechung dazu. Es sind wie zwei Ebenen der Wahrheit: eine im Geist des Zeugen, die andere im Geist des Leidenden. Würden beide Ebenen zusammenfallen, so wäre die ganze Wahrheit des Vaters für den Sohn evident, er würde dann als Gott diesen Menschen Jesus irgendwie dem Leiden überantworten, und mit dem Geist zusammen als ein Zuschauer wirken. Das wäre aber kein gottmenschliches Leiden. So darf der Sohn jetzt nicht auf der Ebene des Geistes stehen, sondern auf der seiner Weltsendung; was er dabei von seinem göttlichen Bewußtsein braucht, wird ihm vom Vater nach den Erfordernissen der Sendung zugemessen.

Am Ende übergibt der sterbende Sohn den Geist in die Hände des Vaters. Der Geist kehrt nicht aus eigenem Antrieb zurück, er wird übergeben. Es ist die letzte Zustimmung des Sohnes zum Kreuz, das der Vater ihm gab. Und es gehört zum Auftrag von Sohn und Geist, daß sie sich am Kreuz trennen.

Solange der Sohn den Geist als Regel bei sich hatte, war er dem Geist gehorsam. Jetzt gehorcht der Geist dem Sohn, indem er in den ungeteilten Gehorsam des Vaters zurückkehrt. Und der Sohn beginnt damit jene Ausendung des Geistes, die er nach Ostern vollenden wird: erst ist es Sendung zum Vater, dann zu Kirche und Welt. (*In: Theologie des Katholischen 1, 96 f.*)

## 6. Der Leidende und der Zeuge in der Kirche

»Freut euch vielmehr, daß ihr an den Leiden Christi teilhabt, damit ihr euch jubelnd freut, wenn seine Herrlichkeit offenbar werden wird.«

Wenn Christen erfüllt sind vom lebendigen Wissen um den Herrn, dann können sie für ihn nur Gefühle der Freude und Dankbarkeit hegen. Was er

ihnen auch schenken mag, diese Gefühle werden sich nicht verändern, nicht abhängig sein von ihrer eigenen Verwertung der Geschenke. So werden sie sich auch freuen, wenn sie leiden dürfen, vorausgesetzt, daß es wirklich Teilnahme am Leiden des Herrn ist. Er kann uns mitleiden, an seinem eigenen Leiden teilnehmen, momentweise sogar die Grenze zwischen seinem und unserem Leiden sich verwischen lassen, so daß wir im Übermaß des Leidens wirklich in seinem Namen, durch ihn, aus der Kraft und in der Liebe, die ihn mit dem Vater eint, leiden. Wir sollen darüber nicht erschreckt sein und uns, mitten in der Nacht des Leidens, der untergründigen Freude des Leidendürfens nicht entfremden lassen. Die Freude kann hinterlegt, sie kann unfühlbar geworden sein, sie muß doch im tiefsten Leiden vorhanden sein, als Freude der Dankbarkeit, die wir so tief im Herrn verankert wissen, daß sie auch dann nicht schwindet, wenn all unsere Kraft des Fühlens durch das Leiden beansprucht wird. Petrus kennt Anfang, Ende, Begrenzung des Leidens, und er weiß, daß alles, Anfang, Ende und Maß, innerhalb des Leidens des Herrn eingefaßt bleibt, an der Stelle, die der Herr selber bestimmt und die er seinen Bedürfnissen gemäß und je nach der Hingabe, die wir ihm schenken, festlegt. Der Herr allein verwaltet sein Leiden. Die Kirche hat dabei kein Wort zu sagen. Der Entschluß des Mitleidenlassens liegt ausschließlich beim Herrn; die Kirche kann höchstens den Leidenden lenken, ihm ein besseres Verständnis des Leidens beibringen. So muß Petrus davon reden, den Sinn des Leidens erklären, die Bereitschaft dazu wecken, schließlich zeigen, wie die Kirche über die Frucht mitverfügt. Hat die Kirche hier ein Mitspracherecht, dann soll sie auch selber ein inneres Verständnis für jene Leiden besitzen, die sie dem Herrn wie dem Leidenden gegenüber zur sorgfältigsten Betreuung verpflichten. Wo der Herr auf die Frucht eines Leidens wartet, dort soll die Kirche sich befeißigen, daß er den vollen Ertrag erhalte; und wo ein Leidender sich hingeben will, dort soll sie sich bemühen, daß er den vollen Ertrag leiste. Und weil die Glaubenden Glieder des Herrn sind, soll das nichtleidende Glied (das die amtliche Kirche vertritt) das leidende zu Gott hin öffnen und ihm helfen, das verlangte und erreichbare Höchstmaß auch zu verwirklichen. Geöffnet soll der Leidende werden, damit er in sich mehr Raum habe für das Leiden, das der Herr ihm schenken will. Auch den Herrn sollte man ihm näherbringen, damit er der Forderung Petri, sich auch im Leiden zu freuen, zugänglich bleibe. Damit er wisse, daß er auch das Schwerste in der Freude des Herrn leisten soll, auch wenn er sie jetzt nicht empfindet, und daß die Kirche diese Freude für ihn aufbewahrt. Die Kirche darf bei solchem Leiden nie bloß Zuschauerin sein. Einen bloßen Zuschauer gibt es in der Kirche überhaupt nicht. Es kann einer das Amt des Schauens haben, der Betrachtung dessen, der leiden muß; aber dieser Auftrag der Schau ist dann nur Teil seines weitergreifenden Amtes, und er führt nur aus, was von ihm verlangt wird.

Daß wir leidend uns freuen, heißt, daß wir leidend unser subjektives Leiden in die objektive Frohbotschaft des Herrn hineingeben, wie der am Kreuz hängende Sohn leidet in einer hinterlegten Freude, den Vater durch sein Leiden verherrlichen zu dürfen. Der Sohn wird, zum Vater zurückkehrend, dort die vollkommene Freude der Verherrlichung des Vaters erleben, so wie er uns aus seiner eigenen Freude der Verherrlichung des Vaters heraus die Freude schenkt, *wenn seine Herrlichkeit offenbar werden wird.* (Zu 1 Petr 4, 13, in: *Kath. Briefe I*, 380 ff.)

### 7. Kreuzesdurst und Auferstehung

»Jesus sprach: Mich dürstet.« Der Herr ist in der letzten Müdigkeit und Entleerung. Die Sünde, die er trägt, ist unendlich schwer, viel schwerer, als er sie sich vorgestellt hatte. Beinahe kann man sagen: schwerer als der Vater gedacht hat. Als müßte man Mensch sein, um die Größe des Opfers zu fühlen, und nicht nur Mensch sein, sondern es jetzt und hier erleiden, um zu wissen, was es ist. Die ganze Seele des Sohnes bis in ihre verborgensten Falten ist beschäftigt mit diesem Austragen der Sünde, in einer solchen Trauer und Unruhe, daß für nichts anderes mehr Platz bleibt. Das seelische Leiden lenkt ihn aber nicht ab von den Schmerzen des Leibes; er leidet nicht in Teilen seiner selbst, er leidet das Ganze im Ganzen. Dazu gehört sein fürchterlicher Durst, der ihn überfällt wie die letzte Qual, wie das, was man nicht vorausgesehen hatte, weil alles übrige schon so schwer war, was jetzt hinzukommt wie das brennende Mal des göttlichen Je-mehr. Man kann in diesem Durst nicht unterscheiden, was seelisch ist und was leiblich. Erst ist es, als fiele beides wie in zwei Hälften auseinander: die Seele ist mit der Sünde der Welt so beschäftigt, daß sie sich um den Leib nicht kümmern kann; der Leib so todmüde, daß er auf die Seele nicht mehr achtet. Dann ist plötzlich dieser Durst da, gleichzeitig in Leib und Seele, und schmiedet die auseinanderfallenden Hälften enger als je zusammen. Die Einheit, die sie bilden, ist die des Nichtmehrkönnens, der Unerträglichkeit.

Und nun ist es, als deute diese seltsame, unnatürliche, aber auch neue, unvermutete Einheit voraus auf die Auferstehung des Fleisches: als müsse innerhalb des seelischen Leidens durch dieses neue Sich-Melden des Leibes, diesen einheitlichen Durst die Seele daran erinnert werden, daß ihr Leib immer da ist, immer mitträgt, ja, nach dem Maß eines Leibes, vollkommen mitzuleiden vermag. Dieser überlasteten Seele kann er einen rechten Dienst der Mitbelastung leisten, indem er den seelischen Durst übernimmt und darin in seiner Endlichkeit etwas vom unendlichen Leidensvermögen der gottmenschlichen Seele des Erlösers zu übernehmen sich fähig zeigt. Von diesem in der Einheit des Durstes ihr verbundenen Teil wird die Seele, wenn sie

zum ewigen Leben aufersteht, sich nicht mehr trennen wollen. Und Gott wird ihr diesen Leib im ewigen Leben schenken: als Andenken an die Schöpfungstat des Vaters, an die Inkarnation des Sohnes, aber auch als Andenken an das Zusammenleiden im Kreuz, das die beiden so eng verband, daß eine Trennung fürderhin undenkbar ist. So mächtig ist dieser Durst, daß der Herr ihn auf die Einheit seiner Person bezieht: *Mich dürstet!* Das ist die Gewähr für die Auferstehung des Fleisches. (Zu Joh 19, 28, in: *Passion nach Matthäus 176 f.*)

# Gedichte von Peter Baumhauer

Ich  
liebe die ausgezehrten Gesichter,  
die,  
voll Müdigkeit,  
in den Schritt  
stürzen.

Ich  
liebe die Hände,  
die,  
ratlos,  
an den Fall der Ähren  
erinnern  
unter der Sense,  
wenn sie zum Schoß  
sinken  
und eine Hand  
die andere deckt  
und die andere die eine.

Erkennen sie doch,  
wie hoch  
der Himmel ist.



Glaube mir,  
dein Tod wird sein  
wie die Sanftmut der Lider,  
wenn der Schlaf  
sie entläßt.

Oder  
wie der Atem,  
wenn er —  
erwacht —  
einmal  
ganz tief  
hinabsteigt  
in dich,  
um das Blut  
zu wecken.

Ich  
lehne mich  
aus allen Fenstern  
in meinen Augen.  
Ich warte auf dich.

## Was ist Menschenwürde?

*Von Johannes Messner*

Die Antwort auf die Frage, was Menschenwürde ist, hat der Mensch von Gott selbst erhalten. Davon berichtet die Genesis, das erste Buch der Bibel. Sie beginnt mit der die ganze Menschheit betreffenden Urgeschichte. Erst vom 12. Kapitel an redet die Genesis von Israel. Nichts von dem, was die Wissenschaft über den Menschen gefunden hat und zu sagen vermochte, reicht an das heran, was ihm am Anfang seiner Geschichte durch Gottes eigene Mitteilung gesagt wurde: nämlich daß er nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist.

Dreimal spricht die Genesis von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Das erstemal (Gen. 1, 26 f.): »Lasset Uns den Menschen machen nach Unserem Bild, Uns ähnlich.« In Verbindung damit wird ausdrücklich von der gleichen Menschenwürde der Frau gesprochen: Nach seinem Bild schuf er den Menschen, »als Mann und Weib erschuf er sie«. An der zweiten Stelle (Gen. 5, 3) wird von Adam gesagt, »er wurde Vater eines Sohnes, ihm ähnlich, als sein Abbild«; es ist nachgewiesen, daß diese zweite Stelle von der ersten literarisch abhängt. Sie will hervorheben, daß der Sohn das ganze Menschsein empfing, auch die Gottesebenbildlichkeit, in der sein Vater erschaffen wurde. Zum Verständnis der Stelle ist festzuhalten, daß im biblischen Sprachgebrauch der Begriff Leib fehlt, daß der Mensch als eins von »Seele« und »Fleisch« gesehen ist und in dieser Einheit ausgezeichnet durch die Gottesebenbildlichkeit. An der dritten Stelle der Genesis (Gen. 9, 6), die von der Gottesebenbildlichkeit spricht, sagt Gott nach der Sintflut zu Noah: »Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll durch Menschen vergossen werden! Denn nach seinem Bild hat Gott den Menschen gemacht.« Schon in der ersten Stelle spricht Gott den Menschen die Herrschaft über die Schöpfung zu: »Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan.« Das gleiche sagt Gott (Gen. 9, 6) zu Noah nach der Sintflut, läßt jedoch nicht mehr einen Zustand des Friedens mit der Natur erkennen, sondern, als Folge der Erbsünde, des Kampfes mit der Natur.

Ein Doppeltes sagt demnach die Gottesebenbildlichkeit dem Menschen, wie sie ihm von Gott in seiner Urgeschichte mitgeteilt wurde. Mit der Gottesebenbildlichkeit weiß der Mensch, daß er etwas von der Tierwelt Verschiedenes ist, und er weiß zweitens, daß seine Auszeichnung als Mensch in seiner Vernunftbegabung seinem freien Willen und seinem Herrschaftsanspruch gegenüber der Erde besteht. Dadurch ist der Mensch Person; die Gottesebenbildlichkeit bereite, wie die Jerusalembibel erklärend sagt, den Weg vor zu der höheren Offenbarung über die Teilnahme des Menschen an der göttlichen Natur durch die Gnade.

Daß ein Verfasser großer Werke über die Kulturentwicklung der Menschheit wie A. J. Toynbee den von der Bibel berichteten göttlichen Kulturauftrag an die Menschheit als Ursache der Bedrohung der Menschheit durch die Umweltverschmutzung deuten zu können glaubt, kann nur mit Erstaunen registriert werden. Er meint, die Stelle »machet euch die Erde untertan« habe die Menschheit zu der Überschätzung der Industrieproduktion und des wirtschaftlichen Fortschritts ange-

spornt, die heute zu einer Bedrohung der Menschheit geworden sei. Toynbee übersieht, daß die in Frage stehende Stelle nach dem klaren Text der Bibel als wahrhafter Kulturauftrag zu verstehen ist. Ihm liegt eine Kulturauffassung zugrunde, deren erste Norm die dem Menschen kraft seiner Vernunftbegabung ermöglichte Regelung des Wirtschaftsprozesses nach den Erfordernissen seines besten Interesses ist. Vorgeschrieben ist nach der Bibel diese Regelung eben durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die in der Vernunftbegabung besteht, kraft deren der Mensch als Person zu schöpferischer Weltbeherrschung im Dienste der Selbstverwirklichung aller berufen ist, also genau zum Gegenteil der Selbstzerstörung aller durch Herbeiführung einer ökologischen Katastrophe. Das von Toynbee erwähnte Fehlverständnis des Fortschritts, in dem der Mensch sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts in einen »Umsturz der Werte« hineinmanövrierte, gehört einer geschichtlichen Periode an, in der die Bibel nicht sehr hoch im Kurs stand und die individualistischen Antriebskräfte des wirtschaftlichen Strebens ihre eigenen Wege gehen wollten. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß der göttliche Kulturauftrag »machtet euch die Erde untertan« kaum je in der Geschichte weiter von seiner Verwirklichung entfernt war als heute angesichts der Milliarde von Menschen, die in Hunger leben und weder das wirtschaftliche, schon gar nicht das kulturelle Existenzminimum erreichen, daher ungeheuer viel zu tun bleibt, um diesem universalen Kulturbefehl nachzukommen. Die ganze Problematik der Entwicklungshilfe steht unter diesem Kulturbefehl mit dem Ziel, allen Menschen ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen.

Gott selbst gebraucht nicht den Ausdruck Menschenwürde. Was er aber dem Menschen über sich selbst sagt, fällt unter das, was Jahrtausende später Menschenwürde genannt wurde. Noch fehlt dieser Ausdruck, wenn der Psalm 8 mit Staunen von dem Adel des Menschen spricht und sagt: »Du hast den Menschen nur wenig unter die Engel gestellt, ihn mit Ruhm und Ehre gekrönt; du hast ihm Macht verliehen über deiner Hände Werk, alles hast du ihm zu Füßen gelegt.« Der Ausdruck Menschenwürde taucht erst in der christlichen Literatur des 3. und 4. Jahrhunderts auf mit der religiösen Sinngebung, die die Erlösung durch Christus nahelegt.

Auffallen muß, daß die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in keiner Weise als Sozialprinzip verstanden wurde, das für die Regelung der zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen maßgebend zu sein hätte. Allein die Sklaverei in der antiken Welt hätte angesichts der Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen zu denken geben müssen. Auch Augustin sieht die Gottesebenbildlichkeit nur in ihrer Tragweite für den einzelnen Menschen. Ihn beschäftigt die Frage, ob mit der Erbsünde die Gottesebenbildlichkeit des Menschen verlorengegangen ist. Er kommt zu keiner einheitlichen Antwort. Manchmal sagt er, das Bild Gottes sei durch die Erbsünde ausgelöscht worden. Meistens aber erklärt er, es sei nicht getilgt, sondern nur getrübt und entstellt. Dazu bestimmt ihn besonders seine Lehre, daß Gottes Ebenbildlichkeit nicht allein im Verstand, sondern zugleich auch im Willen gelegen sei. Ein Wollen des Guten finde sich auch im Sünder und insoweit behalte dieser, wenn auch entstellt, die Gottesebenbildlichkeit. Freilich beschäftigt ihn dann wieder die Frage, wie von Gottesebenbildlichkeit gesprochen werden könne, wenn wir das furchtbare Elend und den unermesslichen Schmerz so vieler schuldloser Menschen sehen. Die wirkliche Antwort auf diese Frage, die

heute unzählige Menschen quält, dürfte nur die sein, daß Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, weil er ihm einmal alles in unendlicher Fülle geben will, was die Gottesebenbildlichkeit und die Gotteskindschaft versprechen. In diesem Sinne versichert uns der hl. Paulus, »daß die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten gegenüber der künftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird« (Röm. 8, 18).

Daß aber Augustin viel mehr über die Gottesebenbildlichkeit als einiges Widersprüchliches zu sagen hat, ist zu ersehen aus der ausführlichen Erörterung der Gottesebenbildlichkeit, die Thomas von Aquin in neun Artikeln der Frage 93 des 1. Bandes der theologischen Summe durchführt. Darin wird Augustin immer wieder zitiert, zugleich werden mißverständliche Stellen geklärt. Thomas beginnt damit, daß es heißt, der Mensch ist »nach« Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Dadurch werde auf eine Ähnlichkeit hingewiesen, jedoch auch auf die Distanz zwischen Urbild und Abbild. Dieses sei wie auf der Münze das Bild des Königs, das sich in einer verschiedenen Natur finde. Die Vernunftbegabung ist es, der zufolge nach Augustin die Menschen Ebenbilder Gottes sind. Aus der Dreifaltigkeit Gottes folge, daß in der Gottesebenbildlichkeit sich nicht allein die Ähnlichkeit der Vernunftnatur, sondern auch der Trinität finde. Denn in der Vernunftnatur des Menschen finde sich das Hervorgehen des Wortes im Intellekt und das Hervorgehen der Liebe im Willen. Weil der Mensch diese Fähigkeiten anlageweise von Geburt an besitzt, sei er von Beginn seines Seins an Ebenbild Gottes. Im Augenblick der Empfängnis ist die Seele des Menschen, so will Thomas sagen, schon ausgezeichnet mit der unschätzbar hohen Würde der Gottesebenbildlichkeit.

So klar Thomas von der Gottesebenbildlichkeit schreibt, den Ausdruck Menschenwürde gebraucht er dabei nicht. Auffallen muß, daß er am Ende des 9. Artikels eine Stelle von Johannes Damascenus anführt, um noch einmal zu betonen, daß die Gottesebenbildlichkeit den Intellekt, den freien Willen und die Eigenmächtigkeit des Menschen in seinem Werk bedeutet. Wahrscheinlich würde er heute statt Eigenmächtigkeit sagen, daß die Kreativität des Menschen zu seiner Gottesebenbildlichkeit gehört. Daß Johannes Damascenus hier zitiert wird, ist deshalb von nicht geringem Interesse, weil Thomas die gleiche Stelle seinem Band II/1 der theologischen Summe als Prolog voranstellt mit dem Hinweis, daß er im Band I von Gott gehandelt habe und nun die Gottesebenbildlichkeit seinen Gegenstand bilden müsse. Die schöpferische Wesensanlage des Menschen dürfte heute für wesentlich gehalten werden, wenn wir an den ungeheuren Fortschritt der Naturwissenschaften und der Technik und an den göttlichen Kulturauftrag denken, den der Mensch mit der Bewältigung der Naturkräfte und der Nahrungsbeschaffung für vier Milliarden Menschen vollbringt, ganz abgesehen davon, was wir heute über Kunst und Literatur aller Völker wissen, die der Kreativität des Menschen entstammen.

Noch einmal überrascht Thomas mit der einzigen Nennung und Begriffsbestimmung der menschlichen Würde, die sich in seinem Werk findet. Er kommt auf sie zu sprechen in 2. II. b 4.2 bei der Frage, ob es dem Staat erlaubt ist, einen Schwerverbrecher zu töten. Einen Menschen zu töten, der seine Würde wahrt, sei an sich böse. Der Verbrecher, sagt er, »geht aber von der Vernunftordnung ab und begibt sich der menschlichen Würde«. Der Verbrecher ist eine Gefahr für die Ge-

meinschaft und, wie Thomas sich ausdrückt, »wird daher löblicher- und gehörigerweise getötet«. An dieser Stelle sagt Thomas, was er unter der verratenen Menschenwürde versteht, nämlich »daß der Mensch von Natur aus frei ist und um seiner selbst willen existiert«. In dieser Begriffsbestimmung klingt nichts mehr nach von allem, was er über die Gottesebenbildlichkeit gesagt hat. Sie spricht nur von Freiheit und Selbstzweck des Menschen. Diese Definition könnte genau so von einem heutigen Intellektuellen mit völlig säkularisiertem Denken stammen. Freiheit und Selbstzweck sind allerdings für Thomas Begriffe mit einer in ihnen selbst gelegenen Begrenzung. Eine Begrenzung besteht aber auch für den sich über die Gebundenheit des Menschen an die Gesellschaft keiner Täuschung hingebenden Intellektuellen. Gewiß überschreiten die auf totale Emanzipation eingeschworenen Kreise die durch den Freiheitsanspruch aller Menschen gesteckten Grenzen. Daß man sich dem Atheisten gegenüber nicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Maß der Freiheit aller berufen kann, ist auch die Überzeugung von Thomas, wie er in seiner Summe gegen die Heiden (I. 2) auseinandersetzt. Denen gegenüber, die an keinen Gott glauben, sagt er, »bleibt nur das Vernunftargument, dem sie sich beugen müssen«. Zu seiner Zeit konnte er nicht hinzufügen, daß Ideologien eine Macht sind, die das Denken gegenüber dem besten Vernunftargument blockieren kann.

Mit der erwähnten Formel von Thomas über die Menschenwürde sind wir ganz in unsere Zeit der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft gekommen. Da nur ein Bruchteil dieser Gesellschaft die Begründung der Menschenwürde auf die Gottesebenbildlichkeit akzeptiert, ist im Sinne der eben erwähnten Stelle aus Thomas nach den Vernunftargumenten für die Anerkennung der Menschenwürde zu fragen. Gibt es eine unmittelbare Erfahrung des Menschen, die ihm den Gedanken an seine Menschenwürde nahelegt?

Das erste, was die Erfahrung dem Menschen sagt, ist, daß er seine Selbstverwirklichung nicht durch das Wirken unausweichlicher Instinkte erreicht, sondern daß sie Sache seiner Verantwortung ist und daher Sache seiner Freiheit. Denn Verantwortungsbewußtsein bedeutet die Einsicht des Menschen, daß sein Verhalten von seiner Entscheidung, also von seinem Willen abhängt. Die ganze Gesellschafts- und Rechtsordnung beruht auf der Annahme, daß die Menschen in der Regel fähig sind, die von ihnen geforderten Entscheidungen und Verhaltensweisen zu treffen. Er weiß auch, daß er die ihm gegebene Freiheit nicht beliebig gebrauchen darf. Denn seine Selbstverwirklichung im vollmenschlichen Sein kann er nicht auf beliebige Weise erreichen, vielmehr ist er an eine Welt von Werten, zum Teil absoluten, gebunden. Nur mit Triebsteuerung nach ihrem Geheiß kann er Vollmensch sein. Es sind Werte, die er sich nicht selbst gesetzt hat und die er nicht beliebig ändern kann, wenn er nicht in untermenschliches Sein absinken will. Überlegt er sich so, was sein Verantwortungsbewußtsein von ihm fordert, kann ihm nicht entgehen, daß er im Vergleich zur Tierwelt einer einzigartigen Auszeichnung teilhaftig ist.

Verantwortungsbewußtsein erfordert zweitens die Kenntnis der für die Entscheidung in seinem Handeln maßgebenden Voraussetzungen und zu erwartenden Folgen. Er muß sich daher um die Kenntnis der konkreten Situation bemühen, in der Pflichten mitmenschlichen Verhaltens zu erfüllen sind. Diese Kenntnis betrifft die von gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, technischen, politischen, kulturellen Fak-

toren geprägte äußere und gesellschaftliche Umwelt. Daß der Mensch so auf die Gesellschaft angewiesen und im Dienste vollmenschlichen Lebens aller eine gesellschaftliche Ordnung zu schaffen imstande ist, die ganz und gar über alle tierischen Ordnungsmechanismen hinausgeht, gibt ihm unmißverständlich Zeugnis für die ihm eigene Würde.

Mit dem Verantwortungsbewußtsein gehört zu den unmittelbaren Erfahrungsgegebenheiten des Menschen schließlich die metaphysische Unruhe. Dies ist die innere Unruhe, die sich mit den Fragen des Menschen über seinen Ursprung, den Sinn und das Ziel seines Daseins verbindet. Diese metaphysische Unruhe ist nur dem Menschen eigen, das Tier kennt sie nicht. Sie bedrängt den Menschen so stark, daß die Flucht vor ihr zu einem der auffallendsten Merkmale unserer Kultur geworden ist. Der Mensch fürchtet sich vor dem Alleinsein mit sich selbst, weil ihn dann die metaphysische Unruhe überfällt. In Selbstflucht wirft er sich in den Lebensrhythmus, mit dem Geschäftstüchtigkeit seine Flucht vor der metaphysischen Unruhe auszubeuten versteht durch ein ununterbrochenes Angebot von darauf abgestellten Werten des Films, des Radios, des Rekordsports, der Sensation, der Verherrlichung von Tempo, Erfolg, des Sexuellen. Nichts bezeugt die Gewalt der metaphysischen Unruhe eindringlicher als die Lebensgier, mit der sich heute ein Großteil der Menschheit auf die genannten Werte wirft, getrieben von der Not der Lebensleere als dem metaphysischen Schicksal des Menschen, wenn er sich den fordernden Wahrheiten und Werten entziehen will. Mag den Menschen die Flucht vor der metaphysischen Unruhe oft genug gelingen, er wird dann doch wieder wissen, daß solche Selbstflucht kein Weg zur Selbstverwirklichung ist, in dem, was dem Menschen zu sein gegeben ist.

Wenn er etwas von seinem besten Sein erfahren will, so ist es immer in der Hinwendung des Menschen zum anderen in mitmenschlicher Liebe. Sie macht ihm die Achtung vor dem anderen bewußt, zugleich die Achtung vor sich selbst. Darum ist im Gesetz der Nächstenliebe die Idee der Menschenwürde im Umriß mitgegeben. Dieses Gesetz ist natürliches wie christliches Moralgesetz. Christus spricht es auch in der Goldenen Regel aus: »Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das sollt auch ihr ihnen tun.« Und er fügt unmittelbar an: »Das ist das Gesetz und die Propheten« (Mt 7, 12). Stärker konnte die Stellung dieses Gesetzes der sittlichen Ordnung des Lebens nicht umschrieben werden. Beide Gesetze enthalten das Richtmaß, das dem Menschen die konkrete Erkenntnis dessen ermöglicht, was durch sie geboten ist. Dieses Richtmaß ist das, was der Mensch von sich selbst weiß und in geordneter Selbstliebe für sich selbst will. Geordnet ist die Selbstliebe, wenn sie die Gleichheit der seelischen und leiblichen Grundbedürfnisse aller Mitmenschen sowie die Gleichheit der Grundverpflichtungen aller als für das eigene Tun und Lassen verpflichtend erachtet und anerkennt. Fragt der Mensch, was geht mich der andere an und warum soll ich mich ihn gleich zu achten verpflichtet wissen, so ist es, weil jeder Mensch ausgezeichnet ist durch die Begabung mit Vernunft und Gewissen und daher mit Pflichten und Rechten, die unverlierbar und unverzichtbar sind. Daß jeder Mensch so gegenüber allen und alle ihm gegenüber verpflichtet sind, macht die Menschenwürde aller aus.

Das moderne Denken über die Menschenwürde hat von Kant den stärksten Anstoß erfahren. In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« bietet er seinen

allgemein bekannten Begriff der Würde der menschlichen Person. Er sieht sie darin, daß der Mensch, wie er sich ausdrückt, »nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, sondern Zweck in sich selbst ist«, so daß insofern keine Willkür bestehen kann. Wir erinnern uns, daß wir dem gleichen Begriff der Menschenwürde bei Thomas von Aquin begegnet sind. Er sieht sie darin, daß der Mensch »naturgemäß frei ist und um seiner selbst willen existiert«. Bedenkt man, was Thomas über die Gotesebenbildlichkeit sagt, hat man fast den Eindruck, die eben erwähnte Begriffsbestimmung sei ihm unbedacht entschlüpft. Man wird sich allerdings gegenwärtig halten müssen, daß im Hintergrund seines Denkens über Freiheit und Selbstzweck seine Theologie und Philosophie stehen. Auch die Formel von Kant kann nur im Zusammenhang mit seiner philosophischen und religiösen Welt richtig begriffen werden. Frei ist der Mensch, weil ihm seine Vernunft die Wahl und Entscheidung in seinem Tun und Lassen ermöglicht, Selbstzweck ist er, weil seine Selbstverwirklichung im ganzen Menschsein keinem anderen Zweck untergeordnet werden darf; dies so sehr, wie Thomas (Gegen die Heiden III. 122) sagt, daß Gott von uns nur beleidigt wird, wenn wir gegen unser eigenes Wohl handeln. Weil er nur in Freiheit und als Selbstzweck ganz Mensch sein kann, zeichnet ihn die Personwürde aus. Diese festen Positionen ermöglichten es, im 19. Jahrhundert den Fehlinterpretationen des Menschen durch den individualistischen Liberalismus und den kollektivistischen Sozialismus zu begegnen. Es scheint ein Gesetz des Fortschritts der Einsicht des Menschen in sein eigenes Sein zu bilden, daß Fehlverständnisse und Fehlentwicklungen ihn erst auf die rechte Bahn bringen. Das Ergebnis für die heutige Anthropologie war die Akzentuierung der Abhängigkeit der Vollentwicklung des Menschen von seiner gesellschaftlichen Verbundenheit und von seiner Selbstbindung an die die Freiheit aller ermöglichende Sozialordnung. Beide Erkenntnisse erschlossen neue Seiten der Menschenwürde und bereiteten in zunehmendem Maße das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit für ihre allgemeine Anerkennung vor.

Menschenwürde ist demnach das Ausgezeichnetsein des Menschen durch Vernunftbegabung, durch die ihm zur Erfüllung sittlicher Pflichten obliegende Verantwortung sowie durch seine Stellung als Selbstzweck im Rahmen der gleichen Grundfreiheiten aller. Kraft seiner Verantwortung hat der Mensch einen Rechtsanspruch auf den die Pflichterfüllung ermöglichenden Freiheitsbereich. Dieser Anspruch begründet die Menschenrechte und soweit diese die Erfüllung absoluter sittlicher Pflichten ermöglichen, sind sie absoluter Natur.

Zurückblickend können wir jetzt sagen, daß unsere Überlegungen über die Menschenwürde eine Reihe von Begründungen für sie ergeben haben. Da ist die *theologische* durch die dem Menschen von Gott selbst kundgetane Gotesebenbildlichkeit. Dann die *metaphysische*, in seiner Freiheit und Selbstzweckbestimmung in Verbindung mit seiner Gewissensverantwortung für seine Selbstverwirklichung gelegen, die *ethische*, auf seiner Verantwortung für die Erfüllung ihm in seinem Sein vorgezeichneten Pflichten beruhend. Schließlich gibt es noch eine *ontologische*, die er aus der Wirkweise der menschlichen Natur erkennt, wie sie der unmittelbaren Erfahrung des Menschen gegeben ist. Dazu bieten sich zwei Wege an. Beide Male geht es um die Fragen: Was sind die menschlichen Grundwerte und wie weiß der Mensch von ihnen?

Der eine Weg wurde gegangen seit der Zeit, da es die menschliche Familie gibt,

also seit der Urgeschichte der Menschheit. Der Mensch ist viel länger auf die schützende und sorgende Welt der Familie angewiesen als das Tier. Das Tier ist verhältnismäßig rasch imstande, selbständig zu leben und sich fortzubringen. Das menschliche Kind ist dazu nicht imstande, bis seine Vernunftbegabung und seine körperlichen Kräfte voll entwickelt sind. Bis dahin lebt der heranwachsende Mensch in der Familiengemeinschaft, erfährt er die gegenseitige Wohlgesinnung der Familienmitglieder, die Achtung füreinander, die Unerläßlichkeit der Rücksicht auf die Freiheitsbereiche eines jeden, die Bedachtnahme auf das Wohl der ganzen Gemeinschaft, auf die Wahrung des Friedens als dessen erster Forderung. Er erfährt vor allem, daß in der Familiengemeinschaft ein Verhaltensmuster in Geltung steht, das für alle verbindlich ist, weil nur bei dessen Einhaltung für alle die Selbstverwirklichung möglich ist. Mit den schon genannten Verhaltensweisen sind darin verbunden die Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Gerechtigkeit, Treue zum gegebenen Wort, der Gehorsam, die Befehlsgewalt (Autorität) zur Erstellung der äußeren Ordnung der Familiengemeinschaft. Was ein jeder zu seiner Selbstverwirklichung braucht, sagen ihm seine leiblichen und seelischen Bedürfnisse. Diese informieren ihn über die Werte, auf die es für seine Selbstverwirklichung ankommt. Die daran orientierten genannten Verhaltensweisen ergeben sich aus der Wirkweise der menschlichen Seinsanlagen im Streben aller nach Selbstverwirklichung. Die dafür maßgebenden Werte sind somit nicht auf einen vorgefaßten Begriff der menschlichen Natur, gar auf philosophische Überlegungen, sondern auf die in der Familiengemeinschaft gegebene Wirkweise der menschlichen Natur begründet, wie sie Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung eines jeden Menschen ist. Weil so auf die Erfahrung und die Seinsanlagen des Menschen zurückgeführt, ist ihre Begründung induktiv-ontologischer Art.

Auch der zweite Weg zur Beantwortung der Frage, was die Grundwerte sind und wie wir zu ihrer Kenntnis kommen, geht von der Erfahrung aus und der darauf begründeten Einsicht. Die Erfahrung betrifft die Tatsachen, welche die Vereinten Nationen veranlaßten, 1948 die Deklaration der Menschenrechte zu beschließen. Die Menschheit war durch zwei Weltkriege gegangen. So ergab sich die Frage, wie kann solchen Katastrophen und Ausbrüchen der Barbarei vorgebaut werden. Die Antwort wurde in der allgemeinen Anerkennung der allen Menschen innewohnenden Würde und den auf dieser beruhenden gleichen und unveräußerlichen Rechte aller gesehen. Dem gleichen Gedanken folgte die einmütige Beschließung der beiden Pakte über die Menschenrechte im einzelnen durch die Vereinten Nationen 1966, unter erneuter ausdrücklicher Begründung der Menschenrechte auf die Menschenwürde. Artikel 1 der Deklaration der Menschenrechte verkündet: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.« Die Deklaration der Menschenrechte ist kein gesetzgeberischer Akt, sondern eine Erklärung über »den Glauben der Völker der Vereinten Nationen an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person«. Die Deklaration und die beiden Pakte sind als Ausdruck des gemeinsamen sittlich-rechtlichen Bewußtseins der Völker der Vereinten Nationen zu werten. Für unsere Frage der Menschenwürde haben die beiden Dokumente eine mehrfache Bedeutung.



Erstens bekennen sich die Deklaration zum Gewissen, die Pakte zu den Pflichten jedes Menschen gegen den anderen und gegenüber dem Gemeinwesen. Mit Gewissen und Pflichten ist das sittliche Grundwesen des Menschen anerkannt, das seine Würde begründet. Zweitens haben auf diese Weise die Staaten selbst die überstaatliche Geltung der Menschenrechte anerkannt. Da drittens die Menschenrechte auf den Schutz von Grundwerten abzielen, gibt es ein einheitliches Bewußtsein der Völker der Vereinten Nationen von den humanen Werten, eine bemerkenswerte Tatsache angesichts der Behauptung philosophischer Schulen, daß hinsichtlich der Werte nur persönliche Überzeugung möglich sei, keine gesicherte Erkenntnis. Viertens, durch die Erklärung der Vereinten Nationen konnte die Idee der Menschenwürde in die öffentliche Meinung der Welt eingehen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg erlangte die Menschenwürde die Stellung des ersten Richtmaßes für alle zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen. Die Tatsache, daß eine Kluft zu überwinden war, mag daraus ersehen werden, daß das hochangesehene Lexikon für Theologie und Kirche, das nach dem Zweiten Weltkrieg erschien, weder ein Stichwort Menschenwürde enthält, noch das Wort Menschenwürde sich im Sachverzeichnis findet. Die Kirche selbst hat von der Menschenwürde das erstmalig und ausführlich in der Friedenszyklika von Johannes XXIII. 1963 gesprochen, dann wieder auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Schließlich, fünftens, enthält die Erklärung der Menschenrechte eine Begründung der Menschenwürde, die in der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft allgemein annehmbar ist. Sie besteht darin, daß »alle Menschen mit Vernunft und Gewissen begabt sind«. Mögen die Meinungen über das Gewissen auseinandergehen, die große Öffentlichkeit wird das Bestehen des elementaren Gewissens nicht bestreiten.

»Einen Akt von höchster Bedeutung« nennt Johannes XXIII. (Friedenszyklika 143) die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948. Zur Begründung der Menschenwürde erwähnt er, daß der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist, daß in sein Gewissen die elementaren Gesetze der Ordnung des einzelmenschlichen und des gesellschaftlichen Lebens eingeschrieben sind, daß der Mensch Rechte und Pflichten hat, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestatteten Natur hervorgehen. Noch viel höher sei die Würde der menschlichen Person nach den Offenbarungswahrheiten über die Gotteskindschaft einzuschätzen (Friedenszyklika 1963, 5, 9, 10). Weil die Kirche, sagt das Zweite Vatikanische Konzil (Pastkon 41) durch das ihr anvertraute Evangelium die ganze Wahrheit über den Menschen besitzt, ist sie wie sonst nichts zum Schutz der Menschenwürde befähigt und berufen.

# Die Zukunft unserer Bildung

Von Hans Maier

Das Bildungswesen unseres Landes ist in den letzten zwölf, fünfzehn Jahren ausgebaut worden wie nie zuvor. Die Forderungen der Bildungsreformer – mehr Abiturienten, mehr Lehrer, neue und bessere Schulen und Hochschulen, mehr Ausgaben für die Bildung, sind heute zum größten Teil erfüllt, ja überfüllt. Dennoch ist das Ergebnis so vieler Mühen nicht Zufriedenheit, sondern Unbehagen: die Luft ist erfüllt mit Klagen über Schulstreß, *numerus clausus*, sinkende Bildungs- und Berufschancen für die junge Generation. Wie kommt es, daß eine mit so großen Hoffnungen und zunächst von allen Parteien einvernehmlich unternommene Bildungsexpansion in offensichtlich krisenhafte Zustände hineingeführt hat?

Um diese Frage zu beantworten, genügt es nicht, den Blick nur auf das Bildungswesen zu richten. Man muß auch das Beschäftigungssystem sehen, den Zusammenhang von Bildung und Beruf. Auch spezifisch deutsche Überlieferungen einer engen Verbindung von Bildungs- und Berechtigungswesen sind zu bedenken, ebenso die vom Grundgesetz gewollte »Steuerlosigkeit« des Markts der Bildungsgüter. Bildungsexpansion und Bildungsreform waren ja nicht nur – wie viele Pädagogen und Bildungsplaner meinten – innere Vorgänge einer »pädagogischen Provinz«; sie vollzogen sich in einem System von Zusammenhängen und Abhängigkeiten, in dem Bildungsinhalte und Bildungsgänge mit Abschlüssen, Berechtigungen, Erwartungen an Einkommen und Sozialprestige, Marktchancen und Berufsmöglichkeiten verknüpft waren. Das war der ersten Generation der Bildungsplaner und -politiker noch kaum bewußt. Sie hat daher die Außenwirkungen und Nebenfolgen der Bildungsreform zu wenig bedacht. Heute, da die Bildungsexpansion an ihre ökonomischen Grenzen (und die des Berufsmarkts) stößt, wird der Öffentlichkeit wieder bewußt, daß Veränderungen im Schul- und Hochschulbereich Auswirkungen in der ganzen Breite von Wirtschaft und Gesellschaft haben. Es ist daher für die Zukunft unserer Bildung wichtig, daß die Möglichkeiten, Grenzen, inneren Gesetzlichkeiten unseres Bildungswesens von allen, die es angeht – Eltern, Lehrern, Schülern, Studenten – frühzeitig erkannt werden, damit die Angebote in ihrer Breite richtig ausgeschöpft werden, keine Engpässe entstehen und nicht falsche Ansprüche den einzelnen an der Wirklichkeit von Beruf und Leben scheitern lassen.

Ich beginne mit einem Rückblick, einer Bilanz der Bildungsreform oder dessen, was man darunter verstanden hat (I). Daran schließt sich die Frage, wo die Ursachen für die heute sichtbar werdenden Schwierigkeiten und Störungen liegen: Ist die Bildungsreform fehlgesteuert worden? Oder hat die Erfüllung vieler Forderungen neue Probleme geschaffen? Oder haben unvorhersehbare Ereignisse (Geburtenrückgang) die Bildungsreformer aus dem Gleis gebracht? (II). Es folgt ein Blick auf die gegenwärtigen und künftigen Probleme unseres Bildungswesens – Probleme, die schon heute weniger innerhalb der Bildung, sondern zwischen Bildungs- und Beschäftigungssystem liegen (III). Und endlich soll nach dem Verständnis von Bildung gefragt werden, das der Bildungsexpansion in den vergangenen Jahren zugrundelag – und nach einem neuen Verständnis für die Zukunft unseres Bildungswesens.

## I. BILDUNGSREFORM – ERFÜLLT ODER ÜBERERFÜLLT?

Die Bildungsreform ist stark beeinflusst, wenn nicht gar ausgelöst worden durch eine Reihe bildungspolitischer Autoren und Schriften in den frühen sechziger Jahren: ich nenne nur Becker, Edding, Dahrendorf, Hamm-Brücher. Am bekanntesten wurde Pichts Warnruf »Die deutsche Bildungskatastrophe«; er löste nicht nur Bewegung in der Publizistik aus, sondern beeinflusste jahrelang die Bildungs-, Finanz- und Gesellschaftspolitik der Bundesrepublik. Es kam zu einer Expansion der allgemeinbildenden weiterführenden Schulen und schließlich zu einer Expansion der Studienplätze und der akademischen Berufspositionen: aus neuen Schulen gingen neue Abiturienten hervor, und diesen folgten neue Studienplätze und neue Planstellen des öffentlichen Dienstes.

Picht machte folgende Rechnung auf: angesichts der Bevölkerungsentwicklung und der zunehmenden Übertritte in die weiterführenden Schulen müsse im Jahre 1970 – er selbst schrieb im Jahre 1964 – praktisch jeder Abiturient ein Lehrerstudium beginnen, damit der Bedarf an Lehrern in den siebziger Jahren gedeckt werden könne. Er erhob die Forderung, daß die Abiturientenzahl wenigstens verdoppelt werden müsse.

Wie sieht das Ergebnis aus? 1964 hatten wir etwa 50 000 Abiturienten, zehn Jahre später, 1974, 138 000. Ich runde die Zahlen etwas ab. Es wurde also nicht nur eine Verdoppelung, wie Picht gefordert hatte, sondern fast eine Verdreifachung erreicht. Mittlerweile haben wir im Bundesdurchschnitt die volle Verdreifachung, und die Zahlen bewegen sich auf eine Vervierfachung zu, vor allem, wenn man die in manchen Ländern stark geöffneten Nebenwege einbezieht.

Kleine Fußnote historischer Art: Vom Beginn der preußischen Statistik, also etwa von den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts an, bis zum Jahre 1950 oder auch nach 1955 betrug der Anteil der Abiturienten an der Gesamtbevölkerung nie mehr als vier Prozent, meist zwischen zwei und vier Prozent. Jetzt, innerhalb von zwanzig Jahren, eine Verdreifachung und demnächst eine Vervierfachung. Wenn man sich die historische Entwicklung einmal vor Augen führt, begreift man, daß ein derartiger Sprung selbstverständlich seine Probleme mit sich bringt.

*Lehrer*

Die zweite Forderung, Hand in Hand mit der ersten, lautete: mehr Lehrer und dementsprechend kleinere Klassen. Auch hierzu zwei Zahlen: 1964 waren in der Bundesrepublik im öffentlichen Schuldienst, die privaten Schulen einmal abgerechnet, 296 000 Lehrer beschäftigt, 1975 sind es 469 800. Die Zunahme ist jedoch je nach Schulart sehr unterschiedlich. Ich ziehe hier eine Statistik des Bundesministeriums für Bildung und Wissenschaft, nämlich Grund- und Strukturdaten 1975, heran.

Die stärkste Zunahme gab es bei den Sonderschullehrern, von 9600 (1964) auf 31 000 (1975), also eine Verdreifachung. Die Realschulen verzeichneten den nächsthöchsten Anstieg von 22 600 (1964) auf 52 500 (1975), etwa das Zweieinhalbfache. Die Realschule ist die eigentliche Aufstiegsschule in diesem Jahrzehnt geworden.

Eine kräftige Zunahme hatten auch die Gymnasien, wo das Lehrpersonal sich fast verdoppelte von 52 200 (1964) auf 102 000 (1975). Die schwächste Zuwachsrate zeigt sich bei den berufsbildenden Schulen: 44 200 (1964) auf 60 200 (1975).

Hier wird bereits ein Defizit sichtbar: Die Bildungsreform hat sich im wesentlichen auf die allgemeinbildenden, weiterführenden Schulen konzentriert und die berufsbildenden Schulen hintangesetzt.

### *Übergang auf weiterführende Schulen*

Dritte Forderung der Bildungsreformer: mehr Übertritte in weiterführende Schulen. Wenn man sich dabei auf die allgemeinbildenden, weiterführenden Schulen konzentriert, sehen wir auch hier eine erhebliche Zuwachsrate. Ich greife hierfür die 7. Klassen heraus, weil viele Realschulen erst mit der 7. Klasse beginnen; auf diese Weise kann man einen Vergleich ziehen zu Hauptschulen, Gymnasium und Gesamtschule. 1963 gingen noch 70 Prozent aller Schüler in die Hauptschule. 1973 sind es nur noch rund 50 Prozent. Die entsprechenden Zahlen für die anderen Schularten lauten: Realschule 1963 13 Prozent, 1973 22 Prozent; Gymnasium 1963 16 Prozent, 1973 25 Prozent. Hinzu kommen 1973 3,3 Prozent für die Gesamtschule, die es 1963 noch nicht gab. Insgesamt also eine sehr starke Verlagerung weg von der Hauptschule hin zur Realschule, zum Gymnasium und zur Gesamtschule.

### *Schüler-Lehrer-Relation*

Vierte Forderung der Bildungsreformer: bessere Schüler-Lehrer-Relation. Hier habe ich Vergleichszahlen für den Zeitraum von 1961 bis 1973. Im Bundesdurchschnitt veränderte sich die Schüler-Lehrer-Relation wie folgt: An Grund- und Hauptschulen von 35,7 (1961) auf 29,3 (1973); an Sonderschulen von 20,1 (1961) auf 13,3 (1973). An Realschulen von 23,0 (1961) auf 22,8 (1973), also nur eine sehr geringe Verbesserung; allerdings waren dort die Verhältnisse schon von Anfang an günstiger. Lediglich bei den Gymnasien zeigt sich eine Verschlechterung von 17,4 (1961) auf 18,8 (1973). Schließlich die Berufsschule: Kamen 1961 64,5 Schüler auf einen Lehrer, so sind es 1973 57,3 – die sehr ungünstige Ausgangssituation konnte also nur leicht verbessert werden.

### *Soziale und regionale Verteilung*

Fünfte Forderung der Bildungsreformer: bessere soziale und regionale Verteilung. Diese Forderung ist seinerzeit recht allgemein erhoben worden, gestützt auf mehrere soziologische Untersuchungen. Man faßte alle Benachteiligungen in der Figur des im Bayerischen Wald wohnenden katholischen Landmädchens zusammen – also Hauptbenachteiligte: Mädchen, Katholiken und auf dem Land Wohnende. Deshalb zielte die Bildungsreform auf eine Kompensation sowohl zwischen den Konfessionen als auch zwischen Stadt und Land (regionaler Ausgleich), sowie zwischen den sozialen Schichten (sozialer Ausgleich).

Auch hier sind sichtbare Erfolge zu verzeichnen, freilich nicht bis zu dem Grad, daß sich Struktur und Schichtung der Gesamtbevölkerung im Bildungswesen in allen Schularten exakt abbilden. Meine These ist, daß man das auch realistischerweise kaum je erwarten und erreichen kann. Aber daß sich der Anteil der Benachteiligten, vor allem der Arbeiterkinder, erheblich erhöht hat, am stärksten übrigens im Gymnasium, dieses Ergebnis steht fest.

### *Bildungsausgaben*

Sechste Forderung der Bildungsreformer: mehr Ausgaben für die Bildung. In diesem Punkt sieht die Bilanz in der Tat sehr beeindruckend aus. 1965 gaben Bund, Länder und Kommunen für die Bildung 15,6 Milliarden DM aus bei einem Gesamtvolumen der öffentlichen Haushalte von 139 Milliarden DM; der Anteil der Bildungsausgaben betrug also 11,2 Prozent. 1975 sind die Bildungsausgaben auf 58,1 Milliarden DM von 369 Milliarden DM gestiegen, das sind 15,8 Prozent der öffentlichen Gesamtausgaben. Trotz Inflationsrate und anderen Einschränkungen eine außerordentlich starke Zunahme.

Siebte Forderung der Bildungsreformer: steigender Anteil der Bildungsausgaben am Bruttosozialprodukt – das ist eine andere Rechnung als bei Punkt sechs. Dieser Anteil hat sich von etwa 1960 bis 1975 verdoppelt. 1958 betrug der Anteil der Bildungsausgaben am Bruttosozialprodukt 3,3 Prozent; 1962 fiel er zunächst auf 3,0 Prozent zurück. Das hat dazu beigetragen, daß der Kampftruf von Picht so viel Aufmerksamkeit fand. 1975 haben wir 6,8 Prozent erreicht. Damit liegen wir, entgegen manchen Behauptungen, etwa im Durchschnitt der westlichen Industriestaaten.

### *Personalkostenentwicklung*

Hier sind freilich zwei Einschränkungen zu machen. Die Inflationsrate habe ich schon erwähnt. Zum zweiten muß man aber auf die Entwicklung der Personalkosten verweisen, die die Zuwächse der Bildungshaushalte praktisch wieder aufgehoben hat. Ich habe in Bayern einmal die Zunahme der Schüler, der Lehrer und der Lehrerbesoldung zusammenstellen lassen. Wenn man 1964, das Jahr der Pichtschen »Bildungskatastrophe«, mit 100 ansetzt, dann zeigen sich bis 1970 folgende Zunahmen: bei den Schülern von 100 auf 119; bei den Lehrern von 100 auf 131. Die Personalkosten aber steigen von 100 auf 210. Sieht man sich die gleiche Entwicklung bis 1973 an, dann steigen die Schülerzahlen von 100 (1964) auf 132, die Lehrerzahlen von 100 auf 147, die Personalkosten von 100 auf 320.

Völlig alle Dimensionen sprengt die Explosion der Personalkosten im Hochschulbereich. Während die Studentenzahlen von 100 (1964) auf 119 (1970) und 188 (1973) steigen, sich also nicht einmal ganz verdoppeln, nimmt das Lehrpersonal von 100 (1964) auf 150 (1970) und 206 (1973) zu. Auch im Hochschulbereich hat sich die Lehrer-Schüler-Relation also verbessert. Die Personalkosten aber steigen von 100 (1964) auf 269 (1970) und 495 (1973) an. Hier werden absolute Grenzen der Expansion sichtbar.

## II. FEHLER IM GRUNDRISS – VERZERRUNGEN IM VOLLZUG

Man sieht: die Forderungen der Bildungsreformer sind nicht nur erfüllt, sie sind teilweise übererfüllt worden. Damit aber sind neue Probleme entstanden. Sie resultieren einmal aus Verzerrungen, Umprogrammierungen der Bildungsreform im Lauf des Vollzugs – darüber wird gleich zu reden sein. Sie liegen aber auch bereits, wie heute deutlicher erkennbar wird, in der ursprünglichen Anlage des Ganzen. Einmal wurden die Rahmenbedingungen von Bildungsreform und Bildungsexpansion nur unzureichend gesehen. Sodann hat man die allgemeine Bildung zu Lasten der beruflichen Bildung weit überproportional ausgeweitet – mit der Folge, daß Bildungs- und Beschäftigungssystem nicht mehr zusammenstimmten. Endlich begann man die klassische Bedarfsfrage – von der noch Picht und Dahrendorf ausgegangen waren – umzukehren: nicht Bedürfnisse sollten das Bildungssystem bestimmen, sondern Bildung sollte umgekehrt Bedürfnisse wecken, sich ihren eigenen Bedarf schaffen. Die Bildungsreform, ursprünglich von außen angestoßen, wurde schließlich zum Selbstzweck – geriet aber eben deswegen in Konflikt mit ihren ursprünglichen Zielen.

*Übersehene Rahmenbedingungen*

Picht sah richtig, daß es bei uns – 1964 – weniger Abiturienten gab als in zahlreichen westlichen Ländern. Er übersah aber, daß bei uns fast alle Abiturienten zum Studium drängten – was weder in der Sowjetunion noch in den USA noch in Großbritannien oder Frankreich der Fall war. Alle diese Länder hatten damals höhere Abiturientenquoten (oder Quoten vergleichbarer Zugangsberechtigungen) als die Bundesrepublik. Aber kein Land hatte, wie die Bundesrepublik, zwischen 92 Prozent und 97 Prozent *studierwilliger* Abiturienten. Das hieß aber: Wenn man in Deutschland die Zahl der Abiturienten vermehrte, so hatte dies gewaltige Konsequenzen für den Hochschulbereich. Denn die gymnasiale Oberstufe und der Hochschuleingang hingen ja miteinander aufs engste zusammen. Im Anschluß an Humboldt hatte man in Deutschland das mittelalterliche Kolleg, die Artistenfakultät, aus der Universität herausgenommen und auf das alte Gymnasium aufgepfropft; ähnlich die Franzosen nach der Französischen Revolution. Dadurch unterscheidet sich ja unser Bildungswesen vom angelsächsischen, das seine mittelalterlichen Züge noch bewahrt hat und wo das College noch in der Universität beheimatet ist. Daher kann man dort leichter differenzieren und verteilen als bei uns, wo die einheitliche Berechtigung zum Studium bereits von der Schule zugeteilt wird.

Vermehrung der Abiturienten mußte also, solange (fast) alle Abiturienten studierten, die entsprechende Vermehrung von Hochschul- und Studienplätze nach sich ziehen. Eine Zeitlang ging die Rechnung auf. Studienmöglichkeiten für alle Abiturienten konnten angeboten werden dank einer gewaltigen Anstrengung zur Gründung neuer und zum Ausbau der vorhandenen Hochschulen. Doch auf die Dauer konnte der tertiäre Bereich nicht im Tempo des Sekundarschulenausbaus vermehrt werden – bei uns sowenig wie in irgendeinem Land der Welt. Und nun gewann ein Gesetz der Bildungsexpansion Geltung, das in den euphorischen Anfangsjahren

nicht beachtet, ja gezeugnet worden war: Wenn drei- bis viermal soviel Anspruchsberechtigte nach dem gleichen, nicht grenzenlos vermehrbaren Gut (weiterführender Bildung, Studienplätzen, Akademikerpositionen) nachfragen, wird der Wettbewerb härter. Nicht alle können ans Ziel gelangen. Eine zunehmend größere Zahl muß ausscheiden – oder immer länger warten. Damit war der *numerus clausus* programmiert: als Folge eines überhöhten Tempos der Bildungsexpansion und einer Inflation der Ansprüche. Und der Stau vor den Hochschulen wirkte auf die Schulen zurück und setzte dort das Leistungsprinzip abrupt wieder in Kraft, das man in den Jahren der antiautoritären Welle sanft aus den Schulen herauskomplimentiert hatte. *Numerus clausus* und Schulstreß sind keine bösen Zufälle, sondern Konsequenzen einer ungesteuerten Bildungsexpansion. Und gäbe es in der Bildungspolitik ein Verursacherprinzip, so hätten diejenigen die Verantwortung für die heutigen Zustände in Schul- und Hochschulwesen zu tragen, die in den sechziger Jahren bedingungs- und oft besinnungslos für die schnelle Ausweitung des »Bildungsbereichs« geworben haben.

### *Das Defizit der beruflichen Bildung*

Ein zweites ist übersehen worden: Die Bildungsexpansion brachte nicht nur Erweiterungen (vorwiegend in Realschulen, Gymnasien, Hochschulen), sie führte auch zu Entwicklungsstillstand und Schrumpfung an anderer Stelle (vorwiegend in Hauptschulen und im beruflichen Bildungswesen). Der Hauptschule wurden allmählich die qualifizierten Schüler entzogen. Die Investitionsströme liefen in die Richtung der Schulen mit den stärksten Übertrittsquoten, und das waren Realschule und Gymnasium. Es half der Hauptschule wenig, daß sie ihrerseits in einen Wettbewerb mit den allgemeinbildenden Schulen eintrat und alles Heil in einer Vermehrung kognitiver Fächer und der Einführung des Englischen (oft unter Verlust hauptschulspezifischer Fächer!) suchte. Das kam zwar der Standespolitik zugute, vermehrte aber die pädagogischen Übel, die man bekämpfen wollte. Der Volksschullehrer gewann Anschluß an die akademische Lehrerbildung, aber die Hauptschule wurde für lange Zeit zur Restschule. Der Streit um bessere Berufs- und Besoldungspositionen wurde vielfach auf dem Rücken der Kinder ausgetragen.

Auf dem dezimierten Sockel einer (Rest-)Hauptschule konnte auf die Dauer kein qualifiziertes berufliches Bildungswesen gedeihen. Auch hier blieb das Wachstum weit hinter dem des allgemeinbildenden Schulwesens zurück. Der stürmische Ausbau der weiterführenden allgemeinbildenden Schulen und der Hochschulen setzte dem Ausbau und der Verbesserung der beruflichen Bildung Grenzen und entzog ihr erhebliche Mittel. Erschwerend kam hinzu, daß die staatlichen Entwicklungspläne für das Schulwesen die meist in kommunaler Hand befindlichen beruflichen Schulen kaum berührten: in Bayern zum Beispiel konnte dieser Bereich erst ab 1972 durch eine umfassende Verstaatlichung in den Schulentwicklungsplan einbezogen werden. Die Gegensteuerung leidet in allen Ländern darunter, daß sie um Jahre zu spät kommt.

Es ist kein Zweifel: Im Kampf für mehr Abiturienten, in der Konzentration auf allgemeine Bildung bei gleichzeitiger Ausblendung der beruflichen Bildung hat

die traditionelle deutsch-idealistische Bildungsidee einen letzten Pyrrhussieg errungen. Über diesem Kapitel deutscher Bildungspolitik stand Humboldt, nicht Pestalozzi oder Kerschensteiner. Bildung wurde mit Abitur und Akademikerstatus gleichgesetzt. Ihre berufliche Seite wurde übersehen. Ein individualistischer, theoriebetonter Bildungsbegriff, von wenigen für wenige entwickelt, wurde nivellierend auf die vielen ausgedehnt – mit der Folge, daß man Fähigkeitsunterschiede verkannte, Begabungen schematisch aufs Streckbett der einen und gleichen Theorie zwang und praktische Bildung unentfaltet ließ. Das Ergebnis ist eine mit Fremdsprachen angeereicherte, aber von Schülern entblößte Hauptschule, neben der die Sonderschulen zugenommen haben, ein in seinem Eigenwert eingeschränktes Gymnasium, dessen Bildungsideen im Sekundarschulwesen in kleiner Münze kursieren, Hochschulen, deren Studiengänge eine Tendenz zur Abschließung gegenüber Beruf und Leben zeigen, und eine berufliche Bildung, die ihr Theoriedefizit beklagt, statt sich ihrer Praxisnähe zu rühmen.

### *Im bildungspolitischen Elfenbeinturm*

Die bis jetzt geschilderten Ungleichgewichte und Verzerrungen wären freilich zu regulieren, die falschen Wege der Bildungsreform zu revidieren gewesen, hätte sich nicht in den späteren sechziger Jahren ein Begriff von Bildung und Bildungsplan in der Öffentlichkeit durchgesetzt, der sich gegen jede Korrektur von außen immunisierte. Die Meinung verbreitete sich, Bildung sei ein autonomer Wert in sich, der auf die »Sachzwänge« von Beruf und Bedarf keine Rücksicht zu nehmen habe.

Das war nicht immer so. Zunächst hatten die Propheten der frühen sechziger Jahre, von Picht bis Dahrendorf, keineswegs eine Abkoppelung des Bildungssystems vom Beschäftigungssystem im Sinn. Ganz im Gegenteil gingen sie aus von amerikanischen bildungsökonomischen Forschungen vor allem Denisons, der einen Zusammenhang angenommen hatte zwischen Ausbildungszeit, Bildungshöhe und Lebenszeiteinkommen. Dahrendorf und Peisert kritisierten beim Gymnasium gerade, daß dort zuviele unten »eingefüttert« wurden, der »Output« oben aber nur sehr gering sei, nämlich nur etwa 25 Prozent. Die Folgerung war, daß man entweder nur so viele hereinlassen durfte, wie oben herauskommen sollten, oder aber daß man das Gymnasium so in seinen Ansprüchen senkte, daß eben die unten Eingetretenen tatsächlich bis zum Abitur geleitet werden konnten. Diesen zweiten Weg einer gewissen Senkung der Anforderungen ist die deutsche Bildungspolitik in den sechziger Jahren gegangen. Das war zunächst eine aus der Wirtschaft auf das Bildungssystem übertragene Denkweise.

Ähnlich hat Picht argumentiert. Die Selbstbehauptung Deutschlands nach dem Kriege, auf geschrumpftem Territorium, angesichts erhöhter internationaler Abhängigkeit, erfordere ein höheres Maß qualifiziert ausgebildeter Menschen. Die Grundlage dafür sah er in einer Zunahme der Abiturientenquote. Nun beginnt sich aber, kaum merkbar, die Zielsetzung in den späten sechziger Jahren unter dem Eindruck der Studentenrevolte und der öffentlichen Dominanz der Frankfurter Schule zu ändern. Die Frage heißt jetzt plötzlich nicht mehr, systemimmanent, wieviel Ausgebildete brauchen wir, um unser Bildungs- und Beschäftigungssystem aufrechtzuer-



halten, sondern die Frage heißt, systemsprengend, *wieviel Zuviel* brauchen wir, damit die Strukturen unseres Beschäftigungssystems sich ändern. Die klassische Bedarfsfrage fragt von den Möglichkeiten des Marktes zurück in das Ausbildungssystem. Die neue in Frankfurt und in Berlin entwickelte Fragestellung fragt von einem als autonom konstruierten Bildungssystem hinein in Wirtschaft und Gesellschaft, und zwar mit dem Anspruch, daß Bildung das Beschäftigungs- und Wirtschaftssystem nach ihren Zielen und Vorstellungen umbauet. Das ist nichts anderes als eine Pseudomorphose von Akademikerherrschaft. Nicht der Bedarf wirkt auf Bildung zurück, sondern Bildung schafft sich ihren Bedarf.

Kurzum, in der Zeit von 1964 bis etwa 1972 begann sich das Argument: Mehr Bildung ist nötig, weil mehr Bedarf an Bildung in der Berufsgesellschaft besteht, teilweise umzukehren in die These: Bildung ist Selbstzweck, sie hat mit der Berufs- und Arbeitswelt nichts zu tun. Oder, radikalisiert: Überqualifikation an Bildung erzwingt Strukturänderungen der Arbeitswelt und der Berufsgesellschaft.

Eine derartige Argumentation kann man auch heute noch finden. So lese ich in der Zeitschrift »Bildung und Politik«, dem Organ der Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Lehrer, in einem Artikel aus dem Jahre 1975: »Eine generelle Erhöhung der technisch-wissenschaftlichen Qualifikationen ist nur sinnvoll bei einer Änderung der Arbeitsplatzstruktur und einem Abbau von Qualifikationshierarchien in den Betrieben . . .« und dann: »Die genannten Änderungen können nur in Gang kommen auf einer Basis von Überqualifikationen, durch die erst das Bedürfnis nach einer Änderung der Arbeitsinhalte beziehungsweise der Widerstand gegen Dequalifizierungsprozesse entstehen kann.«

Im Grunde war das sehr konservativ gedacht. Es ist der reine Humboldt, und es ist der frühe Marx, der in der Tradition des idealistischen Denkens steht. Humboldt hatte Bildung als ein von allen Notwendigkeiten des Lebens und seiner Bedürfnisse freigesetztes reines Reich der Theorie im Sinn der griechischen Philosophen verstanden. Der frühe Marx war ihm darin gefolgt. Jürgen Habermas hat den Verfassern der SDS-Denkschrift »Hochschule in der Demokratie«<sup>1</sup> in einer Vorrede bescheinigt, sie hätten die Maßstäbe ihrer Kritik »dem besseren Geist der Universität selber entlehnt«. Sie identifizieren sich mit dem, »was die deutsche Universität einmal zu sein beanspruchte«. Dieses Erbe wird von den Verfassern im Anschluß an Fichtes Formel von der Universität als »Hort der Vernunft« wie folgt umschrieben<sup>2</sup>: »Bestimmt man das Wesen der Wissenschaft als kritische und stets fragende Rationalität, so kann sie sich mit dem platten common sense einer sich selbst nicht durchschauenden Gesellschaft nicht begnügen. Sie vergißt ihren Anspruch, wenn sie sich nicht qualitativ von den nach Partialinteressen strukturierten gesellschaftlichen Kräften zu unterscheiden vermag: als Bewahrerin des Anspruchs jedes Menschen, in einer vernünftigen Gesellschaft zu leben.«

In der Studentenrevolte trat diese autonom gesetzte Bildungs-Vernunft dann in die Phase der Aktion. Sie unternahm den gewaltsamen Versuch, einen neuen politischen Zustand herbeizuführen, gewissermaßen an den zu bloßem Interessenausgleich degenerierten Organen von Parlament und Regierung vorbei. Michael Zöllner

<sup>1</sup> 1961, in erweiterter Form gedruckt 1965.

<sup>2</sup> Ebd., S. 200.

hat in seinem Buch »Die Unfähigkeit zur Politik« (1975) die Züge dieser Intellektuellenherrschaft im einzelnen analysiert. Die Besetzung von Instituten und Hörsälen, der Kampf gegen das establishment wäre wohl nie mit solcher Leidenschaft betrieben worden, um das politische Mandat von Studentenschaft und Universität wäre nie so heftig gestritten worden, hätten nicht die Wortführer der Bewegung ernsthaft an die Umgestaltung der Gesellschaft aus der Hochschule heraus mit Mitteln einer neuen, von einem aufgeklärten Bewußtsein getragenen Akademikerherrschaft geglaubt. Statt dessen trat das Gegenteil ein: die Arbeiter blieben gegenüber den revolutionären Parolen aus dem akademischen Elfenbeinturm unempfindlich, die »Gesellschaft« band die revolutionierte Hochschul-Immunität mit Hochschulgesetzen notdürftig an die rechtsstaatliche Ordnung zurück, und die ökonomische Krise erinnerte die Emanzipierten unsanft an ihre gesellschaftlichen Abhängigkeiten. In der Hochschule ging der Traum der autonomen »Herrschaft durch Bildung« zuerst in Trümmer; die anderen Bereiche des Bildungswesens, soweit sie von der revolutionären Strömung erfaßt worden waren, folgten nach.

### III. DIE PROBLEME IN DEN NÄCHSTEN JAHREN; BILDUNGS- UND BESCHÄFTIGUNGSSYSTEM

Heute wird der Öffentlichkeit bewußt, daß nicht nur die ökonomischen Rahmenbedingungen der Bildungsexpansion – kontinuierliches Wachstum des Sozialprodukts, überproportionale Steigerung der Bildungsausgaben – verändert sind. Auch die Annahme einer stetig wachsenden Schulbevölkerung, die den bildungspolitischen Planungen der sechziger Jahre zugrundelag, hat sich als revisionsbedürftig erwiesen. Wir hatten von 1964–1974 die größte Bildungsexpansion unserer Geschichte. Wir haben gegenwärtig den stärksten Geburtenrückgang unseres Jahrhunderts (bereits zehn Jahre lang), ohne daß eine Trendumkehr sichtbar wäre. Beides paßt nicht zusammen.

#### *Die neue Problemlage*

Unter dem Druck der biologischen Tatsachen dreht sich die bildungspolitische Problemlage um – ein Vorgang, den die Öffentlichkeit noch kaum in seiner vollen Tragweite erkannt hat. Der Prozeß ist unten, bei Kindergärten und Grundschulen, bereits in vollem Gang. An die Stelle der Jagd von Eltern und Kindern nach mehr Lehrern und besserer Ausstattung ist die Jagd der Lehrer (Sozialpädagogen, Erzieher, Schullektoren etc.) nach Kindern getreten. Neugebaute Kindergärten und Schulgebäuden drohen sich zu leeren. Das eben überwundene Stadt-Land-Gefälle akzentuiert sich neu. Die Meldungen von Kindern zur Sonderschule durch die Grundschullehrer (und zunehmend schon die Hauptschullehrer) nehmen ab.

Die neue Problemfront (zuviel Kapazitäten bei zu wenig Nachfrage) schiebt sich von Jahr zu Jahr stärker in die alte, aus der Zeit der geburtenstarken Jahrgänge und der Bildungsexpansion stammende alte Problemfront (zuviel Nachfrage bei zu wenig Kapazitäten) hinein. Der wechselseitige Konkurrenzdruck hat die Gymnasien erreicht, die sich bereits, bei örtlicher Kumulation, die Schüler abzuja-gen beginnen, während die Realschule vom Schwächerwerden der Aufstiegshoffnungen profitiert und noch »über die Runden kommt«. Bei gymnasialer Oberstufe

und Hochschulen ist die alte Problemfront noch besonders ausgeprägt (*numerus clausus*). Aber auch hier könnte der Prozeß der Umstellung sich abkürzen, falls sich ein 1975 erstmals erkennbarer Trend befestigt, daß nämlich nicht mehr (fast) alle Abiturienten (Hochschulzugangsberechtigten) von ihrem Recht auf Studium Gebrauch machen. Dann würde der biologische Rückgang möglicherweise einige Jahre früher durch die Entscheidung der Anspruchsberechtigten antizipiert. (Nur wenn dieser Trend anhält, sind übrigens die überall erörterten *numerus-clausus*-Abschaffungsprogramme leidlich realistisch!)

### *Veränderter Blick auf die Schule*

Den geschilderten quantitativen und organisatorischen Vorgängen entspricht psychologisch eine veränderte Einschätzung von Schule und Bildung. Sie dringt wiederum, wie 1964, von Amerika her in die europäischen Länder vor. Negativ bedeutet sie eine Abkehr von der jahrelang herrschenden Betrachtung der Schule als Aufstiegsinstrument, Mittel der »Chancenzuteilung«, ja der Gesellschaftsveränderung; positiv geht sie in eine Richtung, die heute vor allem von den Wortführern einer weltweiten Schulkritik (von Illich und Goodman bis zu Jencks und von Hentig; bei uns in der etwas hausbackenen Variante der Schulstreß- und Leistungskritik präsent!) formuliert wird. Man blickt wieder stärker auf Bildungsgänge – und nicht nur auf Abschlüsse. Man betont den unwiderbringlichen pädagogischen Augenblick, die Begegnung zwischen den Schülern, den Generationen, zwischen Lernenden und Lehrenden – und nicht nur die Langzeitperspektive sozialer Umverteilung. Daher die neue Achtsamkeit auf die Umweltbedingungen der Schule (in den USA gibt es fast so etwas wie eine Zwergschulrenaissance von links!), die Forderung nach augenblicklicher Erfüllung, Behagen, Glück in der Schule. Wieweit darin Romantik steckt, mag man diskutieren. Auch wird man fragen, wieweit sich die Schule von den Gesetzen der Leistungsgesellschaft dispensieren kann. Sicher ist aber, daß sich die Erwartungen an die Schule von der (sozialen) Langzeitperspektive wieder stärker zur (pädagogischen) Unmittelbarkeit und Aktualität hin verschieben. Insofern ist der Horizont für Schul- und Bildungsreform heute ein ganz anderer als in den sechziger Jahren.

### *Abiturientenzahlen und Studienplätze*

Die Abiturientenzahlen haben bekanntlich sehr viel rascher zugenommen, als Studienplätze beschafft werden konnten. Heute sind sich alle politischen Richtungen weitgehend einig, daß nach 1978 die Schere zwischen den zur Verfügung stehenden Studienplätze und der steigenden Nachfrage nicht geschlossen werden kann. Die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung hat für die Zeit nach 1980 900 000 Studienplätze für etwa 1,5 Millionen nachfragende Abiturienten errechnet.

Ich bin zwar der Meinung, daß das Mißverhältnis nicht ganz so kraß werden wird, da sich, wie erwähnt, die Zahl der studierwilligen Abiturienten verringert. Gleichwohl müssen wir ohne Frage mit einer Übernachfrage und mit fehlenden Kapazitäten im Hochschulbereich rechnen.

An Gegenmaßnahmen fehlt es nicht. So hat das Hochschulrahmengesetz das sogenannte Parkstudium beseitigt. Das schafft im individuellen Fall zwar große Här-

ten, weitet aber automatisch die Hochschulkapazitäten aus. Es kommen ferner erhöhte Regellehrverpflichtungen für Hochschullehrer dazu. Man muß verstehen, daß die Bildungsverwaltung gezwungen ist, von den Hochschullehrern für eine Übergangszeit mehr zu verlangen. Daran führt kein Weg vorbei. Auch von den Studenten müssen wir verlangen, daß sie nicht uferlos studieren, sondern sich wieder an Regelstudienzeiten halten, damit die Nachrückenden auch eine Chance haben. Es wäre ja schrecklich, wenn Chancengleichheit so verstanden würde, daß eben die Generation der Jahre 1964 bis 1974 alle Chancen ergriffen und konsumiert hat – und die anderen schauen jetzt angesichts schrumpfender Kapazitäten in den Mond. Das ist unmöglich. Hier müssen Gegenmaßnahmen ergriffen werden.

Es kommt hinzu, daß das Hochschulrahmengesetz in Zukunft – voraussichtlich 1978/79 – neben der Auswahl nach dem Abiturzeugnis noch eine besondere Eingangsprüfung (Feststellungsverfahren) in den hoffnungslos überfüllten *Numerus-clausus*-Fächern bringen wird, vor allem in den drei Medizinen. Wir schlagen uns zwar im Augenblick noch mit den Psychologen herum. Sie arbeiten ewig an ihrem Test, bis sie ihn für wissenschaftlich probat halten. Angesichts des unerfreulichen Zustandes, daß mancher Studienbewerber jetzt schon zwei, drei, vier Jahre warten muß, wäre aber sogar das Aufstellen einer Kletterwand humaner, damit einer eine zweite Chance erhält, sich einen Studienplatz zu erwerben.

### *Ausbildungsstellenmangel*

Alle innerhalb des Bildungssystems selbst liegenden Verzerrungen lassen sich bei gutem Willen überwinden: beim Abitur, beim *numerus clausus*, und auch bei der vielerörterten Ausbildungsnot der Jugend. Die Wirtschaft kann den Lehrstellenmangel in den nächsten fünf Jahren überbrücken, wenn man ihr dabei größtmögliche Freiheit läßt und zugleich an ihre Verantwortung appelliert. Von einem Fonds- und Ausgleichssystem erwarte ich dabei so gut wie nichts. Wichtiger ist ein öffentliches Klima, in dem Ausbildungsleistungen nicht, wie in den vergangenen Jahren oft von links und ultra-links gesehen, als Ausbeutung denunziert werden. Nötig ist ferner ein Abbau, nicht ein weiterer Aufbau von Bürokratie. Und endlich sollte auch die Bandbreite der Ausbildungsangebote wieder besser genutzt werden. Wir haben nämlich hier wie auch beim *Numerus clausus* das Problem, daß oft nur einige Modeberufe (Elektrotechnik, Kraftfahrzeugmechanik, Informatik etc.) aus einem großen Spektrum von Angeboten herausgesucht werden. Wie in den Hochschulen alles auf die Medizinstudienplätze starrt, während ringsherum noch grüne Weide liegt (von der Theologie bis zum Maschinenbau), so ist es auf dem Ausbildungsmarkt: auch hier wird die Breite des Angebots unzureichend genutzt, so daß der Klage der Ausbildungssuchenden über nicht vorhandene Bildungsmöglichkeiten oft zur gleichen Zeit die Klage von Wirtschaft und Handwerk über unbesetzte Ausbildungsstellen gegenübersteht.

### *Akademikerarbeitslosigkeit*

Sehr viel schwieriger zu lösen sind die Probleme zwischen Bildungssystem und Arbeitsmarkt. Die Aufnahmefähigkeit des Arbeitsmarktes gegenüber ausgebildeten

Akademikern läßt nicht nur nach, sie nimmt sogar dramatisch ab. Das ist eine wichtige Feststellung. Zwar muß davor gewarnt werden, in der Öffentlichkeit Panikstimmung zu erzeugen. Das bedeutet aber nicht, daß man nicht nachdrücklich auf die Risiken für junge Akademiker hinweisen sollte. Umstritten ist freilich, welche Maßnahmen man dagegen anwenden soll. Hier gehen die Meinungen zwischen Bund, Ländern, Parteien und Wissenschaftsrat auseinander. Bisher sind zwei Drittel des Neuzugangs der akademischen Arbeitskräfte in den öffentlichen Dienst gegangen. Davon gingen allein, man glaubt es kaum, 80 Prozent in den Bildungssektor. Alte Soldaten kennen das Wort: der Krieg ernährt den Krieg. Das könnte man auf diese Phase unserer Bildungspolitik anwenden. Damit ist es jetzt offensichtlich vorbei. Die Zunahme an Planstellen im öffentlichen Dienst stößt an Grenzen, die kaum mehr zu verrücken sind. Wir haben also zwei Bewegungen. Einmal dehnt sich der Bildungsbereich nicht mehr so stürmisch aus, zum anderen verzeichnet der Dienstleistungsbereich eine überproportionale Abnahme des Akademikeranteils. An die Stelle der Drucker, um ein aktuelles Beispiel zu nennen, die nicht mehr in den alten Formen arbeiten können, weil sich die technische Situation revolutioniert, werden eben keine Akademiker treten. Es wäre ein großer Irrtum zu glauben, daß in diese Ebene dann Akademiker einströmen würden. Der Akademikeranteil in den produzierenden Bereichen und in dem Dienstleistungssektor geht in den letzten Jahren sichtbar zurück. Das ist wohl das wichtigste Warnsignal auch für unsere Bildungs- und Hochschulpolitik.

Gegenüber diesen unbestreitbaren Tatsachen gibt es bereits eine breite Front der Apologie und der Verteidigung. Sie reicht vom Max-Planck-Institut für Bildungsforschung – es gibt im Augenblick Durchhalteparolen aus: »Die Bildungsreform geht weiter!«– bis hin zu Teilen der Bundesanstalt für Arbeit. Diese zieht aus dem Faktum, daß der Anteil der Akademiker an der Arbeitslosigkeit immer noch geringer ist als der anderer Bevölkerungsschichten, den falschen Schluß, daß das immer so bleiben müsse und daß der Akademiker auf die Dauer eine größere Chance auf dem Arbeitsmarkt habe. Das ist aber ein Irrtum. Die Zahl der potentiell Arbeitslosen wird bisher nicht voll sichtbar. Der Grund dafür ist wohl darin zu suchen, daß der Student im Hochschulbereich, nach einem Ausdruck von Armin Hegelheimer, noch Warteschleifen drehen kann. So wie ein Flugzeug, das noch nicht landen kann, noch einige Warteschleifen dreht, so kann der, der keine Landemöglichkeit im Beruf sieht, immer noch, Bafög-gefördert, einige Semester weiterstudieren. Er kann vielleicht sogar ein Zweitstudium beginnen. Er kann in diesem Hochschulbereich, der ja Pufferfunktion gegenüber dem Arbeitsmarkt hat, noch einige Zeit drinbleiben. Das geht allerdings nur, solange der Treibstoff reicht, um im Bild zu bleiben. Die Konsequenzen einer solchen Politik sehen wir gegenwärtig in Frankreich. Dort hat die Regierung alle in die Hochschulen hineingelassen. Es gab keinen *Numerus clausus*. Jetzt scheitern die Ansprüche am Arbeitsmarkt. Das ist viel revolutionärer, als wenn das Bildungssystem selber verteilt. Frankreich hat die Probleme die wir am Eingang der Hochschulen haben, am Ausgang der Hochschulen.

Je älter die Menschen sind, deren Chancen plötzlich liquidiert werden, desto höher, psychologisch gesprochen, ist dann die Frustrationsschwelle. Wenn ich einem Sechzehnjährigen sage: Bitte, überlege, daß es auch andere Möglichkeiten gibt, hier ist ein beruflicher Weg, hier ein allgemeinbildender Weg – so nimmt er das leichter

an. Sagt man aber einem Fünfundzwanzigjährigen: Das war alles nicht wahr, was wir dir versprochen haben, du hast zwar jetzt sechs Jahre studiert, aber Lehrer wirst du vielleicht 1990 werden oder gar nicht, dann schafft man natürlich revolutionären Zündstoff. Daher geht meine Forderung dahin, auf allen Stufen des Bildungswesens zu *verteilen*, wobei ich nicht an Selektion und Schwellenbildung denke, sondern an Beratung. Zur Beratung gehört aber auch Warnung. Beratung darf nicht immer nur großen pädagogischen Optimismus verbreiten, als ob in einer Gesellschaft alles möglich wäre, sondern man muß auch auf Grenzen hinweisen, und man muß Alternativen anbieten. Das ist etwas, was mit dem Markt und mit einem vernünftigen Bildungssystem immer verbunden sein wird.

Die Warteschleifen machen, wie gesagt, bisher noch nicht den vollen Umfang der Akademikerarbeitslosigkeit deutlich. Ein zweites Faktum verhüllt ihn. Bis 1975 hatte die Arbeitslosigkeit nur die mehr oder minder flottierenden freien Berufe, von den Psychologen bis zu den Architekten, in größerem Umfang erfaßt. Da allerdings strukturell sehr stark. Inzwischen kommen wir aber mit der Lehrerarbeitslosigkeit an den harten Kern heran. Es geht ja nicht um die Frage, wieviel Prozent Anteile das sind, sondern darum, wie die denn anderswo untergebracht werden können. Der Lehrer, der in Art einer Monokultur ausgebildet ist, kann aber fast nur beim Staat und bei privaten Schulträgern Unterschlupf finden. Es ist nicht einfach, ihn anderswo unterzubringen, zumal das Anspruchsniveau hoch ist und die Anpassungsfähigkeit relativ gering, wie alle Arbeitsämter versichern.

Das Jahr 1976/77 bedeutet nach meiner Meinung ein sozialgeschichtliches Datum. Wir müssen von nun an unbedingt zu einer gewissen Konsolidierung der Bildungsexpansion kommen. Dies hat kürzlich auch der Bundespräsident vor der Fachhochschule Nürnberg hervorgehoben. Die Abiturientenzahlen dürfen nicht mehr nennenswert steigen, vor allem sollten sie nicht mehr staatlicherseits gesteigert werden. Die *Numerus clausus* in den Hochschulen, dessen bin ich sicher, kann mit der Zeit abgebaut werden. Andererseits muß offen gesagt werden, daß, wenn studiert werden kann, damit noch keine Beschäftigungsgarantie verbunden ist. Unser Grundgesetz kennt ein umfassendes Recht auf Ausbildung. Es kennt kein Recht auf Arbeit. Das heißt, daß der einzelne selbst die Verantwortung für die spätere berufliche Praxis übernehmen muß – der Staat kann sie ihm nicht abnehmen. Anders ausgedrückt: die Wahl der Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten muß von vornherein mit Blick auf die realen Gegebenheiten von Beruf und Beschäftigung getroffen werden. Nur wenn die Ansprüche an das Bildungswesen und den Berufsmarkt realistisch bleiben, sind Überforderungen, Schulstreß, totale Verrechtlichung des Schulwesens und Überbetonung der Berechtigungen – alles Folgen der in den sechziger Jahren ausgelösten Anspruchsinflation – zu vermeiden.

#### IV. DIE ZUKUNFT UNSERER BILDUNG

Wir müssen ernstlich nachdenken, ob die Ausdehnung und Verselbständigung des Ausbildungssystems gegenüber der Welt der Arbeit und des Berufs im gleichen Maß weiterlaufen und sich steigern soll wie in den vergangenen Jahren, ob sie nicht inzwischen das Maß einer vernünftigen Arbeitsteilung weit überschritten hat. Die

riesigen Summen, die man in den vergangenen Jahren in die weiterführende Allgemeinbildung investiert hat, haben faktisch dazu geführt, daß Ausbildung, auch praktische Ausbildung, sich immer weiter von Beruf und Praxis entfernt hat. Aus der schmalen pädagogischen Provinz von einst, in der das asketische Ethos von »Einsamkeit und Freiheit« herrschte, ist so etwas wie ein überdimensioniertes pädagogisches Schlaraffenland geworden. Wer es geschickt versteht, der ernährt sich hier fast lebenslänglich – jedenfalls jugendlänglich – vom Hirsebrei der Beihilfen und Stipendien; und am Ende findet er in diesem Universum meist noch einen Winkel, wo er zu permanentem Lernen bis zum Ende seiner Tage bleiben kann. Verkehrte Welt: in unserer Gesellschaft scheint gerade der die größten Marktchancen zu haben, der sich am längsten von jeder praktischen Tätigkeit fernhält, während demjenigen, der sich früh dem Beruf zuwendet, nur die steinige Straße des Zweiten Bildungsweges bleibt.

Es gehört zu den positiven Nebenwirkungen der augenblicklichen kritischen Wirtschafts- und Haushaltssituation, daß die Öffentlichkeit diese Entwicklung nicht mehr einfach wie ein Naturgesetz hinnimmt. Ohnehin werden die Voraussetzungen brüchig: die Zahl hochqualifizierter Tätigkeitsfelder in unserer Gesellschaft konnte in den letzten Jahren nur deshalb so gesteigert werden, weil die Arbeitsteilung zwischen Industrie- und Entwicklungsländern ungleich verlief, weil der Bereich praktischer Tätigkeiten immer stärker von Gastarbeitern besetzt wurde und weil große Bezirke berufspraktischer Ausbildung akademisiert wurden: ich erinnere nur an die Ingenieurschulen und die höheren Fachschulen. Dieser Entwicklungsprozeß wird sich aber verlangsamen und abflachen. Schon heute stoßen akademisierte technische, aber auch sozialpädagogische Bildungsgänge angesichts sinkender Bevölkerungszahlen und stärkerem »mittleren Bedarf« ins Leere. Mancher Institution, die 1968 noch rasch den Lift nach oben bestieg, um sich zu akademischen Würden emportragen zu lassen (samt dem Abitur als Eingangsvoraussetzung), ist das schlecht bekommen: manche Absolventen finden keine Anstellung mehr, während ein mittleres Angebot inzwischen auch ohne Statussymbole und Berechtigungen Erfolge davonträgt.

Eine vernünftige Bildungspolitik müßte aus alledem die Folgerung ziehen, daß es in den kommenden Jahren darauf ankommt, das Gleichgewicht zwischen Beruf und Bildung, beruflichem und allgemeinem Bildungswesen wieder herzustellen, das durch die einseitige Werbung für die allgemeinbildenden und akademischen Schulen und Hochschulen auf Kosten des beruflichen Bildungswesens gestört und verzerrt worden ist. Dazu ist nötig die Emanzipation des beruflichen Bildungswesens vom übermächtigen Druck allgemeiner Bildungsüberlieferungen. Kerschensteiner muß – endlich! – neben Humboldt treten. Die Arbeiter und Angestellten als der weit überwiegende Teil der Bevölkerung müssen mit Selbstbewußtsein ihre Vorstellung von Bildung neben den überlieferten geistlichen, höfischen und bürgerlichen Bildunggehalten zur Geltung bringen. Man kann das Problem nicht ärger verkennen, als wenn man das berufliche Bildungswesen immer noch an seiner Fähigkeit mißt, seinen Absolventen – wenn auch auf Umwegen und in längerer Frist – Zugang zu Universität und Akademikerstatus zu verschaffen. Das mag ein erwünschter Nebeneffekt sein. Die Möglichkeit hierzu sollte in jedem Fall bestehen. Aber sie kann nicht der Maßstab für berufliche Bildung sein. Berufliche Bildung darf nicht ein Derivat allgemeiner Bildung bleiben, sie muß eigene innere Maßstäbe entwickeln, die nicht

von anderen Bildungsbereichen abgeleitet sind, sie muß konkurrenzfähig gemacht werden, damit sie mit den allgemeinbildenden Schulen um die besten Schüler wetteifern kann. Nur so kann im Bildungsbereich nachvollzogen werden, was im praktischen Leben längst verwirklicht ist: die Angleichung von Einkommen, Prestige, Sozialstatus von Akademikern und Nichtakademikern; die soziale Gleichwertigkeit unterschiedlicher Tätigkeiten als Voraussetzung staatsbürgerlicher Egalität.

Vor allem müssen wir die törichte Ideologie der Akademikerherrschaft, wie sie in den letzten Jahren noch einmal von links aufgewärmt und restauriert worden ist, endgültig verabschieden. Wir müssen den notwendigen Abschied von Akademikern (W. Hennis) vollziehen. Den Arbeitern und Angestellten, der Wirtschaft und dem Handwerk dürfte das leichter fallen als anderen Berufsgruppen. Die deutsche Wirtschaft hat in ihren Führungspositionen noch im 19. Jahrhundert, ja noch in der Weimarer Republik, im Grunde kein Akademikermonopol wie im Bereich der Wissenschaft gekannt. Hier war immer eine lebhafte Rotation und Umwälzung. Kämen wir doch auch in anderen Gesellschaftsbereichen wieder dahin und entdeckten, daß der gebildete Mensch nicht unbedingt ein akademisch Ausgebildeter sein muß! Es kann nämlich höchst gebildete Arbeiter und Bäuerinnen und sehr ungebildete Akademiker geben.

Bildung hängt nicht an Zertifikaten, akademischen Prüfungen. Bildung hat, wer seine Person entfaltet in dem Raum und Rahmen, in den er hineingestellt ist und in dem er Verantwortung zu übernehmen bereit ist. Wenn sich dieser Gedanke wieder durchsetzt, sind wir nicht nur in bestem Einvernehmen mit großen Pädagogen wie Kerschensteiner und Pestalozzi, die immer diesen Zusammenhang von Kopf, Herz und Hand gesehen haben. Wir würden auch einiges dazu beitragen, unser Bildungssystem von Akademikerdünkel und Überforderung zu befreien und es wieder in bestem Sinne volkstümlich zu machen. Das ist eine Forderung, die gerade von den Unionsparteien erhoben werden sollte, nachdem von links im Gegensatz dazu die Forderung ausgegangen ist, den Bildungsbereich im Humboldtschen Sinne zu theoretisieren und zu akademisieren. Das hat in eine Sackgasse geführt. Wir müssen versuchen, diese Sackgasse zu öffnen auf die Zukunft einer offenen Leistungsgesellschaft hin.



# Alle reden von Rechten; wir sprechen von Pflichten

*Von Anton Böhm*

Die gleichwertige Entsprechung von Rechten und Pflichten, so lange Zeit ein Axiom der praktischen Moral, ist so gut wie verlorengegangen. Und zwar, was als das eigentlich Neue anzusehen ist, nicht allein im Verhalten einer übermütigen libertunistischen Elite der Macht und des Reichtums, sondern in breitesten Schichten der Gesellschaft. Alle reden laut von Rechten, nur selten wagt es einer, schüchtern an Pflichten zu erinnern. Das sittliche und infolgedessen das rhetorische Pathos wird volltönend darauf verwendet, Rechte für einzelne oder für Gruppen anzufordern: vom Staat, von der sogenannten Gesellschaft oder von jeweils anderen Zeitgenossen. Damit sind Beifall und allgemeine Zustimmung leicht zu erwerben, während die Mahnung an Pflicht und Pflichterfüllung in der Regel auf taube Ohren stößt. Ja, sie gilt als lächerlich überholt, bemitleidenswert altmodisch, wenn nicht gar als faschistoid – setzt sie doch immer voraus, daß da irgendetwas Höheres, Überindividuelles existiere, an das man ethisch gebunden, dem man also verpflichtet, somit untergeordnet sei. Es scheint ein allgemeiner Konsens zu bestehen, wonach die Artikulierung und Einlösung von Ansprüchen der eigentliche Inhalt der gesellschaftlichen Existenz des Menschen wäre. Es hat daher einen guten Sinn, aktuell von einer Anspruchsgesellschaft zu reden, falls man nicht etwa irrigerweise meint, die soziale Realität von heute damit vollständig gekennzeichnet zu haben.

Der Zusammenhang mit der angeblich modernen Emanzipationsbewegung, nach Günter Rohrmosers Diagnose unsere Kulturrevolution in Permanenz, ist evident. Von der theoretischen Höhe der Emanzipationsphilosophen in das sehr untheoretische Massenbewußtsein abgesunken, wobei offenbar nur relativ schwache Widerstände in Gestalt von gesundem Menschenverstand zu überwinden waren, hat die Emanzipationsidee als allgemeine Entpflichtung gewirkt. Man glaubt, nur dann ein Vollbürger der herrlichen neuen Zeit zu sein und in deren Stil zu leben, wenn man sein Verhalten allein nach dem eigenen Gutdünken einrichtet und nach nichts anderem, am wenigsten nach objektiven Normen; also vermeintlichen Fremdgeboten, die der Natur der Sache nach Pflichten auferlegen. Diese populäre Ablehnung einer normativen Ordnung der Existenz, einer alle bindenden Satzung ethisch richtigen, selbsttragende Werte realisierenden Handelns hat das Prestige der Modernität. Das erzeugt immer den Effekt einer Immunisierung gegen rationalen Widerspruch.

Zudem ist die Kenntnis davon kaum verbreitet, daß dieses Prestige falsch ist. In Wirklichkeit haben wir es ja nur mit einer neuen Virulenzperiode der immer von neuem wiederkehrenden, Vernunft und Offenbarung gleichermaßen widersprechenden Urhäresie des Abendlandes zu tun: der Idee des autonomen Menschen. Und zwar in ihrer bürgerlich-individualistisch-liberalistischen Fassung aus dem 19. Jahrhundert; neu ist allenfalls der aussichtslose Versuch einer Synthese mit dem Sozialismus. Aber obwohl das ein manipulierbarer, plastischer Begriff ist,

wird die Verschmelzung am inneren Widerspruch der Grundposition scheitern; die Frage, wer den Primat haben soll, das autonome Individuum oder das autonome Kollektiv, läßt sich weder verdrängen noch mit einem Sowohl-als-Auch beantworten.

Die Idee der totalen Autonomie des Menschen als Individuum schließt einen universalen Anspruch ein. Der Mensch ist sich, so Karl Marx, selbst das höchste Wesen: das heißt, er beansprucht die absolute Souveränität: über sich selbst als der Alleinentscheidende, seine Handlungen allein Normierende, und Souveränität über den Planeten, auf dem er lebt. Sich selbst emanzipierend, tritt er heraus aus Bindungen und Gefügen, die seine Autonomie desavouieren würden. Kraft dieser Souveränität nimmt er eine isolierte Position ein; er ist der Einzige und an Stelle des abgesetzten oder wenigstens pensionierten Gottes selbst der »Ganz-andere«. So tritt er nicht nur heraus, sondern damit zugleich entgegen: der Welt und der Gesellschaft. Daher die Degradierung der Erde zum Konsumgegenstand, die Ver-nutzungsmentalität im Verhältnis zu deren Vorräten, die bis zur Vernichtung getriebene Naturfremdheit. Er ist der universal Fordernde im Alleinbesitz des Rechts, Rechte zu haben — und so verhält er sich auch der Gesellschaft gegenüber. Die anderen individuellen Souveränitäten summieren sich ihm zu einer widerständigen Macht, gegen die er Ansprüche zu erheben hat: im Namen seiner eigenen Souveränität und zu deren Rettung.

Wieviel davon tatsächlich reflektiert wird, ist kaum interessant. Aber das allgemeine Bewußtsein, wie es aktuell besteht, ist kein zuverlässiger Anzeiger geistes-geschichtlicher Zusammenhänge; die faktische Herkunft der Anspruchsgesellschaft aus dem individualistischen Autonomismus scheint mir nachweisbar.

Zu allererst wird im Zeichen der Emanzipation Freiheit beansprucht. Indes, wie wird Freiheit in der Breite der Gesellschaft heute verstanden? Wirklich als verantwortliche Entscheidungsgewalt zwischen Gut und Böse? Wirklich als schöpferische Eigenmacht zur selbständigen Gestaltung der eigenen Existenz, zur verantworteten Selbstentfaltung? Ohne Zweifel hat sich in den letzten Jahrzehnten eine Wandlung des gängigen Freiheitsverständnisses vollzogen, die von so stolzen Begriffen, die eigentlich ein Sollen anzeigen, weit abführt. Es scheint, daß von den berühmten Vier Freiheiten, die Roosevelt 1941 verkündet hat, nur die »Freiheit von Not« und die »Freiheit von Angst« übriggeblieben sind — aber umgedeutet von Menschheits-Anliegen auf die Situation des einzelnen.

Indes, auch in dieser individualisierten Form ist das Verlangen nach Freiheit von Angst und Not natürlich legitim, dem Menschen gemäß. Aber die einseitige Konzentration darauf verdunkelt oder verschließt die anderen Aspekte der Freiheit. Es wird eine Anspruchs-Inflation erzeugt, die sich so gut wie ausschließlich auf die äußeren Lebensverhältnisse bezieht. Der Adressat dieser Ansprüche ist der Staat oder die Gesellschaft als jene Übermächte, die allen einzelnen ein Leben frei von Angst und Not nicht nur garantieren, sondern verschaffen sollen.

Generalisierend zusammengefaßt werden diese Ansprüche besonders gern in dem Leitwort »Lebensqualität«. Keine umlaufenden und politisch wirksam gewordenen Umschreibungen dessen, worin Lebensqualität zu erblicken sei, ist indes mehr als materialistisch-hedonistisch; für die feiner organisierten Epikuräer sind allerdings auch wohlfeile Preise für Kulturkonsum eingeplant. Im Rahmen dieser

Lebensqualität wird als Freiheit begriffen, daß der einzelne der umfassenden, allgegenwärtigen Hilfe von Staat und Gesellschaft stets sicher sein darf – auf diese Weise zur Freiheit von Not und Angst befreit, also nunmehr frei, sich ohne Sorge den angenehmen Seiten des Daseins zuzuwenden. Und zwar ohne viel Anstrengung darum, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, denn auch von dieser Last soll ihn, qua Lebensqualität, der Staat befreien. Die Freiheit besteht also materiell darin, daß alle den einzelnen belastende Sorge auf den Staat oder die Gesellschaft geworfen wird – und daß der einzelne sich so ohne Hemmnisse seiner lustbetonten Selbstverwirklichung, was immer das sein möge, widmen kann. Das allein ist dann der Sinn des Lebens.

Freiheit wäre demnach auch als Erfüllung und Über-Erfüllung der individuellen Ansprüche zu verstehen. Sie werden sich, angetrieben vom allzu menschlichen Urneid, immer nach einem Maximum orientieren – etwa so wie es den Massen durch die permanenten High-life-Berichte der sogenannten Publikumszeitschriften und durch eine aus den Mäßen geratene Wirtschaftswerbung mit hypnotischer Wirkung vorgestellt wird. Die Wunschtraumphantasie ist unerschöpflich, und so schrauben sich die Ansprüche wie von selbst immer höher, ohne daß eine Begrenzung nach oben sichtbar würde. Die sogenannte Lebensqualität, als Inbegriff aller Ansprüche, ist eben nie zu komplettieren; es fehlt immer noch etwas.

Allein, auch in der Anspruchsgesellschaft wird einem nichts ohne eigenes Zutun geschenkt. Vielmehr muß die Gesellschaft, muß der Staat, von dem die kollektive Wunscherfüllung ja vor allem erwartet wird, ständig dazu angehalten werden, dieser Globalforderung nachzukommen. Als quasi moralisches Zwangsmittel dazu dient es, daß die Ansprüche zu natürlichen Rechten erhoben werden, die eine humane Gesellschaft und vor allem ein Staat, der sozialer Rechtsstaat sein will, kraft dieser seiner Sinnbestimmung realisieren muß. Anspruch und Recht werden also identisch gemacht, zum Rechtsanspruch vereinigt – und das ergibt politische Durchschlagskraft.

Sie wird aktuiert durch gesellschaftliche Organisationen, deren *raison d'être* darin besteht, die zu Rechten transformierten Ansprüche gleichsam zu bündeln und gegen den Staat oder die Gesellschaft oder gegen konkurrierende Organisationen geltend zu machen. Sie tun das gewiß im Auftrag ihrer Klienten auf Grund einer Art *contrat social* – aber sie gewinnen dadurch gesellschaftlichen und politischen Einfluß, der Macht bedeutet, und diese Macht hat es in sich, zu einem eigenen Zweck zu werden. Eine Funktionärsschicht, eine Interessenoligarchie hat sie in Besitz, mit der Tendenz, sie zu mehren. Das geschieht durch Erhöhung und Verstärkung der Ansprüche, was gesteigerte Mitgliederzahlen und Beitragsleistungen einbringt – und darum wird zu selten der Versuchung widerstanden, Ansprüche durch Interessen-Propaganda zu züchten. So kommt es zu Grenzüberschreitungen, aus Recht kann durch Maßlosigkeit Unrecht werden, Verteilungskonflikte werden provoziert, die den Absichten der Klassenkampf-Ideologen sehr zupass kommen.

In Gestalt dieser Organisationen tritt die Gesellschaft selbst als Anspruchsträger dem Staat fordernd entgegen. Die Verbände gehören zur Pluralität der neuen Gewalten, die dem Staat zu befehlen suchen; sie wollen alle *societates perfectae* sein wie die Kirche, dem Staat somit als »Partner« gleichgestellt oder als Auftrag-

geber sogar übergeordnet. Ein Beispiel dafür bietet der britische Gewerkschaftsstaat, aber auch das Auftreten unseres Gewerkschaftsbundes im Dialog mit dem Staat ist oft genug zensorisch und autoritär. Wir haben es mit einem Anspruchsverhältnis unter dem Titel der sozialen Gerechtigkeit zu tun.

Auch der Dienstleistungs-, der Service-Staat, der seine Legitimität und den ihn tragenden Konsens nur aus der Anspruchserfüllung bezieht, ist ein gefährliches Werkzeug. Als Umverteiler, Versorgungsinstitut, Lieferant sozialer Sicherheit soll er lediglich eine dienende Rolle spielen. Allein, um ihr gerecht zu werden, muß er mit immer mehr Zuständigkeiten und infolgedessen mit einem enormen, sich selbst fortzeugenden, sich selbst arrondierenden Verwaltungsapparat ausgestattet werden. Dieser Leviathan von Bürokratie gewinnt immer mehr administrative Macht über seine Subjekte. Aber – und dies ist das Paradoxe – dieser Machtgewinn ist nicht mit einem Zuwachs an Ansehen verbunden, sondern im Gegenteil mit schwindendem Prestige. Der Service-Staat hat Macht ohne Autorität. Der Staat als Hoheitsträger mit schiedsrichterlichem Auftrag erstickt gerade an seinen Überkompetenzen.

Der Staatsbürger – das ist der Anspruchsberechtigte, der mit dem Staat bloß durch Kosten-Nutzen-Kalkulation, aber nicht durch irgendwelche ethischen Motive verbunden ist. Zu den Kosten gehört neben den Steuern und Abgaben vor allem die Duldung des administrativen Zwangs, ohne den die Gegenleistung des Staates – ebenso wie der Interessenorganisationen – nicht zu erbringen ist. Diese Unvermeidlichkeit ist es wohl, die den Anspruchsberechtigten die vielen Auflagen, Reglementierungen, Verhöre per Fragebogen etcetera nicht mehr als Einengungen und Freiheitsverluste empfinden läßt. Es ist in erster Linie dieser Umstand, der, nebenbei gesagt, die Möglichkeit eröffnet, daß der Staat die Gesellschaft, die sich schon siegreich glaubt, am Ende doch noch schluckt – und so total wird.

Der Autoritätsverlust des Staates wiederholt sich analog in jenen gesellschaftlichen Institutionen, die in gleicher Weise nur durch die handelnde Anerkennung ethischer Bindungen, also durch Pflichterfüllung, ihrer Bestimmung gerecht werden, ja überhaupt bestehen können: Ehe, Familie und Schule aller Stufen. Auch hier löst die allgemeine Tendenz zur Entpflichtung das Gefüge der inneren Ordnung, die ohne Vorrangverhältnisse und Rollentreue nicht existieren kann, unter allerlei ideologischen Vorwänden auf. Und die Anspruchsmentalität verweigert die Opfer, sei es an Willkür-Freiheit, sei es an Lebensqualität, die gebracht werden müssen, wenn diese Einrichtungen ihren Dienst für das Ganze leisten sollen.

Vor allem aber ist durch Entpflichtung und Anspruchsdenken die Freiheit selbst gefährdet. Wird Freiheit vornehmlich als universale Versorgung mit Gütern, Dienstleistungen und sozialer Sicherheit verstanden, als Genuß einer sich ständig verbessernden Lebensqualität, alles unter staatlicher Garantie, dann erlischt über kurz oder lang mit dem Gefordertsein auch das Interesse an eigenverantwortlicher Gestaltung des individuellen Lebens. Wenn einem der Staat oder gesellschaftliche Organisationen die Entscheidungen ohnedies abnehmen, verliert sich mit der Nötigung, sie selber zu treffen, auch die Lust und alsbald die Fähigkeit dazu. Entscheidungslos ist man, vielleicht, sorgenfrei, aber die Selbstbestimmung verkümmert, wenn von ihr kein Gebrauch gemacht wird. Die Personqualität verringert sich, sobald die Bürger sich zu Kostgängern des Staates machen.

Im gleichen Sinn wirkt es, daß die Anspruchsmentalität erfahrungsgemäß mit ganz primitivem Neid gekoppelt ist. Die Wirkung wird noch dadurch verstärkt, daß der Neid mit einer ideologischen Tarnung versehen wird, nämlich der vermeintlich ethisch begründbaren Forderung nach allgemeiner Gleichheit. Die Ansprüche streben immer nach dem gleichen Erfüllungs-Niveau; was der andere sich leisten kann, darauf habe ich dasselbe Recht. Es wird also in der Anspruchsgesellschaft stets eine mächtige Tendenz zur Nivellierung geben, die schon deswegen freiheitsfeindlich ist, weil sie wegen der natürlichen Ungleichheit der Individuen nur durch gesellschaftlichen Druck, wenn nicht gar staatlichen Zwang hergestellt werden könnte.

Dieser Druck oder Zwang entsteht nicht zuletzt auch aus den Bedingungen des Versorgungsstaats. So wird er zur Nivellierungsmaschine. Seine Leistungen an den einzelnen und die Bedingungen, unter denen sie gewährt werden, müssen sich streng an ein allgemeines Schema halten; Besonderheiten individueller Fälle können im Ganzen nicht berücksichtigt werden. Es wird alles über einen Kamm geschoren, und das ist im Durchschnitt schicksalsbestimmend; es schließt die Nötigung ein, den Lebenslauf nach dem Idealschema der Vorschriften einzurichten, um ein Höchstmaß von Leistungen zu erlangen. Damit hängt es zusammen, daß der Entschluß zu einer sogenannten selbständigen Existenz seltener wird.

Den vielleicht breitesten Nivellierungseffekt erzielt der Prestige-Konsum: durch Angleichung der Lebensgewohnheiten. Im Gefolge einer Umkehrung der Werte-Ordnung zu einem untheoretischen Materialismus der Lebensführung richten sich die Ansprüche fast ausschließlich auf Konsumgüter höherer Ordnung und auf Dienstleistungen. Dabei wird im Streben nach immer mehr das Maß verloren. Der Lebenssinn erschöpft sich im Lebensstandard. Den niederen Gütern werden die höheren geopfert. Aus der Konsumpsychose wird Konsumsklaverei. Die Freiheit, zu der auch die innere Unabhängigkeit von den Konsumgütern gehören müßte, bleibt auf der Strecke.

Am Ende droht eine Gesellschaft, in der sich die Freiheit im Irrtum über sich selbst aufgegeben hat — und ein autoritätsloser Staat, dessen Staatlichkeit im Interessen-Pluralismus der gesellschaftlichen Mächte untergegangen ist, unfähig, seinen hoheitlichen Schiedsrichterauftrag wahrzunehmen.

Man sollte meinen, daß es angesichts einer solchen möglichen, ja wahrscheinlichen Entwicklung kein wichtigeres Gemeinschaftsziel geben dürfte als das, sie aufzufangen. Statt dessen besteht die sogenannte Gesellschaftspolitik, ganz im Gegenteil, vorwiegend aus einer progressiven Maximierung der Ansprüche. Der soziale Fortschritt wird lediglich als Verdichtung des Netzes der öffentlichen Versorgungsleistungen verstanden. Immer neue Rechte werden proklamiert und vom Service-Staat realisiert oder wenigstens im Grundsatz akzeptiert, wobei die Parteien im Konkurrenzkampf um die Wählerstimmen einander zu überbieten suchen. Möglicherweise dauert es gar nicht mehr lange, bis das »Recht« auf das eigene Auto angemeldet wird oder auf einen Auslandsurlaub im Jahr; britische Arbeitslose haben Anfang August bereits das »Recht« erhalten, sich mit ihren Versicherungsgeldern auf Wunsch ein Jahr nach Spanien zurückzuziehen. Es kommt zu grotesken Konstruktionen; vor kurzem war sogar etwas von einem »Recht auf Abstieg« zu hören — als Folgerecht des ebenso fragwürdigen »Rechts«

auf Bildung, natürlich akademische Bildung; wenn schon wegen einer durch eben dieses provozierten Überproduktion von Akademikern der Staat das »Recht« auf einen adäquaten Arbeitsplatz nicht erfüllen kann, dann hat der Betroffene wenigstens das »Recht«, von seinem akademischen Piedestal wieder herabzusteigen und sich unter das gemeine Volk zu mischen.

Aber nicht allein Parteien, Interessenverbände, Sozialutopisten beteiligen sich an der Inflation der Rechte und Ansprüche, auch den christlichen Kirchen ist vorzuhalten, daß ihre Verkündigung der allgemeinen Tendenz ohne wirksame Kritik gefolgt ist, mitunter sogar mit dem Eifer eines Nachholbedürfnisses, und daß sie weithin versäumt haben, das Ihrige zur Herstellung eines Gleichgewichts von Rechten und Pflichten zu tun, und das, obschon die Pflicht in der christlichen Soziallehre keinen geringeren Rang einnimmt als der individuelle Rechtsbesitz. Da ist auf katholischer Seite mit dem *Aggiornamento* mißverständlich umgegangen worden; man hat ihm einen falschen Sinn unterlegt, so als handele es sich um Assimilation an das Zeitgängige.

Was ist zu tun?

Um es ganz deutlich zu sagen: Wenn man von absurden Übertreibungen absieht, die freilich morgen schon als ganz plausibel angesehen werden könnten, dann ist das meiste von dem, was in der Anspruchsgesellschaft durchgesetzt und noch verlangt wird, für sich genommen durchaus wünschenswert. Soziale Zuwendungen und Sicherheitsleistungen gelten in der Parteiendemokratie als irreversibel; ob es tatsächlich so ist, würde sich freilich erst zeigen, wenn die Grenzen der finanziellen Leistungsfähigkeit eines Gemeinwesens erreicht oder überschritten werden und der totale Bankrott droht – wie in der Rentenversicherung und im Gesundheitswesen. Auf keinen Fall aber soll hier für die sogenannte soziale Demontage geworben werden. Nicht um die Einschränkung von Leistungen geht es, sondern um die Überwindung einer Mentalität, die alle Rechte bei den Individuen und den sozialen Gruppen, alle Pflichten aber beim Staat und der sogenannten Gesellschaft sieht; einer Mentalität, die Erstrebenswertes mehr und mehr als Zuteilung durch ein anonymes Kollektiv erwartet statt von der eigenen, verantwortlichen Leistung.

Einer Mentalität schließlich, deren Statusideal ein pflichtenloses Leben ist, pflichtenlos im Sinn der Emanzipation von jeglicher Fremdnorm, die den einzelnen sich selbst gegenüberstellt oder ihn einer Institution oder einer anderen Person gegenüber verpflichtet, ihn »in Pflicht nimmt«. Die Zuständigkeit dazu hat vielmehr einzig und allein die autonome Vernunft der Einzelperson, die sich beliebig selbst binden oder auch jeder Bindung versagen kann. Das Gegenbild, von dem wir hier ausgehen, ist eine normative Ethik, die in letzter Instanz auf göttliche Satzung zurückführt.

Es gibt wohl keine Pflichterfüllung im sogenannten stillen Kämmerlein, in der persönlichen Lebensführung und im engsten Familienkreis, die nicht trotz dieser Verborgenheit in die Gesellschaft hineinwirkte. Dennoch soll hier nicht die Rede sein von persönlicher Vervollkommnung, sondern nur von einigen Pflichten, die einen unmittelbaren Sozialbezug haben. Ihr Ursprung ist der religiöse und ethisch geforderte Gehorsam gegenüber dem Schöpfungswillen Gottes, soweit er aus unabänderlichen Realitäten erschlossen werden kann: Der Mensch ist als Person und

als Gesellschaftswesen in einem geschaffen. Er muß als ein Freier, der stets eine andere Wahl treffen könnte, die in dieser Dualität liegende Bestimmung erfüllen, also auch der Gesellschaft und dem Staat das Ihrige geben. Vervollkommnung ist ihm nicht nur für seine Person aufgetragen, er muß auch das Seinige zur Vervollkommnung der Gemeinschaft leisten.

Den Pflichten, die sich daraus ergeben, müßte, das scheint dringend geboten, wieder eine konzentrierte Aufmerksamkeit zugewendet werden. Wir müssen zu einem neuen Pflichtbewußtsein kommen, das die outrierte Anspruchsmentalität ablöst. Zu diesem Zweck sollte wieder sehr viel von konkreten Pflichten gegenüber Staat und Gesellschaft geredet werden, auch wenn es den Zeitgenossen hart in den Ohren klingt.

Ich möchte eine Anregung aus dem Kreis der Promotoren dieser Tagung aufgreifen und sagen: So wie es in anderen Zeiten einen Fürstenspiegel gab, um den sich erlauchte Geister wie Thomas von Aquin, Erasmus, Fénelon bemühten, einen Tugendkatalog für den Regenten, brauchen wir heute einen Bürgerspiegel, entsprechend dem Wechsel vom dynastischen zum Volks-Souverän. Die Prämisse ist die Bejahung der Demokratie als politisches System und politische Methode, mit dem einzigen christlichen Vorbehalt, daß der Ursprung aller Macht nicht das Volk, sondern Gott ist, so daß die Macht des Volkes als delegiert betrachtet werden muß. Volkssouveränität ist eine praktische, keine metaphysische Aussage. Woraus folgt, daß nicht nur der Monarch, sondern auch der Volkssouverän sich an vorgegebenes menschliches und göttliches Recht zu halten hat. Das bedeutet für den einzelnen als den Mitteilhaber an der Souveränität des Volkes, daß er sich stets zu diesem Rechtsvorrang tätig bekennen muß.

Es scheint mir, daß ein bürgerlicher Pflichtenkatalog, der auf den christlichen Gütern beruhen soll, am besten mit der Liebespflicht des Christen zu beginnen wäre. Natürlich gibt es keine Pflicht zur Liebe, wenn damit die aussichtslose Nötigung gemeint wäre, bestimmte Gefühle zu empfinden. Es geht nicht um Eros, sondern um Caritas, also um einen ethischen Akt. Nächstenliebe muß das Gemeinschaftshandeln bestimmen; was wäre es ohne Menschenliebe? Sie muß das letzte Motiv und die Antriebskraft auch der Politik im Parteienstaat sein, die sonst zu einem bloßen Machtkampf konkurrierender Massenbestechung, zu einer permanenten Konfrontation und zum kalten Bürgerkrieg entarten müßte. Das Korrelat der Menschenliebe ist die Brüderlichkeit, die vom gemeinsamen Vater aller her stammt und die Anerkennung des gleichen Menschenrechts, die Bereitschaft zur Hilfe und zur Mitsorge einschließt.

Unpolitisch kann man eine solche Haltung nur nennen, wenn unter Politik nichts anderes verstanden wird als eine Methode, den Gegner auszuschalten und die Macht selber in Besitz zu nehmen. Wenn man es aber als sinngebendes Ziel der Politik ansieht, den Menschen in der Gemeinschaft eine Heimstatt auf Erden zu schaffen, erweist sich Nächstenliebe als ein Constituens der Politik. Eine Politik aus Sorge um den Mitmenschen wird ganz anders aussehen als eine Politik, die nur den Machtinteressen einer sogenannten Elite dient. Es ist nicht bloß der Stil der Politik, der sich verändert, wenn die Gleichberechtigung der Menschen anerkannt und die sogenannten kleinen Sorgen und Nöte mitlebend ernstgenommen werden, sondern ihr Gehalt.

Aus der Liebespflicht ergibt sich die Friedenspflicht. Die Herstellung und Erhaltung des Friedens, wenigstens in der Primitiv-Form gewaltloser Koexistenz der Individuen, ist der originärste Gesellschaftszweck, zu realisieren vom Staat, der dazu das Gewaltmonopol haben muß. Wirklichkeit kann der Friede indes nur bleiben, wenn sich die einzelnen Bürger friedfertig verhalten. Sie müssen sich ein Selbsttraining in der Fähigkeit, mit dem Nächsten verträglich auszukommen, verschreiben. Verträglich kommt von Vertrag, also in diesem Fall von einem ungeschriebenen Übereinkommen; man darf an die nicht unbrauchbare Hypothese des Gesellschaftsvertrags denken.

Diese Eigenschulung zur Friedensbereitschaft soll den Bürger instandsetzen, durch sein Verhalten für die Domestizierung des politischen Kampfes zu wirken, so daß der Gegner nicht zum Feind gemacht wird, kein »Abbruch der Beziehungen« stattfindet, sondern stets eine Möglichkeit des Gespräches, des Brückenschlags durch Kompromiß bestehen bleibt. Er muß sich bemühen, den Grundkonsens zu stärken, der solche Beziehungen möglich macht.

Wenn Liebes- und Friedenspflicht erfüllt werden, kann die Gesellschaft nicht mehr Ort zur Austragung permanenter Konflikte wie vor allem des Klassenkampfes bleiben, sie muß zum Ort der Solidarität und der Kooperation werden, Verhaltensweisen, zu denen die Bürger ethisch verpflichtet sind. Die neo-marxistische Konflikt-Ideologie hat längst die Züge einer abstrusen Heilslehre angenommen, aber sie ist in Wirklichkeit ein Hohn auf die unabweislichen Notwendigkeiten der Arbeits- und Leistungsgesellschaft. Das Gefüge der Dienste, von denen die Existenz eines jeden abhängt, ist im Gefolge der permanenten technischen Revolution, deren Tempo immer noch zunimmt, derart komplex und daher verletzlich geworden, daß das Ganze nur in einem funktionsfähigen Zustand erhalten werden kann, wenn Solidarität und Kooperation herrschen. Sonst würde Dekomposition eintreten; am Ende stünden Chaos, Stillstand, Rückbildung.

Die Voraussetzung einer solidarischen und kooperativen Gesellschaft ist jedoch der soziale Ausgleich aufgrund der menschlichen Gleichberechtigung. Die Solidaritäts- und Kooperationspflicht verlangt daher als drittes die Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit, die im Grund genommen nichts anderes ist als die Realisierung des Solidaritätsgedankens. Freilich: Worin besteht eigentlich soziale Gerechtigkeit? Die Auseinandersetzung um den konkreten Inhalt dieser stets wirkungsvollen Parole wird permanent bleiben, und der Bürger darf sich ihr nicht entziehen wollen, jedoch im Bewußtsein, daß die vollkommene Gerechtigkeit zu den Attributen eines nie realisierbaren Paradieses auf Erden gehört, so daß es immer nur Annäherungen an das Ideal geben kann. Der soziale Ausgleich ist ein dauernder Prozeß, auf jedem Entwicklungsniveau der Gesellschaft. Mit der Abschaffung von Hoch und Nieder im Sinn altständischer Wertungen ist er ebensowenig abgeschlossen wie mit der modernen Umverteilung zwecks Finanzierung des Systems sozialer Sicherungen.

Solidarität und Kooperation stehen unter dem Gegenseitigkeitsprinzip. Daraus entstehen weitere Verpflichtungen: Jedem, der mir etwas leistet, bin ich zur Gegenleistung verpflichtet. Jedem, der mir einen Wert übermacht, habe ich den Gegenwert zu entrichten: zum Beispiel ordentliche Arbeit für ordentliche Bezahlung. Wie wenig selbstverständlich das in der Anspruchsgesellschaft ist, zeigen die Klagen



über die Wertminderung der deutschen Industrie-Produktion oder Handwerksarbeit und über die »Schlamperei« genannte unzulängliche Erfüllung gestellter Aufgaben. Wer für Solidarität und Kooperation ist, muß auch für Leistung sein, er muß für ihre Rehabilitierung eintreten. Denn es scheint den Emanzipatoren weithin gelungen, Leistung als etwas Sklavisches, Antipersonales, Schmähhliches und Freiheitswidriges zu verteufln. Das ist antihuman. Ganz abgesehen davon, daß die Industriegesellschaft, die man hofft, vermenschlichen zu können, ohne Leistung zusammenbräche: frei gewollte Leistung, auch sogenannte untergeordnete, nur nicht die erzwungene, ist die Realisierung von Freiheit im Sinn schöpferischen Vermögens. Das kann man auch daran erkennen, daß die Erfüllung der Leistungspflicht mit Freude an der Leistung und Befriedigung über das eigene Können belohnt wird. Verdirbt man dem Menschen diese Freude, dann nimmt man ihm ein Stück Menschlichkeit. Wenn also eine gesellschaftsbezogene Leistungspflicht, als Beitrag zur Gesamtleistung der Gesellschaft, statuiert wird, legt man dem Menschen kein unmenschliches Joch auf.

Leistungspflicht — nicht Leistungszwang. Ich meine, an einer Unterscheidung wie dieser wird besonders deutlich, daß Pflicht und Freiheit Komplementärstücke sind. Pflichterfüllung ist für uns ein ethischer Akt; als ein solcher setzt er Freiwilligkeit und damit Freiheit voraus. Wer von Pflichten redet, muß auch von Freiheit reden. Die Statuierung von Pflichten soll nicht die Konsequenz des Zwangs haben, sondern ein Appell an die Freiheit aus Einsicht sein. Sonst hätte die Gesellschaft einschließlich des Staates keinerlei ethische Relevanz, sie würde zum Zwangsapparat.

Ein moderner Bürgerspiegel muß eine individuelle Pflicht zur Wahrung der Freiheit in der Gesellschaft feststellen, weil Menschentum und Freiheit identisch sind und die Freiheit nicht nur zur natürlichen Ausstattung des Lebewesens Mensch gehört, sondern nach Ausweis des Evangeliums in religiös-ethischer Überhöhung auch ein christliches Gut ist. Gott spricht durch die Offenbarung zur Freiheit des Menschen, denn das Heil wird ihm nicht aufgenötigt, sondern angeboten. Ob er es annimmt, ist seiner Freiheit überlassen; von seiner Zustimmung allein hängt ab, ob er es erlangen kann. Dieser Prozeß ist nie abgeschlossen, er durchzieht das ganze christliche Leben.

Die Einheit des Menschenwesens verlangt, daß die Organisation der Gesellschaft seiner kreatürlichen und christlichen Freiheit entspricht. Menschenwürdig ist allein eine Gesellschaft, in der es individuelle Freiheit gibt, die nur durch das Freiheitsrecht der anderen und das Existenzinteresse des Ganzen begrenzt wird. Diese Freiheit zu wahren, ist im eigentlichsten Wortsinn Menschenpflicht und daher Bürgerpflicht. Freiheit ist Gabe und Aufgabe zugleich, eine sehr schwierige sogar, und es liegt der menschlichen Schwäche nur zu nahe, diese Last loswerden zu wollen; die Flucht in den Versorgungsstaat zeigt es an. Gerade deswegen muß immer wieder an die Freiheitspflicht erinnert werden, an die Pflicht jedes Bürgers, in allen gesellschaftlichen Verhältnissen für die Bewahrung und Entfaltung der Freiheit durch konkrete Maßnahmen einzutreten.

Das ist ein ständig aktueller Auftrag, ein doppelter: Einerseits schließt er die Abwehr der inneren Versuchung durch falsche Freiheitsvorstellungen ein, andererseits muß der Freiheitsbedrohung durch die Hypertrophie der gesellschaftlich-

staatlichen Organisation ständig entgegengewirkt werden. Das bedeutet, daß die Wahrung der Freiheit auch die Kraft zum Verzicht verlangt, wenn irgendein wünschbares Benefiz nur um den Preis eines partiellen Freiheitsverlustes zu haben wäre — und um zu erkennen, ob es so ist, bedarf es der Gabe zur Unterscheidung der Geister.

Das heißt: Freiheitswahrung schließt auch Konsumdisziplin ein. Es widerspricht der Freiheitspflicht, sich in eine Konsumhysterie hineintreiben zu lassen, die im täglichen Verhalten die Werte-Ordnung auf den Kopf stellt und den Sinn des Lebens durch den abundanten Gebrauch von materiellen Gütern und Dienstleistungen erfüllt sieht. Dadurch wird der Gemeinsinn zum Schwinden gebracht, weil praktischer Materialismus der Lebensführung die ethischen Motivationen gemeinschaftsbezogenen, individuelle Interessen überschreitenden Handelns verkümmern läßt — und zugleich begibt sich der Mensch in eine freiheitswidrige Abhängigkeit; er orientiert seine Entscheidungen an niedrigen Werten, und er tut es quasi unter einem selbstaufgelegten Zwang. Das reduziert seine innere Unabhängigkeit und damit auch seine Bürgerfreiheit.

Gerade an der Schwierigkeit der Freiheit läßt sich erkennen, daß Pflichterfüllung ohne Erziehung undenkbar ist. Diese gemeinschaftsbezogene Erziehung muß dazu befähigen, der eigenen Triebhaftigkeit standzuhalten und ethischen Imperativen zu folgen; sie muß den Menschen dazu fähig machen, sich unter dem Aspekt eines übergeordneten Ganzen vom eigenen Interesse zu distanzieren, ja diesem unter Umständen zuwiderzuhandeln: ein Akt der Askese, in dem man sich einüben muß. Welch große Hemmnisse dieser Erziehung zum Gemeinsinn gerade in dieser Anspruchsgesellschaft mit ihrer emanzipatorischen Permissivität und ihrer Konsum- und Sexualhysterie entgegenstehen, liegt auf der Hand. Um so stärker muß die Pflicht dazu betont werden. Das geht nicht allein die öffentlichen Erziehungseinrichtungen an, umso weniger dann, wenn sie zu pädagogischen Trainingsanstalten der Emanzipation und der Konfliktdologie gemacht werden, also vom Gemeinsinn bestimmungsgemäß wegerziehen. Vielmehr ist die Erziehungspflicht jedem einzelnen und allen dazu noch fähigen gesellschaftlichen Institutionen aufgetragen — ganz besonders aber den Familien.

Die Realität gibt einem freilich wenig Mut zu einer solchen Forderung. Die Familie scheint als Erziehungsmacht weithin abgedankt zu haben. Nur eine intakte Familie ist fähig, zu erziehen. Sie allein kann dem nachkommen, was sein soll. In der engen Familiengemeinschaft wird die umfassende, große Gesellschaft vorgeformt. Durch die Familie allein kann sie ihre humanen Grundzüge erhalten; die Familie ist die Schule des Gemeinsinns, des solidarischen Zusammenhalts, des gemeinsamen Handelns, des Verzichts auf eigene Ansprüche aus Nächstenliebe oder Gerechtigkeit; sie ist der Ort der Treue und des Vertrauens, des Sichverlassenkönnens, der menschlichen Sicherheit. Was soll aus der Gesellschaft werden, wenn diese für das Ganze fundamentalen Leistungen ausfallen?

Gewiß, dem Idealbild der Familie sind die konkreten Familien nie ganz gerecht geworden, immer gab es auch Versagen und Zerrüttung. Aber jetzt wird das Idealbild selbst negiert. Absichtsvoll, assistiert von purer Dummheit, sind Zerstörungen angerichtet worden, über deren wahres Ausmaß wir uns immer noch hinwegtäuschen: durch einen ideologisch begründeten Haß gegen die Familie

als Hemmnis der Umschaffung des Menschen zum reinen Kollektivwesen, durch die antiautoritäre Absetzung der Eltern, nicht allein des Vaters, durch Revolutionierung der Kinder gegen die sogenannte familiäre Repression, durch systematische Konfliktprovokation in der Familie, durch eine zum »Recht« auf sexuelle Libertinage reduzierte und verkleinbürgerlichte Emanzipation, durch Kinderlosigkeit oder Kinderarmut zugunsten eines bequemen Lebensgenusses mit möglichst hohem Güterstandard.

Von Familien, die von diesen Krankheiten befallen sind, ist gemeinschaftspädagogisch kaum anderes zu erwarten als Versagen und Kapitulation. Gerade deshalb ist gesellschaftspolitisch nichts nötiger als die Wiederherstellung der Familie und ihrer erzieherischen Leistung. Darum muß der Bürgerspiegel die Pflicht eines jeden zu Schutz und Förderung der Familie enthalten.

Das Versagen der Erziehungsmächte ist schuld daran, daß große Teile der nachfolgenden Generationen ohne entwickelten Gemeinsinn aufwachsen — während in der älteren Generation der ungeheuerliche Mißbrauch des Nationalsozialismus mit der Bereitschaft zur nationalen Pflichterfüllung noch nachwirkt: als tiefes Mißtrauen und Unlust gegenüber allen gemeinschaftsbezogenen Appellen und Anmutungen. Emanzipatorischer Egoismus und Konsumhysterie tun ein übriges. Dieses Defizit an Gemeinsinn, an dem Willen, ja an der Fähigkeit, das Gemeinwohl als ethische Verpflichtung eines jeden einzelnen zu erkennen und anzuerkennen, muß ausgeglichen werden, wenn einerseits das Versinken in einen allgemeinen Marasmus oder andererseits der — wahrscheinlichere — Umschlag in den totalen Zwangsstaat vermieden werden soll.

Die Gemeinwohlpflicht ist mehr als nur eine zusammenfassende Bezeichnung für die einzelnen Gemeinschaftspflichten; denn sie bezieht sich unmittelbar auf das soziale Ganze, auf den idealen Punkt, in dem Pflichterfüllungen sich vereinigen. Es geht darum, die Gemeinwohlblindheit zu beheben und in den Köpfen der Zeitgenossen wieder Raum für die einfache Erkenntnis zu schaffen, daß das Gemeinwohl die Voraussetzung des Einzelwohls ist, weil der Teil nicht ohne das Ganze, das Individuum nicht ohne das Gemeinwesen existieren kann. Weshalb Einzelinteresse und Gesamtinteresse in der Idealität prinzipiell übereinstimmen.

In der unvollkommenen Realität tun sie es allerdings keineswegs — und daher besteht die Gemeinwohlpflicht in erster Linie darin, die faktischen Verhältnisse möglichst nahe an die der Idee nach prästabilisierte Harmonie heranzubringen. Jedermann wird in seinem Leben damit konfrontiert, daß die *salus publica* in Konflikt mit Einzelinteressen gerät, und so kann auch jedermann seinen Beitrag dazu leisten, solche Konflikte beizulegen: durch Ausgleich oder Verzicht. Dazu ist rationale Einsicht und oft genug Selbstverleugnung erforderlich — eine Gemeinschaftstugend, die zu bewähren ist, wenn der Vorrang des Gemeinwohls vor Einzelwünschen und individuellen Zielen, ja selbst individuellen Rechten durchgesetzt werden muß.

Nur — was ist jeweils der Inhalt jenes Gemeinwohls, dem das Einzelinteresse unter Umständen zu weichen hat? Das wird immer strittig sein, sobald ein Schritt über den engsten Bereich des Konsensus über Prinzipien und Maximen hinaus in das Reich des Praktischen hinein getan wird. Diesen Streit gewaltlos zu führen und zu entscheiden, ist Aufgabe der Politik. Sie hat das objektive Interesse aller

an der Erhaltung des Ganzen, seiner Stabilität und Lebensfülle, seiner Kraft zu Regeneration und zur organischen Anpassung an neue Entwicklungen zu realisieren. Das Gemeinwohl, so könnte man sagen, ist kein *Mysticum*, sondern ein *Practicum*.

Der Ort der unerläßlichen Auseinandersetzungen um den Gemeinwohl-Inhalt ist der Staat — von dem ich hier ohne viel Philosophie reden möchte und ohne den aussichtslosen Versuch, das unklare, ambivalente Verhältnis von Staat und Gesellschaft mit den paar Sätzen, die ich dazu verfügbar hätte, theoretisch zu bereinigen. Daß er den sinngebenden Auftrag hat, das Gesellschaftsganze zu befrieden und zu sichern, also zu ordnen und zu bewahren, kann man wohl als unumstritten ansehen, es sei denn, man hänge der Utopie einer herrschaftslosen, sich selbst regulierenden Gesellschaft nach.

Kann der Bürgerspiegel also eine Pflicht zur Politik statuieren? Gewiß nicht zur Politisierung aller Lebensbereiche — eine der Strategien, um die personale Humanität zu zerstören und dem Menschen eine Gattungsexistenz aufzuzwingen. Allein, wir haben die Prämisse Demokratie außer Diskussion gestellt, und wenn der Staat, der für das Ganze zu sorgen hat, demokratisch ist, ergibt sich aus der Gemeinwohlpflicht des einzelnen die Teilnahme-Pflicht des Bürgers.

Er muß sich als Mit-Träger der demokratischen Souveränität an der Ausübung der Souveränität beteiligen, sich verantwortlich wissen, sich engagieren, nicht nur von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, sondern bereit sein, sich den Institutionen der Demokratie zur Verfügung zu halten, gerade an der Basis und auch in glanzlosen, prestige-armen, unbezahlten oder schlecht honorierten Ämtern, nicht zuletzt in der unterschätzten, ungeliebten Kommunalpolitik. Nichtteilnahme wäre gemeinwohlwidrig, wäre Demission des einzelnen als Staatsbürger, sozusagen des Teilsouveräns.

Pflicht zur Teilnahme in der Demokratie ist Pflicht zur Parteilichkeit, natürlich nicht in Analogie zur marxistischen Parteidisziplin, die eine unansprechbare Intoleranz statuiert, auch nicht im Sinn einer Verpflichtung, einer Partei beizutreten. Aber im Sinn der Pflicht, Stellung zu nehmen, zu urteilen, sich für Ja oder Nein oder einen Kompromiß zu entscheiden und das politische Geschehen mit Zustimmung und Ablehnung zu begleiten. So hat der nur scheinbar machtlose Einzelne die Macht, zumindest einen Beitrag zur Bildung öffentlicher Meinung zu leisten, sich also an der Vor-Formung politischer Entscheidungen zu beteiligen.

Die Pflicht zur Teilnahme fordert weiter die Pflicht des Bürgers, sich zu informieren. Sie ist darin begründet, daß ein sachlich haltbares Urteil über politische Probleme und Vorgänge, als unerläßliche Voraussetzung engagierter Stellungnahme, sonst nicht zustandekommen könnte. Daher ist der Bürger überdies verpflichtet, die Freiheit und Objektivität der Information zu verteidigen; denn von ihr hängt schlicht die Möglichkeit demokratischer Teilnahme, kurz also die Möglichkeit von Demokratie überhaupt ab.

Wenn Friede und Sicherheit die leitenden Staatsaufgaben sind, dann wird damit zugleich die Herstellung und Wahrung der Gerechtigkeit postuliert; diese drei Güter stehen in einem unauflösbaren Zusammenhang. Das Gemeinwohl fordert zwar nicht die Rechtsförmigkeit *aller* sozialen Beziehungen, wohl aber jener, die sich zu Institutionen gleichsam verdichten. Das Recht, zu positivem Gesetz ge-

worden, gibt der Gesellschaft Form und Ordnung, Stabilität und Festigkeit des sozialen Gefüges. Daß es gegen jedermann vor unabhängigen Gerichten geltend gemacht werden kann, auch, was entscheidend ist, gegen den Staat, ist vielleicht kein notwendiges Attribut der Demokratie, muß aber mit ihr zum demokratischen Rechtsstaat vereinigt werden; das gebietet die Gemeinwohlgerechtigkeit.

Die Verpflichtung zur Teilnahme am demokratischen Staat schließt also die Pflicht eines jeden Bürgers ein, an der Wahrung von Recht und Gerechtigkeit mitzuwirken. Das bedeutet für ihn zunächst einmal den Auftrag, seine Rechte im Staat, aber auch dem Staat gegenüber tätig wahrzunehmen — was außerhalb des populären Anspruchsdenkens liegt, weil diese Rechte nicht nur Vorteile einbringen, sondern einen Aktivitätsanspruch an den Bürger stellen, eine häufig sehr fühlbare Belastung. Hier befinden sich Recht und Pflicht im Gleichgewicht.

Indes, Recht und positives Gesetz sind nicht identisch. Wer Gerechtigkeit sagt, meint, daß es eine dem positiven Gesetz vorgeordnete Norm gibt, nach der sich der Gesetzgeber zu richten hat, wenn er gerechte Gesetze machen will. Die Beteiligung des Bürgers an der Rechtswahrung im Staat verlangt daher das ständige Eintreten für die Rechtmäßigkeit des Gesetzes-Rechts. Einerseits ist die Rechtmäßigkeit der Gesetze am präpositiven Recht zu prüfen, andererseits ist die rechtmäßige, unparteiische Anwendung der positiven Gesetze zu verteidigen.

Die vom Gemeinsinn als Pflicht geforderte Loyalität gegenüber dem Staat und seinen Institutionen darf nicht etwa nur eine Form der Gleichgültigkeit oder gar einer blinden Untertänigkeit sein; sie muß sich vielmehr in staatsbürgerlicher Aktivität ausdrücken. Solche Loyalität muß auch ständig bereit sein zu notwendigen Veränderungen, wenn Institutionen oder Gesetze veralten und, so wie sie sind, ihren Zweck nicht mehr erfüllen. Der gewaltlose Streit darüber, was veränderungsbedürftig ist und an welche Grundsätze die Reform sich halten soll, ist Inhalt demokratischer Politik, und ich meine, angesichts der Gefährdung des Christlichen in dieser Zeit hätten die Christen als Bürger eine besondere Pflicht, ihr Bild von Staat und Gesellschaft sehr beredsam zur Geltung zu bringen. Nicht um des Rechthabens, sondern um des Gemeinwohls willen.

Ohne Liebe zur Sache geht das nicht, und nicht ohne Liebe zum Vaterland, das ja zumeist mit Nation und Staat identisch ist. Hier läßt sich nichts befehlen. Aber nur diese innere, auch emotionale, »herzliche« Bindung an das Ganze befähigt psychisch dazu, unbelohnte Dienste zu leisten und Opfer über das individuelle Interesse hinaus zu bringen. Wenn diese Bereitschaft ganz fehlt, muß sie durch eine Zwangsordnung, einen Mechanismus, dem alles Menschliche fremd ist, ersetzt werden.

Man könnte urteilen, was ich vorgebracht habe, sei nur eine Sammlung von Gemeinplätzen. Richtig. Aber wenn ein Gemeinplatz das Selbstverständliche sein soll, dann muß man fragen, was heute von dem fragmentarischen Pflichtenkatalog, den ich zu skizzieren versucht habe, eigentlich noch selbstverständlich ist. Es wird nötig sein, den Gemeinplatz zu rehabilitieren, nämlich die alten einfachen Wahrheiten, die so aktuell wären wie eh und je, ohne Angst vor intellektuellem Hochmut in Erinnerung zu bringen. Damit ist schon der erste Schritt dazu getan, sie wieder in die Lebens- und Gemeinschaftspraxis einzuführen.

Wie es dann weitergehen soll, dafür gibt es, glaube ich, keinen Perspektivplan

nach politischem Vorbild. Als Wirkmittel haben wir nur Wort und Beispiel, aber das eine wie das andere kann große Macht gewinnen, wenn man mit dieser Aufgabe nicht nur spezielle Institutionen belastet, sondern jeder sich mitverpflichtet sieht. Die Kirchen werden viel tun können, wenn sie wieder von den Pflichten, die dem christlichen Menschenbild inhärent sind, häufiger und stärker reden. Vor allem aber sind große Anstrengungen nötig, um zu zeigen, daß die katholische Soziallehre auf die Probleme unserer Epoche brauchbare Antworten zu geben imstande ist. Wie die Gesellschaft beschaffen ist, hängt indes in der Demokratie über das Zwischenglied Politik vom mehrheitlich vorherrschenden Menschenbild ab. Daher scheint mir: Den Kern einer aus der katholischen Überlieferung erneuerten Sozialtheorie, die den Mut zum System wieder gefunden hat, müßte darum die christliche Lehre vom Menschen und seiner Bestimmung auf Erden sein.

## Erinnerungen an das künftige Europa

*Von Otto B. Roegele*

Im gleichen Jahr 1848, in dem die gewählten Abgeordneten zur Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche zusammentraten, um über eine Verfassung für das neue (groß- oder kleindeutsche) Reich zu beraten, fand auch die erste Konferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg statt; in Mainz hielten die »Pius-Vereine« und die übrigen Organisationen der katholischen Laien ihre erste Generalversammlung ab.

Sofern nichts Unvorhergesehenes dazwischenkommt, werden die Stimmbürger der neun Staaten, die der »Europäischen Gemeinschaft« angehören, also Belgiens, Dänemarks, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreichs, Großbritanniens, der Republik Irland, Luxemburgs, der Niederlande und Italiens, im Frühsommer nächsten Jahres erstmals das Parlament dieser Gemeinschaft, dem bisher nur Delegierte der nationalen Parlamente angehörten, in direkter, allgemeiner und geheimer Verfahrensweise wählen. Ihm werden 410 Abgeordnete angehören, davon 81 aus der Bundesrepublik Deutschland (einschließlich Westberlin).

Welche Anstrengungen von seiten der katholischen Kirche werden diesen Vorgang begleiten? Wird es eine Konferenz der Bischöfe aus den neun Staaten der Europäischen Gemeinschaft geben? Werden die Spitzenverbände der katholischen Laien sich eine »europäische Struktur« schaffen? Welche Vorbereitungen, Vorüberlegungen und Vorstudien gibt es?

### *Europa war in Vergessenheit geraten*

Als der Krieg zu Ende ging, als die Völker Europas sich ans Werk machten, die Trümmer aufzuräumen und eine neue Ordnung ihres Zusammenlebens zu entwerfen, war die Einigung der europäischen Staaten für sie ein großes, so gut wie allgemein akzeptiertes Ziel. Zu schrecklich waren die Opfer gewesen, die nationale und

nationalistische Politik gefordert hatte, um eine Fortsetzung dieses Weges geraten oder auch nur möglich erscheinen zu lassen. Aber sobald die Verhältnisse sich »normalisierten«, gewannen die nationalen Interessen, Ideen und Kräfte viel von ihrer Macht zurück. Die Montanunion wurde als Modell für eine nicht mehr auflösbare Zusammenarbeit in der Wirtschaft noch mehrheitlich begrüßt; doch die Verteidigungsgemeinschaft fiel einem Verfahrenstrick zum Opfer, mit ihr starb der Keim einer politischen Struktur, die sich nicht nur aus dem Zwang zur Ausarbeitung einer gemeinsamen Militärpolitik, sondern auch aus dem Wortlaut und der Logik der Verträge ergeben hätte.

Für das Bewußtsein der Völker war vielleicht noch bestimmender, daß der größere und vordergründig wichtigere Teil der Früchte, die man von einer politischen Einigung erwartete, sich alsbald auch ohne diese einstellte: Grenzen verloren ihre hindernde Kraft, moderne Verkehrsmittel machten Paris und Rom, Bonn und Kopenhagen, Brüssel und London zu Nachbarstädten. Die Währungsreform und der Wirtschaftsaufschwung in der Bundesrepublik ermöglichten Millionen Deutschen das Reisen in und durch Europa, als wäre es ihr eigenes Land. Wozu sollte man noch zusätzliche Anstrengungen, ja vielleicht sogar Opfer auf sich nehmen, um eine politische Gemeinschaft zu errichten, die doch offenkundig das Schwierigste von allem war, obwohl ihr Zustandekommen keine Mehrung der Vorteile versprach?

Hinzu kam, daß der inzwischen errichtete »Gemeinsame Markt« je länger um so deutlicher auch seine Schattenseiten erkennen ließ: die groteske Verzerrung des Wettbewerbs, die gigantische Bürokratisierung, die Naturwidrigkeit von »Butterbergen«, die angeblich nur abgebaut werden können durch die paranoisch-selbstmörderische Subventionierung ihrer Verschleuderung, und zwar nicht etwa an hilfsbedürftige Armutsländer, sondern an kommunistische Regimes, die dadurch in die Lage versetzt werden, ihre Mißwirtschaft zu verschleiern, wobei für die »eurokommunistischen« Parteizentralen noch ein Milliarden-Obolus aus Steuergeldern als Provision abfällt. So wurde Europa aus einem begeisternden Traum zu einem Alldruck, von einer mitreißenden Idee zu einem undurchsichtigen Behördenvorgang. In einem gewissen – freilich eingeschränkten – Sinne läßt sich behaupten, die europäische Einigung habe im Maße ihrer Verwirklichung an Anziehungskraft verloren.

Auch die »Entspannungspolitik« hat dazu beigetragen, daß viele Zeitgenossen die Herstellung eines gemeinsamen Handlungswillens der Europäer nicht mehr als lebensnotwendig empfanden. Solange die Welt offensichtlich in der Gefahr stand, zwischen zwei Supermächten aufgeteilt zu werden, hielt man die Bildung einer »dritten Kraft« Europa für lebenswichtig, wiewohl man schon damals zweifelte, ob es zu mehr als einer »dritten Schwäche« reichen werde. Das Hinzutreten weiterer (künftiger) Weltmächte, das Aufbrechen des Nord-Süd-Konfliktes, der die Ost-West-Spannung zu relativieren schien, der (tatsächliche oder vermeintliche) »Polyzentrismus«, der die »Blöcke« und »Lager« abzulösen versprach – das alles lieh dem Ruhe- und Komfortbedürfnis der Europäer so viele Gründe der Rechtfertigung, daß ein gefährliches, da unbegründetes Gefühl der Sicherheit sich einstellte und die Rückkehr zu den Spielen der nationalstaatlichen Politik ohne Protest hingenommen wurde.

Erst als die Politik der Entspannung – sehr rasch – an ihre Grenzen stieß, da man

die Ursachen der Spannung nicht, wie es die Sache erfordert hätte, vorher beseitigt oder wenigstens vermindert hatte, als selbst die vielbejubelte »Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit« in Helsinki und die parallel laufenden Abrüstungsverhandlungen sich als Schall- und Rauchkulisse erwiesen, hinter der die Kriegsvorbereitungen womöglich noch verstärkt vorangetrieben wurden, als Emigranten und Ausgewiesene ihre Stimmen erhoben und in ihren Anklagen gegen die Terror-systeme in Osteuropa selbst von den engagierten Lobrednern der Entspannungspolitik nicht widerlegt oder übertönt werden konnten, als in manchen Weltkonflikten eine Verhaltensweise der »Supermächte« sichtbar wurde, die auch von vertrauensseligen Beobachtern nur als Ausdruck hintergründiger Komplizität gedeutet werden konnte, erinnerte man sich erneut der europäischen Möglichkeiten. Inwieweit die Anwesenheit von Millionen ausländischer Arbeiter, fast ausschließlich aus den europäischen Mittelmeerländern, in den nördlichen Industriestaaten – wahrscheinlich die größte Bevölkerungsbewegung in Europa seit jener Epoche, die man Völkerwanderungszeit zu nennen pflegt – zu dieser Vergegenwärtigung beigetragen haben mag, ist sehr wenig bekannt; eigentlich müßte man ja annehmen, daß ein Vorgang von solcher Dimension auch entsprechende Wirkungen ausübt; aber hier (wie beim Massen-Tourismus) scheinen die Millionen nicht zu zählen; die auf dem gleichen Boden lebenden, in den gleichen Betrieben arbeitenden Volksgruppen nehmen voneinander kaum Kenntnis; sie sind für einander nur als Funktionsträger da, als Gegenstände, nicht als Menschen, die ein Volk, eine Kultur, einen politischen Stil repräsentieren.

Wenn man sich jetzt Europas erinnert, dann im Hinblick auf die erste europäische Volkswahl, auf ein Ereignis also, bei dem über die Verteilung von Macht entschieden werden soll. Das gilt auch für den Fall, daß das zu wählende Parlament in absehbarer Zeit mit den bescheidenen Kompetenzen vorliebnehmen muß, die es antrifft und über die es nach den Vorstellungen der heutigen Regierungen in Paris und London nicht hinausgelangen darf. Parlamente, deren Mitglieder sich auf den unmittelbaren Auftrag ihrer Wähler stützen können, entwickeln nach aller historischen Erfahrung einen Drang zur Ausweitung ihrer Zuständigkeiten. Aber selbst wenn sie vorerst noch keine Gesetze beschließen, keine europäische Verfassung ausarbeiten, keine direkte Kontrolle über die Brüsseler Kommission ausüben und auch nicht den – tatsächlich herrschenden – Ministerrat aus seiner Rolle allmählich verdrängen können, werden sie eine sehr wichtige Rolle spielen und die bestehende Machtverteilung mit der Zeit nicht unerheblich verändern.

Selbst wenn das Europäische Parlament vorerst nur zwei Aufgaben uneingeschränkt wahrnehmen kann: Ausdruck des politischen Willens sowie Forum der Artikulation und Aussprache der unterschiedlichen Optionen der Europäer zu sein, wird es eine Macht gewinnen können, die keine nationale Regierung ungestraft geringachten darf. Bereits der Wahlkampf wird das zeigen. Erstmals werden die Parteien und deren Sprecher genötigt sein, ihre Vorstellungen über das künftige Europa, seinen Aufbau und seine Aufgaben, deutlich zu machen, zu konkretisieren und gegen anderslautende Vorstellungen zu verteidigen. Damit wird eine Fülle von Problemen aus dem Dämmer zwischenstaatlicher, d. h. »intergouvernementaler« Absprachen heraus- und in das Licht der öffentlichen Debatte eintreten. Es war schon immer schwer zu verstehen, weshalb die professionellen Rufer nach »mehr



Transparenz« sich nie mit der eigentlich von ihnen zu erwartenden Leidenschaft für das endliche Zustandekommen eines »politischen Europa« eingesetzt haben; denn Durchsichtigkeit, Kontrolle, Meinungswettbewerb sind in einer wachsenden Zahl wichtiger Fragen heute nur dann möglich, wenn es europäische Institutionen mit entsprechender Verantwortung und Kontrolle gibt, auf der europäischen Ebene, auf der diese Fragen praktisch entschieden werden.

### *Warum ein kirchliches Interesse?*

Die deutschen Katholiken sind an den Fragen, die die politische Zukunft Europas betreffen, zunächst in ihrer Eigenschaft als Staatsbürger interessiert, mit gleichem Recht, aber auch mit gleicher Verpflichtung wie alle anderen. Ihre eigene geschichtliche Erfahrung kann ihnen wertvolle Hinweise geben, auch unüberhörbare Warnungen. Dem Nationalstaat, der 1871 gegen den Willen ihrer großen Mehrheit auf »kleindeutscher« Basis zustandekam, besonders nachzutruern, haben sie keinen Anlaß, wenn sie ihm auch als loyale Bürger treu gedient und enorme Opfer gebracht haben. Die Nationalität als alleiniges Prinzip der Staatsbildung hat seine Unfähigkeit gezeigt, ein friedliches Zusammenleben der Völker zu organisieren. Das ist eine Erkenntnis aus der europäischen Geschichte, die dadurch nicht aufgehoben wird, daß viele – auch katholische – Europäer, die unter kommunistischer Herrschaft zu leben gezwungen sind, ihre Hoffnung auf die Durchsetzungskraft nationaler Ideen setzen.

Als Christen und aktive Glieder ihrer Kirche haben die Katholiken ein besonderes Interesse daran, daß das in Jahrhunderten gewachsene, in den nationalen Staaten sehr unterschiedliche Verhältnis von staatlicher und geistlicher Sphäre durch das Entstehen eines europäischen Überbaus zumindest nicht verschlechtert wird. Viele Katholiken blicken heute mit Besorgnis auf ein direkt gewähltes Neuner-Parlament, weil sie befürchten, daß darin eine starke kommunistische Fraktion tätig werden und sich womöglich durchsetzen werde. Angesichts der Zersplitterung auf der »bürgerlichen« Seite und der Volksfront-Neigungen bei manchen sozialistischen Parteien ist das verständlich; aber es gibt noch weitere Ursachen für Wachsamkeit. Die in der Bundesrepublik Deutschland nach bitteren Erfahrungen der Geschichte gefundene Formel für das Verhältnis von Staat und Kirchen – institutionell getrennt, aber partnerschaftlich zusammenwirkend – wird in anderen europäischen Staaten abgelehnt. Französische Katholiken zum Beispiel haben dafür wenig Verständnis, da ihre Geschichte ihnen andere Erfahrungen zuteil werden ließ. Aber auch sozialistische und liberalistische Kräfte finden das »deutsche Modell« abbruchreif, wiewohl aus anderen Motiven. Hier sind Koalitionsmöglichkeiten vorgeprägt, die man rechtzeitig ins Auge fassen muß, um ihnen begegnen oder standhalten zu können. Von der Kirchensteuer bis zum Religionsunterricht in der Schule wird man Positionen in Frage gestellt finden, die bisher nur in Denkschriften der Jungdemokraten oder der Jungsozialisten angegriffen wurden. Auch wenn es manchem lästig und vielen überflüssig vorkommen mag – es führt kein Weg daran vorbei, daß längst erledigt geglaubte Debatten wieder aufgenommen, zu den Akten gelegte Prozesse revidiert und die Argumente aus dem Zeughaus der Kulturkämpfe zurückgeholt und aufpoliert werden.

Gewiß wird die Ausarbeitung einer Verfassung nicht so rasch ins Blickfeld des Europäischen Parlaments treten. Dafür besitzt es vorerst keine Kompetenzen, und wenn es nach dem Willen wohl der meisten nationalen Regierungen geht, wird es dabei auch recht lange bleiben. Aber das schließt nicht aus, daß sich alsbald eine Auseinandersetzung über das entspinnen wird, was man Grundwerte nennt und wovon sich die Grundrechte wie die Grundpflichten der Staatsbürger ableiten. Obwohl die Staatsverfassungen der neun Mitgliedsländer allesamt aus der westlich-demokratischen Tradition erwachsen sind, kennen sie doch Unterschiede in der Einstellung zu diesen Grundwerten, die über Formulierungsfragen hinausgehen. Schon deshalb wird es sich kaum vermeiden lassen, daß ein europäischer Vergleich mit dem Ziel der Angleichung stattfindet, weil ein deutliches Gefälle innerhalb der Gemeinschaft zu Unzufriedenheit, ja zu Unfrieden führen müßte. Die in den letzten Jahren in Deutschland begonnene Grundwerte-Diskussion gewinnt somit eine über die nationalen Grenzen hinausweisende Bedeutung, die man wohl schon jetzt mitbedenken sollte. Dabei wäre es wichtig, eine Mahnung von Hans Maier sehr ernst zu nehmen: Es darf nicht der Eindruck entstehen, die Forderung nach Anerkennung und Verdeutlichung von Grundwerten in Staat und Gesellschaft sei ein »katholisches Anliegen« in dem Sinne, daß die Katholiken dergleichen in ihrem eigenen gruppenhaften Interesse forderten, für sich und um der Durchsetzung ihrer Vorstellungen willen. Sowohl in der deutschen wie in der europäischen Debatte muß klar herausgearbeitet werden, daß sich die Katholiken deshalb zu Anwälten von Grundwerten machen, weil keine Gemeinschaft auf die Dauer existieren kann, wenn in ihr nicht bestimmte Grundwerte als gültig respektiert werden. Weder in europäischen noch in nationalen Zusammenhängen darf es dahin kommen, daß Grundwert-Entscheidungen als Zugeständnisse an die Katholiken und ihre Kirche betrachtet werden, die man gegen entsprechende Gegenleistungen verrechnen und somit in das *Do-ut-des*-Kalkül der Gruppenauseinandersetzungen einbeziehen kann.

### *Verpflichtung aus der Geschichte*

Wenn Christen sich fragen, was sie mit Europa zu schaffen haben, tönt ihnen die vielstimmige Antwort ihrer eigenen Geschichte entgegen. Vor allem Pius XII. ist nicht müde geworden, dieses Erbe zu beschwören und der jetzt lebenden Generation vor Augen zu stellen. Weil das Christentum »die Seele der Völker Europas modelliert« habe, weil die Entwicklung Europas ohne das Christentum nicht gedacht werden könne, weil die christlichen Werte bis heute fortwirkten, deshalb mußten die Christen sich mit besonderem Eifer und exemplarischer Dienstwilligkeit am Bau des künftigen Europa beteiligen.

Aber auch Johannes XXIII. hat das historische Argument nicht außer acht gelassen, wenn er sich – wie etwa 1962 an die »Semaine Sociale de France« in Straßburg – zu Fragen der europäischen Einigung äußerte, wiewohl es ihm offensichtlich näherlag, die Bedeutung moralischer und sozialetischer Gesichtspunkte für die Einigungspolitik zu betonen.

Paul VI. sprach mehrfach vom katholischen Glauben als der »Seele eines sozial und politisch geeinten Europa« (so in der Ansprache vom 3. 9. 1963), identifizierte

sich mit den Zielen der Einigungspolitik und bezeichnete sie als den »glücklichen Abschluß einer unglücklichen Geschichte«.

Nicht ohne verpflichtende Kraft sollte auch die Tatsache bleiben, daß es katholische Staatsmänner waren, die sich bei der Verwirklichung der europäischen Idee nach dem Zweiten Weltkrieg besonders hervorgetan und, freilich mit kraftvoller Unterstützung aus ihrer katholischen Wählerschaft, aber nicht nur aus ihr, und gegen damals sehr mächtige Widerstände, die ersten großen Erfolge erzielt haben. Die Namen Adenauer, de Gasperi, Schuman mögen unter innenpolitischen Gesichtspunkten unterschiedliche Empfindungen hervorrufen; daß sie der Sache Europas entscheidende Dienste erwiesen haben, wird kein unvoreingenommener Beurteiler in Abrede stellen. Am eindeutigsten erscheint der Beweis *e contrario*: seitdem dieses europäische Dreigestirn erloschen ist, wollte es auch mit Europa nicht mehr vorangehen.

### *Weisungen und Folgen des II. Vatikan-Konzils*

Die Konstitution »Gaudium et spes« vom 7. 12. 1965 widmet dem Thema »Aufbau der internationalen Gemeinschaft« ein eigenes, ziemlich umfangreiches Kapitel. Darin wird deutlich gemacht, daß die Kirche auf der übernationalen Ebene so wenig wie auf der nationalen verwechselt werden darf mit der politischen Ordnung, was ihre Aufgabe und ihre Zuständigkeit angeht, daß sie sich an kein politisches System gebunden wissen will, daß sie aber diesen Systemen gegenüber auch keineswegs indifferent sein kann, da sie »zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person« ist und bestimmte Bedingungen dafür fordern muß, daß sie ihre Aufgaben in der Welt erfüllen kann.

Die Autorität der Kirche kann somit auch nicht für oder gegen ein konkretes Einigungsmodell in Anspruch genommen werden; es kommt ihr nur darauf an, daß die geistigen Werte, für die sie stets und überall einzutreten verpflichtet ist, geachtet werden, so daß es den Christen nicht schwer oder gar unmöglich gemacht wird, nach den Regeln ihres Glaubens zu leben, und daß sie selbst die für ihr Wirken erforderliche Freiheit genießt. Den Christen ist es überlassen, ihren Sachverstand und ihre politischen Zielvorstellungen in einem weitgespannten Rahmen zur Geltung zu bringen; sie sind dazu aber auch im Gewissen verpflichtet, sie müssen ihren bestmöglichen Beitrag zum Aufbau internationaler Strukturen leisten, weil es sich dabei um einen Teil ihres Weltendienstes handelt.

Wer dies als »Europa-Ideologie«, als Abendland-Schwärmerei, als politische Romantik oder Nostalgie bezeichnet, hat entweder nicht begriffen, um was es geht, oder keinen guten Willen. Das Postulat einer spezifischen Verantwortung der Christen für den Aufbau einer europäischen politischen Struktur ist in der vom II. Vatikan-Konzil neu gefaßten staatsbürgerlichen Pflichtenlehre gut begründet und bezieht sich auf sehr zeitgemäße und konkrete Probleme, die nicht so sehr zu tun haben mit Machtstreben oder Rechtsansprüchen der Kirche als mit fundamentalen Werten und Erfahrungen, die respektiert werden müssen, wenn ein menschenwürdiges Miteinander in diesem kommenden Europa möglich sein soll.

Das Konzil war es auch, von dem die ersten Impulse zur Entwicklung eines Bewußtseins der Zusammengehörigkeit unter den Bischöfen ausgingen. In der Auf-

zeichnung, die Kardinal Julius Döpfner für die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1976 unter dem Titel »Kirche und Europa« verfaßt hatte und die nach seinem Tode von Kardinal Joseph Höffner »in den Grundzügen« vorgetragen wurde, heißt es hierüber:

»Der Gedanke, daß die europäischen Bischöfe Kontakt miteinander aufnehmen sollten, nahm gegen Ende des Zweiten Vatikanums konkrete Gestalt an. Während des Konzils hatten sich jeden Freitag 22 Bischöfe als Vertreter der größten Bischofskonferenzen der Welt in der Domus Mariae zu Rom getroffen. Gegen Ende des Konzils beschloß man, diese weltweite Konferenz nicht fortzusetzen, da das Anliegen durch die Römische Bischofssynode verwirklicht sei. Auf europäischer Ebene jedoch wollte man das Gespräch fortsetzen. Von den Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen wurde ein Kontaktkomitee von sechs Bischöfen (les six) beauftragt, gemeinsame europäische Pastoralfragen zu besprechen und den Kontakt unter den europäischen Bischöfen zu pflegen, mit dem Ziel der gegenseitigen Information und auch, soweit nötig, der Kooperation. Das Kontaktkomitee erörterte in zahlreichen Konferenzen pastorale Probleme, die sich aus der innereuropäischen Mobilität in den Bereichen des Arbeitsmarktes, des Tourismus und des kulturellen Lebens (Studentenaustausch, wissenschaftliche Kongresse, europäische Schulen, Eurovision usw.) ergeben. Auch fanden Gespräche mit den Vertretern des »Forum Europaeum« der europäischen Nationalkomitees der Laienarbeit statt.

Charakteristisch für die europäischen Bischofskontakte ist von Anfang an der Blick auf das ganze Europa gewesen. Mitglied des Kontaktkomitees war deshalb seit seiner Gründung im Herbst 1965 der Erzbischof Kominek von Breslau. Auch nahmen an den vom Kontaktkomitee angeregten Bischofssymposien zu Noordwijkerhout, Chur und Rom Bischöfe aus den osteuropäischen Ländern teil. Im Jahre 1971 erhielt der Zusammenschluß der europäischen Bischöfe seine institutionelle Grundlage durch die Gründung des Rates der Bischofskonferenzen Europas (CCEE). Die Mitglieder des CCEE werden von den Bischofskonferenzen für drei Jahre delegiert. Das Sekretariat des CCEE in Chur steht mit den Sekretariaten der einzelnen Bischofskonferenzen, deren Sekretäre sich hin und wieder treffen, in Verbindung.«

Der »Rat der europäischen Bischofskonferenzen« (»Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae«) wurde zu Beginn des Jahres 1977 in aller Form kirchenrechtlich anerkannt. Nachdem die Vollversammlung des CCEE im Herbst 1976 die provisorischen Statuten nochmals beraten und danach der Kongregation für die Bischöfe vorgelegt hatte, genehmigte diese mit dem Dekret »Europae sacrorum antistites«, das von Paul VI. am 10. 1. 1977 unterzeichnet wurde, Einrichtung und Arbeitsweise des Rates. Ihm gehören zur Zeit 19 Delegierte der Bischofskonferenzen sowie vier weitere Bischöfe an, die aus Ländern kommen, in denen es, aus unterschiedlichen Ursachen, keine nationalen Bischofskonferenzen gibt, nämlich Luxemburg, Tschechoslowakei, Bulgarien und Rumänien. Präsident des Rates ist der Erzbischof von Marseille, Roger Etchegaray; zu Vizepräsidenten wurden Jean-B. Musty, Weihbischof von Namur, und Jerzy Stroba, Bischof von Stettin, gewählt. Als Sekretär fungiert seit Jahren Alois Sustar, gebürtiger Slowene, nach Studien in Rom nach 1949 Seelsorger und Professor für Moraltheologie in Chur, von 1968 bis 1977 dort Bischofsvikar und Pressereferent der Bischofskonferenz. Im Januar

1977 kehrte Sustar nach Ljubljana (Laibach) zurück und wurde dort als Domkapitular installiert.

Kardinal Döpfner hat sehr deutlich das Problem gesehen, das der Kirche und damit auch dem Zusammenschluß von Bischöfen durch die Teilung Europas in politische »Blöcke« auferlegt wird: »Die Begegnung der Bischöfe aus West- und Osteuropa im Rahmen des CCEE darf gegenüber dem »kleinen Europa« der Politiker unter keinen Umständen in Frage gestellt werden. Allerdings bringt es die Zusammensetzung des CCEE mit sich, daß diese Konferenz sich nicht in dem erforderlichen Maße mit den besonderen pastoralen Fragen befassen kann, die sich aus der Tätigkeit der Institutionen des »kleinen Europa« ergeben. Hier muß in Zukunft mehr geschehen.«

In der Tat tut sich hier ein weites Feld komplizierter Sachaufgaben auf, das dringend nach Entscheidungen verlangt. Es geht ja nicht allein um die Spaltung Europas durch den »Eisernen Vorhang«; auch die (noch) freien Länder Europas gehören nicht alle zur »Europäischen Gemeinschaft«. Einige sind Mitglieder des Europarates, haben aber nicht die Absicht, engere Bindungen einzugehen. Andere – wie Spanien und Portugal – befinden sich noch auf dem Wege zu den europäischen Institutionen. Auch die Kirche und ihre Amtsträger werden gezwungen sein, ihre Beziehungen zu diesen verschiedenen Europa-Strukturen, die sich nicht einmal – wie es einfacher wäre – im Bilde konzentrischer Kreise darstellen lassen, auf entsprechend differenzierte Weise anzulegen und auszubauen.

### *Der Vatikan und die europäischen Institutionen*

Der Heilige Stuhl und seine Dikasterien haben dies bereits getan. Seit Dezember 1970 ist der Apostolische Nuntius in Brüssel nicht nur bei der belgischen Regierung akkreditiert, sondern auch bei der Europäischen Gemeinschaft. Der Kulturkonvention des Europa-Rates in Straßburg trat der Vatikan bereits 1962 bei; inzwischen »arbeitet er offiziell in . . . 66 Komitees auf europäischer Ebene« mit, und zwar im politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich. Zur Eröffnung des neuen Europa-Palasts entsandte Paul VI. einen seiner nächsten Mitarbeiter, Erzbischof Giovanni Benelli, nach Straßburg. Wenn auch keine kirchliche Hausweihe stattfand – der französische Staatspräsident nahm die »inauguration« vor, als handelte es sich um ein nationales Ereignis –, so übermittelte Benelli doch am 28. Januar 1977 eine Botschaft an die neunzehn Mitgliedsstaaten, in welcher der Papst auf »die besondere Verantwortung Europas vor der ganzen Welt« hinwies, die darin bestehe, daß es »im Interesse aller Zeugnis ablegen müsse für die wesentlichen Werte der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Personwürde, Solidarität und Liebe«. Der Papst bekundete und begründete bei dieser Gelegenheit auch »seinen Willen, dabeizusein und teilzunehmen, um die ganz menschlichen, die geistigen und die moralischen Aspekte dieses geschichtlichen Unternehmens (der europäischen Einigung) zu festigen«. Die christliche Tradition sei ein wesentlicher Bestandteil Europas; sie sei allerdings weder ein Instrument der Einigung, noch sei diese ein Mittel zur Evangelisierung. Der Vatikan biete seinen Beitrag an, um die Völker »bei der Verwirklichung ihrer Zukunft nach ihrer eigenen Identität zum Wohle aller zu unterstützen«.

Der Heilige Stuhl ist auch beim Europa-Rat diplomatisch vertreten. Der Nuntius in Paris, Erzbischof Egano, wird im »Annuario Pontificio« als »Inviato Speciale con fuzioni dell'Osservatore Permanente«, als Sondergesandter mit den Aufgaben eines Ständigen Beobachters, aufgeführt (Ausgabe 1976, S. 1111). Als sein Delegat führt der spanische Prälat Mullor in Straßburg die Geschäfte.

Im Jahre 1976 richtete das Staatssekretariat des Papstes in Brüssel und Straßburg den »Service d'information pastorale européenne catholique« ein, als »Informations- und Kontaktstelle für europäische Fragen, soweit sie für Kirche und Seelsorge relevant sind« (Vorwort zum ersten Mitteilungsblatt vom März 1977). SIPECA soll vor allem das Staatssekretariat und die Bischofskonferenzen in Europa über die Tätigkeit der Europäischen Gemeinschaften und des Europa-Rates unterrichten. Die neue Institution, die im Innenverhältnis dem Nuntius in Brüssel zugeordnet ist, aber keinen diplomatischen Status besitzt, wird von Msgr. Gerhard Bauer geleitet.

Das »Katholische Sekretariat für europäische Fragen« (KASEF/OCIPE) führt sein Bestehen auf den französischen Jesuitenpater Jean du Rivau zurück, den Gründer des »Bureau International de Liaison et de Documentation« (BILD) und der Zeitschriften »Dokumente« und »Documents«, der sich um die deutsch-französische Verständigung und den Kulturaustausch zwischen den beiden Ländern bereits historisch gewordene Verdienste erworben hat. Das Sekretariat besteht in Straßburg seit 1956, mit einem Büro in Brüssel seit 1963; es wird von neun europäischen Bischofskonferenzen unterstützt, dient als Informationsbüro für die »Konferenz der internationalen katholischen Organisationen«, veranstaltet Studientagungen und veröffentlicht ein Mitteilungsblatt (»KASEF-Dienst«) in deutscher und französischer Sprache.

Neben dem von Kardinal Döpfner erwähnten »Laienforum« (Forum Europaeum), auf dessen letzter Tagung im Juli 1976 in Louvain-la-Neuve (hier sind die Neubauten für den aus Löwen ausgewanderten französischsprachigen Teil der katholischen Universität entstanden) die »Verantwortlichkeit der Christen für Europa« diskutiert wurde, besteht auch eine europäische Kooperation der Priesterräte. Das »Zweite Europa-Treffen der Delegierten der Priesterräte« fand Ende April 1976 in Wien statt; dabei scheint allerdings das Thema Europa nur im Blick auf den Erfahrungsaustausch verhandelt worden zu sein.

### *Europa-Aktivität der Verbände*

In der letzten Rede, die Kardinal Döpfner am 21. Mai 1976 vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Bad Godesberg hielt, erging ein dringender Appell an die Vertreter der Laienschaft aus Verbänden und Diözesen: »Die Laien haben im vergangenen Jahrhundert die Zusammenarbeit der Kirche auf nationaler deutscher Ebene und die Mitarbeit der Christen in Staat und Gesellschaft bahnbrechend verwirklicht. Beides ist heute auf europäischer Ebene notwendig: Die Zusammenarbeit der Kirche in den europäischen Ländern – dabei denke ich an West und Ost – und die Initiative und gestaltende Mitarbeit der Katholiken an der politischen Einigung Europas, wenn das auch *zunächst* nur zwischen einigen Staaten

Westeuropas realistisch erscheint. Sorgen Sie mit dafür, daß die politische Gestaltung Europas aus christlichem Geist, aus dem christlichen Verständnis vom Menschen erfolgt. Dies kann nur gelingen, wenn es zu einer intensiveren Zusammenarbeit der Kirche in allen Ländern Europas kommt. Die Zeit drängt!«

Dieser Aufruf des Kardinals blieb nicht ohne Echo. Die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände Deutschlands beschloß am 17. September 1976 eine Erklärung, in der sie Europa als »Aufgabe der jetzt lebenden Generation« bezeichnete und zugleich versprach, die Kräfte des organisierten deutschen Katholizismus für eine Wiederbelebung der Einigungspolitik und für die Verstärkung des christlichen Beitrags zu ihr einsetzen zu wollen: »Die europäischen Fragen müssen in unser Denken, Planen und Handeln einbezogen werden; sie müssen in unserer Arbeit einen höheren Rang einnehmen. Deshalb halten wir es für unbedingt erforderlich, die Zusammenarbeit mit unseren katholischen Partnerorganisationen in den europäischen Ländern auszubauen. Diese Kontakte verlangen menschliche Begegnungen, die eine unerläßliche Voraussetzung für den notwendigen Dialog über die geistigen Grundlagen eines neuen Europas sind.« An die Kirchenobrigkeit richtete die Delegiertenversammlung zwei Forderungen: nach »systematischem Aufbau von Informationskontakten zwischen den europäischen Kirchen« und nach dem »baldigen Ausbau von Strukturen, die geeignet sind, die europäische Bewußtseinsbildung unter den Katholiken zu fördern, kirchliche Vorstellungen für Europa zu formulieren und die Partner der europäischen Institutionen zu sein«. Von den Verbänden verlangte die Delegiertenversammlung u. a. eine Intensivierung der Bildungsarbeit über europäische Probleme, Verstärkung des Erfahrungsaustauschs mit europäischen Partnern sowie eine bessere (auch sprachliche) Ausbildung der Verbandsmitglieder, damit diese in europäischen Gremien wirkungsvoller mitarbeiten können.

Zweifellos wird viel davon abhängen, wie sehr sich die Breitenarbeit der Verbände der Behandlung europäischer Themen zuwendet und die Meinungs- und Willensbildung im katholischen Volksteil, aber auch über ihn hinaus, damit zu beeinflussen vermag. Das Engagement der Bischöfe, die Schaffung kirchlicher Institutionen im Blick auf das Europa von heute und morgen sowie Absichtserklärungen und Begegnungen, die mehr oder weniger folgenlos bleiben, reichen nicht aus, um das angestrebte Ziel zu erreichen. Kardinal Döpfner hat es in seinem Redekonzept, das nun sein europäisches Testament geworden ist, in drei Fragen anvisiert:

»Welche *geistigen Kräfte* werden im geeinten Europa dominieren? Ein rein technokratisches Europa hätte keinen Bestand . . . Welches *Menschenbild* wird Geltung gewinnen? Die Geschichte Europas ist von der Achtung vor der Würde des Menschen bestimmt. Persönliche Verantwortung, Entscheidungs- und Gestaltungsfreiheit, Recht auf Leben und Familie sind kennzeichnend. Daraus ergeben sich bestimmte Grundsätze für die Gestaltung des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und staatlichen Lebens. Der Mensch steht im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens. Werden sich diese Grundsätze durchsetzen, oder wird der Kollektivismus das Europa der Zukunft beherrschen? . . . In Deutschland sind Staat und Kirche unabhängig voneinander, was nicht frostiges Sich-nicht-Kennen bedeutet. Auf der Basis gegenseitiger Anerkennung hat sich vielmehr eine Kooperation auf vielen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens ergeben. Das ist nicht in allen europäischen Ländern so. Welches Staat-Kirche-Verhältnis wird sich in Europa durchsetzen?«

WAS DARF ODER MUSS GESETZ WERDEN und was nicht? – So stellt sich im Gesetzgebungsstaat die Legitimitätsfrage. Die Legitimität eines geschichtlichen Zeitabschnitts bestimmt geistig das politische Geschehen. Versuchen wir die Legitimität der westlichen Staatenwelt zu definieren, so ist Gott durch das abstrakt gedachte Individuum ersetzt, dessen materielle Sicherung die Gesellschaft übernommen hat und dessen Rechtssphäre nur durch diejenige anderer Individuen abgegrenzt ist. Im modernen Interventionsstaat ist das Soziale als garantierte Daseinsfürsorge neben, wenn nicht vor das individualistische Prinzip getreten, wobei das Soziale eine sozialistische, weil nivellierende Tendenz angenommen hat. Diese Legitimität versteht sich als wissenschaftliche Notwendigkeit und das gibt ihr einen intoleranten Zug. Sie nun wird mit Grundwerten konfrontiert, die unabhängig von menschlicher Anerkennung existieren.

Gemeinhin werden Grundwerte heute individualistisch interpretiert und zwar in dem Sinne, daß sie ein Rechtsverhältnis zwischen dem Individuum und einer von ihm autorisierten gesellschaftlichen Organisation bestimmen. Grundwerte aber sind gemeinschaftsgerichtet, begrenzen nicht nur Rechtssphären, sondern füllen sie inhaltlich aus. Insofern gehören Grundwerte und Grundrechte zusammen. Erst wenn Familie und Volk in die Grundrechtsdiskussion einbezogen werden, werden abgewogene Relationen zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat hergestellt. Zur Verdeutlichung des Gesagten sei auf das noch immer aktuelle Werk von Johannes Meßner über das Naturrecht<sup>1</sup> hingewiesen, das den gesellschaftlichen Gebilden ein überindividuelles, überdauerndes Eigenesse zuerkennt. Er führt die heute vorherrschende Sozialphilosophie des Individualismus auf den Nominalismus zurück<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Das Naturrecht. Innsbruck/Wien/München 1966, S. 162. Vgl. auch Heinrich Henkel, Einführung in die Rechtsphilosophie. München 1977, S. 29. Im übrigen lehnt Henkel das Naturrecht ab.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 167.

Der bayrische Kultusminister Hans Maier zog in fundierter Weise eine Zwischenbilanz zu der Grundwertediskussion in einem Vortrag vor der Katholischen Akademie in Hamburg Ende Januar 1977. Grundwerte sind sittliche Wertvorstellungen von allgemeiner Gültigkeit, also nicht in einem bestimmten Sinne religionspezifisch. Denn, so Maier: »Nun ist kein Zweifel, daß der moderne Staat ein religiös und weltanschaulich neutraler Staat ist. Er kann kein geschlossenes Wertesystem, sei es der Kirche oder einer Weltanschauungsgemeinschaft, rechtsverbindlich machen.« Man wird diesem Satz zustimmen, doch erhebt sich sogleich der Einwand, daß unser Schul- und Bildungssystem weltanschaulich geprägt ist, zwar nicht mehr christlich, aber in seiner Tendenz liberal-sozialistisch. Nur daß heute eine solche Weltanschauung nicht metaphysisch abgesichert, sondern scheinbar rational begründbar ist, also ein Kriterium erfüllt, das ein Diskussionsredner auf dieser Veranstaltung, der Hamburger Dozent Gregor Siefer, für die Forderungen der Kirche an die Welt aufstellte. Wir übersehen bei der Grundwertediskussion, daß sie von einigen Teilnehmern in der Absicht geführt wird, den vorgegebenen Wertcharakter zu negieren und sie als Übereinkunft einer Gesellschaft und damit widerrufbar und frei interpretierbar zu postulieren. Öffentliche Ordnung ist stets weltanschaulich bestimmt und die weltanschaulichen Alternativen unterscheiden sich nur durch den Grad an Toleranz, den sie gewähren.

Maier führte aus, der zentrale Punkt in der Grundwertediskussion liege in der Herkunft der Werte und der Verantwortung für sie. Gegen diese Formulierung könnten Einwände insofern erhoben werden, als sich die Diskussion nur vordergründig um die Verantwortung dreht, im Grunde aber die Frage der Legitimität und der Durchführung durch den Staat betrifft. Zutreffend ist daher Maiers Fragestellung: »Ist der Staat, anders gefragt, nur eine Hohlform, in die sich, je nach den Zeitumständen, unterschiedliche, im Zweifel kontroverse Werte der



Gesellschaft »einlagern.« Das heißt mit anderen Worten: Produziert die Gesellschaft gleichsam Grundwerte, die der Staat zu übernehmen hat, wie man der Rede des Bundeskanzlers vor der Katholischen Akademie in Hamburg entnehmen könnte? Damit ist das Wesen des Staates angesprochen. Auf dem Hamburger Forum klang dieses Motiv bei Henry Fischer an, wenn er eine Theologie des Staates forderte. Alexander Schwan, Professor der politischen Wissenschaft an der Freien Universität Berlin, beantwortete die Frage auf seine Weise, indem er den Staat im Widerspruch zur Staatstradition als die durch die Verfassung geschaffene Ordnung der Gesellschaft definierte. Nach Schwans Staatsverständnis müßte der Staat frei über Grundwerte verfügen können, soweit ihn die Mehrheit der Gesellschaft dazu ermächtigt und nicht die Verfassung Festlegungen getroffen hat.

Gerade auf letzteres wieder stützte Maier seine Argumentation, wenn er die Grundwertediskussion auf das Grundgesetz zurückführte. In die Verfassung aufgenommene Grundwerte sind zu Rechtsbegriffen geworden. Allerdings ist die Zahl der zu Rechtsbegriffen und durch das Bundesverfassungsgericht interpretierbaren Grundwerte, worauf Maier in einem Diskussionsbeitrag hinwies, begrenzt. Er nannte die Menschenwürde, das Sittengesetz und die Freiheit. Als Rechtsbegriffe aber stehen diese Grundwerte nicht mehr zur Verfügung der Gesellschaft. Die praktischen Schwierigkeiten ergeben sich bei der Subsumtion von Tatbeständen unter diese Rechtsbegriffe. Das zeigt sich bei der Ehegesetzgebung, in der die Ehe trotz ihrer verfassungsrechtlichen Garantie praktisch als Vertrag minderer Wertigkeit normiert wurde, vergleicht man die Bestimmungen über die Ehescheidung beispielsweise mit denjenigen über die Kündigung eines Arbeitsvertrages oder eines Mietverhältnisses. Erkennt man das Vorhandensein eines werdenden Lebens nach der Empfängnis an, dann ist der diesem Leben durch die »Reform« des § 218 StGB gewährte Schutz tatsächlich gleich null. Die Deutung, die das Bundesverfassungs-

gericht der Schutzverpflichtung des Staates gegenüber dem Grundwert Leben gab, ist in jeder Weise unbefriedigend und weist auf, daß auch dieses Gericht im Grunde nicht mehr ist als der Kompromiß unterschiedlicher Parteien, wobei sich die Richter an der Legitimitätsvorstellung orientieren. Denn eine sinnentsprechende Interpretation des durch das Grundgesetz garantierten Rechtes auf Leben und körperliche Unversehrtheit konnte nur dahin gehen, dieses Leben auf dieselbe Art wie das übrige Leben zu schützen, also nur den Tatbestand des übergesetzlichen Notstandes anzuerkennen, wie es der früheren Rechtsprechung entsprochen hatte. Die neue Legitimität hatte diese Vorstellungen zunehmend unterhöhlt und zur Uminterpretation des Rechtsbegriffs geführt. Für die Situation der christlichen Kirchen ist nichts kennzeichnender, als daß, worauf Staatssekretär Herzog hinwies, eine Einigung von katholischer und evangelischer Kirche zum Fragenkreis von § 218 StGB nicht mehr möglich war.

Ob der Übergang unseres Staates zum Interventionsstaat für die Grundwertediskussion von Bedeutung ist, erscheint mir zweifelhaft zu sein. Denn ob Interventionsstaat oder nicht, der Schutz bestimmter Grundwerte gehört zu den bleibenden Aufgaben eines jeden Staates. Je intensiver ein Staat das Leben seiner Bürger beeinflusst, um so stärker wird allerdings die Möglichkeit, dabei bestimmte Grundwerte nicht ausreichend zu beachten oder sogar zu verletzen.

Beispielsweise durch die Bereitstellung von Kliniken zur Tötung ungeborenen Lebens aus materiellen und anderen Erwägungen unter Kostenübernahme durch öffentlich-rechtliche Krankenkassen.

Maier peilte scharf die Situation der westlichen permissiven Gesellschaft an, wenn er in Hamburg erklärte: »Unterschätzt man auf der einen Seite den Staat, so überschätzt man auf der anderen Seite die Gesellschaft – so als sei sie noch jener stabile Binnenraum, in dem sich Anschauungen, Lebensweisen, »Sitten« im älteren Sinn des Wortes zu festen, das öffentliche Leben leitenden Werten

kondensieren. In der Tat war das die Leistung der älteren Gesellschaft. Sie war noch kein System der Bedürfnisse, sondern eine konkrete Lebensordnung –, eine *societas civilis* in der Sprache der älteren Politik.« Hier ist ein Leerraum entstanden, in dem Massenmedien, Massenorganisationen und der Staat durch sein Bildungsmonopol wirksam eintraten. Von den Grundwerten her gesehen aber hätte der Staat über sein Erziehungswesen, durch seine Verwaltung und auch Gesetzgebung das Verständnis für Grundwerte pflegen und fördern müssen, ein Postulat, dem er sich unter Berufung auf die Pluralität beharrlich entzieht, um hintergründig die tradierten Grundwerte durch andere Vorstellungen zu ersetzen. Dieser Angriff des Staates selbst gegen die Grundwerte aber ist bisher nicht ausreichend herausgestellt worden.

»Wandeln sich die moralischen Auffassungen in der Gesellschaft besonders rasch, so wird das darauf bezügliche Recht zur Fassade.« Man würde Maier jedoch mißverstehen, nähme man an, er billige mit diesem Satz die Behauptung des Bundeskanzlers, daß infolge der Wandlung der moralischen Vorstellungen in der Gesellschaft der Staat dieser die Grundwerte nicht aufzwingen könne. Rechtsauffassungen verlieren an Kraft und sterben allmählich ab, wenn sich die ihnen zugrunde liegende moralische Auffassung wandelt. Mitunter ist dieser Wandel eine Folge von Dekadenz, die jeder Gesellschaft und mit dieser Volk und Staat im geschichtlichen Fortschreiten und insbesondere in ihrer Spätzeit drohen. Ergeben sich aus den Existenzvoraussetzungen von Volk und Staat und der sich in einer Gesellschaft herausbildenden Moralvorstellung entscheidende Widersprüche, so ist es die Aufgabe des Staates um seiner Existenz willen, solchen Auffassungen entgegenzutreten und sie in einer seine Existenz sichernden Weise zu lenken. Maier spricht diesen Tatbestand an, wenn er sagt: »Daß der Staat nicht im einzelnen beeinflussen kann, was er freigegeben hat (oder besser: als frei anerkannt hat), ist eine Binsenwahrheit. Aber daraus den Schluß zu ziehen, daß er zum Freige-

gebenen kein Verhältnis hätte, wäre ein Irrtum. Ein Staat, der Freiheit und Menschenwürde als unverfügbare Güter anerkennt, setzt damit einen Wert – lange bevor der Bürger diesen Wert aktualisiert.« Aus dieser Auffassung heraus fordert Maier zutreffend eine Differenzierung des Satzes von Böckenförde, der moderne Staat lebe von Voraussetzungen, die er nicht geschaffen habe, auch nicht schaffen könne. Schon an der These Böckenfördes sind insofern Zweifel erlaubt, als auch in der Vergangenheit kaum ein Staat die Voraussetzungen geschaffen hat, von denen er lebte, sondern daß er damals wie heute zwar bestimmte institutionelle Voraussetzungen schuf und andere geistige durch ihm zur Verfügung stehende Mittel beeinflusste.

Freunde und Feinde der Grundwerte berufen sich auf die verfassungsmäßig garantierte Freiheit. Eben um den Freiheitsbegriff geht es, der von einem Teil emanzipatorisch mißverstanden wird. Maier zitiert einen anderen Autor: »Denn Freiheit heißt: mit sich identisch sein können.« Aber eine Freiheit, deren einziger Beziehungspunkt die Abgrenzung zur Freiheit des anderen darstellt, verkennt ihr Wesen. Maier spricht von den Grundwerten als säkularen Werten, die sich zwar auf einem christlichen Hintergrund entwickelt haben, die aber prinzipiell für alle gültig sind.

Fast zwangsläufig erfolgte in der Hamburger Akademie der Zusammenstoß mit dem Naturrecht. Der evangelische Christ Herzog argwöhnte, bei der Grundwertediskussion handle es sich möglicherweise um eine Wiederaufnahme des Naturrechts in einem anderen Gewande. Der Katholik Henry Fischer bemerkte temperamentvoll dazu, das Naturrecht sei angesichts der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften »nicht mehr zu retten.« Distanzierter wies Maier darauf hin, die katholische Kirche habe sich der naturrechtlichen Argumentation immer dann bedient, wenn sie über den Kreis der Gläubigen hinaus habe sprechen wollen.

Nach dem Zusammenbruch des Zweiten Weltkriegs wurde das Naturrecht modern.

Der erste Präsident des Bundesgerichtshofs, Weinkauff, wie der zweite Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Wintrich, bekannten sich öffentlich zu den Grundsätzen des Naturrechts. Mit dem Aufkommen des soziologischen Rechts- und Staatsbegriffs wurde das Naturrecht zurückgedrängt und bald auch von Katholiken für überwunden erklärt.

\*

Als vorläufig letzter in der von der Katholischen Akademie in Hamburg veranstalteten Grundwertediskussion trug im Februar 1977 Staatssekretär Axel von Campenhausen als evangelischer Sprecher seine Gedanken vor, die sich kritisch mit dem Naturrecht auseinandersetzten und damit entgegen dem bereits angeführten Diskussionsbeitrag Fischers bewiesen, daß das Naturrecht nach wie vor ein aktuelles Thema in der Rechtsauseinandersetzung der Gegenwart geblieben ist. Nach von Campenhausen kennt das Grundgesetz keine Wertordnung im Sinne absoluter vorstaatlicher Geltung. Die Grundrechte wurden durch die Verfassung konstituiert und nicht nur deklariert. Es handelt sich um eine Dezision, »daß wir heute ohne ganz bestimmte Freiheiten nicht leben wollen«. An anderer Stelle des Vortrages wird der Gedanke wiederholt: »Die Verfassung verbürgt also nicht abstrakt geltende Werte, sondern bringt die Einigkeit der Staatsbürger zum Ausdruck, ohne die Rechte nicht leben zu wollen.« Etwas widerspruchsvoll heißt es allerdings an anderer Stelle des Referats: »Auch unsere Verfassung kennt ein der Rechtsordnung vorgegebenes, sozusagen mit dem Menschen geborenes Recht«, ein naturrechtlicher Gedanke.

Undiskutierbare, ewige Werte, so führt er aus, seien heute von verminderter Aktualität. In diesem Zusammenhang betont er kritisch zur Kundgebung der katholischen Bischöfe Deutschlands zu § 218 StGB: »Der erhobene Finger der katholischen Bischöfe läßt mich aber auch heute feststellen, daß mit starren Werten nicht weiterzukommen ist. Das zeigt nicht zuletzt die Bewegung innerhalb der katholischen Welt.

Heute empfinden wir den hohen Wert der neutralen Zurückhaltung des Staates in der Wertfrage stärker als vor zwanzig Jahren.«

Eingehend beschäftigt sich von Campenhausen mit den Verbindungslinien zwischen Wert und Naturrecht. »Was die Menschen von der Antike her an Wertvorstellungen unbewußt in die Dinge hineinlegen, das holen sie als ›Naturrecht‹ wieder aus ihnen heraus und nennen den Befund natürlich oder unnatürlich.« Und nun folgt der bekannte Einwand mancher evangelischer Christen, die Menschennatur sei durch die Sünde zerstört und als Folge davon erlaube die natürliche Vernunft nur ein unscharfes Ahnen von dem, was der Mensch nach Gottes Willen sein soll. Bei aller Skepsis bestreitet von Campenhausen nicht die kritische Funktion des Naturrechts. Ihm ist ohne weiteres zuzugeben, daß nur bestimmte oberste Grundsätze konstant bleiben und jeder Schritt von diesen in die Konkretisierung mit Risiken verbunden ist, andererseits das Eingehen naturrechtlicher Grundsätze in geschichtliche Formen diese zwangsläufig in den Prozeß des Werdens und Vergehens mit einbezieht, die bleibende Gültigkeit der Grundsätze aber davon unberührt bleibt. Von Campenhausen erblickt den Kernpunkt des Naturrechts in der Idee der Gerechtigkeit.

Verschiedentlich greift er auf den Vortrag des Bundeskanzlers über die Grundwerte vor der Katholischen Akademie in Hamburg zurück. Dessen These, der Staat sei wertneutral und müsse sich den in der Gesellschaft vorherrschenden Wertauffassungen anpassen, teilt er nicht. Mit Recht weist er darauf hin, wie der Staat auf den verschiedenen Wegen wie Schule oder Leistungsverwaltung das Wertbewußtsein seiner Bürger beeinflusst.

Schon bei seiner Polemik gegen die Erklärung der katholischen Bischöfe zu § 218 StGB tritt eine für von Campenhausen und mit ihm wohl weitere Teile der evangelischen Kirche charakteristische Zug in Erscheinung, das im letzten Unverbindliche in der Interpretation des Sittengesetzes. Eindeutige Stellungnahmen wertet er als das

Bestreben des Menschen ab, sich in gesicherten Positionen gegenüber dem geschichtlichen Fluß zu behaupten. Doch ist ein solches Bestreben tadelnswert und in jeder Richtung unerreichbar? Wohin ein solches übervorsichtiges Angehen der Probleme, von denen die Diskussion um die Grundwerte ausging, nämlich die Versagung des strafrechtlichen Schutzes für das sich entwickelnde Leben, führt, mag ein Zitat aus dem Vortrag von Campenhausen aufweisen: »Die Erfahrung zeigt, daß die strafrechtliche Relativierung des Schutzes für das menschliche Leben Signalfunktion hat, daß sie wie ein Dammbruch wirken kann. Deshalb muß der Gesetzgeber das Problem auf die Ebene einer praktikablen Rechtsbestimmung bringen, die den Gesamtcharakter der Abtreibung nicht verwischt. Das heute geltende Indikationsmodell ist deshalb (mag es auch zu weit gefaßt sein) richtiger als die Fristenlösung. Denn die letztere verdeckt, daß Tötung des werdenden Lebens kein sozusagen normales Mittel der Geburtenregelung ist.« Dieses Ergebnis enttäuscht, besagt es doch nicht mehr, als daß eine noch so weit gefaßte Indikationslösung besser als die Fristenlösung sei. Die entscheidende Frage, ob das werdende Leben grundsätzlich geschützt ist, bleibt trotz zutreffender Ausführungen über die Schutzwürdigkeit und Unverfügbarkeit werdenden menschlichen Lebens unbeantwortet. Hinter dieser juristisch stark differenzierenden Methode glaube ich eine letzte, wenn auch unbewußte Haltung vieler Christen gegenüber dem gegen christliche Positionen im gesellschaftlichen Leben gerichteten Emanzipationstrend zu erkennen, nämlich die Annahme, geschichtlich seien derartige Positionen doch immer wieder aufgerollt worden, so daß nur allgemeine Grundsätze aufgestellt werden könnten. Ergebnis alsdann eine Indikationslösung, die die Abtreibung praktisch straffrei stellt.

Ein weiterer Mangel der Grundwertediskussion liegt darin begründet, daß das Volk und ebenso der Staat, soweit nicht die Grundrechte als Abwehrrechte des Individuums ihm gegenüber in Frage stehen, ausgeschaltet bleiben. Kurzer Hand wird da-

durch die Erörterung auf einen willkürlich gesetzten Punkt und einen vorherrschenden Trend im Zeitablauf reduziert. Daß geschichtliche Völker in der kulturellen Entwicklung, der christlichen Missionierung usw., trotz der bekannten schweren Mängel *überindividuelle* Aufgaben zu erfüllen hatten, daß sie fortgesetzt den Dekadenerscheinungen aus dem Recht der *Existenzsicherung* des Gemeinwesens – wenn auf die Dauer auch vergeblich – entgegenzutreten mußten, das alles bleibt unberücksichtigt. Um es einmal überspitzt zu formulieren: Nach vorherrschender Meinung ist der Staat nur dann berechtigt, Maßnahmen zu seiner Existenzsicherung zu ergreifen, wenn das dem Interesse eines hier und heute lebenden abstrakt vorgestellten Individuums zu entsprechen scheint.

Vom Volk her ergeben sich ungezwungen Verbindungen zu der grundgesetzlich geschützten Ehe und Familie, die über »Reformen« im Recht, über Ordnung der Schule und das Erwerbsleben zu weitgehend sinnentleerter Form degenerieren.

Insoweit hat die Grundwertediskussion den unüberbrückbaren Gegensatz erneut aufgezeigt zwischen denen, die das Leben der Gemeinschaften einem höheren Sollen unterstellen, und denjenigen, die vermeinen, aus eigener Machtvollkommenheit die Maßstäbe setzen zu können.

Hans Berger

NETWORK. – DAS IST DER TITEL DES Filmes von Sidney Lumet, dessen Aufmerksamkeit bei diesem Werke bestimmten Entwicklungen im amerikanischen Fernsehen der Gegenwart gilt. So jedenfalls könnte man – vornehm ausgedrückt – den Plot des Streifens kommentieren. [Ein Fernsehkommentator wird innerhalb einer Sendung im Auftrag des TV-Unternehmens von Berufskillern (Terroristen) wegen zu niedriger Einschaltquoten ermordet.] Einem On-Dit zufolge hat sich Hollywood mit diesem Film am US-amerikanischen Fernsehen gerächt, das die Traumwelt von Beverly Hills zu-

mindest seit Mitte der fünfziger Jahre in Luft auflöste. (Und unter Kollegen heißt es, daß diese Rache eine weitere Rache zur Folge hatte, nämlich daß die vom Fernsehen nie ganz unabhängigen Juroren ihre diesjährigen großen Preise und Oskars nicht in der erwarteten Zahl »Network« zuerteilen durften. Aber das ist schon Klatsch.)

Die Sache selbst ist ernst. Natürlich stimmt es, daß Paddy Chayefsky, der das Drehbuch schrieb, hier satirisch bitter überzogen hat – nicht zum erstenmal übrigens. Aber »Network« ist kein Nonsense-Film, kein Märchenstück, erfundene Wirklichkeit, Fiction, sondern hat einen hohen Realitätsgehalt. Dies und das Faktum, daß seine Problematik, der amerikanischen Gewandung entkleidet, das Grundproblem des Fernsehens, zumindest auf Producerseite, heute in allen Ländern ist, hat die Kritik, sofern sie in kooperativer Symbiose vom Fernsehen lebt, den Erfolg des Filmes angestrengt herunterspielen lassen: was da gezeigt werde, sei gigantisch übertrieben, sei überhaupt nur im kommerziellen Fernsehen Amerikas denkbar, sei daher weder für die englische BBC noch die deutschen Anstaltssysteme repräsentativ, da diese Institutionen unabhängig von Regierungen und Anzeigengeschäft allein ihrem Parlament bzw. ihren Landtagen und gesellschaftlichen Großgruppen verantwortlich seien.

Was ist das Problem – unabhängig davon, ob mit Anzeigen oder Gebühren oder gemischt finanziert wird? Das Problem des modernen Fernsehens ist es, weder langweilig, noch bombastisch, noch langatmig, noch arrogant zu sein bzw. vorm Zuschauer so zu erscheinen<sup>1</sup> und dabei in Übereinstimmung mit dem Auftraggeber, dem Gesetz, zu stehen, das heißt, einen Auftrag zu erfüllen, der eine verknappte Menschenrechtscharta zum Inhalt hat. Sie ist per Programm umzusetzen. Ist eine solche Dauerleistung möglich?

»Network« zeigt am Beispiel eines Nachrichtenkommentators, daß dies nur eine Zeit-

lang geht. Der Kommentator (Peter Finch) glaubt oder gibt vor, einen Auftrag zu haben, »ich muß Zeugnis geben«, ein rücksichtsloses Savonarolazeugnis für das vom Watergate und Wirtschaftskrisen geschüttelte Amerika, das sich selbst überdrüssig ist. Und er muß sich und sein Zeugnis so verkaufen, daß es ankommt, nicht nur damit die Einschaltquoten steigen – das ist unserem Manne zunächst egal –, sondern weil er von der Notwendigkeit seines Zeugnisses überzeugt ist. Ankommen aber heißt in diesem Geschäft Show-Abziehen. Das braucht nicht zur Folge haben, daß die Show den Ernst der Thematik zerschlägt, wohl aber ihren Problemzusammenhang. Der »Zeuge« im Showgeschäft kann nur emotionieren, also verdummen.

Und noch etwas ist wichtig, was der Film einsichtig macht. Sollen Botschaft und Show erfolgreich sein, stehen sie unter Zwang, sich ständig zu steigern. Jeder Fernsehzuschauer weiß das: Fünffmal Menges Ekel oder Klimbim nach gleicher Strickart sind übergenug. Jede Serie steht unter dem Gesetz der Abnutzung. Das ist weder für Producer noch für's Publikum vergnüglich. Also ändern, wenn Langeweile aufkommt, sei es mit einem »Schluß damit« oder Zulegen, Steigern.

Zulegen – was heißt das? F. A. Hermens berichtet über amerikanische Untersuchungen, die glauben nachweisen zu können, daß die US-amerikanische Administration niemals vorgehabt habe, die Bombe auf Hiroshima und Nagasaki zu werfen; sie sei durch den Druck der öffentlichen Meinung dazu gezwungen worden und diese öffentliche »veröffentlichte« Meinung sei vor allem das Werk der amerikanischen Radiokommentatoren gewesen, die – zunächst – aus Gründen gegenseitiger Konkurrenz, also der höheren Einschaltquoten wegen, ihre Forderungen ständig höher schraubten und immer hitziger vertraten, bis die »öffentliche Meinung kochte«.

Wie immer man zu diesem Befund steht: daß die Massenmedien öffentliche Meinung künstlich machen, aufheizen und verändern – dies sowohl funktional als auch intentional –, ist heute unumstritten. (Zur Frage

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Karl Heinz Bohrer in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, 27. April, S. 23.

steht nur das Ausmaß der Einflußnahme<sup>2</sup>.) Sidney Lumets Film zeigt, daß Fernsehen heute nur dann nicht langweilig, also erfolgreich ist, wenn es sich steigert, wenn ständig zugelegt wird.

»Network« hat noch ein Seitenthema; es handelt von den Voraussetzungen und Folgen des Mediums für den Einzelnen und die Gesellschaft: nennen wir es die anthropologische Komponente des Films. Da wird ein TV-Abteilungsleiter (William Holden) entlassen, zunächst weil die Einschaltquoten in seinem Programm zu niedrig sind, später nicht weil sie etwa zu hoch wären, sondern die hohen Quoten durch die Skandalsendungen des »Zeugen« erzielt werden.

Beruflich und menschlich am Ende, hält es unser altgewordener TV-Chef bei seiner Frau zu Hause nicht mehr aus; er zieht zu einer jungen Kollegin, einer Frau, die für hohe Einschaltquoten über Leichen geht (Faye Dunaway). Im Zusammensein mit ihr vollzieht sich in ihm ein Akt des Erkennens, freilich nur ein halber. Der Mann der ersten TV-Generation muß die totale Andersartigkeit jener Menschen feststellen, die er die »Fernsehgeneration« nennt. Sie denkt nur mehr in Rollen, Plots, Drehbüchern, weiß nicht mehr, was Anstand, Zuverlässigkeit, Treue, Liebe, Mitmenschlichkeit ist: kein Verhältnis zur Welt, zum Leben, zum Menschen. Nur zum Erfolg. Er allein zählt. (Daher trennt sich das ungleiche Paar aus dem gleichen TV-Betrieb bald wieder.) Was der Mann nicht erkennt, ist seine Mitverantwortlichkeit, Mitverursacherschaft; ihr Ausmaß, inwieweit er Mitverursacher dieses totalen Generationenbruchs ist, inwieweit er für diesen Nachfolgetyp mitverantwortlich ist, inwieweit er – naiv – sich einer Kommunikationstechnik und -apparatur bedient, sie mitentwickelt, mitvorangetrieben hat, ohne je in Rechnung zu stellen, was sie möglicherweise dem Menschen antut. Es ist das alte Lied, hier eindrucksvoll exem-

plifiziert, wie gut, wie überlegen wir Alten doch zu unserer Zeit waren, verglichen mit der Jugend heute, ohne zu sehen, daß wir für die Werte und Unwerte, die die junge Generation von heute geistig-seelisch bestimmen, die Verantwortung tragen.

Sidney Lumet versucht auch auf diese Frage – allerdings in einem anderen Zusammenhang – eine Antwort zu geben. Es ist die der Korrespondenz zwischen Producer und Rezipient.

Der Produzent kann auf die Dauer nur das verkaufen, was der Zuschauer erwartet, was dieser will. Und Lumet läßt es Peter Finch nur so hinausbrüllen: »Wir machen alles, was ihr wollt. Glaubt nur nicht, was aus der Röhre kommt, sei Wirklichkeit. Es sind nur Eure Wünsche und Schnsüchte.« Das heißt – wiederum unabhängig von den wirtschaftlichen Voraussetzungen der Fernsehsysteme und -anstalten –, Programmwartung und Programmangebot müssen sich entsprechen, wenn letzteres erfolgreich sein soll; sie entsprechen sich und eskalieren – unter dem Zwange stehend sich zu steigern – unter Umständen bis in die schiere Irrationalität, sie schaffen so eine rein artifizielle Welt mit Scheinproblemen und Scheinlösungen, artifiziell, nicht nur im Sinne einer Welt und Wirklichkeit aus der Konserve.

Wie wäre dem zu steuern, wenn man es steuern wollte? Es ist sehr schwierig, mit Verordnungen, Eingriffen, Verdikten hier Remedur zu schaffen. Das Programm wird von unten her gemacht. Das ist nicht Ergebnis einer einmaligen, zufälligen, widerrufbaren Entscheidung, sondern ergibt sich aus dem Produktionsprozeß. Vorgesetzte können bestimmte Themen festlegen, bestimmte Präsentationen befürworten. Sie können auch kontrollieren, bei aktuellen Programmen meist erst hinterher. Live und live-ähnliche Produktionen sind zu hundert Prozent Werk des Machers. Und sein Produkt kann nur so aussehen, wie er Welt und Thema begreift. Es kann und darf gar nicht anders aussehen, wenn er ankommen will.

Alle Rundfunksysteme stehen – was die Programme angeht – unter dem nicht beabsichtigten Diktat eines zweifachen Mono-

<sup>2</sup> Vgl. Kurt Reumann, Hat das Fernsehen die letzte Bundestagswahl entschieden? In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, 23. April 1977, S. 4.

pols: Die Programme werden in aller Welt fast ausschließlich von jungen Menschen gemacht (Jugendmonopol), wie man sagt aus Gründen der Kreativität und Anpassungsfähigkeit; und die jungen Programmierer sind überwiegend männlich (Männermonopol). Sie werden durch die Pflicht, beim Publikum anzukommen, unter Erfolgszwang gesetzt. Sie müssen, wenn sie »am Fenster bleiben« wollen, ständig zulegen. Es liegt Zwang zur »Progressivität« vor, die mit politischen Klischees von links und rechts zunächst nichts zu tun hat.

Alle unsere TV-Programme spiegeln die Weltsicht der Programmierer wider, junger Männer, unter Erfolgszwang stehend.

Solange diese fundamentalen Zusammenhänge – »Network« zeigt sie deutlich – nicht gesehen und begriffen werden, bleibt das Geraufe der Parteien um die Fernsehprogramme ein Streit um Kaisers Bart und geht aus wie das Hornberger Schießen.

Für die Anstalten und die Gesellschaft ein billiges, zu billiges Alibi, um das Problem »Network« anzugehen und mit ihm fertig zu werden. W a l t h e r v a n H a a r e n

## STELLUNGNAHMEN

NACHTRAG ZU: EIN LETZTES MAL »Gotteslob«. – Der weiterhin kritischen, aber dankenswerten, weil fortführenden Antwort von Herrn Staatsminister Maier<sup>1</sup> müssen einige Bemerkungen folgen, um einige Aspekte abzubauen, die, falls sie bestehen bleiben, zu falschen Beurteilungen des Buches Anlaß geben und das Urteil der Schweizer Katholiken über das Buch erschweren. Steht doch die Schweiz immer noch in der Überlegung, wann »Gotteslob« endgültig für die Schweizer Katholiken übernommen werden soll. Ich darf deshalb folgendes bemerken:

Der Redaktionsbericht war von Anfang an geplant. Er wird nicht das Ergebnis einer Kontroverse sein. Er ist in Arbeit; da keine hauptamtliche Kraft zur Verfügung steht, läßt sich nicht sagen, zu welchem Zeitpunkt er erscheint.

Aus der Gesamtkonzeption des Buches ergibt sich, daß die Eucharistiefeier und somit das Leben der Gesamtgemeinde besondere Berücksichtigung erfahren. Dieses Ziel hat auch die räumliche Anordnung der Texte und Lieder in »Gotteslob« bedingt. Die Abschnitte I (Persönliche Gebete) und II (Christliches Leben aus den Sakramenten) sollen damit aber nicht zu liedlosen Zonen werden. Das alltägliche Leben des Christen wird nicht als »reine Wortsache« angesehen. Es fehlte einfach der Platz, diese Abschnitte auch noch mit Liedern zu versorgen.

Schade, daß das persönliche Gespräch zwischen Hans Maier auf der einen und Seuffert-Nordhues auf der anderen Seite so kurz war und nicht weitergeführt werden konnte. Vieles hätte im voraus geklärt werden können, ohne die Öffentlichkeit damit zu belasten.

Seuffert hat »Gotteslob« einmal »ein geselliges Buch« genannt. Das bedeutet: »Gotteslob« kann nur recht gebraucht werden, wenn es in Verbindung mit dem Werkbuch genutzt wird. Es hilft, den Bereich »Christliches Leben aus den Sakramenten« mit Liedern anzufüllen und zu beleben. Auch zu Abschnitt I (Persönliche Gebete) wird es noch Hilfen bringen. Die pastoralen Führungskräfte der Gemeinde müssen diese Hilfen bekanntmachen und erschließen helfen. Es gibt bereits zusätzliche Hilfen, z. B. das Buch von M. L. Thurmair, »Mit Kindern singen«. In diesem Büchlein wird über die Bedeutung des Gesangs im religiösen Leben, speziell im persönlichen und familiären Bereich gesprochen. Im zweiten Teil des Buches finden sich Hinführung und Einführung zu den entsprechenden Liedern aus »Gotteslob«.

Die Erstkommunionfeier ist im Einheitsgesangbuch nicht geboten, weil die Diözesangebräuche allzu unterschiedlich sind. Jede Diözese sollte in ihrem Anhang diese so wichtige Feier bedenken.

Natürlich kann man weiterhin über das

<sup>1</sup> Vgl. in dieser Zeitschrift 1/77, S. 93–95.

Gliederungsprinzip streiten. Kirchenjahr und Messe sollten sowohl ideell wie räumlich im Buch in die Mitte gestellt werden. Somit ist der Christusbezug des Ganzen klargestellt. Die Stellung der Christuslieder am Ende des III. Abschnitts soll ihre Verwendbarkeit im ganzen Kirchenjahr andeuten. Ihre Stelle vor dem IV. Abschnitt läßt durchaus die Deutung zu, Christus sei als Chorführer der Heiligen zu verstehen.

Die Lieder des IV. Abschnitts (Gemeinschaft der Heiligen) sind durch ihre Stellung typischen Zeiten des Kirchenjahres entzogen; sie sollen ja während des ganzen Jahres gebraucht werden. Das Werkbuch wird die typische Fixierung festhalten.

Maier meint, beim Liedgut habe man das einheitliche Gardemaß verlangt. – Darauf ist zu antworten, daß das Sondergut der einzelnen Diözesen nicht allzu groß ist. Die verschiedenen, oft sehr schmalen Diözesenanhänge beweisen dies ebenso gut wie die Umfragen, die vor Abfassung des Einheitsgesangbuches durchgeführt wurden. Der Diözesananhäng bietet nicht nur den Raum für die Bewahrung des Besonderen, sondern auch für die Entfaltung des Neuen. Individualität wurde keineswegs als Makel oder als Auswuchs betrachtet. – Bei den Gesprächen mit den Schweizer Vertretern wurde die Frage nach dem besonderen Liedgut der Schweiz gestellt. Das Sondergut wird auch hier keinen großen Platz beanspruchen, es sei denn, man hält gute Neuentwicklungen fest, die aber nicht als typisch für den schweizerischen Bereich angesehen werden können. H. Hollerweger bestätigt auch für Österreich die Armut im eigenen Kirchenlied. Die Haydn- und Schubertmesse beherrschten die Gottesdienste und bedingten seine Uniformität: die starre Liturgie verhinderte die Entwicklung auf dem Sektor des Liedes. Lediglich Marienlieder gab es in größerer Zahl<sup>2</sup>. »Gotteslob« muß sich gegen den Vorwurf der Uniformierung wehren.

Die Frage nach dem Künstlerischen und Liturgischen ist berechtigt, aber sehr schwer zu lösen. Es gibt Künstlerisches, was nicht ohne weiteres dem Liturgischen entspricht. Ebenso gilt der umgekehrte Grundsatz. Daß uns für den liturgischen Bereich noch viel muttersprachliches wertvolles Liedgut fehlt, ist den Autoren des Einheitsgesangbuches bewußt. In diesem Bereich hat in der nachkonziliaren Zeit die Entwicklung ja erst eingesetzt, nachdem der der Liturgie entsprechende Gesang gefordert wurde. Auf dieser Ebene bleibt also die Entwicklung abzuwarten. Der der Liturgie entsprechende Gesang kann aber nicht einfach mit »Gebrauchsmusik« bezeichnet werden.

Das überlieferte Liedgut ist unter dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit in der Liturgie untersucht worden. Das Urteil stellt keineswegs eine Bewertung etwa gar negativer Art dar. Der Verweis in einen anderen Raum und in einen anderen Dienst bestätigt durchaus seine andere Verwendbarkeit. Es wurde bereits mitgeteilt, daß das geistliche Lied der Vergangenheit und der Gegenwart, aus katholischem und nicht-katholischem Raum gesammelt wird, um es den Gruppen, Familien, Schulen und christlichen Gemeinschaften zuzuführen. Jedes an seinem Platz!

Der Schlußbemerkung von Hans Maier ist durchaus zuzustimmen: Aus dem ganzen Menschen eine Liturgie machen! – Das muß in allen Lebensbereichen gelten und verwirklicht werden, im typischen Raum der Liturgie wie im alltäglichen Leben. Letzteres würde ich durchaus, wenn auch nicht im strengen Sinn, als Liturgie verstehen, falls es sich um das Lob Gottes bemüht. Nach den Hilfen, die »Gotteslob« für den eigentlichen Bereich der Liturgie geboten hat, werden die Folgearbeiten den uneigentlichen liturgischen Bezirk bedenken. Welcher Bereich wichtiger ist, wäre durch das objektiv-sachliche Urteil schnell zu bestimmen; welcher Bereich persönlich wichtiger sein wird, das vermag ich nicht zu entscheiden.

<sup>2</sup> Vgl. H. Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Regensburg 1976, S. 537.



Andree Emery studierte Soziologie und Psychologie, war dann in leitender Stellung im Päpstlichen Säkularinstitut »Unserer Lieben Frau vom Wege« und lehrte zuletzt an einer psychiatrischen Klinik in Beverly Hills, USA. — Den Beitrag auf Seite 204 übersetzte August Berz.

Georges Chantraine SJ, geboren 1932 in Namur, zunächst Professor am Institut d'Études Théologiques in Löwen, lehrt heute in seiner Vaterstadt. Den Beitrag auf Seite 213 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Adrienne von Speyr, geboren 1902 in La Chaux-de-Fonds, Ärztin, Konversion 1940, Gründerin eines Säkularinstituts, gestorben 1967. — Die Auswahl der Texte auf Seite 223 besorgte Hans Urs von Balthasar.

Peter Baumhauer, geboren 1931, studierte von 1952 bis 1957 katholische Theologie und von 1957 bis 1962 Germanistik und Anglistik. Zur Zeit ist er als Germanist am Pädagogischen Fachinstitut und Fachseminar in Kirchheim/Teck tätig. Er lebt in Gutenberg-Leningen.

Johannes Messner, geboren 1891 in Schwaz/Tirol, lehrte Sozialwissenschaften in Wien bis 1935, später in Birmingham; heute emeritierter Professor der Universität Wien für Ethik und Sozialwissenschaften.

Anton Böhm, geboren 1904 in Wien, ist Berater der Chefredaktion des »Rheinischen Merkur« in Köln. Der Text des Beitrags auf Seite 256 wurde als Vortrag gehalten auf der Öffentlichen Veranstaltung des Vereins der Freunde und Förderer Communio e.V., am 26. September 1976 in München. Das Thema der Tagung lautete: Bundesrepublik Deutschland auf dem Prüfstand. Drei Jahrzehnte gesellschaftlicher Entwicklung und christlicher Anspruch.

Paul Nordhues, geboren 1915 in Dortmund, seit 1961 Weihbischof in Paderborn.

# Wovon handelt die Moraltheologie?

Bemerkungen eines Philosophen

Von Robert Spaemann

Zweierlei fällt dem wissenschaftstheoretisch interessierten theologischen Laien beim Lesen moraltheologischer Lehrbücher und Monographien auf. Das erste ist die offenkundige methodische Uneinheitlichkeit. Wo von der das Handeln des Christen tragenden und motivierenden Gesinnung gehandelt wird, da geschieht dies in Anknüpfung an die Aussagen der theologischen Dogmatik. Im Unterschied zu Aristoteles, der die praktische Philosophie von der theoretischen absondert und in die Nähe der Rhetorik rückt, im Unterschied zu Kant, für den die Sollenserfahrung der einzige Zugang zur »wirklichen Wirklichkeit« bleibt, gründet die Moraltheologie offenkundig das Sollen auf eine geglaubte vorgängige Einheit von Sein und Sinn, das heißt auf Gott. Sie spricht von Gott als letztem legitimen Umwillen menschlichen Handelns. Sie spricht von der Freundschaft mit Gott als einem Status, der – theoretisch nicht ableitbar – durch den menschengewordenen Gott Jesus Christus gestiftet wurde und dem Handeln im Guten wie im Bösen eine theoretisch nicht einholbare Dimension verleiht. Die Motivation für sittliches Handeln unter dieser Perspektive entspringt daher auch nicht aus der Einsichtigkeit einer vernünftigen Regel. Sie entspringt der Dankbarkeit für die wiederum historisch-faktisch begründete Verzeihung des Versagens gegenüber dem Anspruch Gottes, der freilich erst im Geschehen des Verzeihens in seiner ganzen Absolutheit sichtbar wird. Die vollkommene Reue erst läßt die Sünde in ihrer ganzen Tiefe sichtbar werden. Aber die Reue ist nach christlicher Lehre selbst eine Gnade, das heißt, sie ist zugleich die Erscheinung der bereits geschehenen Verzeihung. Am Anfang des christlichen Lebens steht so das Wort Christi: »Ich will Dich nicht verurteilen. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr.« Das Prinzip dieses Lebens ist die Nachfolge Christi.

Solche und ähnliche Aussagen bilden den ersten, grundlegenden Teil moraltheologischer Lehrbücher. Wenn es nun aber zum speziellen Teil kommt, zu den inhaltlichen Normen einer christlichen Ethik, dann wechselt die Methode.

Die erste Handlungsmaxime, »Ut in omnibus glorificetur Deus«, scheint nämlich keine Ableitung bestimmter Handlungsnormen zuzulassen, außer durch Zuhilfenahme einer *sententia minor*, die auch für sich genommen ausreichend wäre, diese Norm zu begründen. Gott wird durch das Gute verherrlicht. Aber was das Gute ist, läßt sich, so scheint es, nicht umgekehrt aus dem Gedanken der Verherrlichung Gottes ableiten. »Gott wird nämlich

durch nichts beleidigt als durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl tun.«<sup>1</sup> Woher weiß die Moraltheologie, was das ist? Erste Antwort: von der Lehre Jesu Christi und der Apostel. Diese Lehre gibt uns ein zweites Moralprinzip, welches der Gottesliebe ein für allemal unauflöslich als deren Konkretisierung beigegeben wird: die Nächstenliebe. Nun hat aber auch die Nächstenliebe zunächst nur den Charakter einer die Gesinnung bestimmenden formalen Maxime. In ihre Konkretisierung geht alles ein, was konstitutiv für menschliches Handeln ist: geschichtliches Ethos, Kenntnisse, praktische Vernunft, Wertempfinden. Sobald die Moraltheologie inhaltlich wird, hat sie offenbar weder einen spezifischen Gegenstand mehr noch eine spezifische Methode. In der Reflexion auf die Normen sittlichen Verhaltens und deren Begründung ist sie Moralphilosophie und war es immer. Die Erschließung von Problemfeldern, der Schatz an moralphilosophischen Einsichten und Argumentationsfiguren, die im Rahmen der Moraltheologie im Laufe der Jahrhunderte gewonnen wurden, ist übrigens von einem erstaunlichen Reichtum und übertrifft an Präzision und Subtilität oft die Behandlung analoger Fragen in der philosophischen Ethik. Gerade heute, wo die praktische Philosophie dabei ist, die Behandlung auch kasuistischer Fragen nicht mehr unter ihrer Würde zu finden, sind die klassischen Autoren der Moraltheologie eine Fundgrube. Wenn sie in den Geschichten der Ethik normalerweise nicht behandelt werden, dann nur wegen einer äußerlichen Disziplineneinteilung. In der Sache und in der Methode handelt es sich um nichts anderes als um das, was Kant »Metaphysik der Sitten« genannt hat. Zwar gibt es im Neuen Testament eine ganze Reihe von Präzisierungen der Gottes- und Nächstenliebe in den Weisungen Jesu Christi und der Apostel, vor allem des heiligen Paulus. Aber diese Weisungen haben Gelegenheitscharakter, sie geben keine Systematik. Um zu wissen, welche dieser Weisungen zeitbedingt sind, welche von ihnen Vollkommenheitsideale, welche dagegen strenge Verpflichtungen ausdrücken, bedarf es der Interpretation, in welche wieder die eigenen sittlichen Urteile des Interpreten eingehen. Und deren Begründung geschieht durchwegs in philosophischer Form, sei es in Anknüpfung an die aristotelische Tugendlehre, an die stoische Naturrechtslehre, an die kantische Pflichtethik, an den Utilitarismus oder an die Wertphilosophie.

Das zweite, was dem theologischen Laien auffällt, ist folgendes: Die Übereinstimmung der christlichen und unter diesen noch einmal der katholischen Moraltheologen in den Antworten, die sie in Bezug auf konkrete inhaltliche Fragen des richtigen Lebens geben, ist vergleichsweise groß. Sie ist größer als die Übereinstimmung in der Begründung dieser Antworten. Das braucht nicht zu verwundern. Der Soziologe Pareto unterschied zwischen Residuen und Derivationen. Residuen nannte er bestimmte tradierte Handlungsnormen

<sup>1</sup> Thomas v. Aquin, S.c.g. III, 122.

men, Derivationen die Begründung dieser Normen. Paretos These war, daß diese Begründungen oft nachträglich und jedenfalls instabiler sind als die Normen selbst. Dies läßt sich an der Geschichte der Moralthologie gut zeigen. Zwar ist die sittliche Beurteilung bestimmter Handlungsweisen nicht immer die gleiche gewesen, aber aufs Ganze gesehen ist doch die Kontinuität in dieser Beurteilung viel größer als die Kontinuität in den Begründungen. Zwar gilt das auch für die Moralphilosophien. Ein gewisser Grundstock sittlicher Überzeugungen ist ihnen vorgegeben, während die Begründungszusammenhänge je nach dem systematischen Ansatz wechseln. Aber dieser gemeinsame Grundstock ist sehr viel kleiner als der der Moralthologie. Und man kann sagen, daß die Moralthologen sich jeweils mit denjenigen philosophischen Ansätzen ihrer Zeit verbinden, deren Begründungsleistung sich auf das Ethos kirchlich praktizierender Christen, auf die den Christen aus welchen Gründen auch immer am Herzen liegenden Residuen erstreckt. So zum Beispiel haben sie in der Antike die stoische Philosophie der epikuräischen vorgezogen. So würden sie heute ethische Theorien, die die Wahrheitsfähigkeit praktischer Sätze behaupten, jenen vorziehen, die diese leugnen. Der Leser moraltheologischer Kompendien hat den Eindruck, daß die Moralthologen zwar vorwiegend Philosophie treiben. Aber ihr Verhältnis zur Philosophie ist sozusagen ein pragmatisches. Sie benützen Philosophie zur Begründung von Überzeugungen, die sie schon ohne Philosophie hatten. Das klingt zunächst diskriminierend, so als wende man ein, hier fehle der Ernst radikalen Philosophierens. Aber die Sache so sehen beruht auf einer Überschätzung der Philosophenphilosophie. Deren Anspruch, so etwas wie eine letzte, unüberholbare Hinterfragung aller menschlichen Überzeugungen zu sein, kollidiert ja seit jeher mit dem trivialen Faktum, daß es eine Vielfalt philosophischer Ansätze und Theorien gibt und daß auch die Kriterien zur Beurteilung von Theorien kontrovers sind, kontrovers schließlich auch die Bedingungen, unter denen man bereit sein müßte, seine Kriterien zu revidieren. Die Antwort, warum einer diese statt jener Philosophie habe, kann daher schließlich nur mit Hinweis auf pure Naturwüchsigkeit, auf geistige Konstitution, Biographie, zufällige Prägung usw. beantwortet werden. »Was man für eine Philosophie erwählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch sei« – dieser Satz Fichtes ist in einem sehr allgemeinen Sinne unbezweifelbar, wenn auch Fichte ihn schon in einem jeden Nichtidealistischen diskriminierenden Sinne verstand. Wenn Philosophie nun in theologischem Kontext sich entfaltet, so heißt das nur soviel, wie daß die Option für eine bestimmte Weise zu denken nicht im Dunkel der Naturwüchsigkeit gelassen, sondern daß über Gründe für diese Option selbst noch einmal Rechenschaft gegeben wird. Diese Rechenschaft besteht nicht im Hinweis auf die Faktizität meiner Biographie, sondern im Hinweis auf eine ausdrücklich geglaubte gemeinsame Biographie der Welt, die sogenannte »Heilsökonomie«. Natürlich besagt

für den Ungläubigen diese Rechtfertigung nichts. Sie verschiebt nur die Begründung für die philosophische Option. Die Frage lautet nun: Warum ist dieser ein gläubiger Christ und jener nicht? Nur: wer ist da in einer besseren Lage als der Gläubige? Die Öffentlichkeit eines universellen Diskurses mit ausnahmslos anerkannten Geltungskriterien ist eine eschatologische Idee. Der Glaube unterscheidet sich von anderen Optionen dadurch, daß er eine solche absolute Öffentlichkeit, in der »manifest wird, was wir sind«<sup>2</sup>, als Zukunft glaubt, andererseits aber ebenso dezidiert nicht glaubt, daß sie unter Bedingungen dieses Aons herstellbar ist. Der Streit zwischen Glaube und Unglaube kann daher definitiv nicht diskursiv, sondern nur durch Evidenz entschieden werden. Die definitive Bestätigung dieser Evidenz, ihre endgültige Unterscheidung von Idiosynkrasie erwartet der Gläubige nach dem Tode. Es liegt also nichts Disqualifizierendes in der Feststellung, daß jemand die Philosophie wähle, die seine Überzeugungen begünstigt. Es liegt vielmehr eine realitätsfremde Naivität in der Annahme, bei irgendjemandem sei dies anders.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, möchte ich mich dem Problem näher zuwenden, das sich aus der methodischen Zwitterstellung der Moralthologie ergibt.

### *Geschichtliches zum Verhältnis von Moralthologie und philosophischem Diskurs*

Wie verhalten sich theologische »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« und theologische »Metaphysik der Sitten« zueinander? Handelt es sich um ein Ableitungsverhältnis? Handelt es sich um eine Sinndeutung sittlichen Handelns, die zwar die Motivation und das Selbstverständnis des Handelnden beeinflusst, auf die inhaltliche Seite der Moral aber keinen Einfluß hat, sondern diese mit Methoden philosophischer Ethik behandelt? Wenn das letztere der Fall ist, verfügt die Moralthologie wenigstens über Kriterien, die es rechtfertigen, bestimmte philosophische Ansätze anderen vorzuziehen? Die Divergenzen zwischen verschiedenen Ansätzen der Philosophie sind ja nicht nur Methodendivergenzen im Rahmen einer etablierten Disziplin, über deren Gegenstandsbereich oder deren Zweck zumindest Konsens besteht. Es gibt in der Philosophie keinen derartigen Konsens, aus dem einfachen Grund, weil jener die anderen Wissenschaften wenigstens in ihren Normalphasen tragende Konsens für Philosophie nicht den Horizont, sondern den Gegenstand der Diskussion bildet.

Ich schlage deshalb vor, Philosophie als eine durch keine andere Bedingung als die Bereitschaft zu ihm limitierten, jedoch geschichtlich bestimmten Dis-

<sup>2</sup> Vgl. 1 Joh 3, 2.

kurs über sogenannte letzte Fragen zu verstehen. Und unter letzten Fragen verstehe ich solche Fragen, deren Nicht-Aufwerfen zum normalen Wissenschaftsbetrieb ebenso wie zu einer normalen Alltagspraxis gehört, ja diese erst möglich macht. Im Griechenland des fünften Jahrhunderts vor Christus wurde der Versuch eines solchen Gesprächs gemacht, dessen Teilnehmerkreis prinzipiell nicht limitiert ist und in dem alle Fragen zugelassen sind. Wer auf bestimmte Rechtfertigungsinstanzen verweist, die allgemein anerkannt sind, kann dies nach den Spielregeln dieses Diskurses nur solange tun, bis jemand auch nach deren Legitimation fragt. Dann muß er auch darüber reden. Der Diskurs ist in Griechenland nicht zu Ende geführt worden, und so haben die Griechen auch nicht testen können, ob er noch möglich und ergiebig ist, wenn gewisse Legitimationsinstanzen noch einmal hinterfragt werden, auf deren Hinterfragung sie klugerweise verzichtet haben, zum Beispiel der Begriff der Natur. Dieser Diskurs dauert bis heute an und heißt Philosophie. Er hat im Laufe der Zeit Gegenstandsgebiete ausgeklammert, über deren Bearbeitungsweise entweder Konsens unter allen erzielt war oder aber unter allen an diesem Gebiet Interessierten. Solche Gebiete nennen wir »Wissenschaften«. Das schließt natürlich nicht aus, daß das mit dem Ganzen befaßte prinzipiell offene Gremium der Philosophierenden die Sache dann wieder an sich ziehen kann, wenn jemand diesen Konsens infrage zu stellen wünscht. Das Gesagte gilt auch für die praktische Philosophie. Wie wenig deren Thema immer identisch war, kann man schon an der Platokritik des Aristoteles sehen. Er wendet gegen Plato ungefähr das ein, was man gegenüber der Moraltheologie einwenden kann: daß aus dem allgemeinen Teil der besondere nicht folge<sup>3</sup>. Aristoteles meinte, Platos Rede vom Guten in jenem absoluten, die Trennung von Ontologie und Ethik hinter sich lassenden Sinn sei für die praktische Philosophie irrelevant. Der Gott des Aristoteles bewegt zwar, wie das platonische Agathon, alle Dinge und so ja auch wohl den handelnden Menschen. Aber das braucht den Ethiker nicht zu interessieren, denn er kann daraus nicht lernen, was eine gute von einer schlechten Handlung, eine Tugend von einem Laster unterscheidet. Das muß er schon wissen. Woher weiß er das? Er weiß es, weil es längst bekannt ist, präsent in den sittlichen Institutionen der Polis, ihren Sitten und moralischen Urteilen. Vorausgesetzt, man kann zeigen, daß die Polis der Ort naturgemäßer menschlicher Selbstentfaltung ist, bedarf es nicht einer Metaphysik des Guten, sondern einer Hermeneutik des sittlichen Bewußtseins, um zu einer philosophischen Ethik zu kommen.

Die platonische Antwort auf diese Kritik können wir leicht rekonstruieren. Plato hätte etwa dies erwidert: »In der Tat, was in jedem Fall das Beste ist, weiß in einer wohlgeordneten Polis der, der sich auf dem Sach-

---

<sup>3</sup> Vgl. Aristoteles, Nik. Eth. 1097 a.

gebiet auskennt. Der Philosoph weiß es nicht besser. Und im wohlgeordneten Staat, *wo jeder das Seine tut*, ist in allen Bereichen das Wissen des Besten präsent. Aber dieses Wissen bewahrt sich nicht von selbst. Es degeneriert unter dem Einfluß des Egoismus, der ›Pleonexia‹, wenn der Staat nicht insgesamt auf das Gute hingeordnet ist durch jene, die Einsicht in das Gute haben. Die Tugenden der Menschen verkommen, wenn sie aus ihrer Ordnung fallen. Die Ordnung aber stiftet die Vernunft, wenn sie im diskursiv nicht unmittelbaren Wissen vom Guten steht. Träger dieses Wissens sind die Philosophen. Die nicht von dieser Einsicht geprägte, nicht von der Liebe zum Guten getriebene Vernunft wird zum sophistischen Instrument der eigensüchtigen Begierden des Menschen, und diese korrumpieren notwendigerweise das reine Wissen um die legitimen Sachgesetzmäßigkeiten.« Hier fügt sich nun die christliche Lehre unmittelbar in den ethischen Diskurs. Die platonische Antwort hinsichtlich der Autonomie der Sachgebiete ist meines Erachtens in ihrem kritischen Teil von der christlichen kaum verschieden. Aber die Fähigkeit der Menschen, die Phänomene rein zu sehen und die Dinge zur Ehre Gottes zu gebrauchen, ist korrumpiert durch die interessierte Partikularität, durch die Sünde. Ohne ausdrückliche Rückbindung des Menschen an Gott wird die Vernunft orientierungsloses Werkzeug individueller und kollektiver Selbstsucht, sie wird parteiische Advokatenvernunft.

Das Christentum tritt so in den philosophischen Diskurs über das richtige Leben einerseits ein als Variante des Platonismus. Aber diese Variante sprengt zugleich den Diskurs. Sie enthält zwei Thesen, deren eine den philosophischen Diskurs vergleichsweise abwertet und deren andere argumentativ nicht zwingend einsichtig zu machen ist. Das erste ist die These, daß nicht die Sinnlichkeit der Grund der Unordnung ist und das sittliche Problem nicht ein Problem des Kampfes zwischen vernünftigen Willen und Sinnlichkeit, sondern ein Problem des vernünftigen Willens selbst. Man kann seinen Leib zum Verbrennen geben und doch von ungeordneter Selbstliebe beherrscht sein, die Liebe nicht haben<sup>4</sup>. Wie kann man das ändern? Die christliche Antwort lautet: gar nicht. Denn um es ändern zu wollen, müßte man sich schon geändert haben. Auch der argumentative Diskurs kann immer nur anknüpfen an eine Motivation, die ich mitbringe. Bekehrung ist etwas anderes als Überzeugtwerden. Sie ist Gnade, Geschenk. Darin liegt die relative Abwertung des moralphilosophischen Diskurses. Das diskursiv nicht zwingend Vermittelbare aber ist die unendliche Bedeutsamkeit der Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung Jesu als des Christus, in dem sich das Gute als der Gute erweist, der die Herzen durch seinen Geist verwandelt; der, wie Augustinus sagt, die Wahrheit war und sich zum Wahrheitsweg machte. Weder ein vorhandenes Polisethos – aristotelisch – noch philosophische

<sup>4</sup> Vgl. 1 Kor 13, 3.

Dialektik – platonisch – sind nun das Maß des guten Lebens, sondern der Gehorsam in der Nachfolge Christi. Wenn die Moralthologie später ihren für Beichtpraxis und Predigt erforderlichen speziellen Teil eher mit aristotelischen und stoischen Gedankengängen als mit platonischen ausgestattet hat, dann deshalb, weil Plato im Unterschied zu Aristoteles und der Stoa eine onto-theologische Fundierung der Ethik gegeben hat, die wegen ihrer Nähe zur christlichen Ethik in der christlichen Theologie zwar aufgehoben werden, nicht aber in relativer Autonomie neben dieser bestehen konnte. Das stoische *secundum naturam vivere* dagegen und die aristotelische Tugendlehre waren moralthologisch integrierbar, wenn nur Natur als Schöpfung interpretiert und die aristotelischen Tugenden durch die Gesinnung von Glaube, Hoffnung und Liebe überformt wurden. Die mystische und asketische Theologie hat es dann mit den Haltungen und Handlungen zu tun, die durch das geschichtlich-konkrete Ausgespanntsein des Menschen zwischen Sünde und Heiligkeit bedingt sind. Freiwillige Armut, Gehorsam gegen eine frei gesuchte Autorität z. B. gehörten nicht in die Moralthologie. Sie sind Tugenden nur unter dem besonderen Aspekt, daß der Mensch kein *Kalokagathos* ist, dem alle guten Dinge gut tun, sondern ein Wesen, das der Therapie bedarf. Und umgekehrt: die Liebe treibt über die aristotelische *mesotes* hinaus. Die heilige Jeanne d'Arc, Franziskus, Benedikt Labre oder Charles de Foucauld sind nicht besonnen im aristotelischen Sinn. Aber von Heiligkeit ist in den Morallehrbüchern kaum die Rede.

Daß in ihrem besonderen Teil die Frage nach dem »spezifisch Christlichen« nicht auftritt, hängt zusammen mit dem Umstand, daß das christliche Ethos in der tausendjährigen *res publica christiana* als normativ für das Ethos der Gesellschaft als ganzer anerkannt war, ein Zustand, der nun zu Ende gegangen ist. Ich kann hier nicht eine Geschichte des Verhältnisses von Moralthologie und Moralphilosophien im christlichen Zeitalter geben. Kant jedenfalls bildet in dieser Geschichte insofern einen Wendepunkt, als das Verhältnis nun erstmals umgekehrt wird. In der Neuzeit hatten die Moralen sich aus der theologischen Überformung emanzipiert. Sie hatten sich damit auch von Plato emanzipiert und waren in die verschiedensten naturalistischen Ansätze zurückgefallen. Kant versucht gleichzeitig diese Emanzipation zu vollenden, den naturalistischen Rückfall aber rückgängig zu machen. Er macht erstmals zum zentralen Thema philosophischer Ethik, was früher Reservat der theologischen war: das Spezifische der sittlichen Motivation, und zwar in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der theologischen Lehre von der Liebe als *forma virtutum*. Die Achtung fürs Gesetz ist nicht in der Liebe begründet, sondern das Liebesgebot muß so interpretiert werden, daß es als aus dem kategorischen Imperativ ableitbar gedacht werden kann. Und der Glaube an Gott gehört nicht in den ersten Teil der Ethik, sondern in den letzten. Er ist nicht Bedingung der sittlichen Gesinnung, sondern Folge. Die



christliche Offenbarung geht der vernünftigen Moralbegründung nur zeitlich, nicht prinzipiell voraus: »Man kann wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft in sich sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben.«<sup>5</sup> Das ist Lessings Position: Christus als *Paidagogos eis logon*. Und es ist ja auch nicht falsch: »Cum ipsa esset patria, viam se fecit ad patriam«, sagt Augustinus<sup>6</sup>. – Aber dieser Weg ist nicht einer, den man, wenn man die Lektion gelernt hat, hinter sich läßt, keine Leiter, die man wegwerfen kann, wenn man hinaufgestiegen ist. Kants Versuch, die Thematik der Theologie in die philosophische Ethik zu integrieren, – die Offenbarungstheologie als Vorgeschichte, die natürliche Theologie als Implikation, die Lehre von der *forma virtutum* als Zentralstück der philosophischen Theorie selbst – überholt dem Anspruch nach das klassisch-hierarchische Verhältnis von praktischer Theologie und Philosophie. Wo es festgehalten wird, da muß dies in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der kantischen Position geschehen. Weiter noch geht Fichte im Anspruch, Philosophie als Lehre vom seligen Leben zu verstehen, in der alle Positivität von Theologie aufgehoben ist. Aber erst Hegel unternimmt den Versuch, diese Aufhebung so zu denken, daß die unendliche konstitutive Bedeutung der Einzelheit des geschichtlichen Christuserignisses nicht verschwindet. In seiner Kritik der Moralität zeigt er, daß aus dem formalen Prinzip praktischer Vernunft die substantiellen Gehalte des sittlichen Lebens nicht ableitbar sind. Er findet diese Gehalte, wie einst Aristoteles in der Polismoral, so nun in der Sittlichkeit der christlich-protestantisch-modernen Welt, die er auf die in ihr substantiell verwirklichte Freiheit hin auslegt. In der hegelschen Rechtsphilosophie sind mit der Entgegensetzung von Moraltheologie und Moralphilosophie diese beiden selbst aufgehoben. Das Faktische, das Positive des Christentums ist geschichtlich zum Allgemeinen geworden und sofern es über dieses Allgemeine hinaus sonst noch etwas sein will, zum Beispiel ein Leben nach den evangelischen Räten, ist es Fanatismus. Die Person Christi hat in diesem konkret Allgemeinen der christlich gewordenen Welt eine analoge Stellung zu der des Monarchen im hegelschen Staat: er präsentiert die Lebendigkeit und Konkretheit des Ganzen, aber wo die Vernünftigkeit die Struktur des Ganzen durchdrungen hat, – wo der Geist die Gemeinde erfüllt – da ist von seiner Individualität nur noch der Name notwendig. Es genügt, wie bei Hobbes, das Bekenntnis: »Jesus is the Christ«. Was daraus folgt, sagen die bürgerlichen Sitten und Gesetze.

Philosophie und Wirklichkeit sind bald darauf andere Wege gegangen. Der hegelsche Versuch, das abstrakt Allgemeine und das konkret Allgemeine in eins zu denken, scheiterte. Der Einspruch kam von zwei Seiten: von der

<sup>5</sup> Kant.

<sup>6</sup> Augustinus, De doctr. christ. PL 24, S. 23.

theologischen in Gestalt von Kierkegaard, der den Gedanken einer christlichen Welt für eine *contradictio in adjecto* erklärte und geltend machte, daß das konkret Allgemeine, der Logos, durch den die Welt ist, *in* der Welt als Fremdkörper, Paradox und Ausnahme erscheinen müsse, und daß der hegelsche Totalitätsbegriff in Wirklichkeit nur ein gigantischer Versuch sei, um das Christliche herumzukommen. Ohne in diese Auseinandersetzung einzutreten, kann man doch sagen, daß der hegelsche Versuch einer Theorie der konkreten Totalität mit Hegel selbst sein Ende gefunden hat. Der Einspruch des Marxismus verwandelt die hegelsche Position in das Programm einer erst herzustellen Totalität. Die Praxis dieser Herstellung ist die revolutionäre, Moral fällt daher mit den Erfordernissen revolutionärer Praxis in eins. »Es gibt im Marxismus kein Gran Ethik«, sagt einmal Lenin. Die von den Marxisten bürgerlich genannte Moral-Philosophie geht dagegen wieder von so etwas wie einer menschlichen Normalsituation aus, die bei Kierkegaard überschritten, bei Marx erst hergestellt werden soll. Sie gibt aber nicht mehr wie Hegel eine geschichtsphilosophisch-theologische Deutung dieser Normalität, sondern fragt nach intersubjektiv in einem unlimitierten Diskurs zu rechtfertigenden abstrakten Handlungsregeln, die solche Normalität konstituieren und aufrechterhalten. Insofern handelt es sich – in der einen oder anderen Form – um eine Rückkehr zu Kant, ohne allerdings der bei Kant zentralen, aus der theologischen Tradition kommenden Frage nach der sittlichen Motivation besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. *Daß* jemand gerechtfertigt handeln will, wird zunächst dezisionistisch oder hermeneutisch vorausgesetzt, um dann sprachanalytisch, werttheoretisch oder diskurstheoretisch zu deduzieren, worin gerechtfertigtes Handeln besteht. Damit fallen freilich die sogenannten Pflichten gegen sich selbst und der religiöse Bezug des Menschen im allgemeinen aus dem Rahmen ethischer Überlegungen heraus.

### *Überlegungen zum Gegenstand und zur Methode der Moralthologie*

Eine solche, sich auch kasuistischen Fragen wieder zuwendenden Ethik scheint sich nun der Theologie für eine neue Symbiose anzubieten. Sie hat die theologisch implizierten Probleme, die Kant aufgenommen hatte, konsequent eliminiert. Sie fallen also konkurrenzlos an die Theologie zurück. Und so scheint sich eine friedliche Arbeitsteilung zu ergeben: die Moralthologie überläßt sich in den Sachfragen, soweit sie moralischer Natur sind, den Argumentationen jener neuen rationalen Ethik, sei es, daß sie deren Ergebnisse übernimmt, sei es, daß der einzelne Moralthologe sich selbst als Moralphilosoph betätigt. Sogar für den Bereich der Motivation tritt er weitgehend seine Kompetenz an den Psychologen und Pädagogen ab. Psychologie

und Pädagogik aber definieren von sich aus einen gewissen Platz für so etwas wie letzte Sinngebung des Handelns. Diese Funktion kann in der pluralistischen Gesellschaft auf verschiedene Weise erfüllt werden. Die theologische Sinndeutung ist ein solches Angebot; Moralthologie im engeren Sinne sollte sich nach dieser Ansicht darauf beschränken und im übrigen eine Flurbereinigung vornehmen. Korrigierend eingreifen in die Autonomie des philosophischen Diskurses sollte sie nur dort, wo totalitäre Sinndeutungen anderer Art den Diskurs selbst beenden und damit auch der theologischen Sinndeutung das Wasser abgraben wollen. Sonst aber sollte sie diskursiv nicht vermittelbare inhaltliche Positionen wie zum Beispiel das Verbot der Wiederverheiratung bei gescheiterter Ehe räumen. Was für den Menschen gut ist, kann nicht für Gott schlecht sein. Und was für den Menschen gut ist, muß diskursiv unter den mit der Sache Befassten ermittelt werden. Da Unbedingtheit diskursiv nicht vermittelbar ist, ist hierin bereits eine Option gegen sog. »deontische« und für eine »teleologische« Moralbegründung eingeschlossen.

Ich halte diese Sicht der Dinge für falsch und möchte dies im folgenden mit einigen Überlegungen begründen.

1. Die erste Überlegung betrifft den Status des philosophischen Diskurses. Die Moralthologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts haben in subtilen Diskussionen sogenannte reflexe Moralsysteme entwickelt. Der Sinn dieser Systeme war es, Entscheidungsregeln an die Hand zu geben für den Fall, daß die »objektive« Beurteilung einer Handlungsweise strittig war. Dem lag die einfache Erfahrung zugrunde, daß man oft handeln muß, ehe die Sache ausdiskutiert ist. In gewisser Weise ist sie nie ausdiskutiert, denn es steht ja in jedem Augenblick in jedermanns Belieben, die Diskussion wieder anzufangen. Der Gründe und Gegen Gründe ist kein Ende. Die Moralphilosophie hat es mit dem Problem der diskursiven Rechtfertigung von Handlungen zu tun. Die Theologen aber hatten einmal Handbücher für Beichtväter zu schreiben, das heißt, sie hatten es mit der Notwendigkeit zu tun, hier und jetzt zu raten und zu urteilen. Und während angesichts der Unabgeschlossenheit des Diskurses jede objektive Beurteilung immer nur mehr oder weniger vorläufig ist, ist Handeln immer definitiv, jede Handlung definitiver Teil eines endlichen Lebensganzen. *Ars longa, vita brevis*. Das Leben des Einzelnen und seine Urteile sind nur ein Moment im zeitlich unbegrenzten Diskurs. Aber in dieser Unendlichkeit ist der Diskurs zugleich unwirklich. Es gilt aber auch das Umgekehrte: der Diskurs ist wirklich nur als Element im Leben des Einzelnen. Ob ich mich operieren lassen und mein Leben verlängern will oder nicht, ist eine Frage, deren Entscheidung mir nicht die medizinische Wissenschaft abnehmen kann. Aber auch Spiel- und Entscheidungstheorien mit ihren Wahrscheinlichkeitskalkülen führen nicht zum Ziel. Diese Theorien greifen ja nur, wo es sich bei Gewinn und Verlust

um kommensurable Größen handelt. Das Leben als Ganzes ist keine mit anderen kommensurable Größe. Darum kann kein Wahrscheinlichkeitskalkül, wo es ums Ganze geht, Entscheidungshilfe liefern. Die Weisungen Christi: »Verkaufe alles, was du hast«, »komm und folge mir nach«, waren denn auch gar nicht der Reflexion und dem Diskurs als Angebote übergeben. Rückfragen finden nicht statt. Wo die Rede vom eßbaren Fleisch des Menschensohnes Anstoß erregt, da hat Christus nur die lakonische Frage: »Wollt ihr auch gehen?« Mit anderen Worten: er erwartet, daß seine Ermächtigung zu solcher Rede jenen unmittelbar evident ist, die der Vater zieht. Aber unsere Frage ist damit nicht beantwortet. Denn die Frage ist ja, welche Funktion in der Weitergabe der Lehre Jesu Moralthologie hat. Kann sie, wo es ums Praktische geht, nur absegnen, was im allgemeinen Diskurs der Philosophie ohnehin gesagt wird?

2. Der Gedanke, daß die Existenz nicht ein Fall des Abstrakt-Allgemeinen ist, das die Wissenschaft behandelt, sondern umgekehrt Wissenschaft ein Moment der Existenz, ist von der Existenzphilosophie, besonders von Martin Heidegger in die Mitte der Aufmerksamkeit gerückt worden. Die Endlichkeit des Daseins bewußt ergreifen heißt für Heidegger, aus dem Allgemeinen des »Man« heraustreten in die Eigentlichkeit. Hier wird Kierkegaards Analyse der christlichen Existenz zu einer philosophischen Lehre von der »Jemeinigkeit« formalisiert. Paradoxaer Weise wurde sie in dieser formalisierten Form von Bultmann wieder theologisch rezipiert und zur Interpretation der durchaus nicht formalen Gehalte des Neuen Testaments benutzt, ein Unternehmen, gegen das Heidegger selbst Bedenken angemeldet hat. Denn »Je-meinigkeit« ist natürlich wieder eine abstrakte Kategorie, die Rede vom konkreten Ich die abstrakteste Rede überhaupt, wie Hegel in der »Phänomenologie des Geistes« gezeigt hat. Und so folgt auch inhaltlich aus der Existenzphilosophie Heideggers nicht so etwas wie eine materiale Ethik, sondern nur eine Form der Innerlichkeit, die in einer gewissen Analogie mit der Form des gläubigen Handelns steht, aber ohne deren inhaltliche Implikationen. Was unterscheidet die theologische von der existenzphilosophischen Handlungsform? Der Unterschied ist, daß der christliche Glaube nicht nur formal »Je-den-Einzelen« im Blick hat, sondern daß für ihn die Welt ein begrenztes Ganzes ist<sup>7</sup>, ein sinnvolles *singulare tantum*, und jeder Einzelne darin nicht nur »je für sich« ein Einzelner, sondern ein als dieser Besondere unersetzlicher und unvergleichlicher Teil eines ebenso einmaligen Universums, Träger eines »Namens«, den nur Gott kennt. Und nur dies kann das formale Unterscheidungsmerkmal der theologischen von jeder anderen Weltansicht sein. Das macht sie, wie Kierkegaard richtig sah, paradox. Sinn ist

<sup>7</sup> Vgl. Wittgenstein, *Tractatus logicophilosophicus*, 6.45: »Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als — begrenztes — Ganzes.«

empirisch nur ein Einsprengsel in einem Meer von Sinnlosigkeit. Ordnung an einer Stelle wird mit Vermehrung der Unordnung an anderer bezahlt. Der Glaube, der an die Totalität als Sinn glaubt, glaubt insofern das Unwahrscheinliche. Nun gelten innerhalb von Sinnstrukturen allerdings die Wahrscheinlichkeitsgesetze nicht, sondern statt ihrer aposteriorische Notwendigkeiten, die sich aus der Sinnstruktur selbst ergeben. Welcher Ton in der Jupitersinfonie auf welchen anderen folgt, welche Farbe in einem Tizian-Bild neben welcher Farbe steht, das ergibt sich aus der Sinngestalt des Ganzen, nicht aus Wahrscheinlichkeitsgesetzen. Und wenn wir einen Schreibfehler ausbessern, dann lassen wir uns nicht leiten von einer Statistik über die mittlere Häufigkeit der einzelnen Buchstaben pro Seite, sondern von dem, was nach Grammatik und Inhalt des Textes hier stehen müßte. Wenn das Ganze der Wirklichkeit eine wenngleich gestörte Sinntotalität ist, als was der Glaube sie ansieht, dann gelten die Wahrscheinlichkeitsparameter, an denen gemessen er paradox ist, allerdings gar nicht. Denn in einem *singulare tantum* gibt es nichts Wahrscheinliches. Daß kein Haar von unserem Kopf fällt ohne Gottes Willen, ist dann vielmehr anzunehmen. Wunder, in denen Wahrscheinliches von Sinnvollem verdrängt wird, verlieren ihre Anstößigkeit. Inbezug auf den einzelnen Fall sagen bekanntlich Wahrscheinlichkeitsgesetze nichts. Es ist jedoch normalerweise vernünftig, bei Entscheidungen Wahrscheinlichkeitsüberlegungen zu berücksichtigen, weil jede Entscheidung sich immer auch auf mit anderem Vergleichbares bezieht. Das gilt jedoch nicht, wo eine umfassende und damit einmalige Totalität von Sinn behauptet wird. Ein solcher Sinn wäre inkommensurabel. Er kann daher nur Gegenstand des Glaubens sein. Aber das gilt in gewisser Weise für jeden Sinn. Er erschließt sich nur für den, der sehen will. Der universelle Sinn scheint nur in Bruchstücken auf, die dem, der glaubt, als Stütze genügen. Weil der singulär-totale Sinn nicht evident ist, ist die Gemeinschaft der Christen nicht identisch mit der Gemeinschaft aller Menschen guten Willens. Sie erscheint daher von außen als eine private Gemeinschaft unter anderen, ihre Sinndeutung der Wirklichkeit als eine Weltanschauung neben anderen. Ihrem Selbstverständnis nach ist die Kirche die Repräsentation der Menschheit von Gott, also die Antizipation der schlechthinnigen Öffentlichkeit, der gegenüber allen Staaten noch naturwüchsige Schranken anhaften, die diesen einen vergleichsweise privaten Charakter geben. Der paradoxe Charakter dieses Anspruchs ist offenkundig. Die christliche Perspektive des Handelns und Wissens ist eine solche, die dieses Handeln und Wissen als einmaligen Teil einer universalen Sinnstruktur verstehen läßt, als einmaligen Part in einem Welt drama, nicht als Fall einer Regel<sup>8</sup>. Darin liegt eine gewisse formale Verwandtschaft mit

<sup>8</sup> Vgl. H. U. von Balthasars Rede vom »Universale concretum«: »Innerhalb des Dramas Christi ist jedes menschliche Geschick entprivatisiert und personal von universaler Tragweite.« Theodramatik II, I. Einsiedeln 1976, S. 46.

revolutionärer Moral. Auch in ihr wird das Handeln nicht qualifiziert durch die Angemessenheit an eine Regel der Normalität, sondern durch einen einmaligen Beitrag zur Revolution<sup>9</sup>.

3. Mit dem Vorrang des konkret Allgemeinen vor dem abstrakt Allgemeinen verschwindet nun aber nicht das letztere, verschwinden nicht Regelmäßigkeit, Gesetz, Wiederholung. Aber ihr Status verändert sich. Sogar in der revolutionären Aktion gibt es ein regelutilitaristisches Element. Verlässlichkeit, Gehorsam sind bei längerfristigen Aktionen von der größten Bedeutung. Die Logik des Kurfürsten im »Prinz von Homburg« gilt auch für den Führer einer revolutionären Bewegung. Charakteristisch für ihn ist nur, daß die Regel selbst noch einmal utilitaristisch, das heißt teleologisch begründet wird. Auch wenn das Handeln durch die christliche Theologie als einmaliges, in einem einmaligen, weil totalen Sinnzusammenhang gedeutet wird, entfällt nicht das Regelmoment. Als endliche Wesen können wir gar nicht sinnvoll handeln, das heißt, wir können überhaupt nicht handeln, ohne im Handeln einer Regel zu folgen. Ohne eine solche ist die Handlung vom blinden Zufall gar nicht unterscheidbar. Wer Einmaliges zu sagen hat, ein Gedicht oder die Bergpredigt, muß es nach den Regeln einer Grammatik sagen und mit Worten, deren Deutung bereits vorher bekannt ist. Nur der göttliche Logos ist ein *hapax legomenon*. Ethik muß immer eine Lehre von Handlungsregeln sein. Die Frage ist nur, welchen Status haben diese Regeln? Müssen sie teleologisch interpretiert werden? Wenn ja, dann gilt auch für Ethik das Prinzip: keine Regel ohne Ausnahme. Außerdem ist dann jede Regel problematisierbar unter dem Gesichtspunkt des jeweils zu erreichenden Zwecks. Oder müssen wir uns bei der Verfolgung jedes denkbaren Zwecks Regeln unterwerfen, die schlechthin gelten und Vorrang vor allen möglichen Zwecken haben? In der philosophischen Ethik ist die Frage kontrovers. Philosophische Ethik kann zwar zeigen, daß es sich bei den beiden Aspekten, dem gesinnungsethischen und dem verantwortungsethischen um Abstraktionen handelt und daß sittliches Handeln immer beide Momente integriert. Aber die Bedingung der Möglichkeit solcher Integration kann sie ohne Rekurs auf Theologie nicht sichtbar machen. Die christliche Moralthologie ist dadurch charakterisiert, daß sie zwar eine teleologische Moralbegründung liefert, das Telos aber so formuliert, daß das Resultat auf eine partiell deontologische Moral mit ausnahmslos geltenden Gesetzen hinausläuft. Das Telos ist die Verherrlichung Gottes. Aber dies ist kein operationalisierbares Ziel. Gott wird verherrlicht, indem wir seine Gebote halten, also das tun, was in sich das Gute ist. Der Zweck ist von der Art, daß er nicht die Mittel heiligt, sondern nur durch heilige Mittel erreicht wird. Wir sprechen daher besser von Sinn als von Zweck.

<sup>9</sup> Vgl. R. Spaemann, Nebenwirkungen als moralisches Problem. In: Zur Kritik der politischen Utopie. Stuttgart 1977.

Gegen diese Sicht ist nun neuerdings eingewendet worden, der Aspekt der Verherrlichung Gottes sei letztlich gegen die Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, von deontologischer oder von teleologischer Normierung, neutral. Wenn Gott durch das geehrt werde, was ohnehin das Rechte ist, dann könne von diesem Gesichtspunkt aus die Frage, ob eine deontologische oder eine teleologische Handlungsweise »das Rechte« ist, gar nicht entschieden werden. Wenn aber die theologische Orientierung des christlichen Handelns derart folgenlos ist für die Beantwortung fundamentaler ethischer Fragen, dann werden wir einer teleologischen Orientierung schließlich den Vorzug geben, denn sie vermehrt die menschliche Freiheit im Sinne von Verfügungsmöglichkeit. In diesem Sinne etwa plädiert der Moraltheologe B. Schüller, ein hervorragender Kenner der neueren, vor allem angelsächsischen moral-philosophischen Diskussion, wenn er zum Beispiel gegen die Unauflöslichkeit der Ehe als abstrakte Norm Stellung nimmt und vorschlägt, Scheidung bei Zerrüttung in Erwägung zu ziehen<sup>10</sup>. Genauer gesagt enden seine Überlegungen in einem Dilemma. Man kann nämlich eine deontologische Normierung bis zu einem gewissen Grade stets regelutilitaristisch begründen. Wenn der Kurfürst den Prinzen von Homburg verurteilt, dann deshalb, weil nur der pünktliche Gehorsam gegen das Gesetz der Garant nicht nur zufälliger Siege ist. So etwa kann man zugunsten der Unauflöslichkeit der Ehe argumentieren, daß man zwar nicht versprechen kann, mit der Ehe nicht zu scheitern, wohl aber, auch nach einem Scheitern nicht wieder zu heiraten. Dieses Versprechen, in dem man sozusagen die Etappen verbrennt, begünstigt die Geneigtheit der Ehepartner, alle Anstrengungen zur Rettung ihrer Ehe zu machen. Was aber, wenn die Ehe trotzdem auseinandergeht? Wird das Einhalten des Versprechens dann nicht sinnlos? Und sollten sich die Ehepartner nicht gegenseitig von dieser Einhaltung dispensieren können? Hier bleibt nun noch ein regelutilitaristisches Argument: Man kann darauf hinweisen, daß Versprechen nur dann in einer Gesellschaft ihre das Handeln schon im voraus orientierende Kraft entfalten können, wenn das Halten solcher Versprechen die allgemeine Regel ist. Versprechen ist eine transsubjektive Institution. Wenn es dies nicht wäre, gäbe es gar kein Versprechen. Die Besonderheit beim Ehebündnis ist es freilich, daß es ein Versprechen auf Gegenseitigkeit ist. Und dies wird normalerweise dadurch hinfällig, daß man sich gegenseitig dispensiert. Nun kann man noch einmal regelutilitaristisch vermuten, daß der Ausschluß einer solchen Dispensmöglichkeit wiederum – unter Menschen, die sich überhaupt an sittliche Normen gebunden fühlen – einen insgesamt stabilisierenden Effekt hat. Nur ist dies eine empirische Frage und also die Frage der Unauf-

<sup>10</sup> Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf 1973, S. 199 ff.

löslichkeit der Ehe, so meint zum Beispiel Schüller, eine Zweckmäßigkeitfrage.

An dieser Stelle wird nun deutlich, wo die teleologisch, das heißt utilitaristische Ethik endet. Man muß nämlich gegen die bisherige Überlegung geltend machen, daß ein solcher Test nur möglich ist durch Freigabe der Wiederverheiratung geschiedener Christen – *ad experimentum*. Dieses Experiment könnte äußerstenfalls zeigen, daß eine solche Freigabe keine nachteiligen Folgen für den Bestand der Ehen hat. Daß sie einen positiven Einfluß haben sollte, kann man ja wohl von vornherein ausschließen. Dieses Experiment gefährdet also im Ganzen die bestehenden Ehen. Außerdem läßt es sich nicht leicht wieder abbrechen, weil ja ein Ethos nicht einfach in Zweckmäßigkeitserwägungen gründet und beliebig manipulierbar ist. Gesetzt den Fall aber, das Experiment zeige den Wert der Unauflöslichkeit und diese werde daraufhin wiederhergestellt, so enthält nun, und nun erst das Verbot der Wiederverheiratung ein unerträgliches Moment von Heteronomie. Der Geschiedene soll nun auf ein ferneres Lebensglück verzichten, nur um durch sein Alleinbleiben ein abschreckendes Beispiel für andere zu geben. So aber wird die »Menschheit in seiner Person« nur als Mittel gebraucht. Hier sind wir am entscheidenden Punkt. Man kann regelutilitarisch (= teleologisch) begründen, warum der Regelutilitarismus als Moralbegründung nicht ausreicht, warum eine Verankerung der Moral in etwas anderem als Zweckmäßigkeitserwägungen für ein gutes Leben gut ist. Man kann nämlich mit einem Ethos nicht herumexperimentieren, ohne es zu zerstören. Man kann funktional den Wert einer nichtfunktionalen Moralbegründung zeigen. Aber man kann sie eben – *per definitionem* – so nicht leisten. Die christliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe läßt sich in einem teleologischen Ansatz sozusagen anviesieren, aber nicht letztlich begründen. Aber sie begründet sich ja auch gar nicht so. Sie geht davon aus, daß das zur Liebe unzertrennlich gehörige »Für immer«, das ja mehr enthält, als wofür Menschen von sich aus bürgen können, eine von den Subjekten unabhängige Realität gewinnt in einer symbolisch-sakramentalen Institution, die unabhängig von den Wechselfällen des Lebens Realität behält, bis einer der beiden stirbt. Wer im Glauben sich auch beim empirischen Scheitern der Ehe nicht wiederverheiratet, tut dies nicht, um als abschreckendes Beispiel zu dienen, sondern bleibt durch seine Lebensweise in dem ihn tragenden Sinnzusammenhang, den das Sakrament symbolisiert. Die katholische Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe gewinnt ihre höchste Rationalität gerade darin, daß ihre letzte Begründung nicht eine abstrakt-allgemeine ist, sondern im Bezug auf das *singulare tantum* des Christusereignisses liegt. Ähnliches läßt sich zeigen in bezug auf den Wert christlicher Handlungsmotivation in vielen anderen Kontexten.

Ist also christliche Morallehre nur eine Morallehre für Christen? Ja, natürlich. Ihre Universalität liegt nur darin, daß sie davon ausgeht, jeder Mensch



sollte Christ sein, nicht darin, daß sie lehrt, jeder solle, ob Christ oder nicht, so und so leben<sup>10a</sup>. Hier gilt Adornos Wort: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« Der Widerstand gegen die funktionale Einschmelzung aller Handlungsnormen würde die christliche Moralthologie einerseits in einem höchsten Sinne vernünftig, andererseits aber zu einem Fremdkörper in der modernen Welt machen. Nur als Fremdkörper aber kann sie ein Signal sein. Wenn von autonomer Moral die Rede ist, kommt daher alles darauf an zu verstehen, was das heißen soll. Es gibt keine schlechthinnige »Autonomie der Sachbereiche«. Es gehört zu jedem endlichen Sachbereich, auf andere zu verweisen. Eine zum Selbstzweck gewordene Medizin ist ebenso unmenschlich wie eine zum Selbstzweck gewordene Perfektion von Automobilen. Nun wird dies von den autonomen Moralern gern zugestanden, ja sogar hervorgehoben und gesagt, alle Sachlogik müsse schließlich dem Menschen, seinem Glück, seiner Selbstentfaltung dienen. Plato und Kant können uns jedoch darüber belehren, daß eine teleologische Orientierung auf dieses Ziel nicht konsistent ist. Es ist nämlich nicht so klar, worin menschliche Selbstverwirklichung besteht. Dagegen ist klar, daß ein Leben, das sich am Gedanken von Glück und Selbstverwirklichung orientiert, die tiefste Erfahrung von Glück und Selbstverwirklichung nicht macht. Dem Neuen Testament sind ja auch solche Zielsetzungen fremd. »Selbstverwirklichung«, »Lebenserfüllung« usw. sind zunächst Leerformeln. Wo sie als ethische Schlüsselbegriffe verwendet werden, da ist das Resultat unvermeidlich am Ende ein kruder Hedonismus. Und zwar aus folgendem Grund: Wie Max Scheler und übrigens zuvor schon Hegel gezeigt haben, ist Glück nicht das Ergebnis von Handlungen, die Glück zu ihrem Zweck haben. Direkt intendierbar und herstellbar sind überhaupt nur körperliche Lustempfindungen. Glück direkt intendieren heißt daher, es auf diejenigen Empfindungen reduzieren, die einer solchen *intentio directa* überhaupt zugänglich sind. Analoges gilt für »Selbstverwirklichung« usw. Plato hat im 8. Buch des »Staates« eine Typologie von Menschen unter dem Gesichtspunkt gemacht, worin sie jeweils ihr Glück sehen. Allerdings war das nicht relativistisch gedacht: der Philosoph beurteilt nämlich diese Glücksideen. Im Christentum ist es nach den Worten des heiligen Paulus der

---

<sup>10a</sup> »Eine historische positive Kirche soll daher nicht in die gefährliche, jede Kirche von ihrem wahren Wesen abführende Richtung tendieren, sich selbst so gestalten zu wollen (ihren Glaubensgehalt, ihre Ethik, ihre Einrichtung), daß sie die »ganze Menschheit« umfassen könne. Solche Tendenz führt notwendig zu einer falschen, verderblichen Anpassung der Kirche an die »allgemeinmenschliche« Natur einer religiös noch *nicht* umgebildeten Menschheit, und anstatt alles Menschliche nach Maßgabe seiner je vorhandenen Anlagen zu *erheben* in die Sphäre der Liebessolidarität aller endlichen Personen, würde eine Kirche, die obiger Tendenz folgt, vielmehr selbst schließlich erst in die Sphäre der Gesellschaft und schließlich der Masse *versinken*, und sich von ihrem wahren Ziele wegbewegen.« In: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern 1954, S. 560–561.

geistliche Mensch, der alles beurteilt, also auch, was die wahre Wirklichkeit des Menschen ist und wodurch Selbstverwirklichung in Wahrheit geschieht. Die Antwort des Neuen Testaments ist ziemlich deutlich: durch Selbstverleugnung, was gewiß kein Emanzipationsprogramm ergibt.

Unter dem Anspruch Gottes als des absoluten Sinnes ergibt sich allerdings so etwas wie eine ethische Autonomie der Sachbereiche, und zwar indirekt, nämlich aus der Unmöglichkeit, sie auf ein endliches Telos hin zu funktionalisieren, während die autonome Ethik die totalitäre Tendenz hat, die Autonomie der Sachbereiche durch deren gesellschaftliche Funktionalisierung aufzulösen, den Arzt, den Pädagogen, den Richter als Funktionär gesellschaftlicher Programme zu begreifen und das jeweilige Berufsethos «teleologisch» in ein universelles Gesellschaftsethos zu transformieren. Welche Humanität liegt demgegenüber in der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, es sei die Pflicht des Königs, nach dem Gesetzesbrecher zu fahnden, die Pflicht der Ehefrau, ihn zu verstecken, und die Pflicht eines jeden von beiden, das Mißlingen der eigenen pflichtmäßigen Absicht als Wille Gottes zu akzeptieren<sup>11</sup>. Hinter dieser humanen Autonomie der Lebensbereiche steht eine theonome Sicht der Wirklichkeit: es ist nicht Aufgabe des Menschen, das Ganze der Geschichte zu verantworten. Gott ist der Herr der Geschichte. Wir sind unnütze Knechte und haben – »deontisch« – Pflichten zu erfüllen, die wir nicht aus eigener angeblicher Einsicht in einen universalen Zweckzusammenhang suspendieren können. Die Totalität ist in unserem Handeln nie als Zweck, sondern immer als Sinn, und das heißt *symbolisch* präsent: der Regierende handelt in der symbolischen Repräsentation des richtenden Gottes, die Ehefrau in der symbolischen Repräsentation der Braut des Neuen Bundes.

Sie wollen beide, indem sie entgegengesetzte Ziele verfolgen, auf der Ebene des Sinnes doch dasselbe, nämlich den Willen Gottes. Die Lebensbereiche gewinnen mit ihrer symbolisch-sakramentalen Transparenz zugleich eine Unbedingtheit, die ihnen als bloß endlichen Verhältnissen nicht zukäme. Das gilt auch im Negativen. Wenn die Märtyrer der ersten Jahrhunderte sich weigerten, dem Kaiserbild Weihrauch zu streuen, so würde sich als Resultat einer rationalen Güterabwägung leicht ergeben, daß diese mit dem Leben bezahlte Weigerung überflüssig war. Der Zweck der Handlung war schließlich der eines politischen Integrationsrituals und nicht ein religiöser. Warum sollte man nicht in bewußter Reduktion des Sinnes der Handlung auf diesen Zweck, vielleicht sogar unter offizieller Abgabe einer salvatorischen Klausel das Geforderte tun, zumal niemanden dadurch ein Schaden zugefügt wurde? Aber die Handlung des Weihrauchstreuens hatte nun einmal religiös-symbolische Konnotationen und damit ein Moment von Unbedingtheit, und es

<sup>11</sup> Thomas v. Aquin S. th. qu. 19, art. 10.

kam keinem Martyrer in den Sinn, diesen symbolischen Charakter durch teleologische Reflexionen aufzulösen. Im Gegenteil: die Christen insistierten auf diesen Konnotationen und ließen der Staatsgewalt gar keine Möglichkeit, sich mit Hilfe von Zweideutigkeiten aus der Affäre zu ziehen. Das Handeln jener christlichen Generationen, denen die Kirche ihre Existenz verdankt, muß für alle christliche Moraltheologie normativ bleiben. Die Moraltheologie kann dieses Handeln nicht kritisch beurteilen wollen, sondern muß sich selbst fragen, ob ihre Prinzipien geeignet sind, die Verpflichtung, der jene ersten Zeugen folgten, zu begründen, oder ob von diesen Prinzipien her gesehen, dieses Handeln eher als unaufgeklärt, obskur und fanatisch gelten muß, wie schon David Hume meinte. Im letzteren Fall würde sich freilich eine christliche Moraltheologie selbst liquidieren.

Die Ethik der Güterabwägung ist jene, von der es im Evangelium heißt: »Das tun auch die Heiden.« Leo Strauss bezeichnet die unbedingte Geltung bestimmter sittlicher Normen als das Kennzeichen, das christliche Ethik von jeder nur philosophisch-naturrechtlichen unterscheidet, und er sieht es als die »letzte Konsequenz aus der thomistischen Anschauung über das natürliche Gesetz« an, »daß das Naturgesetz praktisch nicht nur von der natürlichen Theologie, sondern auch von der Offenbarungstheologie nicht zu trennen ist«<sup>12</sup>. Dies zeigt sich insbesondere bei der Behandlung der drei fundamentalen Güter: des Lebens, der Sprache und der Sexualität. Geiseltötung ist zwar völkerrechtlich erlaubt, als direkte Tötung Unschuldiger aber in der Tradition christlicher Ethik stets verboten gewesen. In bezug auf die Abtreibung unterscheiden die Christen zwischen ihrer eigenen Moral und ihrer Forderung an die staatliche Gesetzgebung. Vom Staat verlangen sie, daß das Leben Ungeborener nie dem Belieben zur Tötung freigegeben, sondern stets in eine verantwortliche Güterabwägung einbezogen wird, wobei normalerweise nur das Leben der Mutter als Gut angesehen werden kann, zu dessen Rettung das des Kindes geopfert werden darf. Ihre eigene Morallehre war jedoch stets eine andere, nämlich die, direkte Tötung unschuldigen Lebens

---

<sup>12</sup> Leo Strauss, *Natural right and history*. Deutsch: Stuttgart 1953, S. 169. Vgl. auch: »Die thomistische Doktrin vom Naturrecht, oder allgemeiner vom Naturgesetz, ist frei von den Unschlüssigkeiten und Zweideutigkeiten, die nicht nur für die Lehren des Plato und Cicero, sondern auch des Aristoteles charakteristisch sind. An Bestimmtheit und vornehmer Einfachheit übertrifft sie sogar die stoische Naturrechtslehre ... Die Prinzipien des Sittengesetzes, wie es besonders auf der zweiten Tafel des Dekalog formuliert ist, dulden keine Ausnahme, es sei denn möglicherweise durch göttliches Eingreifen ... Es ist vernünftig anzunehmen, daß diese tiefgreifende Veränderung durch den Einfluß des Glaubens an die biblische Offenbarung hervorgerufen wurde. Sollte sich diese Annahme als richtig erweisen, dann wäre man allerdings gezwungen, sich zu fragen, ob das Naturgesetz, wie es Thomas von Aquin auffaßt, streng genommen natürliches Gesetz ist, d. h. ein Gesetz, das ohne fremde Hilfe und Erleuchtung durch göttliche Offenbarung erkennbar ist«; ebd., S. 168. Die Frage, die Strauss hier aufwirft, läßt sich wohl nur mit Hilfe des christlichen Begriffs einer »gefallenen Natur« beantworten.

außerhalb jeder Güterabwägung zu stellen, das heißt uneingeschränkt für unerlaubt zu halten. Das gilt auch für die Anwendung von Waffen zur unterschiedslosen Vernichtung von Zivilbevölkerung. B. Schüllers Forderung, die direkte Tötung Unschuldiger in die Güterabwägung einzubeziehen, also in bestimmten Fällen zur Abwehr größeren Übels zu erlauben, ist ein gänzlich Novum. Daß die traditionelle Kasuistik die deontischen Normen äußerst restriktiv gefaßt und im übrigen immer teleologisch normiert hat, ist zwar richtig, aber in diesem Zusammenhang kein Gegenargument. Immer gab es den harten Kern, der jeder güterabwägenden Reflexion entzogen war. Und gerade hier war die Treue immer zugleich ein Akt des Gottvertrauens, der gewöhnliche Menschen, wenn sie in außergewöhnliche Lagen gerieten, zu Heiligen werden ließ. Es gibt Situationen, wo das Außerordentliche, wo Heroismus zur Pflicht wird.

Was die Sprache betrifft, so gibt es eine kontinuierliche Tradition unbedingten Lügeverbots, die die meisten großen Lehrer der Kirchen ebenso umfaßt wie Kant und Fichte. Der Grundgedanke ist der, das Medium, in dem sich menschliche Kommunikation und menschlicher Geist gleichzeitig konstituieren, die Sprache dürfe nicht zum Instrument der Täuschung umfunktionierte werden; der sinngemäße Gebrauch der Sprache sei nicht ein Akt freier Willkür, der je nach Umständen einmal so und einmal anders ausfallen dürfe; die Folgen des Nichtlügens seien daher niemals dem Nichtlügner als seine Verantwortung anzulasten. Die Sprache ist nämlich, wie Humboldt gezeigt und Heidegger neu bewußt gemacht hat, gar nicht ein Instrument, das man zu bestimmten Zwecken anwendet und dessen Anwendung in unsere Verantwortung gestellt ist, sondern sie ist als die Wirklichkeit des Menschen selbst zugleich Ort der Erscheinung des Seins. Der Lügner entehrt sich daher selbst, das war der Gedanke Kants. Das Problem, das hier liegt, ist verwickelt und kann hier nicht ausführlicher behandelt werden. Jedenfalls kann es nicht dadurch abgetan werden, daß man, wie es zum Beispiel Schüller tut, die Verkehrung der »Natur« der Sprache mit dem Rasieren vergleicht, welches ja auch gegen die Natur des Bartwuchses sei. Denn soviel ist ja auf den ersten Blick ersichtlich, daß der Bartwuchs im Unterschied zur Sprache nicht die Natur des Menschen, das heißt des Menschseins des Menschen definiert.

Und gewiß läßt sich auch die menschliche Sexualität nicht damit vergleichen. Auch sie ist nicht ein Instrument. In ihr verbinden sich geistige und physische Natur des Menschen. Auch sie ist ein Moment der Wirklichkeit des Menschen selbst: Selbsttranszendenz zum anderen, zum Geliebten einerseits, Quelle menschlichen Lebens andererseits. Daß sie dies beides sei, ist die sittliche Forderung. Die Selbst-Vergessenheit im Beischlaf solle, so lautet die Forderung, nur stattfinden im Rahmen wirklicher Selbstüberschreitung, das heißt im Rahmen unbedingter Selbstübereignung, in der Ehe und ferner nur, wenn die Eigenschaft des Aktes, Quelle neuen Lebens zu sein, nicht durch

absichtlichen Eingriff in die Natur eliminiert werde. Dann und nur dann nämlich handelt es sich um eine wirklich personale Überschreitung der Grenzen des Selbst, nicht nach unten, sondern nach oben und nach vorn, um die Sprengung jeder Form von individuellem oder kollektivem Egoismus. Gerade, was den letzten Punkt betrifft, so ist sehr viel Scharfsinn aufgeboten worden, um zu zeigen, daß es sich bei dieser traditionellen christlichen Forderung um einen falschen, einen biologistischen Naturbegriff handle. Biologisch scheint mir jedoch eher der Naturbegriff der Kritiker zu sein, die die Sexualität zu einem Naturvorgang neben anderen nivellieren und ihre Bedeutung im menschlichen Lebensvollzug verkennen, indem sie sie ihrerseits zu einer Art Instrument funktionalisieren, diesmal zu einem Mehrzweckinstrument. Freilich: die Rede vom *finis*, vom Zweck des Geschlechtsaktes in der traditionellen scholastischen Theologie und Philosophie, war immer mißverständlich. Gerade, weil er nicht primär Zwecke, sondern einen Sinn hat, die Zwecke aber Momente einer Sinnstruktur sind, kann er nicht ohne Beeinträchtigung seines Sinnes amputiert werden. Die Kritiker des kirchlichen Lehramtes sind – wie mir scheint – teilweise im Recht, was die Begründungen, nicht was die Sache betrifft. Aber auf Begründungen erstreckt sich die Kompetenz des Lehramtes ohnehin nicht. Die finale Begründung unbedingter Normen muß, mit neuzeitlichen Augen gelesen, notwendigerweise als funktionale Begründung verstanden werden. Die moraltheologischen Kritiker übernehmen unglücklicherweise diese funktionale Begründungsstruktur und kehren deren logische Konsequenz gegen das so Begründete, statt die funktionale Begründungsform als solche kritisch in Frage zu stellen. Sie überschreiten ihre Kompetenz hinsichtlich der Resultate, sie machen von ihr nicht hinreichenden Gebrauch hinsichtlich der Begründungen.

Meine These lautet: wo der ethische Funktionalismus jedes unbedingte *Non licet* in Güterabwägung auflöst, da beseitigt er mit der Möglichkeit des Ernstfalls die Pointe der christlichen Existenz<sup>13</sup>.

Gegen diese Überlegungen ließe sich geltend machen, daß in der Geschichte der Moraltheologie teleologische Erwägungen immer den breitesten Raum eingenommen haben. Die Begründung, die der heilige Thomas für moralische Gebote gibt, sind fast immer finale Begründungen. Nun werden, wenn wir ethische Normen diskursiv begründen, diese Begründungen stets final, das heißt funktional ausfallen. Die Frage ist jedoch die, welchen Status solche Begründungen im Verhältnis zum Begründeten haben. Tatsächlich stehen sie ja fast nie am Anfang einer Sitte, sondern sind nachträgliche Reflexionen, »Derivationen«, um mit Pareto zu sprechen. Solche Reflexionen sind deshalb möglich, weil jedes substantielle Ethos eine komplexe Vielfalt manifester und latenter Funktionen erfüllt. Nur: es erfüllt diese Funktionen, insbeson-

<sup>13</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln 1968.

dere die latenten, gerade insofern es nicht durch sie definiert ist. Für die Unauflöslichkeit der Einehe lassen sich schwerwiegende funktionale Argumente geltend machen. Aber zu jedem dieser Argumente gibt es komplementäre Gegenüberlegungen. Ja, es gehört zum Wesen funktionaler Überlegungen, nach funktionalen Äquivalenten Ausschau zu halten. Die Stiftung eines Ethos kann daher auf solche Überlegungen nicht gegründet werden. Wenn Christus die Unauflöslichkeit der Einehe begründet, gibt er überhaupt keine funktional-finale Rechtfertigung, sondern eine genetische – »im Anfang war es nicht so« – und eine theologisch-»deontische« – »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.«<sup>14</sup> Die finale Begründung eines Ethos für konstitutiv halten, heißt verkennen, daß jeder Lebenszusammenhang, innerhalb dessen die Handlungsanweisungen dieses Ethos sich als funktional erweisen, erst zugleich mit dem Ethos und durch es gestiftet wird. Der Witz, die Ehe diene zur Lösung von Problemen, die ohne die Ehe nicht existieren würden, bringt in negativ-absurder Pointierung diesen Sachverhalt zum Ausdruck. Funktional-teleologische Begründungen eines Ethos müssen immer methodisch den sogenannten »Menschen« von seinem Lebenszusammenhang, seinem Ethos trennen, um dieses dann auf ihn final beziehen zu können. Die Gefahr ist, daß er als dieser »unethische« Mensch dann zum Maß des Ethos gemacht wird, und das kann nur zur Destruktion führen.

Wenn Kant als unbedingtes Telos »die Menschheit« in der eigenen und jeder anderen Person nannte, so meinte er gerade nicht den Menschen als natürliches Bedürfnissubjekt, sondern das Unbedingte der Freiheit. Die Freiheitserfahrung aber gründete er ihrerseits auf das unableitbare Faktum des »Gewissens«. Die Theologie stellt dieses Faktum in den Rahmen einer singulären Sinngestalt der Wirklichkeit, innerhalb deren es interpretierbar wird. Freiheit, für Kant in ihrer positiven Möglichkeit begrifflich nicht erhellbar, wird es theologisch durch Erzählen einer Geschichte. Jede Vernunft wurzelt in einer Geschichte, einer Biographie, einer Sozialgeschichte, letztlich in Naturgeschichte. Die Offenbarung lehrt die Faktizität dieser Geschichte selbst noch einmal als in Sinn gründend ansehen. Abstrakte Vernunft ist stets advokatorisch-sophistisch. Gründe lassen sich beibringen für alles. Zwar gibt es für das Bessere bessere Gründe. Aber als die besseren haben sie sich definitiv erst erwiesen, wenn kein Gegengrund mehr vorgebracht wird. Darum ist eine rationale Ethik eine eschatologische Idee. Aber die Herbeiführung dieses Eschaton ist nicht Sache der Philosophie. Unterdessen antizipiert es der Glaube in der konkreten Gestalt der Nachfolge Christi. Moralthologie müßte daher zuerst und vor allem Hermeneutik der Lehre Jesu und der Apostel sein. Zwar sind deren Weisungen situationsbedingt und auf zufällige

---

<sup>14</sup> Markus 10, 5 ff.

Fälle begrenzt. Aber es ist gerade Sache dieser Hermeneutik, analog juristischer Hermeneutik Geist und Intention des Gesetzgebers unter veränderten Bedingungen dort zu eruieren, wo keine definitive Weisung vorliegt.

Wenn der heilige Paulus eine von keinem Logion Jesu gedeckte Weisung gibt, begründet er es damit, daß er sagt: »Ich glaube doch auch, den Geist Christi zu haben.«<sup>15</sup> Als Moraltheologe kann nur reden, wer dieses in einem wie immer gebrochenen Sinne doch irgendwie auch von sich sagen kann. Denn wie man die Echtheit der Zuschreibung eines Bildes oder einer Komposition nicht beurteilen kann von einem abstrakten Begriff von Malerei oder Musik, den der Interpret mitbringt, sondern nur aus intimer Vertrautheit mit den Werken des fraglichen Meisters, so setzt auch die extrapolierende Anwendung von Sätzen des Evangeliums voraus, daß man sich bei Beantwortung der Frage, »was Christus sagen würde«, möglichst frei zu machen sucht von eigenen und zeitgenössischen Vorurteilen über das, was er hätte sagen müssen, um vor uns bestehen zu können. Der Satz Schüllers: »Aus der Einsicht in den sittlichen Charakter einer Handlungsweise ergibt sich unmittelbar, ob Gott sie gebietet, erlaubt oder verbietet« würde Moraltheologie überflüssig machen und sie kurzerhand in philosophische Ethik überführen, da philosophische Ethik vollständig ausreichend interpretieren könnte, was Wille Gottes zu heißen verdient. Es gehört aber zum christlichen Glauben, daß in einer Welt der Erbsünde die Positivität der konkreten Wegweisung durch Christus Bedingung des richtigen Lebens ist, daß ferner die Verheißung Christi die Motivation für die ethisch sinnvollen Vorleistungen stiftet, und vor allem, daß die Menschheit des Logos als das Ursakrament die alle funktionalen Begründungen übergreifende substantielle Wirklichkeit eines neuen Lebens begründet, das sich in einem konkreten geschichtlichen Ethos Ausdruck gibt, dem christlichen<sup>16</sup>.

Der Anschein von Beliebigkeit bei der Interpretation des neutestamentlichen Ethos – was ist Rat, was ist Gebot, was ist Erfüllungsgebot, was ist Zielgebot: usw. – entsteht nur, wenn das Neue Testament biblizistisch oder

<sup>15</sup> 1 Kor 7, 40.

<sup>16</sup> B. Schüller schreibt eher tadelnd: »Tatsächlich scheint die Tradition an einem gewissen Rest von Positivismus festzuhalten«, a. a. O., S. 182. Demgegenüber begrüßt J. Ratzinger, »daß man in der Abhebung von dem abstrakten Naturrechtsprinzip und seiner metaphysischen Überanstrengung die Positivität auch des christlichen Ethos erkennt, das sich auf Geist und Tradition des christlichen Glaubens gründet.« Vgl. J. Ratzinger, *Theologie und Ethos*. In: *Die Verantwortung der Wissenschaft*. Hrsg. v. K. Ulmer und H. Kohlenberger. Bonn 1975, S. 59. Die Normativität einer positiven geschichtlichen Sinngestalt als »Positivismus« einordnen, heißt den hermeneutischen Charakter der Ethik, den sie schon bei Aristoteles hat, verkennen. Es ist stets die Gefahr katholischer Moraltheologie gewesen, sich zu sehr an der juristischen Situation des Beichtstuhls mit ihrem »in dubio pro reo« zu orientieren und den fordernden Begriff des Ethos zu vernachlässigen. Das war so lange erträglich, wie ein gelebtes Ethos die Kasuistik unausdrücklich trug. Es wird verhängnisvoll, wo dies nicht mehr der Fall ist.

historizistisch isoliert wird. Der Anschein verschwindet, wenn der Interpret die Tradition der christlichen Sittenlehre, vergangene und gegenwärtige Verkündigung der lebenden Kirche, Leben und Lehre der Heiligen als authentische Leitfäden der Hermeneutik präsent hält. Ein Buch ohne seinen Vater als Ausleger ist der Willkür hilflos ausgeliefert, sagt Sokrates zur Begründung, warum er nichts schreibt<sup>16</sup>. Sokrates war eben nicht imstande, durch Veranstaltung eines Pfingsten für die dauernde Präsenz des Vaters zu sorgen.

---

<sup>17</sup> Vgl. Platon, Phaidros 275 d.



# Flucht in das Humane?

Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem *Proprium* christlicher Ethik

*Von Bernhard Stoeckle*

Wohl kein anderes Thema aus dem Bereich der moraltheologischen Grundlagenforschung hat binnen verhältnismäßig kurzer Frist eine derart engagierte Auseinandersetzung auf sich gezogen wie die Frage nach dem *Proprium* christlicher Ethik. Bei allen derzeit an dieser Diskussion Beteiligten wird offenbar gespürt, daß hier das Schicksal der theologischen Ethik selbst zur Debatte steht, daß es im letzten um ihre Legitimation geht, um ihre Daseinsberechtigung überhaupt. Daß die Frage nach dem Eigenen und Besonderen christlicher Ethik sich als eine außerordentlich dringliche zu erkennen gibt, hat seinen besonderen Grund. Sie konnte so lange verdeckt bleiben, als die Vertretung wie Vermittlung sittlicher Inhalte und Erfordernisse ausschließlich von den konfessionellen Instanzen der Kirchen geleistet wurde. Erst von dem Zeitpunkt an, da im Zuge des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses auch die Ethik aus der Obhut der religiösen Überlieferung gelöst und die Wahrnehmung ihrer Belange der emanzipierten, selbstständig und mündig gewordenen Vernunft überantwortet wurde, da schließlich mit dem genaueren Bekanntwerden fremder Kulturen zum Vorschein kam, daß auch anderswo anspruchsvolle sittliche Konzepte abseits der christlichen Einflußsphäre vorhanden sind, war der Augenblick gekommen, da christlicher Glaube sich der Überlegung stellen mußte, ob er sich denn von anderen nichtchristlichen ethischen Entwürfen und Konzepten als etwas Besonderes abhebe und wenn ja, worin dieses sein Besonderes zu erkennen sei. Daß Theologen beider Konfessionen sich intensiv um eine Antwort darauf bemühen, unterstreicht nur, welch existentielle Bedeutung dem gesamten Anliegen zuerkannt wird.

## *Kernpunkt der Auseinandersetzung*

Die ganze solchermaßen anstehende und auszutragende Diskussion dreht sich im Prinzip um die Frage, ob das Christentum über eine artspezifische Moralität in dem Sinn verfügt, daß sein ethisches *Proprium* nicht nur auf der Ebene des dem Handeln zugrundeliegenden Motivationsbereichs bzw. in der Vorgabe eines neuen Sinnhorizontes, sondern auch im Handeln selbst, in dem, was hier und jetzt zu tun bzw. zu unterlassen sei, angesiedelt werden muß oder ob man davon auszugehen hat, daß wenigstens die Gesamtheit der materialetischen Forderungen logisch vorgängig zur Lehre christlichen Glaubens als Konstrukte menschlicher Vernunft, somit als rational versteh-

bar für jedermann zu beurteilen seien. Würde die erstgenannte Möglichkeit zutreffen, wäre christliche Ethik, weil in ihrer Substanz anders als eine rationale Ethik, eindeutig exklusiv. In diesem Fall müßte sie indes den Vorwurf auf sich ziehen, daß sie offenbar jedes natürliche Wissen von Rechtsein und Gutsein in Frage stellt. Wäre man jedoch gehalten, die zweite Möglichkeit als die richtige anzuerkennen, derzufolge die sittlichen Inhalte der Offenbarung auch ohne Glauben an die Offenbarung menschlichem Verstehen zugänglich sind, scheint die rationale Kommunikabilität der christlichen Ethik ungeachtet eines eigenen Sinnhorizontes gewährleistet und christliche Ethik könnte mit Fug und Recht sich als durch und durch humane Ethik legitimieren. Ein derartiges Verständnis mag jedoch auf seine letzten Konsequenzen hin bedacht zu dem Einwand führen, daß es eine christliche Ethik im strengen Sinn gar nicht gebe.

Wie man sich nun leicht überzeugen kann, geht die derzeit vorherrschende Auffassung der Moralthologen, die sich mit diesem Problem befassen, dahin, der zweiten Möglichkeit den Vorzug zu geben, ja sie überhaupt als die einzig vertretbare und gültige Lösung der Frage nach dem Proprium christlicher Sittlichkeit zu betrachten. So liegt für A. Auer das Eigene der christlichen Sittlichkeit nicht im Inhaltlichen, sondern in dem neuen Sinnhorizont, den ihm der Gottesbezug verleiht. Dieser neue Sinnhorizont übt aber auch auf eine innerweltliche Ethik eine integrierende, stimulierende und kritisierende Funktion aus<sup>1</sup>. Das schließt in sich die Anerkennung ein, daß das Sittliche als solches gegenüber der Offenbarung auf eigenen Füßen steht: ist es doch zu umschreiben als das Ja zu dem Anspruch, der von der Wirklichkeit her auf den Menschen zukommt. Deshalb kann auch in Zusammenarbeit mit den Human- und Sozialwissenschaften eine Reflexion über das Humane angestellt werden, auf deren Basis ethische Normen erstellt werden können. Auer unterstreicht, daß in diesem Sinn der Ausdruck autonome Moral auch christlich berechtigt sei, wenn auch da von einem transzendentalen Bezug nicht abgesehen werden kann<sup>2</sup>.

### *Notwendig zu stellende Anfragen und vorzunehmende Berichtigungen*

Wie man sich leicht überzeugen kann, findet dieses Konzept, das unter Berufung auf die Autonomie und den wesenhaft rationalen Charakter des Sittlichen das Eigene der christlichen Ethik alleine und ausschließlich von dem

<sup>1</sup> Theologische Überlegung zur Moralerziehung. In: A. Auer/A. Biesinger/H. Gutschera, Moralerziehung im Religionsunterricht. Freiburg 1975, S. 50 ff.; zustimmend dazu u. a. K. Demmer, Sein und Gebot. Paderborn 1971, S. 197; B. Schüller, Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik. In: »Theologie und Philosophie« 51, 1976, S. 321—343. Zum Diskussionsstand insgesamt vgl. A. Laun, Art. Eigenart der christlichen Moral In: K. Hörmann (Hrsg.), Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck 1976, S. 320—323.

<sup>2</sup> Auer, a. a. O., S. 38 ff.

spezifischen durch den Glauben erschlossenen Sinnhorizont vertreten sieht, allseits große Zustimmung. Es erscheint plausibel und auch in der Lage, die Kommunikationsbarriere zwischen Christentum und heutiger Welt auf einem wichtigen Gebiet, eben dem der sittlichen Verständigung zu beseitigen. Dennoch sind unterdessen mehr oder wenig heftig Stimmen des Widerspruchs laut geworden. Die von ihnen vorgebrachten Einwände sind in ihrem Grundtenor von der Besorgnis bestimmt, daß ein derart großzügig erscheinendes Bekenntnis zur Autonomie des Sittlichen die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln in einer Weise minimalisiere, die letztlich zu der Frage führen müsse, ob dem Glauben eigentlich nur eine mehr dekorative Funktion für das Sittliche zukomme, auf die, weil ja nicht unbedingt notwendig, durchaus verzichtet werden könnte. Man fürchtet, daß damit einer nicht wieder zu behebenden Nivellierung des christlichen Anspruchs und »Ärgernisses« Tür und Tor geöffnet wäre<sup>3</sup>. So einfach und leichthändig nun, wie manche Vertreter der christlichen Version autonomer Moral die gegen sie vorgebrachten Einwürfe glauben abschmettern zu können, kann gewiß nicht verfahren werden<sup>4</sup>. An ihrer Auffassung sind in der Tat einige »Schwachpunkte« auszumachen, die eine kritische Gangart und ernsthafte Vorbehalte durchaus rechtfertigen. Bevor auf sie der Blick gelenkt werden soll, scheint zur Ausräumung von bereits entstandenen Mißverständnissen wie auch um der Vermeidung von neuen Fehldeutungen willen eine Klarstellung erforderlich.

### *Würdigung des Anliegens*

Die katholischen Vertreter der autonomen Moral sind sicher gegenüber dem Vorwurf in Schutz zu nehmen, daß sie mit ihrer Auffassung vom Proprium christlicher Ethik das christliche Ethos wie die christliche Ethik insgesamt einem flachen Säkularismus auszuliefern und damit innerlich aufzuweichen beabsichtigten. Dem Anliegen, dem sie sich verpflichtet sehen und das sie auch offen aussprechen, ist Berechtigung bestimmt nicht abzuerkennen. Es geht ihnen maßgeblich darum, daß das Sittliche wie die entscheidenden sittlichen Gebote für jedermann, also auch für den Nichtchristen verstehbar sein und bleiben müssen. Zieht man dazu noch in Betracht, daß eine »planetarische Einheitszivilisation« in Heraufkunft begriffen ist, muß jede Ethik als untauglich erscheinen, die nicht in der Lage ist, sich rational auszuweisen<sup>5</sup>. Von diesem Postulat kann ihrer Ansicht nach auch die christliche Ethik nicht ausgenommen werden. Von einer überanstrengten Glaubensethik befürchten sie, daß

<sup>3</sup> H. Rotter, *Christliches Handeln*. Graz 1977, S. 32.

<sup>4</sup> Vgl. dazu D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*. In: »Orientierung« 40, 1976, S. 31—34.

<sup>5</sup> Auer, a. a. O., S. 85 ff.

sie das Christentum in eine sogenannte Bereichs- oder Gettoethik hinein- treibe, die kaum noch eine rationale Transparenz aufweist und insofern selbst dem willigen, nichtgläubigen Menschen nicht mehr als human belang- voll vermittelt werden könnte. Außerdem sind sie von der Sorge getragen, daß christliche Ethik sofern sie mit dem Anspruch auftritt, in ihrer Sub- stanz anderes und mehr zu besitzen, als eine rational-humane Ethik vorzu- weisen vermag, den Vorwurf von Überheblichkeit zwangsläufig auf sich ziehen müsse. Insgesamt also müht sich die »Autonome Moral« die christ- liche Ethik aus der Gefahr einer Selbstisolierung und damit einer Außen- seiterposition zu befreien. An diesem Bestreben ist bestimmt nichts auszuset- zen, nicht zuletzt in Hinblick auf die seit kurzem in Gang gebrachte Dis- kussion um die sogenannten Grundwerte unserer Gesellschaftsordnung.

### *Um die Verwendung der Begriffe »autonom« und »Autonomie«*

Fürs erste dürfte die Frage unabweisbar sein: Waren die Vertreter »auto- nomer Moral« gut beraten, handelten sie umsichtig genug, wenn sie für die Kennzeichnung ihrer Auffassung von christlicher Ethik den Begriff »auto- nom« bemühten? Mußten sie nicht damit rechnen, daß damit das gesamte Kon- zept der Gefahr von Mißverständnissen und Mißdeutungen ausgesetzt war: daß bei nicht wenigen Gläubigen trotz der Bemühung um ein theologisch mund- gerechtes und akzeptables Verständnis von »autonom« Vorbehalte wegen einer möglicherweise doch säkularistischen Schlagseite der These von der Autonomie geweckt werden konnten, daß andererseits bei Nichtgläubigen Erwartungen entstehen mußten, die sich letzten Endes doch nicht einlösen ließen? Denn darüber kann ja kein Zweifel sein: sowohl das allgemeine Be- wußtsein der Menschen von heute wie auch die Wissenschaftstheorien vom Ethischen verstehen die sittliche Autonomie und die Autonomie des Sittlichen doch wesentlich anders: nämlich als radikale, von jedem Transzendenzbezug und jeder heteronomen Verfügung gelöste, absolute »autonomistische Selbst- bestimmung«<sup>6</sup>. Wie zudem J. Rief gezeigt hat, baut der moderne Autono- miedanke auf einem Menschenbild, das den Menschen einseitig unter sozio- logischem Blickwinkel als gesellschafts-politisches und funktionales Wesen begreift, ihn damit der Entindividualisierung überantwortet und seine inner- weltliche Erfüllung allein von der Befriedigung seiner Bedürftigkeiten ab- hängig macht<sup>7</sup>. Schließlich können auch die Auswirkungen und Folgeerschei-

<sup>6</sup> Vgl. dazu G. Rohrmoser, Art. Autonomie. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1. München 1973, S. 156; W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972, S. 631, 633.

<sup>7</sup> Normen und Normfindung. In: Mitteilungen. Hrsg. Hauptabt. Schule/Hochschule im Erzbischöflichen Generalvikariat Köln, 2, 1976, S. 7 ff.

nungen dieses Autonomiebewußtseins nicht übersehen werden: sie sind ähnlich, wie das jüngst Bell für den Bereich moderner Kunst aufgezeigt hat: nachdem dort zuerst die Tendenz einer ungehemmt autonomen Selbstverwirklichung sich breitgemacht hat, bestimmt heute ein hedonistischer Durchbruch unkontrollierter Begierden und irrationaler Impulse den kulturellen Bereich.

Es hat den Anschein, daß die christlichen Vertreter autonomer Moral zu wenig diese geschichtliche Imprägnierung von Autonomie bedacht haben. Von ihr läßt sich nicht einfach dadurch abstrahieren, daß man die Autonomie des Sittlichen als theonome Autonomie erklärt. Dies in der Meinung, dadurch alle Schwierigkeiten aus dem Weg geräumt zu haben. Es hätten ungleich mehr und differenziertere Klarstellungen und Absicherungen vorgenommen werden müssen. Wäre das geschehen, hätte sich zweifellos die Unverwendbarkeit des Begriffes »autonom« zur Kennzeichnung des verfochtenen Anliegens herausgestellt. Was hilft schon ein Begriff, der zunächst einmal derart umfrisiert werden muß, damit er sich für den ihm zugedachten Zweck tauglich erweist: er wird gegenüber seiner originären Grundbedeutung verfremdet, was seiner Kommunikabilität und seiner Funktion, Erhellung zu leisten, bestimmt nicht zugutekommt. Damit will gesagt sein: auch die beste Mohrenwäsche, die man dem Begriff »autonom« angeleihen läßt, kann nicht verhindern, daß seine Anwendung zur Auslegung spezifischer Dimensionen christlicher Ethik ein »Sicherheitsrisiko« darstellt. Schließlich hätte noch ein anderer Umstand zur Vorsicht raten müssen. Weithin wird heute unter Gläubigen fortschrittlicher Gesinnung christliche Selbstverwirklichung nur noch als humane Selbstverwirklichung vorgestellt. Für die Überlegung, daß die Existenzform des Glaubens nicht in der Begrifflichkeit solcher Selbstverwirklichung gedacht werden darf, scheint kaum noch ein Verständnis vorhanden<sup>8</sup>. In einem solchen Klima von autonomer Moral zu reden, heißt Öl ins Feuer gießen.

### *Autonomistische Elemente im Konzept autonomer Moral?*

Auch wenn die autonome Moral sich heftig dagegen zur Wehr setzt, mit dem modernen Autonomismus über einen Leisten geschlagen zu werden, deutet doch einiges darauf hin, daß sie sich nicht nur für Elemente autonomistischen Denkens durchlässig erweist, sondern von solchen auch tatsächlich durchsetzt ist. Das tritt vor allem an der für die autonome Moral typisch gewordenen Auffassung von der Begründung sittlichen Handelns und sittlicher Normierung nach den Prinzipien teleologischer Betrachtungsweise zutage. Gemäß diesem Verfahren hat der sittliche Entscheid nach der Wertvorzugsregel,

<sup>8</sup> J. Rief, Was ist aus dem Freitagsgebot geworden? In: »Theologische praktische Quartalschrift« 124, 1976, S. 253.

besser gesagt: nach dem Gesetz der Güterabwägung zu erfolgen. Welchem Gut soll gegenüber einem anderen der Vorzug gegeben werden? Ein derartiges Kalkül baut notwendig auf der Annahme, daß es im zwischenmenschlichen Bereich<sup>9</sup> kein einziges Gebot von absoluter Gültigkeit gibt, daß vielmehr alle in diesem Sektor angesiedelten Gebote lediglich kontingenter, also bedingter Natur sind. Infolgedessen kann von der in einer konkreten Situation vorgenommenen Güterabwägung ein Gebot solchen Verbindlichkeitsgrades unter Umständen für den Handelnden unverbindlich werden. So vermag denn auch ein derart gewichtiges Gebot wie das der Unauflöslichkeit der Ehe der Wertvorzugsregel zum Opfer fallen, dann nämlich, wenn die Verwirklichung eines anderen Gutes dringlicher erscheint. Gleiches gilt für das Verbot des Ehebruchs und außerehelicher Beziehungen<sup>10</sup>. Sieht man einmal davon ab, daß teleologische Wertung von ihrem Ursprung her eigentlich utilitaristisch geprägt ist<sup>11</sup>, daß sie überdies die Annahme von der Möglichkeit in sich schlechter und darum niemals statthafter Handlungen verneint, und blickt auf die Position, welche in der teleologischen Betrachtungsweise dem Menschen und seiner Verfügungsmöglichkeit eingeräumt wird, so muß man sagen, sie ist konsequent autonom: sie stattet den Menschen mit einer Souveränität aus, die es ihm auferlegt, ethische Wertung als eine Angelegenheit zu betrachten, für die einzig und allein er selbst Kompetenz besitzt. Die Souveränität in der Wertung besteht genauer darin, »daß ich das Phänomen ins Licht des Zweckes, zu dem es mir dienen soll, rücke oder daß ich es von Kriterien her, die ich auf es anlege, beleuchte. Fällt dieses Licht weg, läßt sich das Phänomen wertindifferent beschreiben«<sup>12</sup>. Die für das sittliche Handeln aufzubringende Aktivität geht damit exklusiv vom handelnden »Ich« aus. Dieses und nur dieses befindet darüber, was jeweils richtig oder falsch ist. Wie K. E. Løgstrup nachgewiesen hat, liegt dem das von der englischen Moralphilosophie propagierte Axiom zugrunde, »daß ein Appell nur von einem ›Ich‹ ausgehen und nur in einer Wertung und in einem moralischen Urteil zum Ausdruck kommen könne«<sup>13</sup>. So sehr damit auch »die menschliche Freiheit im Sinne von Verfügungsmöglichkeit« vermehrt wird<sup>14</sup>, es bleibt dabei jedoch völlig außer Betracht, daß es deskriptive Daseinsweisen ethischen Charakters gibt, gegenüber denen der Mensch in Hin-

<sup>9</sup> Theologisch gesprochen: 2. Dekalogtafel.

<sup>10</sup> So die Position von B. Schüller und F. Bückle; sollte auch etwa das Inzestverbot von der Wertvorzugsregel nicht ausgenommen sein?

<sup>11</sup> R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie? In diesem Heft, S. 301, vergleiche dazu auch die Kritik von W. Ernst, Zur Begründung christlicher Sittlichkeit. In: »Studia Moralia« Bd. 14, Rom 1976, S. 31—39; B. Häring, Ethik der Manipulation. Graz 1977, S. 95, 102.

<sup>12</sup> K. E. Løgstrup, Die spontanen Daseinsäußerungen in ethischer, sprachlogischer und religionsphilosophischer Sicht. In: »Zeitschrift für Evangelische Ethik« 20, 1976, S. 26.

<sup>13</sup> Ebd., S. 28.

<sup>14</sup> R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie? A. a. O., S. 302.

blick auf eine Beurteilung, ob sie gut oder schlecht seien, nicht souverän ist, die sich auch nicht unter Abstraktion ihres Gutseins oder ihres Schlechtseins beschreiben lassen (weil die Wertung nicht erst zu ihnen hinzukommt, sondern in ihnen selber liegt), die vielmehr ihrerseits Souveränität ausüben, indem sie an den Menschen appellieren, sie unbedingt zu bejahen oder unbedingt zu meiden. Das trifft zu bei Phänomenen wie etwa Vertrauen, Mißtrauen, Barmherzigkeit, Unbarmherzigkeit, Aufrichtigkeit, Verlogenheit. Sie sind der Verfügungsmöglichkeit des Menschen entzogen: er kann sie nicht zum Gegenstand seiner eigenen Wertung machen. Der Grund, weswegen die teleologische Argumentationsweise diesen wichtigen Bereich der Ethik umgeht, liegt doch wohl an ihrer autonomistischen Lastigkeit, die nicht wahrhaben will, daß es auf dem Feld der Ethik etwas geben sollte, daß menschlicher Disposition eben nicht verfügbar ist. Im übrigen: sittliches Handeln, das dem Regelutilitarismus einzig der Güterabwägung folgt, kann in der Praxis kaum der Gefahr hedonistischer Lebenserfüllung entgegenwirken<sup>15</sup>.

### *Motivation und Materie (Inhaltlichkeit) sittlichen Handelns*

Wenn gesagt wird, daß christlicher Glaube das sittliche Handeln zwar einem neuen Sinnhorizont unterstelle, der dem gläubigen Menschen auch neue Motive für vernunftgerechtes Handeln zureicht, daß aber dieser neue Sinnhorizont auf die materielle Bestimmung, also die Inhaltlichkeit sittlichen Handelns ohne Einfluß sei, so scheint eine solche Auffassung die innere Verflechtung von Motiv und Materie des Handelns zu verkennen, darüber hinaus aber auch einer unzureichenden Auslegung dessen, was Sinnhorizont in diesem Kontext bedeutet, ausgesetzt zu sein.

Wie sehr ein zur Motivation überführter Sinnhorizont fähig ist, der Inhaltlichkeit des Handelns spezifischer Elemente einzuprägen, damit eigene Inhalte zu schaffen, kann etwa an den naheliegenden Beispielen der NS-Ideologie und der marxistischen Weltanschauung verifiziert werden. In beiden Systemen hat der je eigene Sinnhorizont durchaus zur Ausbildung von eigenen inhaltlich bestimmten Verhaltensnormen geführt, von denen sicher nicht angenommen werden kann, sie wären vernünftig zu rechtfertigen. Das hängt damit zusammen, daß jeder Sinnhorizont – und davon macht auch der christliche keine Ausnahme – über seine Einflußnahme auf den Motivationsbereich hinaus auch Sinnwerte erschließt, welche verbindlichen Anspruch auf Gehör erheben und deren Einlösung durch das sittliche Handeln eben doch zu eigenen inhaltlichen Handlungsmaximen führt. Wäre das jedoch zu bestreiten, würde dies für die christliche Ethik zu Konsequenzen führen, mit denen sich auch die Vertreter autonomer Moral kaum identifizieren könnten.

<sup>15</sup> Ebd.

1. Falls nämlich christliche Ethik sich von anderen Ethiken nur durch die Gründe für das rechte Verhalten, nicht aber durch die Norm des rechten Verhaltens unterscheidet, zieht sie sich auf einen Bereich zurück, der keine Beziehung mehr zu Normen und Verhaltensmustern erkennen läßt. Das aber hat zwangsläufig zur Folge, daß es keine christliche Ethik gibt und geben kann, die spezifisch und inhaltlich Christliches über die moralischen Probleme unserer Zeit auszusagen vermag. Würde sich christliche Ethik mit einer solchen Beschreibung ihrer Funktionen begnügen, würde sie sich selbst aufheben<sup>16</sup>.

2. Wenn Kirche und Theologie im Sinne der Vertreter der autonomen Moral auf innerweltlich sittliche Daseinsentwürfe stimulierend und kritisierend einwirken sollen, so muß überlegt werden, ob sie eine solche Aufgabe überhaupt leisten können, wenn sie nicht mehr anzubieten haben als nur einen neuen Sinnhorizont und vitalisierende Elemente für die Motivation sittlichen Handelns. Wenn autonome Moral sagt, christlicher Glaube habe darüber hinaus das menschliche Handeln in den christlichen Sinnhorizont zu integrieren, so ist dem die Frage beizufügen, ob denn eine solche Integration bzw. Einverleibung ohne auch inhaltliche Änderung und Modifizierung des Einzuverleibenden vor sich gehen kann. Das ist doch wohl zu bezweifeln. Konkret menschliches Handeln läßt sich, wie bereits das Ethos des Neuen Testaments zu erkennen gibt, nicht ungebrochen in den christlichen Sinnhorizont einbeziehen. Angesichts dieser Feststellungen wird man demnach zu der Auffassung stehen müssen, daß christlicher Glaube Werthaltungen begründet, »die sich auch in Normen ausdrücken und diese prägen«<sup>17</sup>, daß er auch sittliche Gehalte vorweist, die wohl gläubiger Vernunft, nicht aber nichtgläubender Vernunft erschließbar und verstehbar sind. Daß das moralische ABC des Christen und Nichtchristen ein- und dasselbe seien, und demnach für den Christen keine anderen sittlichen Normen gelten als die einer reinen Vernunftethik, wird man von daher kaum aufrechterhalten können.

### *Heilsethos und Weltethos*

Nicht nur jene Theologen, welche den Entwurf autonomer Moral ablehnen, stehen der Art und Weise, wie die autonome Moral das Verhältnis von

<sup>16</sup> R. Mayer, Moral und christliche Ethik. Stuttgart 1976, S. 21.

<sup>17</sup> H. Rotter, Christliches Handeln. Graz 1977, S. 143; dazu auch S. 161 f: »... Wenn das Sittliche nicht primär vom sachlichen Inhalt, sondern von der Verpflichtung eines bestimmten Sinngehaltes her verstanden wird, dann muß ein Angebot an neuen Sinngehalten auch zu neuen Verpflichtungen führen, die erst mit diesem Sinngehalt erkennbar werden.« Es ergibt sich damit ein sittlicher Anspruch, »der in dieser Weise vorgängig zur Offenbarung nicht erkennbar ist«.



Heilsethos und Weltethos zu bestimmen versucht, mit erheblicher Skepsis gegenüber. So meint etwa H. Gutschera von der Unterscheidung, die A. Auer zwischen Heilsethos und Weltethos vornimmt, daß sie natürlich auch Probleme in sich birgt<sup>18</sup>. Welches sind diese Probleme? Unseres Erachtens besteht die grundlegende Schwierigkeit, von der die Sicht des Verhältnisses von Heilsethos und Weltethos in der autonomen Moral betroffen ist, in einer dualistisch bzw. deistisch angelegten Betrachtungsweise, die sich vor der von der Offenbarung bezeugten inneren Zuordnung von Heil und Welt kaum zu behaupten vermag. Es darf doch nicht der Eindruck entstehen, als sei es dem Heilsethos fremd, gestaltend und prägend in das Weltethos einzugreifen oder umgekehrt, als sei das Weltethos intakt genug, auch ohne Beanspruchung des Heilsethos autonom das Gelingen seiner Anliegen garantieren zu können. Schon allein die in der autonomen Moral auffallend spärlich in Betracht gezogene Thematik von Schuld und Erlösungsbedürftigkeit läßt einer solchen Konstruktion kaum eine Chance. Auch das Weltethos ist wesentlich von der heilstheologischen Perspektive des Kreuzes betroffen. Der Versuch, es als selbständige Einheit derart vom Heilsethos abzugrenzen, wie das in der autonomen Moral zutage tritt und demzufolge die sittliche Urteilsfindung »zunächst nur von der Vernunftkenntnis her zu bestimmen, muß die Beziehung zu Gott und die Rechtfertigung durch die Gnade als eine ungeschichtliche, rein transzendente Dimension erscheinen lassen ... In einem solchen Verständnis haben dann auch Begriffe wie Nachfolge Jesu, Christozentrik, Verwirklichung des Gottesreiches usw. keinen organischen Platz, sondern wirken eher wie geistliche Rhetorik.«<sup>19</sup> Wer sich zu solcher Verflüchtigung des Heilsethos nicht verstehen will, wird freilich auch anzuerkennen haben, daß das Heilsethos »den Glaubenden in Relationen hinführen kann, die gegenüber den innerweltlich gebotenen Relationen etwas auch materiell Neues darstellen«<sup>20</sup>.

### *Christliche Erfahrung und theologische Ethik*

Wenn es zutrifft, daß Ethik sich vom gelebten Ethos her artikuliert, daß ihre urtümliche und eigentliche Gestalt die einer Ethik gelebter Vorbilder ist<sup>21</sup>, wird man an die autonome Moral die Frage richten müssen, ob sie den Stellenwert gelebter christlicher Erfahrung, wie er an den exemplarischen Gestalten des christlichen Weges, sei es an einzelnen Heiligen oder an enga-

<sup>18</sup> Was kann eine christliche Moralerziehung leisten? In: A. Auer/A. Biesinger/H. Gutschera, Moralerziehung im Religionsunterricht, a. a. O., S. 119.

<sup>19</sup> Rotter, a. a. O., S. 32.

<sup>20</sup> J. Rief, a. a. O., S. 22.

<sup>21</sup> D. Wyss, Strukturen der Moral. Göttingen 1968, S. 195.

gierten spirituellen Gruppen und Gemeinschaften geschichtlich in Erscheinung tritt, überhaupt hinreichend zur Kenntnis nimmt und in Rechnung stellt<sup>22</sup>. Gerade das von den herausragenden Verwirklichungen christlichen Glaubens vorbildhaft dargebotene Ethos darf nicht einfach dadurch relativiert werden, daß man es zu einem die allgemein durchschnittliche christliche Gläubigkeit nicht berührenden Spezialistentum charismatischer Art, also zu Sonderfällen erklärt und damit entschärft. Theologische Ethik hat vielmehr zumindest die Überlegung anzustellen, wie dieses Vorbildethos in die ethische Ausrichtung der Gläubigen insgesamt einzubinden sei, welcher Verbindlichkeitsanspruch ihm zukommt und welche Normativitäten es zur Aussage bringt. Das zur Ausführung gebracht, würde zweifellos das Proprium christlicher Ethik in einem anderen Licht erscheinen lassen, als dies bei der autonomen Moral der Fall ist.

### *Zum Vernunftbegriff der »autonomen Moral«*

Autonome Moral lebt im letzten von einer zuversichtlich gestimmten Einschätzung menschlicher Vernunft: Sie, die Vernunft, sei befähigt genug, in richtiger Wahrnehmung und Auswertung der Wirklichkeit alle für die Verwirklichung der sittlichen Existenz maßgeblichen Erfordernisse, Gebote und Normen selbständig, also autonom, zu ergründen und zu begründen; sie sei auch die unmittelbar und einzig kompetente Instanz für die Durchführung dieser Aufgaben. Sofern Theologen sich uneingeschränkt zu dieser Ansicht bekennen<sup>23</sup>, verbinden sie damit die an sich bestrickende Vorstellung, daß theologische Ethik, welche die Vernunft in der angegebenen Weise einsetzt, die Kommunikabilität mit all jenen garantiert, welche zwar nicht glauben, aber sich gleichwohl den Prinzipien von Vernunft und Vernünftigkeit verpflichtet sehen. Das alles erscheint unanfechtbar: die Vernunft, ist sie nicht für alle Menschen ein und dasselbe? Darf diese alle Menschen gemeinsam verbindende Vernunft sich nicht zutrauen, jede sittliche Norm so plausibel und evident machen zu können, daß alle ihr zustimmen vermögen? Dennoch ist auch hier eine kritische Überlegung vonnöten. Wird da nicht ein Begriff von Vernunft beschworen und in Ausfolgerung davon mit einer Vorstellung von rationaler Ethik operiert, von denen zu vermuten ist, daß sie zu sehr mit geschichtsloser Abstraktheit behaftet sind? Man tut nämlich so, als gebe es die Vernunft an sich oder als ließe sich ausmachen, was solch idealtypische Vernunft leisten könnte. Demgegenüber sollte doch stärker bedacht

<sup>22</sup> R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie?: »Aber von Heiligkeit ist in der Moralthologie kaum die Rede«, dazu B. Fraling, Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen. In: »Theologie und Glaube« 63, 173, S. 101 ff.

<sup>23</sup> Vgl. D. Mieth, a. a. O., S. 31; Auer, a. a. O., S. 35.

werden, daß es *die* Vernunft nicht gibt<sup>24</sup>, daß vielmehr jede Vernunft in einer Geschichte wurzelt<sup>25</sup>, nur geschichtlich vermittelt existent ist und infolgedessen den Bedingungen und Begrenzungen geschichtlicher Existenz nicht entraten kann: etwa der Perspektivität der von ihr ermittelten Einsichten, der Steuerung durch Interessen und Absichten, dem Einfluß von Vorentscheidungen. In dieser Hinsicht muß auch der Hinweis von D. Wyss in Betracht gezogen werden, wonach die existentielle Gebrochenheit des Menschen auch auf dem Sektor der Vernunft sich Ausdruck zu verschaffen weiß<sup>26</sup>.

Lägen die Dinge anders, wäre nicht zu erklären, weswegen in unserer Welt die einen etwas als vernünftig erklären, was andere als völlig unvernünftig von sich weisen. Wenn etwa Theologen erklären, das Verbot der Ehescheidung sei rational zu legitimieren und für jeden vernünftig Urteilenden plausibel, so gibt es doch nicht wenige Andersdenkende, die ein solches Gebot als unvernünftige Überforderung des Menschen von sich weisen. Infolgedessen wird man erheblich vorsichtiger mit dem Vertrauen auf die Durchschlagskraft logisch rationaler Argumentation umgehen müssen. Gewiß kann keine Ethik auf den Einsatz von Vernunft verzichten und sicher auch lassen sich mittels abgeklärter (nicht unbedingt aufgeklärter!) Vernunft Gründe beibringen, die verständlich machen, weswegen das eine Tun sittlich gut, das andere sittlich schlecht sei. Aber es muß bezweifelt werden, ob mittels seiner geschichtlichen Vernunft, die dem Menschen alleine nur als Instrument seiner rationalen Bemühungen zur Verfügung steht, er in jedem Fall und sicher alle sittlichen Erfordernisse als der Vernunft entsprechend ausweisen kann. Nicht von ungefähr erklären die meisten gegenwärtigen Normbegründungsverfahren, daß sich sittliche Gebote zwingend wissenschaftlich und für jedermann verbindlich nicht begründen lassen. Was in dieser Hinsicht möglich ist, beschränkt sich auf das Vorbringen einigermaßen plausibler, sog. »guter Gründe«<sup>27</sup>. Sollte es demnach zutreffen, daß rationaler Verständigung und Verständlichmachung im Bereich des Ethischen Grenzen gezogen sind, kann auch nicht mehr so unbesorgt darauf gesetzt werden, daß mit vollem Einsatz rationaler Argumentation den Gehalten christlicher Ethik volle Kommunikabilität gewährleistet sei<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> U. Anacker, Art. Vernunft. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6. München 1974, Sp. 1611.

<sup>25</sup> R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie? A. a. O., S. 309; Anacker, a. a. O., D. Wyss, a. a. O., S. 135.

<sup>26</sup> Ebd., S. 135; vor allem jedoch 211: »Die fortlaufende Konstituierung des Menschen in seiner Entwicklung ist unauflösbar verschränkt mit der Verborgenheit der primären sittlichen Grunderfahrung, oder die Gebrochenheit des Menschen bedingt die ständige Verborgenheit absoluter Werte.«

<sup>27</sup> W. Oelmüller.

<sup>28</sup> B. Stoeckle, Art. Evidenz. In: B. Stoeckle (Hrsg.), Wörterbuch christlicher Ethik. Freiburg 1975, S. 74 ff.

*Rückfrage an das Neue Testament*

Man mag darüber streiten, ob es überhaupt angängig und zulässig sei, für die Lösung unseres Problems das Neue Testament selbst als eine Art letztverbindlicher Instanz zu bemühen. Kann von ihm wirklich ein erhellender und wegweisender Beitrag erwartet werden? Schließlich herrscht ja Einmütigkeit darüber, daß die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik, insbesondere jedoch die nach dem Verhältnis von christlicher Ethik und humaner Ethik, so wie sie in unserer Sichtweise sich darbietet, innerhalb der neutestamentlichen Bezeugung nicht anzutreffen ist. Dessen ungeachtet sind Versuche in dieser Richtung unternommen worden<sup>29</sup>. Sie glauben ihre Legitimation aus der Art und Weise ableiten zu können, wie das neutestamentliche Ethos seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen profanen Ethos führt, wie es zu ihm steht, was es von ihm hält. Die bisher angestellten Ermittlungen haben nun in der Tat einige richtunggebende Ergebnisse vorzuweisen. So lassen jene Texte, welche Gehalte des Profanethos christlicher Existenzbestimmung einfügen<sup>30</sup>, erkennen, daß gewisse Grundwertungen parallel verlaufen und demzufolge ein allgemein menschliches Grundverständnis hinsichtlich des sittlichen Verhaltens angenommen bzw. vorausgesetzt wird<sup>31</sup>. Auf der anderen Seite ist das neutestamentliche Ethos durchaus von der Überzeugung bestimmt, gegenüber dem profanen, konkret heidnischen Ethos anderen und damit eigenen Wertvorstellungen, Haltungen und Weisungen verpflichtet zu sein. Das ergibt sich vor allem aus den zahlreichen Partien, die bewußt ein Sich-nicht-identifizieren-Können mit der gängigen Sittlichkeit anzeigen<sup>32</sup>, gewisse sittliche Inhalte des Profanethos, wie etwa die bürgerlichen Haus tafeln, »verchristlichen«<sup>33</sup> und durch Einführung neuer Motivationen entweder eine direkte Umwertung bestimmter sittlich relevanter Begriffe vornehmen<sup>34</sup> oder es zu inhaltlich neuen Forderungen kommen lassen<sup>35</sup>. Dieser Befund nötigt zu der Feststellung, daß es bei der christlichen Ethik sicherlich nicht nur um eigene Begründung und Motivierung geht. »Es handelt sich um eine auch materialiter eigenständige Ethik.«<sup>36</sup> Dieser Tatbestand

<sup>29</sup> H. Schürmann, Haben die Paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? In: »Gregorianum« 1975, S. 237—271; B. Fraling, Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, a. a. O., S. 81—105; F. Hahn, Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 86, 1977, S. 31—41; schon früher: W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Gütersloh 1961.

<sup>30</sup> Vor allem Rö 1, 28; Phil 4, 8.

<sup>31</sup> Fraling, a. a. O., S. 86.

<sup>32</sup> Hahn, a. a. O., S. 40.

<sup>33</sup> A. a. O.

<sup>34</sup> Das betrifft insbesondere die Begriffe *Tapeinophrosyne* und *Eleos*.

<sup>35</sup> Fraling, a. a. O., S. 94.

<sup>36</sup> Hahn, a. a. O., S. 40; ähnlich auch Schürmann, a. a. O., S. 243, Anm. 16; 245, 263;

wird auch von Vertretern der autonomen Moral gesehen, doch will man ihm nicht so ohne weiteres einen Aussagewert für die Lösung der Frage, ob christliche Ethik gegenüber einer human rationalen Ethik eigenspezifische Inhalte geltend machen könne, zuerkennen. Denn was der neutestamentliche Befund belege, sei lediglich dies, daß christliches Ethos Eigenes und Anderes nur im Vergleich mit dem profanen Popularethos hervortreten lasse. Damit aber sei nicht viel gewonnen. Denn diese Unterschiede brauchen keineswegs auch die Unterschiede »zwischen christlicher Ethik und einer normativ verstandenen natürlichen Ethik zu sein«<sup>37</sup>. Schließlich könne es ja zutreffen, daß die heidnischen Sittenlehrer jener Zeit von ihrer Vernunft keinen guten Gebrauch gemacht haben. Von daher werde man nicht sagen dürfen, die optisch als eigenspezifisch erscheinenden Haltungen des christlichen Ethos, wie etwa die der *Tapeinophrosyne*, seien einer normativ verstandenen natürlichen Ethik fremd<sup>38</sup>. Gegen diese Auslegung wäre nun aber doch der Einwand zu erheben, woher denn man so genau wissen kann, was alles zu einer »normativ verstandenen natürlichen Ethik« gehört, vor allem aber, wie jene schlüssige Argumentation zu gewinnen ist, die alle sittlich bedeutsamen Haltungen und Gebote des christlichen Ethos als integrale Elemente einer bereits natürlich-rationalen Sittlichkeitstheorie ausweist. Wird da philosophische Vernunft nicht überfordert? Wie eine die geschichtlich-philosophischen Ethiken transzendierende »natürliche Ethik« an sich beschaffen ist und was alles zu ihrem Bestand zu zählen ist, ließe sich sicher nur ermitteln, wenn vernünftiges Denken sich von seiner wesenhaft geschichtlichen Strukturierung befreien und ablösen könnte. Einen solchen Kraftakt zu leisten, ist aber dem Menschen nicht beschieden. Um das an einem Beispiel noch zu konkretisieren: Kann man von dem neutestamentlichen Gebot der unaufkündbaren ehelichen Treue wirklich behaupten, es sei durch und durch rational zu rechtfertigen, auch hinsichtlich seines offenkundig deontologischen Stellenwertes, den ihm das genuine Glaubensethos zuerkennt? Wenn ja, dann müßte ebenso rational überzeugend darzulegen sein, daß es unter keinen Umständen zum Gegenstand einer teleologisch ausgerichteten Güterabwägung werden darf. Das scheint aber nach Meinung der autonomen Moral doch nicht zu machen sein. Die Konsequenzen liegen auf der Hand.

### *Vorläufige Bilanz*

Die Diskussion um das Proprium christlicher Ethik wird und muß weitergehen. Niemand kann behaupten, sie sei bereits abgeschlossen. Immerhin

---

A. Vögtle, Art. Biblisches Ethos. In: B. Stoeckle, Wörterbuch christlicher Ethik. Freiburg 1975, S. 42.

<sup>37</sup> B. Schüller, Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, a. a. O., S. 336.

<sup>38</sup> Ebd., S. 337.

dürfte sich im Blick auf den derzeitigen Stand der Erörterungen ein Zweifaches als einigermaßen gesichert herausgestellt haben:

1. Es gibt unbestreitbar bestimmte sittlichen Konstanten menschlichen Zusammenlebens, die auch unabhängig vom christlichen Glauben erkennbar sind und Geltung beanspruchen. Insofern bedarf es zur Findung und Aktualisierung ethischer Normen stets einer Reflexion auf Argumente und vernunftbestimmter Überlegungen. Darin liegt denn auch der berechtigte Kern autonomer Moral.

2. Unbetroffen davon ist mit guten Gründen die Auffassung zu vertreten, daß christliches Handeln und Leben auch auf der Ebene weltethischen Verhaltens nicht linear aus einer autonom sich verstehenden rationalen Normenethik herleitbar ist und nach der inhaltlichen Seite völlig mit einer solchen zu identifizieren wäre. Christliche Ethik enthält auch Forderungen, die unter dem Vorzeichen der »Torheit des Kreuzes« stehen und der Weisheit dieser Welt nicht verstehbar erscheinen. Sie eröffnen sich nur dem als sinnvoll, der gläubiger Vernunft sich überantwortet hat.

# Naturgesetz und Theologie

Von *Albert Chapelle*

Wir haben nicht vor, die Stellung des Gesetzes innerhalb der Offenbarung zu behandeln, fragen uns auch nicht als Philosophen über dessen Notwendigkeit als Form sittlicher, personaler und sozialer Freiheit. Unsere ganze Aufmerksamkeit richtet sich auf den besonderen Charakter des Naturgesetzes, und wir möchten davon ein christlich-theologisches Verständnis nahelegen. Unsere These ist einfach: Innerhalb der göttlichen Offenbarung gewinnt das »Naturgesetz« seine volle Bedeutung. Gottes Geschenk an den Menschen macht es nicht überflüssig, setzt es viel eher voraus. Mehr noch: der in der Kirche wirkende Geist offenbart die volle Wahrheit Christi und in ihm die – natürlich-menschliche – Wahrheit des Menschen<sup>1</sup>.

Wir treten unsern Beweis dafür an, indem wir den negativen »Natur«-Begriff kritisieren. Gegen einen gewissen neuzeitlichen Rationalismus ausgeheckt, ist er theologisch unhaltbar und philosophisch enttäuschend.

Dann zeigen wir, wie die christliche Offenbarung des Gesetzes die rationale Wahrheit des Menschen voraussetzt und zur Vollendung bringt.

Kurz entwickeln wir die dem Gesetz der menschlichen Natur eigene Rationalität.

Abschließend verweisen wir auf den Auftrag der Kirche in diesem Belang<sup>2</sup>.

## I. EIN NEGATIVER BEGRIFF DER NATUR

Zunächst soll ausgeräumt werden, was nur eine Karikatur des Naturbegriffs ist, nämlich rein negative Auffassungen seines Wesens. Wird Natur doch meistens aufgrund einer Negation, eines Unterschieds definiert. Wir brauchen auf die Entstehung dieser Negation in der Neuzeit nicht einzugehen, wollen nur einige ihrer Formen aufzeigen, die zugleich die Stärke und die Haltlosigkeit der Position offenbaren.

Das Naturgesetz wird vielfach, zumal in allen den menschlichen Leib angehenden Bereichen, als ein biologisches angesehen. Man abstrahiert vom lebendigen Menschen und beschränkt sich auf Physiologie, gar auf Anatomie. Und doch wird niemand im Alltagsleben den Leib und seine Erfordernisse, Wünsche und Entbehrungen auf reine Physiologie einschränken wollen.

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Bouillard, *Autonomie humaine et présence de Dieu*. In: »Études«, 1967, S. 689 bis 707

<sup>2</sup> Vgl. J. M. Hennaux, *Les fondements dogmatiques de l'agir chrétien*, Institut d'Études Théologiques. Bruxelles 1971, Kp. III: La Loi naturelle, S. 109–126.

Natur gilt auch als das Negativ von Kultur, von Sprache, von Gesellschaft. Eine häufig unbesehen hingennomene Verwechslung von Naturrecht und Naturgesetz kann dazu verleiten. Das Naturrecht fordert im allgemeinen eine mehr oder weniger ausdrückliche Zustimmung der Gemeinschaft. Unter Naturgesetz verstehen wir hier jedoch eine radikalere Bedingung unseres Menschseins: den Willen, zusammenzuleben, den Wunsch, das oft nicht zu verwirklichende Vorhaben der Kommunikation. Wird ein Staatsgesetz als ungerecht zurückgewiesen oder an eine Gemeinschaft der Nationen appelliert, so geschieht das im Namen des Naturgesetzes. Denn es wäre eitel, mit Berufung auf das Sozio-Politische leugnen zu wollen, was dies begründet: es gehört zur »*conditio humana*«, zum Gesetz der Menschennatur, gemeinsam leben zu wollen.

Natur wird ferner in Gegensatz zur Geschichte gestellt. Aber wer wollte vernünftigerweise und praktisch der gegenseitigen Einwirkung menschlicher Freiheiten, die damit Geschichte erzeugen, jede Tragweite und Bedeutung absprechen? Viele zögern, wenn sie den Sinn der Geschichte im ganzen bestimmen sollen, aber wenige werden sich bereitfinden, den Ereignissen jeden Sinn abzusprechen. Vielleicht gibt es nur eine Mehrzahl von Sinngebungen der Geschichte, aber wer könnte ihr irgendeine, wenn auch noch so fragmentarische Bedeutung zuerkennen, ohne sie auf irgendeinen Maßstab zu beziehen?

Natur wird auch als das Widerständige gefaßt, durch dessen Überwindung die Freiheit sich selbst gewinnt. Freisein wäre dann nichts anderes als die Anstrengung, sich selbst zu befreien, und das Ding, dem der Mensch seine Freiheit entreißen würde, wäre die Natur. Doch wer verleiht dem Zauberwort Freiheit nicht schließlich doch einen Inhalt, den er zu gewinnen strebt, sei es, um ihn für sich zu behalten oder um ihn mit andern zu teilen? Wer aber der Freiheit irgendwelchen Inhalt zubilligt, sieht darin etwas anderes als die Leugnung der Natur, er räumt ihr schlicht ihre menschliche Form zu.

Natur wird weiterhin zugunsten der Person entleert. Das gegenseitige Verhältnis der Personen wäre die unterscheidend menschliche Norm alles sittlichen Lebens. Aber auch hier ist zu fragen: entbehrt diese Gegenseitigkeit jeder wirtschaftlichen oder politischen Bedingtheit? Und wenn die Begegnung der Personen sich nur unter gewissen Bedingungen, die sie messen, vollzieht, läßt sich dann leugnen, daß nur diese Bedingungen unsern inkarnierten Freiheiten die Möglichkeit geben, sich gegenseitig hervorzubringen, zu begegnen und mitzuteilen?

Natur wird schließlich von andern der Übernatur entgegengesetzt. Wenigstens haben sie – und zu Recht – darauf bestanden, beide voneinander zu unterscheiden. Aber es geschah oft in solcher Weise, daß die überlieferte Theologie sich darin nicht mehr wiederzuerkennen vermochte. Wenn nach



Thomas von Aquin die Gnade die Natur vollendet, ohne sie zu zerstören, was ist dann von jenen zu halten, die, von einer unkontrollierten Logik des Geistlichen getrieben, die Transzendenz der Gnade des Heiligen Geistes dadurch begründen wollen, daß sie unserer menschlichen Natur jeden Sinn und Wert absprechen?

Alle diese Negationen bestimmen in der uns heute umgebenden Kultur den durchschnittlichen Begriff der Natur. »Natur« ist das Biologische, das nicht der Leib ist, ist die vorkulturelle Primitivität, ist das, wogegen sich Geschichte ereignet und aufbaut, Natur ist frei nur sofern sie verneint wird, ist personal nur im Maße sie in keiner Weise vorausgesetzt wird. Ihre Vernichtung wäre gleichsam die einzige Vorbedingung der Entfaltung von geistlichem, übernatürlichem Leben. Und es sei ausdrücklich betont: diese verschiedenen Denkansätze haben jeweils nur ein Einziges gemein: die darin ausgeübte Negation. Aber durch diese bestätigen sie einander gegenseitig. Und in einem solchen Schlachtgewühl wird man sich unschwer Waffen bei historischen Vorgängern verschaffen können: man kann sich auf die Stoiker oder auf Ulpian, Spinoza, Leibniz, auf Kant oder Hegel oder sonstwen berufen. Wir haben nicht vor, diese Geschichte kritisch abzuschreiten oder diese Logik der Negation als solche zu beleuchten. Wir möchten nur schlicht versuchen, die theologische und *deshalb* spezifisch menschliche Tragweite des Naturgesetzes, seine Notwendigkeit und Wahrheit ins Licht zu stellen.

Wir wollen also in der Ökonomie der Offenbarung das aufzeigen, was theologisch die unterscheidend menschliche Wahrheit des unserer Freiheit einwohnenden sittlichen Gesetzes begründet und erklärt. Dazu möchten wir in drei Ansätzen die *geschaffene*, die *sittliche* und die *autonome* Wirklichkeit der unserer menschlichen Freiheit eingezeichneten praktischen Vernunft sichtbar machen. Diese drei Schritte sind theologische. Im Gesetz Christi, im Gesetz des Bundes und im Gesetz des Geistes entdeckt sich unsere geschaffene Freiheit als eine in ihrer höchsten menschlichen Wahrheit sich selber geschenkte.

## II. OFFENBARUNG DES GESETZES UND NATURGESETZES

### *Gesetz Christi und Naturgesetz*

Die Heilige Schrift redet kaum von Natur, sowenig sie vom Kosmos spricht: sie ruft die *geschaffene* Welt dazu auf, Gott die Ehre zu geben. Himmel und Erde werden aufgerufen als universale und bleibende Zeugen des von Gott mit seinem Volk geschlossenen Bundes. Diese Tatsache ist uns Anlaß, den Begriff des Naturgesetzes vom Geheimnis der Schöpfung ausgehend zu überlegen. In Christus sind wir geschaffen und neugeschaffen worden: das Gesetz unserer Menschennatur ist das unserer Geschaffenheit.

Die ursprungshafte und erste Bestimmtheit des Menschen ist so geheimnisvoll und unsern Augen verborgen, wie es seine verheißene letzte Vollendung ist. Es sind nur zwei Seiten des gleichen: die Frohbotschaft von der Hoffnung verkünden, die Christus ins Herz der neuen Schöpfung eingesenkt hat – und für die Freiheit des Menschen in seiner ersten Schöpfung und Geburt einsteht. Denn wenn wir durch »den Erstgeborenen unter den Toten« wiedergeboren sind, so sind wir auch allererst in Ihm, »dem Bild des unsichtbaren Gottes«, in die Welt gesetzt worden: in Ihm, »dem Erstgeborenen aller Kreatur«. Es ist theologisch unsinnig, Schöpfung und Erlösung in Gegensatz zu stellen. Die unvergleichliche, auf nichts rückführbare und unüberholbare Neuheit Christi ist der Heilsgeschichte eingeschrieben als die Erfüllung der Abraham und schon dem ersten Menschen, Adam selbst, eingezeichneten Verheißung. Indem Gott uns in Christus wiedergebiert, gibt er uns erbarmungsvoll die Unversehrtheit unserer ersten Bestimmung zurück. In dieser Kundgabe der zärtlich liebenden Güte unseres Gottes, in Jesus Christus, dem einzigen Sohn und dem universalen Bruder, im Menschen-Sohn wird für unsere fleischlichen Augen die menschliche Wahrheit des Menschen offenbar. Diese erste und letzte Wahrheit dessen, was wir sind, läßt sich mit dem Blick des Glaubens auf den uns im »Ecce Homo« Gezeigten betrachten. Was der Mensch aufgrund seines Gewordenseins (*nasci, natura*) in seiner ersten Schöpfung in Adam ist, das erweist sich als offenbart und vollbracht in diesem entstellten, begeiferten Mann, welcher der Neue Mensch, der Vollkommene Mensch ist. Niemand ist so menschlich Mensch wie Christus Jesus, unser Herr, denn er ist es auf göttliche Weise. Wie wir in Ihm neugeschaffen sind, so sind wir auch schon in Ihm geschaffen. In Christus enthüllt sich das Gesetz unserer menschlichen Natur: das Naturgesetz ist das unserer Geschaffenheit eingeschriebene Gesetz.

Alle Dinge halten durch Ihn zusammen, denn »durch Ihn und für Ihn ist alles geschaffen worden«. Nichts, was die kosmische und geschichtliche Schöpfung an immanenter Vernunft enthält, wird dadurch ausgeklammert. Nichts wird in Ihm der jeder Kreatur eignenden spezifischen Wahrheit und Konsistenz entleert. Im Gegenteil: in Ihm werden die Geschöpfe zu ihrer ursprünglichen Ganzheit wiederhergestellt. In Ihm haben die Wesen und Dinge, die Worte und Gehalte, der Hauch und der Geist die ihnen von der Schöpfung her eignende Dichte. Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen als solchen und die bestimmte Gestalt jedes Einzelnen sind rational und menschlich soweit gesichert, als sie Konsistenz finden in Christus, der sie von der Nichtigkeit, dem Tod, der ewigen Verlorenheit rettet. Die Herrlichkeit Christi bekennen, durch den und in dem wir geschaffen und neugeschaffen sind, heißt den Sinn und den Wert, die Vernünftigkeit und die Güte der gesamten Schöpfung bezeugen. Die unsrige allem voran.

Das Gesetz der Natur gehört so zur ursprünglichen Bedingtheit des geschaffenen Menschen. Auf der Ebene des Menschseins als solchen ist es feststellbar. Seine Vernunfthaftigkeit hat die Würde und Gebrechlichkeit der »*conditio humana*«. Gerettet, und zwar auf ewig, ist diese in Christus. Das Gesetz unserer Natur findet sich in ihm, in dem wir als dem Bild des unsichtbaren Gottes geschaffen und wiedergeboren sind, auf immer bestätigt, und zwar für den ganzen schwierigen Lauf unserer Geschichte.

### *Gesetz des Bundes und Naturgesetz*

Es genügt aber nicht, die menschliche Natur, ihre ursprüngliche Bedingung und Gesetzlichkeit im Licht unserer Geschaffenheit zu betrachten. Denn die Schöpfung selbst ist in sich schon Anfang des von Gott in seiner väterlichen Großmut mit dem Menschen geschlossenen Bundes, dem Menschen, den er zu seinem Partner vorbestimmt hat. Die Natur des Menschen ist nicht nur, wie die aller Dinge, in Jesus Christus geschaffen und neugeschaffen; sie ist zudem die Natur eines zum Bunde mit dem Gott Berufenen, der von Gott als erstem geliebt worden ist. Das Gesetz der menschlichen Natur hat also nicht nur die Rationalität, die unserer Geschöpflichkeit innewohnt, es ist außerdem gleichzeitig dasjenige persönlicher und freier Wesen, die als solche erkoren sind, Bundespartner Gottes zu werden. Indem Gott den Bund mit seinem Volk schon in Adam, und dann auf ewig in Christus, dem neuen Adam, schließt, erweckt er durch seinen Anruf die freie und liebende Antwort des Menschen. Das Gesetz des Bundes setzt also naturhaft freie Menschen voraus, die fähig sind, Bundespartner Gottes zu werden.

Braucht man danach erstaunt zu sein, daß die dem Volk Israel gegebenen zehn Weisungen die ursprünglich im noachitischen und adamischen Bund bereits eingezeichneten wiederaufgreifen? Die ersten und grundlegenden Determinanten unserer Freiheit sind von Gott vor aller Geschichte in uns eingepreßt worden: die letzte immanente Vernünftigkeit unserer geschaffenen Freiheiten ist schon unserer fleischlichen, sozialen und geschichtlichen Verfaßtheit eingesenkt in jener ursprünglichen Tat, mit der Gott uns gnädig dem Nichts enthob, um uns zu frei Antwortenden auf seine freie Gnade zu machen.

Somit ist das Naturgesetz ein *sittliches* Gesetz: die rationale Wahrheit der Menschennatur ist immer eine sittliche. Thomas von Aquin sprach jedem vernunftlosen Wesen die mögliche Immanenz eines Vernunftgesetzes in seiner Natur ab. Einzig der Mensch, der durch seine Vernunft an der Vorsehung Gottes teilhat, kann Partner dieser Vorsehung werden und in sich sein eigenes Vernunft- und Sittengesetz entdecken. Wer also von Naturgesetz redet, der ruft den Menschen angesichts Gottes zu seiner Verantwortung für sich

selbst und für seine Brüder auf. Das sittliche Gesetz wurde in unsern Herzen in Hinsicht auf den Bund geschaffen, der uns füreinander, miteinander und Gott gegenüber frei macht. Im Bereich dieses göttlichen Bundes findet sich die sittliche Freiheit des Menschen zu ihrer ursprünglichen Integrität hin versöhnt und befreit. Im »Blut des Neuen und Ewigen Bundes« erscheint das Naturgesetz als die vernünftige Norm des geistigen und leiblichen Wachstums unserer Freiheiten, sofern sie verantwortlich sind, den sozialen und individuellen Leib der Menschheit im Neuen Menschen Jesus Christus aufzubauen.

Das Gesetz unserer Natur ist das unserer Schöpfung; es ist sittliches Gesetz als im Menschen durch den von Gott, unserem Vater und Schöpfer, geschlossenen und erneuerten Bund offenbartes und wiederhergestelltes. Alles wurde geschaffen im Erstgeborenen aller Kreatur, dem Erstgeborenen aus den Toten: alles ist uns in ihm verliehen, um die Gestalt des ursprünglich unserem Menschsein eingezeichneten Naturgesetzes menschlich zu entziffern. Himmel und Erde sind als Zeugen des geschlossenen Bundes aufgerufen, des vielfach gebrochenen, immer wieder angebotenen, endgültig im Heil Jesu Christi besiegelten: somit ist die gesamte Geschichte erfordert, damit der Mensch, darin fortschreitend, nach dem Rhythmus seines geistlichen Werdens die Daten seiner ursprünglichen Bestimmung entdecke: als Geschöpf und als freier Partner Gottes.

### *Gesetz des Geistes und Naturgesetz*

Des Heiligen Geistes Gegenwart und Kraft verschafft in Welt und Geschichte dem geschaffenen und neugeschaffenen, zum Bund und seiner ewigen Neuheit berufenen Menschen die Möglichkeit, in Christus und in der Väterlichkeit Gottes das tiefe Geheimnis seiner ursprünglichen Bestimmung zu entdecken. Da der Heilige Geist »die Gottesliebe in unsere Herzen gegossen« hat, hat er darin auch, sie aus steinernen in Fleischesherzen verwandelnd, das Gesetz des Bundes Gottes eingeschrieben. Dieser Geist ist uns geschenkt als der Zeuge und Verwirklicher unserer endgültigen Neuschöpfung. Dieser Geist ist es auch, der es uns ermöglicht, das Gesetz zu befolgen: »Werdet heilig, wie ich heilig bin« (Lev 19, 2), liebet, wie ihr geliebt worden seid. Dieser Geist verleiht uns, so Mensch zu sein, wie wir es in unserer eigenen Erschaffung waren und sind.

Durch den Heiligen Geist können wir frei sein, göttlich und menschlich befreit, um der selbstlosen Liebe unseres Gottes zu antworten; denn der Geist Gottes gesellt sich dem menschlichen Geist, um diesem die Macht zu geben, in aller Freiheit vollmenschlicher Mensch zu sein. Wie das Gesetz des Geistes durch den Geist in unsere Herzen geschrieben wurde, der uns durch

Christus dem ewigen Vater eint, so ist uns der Geist auch verliehen als der, der uns mit unserem eigenen innersten Sein vereint und uns dieses als *autonome* und inkarnierte Freiheit offenbart, aufgrund ursprünglicher Berufung dazu bestimmt, gemeinsam zu leben, mit andern Freiheiten zusammen Geschichte zu bilden, geeignet zu sein, im Ablauf der Zeiten die geheimen Kennworte und tiefen Eingebungen zu entziffern, die den Menschen zur wahren Menschlichkeit führen und ihn vor dem Unmenschlichen retten.

Wie uns die Schöpfung aus dem Nichts zog, wie der Bund uns voraussetzte und uns befreite, so weiß die Gabe des Heiligen Geistes, wer wir sind, und befähigt uns zum Handeln und zum Verstehen: der Mensch verwirklicht theoretisch und praktisch innerhalb seiner schwierigen und bewegten Geschichte die natürliche Wahrheit seiner Struktur als Mensch und seiner sittlichen Berufung, wie sie aus dem Ruf in den Bund erhellt.

Durch die zweideutigen Zeichen hindurch, die er aufgrund seines Daseins erläßt und empfängt, war dem Menschen Gelegenheit geboten, auf sein Geschaffensein zu reflektieren: voll entdeckt er es, wenn er sich in Jesus Christus neugeschaffen findet. Auch unsere sittliche Freiheit hat sich nur tastend gesucht; sie findet sich, wenn sie staunend die Güte des Vaters entdeckt, der sie zum Bundespartner seiner Güte beruft. Des Menschen Autonomie endlich taumelt zwischen dem Übermenschen und dem Unmenschlichen: erst bei seiner Neugeburt im Heiligen Geist entdeckt der Mensch, wie er seiner Autonomie, seiner Sittlichkeit und natürlichen kreatürlichen Bedingung treu sein kann.

Der Heilige Geist und sein Gesetz setzt in uns das Gesetz und die Autonomie unserer ursprünglichen Natur voraus und stärkt sie. Er erquickt unsere Geister und sterblichen Leiber, indem es sie in ihre ursprüngliche Bestimmtheit als Gottesgeschöpfe und als mit sittlicher und persönlicher Freiheit vor Gott Begabte zurückführt. Der Heilige Geist ist Licht, das den Menschen erkennen läßt, was er als Kind Gottes ist und darin außerdem, was er als Mensch ist. Er gibt uns die Kraft, auf unsere göttliche Berufung und darin außerdem auch auf die Forderungen zu antworten, die in unserer menschlichen Kondition, unserer vernünftigen, freien, sittlichen, autonomen Natur liegen. Wir sind berufen, den Leib Christi aufzuerbauen, und der Geist, der in uns betet und wirkt, gibt uns die Macht dazu; aber wir sind darin außerdem berufen, den sozialen und personalen Leib der Menschheit aufzuerbauen, und der Heilige Geist gibt uns die Kraft und die ganz menschliche Freude auch dazu.

Diese kurze Meditation über die Ökonomie der Heilsoffenbarung setzt die Natur des Menschen ins Licht, dem Gott sich kundtut und schenkt. Die menschliche Wahrheit des Menschen ist die eines freien und verantwortlichen Geschöpfes. Seine geschaffene Freiheit impliziert in sich selbst ihre sittliche Rationalität und ihre spezifische Autonomie. Wir wollen darüber eine kurze Erwägung anstellen.

### III. NATURGESETZ ALS FREIHEITSGESETZ

Wir haben die rationalen Voraussetzungen einer solchen philosophischen Reflexion schon angeführt. Der Begriff des Naturgesetzes ist anthropologisch unanwendbar ohne die Bejahung der Geschaffenheit des Menschen. Die seinshafte Beziehung zu seinem Ursprung und seinem Ziel konstituiert ihn als inkarnierte Person. Die Geschaffenheit des menschlichen Wesens übergibt dieses ihm selbst in seinem Leib als eine schon bejahte, aber noch werdende Freiheit. Diese Freiheit gibt dem Menschen seine sittliche Ausrichtung: in seinem Endziel findet die sittliche Freiheit das Prinzip ihrer Selbstbestimmung. Aber menschliche Freiheit ist inkarniert und plural: der Mensch hat seinen Leib und lebt in Gesellschaft; er ist ein mit Sprache begabtes Lebewesen und erzeugt Geschichte. Die sittliche Freiheit entscheidet sich für oder gegen ihr Endziel nur, indem sie dessen formelle Gegenwart in den geschaffenen Gegenständen ihrer sittlichen Entscheidungen entdeckt.

Die körperlichen, sozialen und sprachlichen, geschichtlichen und geistlichen Gegebenheiten der menschlichen Existenz sind der menschlichen Freiheit anvertraut als Materie und Kriterium ihrer Entscheidungen. Sie sind ihr aber auch anvertraut als die grundlegenden Richtpunkte für ihr sittliches Werden. Was die Menschen sind und was sie werden, hängt von ihren sittlichen Entscheidungen ab, in denen sich ihre letzte und ursprüngliche Beziehung zur Absolutheit des Seins und zum Absoluten Sein selbst ausdrückt; aber was die Menschen in ihren sittlichen Entscheidungen sind und werden, ist ihnen ebenfalls *gegeben*. Die geschaffene Freiheit ist zwar geistig und autonom, weil sie sich selbst von dem her, was sie nicht ist, zu dem bestimmt, was sie ist; aber diese vernünftige Beziehung, die die Freiheit setzt, ist ihr ebenfalls vorgeschlagen – wenn nicht aufgezwungen – durch die ontologische Wirklichkeit ihres Geschaffenseins.

Die menschlichen Freiheiten sind geschaffen, indem sie einander das körperliche Leben geben; sie sind auch geschaffen in ihren gegenseitigen Beziehungen, aus denen Gesellschaft und Geschichte erwächst. Lauter dem Menschen dargebotene Daten, auf daß er darin die freie Wahrheit seines eigenen Wesens sittlich erkenne und verwirkliche. Genauerhin: in ihrer Leiblichkeit, in deren sozialer und geschichtlicher Realität entdeckt die menschliche Freiheit die ursprünglichen Determinanten ihres durch Vernunft und Wille getätigten Werdens. In ihrer sittlichen Beziehung zu ihrem Schöpfer ordnet die sittliche Freiheit diese Daten und überformt sittlich jene ursprünglichen Determinanten, in denen sie die allgemeinen und genauen Indizien ihrer eigenen Berufung und ihrer Besonderheit als menschliches Geschöpf erkennt<sup>3</sup>.

Die geschaffene Freiheit findet im sittlichen Akt die Normen, in der ihr Endziel sich vorweg anzeigt und ihr Ursprung sich zu erinnern gibt. Diese

<sup>3</sup> Vgl. H. Régnier, *L'homme, nature ou histoire*. In: »Etudes«, 1968, S. 447–450.

sowohl persönliche wie gemeinsame Norm ist ihrem Wesen nach vernunft-haft. Diese normative Rationalität ist der inkarnierten und sozial-historischen Freiheit des Menschen eingezeichnet. Sittliche Freiheit ist nicht vorstellbar ohne sittliches Gesetz. Das sittliche Gesetz aber wird den menschlichen Freiheiten in der ontologischen Wahrheit, die ihnen von ihrem Ursprung her eignen, angezeigt. Das Sittengesetz der geschaffenen Freiheit ist undenkbar ohne ein Gesetz, das ihr naturhaft eignet.

Diese kurze, rein formale Skizze sieht ab von der Pflicht, vom Gewissen und von der Wahl, die zusammen mit dem Gesetz die sittliche Tat konstituieren. Ferner wird abgesehen von der Geschichte der Verschuldungen und Vergebenen, worin unsere freien Akte zu Bürgen der Hoffnung werden. Unser einziger Vorsatz war, das Band zwischen sittlicher Rationalität und Geschaffenheit unserer verantwortlichen Freiheiten aufzuweisen. In diesem Band entdecken wir formell das sittliche Gesetz unserer menschlichen Natur.

Dies kann die menschliche Unentbehrlichkeit des »Naturgesetzes« deutlich machen. Wir haben ihre theologische Tragweite in der Ordnung der Gnade bereits aufgewiesen. Zum Schluß verbleibt uns die Aufgabe, die Stellung der Kirche bezüglich des Naturgesetzes zu bestimmen. Nicht philosophische Reflexion ist die der Kirche übertragene Sendung, sondern das getreue Zeugnis für Gott, und durch dieses spricht sie dem Menschen erbar-mungsvoll die – sowohl göttliche wie menschliche – Wahrheit zu.

#### IV. DIE KIRCHE UND DAS NATURGESETZ

Der Heilige Geist ist in unsere Herzen ausgegossen und der Kirche Gottes als dem Leib und der Braut Christi anvertraut. In der Kirche wird er offen-bar, wird sein Zeugnis verständlich; in ihr ist er der Menschheit übergeben und durch sie wird sein Handeln in der Welt wirksam. Und so kann die Kirche im Licht des Heiligen Geistes das Naturgesetz aussagen. Indem sie der Leib Christi ist, in welchem »alle Kreatur ihren Bestand hat«, sagt die Kirche, wenn sie ihren Herrn und Geliebten verkündet, zugleich die erha-bene und liebenswerte Wahrheit über den Menschen aus, über jeden Men-schen und über die Ganzheit des Menschen. Weil die Kirche das unter den Nationen erwählte und bis ans Ende der Zeiten in die Welt ausgesandte Volk Gottes ist, hat sie vom Vater die Aufgabe erhalten, in dieser Welt die dem Menschen übergebene Freiheit, die Einladung Gottes und den Weg der Hoffnung zu künden, auf dem die dem Vater zu gebende Antwort gefunden und erteilt werden kann. Weil die Kirche im Heiligen Geist eine einzige ist, erhalten in ihr die menschlichen Personen und Gemeinschaften das Geheim-nis ihrer eigenen Einheit und autonomen Konsistenz. Als Volk Gottes, als Leib Christi und als Tempel des Geistes verkündet die Kirche mit der Bot-

schaft vom dreieinigen Gott dem Menschen auch seine besondere menschliche Wahrheit.

Indem der »Leib Christi« uns sagt, daß wir in Christus geschaffen sind, sagt er uns, wer wir wirklich sind. Indem er uns anweist, uns vom Gott Himmels und der Erde sammeln zu lassen, kündet die Kirche uns unsere Freiheit. Indem sie uns um den Preis des Blutes des Geliebten die Gabe seines Geistes verleiht, gibt uns die Kirche, die seine Wohnstatt ist, die Möglichkeit, in Gott und damit auch in uns selber zu wohnen, und sogar auf den verworrenen Wegen unserer Geschichte, in unseren schwierigen Gesellschaften, in unsern vorweg vom Tod gezeichneten Leibern und von der Sünde verwundeten Seelen die Integrität des Ursprungs und des Endes, das Licht und die Kraft wahrzunehmen, um das autonome Gesetz unseres menschlichen Wachstums zu verstehen.

Der Kirche allein, als dem einzigen Tempel des Geistes, Braut und Leib Christi, Volk Gottes, steht es zu, dem Menschen seine natürlichste Wahrheit zu künden. Jede andere menschliche Instanz kann Konventionen aussagen. Die Politik sagt das Recht. Die Wirtschaft auferlegt ihre Regeln: sie können ehern sein. Die Familie überliefert ihre Sitten, ihr Erbtum, ihre Gesinnung. Einzig die Kirche, der Leib des schaffenden und gekreuzigten, auferstandenen und neuschaffenden Wortes sagt uns die ursprüngliche Bestimmung der Kreatur. Einzig die Kirche, versammelt als Gottesvolk in den Bund, kann uns die Macht unserer menschlichen Freiheit künden und deren Gesetze, die das Maß ihrer Liebe in göttlichen und menschlichen Maßen ausdrücken. Einzig die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes kann uns Licht und Kraft genug geben, uns als geschaffen, als sittlich frei, als autonom und liebend anzuerkennen. Die Kirche ist Sakrament der Einheit Gottes mit der Menschheit: als das Sakrament Gottes ist sie auch das Sakrament der Welt, das Sakrament des Menschen. In der Kirche wird dem Menschen die menschliche Wahrheit seines Menschseins, sein Naturgesetz übergeben und bezeugt.

Eben in dem, was dem christlichen Mysterium einmalig zukommt, kann es die allen Menschen gemeinsame allmenschliche Wahrheit enthüllen. Wenn der Christ die geistige Vollendung des Menschen in Christus verkündet, dann spricht er die natürliche menschliche Wahrheit des Menschen aus. Aus diesem Grund bedient sich die Kirche mit vollem Recht des sittlichen Begriffs des Naturgesetzes, um uns unsere Chance zu verkünden, Mensch sein zu können aufgrund der barmherzigen Integrität und wiederhergestellten Unschuld der menschlichen Person, geschaffen in Christus, im Bund mit dem Vater und durchwohnt vom Heiligen Geist.

In einer Welt, in der das Geheimnis des dreieinigen Gottes immer weniger rückführbar auf das Gesetz der Welt erscheint, das trinitarische Geheimnis der Kirche deshalb dem Hohn des Fürsten dieser Welt ausgesetzt ist, in einer Welt, worin der Mensch wie herausgerissen ist aus der liebenden Intimi-



tät mit seinem Schöpfer, Versöhner und Retter, und er sich deshalb auch seiner eigenen Intimität entfremdet findet, ist es unerlässlich, von der Würde des Menschen zu sprechen. Geburt und Herkunft, ursprüngliche Bestimmung und Natur des Menschen entbehren in keiner Weise des Sinnes, des Wertes, des Adels. Soviel war zu sagen über die theologische und menschliche Wahrheit des »Naturgesetzes«.

## Litanei

*Von Erika Mitterer*

Erlöse uns, o Herr, von der uralten  
versteckten Sklaverei der Bequemlichkeit,  
der wir so gern unsere Überzeugungen opfern.  
Mache uns stark durch Verzicht.

Befreie uns von Ordensleuten,  
die vortragen über Selbstüberwindung  
mit der Zigarette im Mund.

Verschone uns, o Herr!

Erlöse uns von Kreuzzügen für die Freiheit,  
bei denen wir unseren Glauben ausklammern sollen  
um der Mißhandelten willen.

Rufe uns ins Gedächtnis, daß Deine Gebote  
überall gelten, für alle, und immer.

Verschone uns, o Herr!

Erlöse uns vom Traum einer Gerechtigkeit,  
welche auf einer Gleichheit der Menschen  
aufbaut, die es nicht gibt! —

Kein Leben ist wertvoller als ein anderes,  
lehre uns jedes behüten!

Verschone uns, o Herr!

Befreie uns, o Herr, von Kirchenbeamten,  
die uns das Knien abgewöhnen wollen!

Erhöre uns, und laß uns die Heiligen  
erkennen, die mitten unter uns leben,  
auf daß wir den Mut nicht verlieren,  
Dir nachzufolgen!

Erhöre uns, o Herr,  
und verschone uns!

## Moraltheologische Bemerkungen zur Sexualethik

Von Josef Rief

Das Buch mit dem Titel »Die Versuchungen des Moraltheologen im Zeitalter der Wissenschaften« ist noch nicht geschrieben, obwohl das Material dafür sehr reichhaltig und vielfältig wäre. Würde dieses Buch von einem wissenschaftsgläubigen Menschen unserer Tage geschrieben, so würde das letzte Kapitel vermutlich die Überschrift tragen: »Was weiß der Moraltheologe wirklich?« Der Moraltheologe hätte es schwer, auf diese Frage zufriedenstellend zu antworten. Gleichwohl ist sie nicht die eigentlich bedrängende Frage. Mehr bedrängt ihn die Tatsache, daß seine Identität zweifelhaft geworden ist: Soll er seine Wissenschaft Moraltheologie oder theologische Ethik nennen?<sup>1</sup> In wessen Dienst steht er? Mit dem Hinweis auf die Wissenschaft ist die Frage nicht adäquat zu beantworten; denn ist die Theologie tatsächlich Wissenschaft im Sinn des gängigen Wissenschaftsverständnisses? Woher empfängt sie ihren Gegenstand? Wem soll sie dienen? Zweifellos wird sich der Moraltheologe für den Dienst am Menschen inmitten dieser Gesellschaft entscheiden. Aber gibt es seinen Dienst ohne Kirche? Gibt es ein christliches Ethos ohne das entsprechende gesellschaftliche Substrat, ohne das der Moraltheologe – wie immer er sich drehen und winden mag – überhaupt nicht zu seinem Gegenstand kommen kann? Wendet er sich freilich dieser Kirche zu, um zu erkunden, welches das Sexualethos sei, das sie das ihre nennt, dann stößt er auf einen Widerspruch, der amtlichen Charakter anzunehmen droht<sup>2</sup> und gerade das theologische Wort gefährdet. Und so steht der Moraltheologe unversehens vor der Versuchung, das theologische Wort in Sachen der Sexualethik nicht mehr zu sagen.

Im Dienst dieses Wortes stehen die folgenden Bemerkungen. Sie erheben nicht den Anspruch, aus dem gegenwärtigen Dilemma herauszuführen; sie wollen – als

---

<sup>1</sup> Auf diese Unterscheidung und ihre Hintergründe verweist z. B. Franz Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie. In: Theologische Berichte IV. Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, S. 16. Die entscheidende Frage, die mit der Ablösung der Moraltheologie durch die Theologische Ethik dem Theologen gestellt ist, betrifft aber m. E. die inhaltliche Seite christlicher Sittlichkeit, nicht das Moralisieren.

<sup>2</sup> Vgl. Roman Bleistein, Kirchliche Autorität im Widerspruch. In: »Stimmen der Zeit« 194 (1976), S. 145–146. Bleistein vergleicht die von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre herausgegebene »Erklärung zu einigen Fragen der Sexualität« vom 29. 12. 1975 mit drei deutschen Dokumenten: mit dem »Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit« (12.–15. 3. 1973), mit dem Arbeitspapier der Sachkommission IV der Synode »Sinn und Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit« (3. 11. 1973) und mit dem Synodenbeschluß »Christlich gelebte Ehe und Familie« (9. 5. 1975). – Dasselbe Thema wird behandelt in der Stellungnahme »Zweierlei Sexualethik. Kritische Bemerkungen zur »Erklärung« der römischen Glaubenskongregation »zu einigen Fragen der Sexualethik«. In: »Theologische Quartalsschrift« 156 (1976), S. 148–158. – Auf eine prinzipielle Ebene scheint das Problem gehoben in dem Sammelband, herausgegeben von Franz Böckle: Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt? Düsseldorf 1977.

moraltheologische Bemerkungen – lediglich Verbindungslinien ziehen, durch die die Ganzheit moraltheologischen Denkens wieder ins Blickfeld gerückt werden kann.

### *Das Mehr an Problematik*

Äußerungen zu sexualethischen Fragen<sup>3</sup> werden, ganz gleich von welcher Warte her sie erfolgen, immer die Aufmerksamkeit auf sich lenken, sei es, daß sie bestimmten Erwartungen und Wunschvorstellungen entgegenkommen und darum die Chance haben, als Normen akzeptiert zu werden, oder daß sie sich wegen ihrer repressiven und rückschrittlichen Tendenz verdächtig machen und deswegen zur Kritik und zum Widerstand herausfordern. Es scheint, daß die Äußerungen zu Fragen der Geschlechtlichkeit des Menschen immer irgendwie ins Schwarze treffen. Kein Wunder – die Geschlechtlichkeit ist nicht irgendeine Seite am Menschsein neben vielen anderen, und der Mensch hat nicht ein Geschlecht, so wie er viele andere Dinge auch hat oder haben kann, sondern er ist als geschlechtsdifferenziertes Wesen Mensch und in dieser Differenziertheit rätselhaft und geheimnisvoll. Die Geschlechtlichkeit ist nicht ein Akzessorium, sondern ein Konstitutivum des Menschseins, dieses bereits in den Urbausteinen des Lebens strukturierend und dynamisierend, weshalb heute mit Recht die Frage aufgeworfen wird, ob der Mensch seiner Sexualität überhaupt gerecht werden könne, wenn er sein Verhältnis zu ihr im Modus des Habens und Besitzens zu begreifen sucht<sup>4</sup>. Probleme menschlicher Sexualität sind unabdingbar Probleme des aus Uranfängen kommenden Menschen und stehen deswegen durch alle Phasen seiner Geschichte und seiner Entwicklung hindurch – phylogenetisch und ontogenetisch – auf seiner Tagesordnung. Diese Probleme haben darüber hinaus die Eigenart, daß ihnen weder nur mit Bräuchen und Sitten noch allein mit Geboten und Institutionen, weder nur mit Strenge und Zwang noch allein mit Gleichgültigkeit und Toleranz, weder nur mit Metaphysik und Religion noch allein mit Vernunft und Wissenschaft beizukommen ist. Je mehr Gesetze und Zu-

<sup>3</sup> Gegenwärtig gibt es die wissenschaftliche Behandlung der Sexualität nur in der Gestalt der Äußerungen zu bestimmten Fragen der Sexualität oder der Stellungnahmen dazu unter einem ganz bestimmten – also partikulären – Blickwinkel. Die Gesellschaft der freien Individuen (vgl. zu diesem Gesellschaftsverständnis Konrad Hecker, Art. Gesellschaft. In: *Sacramentum Mundi* II, S. 342–348) verfügt darüber, ob und inwieweit diese Äußerungen als plausibler Beitrag für die Bildung sittlicher Normen in Frage kommen; dabei fungiert als Kriterium das Verständnis der Gesellschaft als Beziehungs- oder Funktionsgefüge »von Menschen, d. h. als Freiheiten, die über sich verfügen und über die nur so verfügt werden kann, daß sie über ihr Verfügwerden dennoch – durchaus verantwortlich – selbst verfügen« (ebd. 342). So ergibt sich im Blick auf die Sexualethik die paradoxe Situation, daß die durch die Geschlechterdifferenz ausgegebenen Probleme, deren Lösung nur in der Integration des Differenten gesucht werden kann, in der Behauptung individueller Ansprüche verflacht. Der Rechtfertigungsgrund für diese individualistische Behandlung der Sexualität verbirgt sich in dem meist undifferenziert gebrauchten Begriff der Emanzipation, der auch in die Diskussion über die Gestalt der christlichen Ehe eingebracht ist (vgl. Christliche Ehe – Was ist das? Arbeitshilfen zur Synodenvorlage der SK IV. Herausgegeben von der »Arbeitsgemeinschaft Synodalbüros«. Augsburg 1974, S. 7).

<sup>4</sup> Vgl. Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Stuttgart 1976, bes. S. 73–88.

sammenhänge der Mensch über seine Sexualität in Erfahrung bringt, desto fragwürdiger wird es für ihn, ob er die darin beschlossene Problematik bewältigen und überhaupt angemessen formulieren kann. Problemen der Sexualität und der Sexualethik kommt aufgrund des sexuellen Antriebsüberschusses ein Mehr an Problematik zu<sup>5</sup>, das durch kein System und keine Wissenschaft einholbar zu sein scheint. Offenbar deswegen sind alle sexualethischen Entwürfe kritisierbar und unbefriedigend. So ist es die nicht nebensächlichste Aufgabe der Theologie, den in der Differenziertheit der Geschlechter auf den Weg geschickten Menschen davor zu bewahren, daß er sich mit oberflächlichen Deutungen seiner Sexualität zufrieden gibt.

### *Sexualität kein Teilaspekt*

In den sexualethischen Äußerungen und Fragestellungen seiner Zeit begegnet der Mensch also nicht nur bestimmten geschichtlich bedingten Zeitfragen, sondern gewissermaßen einer allgegenwärtigen menschlichen Grundproblematik, die von jeder Generation aufs neue gelöst werden muß und nur von ihr selbst und jedem ihrer Glieder gelöst werden kann, und zwar deswegen, weil die zu lösenden Fragen als Sachfragen in der Distanziertheit dessen, der sich heraushält, gar nicht gelöst werden können. Darauf hat mit starken Akzenten Sigmund Freud aufmerksam gemacht. Zwar hat der Umgang mit jenem Mehr an sexueller Problematik, dem er im Sprechzimmer des Arztes begegnete, sein Urteil negativ beeinflußt, aber die Psychopathologie der Sexualität hat ihn dennoch – oder gerade erst recht – zu der richtigen Erkenntnis geführt, daß diese allgegenwärtige Problematik als die *alle* Bereiche umschließende menschliche Grundproblematik<sup>6</sup> begriffen werden muß, die deswegen zugleich auch auf der Ebene des Überindividuellen und Über-Ich, also mit Hilfe der menschlichen Gesellschaft und im Rahmen von Institutionen, gelöst werden muß. Diese im Vitalen und Unbewußten angelegte und zugleich darüber hinausdrängende Grundproblematik besteht darin, daß der durch seine geschlechtliche Geprägtheit differenzierte Mensch immer nur entweder als Mann oder als Frau dasein und sich bestimmen kann, dabei aber seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht auf das andere Geschlecht hin überschreiten und so bejahen muß. Der Mensch ist da und bestimmt sich als Mann im Gegenüber zur Frau beziehungsweise als Frau in Abhebung vom Mann, und darauf gründen sich alle menschlich relevanten Verhältnisse: Aristoteles läßt aus dem Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen den Staat entstehen<sup>7</sup>; und die Genesis<sup>8</sup> beginnt damit ihre Geschichte des Menschen vor Gott, daß Adam, nachdem er den Tieren ihren Namen gegeben hat, im Angesicht der Frau seinen Standort in der geschaffenen Welt bestimmt und nun weiß, daß ihm in der Hinwendung zu jenem Geschöpf, das Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein ist, der Weg in seine Geschichte er-

<sup>5</sup> Vgl. Helmut Schelsky, *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*. Hamburg 1955.

<sup>6</sup> Die Schlußfolgerung, die sich daraus für die Theologie ergibt, hat jüngst Hans Rotter in seinem Aufsatz »Theologie der Geschlechtlichkeit«, in: »Theologisch-praktische Quartalschrift« 125 (1977), S. 173–179, gezogen.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Pol.* I 2 1252 a.

<sup>8</sup> Gen 2, 18–25.

öffnet ist. So gesehen gibt es das Menschliche weder nur als reine Sachproblematik noch als nur geschöpfliche Problematik: Das Wort, das Adam spricht, als er nach der Hilfe greift, die Gott ihm gebracht hat, ist das Wort dessen, der bekennt, daß es sinnvoll ist, als Geschöpf dazusein. Und doch kann die Lösung des Menschlichen nur in einer die Geschöpflichkeit überschreitenden und zugleich auch bis in die Sachproblematik hinein sich erstreckenden Ordnung des Geschaffenen<sup>9</sup> gefunden werden. Äußerungen zu Fragen der Sexualität tangieren also den Menschen nicht nur als solchen, sondern als Mann oder Frau und damit als denjenigen, der sich so oder anders, in diesem oder jenem institutionellen Gefüge, als Mann in Spannung zur Frau und umgekehrt bestimmt und die Welt der Dinge, die sich benennen lassen, erschließt anhand seines Verhältnisses zu dem andersgeschlechtlichen Gegenüber, indem er sich selbst zur Sprache gebracht sieht. Alle Äußerungen zu Fragen der Sexualität reichen deswegen in ihrer positiven oder negativen Bedeutung über jeden Rahmen hinaus, in dem nur ein Teilaspekt des Menschseins berücksichtigt wird. Aber kann sich der Mensch denn auf andere Weise als innerhalb eines vorher abgesteckten Verstehensfeldes artikulieren? Kann er in seinen Stellungnahmen zu Fragen der Sexualethik – jedenfalls gegenwärtig – mehr leisten als den je geschichtlich möglichen Beitrag, der unter den heute gegebenen Bedingungen plausibel ist? Mit dieser Frage ist der neuralgische Punkt der nun längst ins zweite Jahrzehnt gehenden Auseinandersetzungen über die menschliche Sexualität und ihre sittliche Ordnung berührt.

### *Das Ungenügen theoretischer Antworten auf das Problem der Sexualität*

In den sechziger Jahren konnten sich die über sexualethische Fragen diskutierenden Theologen und zur konkreten Wegweisung verpflichteten Verkündiger einer christlichen Sexualmoral durchaus noch auf den Standpunkt stellen, daß die im Zuge der allenthalben erkennbaren Umbruchssituation zur Debatte gestellten Sexualprobleme eine neue Art des Denkens und Argumentierens erforderlich machen, der sich auch das kirchliche Lehramt nicht entziehen dürfe. Man konnte sich damals auf den Gedanken konzentrieren, daß die unreflektierte Art, in der die Theologen und die Kirche über sittliche Fragen bisher zu sprechen gewohnt waren, endgültig der Vergangenheit angehöre; man konnte sich in die Vorstellung verlieben, daß die Theologen und das kirchliche Lehramt lediglich ihre durch die Erkenntnisse der Humanwissenschaften erschütterte Kompetenz in Fragen der sittlichen Lebensgestaltung und des Sexualverhaltens zu überdenken hätten, um in der veränderten Situation das ihnen aufgetragene Wort neu zu sagen. Man konnte also der Meinung sein, daß die andrängenden menschlichen Probleme im wesentlichen gelöst sein würden, wenn die theoretische Lösung gefunden war. Auch die Theologen begannen deswegen damit, dem ihnen aufgetragenen Wort im Kreis der Wissenschaften und mit Hilfe der von ihnen bereitgestellten Erkenntnismaterialien seinen konkreten Inhalt zu geben.

---

<sup>9</sup> Viktor-Emil von Gebattel (Allgemeine und medizinische Anthropologie des Geschlechtslebens. In: Hans Giese [Hrsg.], Die Sexualität des Menschen. Handbuch der medizinischen Sexualforschung. Stuttgart 1971, S. 1–16) hat auf die Hintergründigkeit dieser Ordnung aufmerksam gemacht.

### Die sexuelle Verwirrung

Inzwischen zeichnet sich – auch im theologischen beziehungsweise moraltheologischen Raum – eine Phase der allgemeinen Selbstbesinnung ab, die geeignet sein könnte, die Verkündiger und Interpreten des Wortes Gottes wieder in das Zentrum ihrer Aufgabe zurückzuführen. Angestoßen wurde dieser Prozeß der Selbstbesinnung zunächst durch die unleugbare Tatsache, daß aus den sexuellen Problemen, mit denen es die einzelnen Menschen, die menschlichen Gemeinschaften (die Rechtsgemeinschaften der Staaten nicht ausgenommen) und die religiösen Vereinigungen (insbesondere die Kirchen) immer schon zu tun hatten, »die sexuelle Verwirrung«<sup>10</sup> geworden ist. Selbst Theologen, die im Zuge des Umbruchs der sechziger Jahre von überkommenen moraltheologischen Vorstellungen Abschied genommen haben, seitdem konsequent die Ablösung des unreflektierten Sprechens über sittliche Fragen zugunsten einer besseren Moraltheologie betreiben und bestimmten Organen des kirchlichen Lehramtes ihr Festhalten an der vorkonziliaren katholischen Sexualmoral mit allen ihnen verfügbaren Argumenten anzukreiden sich veranlaßt sehen, können vor der Verderbnis, der das Sexualverhalten auf breiter Ebene anheimgefallen ist, nicht mehr die Augen verschließen. Die Sexualität, schreibt Bernhard Häring, ist »für viele Zeitgenossen . . . ein Idol. Sie wird zu einem Teil der Konsumgesellschaft. Tag für Tag wird Sex-Konsum durch die Massenmedien und auf den Umschlagplätzen der Genuß-Märkte mit jeder Form des Abschlags angeboten. Zahlreiche Psychoanalytiker glauben, ihre Patienten seien nicht befreit und geheilt, solange sie nicht sexuellen Verkehr ohne Gedanken an moralische Normen suchen können. Homosexualität wird als Fortschritt gepriesen. Gruppen von Homosexuellen verherrlichen sich als die Propheten gegen den status quo«<sup>11</sup>. Die Sexualität präsentiert sich als problemlose Größe; aber, problemlos geworden, lebt sie sich aus »als pure Sexualität«<sup>12</sup>.

### Die »Exkommunikation« der Moraltheologie

Mit der sexuellen Verwirrung mußte sich erst noch – und dies ist der andere Faktor, der den Prozeß der Selbstbesinnung auf dem sittlichen Sektor in Gang brachte – die Entlassung der Moraltheologen aus dem Kreis der für Sexualprobleme Kompetenten vollziehen, ehe diese sich entschlossen, die Größe der entstandenen Konfusion ausdrücklicher in ihrer sexualethischen Argumentation zu berücksichtigen. Sie dürften es freilich nicht ganz leicht haben, ihren angestammten Platz in der Runde derer, die sich zu sexualethischen Problemen maßgeblich zu äußern haben, wieder

<sup>10</sup> Dazu Vance Packard, Die sexuelle Verwirrung. Der Wandel in den Beziehungen der Geschlechter. Wien/Düsseldorf 1969. P. weist u. a. auf den Wegfall jener sittlichen und gesellschaftlichen Strukturen hin, die dem heranwachsenden jungen Menschen die bleibende Integrierung seiner aufbrechenden Sexualität ermöglichen müßten.

<sup>11</sup> Bernhard Häring, Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik. In: »Theologisch-praktische Quartalschrift« 124 (1976), S. 115–116.

<sup>12</sup> Viktor-Emil von Gebattel, a. a. O., S. 14.

zurückzugewinnen. Die Worte, mit denen sie für nichtkompetent erklärt worden sind, haben sich zu tief in das Bewußtsein des Volkes innerhalb und außerhalb der Kirche eingegraben, als daß sie rasch ihre Wirksamkeit verlieren könnten. Die keineswegs singuläre Frage, »was . . . der Theologe, der sich als Vertreter der Wissenschaft von der Offenbarung versteht«, im Bereich der Sexualmoral »eigentlich zu sagen (habe), wenn aus der Offenbarung die Normen nicht abgeleitet werden können«<sup>13</sup>, mochte gestern lediglich als interessante These erscheinen, die den Moraltheologen bestenfalls nötigte, ein Wort zur Verteidigung seiner Kompetenz zu sagen. Inzwischen aber ist diese Auffassung Prinzip geworden, das ihn zwingt, den Anspruch auf sein Mitspracherecht überhaupt erst zu begründen<sup>14</sup>. Die Aufgabe, die dem »exkommunizierten« Moraltheologen damit gestellt ist, besteht darin, den Menschen dieser Gesellschaft den sittlichen Anspruch als solchen wieder nahezubringen und ihn von der Notwendigkeit zu überzeugen, daß es dort, wo die Sache des Menschen ernstgenommen werden soll, einen über psychologische, soziologische und persönliche Dringlichkeiten hinausweisenden Sinnhorizont geben muß, in dem dieser Mensch seiner Sache ansichtig werden kann. Für diesen Sinnhorizont ist die Theologie zuständig, die zu dieser Thematik Eigenes zu sagen hat. Genau dieser Anspruch ist zum Zankapfel geworden – außerhalb und innerhalb der Theologie und der Kirche. Hinter dem Streit um den Anspruch der Theologie aber steht die moderne Gesellschaft, die alles richtet und beurteilt – auch Theologie und Kirche.

### *Existenz und Sachwissen*

Im Zuge der Diskreditierung und des Verfalls der bisher tragenden und verbindlichen Ordnungsfaktoren hat der Mensch dieser Gesellschaft beim existentiellen beziehungsweise existentialistischen Denken und Verhalten seine Zuflucht gesucht. Angesichts der Bereitstellung eines immensen Wissensstoffes durch die sogenannten Humanwissenschaften konnte er zudem den Eindruck bekommen, daß er seiner vom Nichts, von der Angst oder auch von der Absurdität bedingten Grundbefindlichkeit mit einem alle Sachkunde und alles Sachwissen nutzenden Denken doch wieder auf die Beine helfen könne. Zweifellos braucht der Gedanke, daß sich aus der Verbindung zwischen Existenzphilosophie und humanwissenschaftlichem Sachwissen eine glückliche und fruchtbare Ehe ergeben würde, nicht von vorneherein als abwegig verworfen zu werden; denn die Grundfrage des Menschen »Was soll ich tun?« ist nichts anderes als die existentielle Frage nach der Sache des Menschen selbst. Tatsächlich aber ist das existenz- und wissenschaftsorientierte Wort des Menschen über das Menschliche und seine mit der Geschlechterdifferenzierung gegebene beziehungsweise aus ihr fort und fort entstehende Problematik im ganzen nicht erhellender geworden. Der auf die schwer lesbaren Wegweiser der Existenzphilosophie bauende

<sup>13</sup> Jakob David, *Christliche Sexualmoral in einer säkularisierten Welt*. In: *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*. Gespräche der Paulus-Gesellschaft. München/Mainz 1970, S. 28.

<sup>14</sup> Die Problematik dieser Begründung kommt neuerdings wieder zur Darstellung bei Josef Burri (»als Mann und Frau schuf er sie«. Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht. Zürich/Einsiedeln/Köln 1977) zur Darstellung, ohne daß freilich der theologische Ansatz als wissenschaftliches Problem eigens reflektiert würde.



und starrende Mensch hat zwar gelernt, auch auf ethischem und sexualethischem Sektor mehr zu wagen und zu experimentieren als seine auf dem Grund ihres Wesens durch »Furcht und Zittern«<sup>15</sup> geprägten Vorfahren, aber er hat diese Wagnisse und Experimente erkaufte mit dem Einschwenken auf den allgemeinen gesellschaftlichen Trend, der – einer russischen Rollbahn vergleichbar – sich als eine immer größer werdende Bandbreite möglicher sexueller Verhaltensweisen darstellt und damit denkbar weit von der Integrierbarkeit seiner Geschlechtlichkeit und übrigens auch vom existenzphilosophischem Ansatz wegführt.

### *Der große Fehler*

Zugleich aber ist diesem Menschen, der seine vom Betroffensein durch die Existenz eingefärbte Weltsicht und seine durch »Seinsoffenheit« arm und hilflos gewordene Befindlichkeit mittels Nutzung allen Sachwissens in die Eigentlichkeit des Menschseins überführen und damit auch das Sachwissen transzendieren wollte, ein schwerwiegender Fehler unterlaufen: Er hat die in anderen Gesellschaften und geschichtlichen Epochen vorfindlichen, dort teils akzeptierten und urgierten, teils aber auch verbotenen und mit Sanktionen bedrohten sexuellen Verhaltensweisen unterschiedslos und unbesehen als objektiv mögliche und für ihn in Frage kommende Verhaltensweisen registriert und als solche ins allgemeine gesellschaftliche Bewußtsein gehoben. Indem aber allenthalben über die Variabilität sexueller Verhaltensweisen geredet und geschrieben wurde, ohne daß diese Variabilität vor dem Hintergrund des geistigen, kulturellen und sozialen Gesamtzusammenhangs der nachgewiesenen Normenvielfalt ihre ethische und religiöse Einordnung gefunden hätte, setzte sich stillschweigend – bis in die Reihen der Moraltheologen hinein – die mit dem Hinweis auf die Fremdprophetie gerechtfertigte Auffassung durch, daß sexuellen Verhaltensschemata als solchen überhaupt keine sittliche Qualität zukomme<sup>16</sup>.

### *Die Überführung des malum in das bonum?*

Wie sehr dieser Gedanke auch gegenüber den sittlichen Normen, wie sie im christlichen Raum sich herausgebildet haben, seine Wirkung tat, kann an dem Wandel abgelesen werden, den die moraltheologische Wertung des vorehelichen Geschlechtsverhaltens erfahren hat. In seinem Bericht über die Diskussion, die der Arbeitskreis »Fragen zur Sexualmoral« im Rahmen der sexualpädagogischen Jahrestagung des DKV vom 29. 9.–1. 10. 1976 in Leitershofen über das voreheliche Geschlechtsverhalten geführt hat, faßt Gerhard Schmitz das Ergebnis dieser Diskussion so zusammen: »Die Liebe ist grundsätzlich als ein bonum (humanum) anzusehen; ebenso

<sup>15</sup> Zu dem in Phil 2, 12 genannten Imperativ (»Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern«) hat Joachim Gnilka (Der Philipperbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/3. Freiburg/Basel/Wien 1968, S. 147–150) das Notwendige gesagt.

<sup>16</sup> Vgl. die Hinweise bei Bernhard Stoockle, »Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik«. Versuch einer Analyse und Kommentierung. In dieser Zeitschrift 3/76, S. 256–257.

ist die Ehe natürlich ein bonum. Die geschlechtliche Liebe in der Ehe ist nach christlichem Verständnis sogar ein optimum. Demgegenüber ist die geschlechtliche Begegnung vor der Ehe grundsätzlich zwar ein bonum, insoweit in ihr personale und auf Dauer gerichtete Liebe zum Ausdruck kommt, aber eben ein minus bonum, weil die Konstitutiva von Ehe, nämlich ›Du und nur Du‹ und ›Du auf Dauer‹, in einer erst ›vorläufigen‹ Weise und ohne die verbindliche Endgültigkeit, das heißt unangemessen und unzulänglich ratifiziert werden. Moralpädagogisch bedeutsam ist der Wandel in der Bewertung geschlechtlicher Begegnung vor der Ehe: zuerst generell als malum, dann als minus malum, jetzt als minus bonum. Dieser Wandel ist vor allem auf den Wandel im Sündenverständnis und in der Bewertung der Geschlechtlichkeit überhaupt zurückzuführen<sup>17</sup>. Sittliches Verhalten ist gemäß dieser Auffassung nicht eine die Existenz in Anspruch nehmende Stellungnahme zu Werten, die sich im Kontext menschlichen Selbstverständnisses, im Rahmen kultureller Gegebenheiten, im Geflecht sozialer Bindungen und im Letzthorizont christlichen Glaubens zeigen und dann auch Anerkennung heischen; sittliches Verhalten ist – so gesehen – vielmehr eine vom sittlichen Subjekt beanspruchte Sache des Wertens, zu der es als autonomes Subjekt – etwa auch im Rahmen religionspädagogischer Bemühungen – befähigt werden soll. Das Wort über die Sexualethik des Menschen kann in diesem Kontext nur noch – das ist die unausweichliche Folge – Träger von Informationen und Sachwissen sein.

### *Der Angriff auf das Kulturgefüge*

Als Wort aber, das nur noch über wirkliche oder vermeintliche Tatsachen sexuellen Verhaltens informiert, wird das menschliche Wort unversehens, wie Helmut Schelsky seinerzeit im Blick auf die Kinsey-Reporte betont hat, zum Angriff »auf das Gesamtgefüge der jeweiligen Kultur«. Um das Gesagte zu verdeutlichen, fährt er wörtlich fort: »Diese Normen zu erschüttern heißt nicht mehr und nicht weniger als das Gesamtgefüge der jeweiligen Kultur in seinen Grundlagen angreifen. Es würde eine Unterschlagung der geschichtlichen Dimension unseres kulturell-konkreten Menschseins bedeuten, wollte man aus der grundsätzlichen sozialen Variabilität und Plastizität des Geschlechtlichen schließen, daß man es nun beliebig hic et nunc sozial normieren oder umstellen könne. Man ist nicht soeben ›vom Baum gesprungen‹. Gerade weil die soziale Normierung des Geschlechtsverhaltens zu den grundlegenden Kulturleistungen gehört, wird sie mit Recht in allen Gesellschaften über die biologische Festgelegtheit hinaus fixiert und mit allen Mitteln der sozialen Sanktionierung und Tabuierung, die der Gesellschaft zur Verfügung stehen, geschützt. In allen Gesellschaften nehmen daher diese Normen mit tiefer Notwendigkeit den Charakter des Absoluten an; sie werden so absolut gesetzt, daß sie praktisch aus dem Bereich der verfügbaren Verhaltensänderungen ausgeblendet werden, nur daß die Kraft, die hinter dieser Absolutierung der sexuellen Normen steht, eben gerade nicht die biologische Natur, sondern die soziale, die moralische, ja meist die religiöse Potenz einer Gesellschaft ist.«<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Gerhard Schmitz, Fragen zur Sexualmoral. In: »Katechetische Blätter« 102 (1977), S. 87.

<sup>18</sup> Helmut Schelsky, Die Moral der Kinsey-Reporte. In: »Wort und Wahrheit« 9 (1954), S. 423.

### *Ordnung durch Seins- und Denknöwendigkeiten*

Auf dem Sektor der menschlichen Sexualität kann also offenbar das Wort des autonomen Menschen allein nicht ohne weiteres die Rolle des Ordnungsfaktors spielen. Soll es zum Ordnungsfaktor werden, darf es sich nicht darauf beschränken, nur Informationen über Zusammenhänge zu liefern, die im Bereich der Sexualität bestehen und gegebenenfalls als Kausalitäten den konkret-geschichtlichen Menschen bedrängen; als Träger solcher Informationen und als Mitteilung von Zusammenhängen vor allem psychologischer Natur, die zudem einem nicht mehr ohne weiteres durchschaubaren psychischen Gesamtgefüge entstammen, muß das menschliche Wort zu Fragen der Sexualität gegenüber dem ohnehin schon bestehenden Mehr an Problematik notwendigerweise die nicht mehr kontrollierbare Rolle des Steigerungsfaktors annehmen – mit dem ethisch fragwürdigen Effekt, daß sich das sittliche Subjekt durch die Frage »Was soll ich tun?« in immer größere Hilflosigkeit versetzt sieht. Soll das menschliche Wort zum sittlichen Ordnungsfaktor werden, muß es notwendig von jenem Sinnhorizont struktuiert und inhaltlich aufgefüllt sein, der den konkret-geschichtlichen Menschen erkennen läßt, daß es sittliche und sexualethische Seins- und Denknöwendigkeiten gibt, denen er sich nicht entziehen darf, wenn er seiner Sexualität und dem ihr anhaftenden Mehr an Problematik eine sittliche Ordnung geben will. Die Moraltheologie ist als Theologie zu diesem Wort genötigt.

### *Prostitution und sittliche Ordnung*

Natürlich gibt es das Mehr an Problematik und den unbewältigten Rest auch auf jedem anderen ethischen Sektor. Aber auf dem geschlechtlichen Sektor scheint dieses Mehr einen besonderen Charakter zu haben: Auch wenn dieses Mehr (wie z. B. in der Prostitution) über die Grenzen hinausdrängt, die dem sexuellen Antriebsüberschuß durch die Ethik (und im Fall der Prostitution wahrscheinlich durch jede Ethik) gezogen sind, so hat der Mensch offenbar doch regelmäßig Schwierigkeiten, dieses Mehr in jedem Fall und absolut, nach seiner objektiven und subjektiven Seite, individuell und gesellschaftlich, sittlich angemessen zu qualifizieren. Augustinus vertrat jedenfalls die Auffassung, es gehöre zur sittlichen Vollgestalt eines *ordo bene moderatae civitatis*<sup>19</sup>, daß darin auch für die Prostitution ein rechtlicher Platz ausgespart sei. Er gibt zu – und die gesamte theologische Tradition ist ihm darin gefolgt –, daß die »Integrationsgestalt«, die der Sexualität in der Prostitution zugemutet wird, sittlich absolut verwerflich sei. Zugleich aber ist er der Überzeugung, daß sich die Prostitution nicht aus der Welt schaffen lasse. Aus diesem durch die Erfahrung erhärteten Sachverhalt zieht er nun freilich nicht die Konsequenz, daß die sittlichen Anschauungen über die Prostitution geändert werden müßten, sondern fragt nach Möglichkeiten, das Mehr an Problemen, das sich in der Prostitution zeigt und darin fort und fort geschaffen wird, einzudämmen. Er sieht nur die Möglichkeit, dieses Mehr an Problematik, das durch sittliche Kräfte im strengen Sinn nicht einzudämmen ist, durch das Gesetz in Schach zu halten.

<sup>19</sup> Vgl. Aurelius Augustinus, De ordine II 4, 12 (PL 32, 1000).

*Das Dilemma der konkreten sittlichen Ordnung*

Auch Thomas von Aquin weiß von diesem Mehr und bestreitet ihm nicht einmal seinen objektiven Charakter. Es mag ohne größere – jedenfalls prinzipielle – Bedeutung sein, daß der Aquinate die Anerkennung dieses Mehr an Problematik als allgemeines Prinzip seiner theologischen Ethik ausgerechnet und ausdrücklich im Rahmen der Frage formuliert, ob es unter bestimmten Bedingungen einmal erlaubt sein könne, mehrere Ehefrauen zu haben; aber man darf aus dieser Tatsache doch folgern, daß die Problematik im Verhältnis der Geschlechter diesen Hinweis gebieterisch verlange. Wörtlich schreibt er, man müsse davon ausgehen, »daß es zwar gegen das natürliche Sittengesetz verstoße, mehrere Ehefrauen zu haben, aber nicht gegen das natürliche Sittengesetz, sofern damit seine obersten Gebote gemeint seien, sondern lediglich gegen die sekundären Forderungen dieses natürlichen Sittengesetzes, die sich gewissermaßen als Schlußfolgerungen aus seinen obersten Forderungen ergeben«. Und er fährt fort: »Aber weil die menschlichen Handlungen nach den verschiedenen Bedingungen der Personen, der Zeiten und der anderen Umstände variiert werden müssen, deshalb gehen die erwähnten Schlußfolgerungen aus den obersten Forderungen des sittlichen Naturgesetzes nicht so hervor, daß sie immer Geltung haben, sondern diese Geltung besitzen sie nur in der Mehrzahl der Fälle. Von dieser Beschaffenheit ist die ganze sittliche Materie . . . und deshalb können die Schlußfolgerungen in den Fällen, da ihre Geltung eine Defizienz aufweist, außer Acht gelassen werden«<sup>20</sup>. Mit dieser Argumentation stützt Thomas von Aquin seine These, die *patres sancti* des Alten Testaments, also zum Beispiel Jakob und David, hätten erlaubterweise mehrere Ehefrauen haben können. Auch Thomas ist also der Überzeugung, daß die sittliche Problematik allgemein und die sexualethische Problematik im besonderen nur durch die obersten Sätze des sittlichen Naturgesetzes restlos erfaßt werden kann. Das bedeutet aber: Sobald der Mensch darangeht, mit Hilfe dieser obersten Sätze einen bestimmten sittlichen Bereich zu ordnen, und sich auf die Ebene des sekundären Naturrechts, also der konkreten sittlichen Ordnung begibt, stellt er sich in einen Rahmen, der zu eng ist, als daß er das umschließen könnte, was dem Menschen im Einzelfall – *praeter ea quae ut frequenter solent evenire*<sup>21</sup> – von Gott aufgetragen sein kann.

*Das Mehr an Problematik und die Denkotwendigkeit der Ganzheit*

Obwohl Thomas dieses Mehr an Problematik, das er im Blick auf die *patres sancti* auch sexualethisch unterzubringen hat, ganz und gar positiv einordnet, nimmt er dennoch davon Abstand, dieses Mehr auf der sittlichen Ebene als positiven Faktor zu veranschlagen und damit weiterzuargumentieren. Er gibt dieses Mehr nicht in die Hand des Menschen. Er bestreitet also, daß dieses Mehr vom Menschen ohne weiteres beherrschbar sei und weist seine Determinierung der Autorität Gottes zu. Den Grund dafür erblickt er in der Schwierigkeit, Abweichungen von den Folge-

<sup>20</sup> Thomas von Aquin, STh III (Suppl.) q. 65, a. 2.

<sup>21</sup> Ebd. q. 65, a. 2, ad 2.

rungen aus den obersten Forderungen des sittlichen Naturgesetzes zu determinieren, das heißt in die Ganzheit des Sittlichen einzuordnen. Dieser Grund ist gewichtig, weil allgemeingültig; denn es ist absolut unmöglich, das Phänomen des Sittlichen in seiner Eigenart allgemein und die Verbindlichkeit einer einzelnen sittlichen Norm im besonderen zu erfassen, wenn dies nicht im Blick auf die von Thomas gemeinte Ganzheit geschieht. Die Ganzheit des sittlichen Horizonts ist eine Denknotwendigkeit.

### *Ganzheit ist nicht Ganzheit*

Zwar gibt es keinen ethischen Argumentationstyp und keinen ethischen Entwurf, keine einzige sittliche Weisung und überhaupt keinerlei – wenn auch als soziologische Größe begriffene – Normen<sup>22</sup>, die ohne Rückgriff auf eine irgendwie geartete Ganzheit als sittlich relevant verstehbar und als verbindlich aufweisbar wären. Aber Ganzheit ist nicht Ganzheit. Die Enzyklika »*Humanae vitae*« setzte sich – ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt – dem Vorwurf aus, sie bediene sich einer naturrechtlichen Argumentation, die durch die Erkenntnisse der Humanwissenschaften nicht gedeckt sei und komme infolgedessen zu ethischen Festlegungen, die von vielen wissenschaftlich-orientierten Zeitgenossen nicht mehr nachvollzogen werden könnten. Zweifelsohne ist dieser These oder Kritik zuzustimmen. Aber damit ist das sittliche Problem nicht erledigt. Denn durch die Einsicht, daß die wissenschaftlich-orientierten Menschen der Gegenwart mit der naturrechtlichen Argumentation in der Enzyklika »*Humanae vitae*« und auch in der »Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik« (vom 15. Januar 1976) nichts anzufangen vermögen, ist noch nicht das sittliche Grundproblem aus der Welt geschafft, daß auch die Sexualität des Menschen nur im Blick auf die den Menschen umschließende und beanspruchende Ganzheit eine sittliche Ordnung erhalten könne. Nachdem es unbestreitbar ist, daß die Urfrage des Menschen »Was soll ich tun?« ihre Dringlichkeit und Dignität dadurch erhält, daß sie sich nur in einem Letzthorizont erledigen läßt, ist zumal in der moraltheologischen Beantwortung dieser Frage die Veranschlagung dieses Letzthorizontes nicht verzichtbar – auch nicht auf dem Gebiet der Sexualethik.

Niemand war und ist so naiv zu meinen, dieser Letzthorizont gebe von sich aus darüber Auskunft, wie die Akte zu normieren seien, in denen menschliches Leben weitergegeben wird, wie Masturbation zu beurteilen sei, wie der Mensch mit der Homosexualität fertig werden müsse, wie die Verkündiger und Vertreter einer christlichen Ehemoral zum vorehelichen Geschlechtsverhalten zu stehen hätten, wie die Missionäre in Afrika mit der dort antreffbaren »Stufenehe« verfahren sollen ...<sup>23</sup>, aber ebenso sollte niemand in Abrede stellen, daß alle hinter den

<sup>22</sup> Zum soziologischen Normbegriff vgl. Wilhelm Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft.* (Tübinger theologische Studien 1.) Mainz 1973, S. 113–128.

<sup>23</sup> Vgl. Bernhard Häring, a. a. O., S. 123.

genannten Komplexen verborgenen anthropologischen Dringlichkeiten – welcher Art auch immer – das Unausweichliche ihrer vordergründigen Dringlichkeit einbüßen, wenn der Mensch als letzte Dringlichkeit jene Dringlichkeit akzeptiert, die im Evangelium angeboten ist<sup>24</sup>. Wenn es wahr ist, daß dem Menschen mit dem Anbruch der Gottesherrschaft neue Dimensionen erschlossen werden – auch in sittlicher Hinsicht, welchen Grund könnte es geben, nicht auch die menschliche Sexualität an diesen neuen Dimensionen partizipieren zu lassen und sie dem »Gesetz« dieser neuen Dimensionen zu unterwerfen.

### *Reich Gottes als Letzthorizont*

Das Wort »unterwerfen« ist hart. »Würde es nicht genügen, wenn die Kirche die Leute aufforderte, sich hinsichtlich der Sexualität besonders verantwortungsbewußt zu verhalten und es dann den Ärzten oder Pädagogen überließe zu klären, was hier Verantwortlichkeit bedeutet und was nicht?«<sup>25</sup>. Diese Frage Hans Rotters vermag gerade in der von ihm gewählten Formulierung deutlich zu machen, daß der Mensch tausend Gründe haben kann, seine Sittlichkeit nicht im Glaubenshorizont anzusiedeln. Er läßt sich zwar auffordern, verantwortungsbewußt zu sein, aber er wehrt sich dagegen, sich in einem Letzthorizont führen zu lassen und seinem Verantwortungsbewußtsein jene Tiefenschärfe zu geben, die es offenbar macht, daß bestimmte Verhaltens- und Handlungsweisen für das Reich Gottes sich nicht eignen<sup>26</sup>. Daß sie es gibt, dürfte von einem Theologen nicht bezweifelt werden. Wenn es sie aber gibt, dann kommen die Verkündiger des Evangeliums und die theologischen Experten einer christlichen Sexualmoral nicht daran vorbei, das, was im Blick auf das Reich Gottes »nicht geht«, unmißverständlich beim Namen zu nennen. Denn »Irrtümer über Sexualethik können den Menschen ruinieren«<sup>27</sup>. Diese in bitteren Erfahrungen gewachsene Einsicht gilt es nach beiden Seiten hin wirksam zu machen: Auch derjenige, der im Namen des Evangeliums keinen positiven Zugang zur Sexualität findet, ist im Irrtum. Er ist nicht weniger im Irrtum als derjenige, der von der sexuellen Revolution die Befreiung des Menschen erwartet. Denn es gilt: »Tabus erzeugen zwar Sexbesessenheit und Perversionen, aber Sexbesessenheit und Perversionen machen nicht frei«<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Die Probleme einer christlichen Sexualmoral sind ohne die mit der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments untrennbare Forderung der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht adäquat zu behandeln. Der theologische Grund dafür dürfte in dem mit dem biblischen Begriff der Heiligkeit Gottes verbundenen Anspruch an den Menschen zu suchen sein (vgl. dazu Joseph Ratzinger, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral. In: Joseph Ratzinger, Prinzipien Christlicher Moral. Unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1975, S. 43-66).

<sup>25</sup> Hans Rotter, a. a. O., S. 173.

<sup>26</sup> Die Begründung dafür ist nicht so sehr in den Lasterkatalogen als vielmehr in Forderungen von der Art zu suchen, wie sie in Röm 12, 1-2 sich abzeichnen, wenn man die Stelle vor dem Hintergrund der beiden ersten Kapitel des Römerbriefes liest.

<sup>27</sup> Albert Görres, Psychologische Bemerkungen zur Sexualethik. In dieser Zeitschrift 4/76, S. 351.

<sup>28</sup> Erich Fromm, a. a. O., S. 82.

*Voreheliches Geschlechtsverhalten, Masturbation, Homosexualität*

Grundsätzlich gilt diese Grenzziehung nach zwei Seiten hin für alle Formen des Sexualverhaltens, in denen Sexualität nur mangelhaft integriert ist; und wenn diese Integration nur dort als vollkommen gelungen angesehen werden muß, wo sie in den christlichen Lebenssinn integriert ist<sup>29</sup>, dann muß der Verkündiger des Evangeliums *überall dort* von der Sünde (im theologischen Verständnis) reden<sup>30</sup>, wo diese Integration Mängel aufweist. Natürlich muß sich trotz dieser im Horizont des christlichen Lebenssinnes möglichen theologischen Aussage über die Sünde im Sexualbereich immer noch »jeder Vater, Pfarrer und Bischof . . . überlegen, was er dem sagen kann, der trotz guten Willens nicht einzusehen vermag, daß Selbstbefriedigung vom Wesen her böse sein soll, daß eine unkorrigierbare homosexuelle Triebrichtung oder unfreiwillige Ehelosigkeit nur in lebenszeitlicher Abstinenz ausgehalten werden kann und daß auch bei einer auf Ehe ausgerichteten Verbindung die geschlechtliche Vereinigung unter allen Umständen schwer unsittlich sei«<sup>31</sup>. Die im konkreten Fall hilfreiche Antwort fällt dem, der in konkreter Not helfen soll, nicht selbstverständlicherweise zu, weil die sexuelle Veranlagung des konkreten Menschen nicht auf eine mathematische Formel zu bringen ist und es darum durchaus denkbar erscheint, »daß ein Mensch von unkorrigierbarer homosexueller Konstitution oder Prägung auch bei einer eindeutigen sittlichen Grundentscheidung für sich keine Möglichkeit sieht, ein Leben dauernder sexueller Abstinenz zu realisieren«<sup>32</sup>. Ebenso wahr aber ist es auch – und darauf zielt die »Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit« ab –, daß kein Psychologe, kein Soziologe, kein Arzt, kein Vater, kein Pfarrer, kein Bischof in der Lage ist, voreheliches Geschlechtsverhalten, Masturbation und Homosexualität von den darin obwaltenden verborgensten Grundtendenzen des Habenwollens<sup>33</sup> her mit der heilvollen Zukunft des einzelnen Menschen oder der Menschheit positiv in Verbindung zu bringen. Dabei kann und soll nicht bestritten werden, daß für viele Menschen der Weg zu einer gereiften Sexualität tatsächlich über den Umweg der Masturbation geführt hat. Aber trotzdem bleibt es wahr, daß Masturbation und Homosexualität als Weg nicht empfohlen werden können. Das gilt selbst für den Fall, daß »Sexualität als biopsychologisches Mehrzwecksystem mit auch anderen Sinnlinien als denen der Fortpflanzung und der Kommunikation der Partner«<sup>34</sup> in Verbindung gebracht werden muß. Denn nicht Masturbation und Homosexualität als defiziente Modi des Geschlechtsverhaltens führen zur gereiften Sexualität, sondern jene Erfahrungen des reifenden Menschen mit den unzureichen-

<sup>29</sup> Vgl. Hans Rotter, a. a. O., S. 173–179.

<sup>30</sup> Dazu Leo Scheffczyk, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde–Erbsünde. Christliches Leben heute* 10/11. Augsburg 1970.

<sup>31</sup> Albert Görres, a. a. O., S. 359.

<sup>32</sup> Ebd., S. 364.

<sup>33</sup> Zur Erschließung der Grundtendenz des Habenwollens im Sinn der Theologie bietet sich der Begriff der *avaritia* an. Darüber, daß die Beschäftigung mit dem Begriff der *avaritia* nicht abwegig ist, belehrt z. B. auch Konrad Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. München 1973. S. 32–38.

<sup>34</sup> Vgl. Albert Görres, a. a. O., S. 356.

den Integrationsgestalten seines Sexualverhaltens, die ihn das Unzureichende überwinden lassen. Damit diese Erfahrungen aber gemacht werden können, bedarf es in der Kirche doch wohl jenes ungetrübten Wissens zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen auch in Sachen der Sexualität, das seit der Bergpredigt aus der Kirche nicht mehr wegzudenken ist. Freilich darf dieses Wissen nie dazu führen, daß Menschen erniedrigt werden; es kann immer nur dazu dienen, in der Gemeinschaft der Glaubenden jene Kräfte auf den Plan zu rufen, die dazu befähigen, das andern Last mitzutragen<sup>35</sup> und das Mehr an Problemen, von dem der andere bedrängt wird, auf viele Schultern zu verteilen.

### *Das Mehr an Möglichkeiten*

Die Liebe, die so dem Unvollkommenen zu Hilfe kommt, wäre immer noch die Hilfe, die der Schöpfergott in der Differenziertheit der Geschlechter dem ersten Menschen Adam zugeführt hat; nur stünde sie in der Gestalt der heilenden Liebe als gereifte Liebe vor dem Bedürftigen und wäre so Zeugnis jener Liebe, mit der Christus seine Kirche liebt<sup>36</sup>. Auf sie hin – der Theologe hat das doch wohl zu sagen – ist der in der Dualität der Geschlechter sich vorfindende Mensch entworfen: Die menschliche Sexualität birgt in sich nicht nur ein Mehr an Problematik, das sich in keinem System unterbringen läßt, sondern ebenso ein Mehr von Möglichkeiten, die den Menschen auf seine Ganzheit hin in Bewegung bringen sollen. Die integrierte Sexualität ist berufen, diese Möglichkeiten Schritt um Schritt zu entdecken.

Das gestaltgebende Prinzip dieser integrierten Geschlechtlichkeit, die ihre wahren Möglichkeiten gerade nicht mehr aus sich selbst und damit aus den Gegebenheiten des Geschöpflichen entwickelt, darf nun freilich auch nicht mehr – so beliebt die Begriffe geworden sein mögen – als Sinn- und Letzthorizont bezeichnet werden, weil der Mensch gemäß dieser Vorstellung als Zentrum nicht nur der Schöpfung, sondern der Wirklichkeit überhaupt begriffen und als derjenige etabliert würde, der auch den »Baum in der Mitte des Gartens« seiner Verfügung unterstellt hat. Gestaltgebendes Prinzip der integrierten Geschlechtlichkeit ist die Wirklichkeit selber, deren maßgebliches Wort in der Person Jesu Christi kundgeworden ist.

---

<sup>35</sup> Die Mahnung in Gal 6, 2 (»Einer trage des andern Last«) dürfte für die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Gegenwart von fundamentaler Bedeutung sein. Mit einer pastoral ausgerichteten Moral allein kann die Mahnung nicht schon erfüllt sein.

<sup>36</sup> Vgl. Eph 5, 25–33.



# Vielfalt und Ordnung der pastoralen Dienste in den Gemeinden

Zu den Grundsatzrichtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für die pastoralen Dienste

*Von Karl Forster*

Die Deutsche Bischofskonferenz hat am 2. März 1977 »Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste« beschlossen und veröffentlicht<sup>1</sup>. Sie hat bestimmt, daß diese Grundsätze die Richtlinien für die künftige Ausgestaltung der verschiedenen pastoralen Dienste, für die Profilierung der entsprechenden Berufsbilder sowie für die Regelung der Aus-, Fort- und Weiterbildung in den Bistümern sein sollen. Sich selbst und der für solche Fragen zuständigen Kommission IV hat die Deutsche Bischofskonferenz die Aufgabe gestellt, in den nächsten Jahren den durch die Grundsätze festgelegten Rahmen weiter auszufüllen. Dabei sollen unter anderem gemeinsame Bedarfserhebungen, Anstellungsrichtlinien, Aus- und Fortbildungsordnungen für die einzelnen Dienste vorbereitet werden. Durch solche Aufträge kann der Eindruck entstehen, es handle sich beim Ganzen der Ordnung der pastoralen Dienste mehr um ein intern dienstrechtliches oder gar laufbahn- und stellenplanspezifisches als um ein die Gemeinden und die kirchliche Öffentlichkeit angehendes Problem. Die von der Bischofskonferenz beschlossenen Richtlinien bedeuten aber eine höchst bedeutsame und schon seit mehreren Jahren fällige Weichenstellung. Ihre Konsequenzen werden das Gesamt der pastoralen Dienste und damit die künftige Entwicklung des Lebens in den Gemeinden erheblich beeinflussen. Um die Tragweite der Grundsatzentscheidungen abschätzen zu können, ist es notwendig, die in den letzten Jahren entstandene Ausgangslage mit den in ihr implizierten Problemen zu skizzieren. Es ist weiter erforderlich, auf diesem Hintergrund die wesentlichen theologischen und funktionalen Kriterien für die pastoralen Dienste darzustellen. Schließlich müssen einige praktische Konsequenzen aufgezeigt werden, die sich für die Gemeinden und für die einzelnen Dienste ergeben.

## I. DIE AUSGANGSLAGE UND DIE DARIN IMPLIZIERTEN PROBLEME

### *1. Statistische und berufssoziologische Situationsbedingungen*

Die Ausgangssituation, die Grundsatzrichtlinien der Deutschen Bischofskonferenz erforderlich werden ließ, kann in den statistischen und soziologischen Gegebenheiten durch folgende vier Tatbestände gekennzeichnet werden:

---

<sup>1</sup> Diese Grundsätze sind veröffentlicht in: Die deutschen Bischöfe. Zur Ordnung der pastoralen Dienste. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1977, S. 5–19.

a) Der *Priestermangel* ist schon heute eine spürbare Belastung für alle mittelfristigen pastoralen Planungen. Auch wenn sich die seit 1973 zu registrierende Zunahme der Zahl der neu aufgenommenen Priesteramtskandidaten fortsetzen und vielleicht in absehbarer Zeit wieder den statistischen Daten der ersten Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg nähern sollte, muß infolge der drastischen Ausfälle in den letzten fünfzehn Jahren und infolge der statistischen Nachwirkungen aus den Kriegsjahren zumindest mittelfristig mit einer weiteren spürbaren Verschärfung des Priestermangels gerechnet werden<sup>2</sup>. Es wird auf jeden Fall eine längere Phase geben, in der nicht nur generell zu wenige Priester eingesetzt werden können, sondern auch ein erheblicher Prozentsatz der bisherigen Gemeinden ohne eigenen Priester sein wird.

b) In den Jahren seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs haben sich an den theologischen Fakultäten und Hochschulen wachsende Zahlen von Studenten und Studentinnen dem theologischen Studium zugewandt, *ohne* auf das Berufsziel Priester zuzugehen. In der Mehrzahl der Fakultäten und Hochschulen macht die Zahl der »Laientheologen« heute ein vielfaches der Zahl der Priesteramtskandidaten aus. Während am Anfang neben Einzelfällen eines betonten wissenschaftlichen Interesses an einzelnen theologischen Disziplinen die verschiedenen Kombinationen von Studienfächern auf das Berufsziel des Lehrers mit Befähigung zum Religionsunterricht hin im Vordergrund gestanden waren, ist in den letzten Jahren der Prozentsatz derer gestiegen, die sich ohne das Berufsziel Priester auf das Diplom in der Theologie als Studienabschluß vorbereiten<sup>3</sup>. Da für diesen Kreis der schulische Lehrberuf ausscheidet, gibt es eine wachsende Zahl von Studenten und diplomierten Theologen, die sonstige qualifizierte kirchliche Berufsaufgaben außerhalb des priesterlichen Dienstes erwarten. Solange der Anteil dieses Kreises an der Gesamtzahl der Theologiestudenten gering war, korrespondierte diese Erwartung ohne weiteres dem Bedarf der Bistümer an theologisch ausgebildeten Laienmitarbeitern für verschiedene Aufgabenbereiche, insbesondere für die kirchliche Erwachsenenbildung, für die kirchliche Publizistik und für verschiedene Planungs- oder Verwaltungsbereiche. Zunehmend stellt sich in den letzten Jahren aber die Frage nach hauptamtlichen Einsatzmöglichkeiten für diplomierte Laientheologen auch in dem nicht näher differenzierten Bereich der Gemeindepastoral<sup>4</sup>. Einzelne Bistümer haben diesen Weg bewußt geöffnet, indem sie solche Laientheologen als Pastoralassistenten/referenten auf Gemeindeebene einsetzen und ihnen alle Gemeindedienste mit Ausnahme jener zuweisen, für die Priesterweihe oder Diakonatsweihe Voraussetzungen sind<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Zur Statistik des Priesternachwuchses in den Jahren 1962 bis 1976 vgl. Zur Pastoral der geistlichen Berufe (Hrsg. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg), H. 13, 14 und 15.

<sup>3</sup> Vgl. dazu L. Karrer, Laientheologen in pastoralen Berufen. Mainz 1974; derselbe, Einsatz von Laientheologen – Chancen und Schwierigkeiten. In: »Lebendiges Zeugnis« 30 (1975), S. 31–49; Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen (Institut für Kirchliche Sozialforschung Essen, Bericht Nr. 88). Essen 1975, insbes. S. 107–141.

<sup>4</sup> Vgl. Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, ebd., S. 132, 137 ff.

<sup>5</sup> So heißt es beispielsweise im Statut für Pastoralassistenten in der Erzdiözese München und Freising vom 20. 3. 1972: »Der Pastoralassistent hat Anteil am kirchlichen Amt. Er

c) Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde in den letzten zehn Jahren – in den einzelnen Bistümern mit unterschiedlicher Intensität und in unterschiedlichem quantitativem Umfang – der *ständige Diakonat* wiederbelebt. Es gab 1976 in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland insgesamt etwa 300 ständige Diakone, dazu etwa 450 Diakonatsanwärter. Mehr als die Hälfte davon stehen neben einem Zivilberuf im diakonalen Dienst oder bereiten sich auf eine solche Form der Mitarbeit vor. Die Einsatzschwerpunkte und die Ausbildungsvoraussetzungen sind sowohl bei den Diakonen im Hauptberuf wie bei den Diakonen im Zivilberuf noch sehr verschieden. Damit bleibt bisher die Frage offen, ob dieser durch das Konzil wieder ermöglichte Dienst sich insgesamt auf den Schwerpunkt einer hauptberuflichen oder einer ehrenamtlichen Unterstützung des priesterlichen Dienstes in den Gemeinden oder aber auf den Schwerpunkt eigenständiger Aufgaben (etwa vornehmlich im sozial-karitativen Bereich) zuentwickeln wird<sup>6</sup>, ob die den hauptberuflichen kirchlichen Dienst anstrebenden Laientheologen erst im ständigen Diakonat die voll legitimierende Basis für ihre Aufgaben finden oder ob sich der Einsatz diplomierter Laientheologen und die Dienste der ständigen Diakone unabhängig voneinander weiter entfalten sollen<sup>7</sup>.

d) Von *starken Wandlungen* waren in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren auch die Berufsbilder und Ausbildungszugänge jener hauptberuflichen Gemeindedienste bestimmt, die schon seit Jahrzehnten ihren Platz in den mittleren und größeren Gemeinden haben. Es handelt sich in erster Linie um den Beruf der *Seelsorgehelferinnen*. Im Zuge der umfassenden Ausbildungsreformen, die sich in den letzten Jahren in der Gesellschaft insgesamt durchsetzten, verlagerte sich weithin der Ausbildungszugang zu diesem den priesterlichen Gemeindedienst unterstützenden Beruf von der früheren Seminar- oder Kursausbildung auf Fachschulen und Fachhochschulen. Die Berufsbezeichnung veränderte sich weitgehend in Gemeindeassistent/referent. Der Wunsch nach einer differenzierteren Beschreibung und Festlegung des pastoralen Einsatzfeldes, auch nach Teilbereichen für eine selbständige Wahrnehmung von Verantwortung entsprechend den angehobenen Ausbildungsvoraussetzungen wird deutlich artikuliert<sup>8</sup>. Häufig zeichnen sich im Gefolge solcher Entwicklungen be-

---

erhält Sendung und Ermächtigung für alle Seelsorgsaufgaben, die nicht eine höhere Weihe zur Voraussetzung haben.« Das vorläufige Statut für Pastoralreferenten im Bistum Limburg vom 15. 12. 1972 erwähnt nicht einen Anteil am kirchlichen Amt, stimmt aber in der Formulierung von Sendung und Ermächtigung des Pastoralreferenten wörtlich mit dem Text im Münchener Statut überein.

<sup>6</sup> Auch der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde« (4.1.1 bis 4.1.3) wählt bei der Umschreibung der Sendung des Diakons offene Formulierungen. Vgl. auch den Kommentar von W. Kasper zu diesem Synodenbeschluß in der offiziellen Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse, Bd. I, S. 587 f.; ferner: H. J. Pottmeyer, Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung. In: »Theologie und Glaube« 66 (1976), S. 325–328.

<sup>7</sup> Zu den Ungeklärtheiten der gegenwärtigen Entwicklung in den Bistümern vgl. K. Forster, Situationsbericht zur Ordnung der pastoralen Dienste. In: Die deutschen Bischöfe. Zur Ordnung der pastoralen Dienste, a. a. O., S. 49–52.

<sup>8</sup> Zuletzt wurden solche und ähnliche Wünsche in einer Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft der Gemeindeferenten und Katecheten erkennbar, die von der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz während der Vorbereitung der »Grundsätze« erbeten worden war. Vgl. dazu auch K. Forster, Situationsbericht, ebd., S. 54 f., 59.

reits neue Bedarfssituationen in den Gemeinden ab, die insbesondere an der Schnittstelle von gemeindlichen Verwaltungsaufgaben und den damit verbundenen Diensten einer vorbereitenden pastoralen Beratung liegen. Da und dort zeigen sich schon Ansätze zum neuen Berufsbild eines Pfarr- oder Gemeindehelfers, das in die eben angedeutete Lücke hinein entworfen ist<sup>9</sup>.

## 2. Situationsbedingte und situationsbedingende Mentalitäten und Tendenzen

Die skizzierten Gegebenheiten werden nicht nur in ihrem eigenen Gewicht wirksam. Sie konstituieren nicht nur eine quantitative Ausgangssituation von Nachfrage und Angebot für die verschiedenen Dienste. Solange nicht erkennbar wird, wohin die künftige Entwicklung steuern soll, entstehen aus quantitativ oder sonstwie sachlich vorgegebenen Bedingungen leicht Mentalitäten und Tendenzen, die ihrerseits zu einer Verschärfung der Situation beitragen und damit den künftigen Entscheidungsspielraum weiter einengen können. Zur Ausgangssituation für eine Grundsatzentscheidung zur Ordnung der pastoralen Dienste gehören in diesem Sinn insbesondere die folgenden Tendenzen:

a) Der bestehende Priestermangel und seine mittelfristigen statistischen Prognosen führen nicht nur zu einer *quantitativen Überlastung* der im aktiven Dienst stehenden Priester und damit zu entsprechenden beruflichen Unzufriedenheiten sowie zum Mangel an disponierbarer Zeit für spirituelle Vertiefung oder für menschliche Entspannung und Erholung. Wie durch entsprechende Umfragen nachgewiesen werden konnte, ist unter Priestern auch das Phänomen einer *qualitativen Überlastung*, im Priesternachwuchs die Angst vor quantitativen wie qualitativen Überforderungen weit verbreitet<sup>10</sup>. Man befürchtet, immer mehr auf sich allein gestellt zu sein und den vielfältigen funktionalen Ansprüchen an den priesterlichen Dienst nicht gerecht zu werden. Solche Negativerwartungen wurden in den zurückliegenden Jahren durch Unsicherheiten in der theologischen Legitimation des priesterlichen Amtes, in der Bestimmung seines theologischen wie funktionalen Proprium verstärkt<sup>11</sup>. Diese Schwierigkeiten tragen bis heute dazu bei, junge Männer von einer vorläufigen Berufsentscheidung für den priesterlichen Beruf abzuhalten, Priesteramtskandidaten vor einer endgültig positiven Entscheidung zurückschrecken zu lassen. So muß es alarmierend genannt werden, wenn bei einer Befragung

---

<sup>9</sup> Auf das Erfordernis des Dienstes von Pfarr- und Gemeindehelfern haben bei der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz im Sommer 1975 durchgeführten Erhebung vor allem solche Bistümer hingewiesen, die objektiven Schwierigkeiten in der Entwicklung territorial größerer und kategorial entsprechend differenzierbarer Struktureinheiten für den pastoralen Dienst gegenüberstehen; d. h. Bistümer, deren geographische Bedingungen keine großräumige Strukturplanung zulassen, und Bistümer mit Gebieten einer ausgeprägten katholischen Diaspora.

<sup>10</sup> Vgl. G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland*. Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 38, 171; derselbe, *Umfrage unter Priesteramtskandidaten*. Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 19.

<sup>11</sup> Vgl. dazu L. Roos, *Pastoralwissenschaftliche Überlegungen zu den Reformvorstellungen der Priester*. In: K. Forster (Hrsg.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*. Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 79–83.

unter Priesteramtskandidaten 50 Prozent meinten, das ungeklärte Berufsbild könne einen Priesteramtskandidaten bewegen, sein Berufsziel aufzugeben<sup>12</sup>.

Eine glaubwürdige und tragfähige Aussage der Bischöfe über das unaustauschbare und unverwechselbare *Profil des priesterlichen Amtes und Dienstes*, ein orientierendes Wort zur Bezogenheit des Priesters auf die Gemeinde, zur Einordnung seines Dienstes in den Dienst des ganzen Gottesvolkes, aber auch zum Sinn der Weihe und der Sendung des Priesters, zu dem Gegenüber, aus dem er in der Vollmacht Jesu Christi und stellvertretend für ihn den Diensten der vielen dient, war dringend geboten. Angesichts der theoretischen und praktischen Verflochtenheit der verunsichernden Elemente in den zurückliegenden Jahren kommt es dabei auf die Klarheit der theologischen Konzeption und auf die praktische Überzeugungskraft entsprechender Handlungs- und Ordnungsmodelle der kirchlichen Leitung an. Es muß erkennbar werden, daß die Bischöfe sich nicht nur wieder einmal theologisch zum besonderen Auftrag geweihter Priester bekennen, sondern daß sie auch willens sind, dieses Besondere in der künftigen Strukturierung der Gemeinden und der pastoralen Dienste zur Geltung zu bringen, Aufweichungs- oder Nivellierungstendenzen entschieden entgegenzutreten<sup>13</sup>.

b) Ebenso wie der Priesteramtsmangel eine Mentalität der priesterlichen Rollenunsicherheit fördert und seinerseits durch eben diese Unsicherheit weiter verschärft wird, wirken auch die wachsende Zahl diplomierter *Laientheologen* und gewisse *Berufserwartungen* dieses Kreises wechselseitig verstärkend aufeinander ein. Dazu kommt der Umstand, daß die *Bedarfsprognosen* für den schulischen Lehrberuf, auch für die Tätigkeit als Religionslehrer, mittelfristig sehr begrenzt sind, so daß die Entscheidung für die Ausbildung zum Lehrberuf sowohl als Alternative zum theologischen Diplomstudiengang wie als Ausweidlösung für die Fälle eines Aufgebens des ursprünglich priesterlichen Berufszieles oder für die Fälle eines zu geringen kirchlichen Stellenangebotes in der Gemeindepastoral weitgehend ausfällt. Wenn bei einer Befragung von Laientheologen festgestellt wurde, daß 74 Prozent der männlichen Laientheologen von sich sagten, sie hätten einmal ernsthaft das Berufsziel des Priestertums überlegt, wenn aus dieser Gruppe nur 14 Prozent die Ursache für den Wechsel des Berufszieles sich selbst zuschrieben, so geht daraus zahlenmäßig hervor, wie sehr hinter der Erwartung eines Zugangs zu gemeindlichen Diensten auch ein qualitativer Erwartungsstau hinsichtlich der Ausgestaltung solcher pastoralen Dienste steht<sup>14</sup>. Im Grunde richten sich die Erwartungen auf den gesamten Bereich der priesterlichen Gemeindedienste, wobei mehrheitlich noch das Vorbehaltensein des Vorstedterdienstes bei der Eucharistiefeyer und des Hörens der Einzelbeichte für den Priester respektiert wird. In der Gewichtung der verschiedenen pastoralen Dienstbereiche werden aber der Gemeindedienst einschließlich der Gemeindeleitung und die Glaubensverkündigung (Dienstbereiche, in denen die überwiegende Mehrheit der Laientheologen keine Unterscheidung zwischen dem priesterlichen Dienst und dem eigenen Dienst anerkennen will) deutlich höher eingestuft als der Bereich

<sup>12</sup> Vgl. G. Schmidtchen, Priesteramtskandidaten, S. 19.

<sup>13</sup> Zu den Nivellierungstendenzen vgl. G. Schmidtchen, Priester, S. 36 f., 115 f., 118.

<sup>14</sup> Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, S. 109, 143 ff.

des liturgisch-sakramentalen Dienstes (für den man punktuelle Vorbehalte zugunsten des priesterlichen Dienstes zugestehen bereit ist)<sup>15</sup>.

Im Ergebnis ist also davon auszugehen, daß die weit überwiegende Mehrheit jener männlichen Lientheologen, die sich nicht (in entsprechender Fächerkombination) auf einen schulischen Lehrberuf vorbereiten, zwar Erwartungen hinsichtlich hauptberuflicher pastoraler Tätigkeiten hat, daß ihre Erwartungen aber nicht auf ein in der kirchlichen Praxis bewährtes oder zumindest für die künftige Entwicklung klar entworfenes Berufsbild konvergieren. Es ist davon auszugehen, daß die Erwartungen auf eine *Umgewichtung der verschiedenen Dienstbereiche* innerhalb der pastoralen Dienste sowie auf eine weitgehende Nivellierung des in sakramentaler Weihe begründeten Dienstamtes zielen. In der Grundtendenz unterscheiden sich im übrigen die Erwartungen der vergleichbaren Studentinnen kaum, wenn auch bei ihnen die existentielle Zuspitzung durch den Wechsel eines ursprünglichen Berufszieles keine Rolle spielt<sup>16</sup>. Damit steht aber fest, daß die Frage nach einem Berufsprofil für nichtgeweihte hauptamtliche pastorale Mitarbeiter mit abgeschlossener theologischer Hochschulausbildung dringend der gemeinsamen Klärung für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland bedarf, wenn nicht die Übernahme größerer Zahlen von Lientheologen in ein unkonturiertes pastorales Dienstverhältnis das Gesicht der Gemeindedienste in der katholischen Kirche erheblich verändern oder das Festhalten an der Zölibatsverpflichtung der Priester faktisch unterlaufen soll. Ein weiteres Hinauszögern der für das Berufsprofil nichtpriesterlicher und nichtdiakonaler pastoraler Dienste notwendigen Klärungen könnte in die praktische Zwangslage führen, zwischen einem weitgehenden Zurückdrängen des liturgisch-sakramentalen Bereichs in den pastoralen Diensten und einer allgemeinen Zulassung Verheirateter oder Heiratswilliger zur Priesterweihe wählen zu müssen. Es versteht sich von selbst, daß die Grundprobleme aus der Erwartungshaltung von Diplomtheologen, die auf der Gemeindeebene pastorale Dienste übernehmen wollen, in ähnlicher Weise auch für die den priesterlichen Dienst unterstützenden Dienste gelten, soweit diese in der Konsequenz einer Anhebung des Ausbildungsniveaus zunehmend Bereiche selbständiger Verantwortung suchen.

c) Der *ständige Diakonat* stand als Element der Ausgangssituation nicht durchgehend in einem vergleichbaren Sog strukturverändernder Tendenzen. Das liegt zum Teil daran, daß sich bisher die Diakonatskreise in den einzelnen Bistümern sehr *unterschiedlich* entwickelt haben. Es liegt wohl auch daran, daß sich der ständige Diakonat durch die Bestimmungen über das Mindestalter für den Empfang der Weihe sowie durch das Verbot der Heirat nach empfangener Weihe *für die Lientheologen insgesamt kaum als attraktive Möglichkeit* einer Partizipation am *Ordo* anbot. Insofern rückte bisher stärker der helfende und unterstützende Charakter des diakonalen für den priesterlichen Dienst in den Vordergrund des Bewußtseins. Dies ist wohl auch ein Grund dafür, daß unter den ständigen Diakonen, noch mehr unter den Diakonatsbewerbern, diejenigen überwiegen, die ihren diakonalen Dienst neben einem Zivilberuf leisten wollen<sup>17</sup>. Die Probleme liegen aber

<sup>15</sup> Berufsbild und Selbstverständnis von Lientheologen, S. 46, 150 f., 155.

<sup>16</sup> Vgl. Berufsbild und Selbstverständnis von Lientheologen, ebd.

<sup>17</sup> Vgl. K. Forster, Situationsbericht, S. 50 f.

darin, ob durch ein Fortdauern der bisherigen Entwicklungen nicht faktisch für den Bereich der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland auf die Ausprägung eines spezifischen Profils des ständigen Diakonats verzichtet wird, ob sich nicht andererseits in dem kleinen Kreis der Diakone im Hauptberuf unversehens ein Berufsbild etabliert, das letztlich kein Proprium hat, sondern ein Torso des Priesterbildes ist. In dieser Situation muß gefragt werden, welche Berührungen und Abgrenzungen sich für den ständigen Diakonats den anderen pastoralen Diensten gegenüber ergeben. Es muß vor Einseitigkeiten gewarnt werden, die eine künftige Entwicklung präjudizieren könnten. Innerhalb solcher Abgrenzungen wird der ständige Diakonats vorläufig nach verschiedenen Seiten offenbleiben müssen. Das entspricht einmal der Theologie und Geschichte der Weihestufe; zum anderen ist es die Voraussetzung dafür, daß der ständige Diakonats nicht in andere Dienste verfremdet wird, ehe er konkret und überzeugend sein Proprium findet.

d) Eine Grundtendenz, die für die Aufgabe einer Ordnung aller pastoralen Dienste höchst relevant ist, ergibt sich aus den Gefahren, die Karl Lehmann in Heft 2/77 dieser Zeitschrift in Theorie und Praxis der heutigen *Gemeindetheologie* aufgezeigt hat. Alle drei von ihm genannten Grundgefährdungen einer überzogenen Gemeindetheologie – der pastorale Rückzug auf Vollchristen und Überzeugte, die Flucht aus den gesellschaftlichen Verantwortungsbereichen und die Verminderung des Bezugs der Einzelgemeinde zur Gesamtwirklichkeit der Kirche<sup>18</sup> – spiegeln sich in den Tendenzen zur Einebnung der möglichen Vielfalt kirchlicher und pastoraler Dienste auf einen möglichst engen Näherungswert zum priesterlichen Dienst und zu ihrer Konzentration bei der einzelnen Gemeinde. Die These »Kirche ist nicht nur Gemeinde, so sehr Kirche von Anfang an Gemeinde ist«<sup>19</sup> läßt sich für die Ordnung der pastoralen Dienste abwandeln: Kirchliche Dienste können nicht nur pastorale Dienste, pastorale Dienste können nicht nur gemeindliche Dienste sein, so sehr kirchlicher Dienst nicht ohne das lebendige Zeugnis und Engagement der Gemeinden wirksam werden kann.

Eine sinnvolle, der Aufgabe der Kirche wie den veränderten gesellschaftlichen Strukturen und menschlichen Erfordernissen angepaßte Ordnung der Dienste kann nur im Zusammenhang *umfassender* pastoraler *Planungen* in den Bistümern erfolgen<sup>20</sup>. Eine solche Planung wird nicht ohne weiteres vom überkommenen Prinzip verhältnismäßig kleiner Gemeinden mit umfassender Aufgabenstellung und entsprechender Ausstattung ausgehen können. Das verbietet nicht nur der Priester-mangel, sondern auch die wachsende Differenziertheit in der Sozialstruktur und in den Anforderungen an den pastoralen Dienst. Eine pastorale Planung für heute und morgen wird aber auch nicht ohne weiteres der Großräumigkeit staatlicher oder kommunaler Raumordnungen folgen können. Sie wird erst recht den pastoralen Dienst nicht zwischen die Stühle perfekter Bürokratien und ausgeklügelter

<sup>18</sup> K. Lehmann, Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie. In dieser Zeitschrift 2/77, S. 112 ff.

<sup>19</sup> K. Lehmann, ebd., S. 115.

<sup>20</sup> In den »Grundsätzen«, die von der Deutschen Bischofskonferenz beschlossen wurden, heißt es dazu: »Ausbau und Differenzierung der pastoralen Berufe müssen aber Hand in Hand gehen mit dem Ausbau und der Differenzierung der pastoralen Strukturen und mit der Entwicklung neuer Kooperationsformen« (1.5), a. a. O., S. 10.

Teamstrukturen geraten lassen dürfen. Die Pastoral kann nicht auf eine überschaubare Verflechtung der Lebensräume der Menschen und die Gemeinde kann nicht auf die von menschlichem Vertrauen getragene konkrete Bezugsperson verzichten. Zugleich kann sich aber der pastorale Dienst nicht auf die Präsenz und Nähe gemeindlicher Bezugspersonen beschränken. Er muß gerade heute in eine sachlich kompetente dienende Nähe zu vielen unterschiedlichen Lebenssituationen und -aufgaben ausgreifen, in denen der einzelne Christ seine eigenständige Weltverantwortung wahrzunehmen hat, von denen her er immer wieder neu nach der Vermittlung des Evangeliums Jesu Christi sucht<sup>21</sup>.

In dieser Situation bedeutet es eine Verengung jenes Horizonts der Pastoral, den das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* umschrieben hat, wenn man fragt, ob die legitime Rede von pastoralem Dienst nicht den Pastor, den Gemeindepriester oder zumindest seinen geweihten Helfer, den Diakon, voraussetze. So wahr es ist, daß es den pastoralen Dienst der Kirche und der Gemeinde insgesamt nicht ohne den geweihten Pastor als die wesentliche Bezugsperson der Gemeinde geben kann, so wirksam muß es die vielen pastoralen und sonstigen kirchlichen Dienste für die verschiedenen Aufgaben- und Lebensbereiche der Glieder der Kirche geben<sup>22</sup>. In vielen Fällen wäre es eine Verkürzung der missionarischen Reichweite, ein zu geringes Ernstnehmen der konkreten gesellschaftlichen und menschlichen Situation, vielleicht auch ein falscher Anspruch auf klerikale oder quasiklerikale Autorität, wenn alle diese Dienste immer nur als gemeindliche, kirchenamtliche, dem Dienst des geweihten Pastors für die ganze Gemeinde möglichst gleiche oder wenigstens nahe Dienste reklamiert würden.

## II. THEOLOGISCHE UND FUNKTIONALE KRITERIEN FÜR DIE PASTORALEN DIENSTE

Die Deutsche Bischofskonferenz weist in der Einleitung zu den von ihr beschlossenen »Grundsätzen« darauf hin, daß diese an den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Dienste in der Kirche anknüpfen. Es wird insbesondere an die Aussagen des Konzils über das priesterliche Dienstamt, an die Wiedereinführung

---

<sup>21</sup> In den »Grundsätzen« wird das Charakteristische für den pastoralen Beruf eines Laien wie folgt bezeichnet: »Ihr Dienst für die Gemeinde begründet nicht ein Amt im theologischen Sinn. Der pastorale Beruf der Laien setzt unmittelbar bei ihrem Weltdienst an. Sie sind zuständig für ein bestimmtes Sachgebiet, einen bestimmten Lebensbereich. Es ist für die als Sachverwalter eines bestimmten Welt- und Lebensbereichs verstandenen Laien im pastoralen Dienst bezeichnend, daß sie nicht unspezifisch auf das gesamte Gemeindeleben hin eingesetzt werden. Ihre Aufgabe ist es gerade, den Glauben und die Lebenssituationen in der Welt miteinander wechselseitig in Beziehung zu setzen« (4.2), a. a. O., S. 16 f.; zur Vielfalt und Dringlichkeit des so gekennzeichneten Aufgabenbereichs vgl. neuerdings auch das Arbeitspapier der Kommission 8 des Zentralkomitees der deutschen Katholiken »Religiös ohne Kirche – eine Herausforderung für Glaube und Kirche«, Berichte und Dokumente des ZdK 1977, Nr. 30, 1977, S. 65 ff.

<sup>22</sup> Vgl. dazu K. Hemmerle, Einführung in die Thematik. In: Die deutschen Bischöfe, Zur Ordnung der pastoralen Dienste, S. 37 ff.; H. J. Pottmeyer, a. a. O., S. 328 ff.; W. Kasper, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels. In: »Stimmen der Zeit« 2/1977, S. 129–135.



des ständigen Diakonats und an die Sicht des Apostolats wie der kirchlichen Dienste der Laien erinnert<sup>23</sup>. Weiter wird hervorgehoben, daß sich die von den Bischöfen beschlossenen Grundsätze als konkretisierende Weiterführung des Beschlusses der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde« verstehen<sup>24</sup>. Die Bischofskonferenz nennt als erstes Ziel die Erneuerung der Gemeinden selbst und spricht die Hoffnung aus, daß daraus auch wieder eine Vermehrung der Priesterberufe und das Wachsen der Bereitschaft zur Übernahme der Lebensform des Zölibats erwartet werden dürfe. Da es der Bischofskonferenz um die Grundlinien in den Berufsprofilen der verschiedenen pastoralen Dienste geht, da sie sich an dem in der Kirche gegenwärtigen Auftrag Jesu Christi und am Ziel einer Verlebendigung der Gemeinden orientieren will, werden für die einzelnen Dienste jeweils theologische Profilkonturen (»Zum theologischen Proprium«) und funktionale Besonderheiten (»Funktionen, Einsatz«) angegeben<sup>25</sup>. Im folgenden soll versucht werden, die theologischen Überlegungen und die funktionalen Gesichtspunkte in den Grundlinien darzustellen:

### 1. Theologische Überlegungen

a) Die »Grundsätze« gehen davon aus, daß die Vielfalt von pastoralen Diensten nicht ein Ausweg oder Notbehelf angesichts des Priestermangels ist, daß vielmehr eine solche Vielfalt schon nach den Zeugnissen aus den ersten Gemeinden der Sendung der Kirche entspricht. Unter Berufung auf das Konzil und unter Hinweis auf die Aussagen der Synode wird festgestellt, daß es in der Kirche Dienste gibt, die *hauptberuflich* oder *ehrenamtlich* von *Diakonen und Laien in je originärer Zuständigkeit* wahrgenommen werden können und sollen<sup>26</sup>. Es wird geradezu als Programm der nachkonziliaren Gemeindepastoral gesehen, daß möglichst viele Glieder der Gemeinden aktiv die Sendung Christi und der Kirche weitertragen und sich nicht nur »pastoral versorgen lassen«. Vom Ansatz dieser praktischen Umsetzung der theologischen Wahrheit vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen her ist es verständlich, daß die »Grundsätze« den Akzent auf die ehrenamtlichen pastoralen Dienste legen. Einzelne, Familien, Gruppen, Zellen, geistliche Gemeinschaften, die »sich auf ihre Aufgabe und Verantwortung für die Gemeinden und für die Gesellschaft besinnen« sollen, tun diesen Dienst in der Sendung Christi in der Regel ehrenamtlich. Die »Grundsätze« sagen dann, es müsse in den Gemeinden auch solche geben, die Einzelne und Gruppen zu solchen Diensten anleiten. Auch

<sup>23</sup> Insbesondere wird an folgenden Texten angeknüpft: Vaticanum II, *Lumen Gentium* 9 f., 31, 33; *Apostolicam Actuositatem* 6, 7, 10, 20, 22, 24; *Presbyterorum Ordinis* 6; Paul VI., *Motu proprio Sacrum Diaconatus* 10, 24; Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raums über das priesterliche Amt. Trier 1970.

<sup>24</sup> Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde«, insbesondere 1.3.2; 2.5.1; 2.5.3; 3.1.1; 3.3.1; 4.1.3.

<sup>25</sup> Theologische Postulate für eine praktische Lösung sind zusammengestellt bei K. Hemmerle, Einführung in die Thematik, a. a. O., S. 35–40.

<sup>26</sup> »Grundsätze« 1.1, a. a. O., S. 7.

dieser Anleitungsdienst solle aber soweit möglich ehrenamtlich geleistet werden. Dann erst wird davon gehandelt, daß es auch der Hilfe hauptberuflicher Dienste auf unterschiedlichem Ausbildungsniveau bedarf<sup>27</sup>.

Es wäre ein bedauerliches Mißverständnis, wollte man diese Abfolge nur als den Ausdruck einer Respektierung des *ehrenamtlichen Einsatzes vieler Laien* werten. Vielmehr folgt diese Linie bewußt der Ekklesiologie, die für die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils tragend und maßgebend ist. Sendung, Auftrag und Dienst des ganzen neutestamentlichen Gottesvolkes gelten vor aller besonderen Beauftragung und Bevollmächtigung von Dienstämtern, ja liegen diesen zugrunde<sup>28</sup>. Das gewinnt in den »Grundsätzen« eine unmittelbar praktische Bedeutung: Immer wieder wird ausdrücklich oder einschlußweise davor gewarnt, den Dienst der Kirche und insbesondere den pastoralen Dienst primär als eine Sache von Hauptamtlichen zu verstehen, die Auffächerung in eine Vielfalt von Diensten sozusagen als Verabschiedung der ehrenamtlichen Laiendienste in den Gemeinden zu empfinden. Die Grundlegung beim gemeinsamen Priestertum des ganzen Gottesvolkes hat aber auch theologisches Gewicht für die Sicht der Legitimation hauptberuflicher pastoraler Dienste von Laien. Je selbständiger solche Dienste verantwortet werden sollen, um so deutlicher und ausschließlicher müssen sich solche Dienste aus dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen herleiten lassen, können in ihrem theologischen Profil also nicht durch Amputationen am Berufsbild geweihter Träger des kirchlichen Dienstamtes oder aus verschwommenen Definitionen wie der einer nicht näher bestimmten Teilhabe am kirchlichen Amt begründet werden<sup>29</sup>. Der eigenständige hauptberufliche pastorale Dienst eines katholischen Laien muß ein Sonderfall, eine besondere Verdichtung dessen ins Hauptberufliche sein, was ihm theologisch-grundsätzlich als Laien in der Kirche zukommt. Sein Dienst kann nicht als ersatzweise Annäherung an das verstanden werden, was dem Priester oder Diakon zukommt. Das heißt insbesondere, daß der Dienst der Vermittlung von Weltdienst und Heildienst den Kern und Schwerpunkt jedes eigenständigen pastoralen Dienstes der Laien bilden muß. Die Wahrnehmung einzelner kirchenamtlicher Aufgaben durch Laien ist demgegenüber immer auf das Sachgebiet ihrer genuine Kompetenz bezogen oder durch die unterstützende Hinordnung auf den Dienst kirchlicher Amtsträger geprägt<sup>30</sup>.

b) Die »Grundsätze« sehen das wesentliche Element der Gliederung und Ordnung der pastoralen Dienste nicht in funktionalen Beschreibungen einzelner Dienstvollzüge, sondern in der theologischen »*Unterscheidung* zwischen den in Taufe und

<sup>27</sup> »Grundsätze« 1.1, a. a. O., S. 8.

<sup>28</sup> Vaticanum II, *Lumen Gentium* 9–13.

<sup>29</sup> Vgl. K. Hemmerle, Einführung in die Thematik, S. 35 ff.; ferner W. Kasper, a. a. O.

<sup>30</sup> In den »Grundsätzen« heißt es: »Sowohl Laien, die ehrenamtlich pastorale Aufgaben wahrnehmen, als auch Laien in einem pastoralen Beruf können für die Mitwirkung an der einen oder anderen kirchenamtlichen Aufgabe beauftragt werden. Eine solche Beauftragung kann sich an dem Sachgebiet orientieren, für das ein Laie innerhalb des pastoralen Dienstes zuständig ist. Sie kann auch in einer weniger spezifizierten Weise auf die Unterstützung des Dienstes kirchlicher Amtsträger ausgerichtet sein. Laien dürfen jedoch nicht damit beauftragt werden, die gesamte Gemeindepastoral oder Aufgaben im Gesamtbereich der Grunddienste eigenverantwortlich wahrzunehmen, einzig jene Funktionen ausgenommen, für die eine Weihe erforderlich ist« (4.2), a. a. O., S. 17.

Firmung begründeten Diensten und dem *im Weihesakrament begründeten kirchlichen Amt*<sup>31</sup>. So sehr das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen für die ganze Kirche und damit auch für den Träger des kirchlichen Amtes grundlegend ist, so wenig läßt sich auch nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils die besondere Sendung des kirchlichen Amtes aus der in Taufe und Firmung begründeten Teilhabe aller Glieder der Kirche ableiten. Den Bischöfen, Priestern und Diakonen »ist die Vollmacht übertragen, alle Glieder und Dienste der Gemeinden für ihren Auftrag heranzubilden und die Gemeinden zu ordnen und zu leiten. Das kirchliche Amt muß sich also immer dem Ganzen von Kirche und Gemeinde verpflichtet wissen; es steht in der Öffentlichkeit der Kirche und vor der Öffentlichkeit insgesamt immer für das Ganze von Kirche und Gemeinde: es handelt im Namen Christi und im Namen der Kirche«<sup>32</sup>.

Der Deutschen Bischofskonferenz war es offensichtlich um dieser fundamentalen Zusammenhänge willen wichtig, die *Zuordnung von Ordo und Iurisdiction*, von Weihe und Beauftragung nicht durch Ansätze einer Trennung dieser beiden für das theologische Amtsverständnis entscheidenden Elemente zu gefährden. Gerade in dem Zueinander und Ineinander von Weihe und Beauftragung kommt beides in der rechten Weise zur Geltung: das unverwechselbare und nicht aus dem gemeinsamen Priestertum ableitbare Besondere des kirchlichen Amtes und dessen dauerndes Rückbezogensein auf Jesus Christus als das eine Haupt und den einen Herrn der Kirche. Aus dieser Sicht verbot sich eine Annäherung an Überlegungen aus der Diskussion der letzten Jahre, die etwa auf den theologischen Unbegriff eines durch funktionale Faktizitäten in der Kirche selbsttätig entstehenden Amtes oder einer auf ähnliche Weise entstehenden Weihestufe hinausliefen. Auch eine liturgische Stilisierung der hauptberuflichen Indienstnahme für originäre Laienaufgaben oder der Übertragung einzelner kirchenamtlicher Funktionen zu einer der sakramentalen Weihe ähnlichen »Amtsübertragung« muß aus denselben Gründen abgelehnt werden<sup>33</sup>. Bei der konkreten Ordnung der theologisch möglichen und praktisch notwendigen Übertragung einzelner Funktionen des kirchlichen Amtes an Laien ist vielmehr darauf zu achten, daß nicht durch eine Häufung solcher Beauftragungen bei einzelnen Laien Diskrepanzen zwischen umfassenden Aufträgen ohne Weihe auf der einen, der an der Einheit von Weihe und Auftrag orientierten Theologie des Amtes auf der anderen Seite provoziert werden.

c) So sehr die Ausgestaltung des ständigen Diakonats aus den erwähnten Gründen in mehrfacher Hinsicht offen bleiben muß, so klar zeichnen sich in den »Grundsätzen« doch – ausgehend von den bisher dargestellten theologischen Grundlagen –

<sup>31</sup> »Grundsätze« 1.4, a. a. O., S. 8.

<sup>32</sup> »Grundsätze« 1.4, a. a. O., S. 9.

<sup>33</sup> In dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz, der zusammen mit der Verabschiedung der »Grundsätze« gefaßt wurde, heißt es ausdrücklich: »Für die Mitwirkung an einzelnen Aufgaben des kirchlichen Amtes ist die Missio erforderlich. Sie muß in einer Form erteilt werden, die eine Verwechslung mit den Stufen der sakramentalen Ordination vermeidet« (3.10), a. a. O., S. 26. Damit wird manchen in den letzten Jahren geäußerten Erwartungen, die sich auf einen Ausbau der sog. Institutio zu einer umfassenden gemeindepastoralen Beauftragung mit liturgischem Charakter oder auf die Begründung eines neuen Verständnisses des Subdiakonates richten, eine Absage erteilt.

auch für den ständigen Diakonat theologische Leitlinien ab. Es ist nicht möglich, den *ständigen Diakonat* aus dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen herzuleiten. Der Diakonat ist in jedem Fall als besondere *Ausprägung des kirchlichen Amtes* zu verstehen, der die unterstützende Mitwirkung an den Aufgaben der bischöflichen und priesterlichen Amtsträger in allen drei Grunddiensten (Verkündigung, Liturgie, Bruderdienst), im Dienstbereich der helfenden Liebe aber eine hervorgehobene Kompetenz zukommt<sup>34</sup>. Da der Bereich der Diakonia besonders enge Verflechtungen mit dem christlichen Weltdienst hat, ergeben sich innerhalb dieses Dienstbereiches eine besondere Nähe und funktionale Überschneidungen zu den spezifischen Diensten der Laien. Dies ändert nichts daran, daß der Diakon auch in diesem weit in den Weltdienst hineinreichenden Sektor durch den für das in sakramentaler Weihe begründete Amt typischen Bezug auf Jesus Christus, auf das Ganze der Gemeinde und auf die Befähigung der Glieder der Kirche zu ihrem Dienst geprägt ist. Der in der Diskussion um die pastoralen Dienste gelegentlich vertretene Gedanke, alle Träger nichtpriesterlicher pastoraler Dienste sollten möglichst zu Diakonen geweiht werden, wäre nur zu vertreten, wenn es außerhalb des in sakramentaler Weihe begründeten Amtes keine pastoralen Dienste gäbe und wenn der Diakonat nicht eine spezifische Ausprägung von Diensten innerhalb des kirchlichen Amtes, sondern das Sammelbecken für alle nichtpriesterlichen Dienste sein sollte<sup>35</sup>. Die »Grundsätze« haben sich einen solchen Gedanken nicht zueigen gemacht. Sie zielen darauf ab, daß Priester, Diakone und Laien je auf ihre Weise dienend den Auftrag Jesu Christi in der Kirche und in der konkreten Gemeinde erfüllen.

## 2. Funktionale Gesichtspunkte

a) Schon in der allgemeinen Begründung weisen die »Grundsätze« darauf hin, daß Ausbau und Differenzierung der pastoralen Berufe mit dem Ausbau und der Differenzierung der pastoralen Strukturen und der Entwicklung neuer Kooperationsformen Hand in Hand gehen müssen<sup>36</sup>. In der Tat bedeutet die noch so klare theologische Profilierung eines Berufes oder Dienstes relativ wenig, wenn die *funktionalen Möglichkeiten* zur praktischen Entfaltung fehlen oder wenn *strukturelle Bedingungen* in eine ganz andere Richtung weisen. Sollen die Pastoralassistenten/referenten ihr Berufsprofil aus ihrem Laiesein heraus entwickeln und praktisch verwirklichen, dann müssen sich von den pastoralen Strukturen her *Einsatzräume* eröffnen, in denen es diesen Laien möglich ist, in einer beruflich befriedigenden Weise die Verantwortung für einzelne Sachgebiete der Vermittlung von Weltdienst und Heilsdienst zu tragen. In vielen Fällen ist damit zu rechnen, daß in einer einzelnen Gemeinde, deren Umschreibung unter allgemeinen pastoralen Gesichtspunkten sinnvoll, ja notwendig ist, nicht der ausreichende Einsatzraum für einen

<sup>34</sup> Vgl. »Grundsätze« 3.1, a. a. O., S. 13 f.

<sup>35</sup> Zu den Hauptgesichtspunkten dieser Diskussion vgl. K. Hemmerle, Einführung in die Thematik, a. a. O., S. 39 f.; K. Forster, Situationsbericht, a. a. O., S. 58 f.

<sup>36</sup> Vgl. »Grundsätze« 1.5, a. a. O., S. 10 f.

hauptberuflichen Mitarbeiter dieser Qualifikation gegeben ist. Nicht selten wird aber ein solcher Dienst für mehrere Gemeinden, etwa auf der Ebene eines Pfarrverbandes, für eine hinreichend differenzierte Pastoral höchst wünschenswert, vielleicht sogar unerlässlich sein<sup>37</sup>. Andererseits ist in den vorhandenen oder neu zu schaffenden pastoralen Strukturen vom Erfordernis des Dienstes her auch zu fragen, wo sich ein spezifisches Aufgabenfeld für den Priester, für den ständigen Diakon, für die hauptberuflich im pastoralen Dienst stehenden Laien der verschiedenen Ausbildungsstufen und Sachgebietsorientierungen ergibt. Es wäre für die Profilierung und für die Kooperation der verschiedenen Dienste wenig hilfreich, wenn ein Pastoralassistent eingesetzt würde, wo ein ständiger Diakon mit Zivilberuf sehr viel mehr gefragt ist, wenn man sich mit einem Pfarrhelfer begnügen wollte, wo im Bereich mehrerer Gemeinden ein drängendes Aufgabenfeld für einen in bestimmten Sachgebieten besonders qualifizierten Pastoralreferenten vorhanden ist<sup>38</sup>.

b) Der Priestermangel, der ohne Zweifel der bedeutsamste unmittelbare Anlaß für die Ordnung der pastoralen Dienste ist, zwingt im allgemeinen ohnehin dazu, die *Entflechtung* der geschichtlich gewordenen *Kumulation* der pastoralen Dienste *beim priesterlichen Dienstant* kritisch zu überprüfen und eine sinnvolle Entflechtung in der Vielfalt der pastoralen Dienste einzuleiten. Es wäre aber sicher verhängnisvoll, wenn diese Entflechtung nur nach dem Kriterium erfolgen sollte, zu welchen Funktionen die Priesterweihe eine unerlässliche Voraussetzung ist. Die »Grundsätze« stellen daher den Aufbau und die Leitung der Gemeinde in den Mittelpunkt des funktionalen Profils für den priesterlichen Dienst und heben daneben die Zuordnung zur Gesamtkirche wie zum Presbyterium stark hervor<sup>39</sup>. Aufbau und Leitung der Gemeinde im dreifachen Dienst der Verkündigung, der Sakramente und der Formung der Gemeinde zu einer brüderlichen Gemeinschaft machen den Priester zur unververtretbaren Bezugsperson für die Gemeinde, setzen aber auch Überschaubarkeit, Ruf- und Begegnungsnähe voraus. In dieser Hinsicht führt der Priestermangel pastoral zu den bittersten Notständen. Die »Grundsätze« stellen sich den darin liegenden Fragen und Aufgaben durchaus. Sie gehen freilich nicht auf »Auswege« zu, die manchen als die naheliegendsten und einfachsten erscheinen mögen. Die Bischofskonferenz hält daran fest, daß Priester nur durch Priester ersetzt werden können. Sie legt die Sorge um den Priesternachwuchs allen Gemeinden und allen Gliedern der Kirche dringend nahe. Sie geht nach wie vor von der Zölibatsverpflichtung der Priester aus und sieht in der Bemühung um die Zulassung bewährter verheirateter Männer zur Priesterweihe keinen gangbaren und praktikablen Weg zur Behebung des pastoralen Notstandes<sup>40</sup>. Sie wen-

<sup>37</sup> Zur Frage der künftigen Strukturierung der Gemeinden und der Leitlinien für eine zeitgerechte pastorale Planung vgl. auch K. Lehmann, a. a. O., S. 120–127.

<sup>38</sup> Vor der umfassenden und differenzierten Prüfung solcher Bedarfssituationen und Entwicklungsmöglichkeiten sollte man nicht vorschnell behaupten, es fehle der notwendige Wirkradius für einen eigenverantwortlichen pastoralen Beruf von Laien, der sich aus deren Laiessein begründen läßt.

<sup>39</sup> »Grundsätze« 2.1, a. a. O., S. 11 f.

<sup>40</sup> In den »Grundsätzen« heißt es zu dieser Frage: »Es wäre indessen nicht zu verantworten, für die Ordnung des pastoralen Dienstes von einer Änderung der Zulassungsbedin-

det sich ausdrücklich dagegen, Laien im pastoralen Dienst oder auch ständige Diakone in der Praxis zu Ersatzkaplänen zu verfremden. Vielmehr sieht die Bischofskonferenz in der Vielfalt der je spezifischen pastoralen Dienste und insbesondere in der Mitwirkung vieler ehrenamtlicher Dienste den Weg, der die Steuerung der Not des Priestermangels mit der Entfaltung einer der heutigen pastoralen Situation angepaßten Differenzierung der Dienste verbinden kann.

Gleichwohl wird an nicht wenigen Orten das Problem der fehlenden *gemeindlichen Bezugsperson* bleiben. Hier lassen die »Grundsätze« keinen Zweifel, daß Bezugsperson im Sinne von Gemeindeleitung nur der Priester sein kann (»tatsächlich, nicht nur rechtlich«)<sup>41</sup>. Sofern für gemeindliche Substrukturen (auch bisherige Gemeinden, die zu größeren Einheiten zusammengefaßt werden müssen) für eine längere Übergangszeit nichtpriesterliche Bezugspersonen erforderlich sind, soll dem Diakon entsprechend seiner genuinen Aufgabe, Substrukturen der Gemeinde zu bilden und auf die Gesamtgemeinde hin zu öffnen, der Vorrang vor dem Laien zukommen. Sowohl für den Diakon wie für den Laien wird aber ausdrücklich gesagt, daß das eigene Profil ihres Dienstes – auch in der Sicht der Gemeinde – nicht durch eine Häufung von Beauftragungen mit Teilfunktionen des priesterlichen Dienstes verdeckt werden darf<sup>42</sup>. Das bedeutet in der Praxis, daß dort, wo für gemeindliche Substrukturen nichtpriesterliche Bezugspersonen eingesetzt werden müssen, übertragbare priesterliche Teilaufgaben möglichst auf mehrere Diakone und Laien in der Gemeinde, auf hauptberufliche und ehrenamtliche Dienste zu verteilen sind und nicht etwa bei dem einen in der Gemeinde wirkenden Pastoral- oder Gemeindeassistenten kumuliert werden können.

c) So sehr sich die »Grundsätze« bemühen, das je eigene theologische Proprium der verschiedenen Dienste, also ihre prinzipielle kirchliche Ortsbestimmung, als entscheidendes Kriterium der Zuordnung und des wechselseitigen Verhältnisses zur Geltung zu bringen, so dringlich akzentuieren sie die Notwendigkeit der *Kooperation der verschiedenen Dienste*. In der Tat lassen sich Heilsdienst und Weltdienst, so wichtig auch ihre Unterscheidung von der Legitimation und von leitenden Kriterien des Handelns her ist, nicht voneinander trennen. Der priesterliche Gemeindedienst wäre zur Unwirksamkeit verurteilt, wenn er die Dimension des kirchlichen Dienstes an der Welt vernachlässigen sollte<sup>43</sup>. Die christliche Identität des Weltengagements ginge unter, wenn sich der Dienst an der Welt in ein Vielerlei situationsbezogener Pragmatismen oder subjektiver Eigenwilligkeiten auflösen, die ständige Vermittlung mit der gemeinsamen Erfahrung von Glaube, Heil und Einheit stiftendem Geist in Kirche und Gemeinde außer acht lassen sollte<sup>44</sup>.

Es kommt nicht nur einer Notsituation entgegen, wenn es neben der originären Kompetenz der Laien für das christliche Zeugnis im Weltendienst auch die Möglich-

---

gungen zum Priestertum durch die Gesamtkirche auszugehen. Denn man kann eine Planung nicht auf Faktoren abstellen, mit denen in absehbarer Zeit nicht zu rechnen ist und die auch keine Gewähr bieten, daß der Kirche auf längere Sicht hinreichend Priester zur Verfügung stehen« (1.1), a. a. O., S. 6.

<sup>41</sup> »Grundsätze« 1.6, a. a. O., S. 11.

<sup>42</sup> A. a. O.,

<sup>43</sup> Vgl. dazu H. J. Pottmeyer, a. a. O., S. 322 ff.

<sup>44</sup> Vgl. H. J. Pottmeyer, a. a. O., S. 319 ff.

keit ihrer *beauftragten Mitwirkung* an der einen oder anderen *kirchenamtlichen Aufgabe* gibt. Der schulische Religionsunterricht ist bereits zum klassischen Bereich eines von der Aufgabe her doppelt ausgerichteten Dienstes geworden (Bildungsauftrag der Schule und Verkündigungsauftrag der Kirche)<sup>45</sup>. Wenn durch solche von der Sache her gebotenen Formen funktionaler Integration nicht das kirchliche Amt in seinem theologischen Verständnis funktional eingeebnet, nicht die originäre Eigenständigkeit des Weltdienstes veramtlicht und »klerikalisiert« werden soll, dann darf die Beauftragung von Nichtamtsträgern zur Mitwirkung an kirchenamtlichen Aufgaben nicht zur bloßen Formalie erstarren. Das spezifische Legitimationsverhältnis und die spezifische Aufgabenstellung eines solchen Auftrags müssen sich konkretisieren. Ein zweites kommt hinzu: Es muß in der funktionalen Verwirklichung eine spürbare Korrelation zwischen der Eigenverantwortlichkeit in der Wahrnehmung solcher Aufträge und der sachlichen Nähe der Aufgabe zur originären Kompetenz für den Weltdienst geben. Je verflochtener der kirchenamtliche Auftrag mit der Sachkompetenz für einen Sektor des Weltdienstes ist, um so mehr kann und soll auch der Eigenverantwortung in der Wahrnehmung des kirchenamtlichen Auftrags Raum gegeben werden. Je unspezifischer Aufträge zur Mitwirkung an kirchenamtlichen Aufgaben werden, um so mehr muß der Charakter der helfenden, vorbereitenden, zuarbeitenden Unterstützung für den Dienst geweihter kirchlicher Amtsträger hervortreten<sup>46</sup>.

### III. KONSEQUENZEN FÜR DIE GEMEINDEN UND FÜR DIE PASTORALEN DIENSTE

Da die »Grundsätze« weithin zumindest im Praktischen Neuland betreffen oder bisher improvisiert experimentierende Praktiken verändern, ist es nicht möglich, schon heute auch nur annähernd alle konkreten Konsequenzen dieser Weichenstellung vorherzusehen. Die Bischofskonferenz hat sich selbst eine Beobachtung der Erfahrungen und eine Überprüfung der »Grundsätze« vorbehalten<sup>47</sup>. Es soll aber versucht werden, wenigstens einige praktische Entwicklungsrichtungen und Imperative zu nennen, die mehr oder minder zwangsläufig aus den beschlossenen Richtlinien hervorgehen:

1. Den Gemeinden der Zukunft wird zugemutet, manche vertrauten Strukturen zu verlassen, an der Praxis neuer pastoraler Strukturkonzepte tätig mitzuwirken und vor allem den Ruf nach der pastoralen »Versorgung« durch die Bereitschaft zu einer sehr viel breiteren und differenzierteren Vielfalt von hauptberuflichen und ehrenamtlichen Diensten abzulösen. Es wäre gefährlich, von der

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch die grundsätzlichen Ausführungen im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Der Religionsunterricht in der Schule«, insbesondere den Teil 2 dieses Beschlusses.

<sup>46</sup> »Grundsätze« 4.2, a. a. O., S. 17.

<sup>47</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz hat ihre Kommission IV beauftragt, bis Ende 1980 einen differenzierten Erfahrungsbericht über die durch die nunmehr gefaßten Beschlüsse und durch die noch zu erlassenden Einzelordnungen eingeleitete Entwicklung vorzulegen. Die Bischofskonferenz will aufgrund dieses Erfahrungsberichtes sowohl die Grundsätze wie die noch zu beschließenden Ordnungen überprüfen. Vgl. »Beschluß« 5, a. a. O., S. 27.

Utopie auszugehen, daß die Voraussetzungen für ein solches Konzept allerorts in ausreichender Intensität vorhanden seien. In den *Gemeinden* selbst und subsidiär durch regionale und diözesane Impulse wird zur *Motivation und Aktivierung* noch viel geschehen müssen. Solche Anstrengungen lohnen aber den Einsatz. Hier können Kräfte freigesetzt werden, die auch ohne die Not des Priestermangels für eine zeitgemäße, die Vielschichtigkeit der Lebenssituationen und die Erwartungen der Menschen berücksichtigende Pastoral notwendig wären. Ein Konzept, das mehr oder weniger jeden fehlenden Kaplan oder Pfarrer einfach durch einen Pastoralreferenten ersetzen wollte, müßte demgegenüber die drängende Notwendigkeit einer Verlebendigung der Gemeinden selbst mehr verdecken als freilegen. Ein solches Konzept müßte früher oder später auch dazu führen, daß in vielen Gemeinden vergessen würde, was der unvertretbare Dienst des geweihten Priesters für die Gemeinde ist. Die einzige Alternative zu dieser Konsequenz könnte dann nur noch der Verzicht auf die priesterliche Ehelosigkeit sein. Abgesehen davon, daß es nicht sicher ist, ob damit die Nachwuchsschwierigkeiten des priesterlichen Dienstes wirklich zu beheben wären<sup>48</sup>, ginge mit einer solchen Entscheidung ein Zeichen verloren, auf das gerade in der gegenwärtigen Situation nicht verzichtet werden darf<sup>49</sup>.

2. Die Vielfalt pastoraler Dienste erfordert nicht nur korrespondierende pastorale Strukturen. Sie wird auch nur dann in einer fruchtbaren Weise möglich sein, wenn sich die *Mentalität* der Träger bestehender Dienste und der in der Vorbereitung auf die verschiedenen Berufsbilder Stehenden darauf einstellt. Mehr als früher müssen sich Priester auf den spezifisch priesterlichen Dienst besinnen. Künftige Diakone, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten und Pfarrhelfer müssen zur Identifikation mit ihrem jeweils spezifischen Dienst finden. Alle müssen die Möglichkeiten der Kooperation stärker denn je ins Auge fassen. Diese Notwendigkeit kann auch die Bereitschaft und die Möglichkeit der Kooperation in den Gemeinden über die hauptberuflichen Dienste hinaus fördern und den Formen der Mitverantwortung in der Kirche positive Impulse vermitteln. Da alle pastoralen Dienste letztlich nur aus der Sendung durch Jesus Christus heraus getan werden können, bedarf jeder Dienst in der Phase der Vorbereitung und während der ganzen Zeit seiner Verwirklichung der *spirituellen Vertiefung*, Begleitung und Hilfe. Da Spiritualität immer die Begegnung und Einheit mit Jesus Christus wie die Orientierung am eigenen konkreten Ort in Kirche und Welt umfaßt, müssen sich die spirituellen Hilfen für die verschiedenen Dienste je spezifisch ausprägen und von daher das Gemeinsame der einen Sendung pflegen<sup>50</sup>. Es muß sicher konkret immer die

---

<sup>48</sup> Vgl. zu den Korrelationen der Zölibatsproblematik mit den übrigen Fragen des Priesterberufs G. Schmidtchen, *Priester*, a. a. O., S. 66—75, 117—127; derselbe, *Priesteramtskandidaten*, a. a. O., S. 43—74.

<sup>49</sup> Die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zum Priesterberuf und zum Priesternachwuchs haben gezeigt, daß auch das Verständnis des Zeichens der »Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen« gefährdet ist und daß auffallende Parallelen zu einem Verständnisschwund für das Zeichen der »Armut« bestehen. Eine Aufhebung der Zölibatsverpflichtung würde nicht nur die rechtliche Ordnung ändern, sondern erheblich zur Verstärkung eines Trends beitragen, der wesentliche Elemente des theologischen Priesterbildes und der priesterlichen Spiritualität verändert.

<sup>50</sup> Das »theologische Proprium«, das in den »Grundsätzen« zu den pastoralen Diensten der Priester, der ständigen Diakone und der Laien jeweils angegeben wird, enthält zu-



Möglichkeit geben, daß sich in der Zeit der Vorbereitung eine vorläufige Entscheidung für ein bestimmtes Berufsbild verändert. Gerade von der spirituellen Begründung her muß aber eine solche Entscheidungsänderung auch klar auf die theologische und spirituelle Basis des neu zu wählenden Dienstes zugehen. Es wäre für die praktische Entfaltung des Dienstes eines Diakons oder eines Pastoralreferenten bedenklich, wenn von der Berufsentscheidung her nicht der Dienst als Diakon oder als Laie gesucht, sondern nur als Ersatz für das Erreichen des Priesterberufs hingenommen würde.

3. Die grundsätzliche Profilierung der verschiedenen pastoralen Dienste, die Verzahnung der entsprechenden Stellenplanung und die praktische Kooperation im Dienst der Gemeinden fordern eine sehr differenzierte und nüchterne mittelfristige *Bedarfserhebung*. Kriterien für sie können letztlich weder vertraute Strukturen oder Stellenausstattungen noch die Zahlen der Ausgebildeten oder Berufswilligen für verschiedene Dienste sein, sondern allein die pastoralen Erfordernisse und die jeweilige theologische und funktionale Prägung der einzelnen Berufe. Nach diesen Kriterien müssen auch Zahl und Art der Einrichtungen und Ordnungen für *Ausbildung, Fort- und Weiterbildung* bestimmt werden. Die Studenten, die mit dem Ziel eines hauptberuflichen pastoralen Dienstes Theologie studieren, haben Anspruch auf die Kenntnis einer realistischen Bedarfsschätzung. Die Träger der entsprechenden Fachhochschulen, Fachschulen, Seminare oder Kurse wie die Studierenden solcher Ausbildungsgänge müssen sich an Studienzielen orientieren können, die von den pastoralen Anforderungen her formuliert sind. Sie müssen wissen, welche und wieviele Ausbildungsgänge für die einzelnen Berufe angezeigt sind. Die Bischofskonferenz hat entsprechende Aufträge zur Bedarfserhebung erteilt. Sie hat sich zudem dafür ausgesprochen, in der Ausbildung wie in der Fort- und Weiterbildung für die verschiedenen pastoralen Berufe der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit der Dienste Rechnung zu tragen. Insbesondere für die spirituelle und praktische Begleitung der Studien hat sie sich ausdrücklich gegen eine Integration der Ausbildung von Pastoralassistenten/referenten in die Priesterausbildung gewandt<sup>51</sup>. Damit kommt an einem konkreten Punkt zur Geltung, was insgesamt das doppelte Leitmotiv der »Grundsätze« ist: die Identität der einzelnen Berufe in ihrer je besonderen Eigenart und Legitimation und zugleich die Einheit der Dienste in vielfältiger Kooperation.

---

gleich die Konturen für die Ausprägung einer je eigenen Spiritualität sowie Hinweise auf die gemeinsame Orientierung an der einen Sendung durch Jesus Christus.

<sup>51</sup> Im »Beschuß« der Deutschen Bischofskonferenz heißt es für die Ausbildung, die Fort- und Weiterbildung: »Die spirituelle und praktische Begleitung der Studien erfordern getrennte, aber auch gemeinsame Maßnahmen; eine Integration der Ausbildung von Pastoralassistenten/referenten(innen) in die Priesterausbildung würde dem nicht gerecht. Neben berufsspezifischen Angeboten sollten in der Fort- und Weiterbildung – besonders im Hinblick auf die konkrete pastorale Kooperation – öfters gemeinsame Maßnahmen durchgeführt werden« (3.1), a. a. O., S. 23.

# Alle reden von Rechten, wir sprechen von Pflichten<sup>1</sup>

Von Nikolaus Lobkowicz

Im ersten Teil seines Referates skizzierte Anton Böhm die Implikationen und Konsequenzen dessen, war er »unsere Anspruchsgesellschaft« nennt. Ich möchte dieser gescheiten Analyse keine weiteren Details hinzufügen, wohl aber eine Differenzierung anbringen. Ich meine, daß Böhms Analyse zwei Dimensionen aufgewiesen hat: eine in der Denkweise unserer Gesellschaft implizierte Anthropologie und eine Erwartungshaltung gegenüber dem Staat, die dann entsprechende Verhaltensweisen des Staates selbst provoziert. Diese beiden Dimensionen möchte ich aus folgendem Grunde auseinanderhalten: sie sind, so scheint mir, verschiedenen Ursprungs, so daß man sich fragen muß, wie eng der logische oder historische Zusammenhang zwischen ihnen ist.

Die Anthropologie, die Böhm angedeutet hat, und die prägnant, übrigens in fast wörtlicher Wiederholung von Feuerbach, in Marxens Aussage zusammengefaßt ist, der Mensch sei sich selbst das höchste Wesen, diese Anthropologie ist zweifellos nicht eine Erfindung der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Anton Böhm sprach von einer Urhäresie des Abendlandes, der wir nun in ihrer bürgerlich-individualistisch-liberalistischen Fassung aus dem 19. Jahrhundert begegnen. Ich möchte diese Anthropologie ein wenig präziser datieren, weil sich daraus bestimmte Konsequenzen ergeben. Anthropologischen Ansätzen, in denen angedeutet wird, daß der Sinn des Menschen die Aufgabe sei, seine Stellung im Universum selbst zu definieren, begegnen wir erstmals im 15. Jahrhundert, in einer Zeit, in welcher das antik-mittelalterliche Weltbild endgültig von einem neuen abgelöst wurde. Pico della Mirandola leitet seine berühmte *Oratio de dignitate hominis* aus dem Jahre 1487 mit einer Neufassung der Schöpfungsgeschichte ein, nach welcher Gott dem Menschen keine bestimmte Stelle und keine bestimmte Gestalt zugewiesen hat, ihn jedoch in die Mitte der Schöpfung absetzte und sagte: »Du bist durch keine Fesseln außer jenen deines freien Willens gebunden, in deren Hände ich dich gelegt habe, damit du dein Wesen selbst bestimmest.« Damit man nicht meint, hier – und ähnliche Formulierungen findet man bei Marsilio Ficino – spreche ein mit gnostischen und kabbalistischen Texten vertrauter, in seiner ganzen Schau letztlich heidnischer Spätneuplatoniker, weise ich auf Nikolaus von Kusa hin, immerhin einen zu den Ehren der Altäre erhobenen Bischof und Kardinal, eine der prägenden Gestalten der Konzile von Basel und Florenz. Es ist bemerkenswert, daß zumindest seine 1440 und 1460 abgefaßten Schriften *De conjecturis* und *De possesset* mit Vorliebe von heterodoxen kommunistischen Philosophen etwa Jugoslawiens und der Tschechoslowakei zitiert werden, die ihre Inspiration aus Marxens Jugendschriften herleiten. Denn in diesen Schriften wird der Mensch, und zwar durchaus in einem theologischen Kontext, dennoch als ein Wesen beschrieben, dessen von Gott gewollte Bestimmung es sei, sich selbst, der er eine Möglichkeit ist, nach seinem eigenen Urteil zu gestalten, so sehr, daß der Kusaner

<sup>1</sup> Vgl. dazu Anton Böhm. In dieser Zeitschrift 3/77, S. 256–269.

schreiben kann: *non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas*, frei übersetzt: Der Sinn des Menschen, seines Handelns und seiner Geschichte ist der Mensch selbst, eine sich selbst anheimgestellte Möglichkeit.

Ich gehe auf diesen Punkt deswegen ein, weil es mir wichtig scheint zu sehen, daß das von Böhme mit Recht als »häretisch« bezeichnete Selbstverständnis des heutigen Menschen, das Gerede von Emanzipation etwa, die letzte Frucht einer Konzeption ist, die in der Renaissance und zwar durchaus auch in einem christlichen, ja theologischen Kontext entstand. Diese Tradition wurde später immer wieder durch andere überdeckt: durch das Cartesianische Wissenschaftsverständnis, durch die nüchterne Beobachtungsgabe der Schotten (Hume und Adam Smith), durch die Macht, welche das christliche Verständnis von einer transzendenten Bindung des Menschen auf das europäische Denken bis in unser Jahrhundert hinein ausübte. Doch diejenigen, die heute – auch als christliche Philosophen und Theologen – ihre Inspiration bei Kant, bei Schelling, bei Hegel, ja bei Marx selbst suchen, übersehen allzuleicht, daß Kants Idee der Selbstbestimmung des freien Willens, daß Schellings Jugendphilosophie, daß Hegels Panentheismus, in dem Gott sich je nach dem Fortschritt menschlichen Denkens und Handelns entfaltet, daß alle diese Philosophen und Philosopheme in einer über das Mittelalter hinübergesprungenen gnostischen Idee der Renaissance wurzeln, die mit dem Christentum so viel zu tun haben wie die kabbalistischen Spekulationen eines Isaak Luria mit dem Neuen Testament. Ich werde nie die Erschütterung vergessen, mit welcher ich kurz nach dem Krieg Johannes Hofmeisters *Heimkehr des Geistes* gelesen habe, ein Buch, das aus Vorträgen im amerikanischen Gefangenenlager für prominente und weniger prominente Nazis entstand – und in dem Hofmeister, ohne Zweifel ein großer Gelehrter und ein redlicher Mann, die Rettung des Geistes nach der Katastrophe der Hitlerzeit aus einer Rückkehr zu wem? zu Goethe, zu Hölderlin, zu Hegel erhoffte. Dies bedeutet den Teufel mit Beelzebub austreiben wollen, und zwar auch dann, wenn man Versuche wie etwa denjenigen Topitschs, den deutschen Idealismus durch eine »reductio ad nacismum« zu entlarven, als historisch kaum haltbar ablehnt.

Was wir heute erleben, erscheint mir die popularisierte und trivialisierte Frucht dieser Tradition zu sein. Daß die Frankfurter Schule eine solche Wirkung haben konnte, wie sie sie tatsächlich hatte und immer noch hat, daß man das Gerede von Emanzipation, von kommunikativer Ethik, der demokratischen Verwandlung staatlicher Herrschaftsstrukturen in zarte Gewebe eines restriktionsfreien Diskurses mit so offenen Armen aufnehmen konnte, hat seine Ursache zweifellos auch darin, daß wir die Häresie vom autonomen Menschen, ohne es zu wissen, mit jedem Buch, mit jedem Gedicht, in jeder Schulklasse in uns aufgesogen haben. Diesbezüglich ist es, und hier meine ich Böhme widersprechen zu müssen, nicht damit getan, daß wir unsere Mitbürger an Pflichten und daran, daß zwischen Pflichten und Rechten eine Symmetrie besteht, erinnern. Hier ist erforderlich, was niemand von uns leistet, weil er gar nicht weiß, wo er anfangen soll: mehrere Jahrhunderte Geistesgeschichte kritisch aufzuarbeiten, um zu zeigen, daß die Probleme, mit denen wir hier und heute ringen, nicht von gestern sind, sondern in Konzeptionen wurzeln, die wir als Wurzeln kaum mehr wiedererkennen und die ihre Triebe dennoch bis in die feinsten Verästelungen unseres Denkens schieben. Habermas hat Recht, wenn er die an unseren Schulen und Hochschulen gelehrt geistigen Traditionen der

letzten Jahrhunderte für *seine* Konzeption beansprucht; zumal in Deutschland, wo – im Gegensatz etwa zu England – durch die für die Nation zur Klassik gewordene Literatur und Philosophie ein radikaler Bruch mit fast allen geistigen und auch institutionellen Traditionen vollzogen wurde, die im christlichen Mittelalter wurzeln, und insofern die Nation über die Renaissance, dann aber auch über bestimmte Gestalten der Quasi-Mystik und des schwäbischen Pietismus, ihre tiefsten Inspirationen oder doch einen wesentlichen Teil dieser bei orientalischen geistigen Wucherungen wie der Gnosis gefunden hat. Obwohl ich kein Schüler Voegelins bin und insbesondere seine profuse Verwendung des Gnosisbegriffes nicht billige, darf ich doch empfehlen, etwa Hans Jonas Buch über die Gnosis zu lesen und dann nochmals Hegel, Marx, Habermas durchzublättern; man wird diese Autoren aus einer ganz neuen Perspektive wiedererkennen.

Ich wende mich nun der zweiten Dimension des ersten Teils von Anton Böhms Referat zu: seiner Analyse der Anspruchsgesellschaft und der sich hieraus ergebenden Reaktion des Staates. Die Frage, die ich stellen möchte, lautet: wie ist es zur Wandlung von der Mentalität etwa der fünfziger Jahre zu derjenigen gekommen, die Böhm so prägnant dargestellt hat? Man könnte hier vieles anführen: das Abtreten Adenauers und seine Unfähigkeit, einen auch nur annähernd ähnlich fähigen Nachfolger großzuziehen; den wachsenden, in der Geschichte der Menschheit einmaligen Wohlstand; die Renaissance des Marxismus, deren Geschichte noch nicht geschrieben und doch ein dringendes Desiderat ist; allgemeiner das plötzliche Echo für atheistische und sozialistische geistige Minderheiten, die in den fünfziger Jahren kaum zu Wort kamen; und wohl auch die Folgen des Konzils – Folgen, die von den Konzilsvätern gewiß nicht gewünscht, aber auch nicht vorausgesehen wurden. Doch könnte man diese Entwicklung auch aus einer ganz anderen Perspektive sehen: daß nämlich die fünfziger Jahre (und zwar nicht nur in Deutschland) das bislang und möglicherweise für Jahrzehnte oder auch Jahrhunderte letzte glückhafte Zurückgreifen vergleichsweise breiter Schichten auf andere als die eben skizzierten Traditionen war. Unter dem Eindruck, daß die Konsolidierung der Bundesrepublik aufgrund der Tatsache, daß sie ein Neuanfang nach einer Katastrophe war, von einem überragenden Staatsmann geleitet wurde, und nicht zuletzt von einem seit Jahrhunderten einmaligen Aufblühen christlicher Theologie und Philosophie, die auch in der Literatur Eingang gefunden hatte, begleitet war, daß diese Konsolidierung der Bundesrepublik unter christlichen oder doch jedenfalls eindeutig ethischen Vorzeichen vor sich ging, wird allzuleicht die Möglichkeit übersehen, daß aus der Vogelperspektive mehrerer Jahrhunderte die Atmosphäre und Mentalität der fünfziger Jahre eine bloße Episode sein könnte. Zwar eine Episode, aus deren barer Existenz man in unserer trüben und im Grunde in eine trübe, ja gefährliche Zukunft weisenden Gegenwart Hoffnung schöpfen kann; aber eben doch in dem Sinne eine Episode, daß man sich nicht der Hoffnung hingeben sollte, daß sie bald wiederkehren könnte.

Zu dieser pessimistischen Perspektive veranlaßt mich eine Beobachtung, von der ich erwarte, daß sie unpopulär ist, die ich aber gerade deswegen vortragen möchte. Wir sind geneigt, die Demokratie westlichen Typs gleichsam als eine natürliche Vollendung der jüngeren abendländischen Geschichte anzusehen; und das ist sie gewiß auch. Dabei wird aber leicht übersehen, daß die Demokratie, im Gegensatz zu auto-

ritären Staatsformen, bestimmte Voraussetzungen hat, bei deren Fehlen oder – wie dies heute der Fall ist – Schwinden diese Staatsform zu einer Herrschaft niederer menschlicher Kräfte und damit zu einer Perversion werden kann, die auf lange Sicht fragwürdiger ist, als es heute auch auf abstraktester Ebene perhorreszierte Staatsformen mit mehr Autorität sind. Daß die Demokratie sich bewährt hat, liegt nicht nur, nicht einmal primär daran, daß sie eine so perfekte Staatsform, sondern daran, daß sie einem geistigen Klima entsprungen ist, in welchem Leistung, Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein, Fairness sowie eine Fülle ethischer Normen, meist christlicher Provenienz, eine Selbstverständlichkeit waren. In dem Augenblick, in welchem diese Normen ihre Überzeugungskraft verlieren, in dem in seinen letzten Konsequenzen inhumaner Hedonismus um sich greift, in dem die Befreiung von allen Zwängen gefordert wird, in dem jeder, wie Böhme es ausgeführt hat, nur an den Ausbau von Rechten und Ansprüchen und niemand mehr an Pflichten denkt, in diesem Augenblick ist nicht etwa nur, wie man zunächst meinen könnte, die Demokratie in Gefahr, sondern sie kann selbst zur Gefahr werden. Ist sie doch diejenige Staatsform, deren Gestaltung vom Willen der Mehrheit oder auch nur vom Willen derjenigen, die die Mehrheit hinter sich zu bringen vermögen, abhängt. Nur deswegen, weil in einem solchen Augenblick die Demokratie selbst zur Gefahr wird, ist sie dann auch in Gefahr; es mehren sich, wie in der Weimarer Republik, die Stimmen jener, die meinen, so könne es nicht weitergehen.

Insofern bin ich ganz Anton Böhms Meinung, daß die Erinnerung an Pflichten nicht bloß eine individual-ethische, sondern eine staatspolitische Aufgabe ist. Nur meine ich nicht, daß ein auf die bürgerliche Gesellschaft umgemünzter Fürstenspiegel sehr viel weiterhülfe; weswegen ich, *entgegen* der Anregung aus dem Kreis der Promotoren dieser Tagung, eigentlich auch nicht geneigt bin, den von Böhme begonnenen bürgerlichen Pflichtenkatalog fortzuführen und zu ergänzen.

Der Grund, warum ich meine, daß – um einmal dieses Wort zu gebrauchen – ein Bürgerspiegel nicht allzu weit hilft, ist folgender. Ich will einmal davon absehen, ob Fürstenspiegel je wirklich eine Wirkung hatten und ob der jeweilige Fürst anders in die Geschichte eingegangen wäre, wenn seine Lehrer keinen solchen Spiegel geschrieben hätten. Doch dürfte klar sein, daß der Fürstenspiegel nur dadurch etwas bewirken konnte, daß er eine gewisse Evidenz hatte oder doch zumindest implizit an eine vom Leser akzeptierte Evidenz appellierte. Denn es gibt drei und wie mir scheint nur drei Weisen, wie man Menschen von ethischen Pflichten oder überhaupt von sittlichen Verhaltensnormen überzeugen kann. Die erste und die zweite sind Varianten der sokratisch-platonischen Anamnesis. Man kann jemand an seine Pflicht erinnern, indem man sie plastisch darstellt und artikuliert; der Zuhörer hat einfach vergessen, was ihm sein Gewissen sagt oder er übersieht, wie das, was sein Gewissen ihm sagt, sich auf die konkrete Situation bezieht. Zweitens kann man jemand an seine Pflicht erinnern, indem man ihm zeigt, daß aus Pflichten, die er spontan bejaht, andere Pflichten folgen; der Zuhörer sah nicht, daß er, wenn er die letzteren verletzt, auch jenen Pflichten mißachtet, die er bejaht. Drittens schließlich besteht die Möglichkeit, Menschen auf Folgen ihres Verhaltens hinzuweisen, etwa, indem man sie fragt: »Siehst du denn nicht, wo wir hinkämen, wenn alle so handeln würden?« Diese letzte Argumentationsfigur provoziert dann jeweils den Einwand, man wolle ja nur selbst so handeln, nicht alle sollten so handeln, woraus

sich dann im Detail vergleichsweise komplizierte Analysen ergeben, deren Stichhaltigkeit jedoch oft genug erwiesen worden ist.

Nun setzen allerdings alle drei Argumentationsfiguren voraus, daß der Gesprächspartner gewisse Überzeugungen mit uns teilt. Wenn wir ihm eine Pflicht plastisch vor Augen führen und er dennoch erwidert, das beeindrucke ihn nicht; wenn wir an andere Pflichten erinnern und er uns entgegenhält, auch von diesen halte er nichts; und wenn wir ihm Folgen seiner Verhaltensweise ausmalen und er behauptet, die nähme er eben in Kauf – dann ist die Diskussion zu Ende.

Böhm gebrauchte in seinem Referat alle drei Argumentationsfiguren, ich will darauf nicht im einzelnen eingehen. Doch scheint mir die Schwierigkeit, in welcher wir uns befinden, dadurch gekennzeichnet zu sein, daß wir uns über ganz grundlegende Normen nicht mehr einig sind. Dies wurde insbesondere bei der Diskussion um den Paragraphen 218 deutlich. Wenn so viele unserer Mitbürger die Abschaffung dieses Paragraphen bejahten, so lag die Ursache nicht nur darin, daß wir zu einer Gesellschaft – zum Teil höchst raffinierter – Lustmolche zu werden drohen, sondern darin, daß breite Schichten in einer bestimmten Variante von Mord keinen Mord mehr sehen, oder aber diese Variante von Mord im Namen der Freiheit hinzunehmen bereit sind, oder schließlich in Kauf nehmen, daß mit derselben Berechtigung morgen unheilbar Kranke oder auch nur produktionsunfähige Alte weggeräumt werden können. Wie weit wir heute schon sind, wird aus den zum Teil in aller Öffentlichkeit vorgetragenen Vorwürfen gegen diejenigen Ärzte deutlich, die sich weigern, Abtreibungen durchzuführen. Ich habe ein Recht auf meinen Bauch, deswegen hast Du – Gewissen hin, Gewissen her – die Pflicht, den Eingriff vorzunehmen.

Nun will ich die Behauptung, es gebe in unserer Gesellschaft keinen ethischen Konsens mehr, nicht übertreiben. Die junge Generation hat neue ethische Kodices entwickelt, die zwar von den unserer Eltern und auch den unseren im Detail zum Teil flagrant abweichen, mit deren Hilfe sich jedoch durchaus noch argumentieren läßt. Dennoch meine ich, daß wir die Auflösung der sittlichen Substanz in unserer Gesellschaft nicht ernst genug nehmen können. Wer Kinder im Alter von fünfzehn Jahren und mehr hat, weiß, wie schwierig es in vielen Fällen geworden ist, überzeugend zu argumentieren und angesichts des gesellschaftlichen Druckes überhaupt zu erziehen.

An dieser Stelle darf ich die Frage wiederholen: was ist zu tun? Nun, zunächst einmal würde ich die Bedeutung eines immer artikulierteren Bürgerspiegels nicht unterschätzen. Denn wer würde es leugnen wollen: es ist heute noch durchaus möglich, einfach an Pflichten zu erinnern. Und es gibt auch bei vielen jungen Menschen eine latente Bereitschaft zu leisten, zu helfen, Selbstdisziplin zu üben, ja zu dienen. Allerdings müßte ein solcher Bürgerspiegel, so scheint mir, pointierter und aggressiver sein, als ihn uns Böhm vorgeführt hat. Es muß laut gesagt werden, daß es so etwas wie eine gesellschaftliche Moral nicht gibt, sondern daß Sittlichkeit immer primär und zunächst mich und dich herausfordert. Die Theologen könnten das ihre hinzufügen, wenn sie sich dazu bequemen könnten, deutlich zu sagen, daß Christus nicht für die Menschheit, sondern für Hans und Karl und Susanne und Doris gestorben ist, daß Gott nicht das geringste Interesse an *dem* Menschen, wohl aber ein brennendes Interesse an meinem Schicksal und eine – wer liest heute noch Angelus

Silesius? – tiefe Sehnsucht nach *meiner* Liebe hat. Es muß wieder verdeutlicht werden – was übrigens nur eine Variante des Themas von Rechten und Pflichten ist –, daß die Schuld jeweils immer zunächst bei mir und erst dann beim anderen zu suchen ist. Und es ist Zeit, an Tugenden zu erinnern, da in der Generation unserer Großmütter und Großväter noch eine Selbstverständlichkeit waren: an Geduld, an Selbstbeherrschung, an Demut. Als ich dies vor fast zwei Jahren bei einer Tagung sagte, provozierte mich ein linker Gewerkschaftler mit der Frage, ob er denn bei Tarifverhandlungen Demut üben sollte. Die Antwort darauf lautet: »Ja«; denn Demut ist die Tugend der Anerkennung meiner wirklichen Stellung im Kosmos.

Als weiteres Thema will ich die Erziehung erwähnen: die Erziehung unserer Kinder in der Familie, unserer Schüler in der Schule, unserer Mitarbeiter am Arbeitsplatz. Hier haben wir in den letzten zehn/fünfzehn Jahren versagt. Wir haben versagt, weil wir verunsichert waren und uns die Tugend des Mutes fehlte. Um es ganz deutlich zu sagen: wir haben versagt in der religiösen Erziehung unserer Kinder; wir haben versagt, wenn es darum geht, unseren Glauben und unsere sittlichen Überzeugungen – nicht etwa nur bei Demonstrationen, sondern opportune, inopportune – zu bekennen; und Hochschulen, aber auch – *salva reverentia* – die Bischöfe haben versagt in der Heranziehung und in der Auswahl der Religionslehrer. Sprechen Sie einmal mit unseren Theologiestudenten, den künftigen Religionslehrern; Sie werden nur wenige finden, die anerkennen, daß ein Bischof bei der Auswahl auch zu prüfen hat, ob der Kandidat fromm ist. Wie soll ein Religionslehrer etwa von Sakramenten sprechen können, wenn die ganze Klasse weiß, daß er schon Jahre nicht mehr zu den Sakramenten gegangen ist?

Damit komme ich zu meiner letzten Bemerkung; sie ist ein Gemeinplatz. Wir müssen uns bewußt werden, daß unsere Zahl dahinschmilzt. Vermulich ist dies zum Teil eine optische Täuschung, da die große Zahl der Gläubigen schon vor Jahrzehnten nur deswegen vorhanden war, weil es so etwas wie einen gesellschaftlichen Druck gab: des Pfarrers auf dem Dorf, des Nachbarn, der alles sah und vor dem man sich schämte, der eigenen Kinder, denen man eine Erziehung mitgegeben hatte, an deren Grundsätze man sich nun auch halten mußte. Dieser gesellschaftliche Druck ist verschwunden: der Pfarrer ist durch das Fernsehen ersetzt worden, vor dem Nachbarn muß man sich bei fast gar nichts mehr schämen, die eigenen Kinder finden sich nur bestätigt, wenn Vater und Mutter nun auch tun, was sie aus jeder Illustrierten, jedem Roman, jeder Handlung ihrer Vorbilder als das durchaus Richtige anerkennen. In dieser Situation gibt es nur noch eines zu tun: zusammenrücken und unbeirrt durch das eigene Beispiel zu wirken. Wenn ich den Katalog von Anton Böhm nun doch einen Punkt hinzufügen möchte, so diesen: nicht die Gesellschaft, nicht der Staat, nicht die Erziehungsmächte, nicht der Nachbar oder Kollege sind schuld an all dem, was mit Recht angeprangert wurde, sondern Sie sind schuld, und ich bin schuld. Niemand kann uns Christen die Verantwortung dafür abnehmen, daß unsere Gesellschaft sich an christliche Grundsätze hält.

# Wie politisch sollen Beamte sein?

Von Paul-L. Weinacht

## I

Für Gesellschaftstheorie und Staatslehre in Deutschland ist das Spannungsverhältnis zwischen Politik und Verwaltung ein immerwährendes Thema. Das vorletzte Kapitel dieses in Fortsetzungen erscheinenden Problem-Aufrisses hieß: Radikale im öffentlichen Dienst. Es wird die politische Szene in der Bundesrepublik noch auf Jahre hinaus beschäftigen. Das jüngste Kapitel heißt: Reform des öffentlichen Dienstes und enthält die Stichworte: Abbau von leistungshemmenden Privilegien, Rationalisierung, Politisierung. Es wurde vom Bundesinnenminister vor einiger Zeit aufgeblättert und hat, soweit Kostensenkung und Leistungssteigerung zu erwarten stehen, gute Aussicht auf allgemeine Befassung.

Wir haben uns bei den folgenden Überlegungen die Illusion aus dem Kopf geschlagen, es könne ein unpolitisches, neutrales, über den Parteien und Gruppen der Gesellschaft stehendes und nur dem Allgemeinen verpflichtetes Beamtentum geben. Wir halten eine solche Auffassung mit Stellung und Auftrag der Verwaltung und ihrer Angehörigen nicht für vereinbar. Aber wir halten fest an einer Reihe von herkömmlichen Merkmalen des Beamten, weil wir darin eine Voraussetzung effektiver öffentlicher Leistungserbringung in parlamentarisch regierten Demokratien sehen; dazu gehören: Verpflichtung auf Verfassung und Recht sowie auf spezielle Dienstpflichten, fachmännische Ausbildung, lebenslange Anstellung. Und wir fragen: Wie politisch sollen Beamte sein?

Das Politische am Beamtentum bzw. an der beamtenmäßig geführten öffentlichen Verwaltung kann in zwei Richtungen entfaltet werden: in Richtung auf Parlament und Regierung – also in Richtung auf den »Staat«, und in Richtung auf gesellschaftliche Interessen- und Machtgruppen – also in Richtung auf die »Gesellschaft«. Beide Richtungen lassen sich von der Verwaltung her als spezifische »Verhältnisse« unterscheiden. Beginnen wir mit dem erstgenannten.

## II

Das Verhältnis der Verwaltung zu Parlament und Regierung ist durch ihren Unterstellungs- bzw. Gehilfenstatus charakterisiert, solange sie politisch geführt wird und es nicht zu einer »Selbstführung der Verwaltung« kommt. Der Wandel von der Unterstellung zur Selbstführung beruht zunächst nicht auf demokratischer Unbelehrbarkeit oder politischem Ehrgeiz der Beamtenschaft, sondern auf strukturellen Veränderungen im Verwaltungsbereich selbst: angesichts des kräftigen Wachstums der Behörden, Einrichtungen und des Personalkörpers, angesichts der ständigen Zunahme verwaltungsförmlich zu lösender Staatsaufgaben und der damit einhergehenden Übernahme der Gesetzesvorbereitung durch die Verwaltung schwächen sich Gewicht und Führungskraft der politischen Spitzen fast von selbst ab<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Ellwein/Zoll, *Berufsbeamtentum, Anspruch und Wirklichkeit*. 1973, S. 12.



Dieser Politisierungsprozeß gewinnt dadurch an Dramatik, daß man der deutschen Ministerialverwaltung einen Hang zur Autokratie, d. h. zur selbstherrlichen Entscheidung nachsagt<sup>2</sup>. Diese Selbstherrlichkeit der hohen Bürokraten wird besonders dann problematisch, wenn sie sich in abweichenden politischen Tendenzen ausdrückt, also in einer Politik, die auf eigene Faust und gegen den Willen von Regierung und Parlament, wofern ein solcher gebildet werden konnte, betrieben und durchgesetzt wird. Um eine politische Selbstführung der Verwaltung zu vermeiden bzw. dort, wo sie unvermeidlich wird, zu kontrollieren, kann man zwei Wege einschlagen: Entweder man wählt das Verwaltungspersonal aus der Zahl seiner politischen Freunde aus, und zwar im Vertrauen darauf, daß sie eine bestimmte, parteipolitisch akzentuierte Regierungspolitik desto besser mitzudenken, vorzubereiten und aktiv zu ergänzen wissen, je stärker sie sich mit den parteipolitischen Zielen der Regierung identifizieren. Oder aber man verpflichtet die Angehörigen der öffentlichen Verwaltung erfolgreich auf eine Berufsmoral, die es ihnen ermöglicht, selbst dann für ein parteipolitisch akzentuiertes Regierungsprogramm tätig zu sein, wenn sie inhaltliche Vorbehalte haben oder die Sympathien eines Teils von ihnen der politischen Opposition gelten. Diese Berufsmoral des öffentlichen Dienstes ist die Loyalität.

Man kann der Loyalität drei Ansichten abgewinnen. Im ersten Falle erweist sie sich als Moral des Dieners vieler Herren – schließlich ist der Beamte dem Grundsatz nach auf Lebenszeit, Regierung aber nur für die Länge ihrer Amtsperiode eingesetzt und alsdann personell und politisch auswechselbar. Loyalität setzt die Fähigkeit voraus, Abschied zu nehmen von liebgewordenen Vorstellungen, verlangt das Mitgehen, Umlernen, also die Umstellung auf neue Ansprüche und Erwartungen. Sie ist ein Komplex aus Gefügigkeit, Opportunismus und Unterscheidungsvermögen, wie er für die ständige Weiterverwendungen von Mitarbeitern unter wechselnden Vorgesetzten und Aufgabenstellungen vermutlich unverzichtbar ist. Freilich darf nicht übersehen werden, daß es mehr oder weniger politische Verwaltungszweige gibt, daß eine Art der Aufgaben rasch, die andere nur allmählich umgestellt wird, daß folglich die Herausforderung der Loyalität nicht überall gleichmäßig zutrifft. Auch müssen individuelle Temperamente unterschieden werden: Denn es mag für einen politisch gering motivierten Verwaltungsmann einfacher sein, sich auf Loyalität zu beschränken als für einen hochmotivierten. Das Problem der politischen Betätigungsfreiheit, so hat eine Untersuchung erwiesen, stellt sich am stärksten im höheren Dienst (jeder vierte) und dort wiederum in der Allgemeinen Verwaltung (jeder vierte)<sup>3</sup>.

Der zweite Loyalitätsaspekt betrifft die Trennung von Engagement und Leistungsfähigkeit, die in einem fachmännisch geführten Betrieb des Typs Staatsverwaltung nicht weniger bedeutsam ist wie in einer Mehrparteiendemokratie. Loyalität bedeutet jetzt eine Mindestausstattung mit grundlegenden Staatsbürger- und

<sup>2</sup> Vgl. R. D. Putnam, Die politische Einstellungen der Ministerialbeamten in Westeuropa – Ein vorläufiger Bericht. In: »Politische Vierteljahresschrift« 17. Jg. (1976), Heft 1, S. 23 ff. (48 f.).

<sup>3</sup> F. Ronneberger/U. Rödel, Beamte im gesellschaftlichen Wandlungsprozeß. Godesberg 1971, S. 154 f.

Beamtentugenden, die jedem Angehörigen der öffentlichen Verwaltung abgefordert werden müssen und folglich als dienstliches Unterscheidungsmerkmal in den Hintergrund treten können. So wird es möglich, daß fachliche und nicht etwa politische Gesichtspunkte für die durchschnittliche Verwendung und Beförderung der Verwaltungsangehörigen ausschlaggebend werden.

Der dritte Loyalitätsaspekt bezieht sich auf Grenzen des Geltendmachens von Gehorsamerwartungen. Solange Loyalität von bloßer Fügsamkeit und beliebig beeinflusbarem Opportunismus unterschieden ist, kann sie nur innerhalb bestimmter Grenzen eingefordert werden. Für die Regierung entsteht dadurch eine Verfügbarkeitsschranke, die – wenn sie verfassungskonform verläuft und Recht und Billigkeit umgreift – eine wichtige Aufgabe im Gewaltenteilungs-Mechanismus übernimmt und ein bedeutsames verfassungsstaatliches Korrektiv gegenüber diktatorischen Versuchungen der Regierenden darstellen kann.

Welche Konsequenz ergibt sich daraus für unsere Frage: Wie politisch sollen Beamte sein? Die erste Konsequenz lautet: Sie müssen wenigstens so politisch sein, daß es ihnen gelingt, die Mindestausstattung eines Beamten betreffend allgemeine Staatsbürgertugenden zu realisieren. Insoweit benötigen sie einen wachen Sinn für äußere und innere Schranken der Verfassung, für die Unverbrüchlichkeit des Rechts, sie benötigen Gemeinschaft mit Demokraten und müssen streitbar sein gegen Verfassungsfeinde.

Die zweite Konsequenz lautet: Sie dürfen innerhalb der Loyalität so politisch sein, wie es sich mit fundamentalen Beamtentugenden verträgt. Als unverträglich wäre etwa anzusehen, wenn ein Verwaltungsmitglied gegen Regierungspolitik Obstruktion zu treiben versuchte oder wenn es Ziele der Regierung durch Anwendung ungeeigneter Mittel oder durch unzeitgemäße Information der Betroffenen auflaufen ließe oder wenn es durch die Auswahl bestimmter Verwaltungsinstrumente die Ziele der Regierung verschöbe, wenn es also »Politik auf eigene Faust« und – wichtiger noch – mit »abweichender Tendenz« machen wollte.

Der Katalog der »Unverträglichkeiten« kann im Einzelfall problematisch werden, vor allem bedarf er nach Verwaltungszweig und Dienstposten spezifischen Zuschnitt. Man nehme das Beispiel jenes wissenschaftlichen Mitarbeiters einer Sonderverwaltung der Bundeswehr, der den Auftrag hatte, sozialwissenschaftliche Anleitstudien für Ingenieur- und Technik-Studenten an Bundeswehrhochschulen zu konzipieren und der den Auftrag dahingehend verstand, er solle die »technische Intelligenz politisieren«. Dieses Verständnis mag bei erstem Hinsehen besagen: es sollten Staatsbürgertugenden aktiviert werden, wo sie bislang ausgeschaltet waren. Tatsächlich ging es um etwas ganz anderes: der Begriff »politisieren« meint die Gewinnung der Studierenden für ein gesellschaftspolitisches Konzept mit neomarxistischem Charakter, meint die Schwächung der Verteidigungsbereitschaft der Bundeswehr mit dem Ziel, dem kapitalistischen System einen seiner Stützpfeiler zu entziehen und meint den Versuch, über die Offiziersausbildung an den Hochschulen die Bundeswehr und über sie das ganze gesellschaftliche System zu erschüttern. Kein Wunder, daß innerdienstlich die Forderung laut wurde, der Beamte sei wegen seiner politisch-ideologischen Glaubenssätze im Bundeswehrebereich nicht verwendungsfähig. Er lehrt heute – solcher Unverträglichkeiten ledig – als Professor an einer Landesuniversität.

## III

Weitaus vielgestaltiger als das Verhältnis von Verwaltung zu Regierung und Parlament ist ihr Verhältnis zu den gesellschaftlichen Interessen und Machtgruppen. War dort die Grundfigur ein Unterstellungs- bzw. Gehilfenstatus, so ist es hier eine Ordnungs- und Gestaltungsaufgabe, nämlich: die wirtschaftliche und kulturelle Bestandssicherung der Gesellschaft und die Eröffnung gezielter Entwicklungschancen in ihr. Da beide Aufgaben in Konkurrenz treten können, hat Verwaltung stets eine vermittelnde Tätigkeit zu erfüllen, nämlich die Überlebensbedingungen einer Ordnung zu erhalten und Entwicklungschancen im Sinne bestimmter gesellschaftspolitischer Programme, die parlamentarischer Mehrheiten fähig sind bzw. von solchen getragen werden, zu eröffnen und begehbar zu halten. Die öffentliche Verwaltung andererseits aber muß dabei aktiv an der Interessenabstimmung und Konsensbildung im gesellschaftlichen Bereich mitwirken, ohne aus ihren rechtlichen und politischen Schranken herauszutreten<sup>4</sup>.

Diese Vermittlungsaufgabe verlangt von der Verwaltung, daß sie im gesellschaftlichen und politischen System integriert ist und nicht etwa ihre grundsätzliche politische Unterstellung im Verhältnis zur Gesellschaft in der Weise durchhält, daß sie sich von ihr abkapselt. Durch Isolierung würde sie nicht nur der bezeichneten gesellschaftlichen Vermittlungsaufgabe, sondern auch ihrer Gehilfenaufgabe gegenüber Parlament und Regierung nicht mehr gerecht werden. Erst durch häufige Kontakte und Begegnungen, erst durch Austausch von Meinungen und Nachrichten, erst durch fachliche Gespräche und erst durch die Fähigkeit, die Orientierung, Präferenz und vermutliche Verhaltensausrichtung der verschiedenen Partner zu verstehen und vorauszusehen wird es der Verwaltung möglich, Politik in gesellschaftlich bindende Maßregeln bzw. in akzeptable Angebote umzusetzen und gesellschaftliche Interessen und Konflikte in politisch beeinfluß- und -regierbare Tatbestände zu verwandeln.

Wenn Verwaltung »Kontaktstelle und Informationsquelle« für die gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte wird (B. Steinkämper), so bedeutet dies für die Verwaltungsangehörigen, daß ihre außerdienstlich erworbenen Fähigkeiten und Kenntnisse für den dienstlichen Aufgabenbereich erheblich an Wert gewinnen. War eine besondere Nähe zu außerdienstlichen Bezugsgruppen ehemals unerwünscht und galt die möglichst vollständige Einordnung in den dienstlichen Verhaltenskodex als vorbildlich, so zeigt sich Verwaltung heute daran interessiert, neben klassischen Bürokraten auch außerdienstlich geschulte und geprägte Fachleute und sog. »politische Bürokraten« (Putnam) zu erhalten, die in partei- und verbandspolitischen Bereichen versiert sind. Entwicklungen in dieser Richtung gab es schon früh in der Wirtschaftsverwaltung, wo es darum ging, daß die »Denk- und Reaktionsweise wirtschaftlicher Interessengruppen genügend (bekannt sein mußten), um sie berücksichtigen zu können«<sup>5</sup>.

Was für die Vermittlungs- und Hilfsaufgabe richtig ist, muß freilich noch lange nicht richtig sein für andere Verwaltungserfordernisse: Etwa, daß Verwaltung

<sup>4</sup> Vgl. auch C. Offe, Rationalitätskriterien und Funktionsprobleme politisch administrativen Handelns. In: »Leviathan« Jg. 2 (1974) Heft 3, S. 338 f.

<sup>5</sup> Vgl. Steinkämper im Anschluß an J. A. Armstrong, Steinkämper S. 27.

gegenüber Parlament und Regierung grundsätzlich in einem Verhältnis der Unterordnung und der Kontrolle steht und daß in ihr – aus Gründen der Zeiteinsparung, Übersichtlichkeit und Verlässlichkeit – ein Mindestmaß an Gleichartigkeit des Personals, etwa ausgedrückt in Loyalität und fundamentalen Beamtentugenden, gegeben sein sollte. In der Tat wird es schwierig, einen Verwaltungskörper unter Kontrolle zu halten, dessen Mitglieder – bedingt etwa durch späten Eintritt in den öffentlichen Dienst – fundamentale Beamtentugenden nicht ausgebildet haben und – bedingt durch ihre starke Orientierung an verwaltungsexternen Bezugsgruppen – die Normen ihrer Bezugsgruppe (also Wissenschaft oder Wirtschaft oder Politik) höher stellen als die Normen der Verwaltung selbst<sup>6</sup>. Die unvermeidbaren Anpassungskonflikte, die beim Neuzugang von Außenseitern oder bei der Zusammenarbeit zwischen Bürokraten und Experten zu beobachten sind und für die Verwaltungswissenschaft zahlreiche Modelle zur Abhilfe entwickelt hat, können nicht vermieden werden. Denn wenn es nur noch professionelle oder politische Bürokraten gäbe, würde sich das Problem nur auf eine andere Ebene verschieben. Beispielsweise würden die Grenzen verwischt, die zwischen Verwaltung und gesellschaftlichen Gruppen bestehen, Verwaltung würde ihrem Dienstherrn abspenstig gemacht und gleichzeitig durch soziale Interessen und Machtgruppen kolonialisiert, die sich vermutlich nach ihren Stärkeverhältnissen durchsetzen – mit der Folge, daß die Vermittlungsfähigkeit, die ein gewisses Maß an Überlegenheit oder anerkannter Unabhängigkeit verlangt, verschwinden würde. Gleichzeitig könnten die Grenzen verwischt werden, die zwischen Verwaltung und politischen Gruppen, beispielsweise Parteien, bestehen, mit der Folge, daß Loyalität, die Voraussetzung der Lebenszeittätigkeit im öffentlichen Dienst unter verfassungsstaatlichen Regierungen verschwände und damit nicht nur das Institut des Berufsbeamtentums, sondern die regierungszeitüberdauernde Beschäftigung von Ministerialbeamten überhaupt in Zweifel gezogen würden.

Eine Umfrage aus dem Jahr 1972 hat ergeben, daß jeder fünfte leitende Ministerialbeamte (von den sog. politischen Beamten gar jeder dritte oder vierte) durch berufliche Erfahrungen außerhalb der Verwaltung geprägt ist und Verhaltensmuster erlernt hat, die mit herkömmlichen Beamtentugenden wenig gemein haben. 8 Prozent sind erst mit der Übernahme der von ihnen eingenommenen Spitzenpositionen in den Verwaltungsdienst eingetreten. »Im gleichen Maße, wie sich die Rekrutierungsmuster an der Spitze der Ministerialbürokratie veränderten, stieg auch die formale und emotionale parteipolitische Bindung der Beamten an. Über 90 Prozent der Befragten konnten eindeutig eine Vorliebe für eine bestimmte Partei ausdrücken, und nur etwa 36 Prozent wiesen insgesamt eine relativ schwache Parteiidentifikation auf.« Mehr als die Hälfte der Inhaber von Spitzenpositionen haben sich überdies durch formale Mitgliedschaft an eine Partei gebunden, »davon sind 16,4 Prozent (politische Beamte: 22,5 Prozent) sogar Funktionsträger innerhalb dieser Parteien oder ihrer Unterorganisationen«<sup>7</sup>.

Was heißt dieses Ergebnis für unsere Themafrage? Zunächst, daß Beamte so politisch sein sollen, ja sein müssen, wie es ihre Vermittlungstätigkeit zwischen

<sup>6</sup> Vgl. zu letzterem Steinkämper, S. 82.

<sup>7</sup> Steinkämper, S. 96 f.

Überlebensrücksichten der Gesellschaft und der Erfordernis, stets aufs neue Entwicklungschancen innerhalb der Gesellschaft zu eröffnen verlangt. Darin besteht auch ihre politische Eignung als Gehilfen ihres Ministers, dem vorzudenken und dessen politische Intentionen verwaltungsförmlich umzusetzen ja ihre Aufgabe ist. Dennoch gibt es deutliche Grenzen: Einerseits liegen sie in der *Dirigierbarkeit* des Verwaltungskörpers, die desto besser ist, je homogener dieser zusammengesetzt ist, sie liegen in der *Weiterverwendbarkeit* des Verwaltungskörpers nach einem Regierungswechsel, die um so größer ist, je höher das Maß an Loyalität und je geringer das Maß an parteipolitisch exponiertem Engagement ist, und sie liegen in der *Vermittlungsfähigkeit* selbst, zu der ja nicht nur Kontakt- und Informationspotential gehören, sondern auch Macht oder anerkannte Unabhängigkeit; letztere ist um so unwahrscheinlicher, je ungeschützter gesellschaftliche Interessenstrukturen sich in der Verwaltung wiederholen.

#### IV

Wir argumentieren gegen eine weitergehende Politisierung der Beamtenschaft im parteipolitischen Sinne, weil wir nicht der Meinung sind, daß ein parteipolitisch exponiertes Ministerium nach dem Regierungswechsel der parlamentarischen Opposition als Gegenbürokratie angedient werden könne, wie es in der Literatur vorgeschlagen wird. Dies spricht nicht gegen eine gewisse Ausweitung der Stellen für politische Beamte, die ja in Bonn seit 1969 für die Oppositionsfraktion tatsächlich in der genannten Weise dienstbar geworden sind. Doch macht die Zahl hier das Argument. Aus diesem Grund haben wir uns zugunsten der Loyalität ausgesprochen, der Eigenschaft des zuverlässigen, gesetzestreu und sachverständigen Gehilfen einer verfassungsmäßigen Regierung, der ganz und gar nicht »unpolitisch« ist, sondern die Grenzen der Loyalität zur Regierung als Grenzen respektiert, innerhalb deren er parteipolitisch motivierte Impulse in Verwaltungsinitiativen umsetzen darf.

Andererseits argumentierten wir zugunsten einer Ausweitung von Außenseiter-Karrieren zugunsten einer Anreicherung der Verwaltung mit wissenschaftlichem Sachverstand und verbandspolitischem know-how. Die Grenze einer solchen Personalpolitik läge weniger in den Konflikten, die regelmäßig mit den von der Pike auf dienenden Verwaltungsangehörigen entstehen, sondern in der Gefahr der Auflösung eines zentralkontrollierbaren, dirigierbaren, zuverlässig arbeitenden und für vorgegebene Ziele zeitsparend einsetzbaren Verwaltungskörpers.

So können drei Hypothesen formuliert werden, die empirischer Prüfung<sup>8</sup> fähig sind.

Erstens: Die Veränderung des staatlichen Aufgabenbestandes, die nach mehr und mehr verwaltungsförmlichen politischen Entscheidungen verlangt, drängt die Verwaltung in eine aktive Rolle, die man unter dem Begriff der »Selbstführung« analysieren kann.

<sup>8</sup> Die dritte Hypothese wurde durch Befragung und teilnehmende Beobachtung im Kultusministerium eines Bundeslandes vom Verf. überprüft (1971/73); das von der VW-Stiftung unterstützte Projekt wird vom Verf. veröffentlicht werden.

Zweitens: Eine sich selbst führende Verwaltung wird, solange sie die Linie einer Regierung unterstützt und fördert, dieser unentbehrlich; nach einem Regierungswechsel dürfte sie aber im Falle abweichender politischer Erwartungen desto entbehrlicher sein; d. h. je politischer sie wird, desto mehr riskiert sie die Stetigkeit ihres Amtes.

Und drittens: Je stärker sich Verwaltung gesellschaftlich engagiert, desto offener wird zwar ihre zentrale gesellschaftliche Stellung als »Kontaktstelle und Informationsquelle« (B. Steinkämper), aber desto vielfältiger werden auch ihre Bezugsgruppen und Loyalitäten und desto geringer ihr Zusammenhalt; d. h., das Problem des Zerfalls eines Verwaltungskörpers wird akut.

## GLOSSEN

WELCHES EUROPA? – WÄHREND DIE Politiker der europäischen Neun sich schwer tun, die notwendigen Voraussetzungen für die einmal beschlossenen Wahlen zu einem europäischen Parlament im nächsten Jahr zu schaffen, haben die Bischöfe Europas – vermutlich zum erstenmal in der Geschichte der Kirche – ein gemeinsames Wort zu einer aktuellen Sachfrage der Öffentlichkeit vorgelegt. Gemeint ist die »Erklärung der europäischen Bischofskonferenzen zu Europa« vom 29. Juni, dem Peter- und Paulstag dieses Jahres. Unabhängig zunächst vom Gegenstand des pastoralen Schreibens verdient es festgehalten zu werden, daß sich die vierzehn Bischofskonferenzen nord-, west- und südeuropäischer Länder – das sind die Bischöfe von siebzehn nichtkommunistischen europäischen Staaten zuzüglich derjenigen Jugoslawiens – zu diesem gemeinsamen Wort zusammengefunden haben. Die osteuropäischen Bischofskonferenzen waren über den Inhalt des Schreibens unterrichtet, sie konnten ihn aus den bekannten Gründen jedoch nicht vor der Öffentlichkeit vertreten.

Das Wort der Bischöfe ist den Katholiken bekannt. Es will, so Bischof Franz Hengsbach, mit Blick auf die europäischen Katholiken zunächst Verantwortungen bewußt

machen für den Abbau von Hader, Haß und Ungerechtigkeit oder positiv für Friedensverwirklichung; mit Blick auf die Politiker Verantwortungen dafür, Europa nicht nur zu einer wirtschaftlichen Interessengemeinschaft zu entwickeln.

Dem bischöflichen »Wort zu Europa« lag ein Entwurf der österreichischen und der deutschen Bischofskonferenz zugrunde, dessen Formulierungen im einzelnen von west- und nordeuropäischen Bischöfen kräftig korrigiert wurden, dessen Grundtenor jedoch nicht in Frage gestellt wurde.

Das trifft leider nicht zu auf die Erklärung der Delegiertenversammlung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands zu Europa vom vergangenen September, wie die Reaktionen der Katholiken Westeuropas auf dieses Papier belegen. Diese unterschiedliche Reaktion – verglichen mit dem bischöflichen Entwurf und seiner grundsätzlichen Übernahme durch die nicht-deutschsprachigen Episkopate – erscheint uns bemerkenswert, weil sich beide Textvorlagen substantiell nur begrenzt unterscheiden. Natürlich geht die Erklärung der deutschen katholischen Laien die Aufgabe Europa weniger pastoral, dafür um einen Schuß politisch fordernder an, vor allem im Blick auf

die Kirche und die katholischen Verbände, doch hütet sie sich vor jeder kurzfristigen punktuellen Programmatik.

Die Resonanz auf die Erklärung, die vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken von ausländischen katholischen Gruppen und Einzelpersonlichkeiten erbeten wurde, läßt auch bei wohlwollender Interpretation den Schluß nicht zu, daß die europäischen (Laien)Katholiken in nächster Zeit in politischen und gesellschaftlichen Fragen eine gemeinsame Sprache sprechen werden. Auf der Klausurtagung der Arbeitsgemeinschaft im Mai dieses Jahres in Würzburg hat der zuständige Referent beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Wilhelm Rauscher, die Kritik des Auslands an der bundesdeutschen Erklärung auf folgende Nenner gebracht: andere Prioritäten (an erster Stelle Hilfe für die dritte Welt, sozialer Ausgleich des europäischen Gefälles; Europa als soziale Vision, nicht als soziale oder politische Ordnung; starke Befürwortung der Entspannungspolitik; wenig Interesse an institutionellen Fragen). Rauscher sieht den Hauptgrund für die unterschiedlichen Zielvorstellungen der europäischen Katholiken im Fehlen gemeinsam verbindlicher Ordnungsprinzipien. »Die katholische Soziallehre ist nicht mehr die gemeinsame Grundlage ...« Stattdessen sei das Stichwort »Sozialismus« vorherrschend, das jedoch – äquivok gebraucht – ganz Unterschiedliches abzudecken habe; ferner in einer stärker unmittelbaren Anwendung von Offenbarungswahrheiten auf gesellschaftspolitische Erscheinungen. »Die Argumentationsweise ist stark spirituell geprägt«, daher lehne man auch direkte politische Einflußnahme ab. »Jede Geschlossenheit dieser Art wird als Blockbildung ausgelegt und gerät in den Verdacht des politischen Machtstrebens« – so wie die öffentliche Präsenz der Kirche in der Bundesrepublik wenn schon nicht offen abgelehnt, doch sehr mißtrauisch betrachtet wird. Trotzdem bedeutet das nach Rauscher nicht, daß man auf politische Praxis verzichte. »Das politische Feld ist da, wo es um die Anwaltschaft für unterprivilegierte Gruppen geht. Im Hinblick auf Europa heißt dies, daß die Katho-

liken und Christen sich vornehmlich oder ausschließlich der durch den gemeinsamen Markt benachteiligten Gruppen anzunehmen hätten und jene Fragen aufgreifen müßten, die von den europäischen Institutionen nicht abgedeckt oder nur unzureichend behandelt werden.«

Auch wenn man geneigt ist, die bis jetzt vorliegenden Reaktionen auf die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft zu Europa nicht zu überschätzen – von zweihundert Befragten hatten bis Ende Mai fünfzig geantwortet –, muß man ihnen indikatorischen Charakter zuerkennen, zumal da diese Resonanz durchaus im Rahmen der sozial-politischen Konzeptionen der west- und südeuropäischen Katholiken bleibt, bzw. deren Konzeption bestätigt. Sie ist vom gesellschaftspolitischen Modell der Mehrzahl der deutschen Katholiken wesentlich verschieden. Es hat wenig Sinn, dies zu bestreiten, es hat auch wenig Sinn darüber zu klagen. Und es ist sehr fraglich – ich halte es für unmöglich –, auf argumentativem Wege, durch Gespräche, Diskussionen die sehr verschiedenen Positionen anzunähern. Dahinter stehen ja nicht frei verfügbare Optionen, sondern unterschiedliche Sozialphilosophien, unterschiedliche Rechtsvorstellungen, unterschiedliche Ekklesiologien. Vor allem aber unterschiedliche historische Werdegänge, Herkünfte, Voraussetzungen, Modalitäten. (Möglicherweise sind die theoretischen Positionen nur Rationalisierungen des historischen Weges.)

Es muß – unter der Voraussetzung, daß die Bilanz der ersten Resonanzen durch weitere Stellungnahmen gedeckt und erhärtet wird – nüchtern gefragt werden, was diese Bilanz aus binnendeutscher Optik unter gesellschaftspolitischen Gesichtspunkten bedeutet. Sie kann bedeuten eine Absage an eine freie, pluralverfaßte Staatengemeinschaft auf der Grundlage christlicher Sozialprinzipien. Die hauptsächlichen Desiderata, die in den ausländischen Stellungnahmen zur Sprache kommen, unterscheiden sich kaum von den Forderungen sog. linker jugendlicher Gruppen – katholischer und nichtkatholischer – in der Bundesrepublik. In der konkreten Zielsetzung sind nur schwer Unterschiede auszumachen zu den Europa-Konzeptionen

à la Brandt und Kreisky. Es kann also nicht ausgeschlossen werden, daß vom angestrebten Ziel her gesehen die Dynamik der westeuropäischen Katholizismen gleiche Ruder schläge bekommt wie die der geborenen Sozialisten. Daran ändert die gewiß vorhandene unterschiedliche Motivation nichts, zumal die Grundmuster, vor allem in ihren negativen Abgrenzungen, eben doch sehr nahe beieinanderliegen: Wirtschaftlich erfolgreiche Leistungsgesellschaften – so wie die bundesdeutsche – sind kapitalistische Gesellschaften, die den Menschen und seine Bedürfnisse grundsätzlich dem Leistungsertrag, dem Profit, nachordnen. Dies ist wider den Geist des Evangeliums, also muß es geändert werden, beziehungsweise darf eine sog. erfolgreiche Leistungsgesellschaft nicht Modell für ein Europa der Zukunft werden.

Für die Katholiken der Bundesrepublik ist es dennoch weder nutzlos noch überflüssig, die mehr oder wenig kritisch-ablehnenden Äußerungen ernst zu nehmender ausländischer Katholiken am deutschen Modell Kirche–Staat–Gesellschaft zu bedenken. Dabei sollten zunächst Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart, die dieses Nachdenken verkürzen könnten, außer acht gelassen werden; etwa daß es in fortgeschrittenen Industriegesellschaften bis heute keine »dritten Wege« zwischen Marktwirtschaft und zentraler Verwaltungswirtschaft bzw. Staatsdirigismus gibt; daß das spirituelle Engagement der west- und südeuropäischen Katholiken innerhalb ihrer eigenen Gesell-

schaften bis heute nicht in der Lage war, ihre Gesellschaften sozial zu befrieden usw. Es kann von unserer Seite nicht in Abrede gestellt werden, daß zwischen formaler sozialer Befriedung, also Abbau und Überwindung sozialer Klassegegensätze, wirtschaftlichem Wachstum oder gar Reichtum, in jedem Falle hohem Lebensstandard im internationalen Vergleich und Enttäuschung, Leere, Frustration im Leben vieler Einzelner ein Zusammenhang besteht, der mit der Vokabel »Materialismus« nur unzulänglich gekennzeichnet wird. Hypertrophien sind auf die Dauer immer lebensbedrohend. Und es soll auch nicht verschwiegen werden, daß viele von uns, die ihren Glauben ernst zu leben versuchen, in ihren Augen vor dem Anspruch des Evangeliums nur dadurch bestehen, daß sie diesen Anspruch ihren eigenen Ordnungsvorstellungen anpassen.

Man wird weder heute noch morgen entscheiden können, was für die konkrete Gestalt des künftigen Europa auf die Dauer von größerer Bedeutung sein wird, aktionsfähige Institutionen auf der Grundlage einer von Christen getragenen Ordnungspolitik oder aber das Ferment eines christlich bezugten Glaubens in allen sozial-politischen Aktivitäten der neuverfaßten Gemeinschaft. Es könnte freilich auch sein, daß es für die Katholiken Europas nichts zu entscheiden gibt, dann nämlich wenn die Geschichte über theoretische Auseinandersetzungen hinweggeht.

Walther van Haaren



Robert Spaemann, geboren 1927 in Berlin, von 1952 bis 1958 Verlagslektor, 1962 ordentlicher Professor an der Technischen Hochschule Stuttgart, 1968 an der Universität Heidelberg, seit 1972 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität München, Honorarprofessor an der Universität Salzburg. – Der Beitrag auf Seite 289 wurde vorgetragen auf der Jahresversammlung der Görresgesellschaft, Oktober 1976 in Koblenz.

Bernhard Stoeckle OSB, geboren 1927 in München, ist nach Lehrtätigkeiten in Rom und Salzburg seit 1970 Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Er gehört der Abtei Ettal an.

Albert Chapelle, geboren 1929, trat 1946 in die Gesellschaft Jesu ein. Professor an den Universitätsfakultäten von Namur, später im Institut für Theologische Studien in Brüssel. Den Beitrag auf Seite 326 übertrug Hans Urs von Balthasar ins Deutsche.

Erika Mitterer, geboren 1906 in Wien, war zunächst in der Fürsorgearbeit tätig. Die Kontakte mit menschlicher Not haben ihr Werk geprägt. Ihre neuen Gedichte sprechen bestimmt und ungeschützt harte Wahrheiten aus.

Josef Rief, geboren 1924 in Pfahlheim (Württemberg), war von 1965 bis 1972 Ordinarius für christliche Soziallehre an der Universität Tübingen; seit 1972 ordentlicher Professor für Systematische Theologie (Moraltheologie) an der Universität Regensburg.

Karl Forster, geboren 1928 in Amberg (Oberpfalz), ist ordentlicher Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg; Berater der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz; war beteiligt an der Projektierung und Auswertung der Befragungen der Welt- und Ordenspriester und der Priesteramtskandidaten in der Bundesrepublik Deutschland, die 1971 bzw. 1972 durchgeführt wurden.

Nikolaus Lobkowicz, geboren 1931 in Prag, Professor für politische Theorie und Philosophie, ist Präsident der Universität München. – Der Text des Beitrages auf Seite 369 wurde vorgetragen auf der Öffentlichen Veranstaltung des Vereins der Freunde und Förderer Communio e.V., am 26. September 1976 in München. Das Thema der Tagung lautete: Bundesrepublik Deutschland auf dem Prüfstand. Drei Jahrzehnte gesellschaftlicher Entwicklung und christlicher Anspruch.

Paul-L. Weinacht, geboren 1938, ist Professor für Politische Wissenschaft an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg i. Br.

# Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier

Von Joseph Kardinal Ratzinger

## *Problemstellung: Die Kategorie der »Gestalt«*

Wer die heutigen Probleme der Liturgiereform verstehen will, muß an einen inzwischen schon fast vergessenen Streit der Zwischenkriegsjahre erinnern, in dem der Kernpunkt der gegenwärtigen Fragen beschlossen liegt. Romano Guardini hatte sein Buch über die Messe, in dem die inneren Erfahrungen und Forderungen der zwei vorangegangenen Jahrzehnte klassischen Ausdruck fanden, ganz auf die Frage nach der wesentlichen »Gestalt« der heiligen Messe konzentriert<sup>1</sup>. Diese Ausrichtung entsprach dem inzwischen gewachsenen neuen liturgischen Bewußtsein. Was die jungen Menschen jener Jahre bewegte, waren nicht die klassischen dogmatischen Probleme der Eucharistielehre, sondern die liturgische Feier als lebendige Gestalt: Die »Gestalt« wurde als eine theologische und geistliche Größe eigenen Gewichts entdeckt. Was vordem das Spielfeld der Rubrizisten gewesen war und als bloße zeremonielle Form außerhalb der dogmatischen Betrachtung blieb, das erschien nun als ein Teil der Sache selbst, als ihre Manifestation, in der allein sie wahrhaft ansichtig werden kann. Joseph Pascher formulierte das etliche Jahre später so: Bisher habe man, was die Gestalt angeht, nur auf die »Rubriken«, das rot Gedruckte, geachtet; nun werde es Zeit, gerade in diesem Betracht nicht nur auf die Rubriken, sondern auf die »Nigriken« zu schauen: »Man darf über dem rot Gedruckten das Schwarze nicht vergessen . . .« »In der Gestalt der Texte und der ganzen Feier liegt mehr Anspruch als in den Rubriken.«<sup>2</sup>

Die Form, in der sich die Messe darbietet, erschien nun nicht mehr als eine mehr oder weniger zufällige, rein rechtlich zu formende Ansammlung von Zeremonien über einem davon letztlich unberührten dogmatischen Zentrum, sondern als der innere Ausdruck der geistlichen Wirklichkeit, die hier geschieht. So mußte es darum gehen, hinter dem Zufälligen der Einzelriten die tragende Gesamtgestalt zu erkennen, die als solche zugleich Schlüssel zum Wesen des eucharistischen Geschehens ist. Diese Gesamtgestalt konnte dann aber auch zum Hebel der Reform werden: Von ihr her war zu fragen, welche Gebete und Gebärden eher als sekundäre Zutaten zu betrachten sind, die den Zugang zur Gestalt mehr verbauen als öffnen, was also abzuziehen und was zu verstärken sei. Mit dem Begriff »Gestalt« war

---

<sup>1</sup> Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. 2 Bde. Mainz 1939.

<sup>2</sup> J. Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Münster-Krailling 1947, S. 8.

so eine bisher unbekannte Kategorie ins theologische Gespräch eingetreten, deren reformerische Dynamik unverkennbar war. Ja, man darf sagen, daß mit dem Aufdecken dieser Kategorie Liturgiewissenschaft im modernen Sinn geboren war. Die spezifische Ebene des Liturgischen gegenüber dem Dogmatischen und Kirchenrechtlichen war erst damit in Erscheinung getreten, so daß es hier um Theologie und um theologisch begründete Reform ging, ohne daß unmittelbar die Dogmatik ins Spiel gebracht wurde. Die Brisanz des Vorgangs wird freilich erst vollends deutlich, wenn wir nun fragen, wie die gesuchte Grundgestalt inhaltlich umschrieben wurde. Um sie zu finden, bot sich ein sehr einfacher Weg an: Die exemplarische Eucharistiefeier, die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus selbst, ist uns im Neuen Testament verhältnismäßig ausführlich beschrieben; sie geschah am Gründonnerstag im Rahmen des letzten Abendmahles. Daraus schien mit einer völlig unwiderleglichen Eindeutigkeit zu folgen, daß die Grundgestalt der Eucharistie das Mahl ist. So hat unbestritten Jesus selbst sie gefeiert; davor muß, wie es scheint, jede Kritik verstummen. »Tragende Gestalt ist die des Mahles«, formulierte Joseph Pascher<sup>3</sup>; Guardini und andere waren mit gleichen Aussagen vorangegangen. Von kämpferischen Anhängern der liturgischen Reform wurde das Wort »Tuet dies« nun ausdrücklich auf die Mahlgestalt bezogen. Ein sarkastischer Nachdruck lag in der beliebten Bemerkung, Jesus habe schließlich gesagt »Tuet dies« und nicht etwa »Tut, was ihr wollt«.

Solche Formulierungen mußten in Kreisen der dogmatischen Theologie aufhorchen lassen. War das nicht die vom Tridentinum verurteilte Position Luthers? Wurde hier nicht der Opfercharakter der Messe zugunsten einer Mahltheorie geleugnet? Vorwürfen dieser Art wurde von liturgisch interessierter Seite entgegengehalten, daß damit die Ebene der Fragestellung verkannt sei. Die Charakterisierung der Messe als Opfer sei eine das verborgene theologische Wesen des Geschehens betreffende dogmatische Aussage; die Behauptung der Mahlgestalt ziele dagegen auf die sichtbare liturgische Vollzugsform und leugne keineswegs den vom Tridentinum umschriebenen theologischen Gehalt. Was sich liturgisch in der Gestalt des Mahles darbiete, könne sehr wohl dogmatisch in sich den Gehalt des Opfers tragen. Freilich konnte ein solch reines Nebeneinander als Antwort auf Dauer nicht befriedigen. Gerade wenn die Gestalt nicht bloß zufällige zeremonielle Form, sondern wesensgemäße und in ihrem Kern unvertauschbare Manifestation des Gehalts selber ist, kann die beziehungslose Trennung beider nichts klären. Die Unklarheit, die hier auch noch während des Konzils im Verhältnis zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene geblieben ist, muß man wohl als das zentrale Problem der liturgischen Reform bezeichnen;

<sup>3</sup> Ebd. S. 27.

von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Einzelprobleme, mit denen wir seither zu tun haben.

Unsere Aufgabe muß daher in dieser Besinnung auf eine Klärung dieses Verhältnisses abzielen. Das soll aber nicht in einer rein formalen Überlegung geschehen, sondern durch eine kritische Analyse der inhaltlichen Grundthese vom Mahlcharakter der Eucharistie. Denn diese inhaltliche These ist so beschaffen, daß sie zwischen dogmatischem Gehalt und liturgischer Gestalt eine übergangslose Trennung vollzieht, sofern sie die dogmatische These vom Opfercharakter der Messe gelten läßt. Wenn es aber die Trennung beider Bereiche nicht gibt und nicht geben kann, dann muß auch diese These fragwürdig erscheinen. Das ist sehr bald erkannt worden; wir versuchen im Folgenden, die Stufen der Vermittlung mitzugehen, die im Lauf des Disputs erarbeitet wurden und dadurch das Sachproblem aufzuklären. Ein erster Vermittlungsversuch liegt bei Joseph Pascher vor, der von einer Mahlgestalt spricht, in die Opfersymbolik eingezeichnet ist: Die Trennung der Gaben von Brot und Wein, die symbolisch auf das tödliche Blutvergießen Jesu verweise, trage das Zeichen des Opfers in die grundlegende Mahlgestalt ein. Weitgehender, wenn auch gedämpft vorgetragen, war die Einschränkung des Gedankens, die J. A. Jungmann als Liturgiewissenschaftler nun gerade von den liturgischen Quellen selbst her vorschlug. Jungmann zeigt, daß schon in den frühesten liturgischen Formen die *Eucharistia* – das als Dank geformte Gebet des Gedächtnisses – das Übergewicht über das Mahl als solches gewinnt. Die Grundgestalt ist nach ihm jedenfalls seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert nicht das Mahl, sondern die *Eucharistia*; schon bei Ignatius von Antiochien ist dies auch die Benennung für das ganze Geschehen geworden<sup>4</sup>. In einer späteren Untersuchung hat Jungmann ergänzend gezeigt, daß es sprachlich der ganzen Tradition gegenüber ein *Novum* war, als Luther die Feier mit »Abendmahl« bezeichnete: Es gibt *nach* 1 Kor 11, 20 bis zum sechzehnten Jahrhundert die Bezeichnung der Eucharistie als Mahl nicht mehr, außer bei direkter Zitierung von 1 Kor 11, 20 und um das (von der Eucharistie zu Unterscheidende) Sättigungsmahl zu bezeichnen<sup>5</sup>. Die These von der *Eucharistia* als Grundgestalt steht einer inneren Vermittlung zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene ohne weiteres offen. Die Spätantike hatte ja die Vorstellung vom werthafte Opfer entwickelt, die in der Formel von der *oblatio rationabilis* auch in den römischen Kanon Eingang gefunden hat: Das Opfer an die Gottheit geschehe nicht durch Übergabe von Sachen, sondern durch die Selbstübergabe des Geistes, die im Wort Gestalt

<sup>4</sup> J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2 Bde. Freiburg 1948 u. ö., hierzu I, S. 327 ff.

<sup>5</sup> Ders., »Abendmahl« als Name der Eucharistie. In: »Zeitschrift für Kath. Theologie« 93 (1971) S. 91–94. S. 93: »Es bestätigt sich also, daß die Bezeichnung »Abendmahl« im sechzehnten Jahrhundert ein vollständiges *Novum* war.«

findet. Dieser Gedanke hatte sich leicht ins Christliche hineinwenden lassen. Das eucharistische Gebet ist Eintreten in das Gebet Jesu Christi selbst; es ist so Eingehen der Kirche in den Logos, das Wort des Vaters, in die Selbstübergabe des Logos an den Vater, die im Kreuz zugleich Übergabe der Menschheit an ihn geworden ist<sup>6</sup>. Das Formelement *Eucharistia* bot so einerseits die Brücke zu den Segensworten Jesu beim letzten Abendmahl, in denen er den Tod am Kreuz vorweg von innen her vollzogen hatte<sup>7</sup>; es bot andererseits die Brücke zur Logos-Theologie und so zu einer trinitarischen Vertiefung der Abendmahls- und Kreuzestheologie; es bot endlich den Übergang in eine vergeistigte Kategorie des Opfers, die sich genau eignete, um das Besondere des Opfers Jesu zu interpretieren, in dem ein Todesgeschehen in ein Wort der Hinnahme und Hingabe umgewandelt war, ja, in dem das Un-logische des Todes zur Sache des Logos geworden war: Der Logos war gestorben und dadurch war der Tod zu Leben geworden.

Soviel dürfte klar geworden sein: Wenn die Grundgestalt der Messe nicht »Mahl«, sondern *Eucharistia* heißt, dann bleibt zwar die notwendige und fruchtbare Differenz zwischen liturgischer (gestalthafter) und dogmatischer Ebene bestehen, aber beides fällt nicht auseinander, sondern drängt aufeinander zu und bestimmt sich gegenseitig. Im übrigen ist dann das Element des Mahles nicht einfach ausgeschlossen, weil *Eucharistia auch* (nicht bloß) Tischgebet des heiligen Mahles ist; aber die Mahlsymbolik ist dann unter- und eingeordnet in ein Umfassenderes. Gegen diese Synthese steht freilich fürs erste noch einmal ein gravierender Einwand auf. Es konnte nun gesagt werden: Die kirchliche Liturgie ist, seit sie greifbar wird, auch gestaltmäßig nicht primär Mahl, sondern durch die Dominanz des Wortelements *Eucharistia* bestimmt – übrigens schon in 1 Kor 11; aber ändert das etwas daran, daß das letzte Abendmahl Jesu eben ein *Abendmahl* war? Muß dann nicht einfach der Hiatus des Abfalls vom Ursprünglichen schon in der ersten christlichen Generation angesetzt werden? Kann es ein anderes Maß geben als eben Jesus selbst, wie alt immer gegenteilige kirchliche Bräuche sein mögen? Wie man sieht, führt diese Frage in das Grundproblem gegenwärtiger, unter dem Zeichen des Dissenses von Historie und

<sup>6</sup> Vgl. dazu O. Casel, Die *λογικὴ θυσία* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung. In: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 4 (1924), S. 36 ff.; J. Pascher, *Eucharistia* S. 94–98. Von neuen Gesichtspunkten her vertieft erscheint diese Sicht bei L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Tournai 1966. Bouyer zeigt die jüdischen Wurzeln eines worthaften Opferverständnisses und kann so die innere Einheit zwischen Jesus und Kirche gerade unter dem Gestaltbegriff »*Eucharistia*« überzeugend herausarbeiten. Vgl. dazu auch H. U. von Balthasar, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?* In: ders., *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, S. 166–217.

<sup>7</sup> Vgl. dazu bes. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*. Freiburg 1975; ferner K. Kertelge (Hrsg.), *Der Tod Jesu im Neuen Testament*. Freiburg 1976; dort besonders den Beitrag von R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, S. 137–187.

Dogma stehender Theologie überhaupt hinein: in die Frage nach dem Übergang von Jesus zur Kirche. Insofern ist sie mit dieser Grundlegungsproblematik des Katholischen identisch und gestattet, diese an einem Teil zu exemplifizieren. Daß die neueren exegetischen Versuche weitgehend dahin tendieren, das Abendmahl Jesu vom kirchlichen Sakrament immer stärker loszulösen und den Knoten der »Einsetzung« zu zerschneiden, braucht nicht eigens bemerkt zu werden; in solchen Vorgängen drückt sich nur symptomatisch das immer gleiche Grundproblem aus<sup>8</sup>.

### *Gestaltwerdung der Eucharistie im Werden der Kirche*

Für die Aufklärung der Frage, wie der Übergang vom letzten Abendmahl Jesu zur Eucharistie der Kirche geschah, hat H. Schürmann Entscheidendes beigetragen. Dabei soll es uns hier nicht um einen Disput der unübersehbaren Fragen der Abendmahlsüberlieferung überhaupt gehen; unser Absehen ist einzig und allein ganz streng auf die »Gestalt« und deren Entwicklung gerichtet. Was nun diese betrifft, so hat Schürmann drei Stadien herausgearbeitet: 1. die Eucharistie beim letzten Abendmahl Jesu; 2. die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl; 3. die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeier<sup>9</sup>. Nun kann in den Grenzen dieses Beitrags leider nicht versucht werden, die Einzelheiten des Vorgangs wiederzugeben; nur die entscheidenden Übergänge sollen markiert und in ihrer inneren Bedeutung untersucht werden. Was nun die Eucharistie beim letzten Abendmahl Jesu angeht, so kann man den Ort der eucharistischen Handlungen Jesu im Ganzen des Vorgangs aus den Notizen der Evangelien und aus den jüdischen Mahlsitten einigermaßen genau rekonstruieren. Wenn wir davon ausgehen, daß es sich um ein Paschamahl handelte, war ein vierteiliger Vorgang gegeben, der Vorspeise, Pascha-Liturgie, Hauptmahlzeit und abschließende Riten umfaßte. Die Darreichung des Brotes ist dann vor der eigentlichen Hauptmahlzeit anzusetzen; der Segensbecher liegt nach ihr, wie ja auch Lk 22, 20 ausdrücklich betont: »*Nach dem Mahl nahm er den Becher . . .*«. Daraus folgt für Schürmann zweierlei: 1. Das eucharistische Geschehen ist beim letzten Abendmahl *integraler, ja konstitutiver Bestandteil einer Mahlgestalt* gewesen . . . 2. Das eucharistische Geschehen hat beim letzten Abendmahl eine *relative Eigenständigkeit und Eigenbedeutung* gegenüber dem Mahlvorgang.«<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Problemstellung wäre etwa zu verweisen auf R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*. München 1971.

<sup>9</sup> H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*. In: ders., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*. Düsseldorf 1970, S. 77–99.

<sup>10</sup> Ebd., S. 83 u. 84.

Das, was der Herr hier tut, ist ein Neues, das in einen alten Zusammenhang — den des jüdischen rituellen Mahls — hineinverwoben ist, aber deutlich als eine eigene Größe erkennbar wird; sie ist zur Wiederholung aufgegeben und so herauslösbar aus dem Konnex, in dem sie sich vorfindet.

Wenn wir dieser Diagnose auf den Grund gehen, zeigt sich, daß dieses Ineinander von alt und neu nichts Zufälliges ist, sondern genauer und notwendiger Ausdruck der noch gegebenen heilsgeschichtlichen Situation. Das neue Gebet Jesu findet sich noch innerhalb der jüdischen Liturgie. Wir stehen noch vor der Kreuzigung, auch wenn sie hier sozusagen von innen her anhebt. Die Trennung zwischen Jesus und der jüdischen Volksgemeinschaft ist noch nicht vollzogen, das heißt, die Kirche als Kirche ist noch nicht gegeben; das geschichtliche Gebilde »Kirche« im engeren Sinn entsteht erst durch das Scheitern des Versuchs, ganz Israel zu gewinnen. Weil es das Christliche als Selbständiges noch nicht gibt, sondern nur in einer geschichtlich noch offenen Form innerhalb des Jüdischen, kann es auch eine selbständige und eigene christliche liturgische Gestalt noch nicht geben. Dies führt uns zu einer grundlegenden Feststellung, deren Verkennen der eigentliche Fehler in allen Versuchen ist, die christliche liturgische Gestalt in unkritischer Direktheit aus dem Abendmahl herzuleiten. Wir müssen nämlich jetzt sagen: Das letzte Abendmahl Jesu ist zwar der Grund aller christlichen Liturgie, aber es ist selbst noch keine christliche Liturgie. *Im* Jüdischen vollzieht sich der Einsetzungsakt des Christlichen, das aber noch keine eigene Gestalt als christliche Liturgie gefunden hat. Die heilsgeschichtliche Lage ist noch offen; es ist noch nicht definitiv entschieden, ob das Christliche als Eigenes aus dem Jüdischen heraustreten muß oder nicht. Wir könnten auch, um so deutlich wie möglich zu sein, in gerader Umkehrung der frühen Versuche der liturgischen Bewegung sagen: Das letzte Abendmahl begründet zwar den dogmatischen Gehalt der christlichen Eucharistie, aber nicht ihre liturgische Gestalt. Die gibt es als christliche gerade noch nicht. Die Kirche mußte, im Maß als die Trennung von Gesamt-Israel unvermeidlich wurde, ihre eigene, dem Sinn des Übergebenen gemäße Gestalt finden. Dies ist nicht Abfall, sondern im Wesen des Vorgangs begründete Notwendigkeit. Mir scheint, daß hier ein zentraler Punkt nicht nur für die Auseinandersetzungen um die liturgische Form, sondern für das Grundverständnis des Christlichen überhaupt vorliegt. Die Theorie des Abfalls der frühesten Christenheit von Jesus und damit überhaupt der ganze Hiatus, der heute fortwährend zwischen Kirche und Jesus gesehen wird<sup>11</sup>, beruhen auf dem Verkennen dieser Zusammenhänge. Wenn es so steht, kann es gar keine direkte Formkontinuität zwischen Jesus und der Kirche geben; auch daß

<sup>11</sup> Symptomatisch dafür ist in vieler Hinsicht die Jesusdarstellung, die H. Küng in seinem Buch »Christ sein«, München 1975, bietet; vgl. dazu meine Überlegungen in dem Sammelband Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«. Mainz 1976, S. 7–18.

das Zentrum der Wortverkündigung sich von »Reich Gottes« zur Christologie verschiebt, hat hier seinen Grund<sup>12</sup>. Die Einheit mit Jesus muß dann notwendig in der Diskontinuität der Form gesucht werden, wie es dem Übergang von der Reichsverkündigung an Israel zur Kirche der Heiden entspricht.

Wenden wir uns nun der zweiten Entwicklungsphase zu, die Schürmann herausgestellt hat, der mit dem Gemeindemahl verbundenen apostolischen Eucharistie. Der Kürze halber sei gleich die zentrale Charakterisierung dieser Phase zitiert, wie Schürmann sie bietet, woraus dann kritische und weiterführende Überlegungen entwickelt werden sollen. Schürmann konstatiert: »Das urchristliche Gemeindemahl war nicht die Wiederholung des letzten Abendmahles Jesu (das Jesus ja auch nicht zur Wiederholung empfohlen hatte), sondern war die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. . . Wenn nun die . . . doppelte eucharistische Handlung Jesu diesem Gemeindemahl zugeordnet werden sollte, lag eine zusammengelegte Anfügung wohl näher als eine Umrahmung des gewohnten Mahles.«<sup>13</sup> In diesen Sätzen ist zweierlei sicher zutreffend und sachlich für unsere Frage wichtig: Zunächst ist klar, daß der Wiederholungsbefehl Jesu sich garnicht auf das letzte Abendmahl als solches und Ganzes bezogen hat, sondern allein auf die spezifischen eucharistischen Handlungen. Demgemäß wurde auch nicht jeweils das letzte Abendmahl als solches wiederholt; das ergab von selbst eine Änderung der Gesamtform und damit ein erstes Heraustreten einer eigenen christlichen Gestalt: Das Sättigungsmahl geht als geschlossene Einheit der eucharistischen Feier voraus; die nun miteinander verbundenen eucharistischen Handlungen folgen als eine eigene, durch das Dankgebet – die *Eucharistia* – verklammerte und überhöhte Handlung. So ist der Ablauf deutlich schon in 1 Kor 11, 17–34 zu erkennen, aber auch hinter der Angleichung der Brot- und Weinworte bei Mattäus und Markus scheint dieser Vorgang durch. In einem Punkt dagegen wird man Schürmann widersprechen müssen. Die These, die apostolische Eucharistie schließe sich an die tägliche Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern an, ist bei dem Erfurter Exegeten auf die Frage nach der Herkunft der Gestalt der Feier begrenzt, wird aber in weiten Kreisen dahingehend radikalisiert, daß dem letzten Abendmahl überhaupt der Stiftungscharakter abgesprochen und Eucharistie mehr oder weniger ausschließlich aus den Sündermählern Jesu hergeleitet wird. Die Eucharistie im Sinne Jesu wird in solchen Positionen mit einer streng lutherischen Rechtfertigungslehre als Lehre von der Begnadigung des Sünders identifiziert; wenn schließlich die Sündermähler als einzig fester Bestandteil der Überlieferung vom histori-

<sup>12</sup> Näherhin habe ich diese Zusammenhänge ausgeführt in meiner demnächst bei Pustet, Regensburg, erscheinenden Eschatologie.

<sup>13</sup> Ebd., S. 85.



schen Jesus gelten gelassen werden, ergibt sich eine Reduktion der gesamten Christologie und Theologie auf diesen Punkt<sup>14</sup>. Daraus folgt aber dann eine Vorstellung von der Eucharistie, die mit dem urchristlichen Gebrauch nichts mehr gemein hat: Während Paulus das sündige Hinzutreten zur Eucharistie als »Essen zum Gericht« charakterisiert (1 Kor 11, 29) und die Eucharistie durch das Anathem vor dem Mißbrauch schützt (1 Kor 16, 22), erscheint es hier geradezu als das Wesen der Eucharistie, daß sie unterschiedslos und voraussetzungslos für alle angeboten wird; sie wird ausgelegt als das Zeichen der bedingungslosen Gnade Gottes, die als solche unmittelbar auch den Sündern, ja Ungläubigen angeboten ist – was übrigens auch mit Luthers Eucharistieverständnis nur mehr wenig gemeinsam hat. Der Widerspruch, in den die radikalisierte These mit der ganzen neutestamentlichen Eucharistie-Überlieferung gerät, widerlegt den Ausgangspunkt: Die christliche Eucharistie ist nicht von den Sündermählern Jesu her verstanden worden und kann auch nicht einfach als Fortsetzung der täglichen Mahlgemeinschaft Jesu mit den Seinigen gelten. Gegen diese Herleitung spricht

a) der von Schürmann selbst herausgestellte Festcharakter der Eucharistie, die durch die Gabe des Weins aus dem Alltäglichen herausgehoben und als Festfeier gekennzeichnet war. So spricht denn auch nichts dafür, daß schon in der apostolischen Zeit die Eucharistie täglich gefeiert worden wäre, wie es aus Schürmanns These folgen müßte. Wir haben vielmehr vom wöchentlichen und näherhin, wie uns Apk 1,10 (vgl. Apg 20,7; 1 Kor 16,2) sehen lehrt, vom sonntäglichen Vollzug der Eucharistie auszugehen<sup>15</sup>.

b) Gegen die Herleitung von Sündermählern spricht der geschlossene Charakter der Eucharistie, die insoweit dem Pascharitual folgt: Wie das Paschamahl in der festumschriebenen Hausgemeinschaft gefeiert wird, so hatte auch die Eucharistie von Anfang an feste Zulassungsbedingungen; sie wurde von Anfang an sozusagen in der Hausgemeinschaft Jesu Christi gefeiert und hat damit die »Kirche« gebaut.

So stehen wir vor einem merkwürdig differenzierten Sachverhalt. Die christliche Eucharistie ist als solche nicht Wiederholung des letzten Abendmahles, das rein als solches nicht wiederholbar war; wenn dieses (wofür

<sup>14</sup> In diese Richtung gehen verschiedene Arbeiten von E. Fuchs, z. B. Das urchristliche Sakramentsverständnis. Schriftenreihe der Kirchlich-Theologischen Sozietät in Württemberg, Heft 8, 1958; vgl. dazu J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus. Zürich/Stuttgart 1960, S. 19 ff. Etwas in diese Richtung geht auch die Eucharistie-Auffassung bei W. Pannenberg; vgl. dessen (im übrigen sehr hilfreichen) Beitrag: Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht. In: G. Krems/R. Mumm (Hrsg.), Evangelisch-katholische Abendmahls-gemeinschaft? Regensburg/Göttingen 1971, S. 9–45; Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche. München 1970, bes. These 77 u. 85 S. 34 u. 36.

<sup>15</sup> Das sagt nichts gegen die im Westen seit dem dritten Jahrhundert sicher belegbare tägliche Eucharistiefeier. Sie konnte sich mit gutem Grund ausbilden, sobald die christliche Liturgie ihre eigene Gestalt gefunden hatte; dafür war die Verbindung mit dem Sonntag eine wesentliche Voraussetzung.

immer noch sehr vieles spricht) ein Paschamahl gewesen ist, so schied schon von daher die Wiederholbarkeit aus: Pascha ist ein einmaliges Fest im Jahr, an den Mondkalender gebunden; die Eucharistie dagegen wird wöchentlich gefeiert. Andererseits übernimmt sie aber doch wesentliche Elemente aus der Pascha-Tradition: den Anspruch des Festlichen und die umgrenzte Gemeinschaft mit genauen Zulassungsbedingungen. Sie beginnt schon in der apostolischen Phase deutlich ihre eigene Form zu bauen. Vielleicht könnte man diesen Vorgang verständlich machen, indem man sagt: Die eucharistischen Handlungen werden aus dem Kontext des Pascha herausgenommen und erhalten als ihren neuen Kontext den »Herrentag«, das heißt den Tag der ersten Begegnung mit dem Auferstandenen. Das Hereintreten des Auferstandenen unter die Seinigen ist der neue Beginn, der den jüdischen Festkalender als das Vergangene hinter sich läßt und der eucharistischen Gabe ihren neuen Zusammenhang setzt. Insofern ist der Sonntag, der erste Tag der Woche (der freilich zugleich als Tag des Schöpfungsbeginns gilt und nun die Neuschöpfung eröffnet) der eigentliche innere Ort, von dem her Eucharistie als christliche Gestalt annimmt. Sonntag und Eucharistie gehören originär zusammen; der Auferstehungstag ist der innere Raum der Eucharistie<sup>16</sup>.

### *Die definitive Form*

Demgemäß stehen wir in dieser zweiten Phase vor folgendem Befund: Das christlich Neue ist aus dem Abendmahl herausgezogen und zusammengeführt, es folgt einem Sättigungsmahl der Jünger. Beides erscheint durch den christlichen Grundgedanken der Agape miteinander verbunden. Die gegenseitige Agape der Gemeinde soll den Raum bieten, in den dann die verwandelnde Agape des Herrn hineintritt. In der realen Entwicklung der Gemeinden hielt aber diese schöne Vision nicht stand. Es zeigte sich, daß das, was als gemeindliche Agape und so als Öffnung der Tür für den Herrn gemeint gewesen war, zum Zeichen des Egoismus geriet und so als Vorbereitung auf das Miteinander mit Christus ungeeignet wurde. Demgemäß vollzieht Paulus in 1 Kor 11,22 die Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistie: »Habt ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?« Zeitlich wird sich diese Trennung unterschiedlich schnell durchgesetzt haben; sachlich war damit die Tür zur dritten Phase der Entwicklung aufgestoßen, in der sich die endgültige kirchliche Gestalt des Sakraments herausbildet<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Sehr wichtige Ausführungen zum Zusammenhang zwischen Eucharistie und Sonntag finden sich bei J. J. von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*. Kassel 1968, S. 207.

<sup>17</sup> Vgl. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, S. 92, bes. Anm. 77; wichtig zur theologischen Problematik der Agape wieder J. J. von Allmen, a. a. O., S. 69–75.

Das erste Zeugnis dieser Gestalt bietet der Plinius-Brief an Trajan, aus dem die Übung der morgendlichen Eucharistiefier hervorgeht<sup>18</sup>; die erste ausführliche Darstellung der neuen Form finden wir bei Justin dem Martyrer († um 165). Der Sonntagmorgen bestätigt sich als die Gottesdienstzeit der Christen und unterstreicht nun die Zuordnung dieses Gottesdienstes zum Auferstehungsereignis; die Ablösung vom jüdischen Mutterboden und die Verselbständigung des Christlichen, die mit der Bindung der christlichen Versammlung an den Herrentag begonnen hatte, ist nun auch durch die Bestimmung der gottesdienstlichen Zeit definitiv geworden. Diese Ablösung hat aber auch noch eine andere Folge: So lange die Eucharistie sich unmittelbar an ein Sättigungsmahl angeschlossen hatte, war die Teilhabe am Wortgottesdienst der Synagoge vorausgesetzt gewesen. Die Christen hatten sich zwar früh (wenn nicht von Anfang an) vom Tempelopfer getrennt; sie hatten sich aber in der Halle Salomos versammelt und dort wie in den Synagogen nach wie vor am Lese- und Gebetsgottesdienst Israels teilgenommen. Innerhalb dieses Gottesdienstes hatten sie versucht, ihre Auslegung der Schrift, das heißt des Alten Testaments, auf Christus hin verständlich zu machen und so das Wort der Bibel ihrem Herrn bruchlos zu übereignen<sup>19</sup>. Das Johannes-Evangelium markiert eine Entwicklungsphase, in der dieser Zusammenhalt endgültig zerbrochen war<sup>20</sup>. So mußte nun ein eigener christlicher Wortgottesdienst geschaffen werden, der jetzt mit der vorher ebenfalls noch unselbständigen eucharistischen Feier zu einer zusammenhängenden christlichen Liturgie zusammenwuchs. Das Grundschema von Liturgie, das sich auf diese Weise bildete, ist in dem Bericht von den Emmausjüngern (Lk 24,25–31) in seiner inneren Logik geschildert: Da ist zuerst das suchende Hören auf die Hl. Schrift, die vom auferstandenen Herrn ausgelegt und vergegenwärtigt wird; da ist dann das Aufgehen verstehenden Hörens in der Einladung an den Herrn, in der Bitte um sein Bleiben und da ist schließlich die Antwort des Herrn, der den Seinigen das Brot bricht, der ihnen seine Gegenwart schenkt und sich zugleich wieder entzieht, um die Jünger als seine Boten weiterzusenden. Dies ist eine zusammenhängende und zusammengehörende Gesamtgestalt, die sich da mit Notwendigkeit ergab, wo Kirche nicht mehr an der Synagoge teilhaben konnte und damit vollends zum eigenen Gebilde, zur Gemeinschaft der Christusgläubigen geworden war.

Die Gestalt, die so gewachsen ist und maßgebende Form aller liturgischen Entwicklung in der Christenheit nicht nur faktisch wurde, sondern vom

<sup>18</sup> Vgl. Schürmann, S. 92.

<sup>19</sup> Vgl. F. Mußner, *Die Una Sancta nach Apg 2,42*. In: ders., *Praesentia salutis*. Düsseldorf 1967, S. 212–222, bes. 221; J. Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. In: W. Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen*. Mainz 1975, S. 30–48, bes. 39 f. u. 43 Anm. 12.

<sup>20</sup> Vgl. dazu R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium?* Frankfurt 1974.

Wesensanspruch dieser Liturgie her bleiben muß, kann man kaum einfach mit einem einzigen Begriff benennen. Zu diesem Ergebnis kommt auch Schürmann, der freilich Wortliturgie und eucharistische Liturgie im engeren Sinn für die Gestaltfrage glaubt trennen zu sollen und dann zunächst doch von einer werdenden Mahlgestalt sprechen möchte. Aber selbst unter der fragwürdigen Voraussetzung, daß die Wortliturgie aus der Fragestellung abgetrennt wird, muß er schließlich den Begriff Mahlgestalt so stark einschränken, daß er sachlich wieder aufgehoben wird. »Wenn wir den Eucharistievorgang, wie er sich bei Justin herausgebildet hat, eine Mahlgestalt nennen, werden wir dabei nicht ganz froh«, sagt er zunächst<sup>21</sup> und formuliert dann die zwei Grenzen dieser Charakterisierung: Fürs Erste sei die Mahlgestalt so stark stilisiert, daß man nicht mehr von einem wirklichen, sondern nur noch von einem »zeichenhaften« Mahl sprechen könne. Am schlagendsten zeigt sich diese Umprägung in der Haltung der Eucharistiefeiern: Während sie beim Lesegottesdienst sitzen, *stehen* sie bei der eucharistischen Handlung, was gewiß nicht das Übergehen in eine normale Mahlsituation anzeigen kann. Des Weiteren hat das Gebet, die *Eucharistia*, eine solche Dominanz gewonnen, daß Schürmann sich genötigt fühlt, die ohnehin nur noch »zeichenhafte« Mahlgestalt überdies auch als eine »gestörte« Mahlgestalt anzusprechen<sup>22</sup>. Objektiv richtiger ist es unter diesen Bedingungen, den nicht sachgemäßen Begriff »Mahlgestalt« überhaupt fallen zu lassen. Das tragende Element ist die *Eucharistia*; da diese als Teilhabe am Danken Jesu auch den Tischdank für die Gaben der Erde mit einschließt, ist hier bereits ausgedrückt, was an Mahlgestalt im liturgischen Geschehen wirklich enthalten ist.

Die Analyse des geschichtlichen Werdegangs bestätigt und vertieft so die These, die Jungmann eher vorsichtig von den liturgischen Quellen her angedeutet hatte; zugleich ist sichtbar geworden, daß in dieser Gestaltbestimmung zwar die glatte Anbindung der christlichen Liturgie an die Form des letzten Abendmahles Jesu abgelehnt, aber kein Hiatus zwischen Jesus und Kirche gesetzt ist. Die Gabe des Herrn ist keine starre Form, sondern eine lebendige Wirklichkeit, die geschichtlichem Wachstum offen stand und nur wo dieses Wachstum angenommen wird, tritt man in die Kontinuität mit Jesus ein: Dem reformerischen Progressismus liegt auch hier wie so oft

---

<sup>21</sup> A. a. O., S. 95.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 92–95. Hilfreich ist der Vergleich, den Schürmann 96 f. bietet: »Eine große Anzahl von Gleichnissen Jesu weist in ihrer Bildhälfte einen Erzählungszug auf, wo das Bild nicht mehr stimmt, wo es überbetont, ins Paradoxe, Groteske, Unwahrscheinliche verzerrt ist. Das ist aber dann der Punkt, an welchem die hinter der Bildhälfte liegende Sachhälfte das Bild tangiert, wo die bezeichnete Wirklichkeit durch das Bild hindurchscheit und es sprengt. In ähnlicher Weise läßt auch die eucharistische Mahlgestalt in der Überbetonung des Eucharistiegebetes die hinter dem Mahl liegende Sache . . . durchscheinen.« Sachlich bestätigt sich hier freilich nur noch einmal, daß in Wirklichkeit von einer Mahlgestalt nicht die Rede sein kann.

eine starre Sicht des christlichen Anfangs zugrunde, für die die Geschichte nur aus nebeneinander gesetzten und einander innerlich fremden Einzelstücken besteht, während die sakramentale Sicht der Kirche auf einer inneren Einheit des Wachsens beruht, das gerade im Voranschreiten die Treue hält und die wechselnden Zeiten der Geschichte in der Kraft des einen Herrn und seiner Gabe vereint. Sowohl diese formale Seite der Frage wie auch ihr inhaltliches Ergebnis können für das gegenwärtige Ringen der Kirche von höchster Bedeutung sein. Wo nämlich wieder begriffen wird, daß der Begriff der »Mahlgestalt« eine historisch nicht haltbare Vereinfachung ist und das Testament des Herrn statt dessen sachlich zutreffend unter dem Leitgedanken der *Eucharistia* gesehen wird, fallen viele der gegenwärtigen Alternativen wie von selber dahin. Vor allem löst sich die verhängnisvolle Trennung von liturgischer und dogmatischer Ebene auf, ohne daß das Eigene der beiden Bereiche verwischt würde: *Eucharistia* bedeutet ebenso das Geschenk der *Communio*, in der der Herr uns zur Speise wird, wie sie die Hingabe Jesu Christi bezeichnet, der sein trinitarisches Ja zum Vater im Ja des Kreuzes vollendet und in diesem »Opfer« uns alle dem Vater versöhnt hat. Zwischen »Mahl« und »Opfer« gibt es keinen Gegensatz; in dem neuen Opfer des Herrn gehören sie beide untrennbar zusammen.

# Das Wort verdichtet sich

Von Hans Urs von Balthasar

Durch die griechischen Väter hindurch geht der »ho Logos pachynetai (oder: brachynetai)«: menschwerdend nimmt das – an sich allgegenwärtige, geistige Gotteswort beschränkte, dichte, undurchlässige Gestalt an<sup>1</sup>; diese für uns ins Dichte und Stumpfe erfolgte drastische Verkörperung müsse vom geistig verstehenden Christen wieder aufgelöst werden in den ursprünglichen Geist. Aber diese einseitige und spiritualistische Version wird christlich ergänzt durch zwei andere Erwägungen: Müßte der Christ nicht beide Bewegungen des Gotteswortes mitvollziehen: die Verdichtung und Konkretisierung durch ein echtes Fleischwerden des Geistigen – und die Vergeistigung des Fleischlichen durch ein tieferes Verständnis des Sinnes der Menschwerdung?<sup>2</sup> Und damit so etwas möglich sei, hält insbesondere Gregor von Nyssa den Gedanken bereit, das Fleisch des menschengewordenen Logos sei, einmal auferstanden, von seiner Dichte und Begrenztheit befreit und wie ein Tropfen Wein in das Grenzenlose der Gottheit »gemischt« worden, ohne natürlich seiner Menschheit verlustig zu gehen<sup>3</sup>.

Sollten diese Gedanken sich nicht erst wirklich aufhellen, wenn man sie mit dem Mysterium der Eucharistie zusammendenkt? Ohne diese hätte die Vorstellung eines aus seiner Weltweite sich zusammenziehenden, auf einen einzelnen Fleischleib sich einschränkenden Logos etwas Erschreckendes: sollten die den Menschen aller Zeiten und Räume zugänglichen Fragmente und Ahnungen der Weltvernunft (*logoi spermatikoi*) sich wirklich in der Person Jesu so konzentriert und kristallisiert haben, daß sie nur noch hier und sonst nirgends mehr zugänglich wären? Ist dies möglich, wenn Jesus Christus doch umgekehrt die letzte und damit auch universalste und endgültigste Offenbarung der Weisheit und Liebe Gottes des Vaters sein soll? Aber wie bringt man die Einengung auf diese konkrete Leiblichkeit – »wer mein Fleisch nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. Origenes, *Peri Archon* I, 2, 8: »Der Sohn Gottes, eingegangen in die kurze (*brevissima*) Gestalt des menschlichen Leibes«, macht darin doch »die ungeheure und unsichtbare Größe des Vaters kund«. Die Formel selbst stammt von Gregor von Nazianz (Or. in Epiph; PG 38, 313 B). Maximus kommentiert sie in den *Ambigua* (PG 91, 1285 c–1288 A). Vgl. *Kosmische Liturgie*, 21961, S. 518–520.

<sup>2</sup> So (nach Evagrius) Maximus, *Centur. gnost.* 2, 37: »Im tätigen (Christen) verdichtet sich der Logos durch die Tugenden, im beschaulichen subtilisiert er sich durch geistliche Gedanken und wird, was er am Anfang war, Gott-Logos« (PG 90, 1141 CD).

<sup>3</sup> Häufig ist im Antirrh. c. Apolin. von dieser »krisis« die Rede, die nicht Ineinander-Aufgehen heißt, sondern nach stoischem Sprachgebrauch ein Sich-durchdringen zweier Substanzen bei Wahrung ihres Wesens (ed. E. Müller. Leiden 1958). Ähnlich später Scotus Erigena.

ißt und mein Blut nicht trinkt . . .« – zusammen mit der entscheidenden universalen Ausweitung?

Eine andere patristische Lehre, die sich bis ins Mittelalter durchhält, liefert uns einen Schlüssel für die Lösung: Weil das ewige präexistente Gotteswort Menschengestalt annimmt, ist in diesem Ereignis die gesamte Menschennatur und jeder an ihr Teilhabende konkret betroffen und angesprochen<sup>4</sup>. »Das Wort wird Fleisch« ist der endgültige Schritt des Dialogs Gottes mit einem begrenzten Volk im Alten Bund: »Fleisch« heißt Mensch (überhaupt), so kann in der Fleischwerdung des Wortes nur die Gesamtmenschheit zum Dialogspartner Gottes werden. Und wenn es schon auf der natürlichen Ebene kein Werden eines neuen Menschen gibt, ohne daß er von andern Menschen empfinde, was zum Menschsein gehört, ohne »Gegenseitigkeit des Bewußtseins«, so intensiviert sich dieses anthropologische Grundgesetz im Fall der Menschwerdung des Gotteswortes zu einem universalen Empfang des Eigenen von allen Menschen – und dieses Eigene eines jeden ist jetzt nicht nur seine besondere persönliche Art, Mensch zu sein, sondern vor allem seine defiziente, sündige Art, den Dialog mit Gott zu führen oder nicht zu führen, den Bund Gottes mit den Menschen zu leben oder zu brechen<sup>5</sup>. In dieser Übernahme des Unsern bei der Menschwerdung vollendet sich erst die wirkliche Gegenseitigkeit des Bundes zwischen Gott und Mensch; auch wenn diese Übernahme unserer Schuld durch den Gottessohn die reinsten aller Gnaden ist, wird er sie uns doch als eine von ihm gewährte Gabe und Wohltat anrechnen und zurückzahlen, indem er uns das von uns Erhaltene – im »*admirabile commercium*« – verwandelt wiederschenken wird<sup>6</sup>.

Damit wird schon sichtbar, daß die Grundlage dessen, was die Eucharistie sein wird, im Ereignis der Menschwerdung liegt. Wir müssen sie aber noch näherhin aufdecken, indem wir auf die Haltung des Sohnes schauen, der sich vom Vater durch den Heiligen Geist inkarnieren *läßt*. Der Vater ist es, der im Sohn die Welt als ganze mit sich versöhnen will (2 Kor 5, 18), somit eigentlich mit dem, der da Mensch werden soll, etwas vorhat, was weit über

<sup>4</sup> Darüber, daß diese Lehre nichts mit »Platonismus« zu tun hat und primär aus biblischer Theologie gerechtfertigt wird, vgl. Reinh. M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Untersuchungen zum Ursprung der »physischen« Erlösungslehre*. Leiden 1974.

<sup>5</sup> M. Nédoncelle, *Le Moi du Christ et le Moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences*. In: Bouëssé-Latour, *Problèmes actuels de Christologie*. Paris 1965, S. 201–226.

<sup>6</sup> Blondel sagt über Christus: »Das Bewußtsein seiner Menschheit besteht aus der Gesamtheit unserer Bewußtseine . . . Wenn sein menschliches Bewußtsein nicht aufgesogen wird durch das Licht des Logos, so deshalb, weil alle unsere Formen des Menschseins (nos humanités) dem seinen als Filter dienen; denn, wie wir gewissermaßen durch ihn sind, so ist auch er gewissermaßen durch uns; ist er doch buchstäblich der Menschen-Sohn, und wenn die gesamte Schöpfung ihren Zusammenhalt im Erkennen und liebenden Wollen Christi hat, so hat Christus sein besonderes Sein als ein kontingentes Wesen durch das universale Münden alles Lebens und geschaffenen Seins in ihm« (An Baron von Hügel, 19. 2. 1903). In: Marlé, *Au cœur de la crise moderniste*. Paris 1960, S. 135–136.

das Vermögen eines Menschen hinausgeht. So kann der Sohn bei allem echten Willen, dem Anliegen des Vaters zu entsprechen, sich zuletzt nur noch – über Menschenkraft hinaus – in den väterlichen Willen verfügen *lassen*<sup>7</sup>. Wichtiger gleichsam, als daß der Menschgewordene alles Seine an die Mitmenschen dahingibt, ist, daß er sich selbst den ihn dahingebenden, verteilenden, ins Unendliche verstreuenden Händen des Vaters anheim- und übergibt. Erst indem der Vater, als der eucharistische Tischherr, an der Menschheit des Sohnes die wunderbare Brotvermehrung sich vollziehen läßt, wird das Wunder für die gesamte Menschheit endgültig wahr und vollbracht.

Wir sagten: die Selbsthingabe in der Menschwerdung ist *Grundlage* der Eucharistie, sie ist nicht schon sie selbst. Die Konsequenzen der Aufnahme des Unsern werden erst in der Passion bis zu Ende gezogen: hier erst zeigt sich, was für Folgen die Aufnahme der universalen Schuld in Jesu Bewußtsein bei der richterlichen Begleichung der Schuld hat, da der richtende Gott diese Schuld im Repräsentanten aller nicht nur wie in einem Als-Ob sieht, sondern durchaus real; hier wird sie ans Licht gebracht, »gebeichtet«<sup>8</sup>, mit der »Buße« der Gottverlassenheit belegt, und erhält, in der Auferstehung an Ostern, die universale Absolution. Das Zusammendrängen der Schuld in den einen »sündentragenden Leib« (»ho Logos pachynetai« vgl. Joh 1, 29; 2 Kor 5, 14.21; Gal 3, 13; Eph 2, 14–16) ist gleichzeitig die Ausweitung dieses einen, urbildhaften und »letzten« (vgl. 1 Kor 15, 45 ff.) Menschen zum universalen; insofern besagt seine Auferweckung sowohl die Umkehrung wie auch die bloße logische Fortführung des in Menschwerdung und Passion Begonnenen: der »Macht hat über alles Fleisch« (Joh 17, 2), die Macht, alle in sich aufzunehmen, hat nun Macht, sich entsprechend an alles, was er repräsentiert hat, hinzugeben, in einer Eucharistie, der keine Grenzen gesetzt sind: weder durch Jesu personale Existenz »im Himmel« nach der Auferstehung<sup>9</sup>, noch durch die Verklärung der gesamten Schöpfung nach der Parusie, denn in Ewigkeit ist der menschgewordene Sohn das eucharistische Medium, durch das hindurch wir am dreieinigen göttlichen Leben teilnehmen werden<sup>10</sup>. Indem dieses Medium sich uns als ein *Concretissimum* mitteilt – Jesu blutvolle Leibhaftigkeit –, gibt er sich uns zugleich als unser Allervertrautestes, als Ur-Menschlichkeit, und als unser Ersehntestes, als ein Menschsein, das nicht mehr einen endlichen Wandschirm vor dem Unendlichen bil-

<sup>7</sup> Dies enthebt uns der Notwendigkeit, Jesus ein Wissen oder eine Voraussicht zuzuschreiben, die das aktiv von ihm zu Leistende übersritten hätte. Wo der Gehorsam die Grundtugend ist, kann Nichtwissen wichtiger sein als Wissen, sofern es eine gründlichere Selbstübergabe ermöglicht.

<sup>8</sup> Zu diesem Aspekt: Adrienne von Speyr, *Die Beichte*. Einsiedeln 1960.

<sup>9</sup> So daß er um der eucharistischen Präsenz auf Erden willen irgendwie den »Ort« wechseln oder eine »Fernwirkung« ausüben müßte.

<sup>10</sup> K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi für unser Gottesverhältnis*. In: *Schriften zur Theologie III*, 1956, S. 47–60.



det, zu dem wir durchbrechen möchten, sondern das »der Weg«, »die Tür« schlechthin ist (Joh 14, 6; 10, 7), um auch im ersten Aspekt nicht als eine Menschheit, die durch ihr Heiligsein ewig von unserem Sündersein abgeschnitten ist, sondern durch das Getragenhaben *unserer* Schuld – wir sehen das Mal der Nägel an Händen und Füßen und Seite – den Beweis liefert, daß wird gerade in diesen Wunden geborgen und endgültig zuhause sind.

Nur dies wird man sagen können: die letzte Eucharistie des Sohnes nach der Parusie – also bei der »Hochzeit des Lammes« (Offb 19, 7) – wird ein in jeder Beziehung un-endlicher Zeugungs- und Hingabeakt sein, weil erst dann die Braut-Kirche zur endgültigen »Gattin des Lammes« (Offb 21, 9) geworden sein wird. Bis dahin bleibt die Eucharistie an das innerzeitliche sakramentale Regime gebunden; nicht weil (wie man oft glaubte) für Jesus eine Distanz zwischen Dasein im Himmel und Vergegenwärtigung auf Erden zu überwinden wäre, sondern weil wir selbst in unserer Zeitlichkeit der »starken Augenblicke«, der ereignishaften Zuwendungen bedürfen, die in das Einerlei des Zeitablaufs gleichsam Kerben schlagen, in die wir unsern Fuß beim Gang auf die Ewigkeit zu setzen können. Diese »Ökonomie« übersteigen zu wollen, wäre töricht und Gott gegenüber undankbar: etwa deshalb, weil Christus ohnedies auch als verklärter Mensch allgegenwärtig sei und eine »besondere«, eucharistische Gegenwart sich erübrige. Ebensowohl könnte man sagen, daß eine sakramentale Absolution sich erübrige, weil vom Kreuz her Absolution ohnedies allgemein vorhanden sei, oder Taufe, weil die Gnade Christi sich ohnehin für jeden Menschen (»transzendental«) vergegenwärtige usf.

Man wird zuletzt den trinitarischen Charakter der Eucharistie nie übersehen dürfen. Der Vater ist, wie gesagt, der Gastgeber, und der Sohn ist das von ihm verteilte königliche Mahl. Der Sohn selbst dankt ihm dafür, und wir tun es mit ihm im Dankgebet (*eucharistia*), das sich im Kanon der Messe ausschließlich an den Vater richtet. Der Geist aber ist, wie immer, der Verwirklichende, Gegenwärtigsetzende. Er ist dabei auch der Einende: wie er die Einheit der Hingabebesinnung von Vater und Sohn bildet und kundtut, so vollbringt er die Einigung zwischen Christus und der Kirche (und uns, sofern wir Glieder der Kirche sind). Und wie er in Gott das Subjektivste (die Liebeseinigung) und das Objektivste (die Bezeugung der Liebe zwischen Vater und Sohn) ist, so ist er auch bei dieser Einigung beides: das Subjektivste, als die in unsere Herzen ausgegossene eucharistische Liebe Gottes, in der wir als Brüder und Glieder des Sohnes »Abba, Vater« rufen, und das Objektivste, da er – wie er einst als die göttliche Regel den Gehorsam des menschgewordenen Sohnes formte –, jetzt die sakramentale, liturgische Ordnung der Institution Kirche formt, um uns in der lebendigen Form das geformte Leben zu vermitteln.

# Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier

Von Karl Lehmann

Die Beteiligung des ganzen Gottesvolkes an der Eucharistiefeier, wieder angestoßen durch die Liturgische Bewegung und im Reformwerk des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einem Höhepunkt gelangt, ist zweifellos eine wertvolle Frucht. In der bewußten, tätigen und vollen Teilnahme der Glaubenden an der Messe kommen die Gemeinschaft der Christen und ihre Versammlung im Namen des Herrn zu einem besonders dichten Ausdruck. Wie jede Errungenschaft, so zeigt freilich auch das verstärkte gemeinsame Beten und Singen seine Schattenseite: Viele Gemeindemitglieder vermissen die Zeiten besinnlicher Stille und des privaten Gebets in unseren Messen. Nun gehören Meditation, private Schriftlesung, persönliches Gebet und Anbetung vor dem eucharistischen Herrn sicher zu den Voraussetzungen und Konsequenzen der Eucharistiefeier; durch sie wird die Messe selbst wiederum getragen. Die isolierte Feier der Messe kann diese Aufgaben nicht von sich aus erfüllen. Nur in diesem größeren Kontext ist sie selbst wirklicher Mittelpunkt des christlichen Lebens.

Vielleicht hat man aber in den letzten Jahren doch zu wenig beachtet, daß auch das persönliche Gebet *in* der Eucharistiefeier – sogar von Amts wegen – seinen Platz hat. »Der Priester spricht jedoch Gebete nicht nur im Namen der ganzen Gemeinde als ihr Vorsteher; manchmal betet er nur in eigenem Namen, um seinen Dienst mit größerer Sammlung und Andacht zu versehen. Diese Gebete werden leise gesprochen.«<sup>1</sup> Seit Beginn des Mittelalters wuchs die Zahl der Gebete, vor allem auf dem Boden der gallisch-fränkischen Kirche. Der Wunsch vieler Liturgiewissenschaftler, zur Wiederherstellung der einfachen klassischen Form alle »privaten« Gebete bei der Reform der Eucharistiefeier zu tilgen, konnte sich nicht durchsetzen<sup>2</sup>. Eines dieser »Privatgebete« ist dem Priester unmittelbar vor der Kommunion aufgetragen.

---

<sup>1</sup> Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, II. Kapitel, Art. 13 (vgl. auch Anm. 2).

<sup>2</sup> Zu diesen stillen Gebeten des Zelebranten in der heutigen Messe (*Munda cor, Per evangelica dicta, In spiritu humilitatis, Haec commixtio, Domine Jesu* oder *Perceptio corporis, Corpus Christi custodiat, Sanguis Christi* und *Quod ore*) vgl. E. J. Lengeling, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar. Münster 1971, S. 176. – Zu den früheren Texten und zur Geschichte vgl. besonders J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I-II*. Wien 1962; allgemein: I, S. 188 f., 630 mit Anm. 10; in der Messe: I, S. 102 f., 128 f., 192 f.; II, S. 52, 428.

»Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes,  
dem Willen des Vaters gehorsam,  
hast du im Heiligen Geist durch deinen Tod  
der Welt das Leben geschenkt.  
Erlöse mich durch deinen Leib und dein Blut  
von allen Sünden und allem Bösen.  
Hilf mir, daß ich deine Gebote treu erfülle,  
und laß nicht zu,  
daß ich jemals von dir getrennt werde.«

Das Gebet kommt bereits um das Jahr 850 in privaten Sammlungen vor, bald danach auch in Sakramentaren. Seit dem elften Jahrhundert beginnt sich bereits eine feste Ordnung abzuzeichnen, in der die heute wahlweise möglichen Gebete des Priesters (das obige und »Perceptio Corporis«) regelmäßig erscheinen. Unser Gebet findet sich in den vergoldeten Gebetbüchern der mittelalterlichen Könige, wurde also auch schon früh von vielen Gläubigen gebraucht und ist mehr als tausend Jahre auf der ganzen Erde unzählige Male gesprochen worden<sup>3</sup>.

Einige Merkmale weisen dieses Gebet bis heute (im Unterschied zu den übrigen Texten der Messe) als »persönliches« Gebet aus: Der Beter spricht in der Ichform; er wendet sich nicht an den Vater, sondern unmittelbar an Jesus Christus; er verharrt in Verneigung und Anbetung, wobei die gefalteten Hände auf dem Altar liegen (also nicht die »amtliche« Oranten-Haltung). Im übrigen steht nicht ausschließlich die sakramentale Nähe des Herrn im Vordergrund, sondern der erhöhte und gegenwärtige Herr wird angesprochen. So weitet sich nochmals der Horizont des Beters vor dem Empfang der Kommunion.

### *Leben für die Welt*

Das Gebet beginnt inmitten der anbetenden, gebeugten Haltung mit einem *Aufblick: Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes!* In diesen drei Worten der Anrede wird die Gestalt des Erhöhten in ihrer ganzen Mächtigkeit sichtbar: Herr des Himmels und der Erde, Führer und Lenker der

---

<sup>3</sup> Zur Geschichte und Auslegung des Gebetes »Domine Jesu Christe filii Dei vivi qui ex« vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, S. 103, 124 mit Anm. 10, 136; II, S. 428, 431, 433 f., 456, 458, 498 mit Anm. 10, 500; Th. Schnitzler, *Die Messe in der Betrachtung* II. Freiburg 1957, S. 267 ff.; J. H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg* 1. Klosterneuburg 1976, S. 276 f.; Th. Schnitzler, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*. Freiburg 1976, S. 193 f. Die hier veröffentlichte Deutung verdankt den genannten Untersuchungen einige wichtige Anregungen.

Geschichte, Herr auch meines Lebens, Du bist der Messias, der allein den Menschen Heil gewähren kann. »Sohn des lebendigen Gottes« knüpft an das Messiasbekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi an. Es geht nicht um allgemein-objektive Aussagen, nach Art der Frage »Für wen halten die Leute den Sohn des Menschen?«, vielmehr um eine elementare Herausforderung: »Ihr aber, für wen haltet Ihr mich?«. Hier kann man nur noch wie Petrus mit dem *Bekenntnis* antworten: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!« (Mt 16, 16). Der lebendige Gott<sup>4</sup> – da erscheint der ganze Glaube des Volkes Israel: die Bundestreue Jahwes, seine beständige Bereitschaft, sein Wachen, sein Segen und seine auch am Einzelnen wirksame, rettende Macht. Er ist die Quelle des lebendigen Wassers und des Lebens (Ps 36; Jer 2, 13; 17, 13). Er ist gegenüber den vielen flüchtigen Erscheinungen der zuverlässige Halt, gegenüber aller Ohnmacht des Menschen die unbesieglige Macht Gottes, gegenüber dem Tod das unzerstörbare Leben. Und dieser lebendige Gott ist in seinem *Sohn* gegenwärtig. Jesus ist nicht irgendein Prophet oder Wundermann, vielmehr hat ihn der »lebendige Vater« (Joh 6, 57) gesandt.

Nur so dürfte man von Jesus Christus, dem Menschgewordenen und Gekreuzigten, kaum reden. Darum folgt im nächsten Satzteil der große christologische Kontrapunkt: *dem Willen des Vaters gehorsam*. Alle Stationen des Menschensohnes werden in Erinnerung gebracht: Geburt im Stall, Kindermord, Flucht, Armut, Verwerfung, tödlicher Konflikt, Verrat der Freunde, Kreuzweg und schändlicher Tod. Gehorsam ist in der Tat das entscheidende Stichwort für den Weg des Sohnes. »Und er hat in den Tagen seines Fleisches Gebete und flehentliche Bitten mit starkem Geschrei und Tränen vor den gebracht, der ihn vom Tod erretten konnte, und er ist erhört worden aus seiner Angst und hat, wiewohl er der Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt« (Hebr 5, 7 f.). Die weitesten Gegensätze werden in diesen beiden Zeilen zusammengeholt: Gott und Mensch, Herrlichkeit und Niedrigkeit, Passion und Auferstehung, Inkarnations- und Kreuzestheologie. Dieser Jesus Christus ist gegenwärtig.

Von dieser Spannung aus fällt österliches Licht auf die Welt: *hast du im Heiligen Geist durch deinen Tod der Welt das Leben geschenkt*. Ich kenne kaum ein dichtereres Wortgefüge, das so konzentriert das Heilsgeschehen in Jesus Christus zur Sprache bringt. Die ganze Gestalt Jesu, der aus der Tiefe seiner Herkunft von Gott sein *Leben für alle* dahingab, spricht daraus: der Einsatz für die Menschen, die vielen Zeichen und Wunder für die Welt, die Hingabegesten im Abendmahl. Jesus bringt das Leben, das den Tod überwunden hat. Es kommt aus seiner innersten Herzmitte. Die Torheit der ge-

<sup>4</sup> Vgl. dazu H.-J. Kraus, Der lebendige Gott. Ein Kapitel biblischer Theologie. In: H.-J. Kraus, Biblisch-theologische Aufsätze. Neukirchen 1972, S. 1–36, bes. 31 ff.

kreuzigten Liebe ist nicht im Tod geblieben, sondern hat den Haß und die Widrigkeiten besiegt, um der Welt an den Quellen des Lebens Anteil zu geben. Es klingt fast wie im *Exsultet* der Osternacht: »O unfaßbare Liebe des Vaters: Um den Knecht zu erlösen, gabst du den Sohn dahin! . . . Die Nacht wird hell wie der Tag.«

Wie von selbst und ungezwungen erscheint in diesen wenigen Zeilen das Wirken des dreifaltigen Gottes. Alles ruht im ewigen Heilsratschluß des göttlichen Vaters; der Gehorsam des Sohnes bringt die Liebe Gottes zum Sieg; der Geist macht die Frucht der Erlösung in der Gemeinde und in der Welt gegenwärtig (»im Heiligen Geist«). Dies gilt auch für die Eucharistie als die wohl kostbarste irdische Gabe der Erlösung: Sie ist ein Geschenk der Liebe des Vaters, das durch die Menschwerdung und den Tod des Sohnes zu uns gelangt und im Walten des Geistes seine geschichtliche Gegenwart bei uns findet.

### *Kommunion als unaufhörliche Gemeinschaft*

Mitten in der Hälfte dieses kleinen Gebetes, da nun der äußerste heilsgeschichtliche Horizont erreicht wird, scheint der Beter ob der Größe und Weite des Gesagten fast zu erschrecken. In wunderbarer Demut wird nun das betende Ich in drei inständigen Bitten offenbar.

*Erlöse mich durch Deinen Leib und Dein Blut von allen Sünden und allem Bösen:* Urplötzlich und doch bestens vorbereitet fällt der Blick auf das gegenwärtige Geheimnis des Leibes und Blutes Jesu Christi. Die Eucharistie erscheint in ihren leibhaftigen Gaben als besonderes Zeichen der Erlösung. Sie ist das große Geschenk der Rettung des Menschen durch Jesus Christus überhaupt. Die eucharistischen Gaben des Herrn bedeuten Reinigung der Gewissen und Vergebung der Sünden (vgl. Hebr 10, 19 ff.). Obgleich wir Katholiken in den Einsetzungsberichten des Abendmahles immer wieder die Worte »zur Vergebung der Sünden« hören, tun wir uns etwas schwer mit dem Gedanken, daß die Eucharistie der Vergebung der Sünden dient. Aber ist dies nicht gerade unmittelbar vor dem Empfang des Leibes und Blutes Jesu Christi die angemessenste Zusage der Gnade Gottes?

*Hilf mir, daß ich Deine Gebote treu erfülle:* Würden wir spontan von uns aus bitten, dann hätten wir wohl anderes im Kopf. Es ginge dann zum Beispiel um unseren Einsatz für eine bessere Welt, um das Wohl unserer Nächsten und vielleicht um den apostolischen Eifer. Hier wird jedoch etwas beschämend Einfaches gesagt: Treue zu seinen Geboten. Wie leicht tun wir oft die einzelnen Gebote des Herrn und der Kirche ab, weil wir nach der großen Gesinnungsreform, der Befreiung der Welt und der Besserung der

Anderen verlangen. Hier ist echte Demut zu lernen, weil sie das Kleinste und Unscheinbarste nicht verleugnet, sondern beim Namen nennt. Es geht nicht um kleinliche Kasuistik, vielmehr um den Mut zum Detail unseres Lebens. »Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben« (Joh 15, 12).

Es folgt eine dritte und letzte Bitte, die wiederum den Horizont erweitert und das Gebet zu den äußersten Grenzen führt: *Und laß nicht zu, daß ich jemals von Dir getrennt werde.* Hier ist zunächst das gemeint, was die klassische Theologie die »Gnade der Beharrlichkeit bis zum Lebensende« (*perseverantia finalis*) nennt. Es ist eigentlich die konsequente Fortsetzung der eben erläuterten Bitte: Ausdauer der Treue zu Gott bis in die letzte Stunde. In dem etwas altmodisch gewordenen Wort von der »Beharrlichkeit« verbirgt sich eine große tröstliche Weisheit des christlichen Glaubens, die wir nur allzu oft vergessen haben: Der Erlöste kann nur mit einer besonderen Hilfe Gottes in der empfangenen Gerechtigkeit ausharren. Die vielfältigen Versuchungen wären sonst so mächtig, daß wir erliegen müßten. Mit aller Deutlichkeit ist indirekt von unserer Schwäche, Müdigkeit und Nachlässigkeit im Alltag die Rede. Nur Gott verleiht in seiner souveränen Freiheit das große Geschenk der Beharrlichkeit bis ans Ende. Nur von ihm kann man es empfangen, »der dem, der steht, festen Stand zu geben vermag (vgl. Röm 14, 4), so daß er beharrlich steht, und den, der fällt, wieder aufrichten kann«<sup>5</sup>. Damit erstreckt sich die Bitte bis zur Stunde des Todes, für die der Mensch um das Geschenk der beharrlichen Treue bittet.

Der Beter darf aber auch an das jeweilige konkrete Heute mit seinen Herausforderungen und Gefährdungen denken: Laß nicht zu, daß ich jemals von Dir getrennt werde. Wir dürfen so um die alltägliche Bewährung in unserem Beruf, in unserer Familie und in unseren verschiedenen Aufgaben bitten. Eine Abwendung vom Herrn und seinen Geboten würde in krassem Widerspruch zur empfangenen Eucharistie stehen. Diese Einsicht kann neue Kraft und Nahrung für das Bestehen des Alltags geben.

So erweist sich in der letzten Bitte die innere Fülle dieses Gebetes und der ganzen Eucharistie: Die »Kommunion« soll bleiben, die Gemeinschaft mit dem Herrn soll auch nach der Messe fort dauern, sie soll sich in den Forderungen des Lebens bewähren, besonders in den vielfältigen Zeichen der Treue. Dies gilt von Kommunion zu Kommunion, von Mal zu Mal. Darum ist die Eucharistie das Sakrament des Weges und der Pilger, für die Kirche im ganzen und für jeden Einzelnen. Bleibt der Christ in dieser

---

<sup>5</sup> Konzil von Trient, Dekret über die Rechtfertigung (VI. Sitzung, 13. Januar 1547), Kap. 13: DS 1541, <sup>8</sup>NR 810 (= J. Neuner/ H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg <sup>8</sup>1971, Nr. 810).

Weise dem Herrn treu, dann kann die Eucharistie in der letzten Stunde zur »Weg-Zehrung« werden <sup>6</sup>.

Blicken wir nochmals kurz zurück auf dieses »persönliche« Gebet. Es besteht heute kein Grund zur Sorge, daß eine Betonung seiner Bedeutung die gemeinsame Feier stören oder gefährden könnte. Nicht nur der Priester soll es beten, sondern auch die Gläubigen können es – wie früher – leise für sich sprechen. Man kann dieses Gebet allerdings nur mit Sammlung beten. Es duldet ob seiner Dichte kein pures »Absolvieren« oder gar ein Herunterleiern. Aber gerade dadurch kann das kleine Gebet vielleicht dazu führen, auch die anderen »Privatgebete« <sup>7</sup> des Priesters wieder mit mehr geistlicher Aufmerksamkeit und größerer Bereitschaft zu füllen. Gebete dieser Art – es können auch andere sein – sind ein wichtiger Gradmesser dafür, ob die Eucharistiefeier zu sehr »verwaltet«, nur »amtlich« und ganz »öffentlich« geworden ist oder ob ihr auch die unaufgebbare Frömmigkeit der Feiernden innewohnt. So könnte dieses kleine Gebet, das eine vorbildliche Einheit von großer Theologie und inniger Spiritualität darstellt, eine wesentliche Ergänzung und vielleicht sogar eine gewisse Korrektur im Blick auf die innere Form der gegenwärtigen Eucharistiefeier werden.

---

<sup>6</sup> Zur weiteren Vertiefung dieses Gedankens vgl. K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*. Mainz 1974, S. 237 f., 249 ff.

<sup>7</sup> Ob »Privatgebet« eine angemessene Bezeichnung ist, braucht hier nicht untersucht zu werden, soll jedoch mindestens als Frage angemerkt werden.

# Charles de Foucauld und die Eucharistie

*Von Bernard Jacqueline*

Charles empfing »nach langer und guter Vorbereitung« seine erste hl. Kommunion am 28. April 1870; das Gedenkbildchen zeigte das Herz Jesu, von einem Kreuz überhöht: dieses Zeichen wird er sich später anheften. Im Gymnasium in Nancy verlor er den Glauben; erst dreizehn Jahre später trat er wieder zur Kommunionbank; der Konvertit tat es daraufhin bald täglich. Was ihn als erstes beeindruckte, war die »reale Gegenwart« Christi, von ihr aus gewann er Zugang zum Priestertum, das ihm das dritte und letzte zeigte: Eucharistie als Selbstverströmung und totale Hinopferung. Drei Grundworte lassen uns die Stufen des Weges verfolgen, auf denen Charles de Foucauld die Tiefen der Eucharistie erfuhr: Anbetung, Ausstrahlung, Stellvertretung.

## *Anbetung*

In seiner Trappistenzeit ist die Kommunion »meine große Stütze, mein Alles«; lange Stunden verbringt er vor dem Tabernakel und »findet dabei den Frieden« (1890). In Rom angekommen (1890), geht er sogleich nach S. Maria Maggiore, »um das Allerheiligste anzubeten«; bei seiner Ankunft in Nazareth im selben Jahr ist er frühmorgens in die Kapelle der Klarissen und bleibt bis elf Uhr in Anbetung versunken. Die Schrift liest und betrachtet er »so oft wie möglich vor dem Tabernakel«, abends »brauche ich mich nur noch zu Füßen des Herrn auszuruhen und gesammelt während des Abendfriedens ihn anzubeten«.

In der Abtei Notre-Dame des Neiges bereitet er sich auf die Priesterweihe vor, indem er lange Stunden, oft ganze Nächte »tief verneigt und unverwandt auf das Tabernakel blickend« verharret. Nach der Weihe (9. 6. 1901) verbringt er die Nacht des Fronleichnamfestes bis zu seiner ersten Messe an den Stufen des Altarsakraments.

In der Sahara bleibt die Eucharistie für ihn »die Ruhe, die Erquickung, die Kraft und die Freude«; am 7. 12. 1907 drückt er seine Freude über die erhaltene Erlaubnis aus, das Sakrament mehrere Stunden bei sich ausstellen zu dürfen. Noch in Frankreich suchte er seine Freunde, vor allem Louis Massignon, für die Anbetung zu gewinnen; »er tauchte mich«, schreibt dieser, »darin ein, eine ganze, langsame, finstere, nackte Nacht lang, ohne Tröstung, im eisigen, stolzen Grab des Montmartre«. Und seine Söhne und Töchter, die Kleinen Brüder und Schwestern, sollen nach ihrer Regel (1899, 1902) aus-



drücklich »das verborgene Leben unseres Herrn in Nazaret nachahmen, Tag und Nacht das Heiligste Sakrament anbeten und in Missionsländern leben . . . Ihr Zweck ist, Gott zu verherrlichen, indem sie ihr Leben dem unseres Herrn gleichgestalten, die heilige Eucharistie anbeten und die Heidenvölker durch die Gegenwart des Allerheiligsten Sakraments, die Darbringung des Meßopfers und die evangelischen Tugenden heiligen . . . Die Eucharistie wird Tag und Nacht in jeder Fraternität ausgesetzt sein, und immer werden zwei Kleine Brüder sie anbeten. Täglich wird der eucharistische Segen gegeben werden.«

Aus Charles' Aussagen wird deutlich, daß aufgrund solcher Anbetung sein Wunsch wach wurde, Priester zu werden, um Gott durch die Darbringung des eucharistischen Opfers zu verherrlichen. Noch 1892 hatte er seinen Obern gesagt, er fühle keine Neigung zum Priestertum. Er studiert zwar Theologie, möchte aber »bleiben, was er ist«. Der Anblick der Verfolgung der Armenier durch die Türken 1896 läßt ihn zum erstenmal ans Priestertum denken: gerne wäre er »als Priester von Dorf zu Dorf geeilt, um sie zu ermutigen, für Gott zu sterben«. Aber der Hauptantrieb ist die Aussicht, Gott als Zelebrant der hl. Eucharistie mehr zu verherrlichen. »Eine einzige Messe verherrlicht Gott mehr als das Martyrium aller Menschen und der Lobpreis aller Heiligen« (1898).

### *Ausstrahlung*

Die Eucharistie ist für Charles de Foucauld das wirksamste Mittel nicht nur der Verherrlichung Gottes, sondern auch der Heiligung der Menschen in Christus. Nach seiner Priesterweihe entfaltet sich in ihm seine volle missionarische Sendung. Die Eucharistie erscheint ihm, um mit dem letzten Konzil zu reden, als »Quell und Höhepunkt jeder Missionstätigkeit«.

Charles weilt in Beni-Abbès, um »nicht durch das Wort, sondern durch die Gegenwart des Heiligsten Sakraments und die Darbringung des göttlichen Opfers zu missionieren« (1901). Erstmals 1904 unter den Touareg, schreibt er in seinem Tagebuch: »Eine Kapelle aus Astwerk, von einem Kreuz überragt, ist erbaut, ein Zelt über dem Altar schützt ihn vor Staub, Altar und Tabernakel sind darunter.« Und er fügt das Gebet bei: »Heiligstes Herz Jesu, strahle von diesem Tabernakel her aus auf das Volk, das Dich umgibt, ohne Dich zu kennen, und erleuchte, lenke, rette diese Seelen, die Du liebst. Sende zahlreiche Missionare herbei und bekehre auch mich Armseligen. Dir sei Lob, Glorie und Segnung in alle Ewigkeit.«

Oft kehrt in seinen Briefen das Wort »Ausstrahlen« wieder. »Was kann man beim Anblick der hl. Hostie anders sagen, als daß die Nacht dieses Lebens ihre Finsternis einbüßt . . . Die arme, dunkle Erde verwandelt sich

unter den Strahlen der göttlichen Hostie in eine wundervolle Festbeleuchtung« (8. 3. 1900). Er möchte »die hl. Hostie soweit wie möglich unter die Ungläubigen vortragen, um die Sphäre zu vermehren, in die sie ausstrahlt« (17. 12. 1904). »Wirkt meine Gegenwart hier einiges Gute? Wenn nicht, so wirkt doch die Gegenwart des Heiligsten Sakramentes vieles. Jesus kann an keinem Ort sein, ohne auszustrahlen« (18. 11. 1907). Und in einem Dankesbrief, da man ihm eine Kasel verspricht: »Machen Sie sie ganz weiß, nur das Herz rot, sein kleines Kreuz braun, rings goldene ausstrahlende Flammen, machen Sie ein vollkommen ausstrahlendes Herz, damit es strahle über diese ganze arme Erde hin . . .« (20. 9. 1900).

So versteht man, daß Lyautey schreiben konnte: »Ich habe nie jemanden die Messe so lesen sehen wie P. de Foucauld« (29. 1. 1905). Für diesen war das ewige Licht vor dem Tabernakel das Zeichen der ausstrahlenden Gegenwart Jesu. Wenn die »Lampe des Mönchs« bei den arabischen Dichtern klassisch war und sie das Herz der einsamen Wanderer höher schlagen ließ, so ist die Lampe, die Charles in dem unwirtlichen Lande leuchten ließ, ein ganz anderes, ein göttliches Zeichen für brüderliche Gegenwart und Herberge.

### *Stellvertretung*

Als Charles am 6. Juli 1907 nach Tamanrasset kam, konnte er in Ermangelung eines Meßdieners bis Anfang Januar keine Messe lesen und litt sehr darunter. »Die Einsamkeit im Hoggar war wundervoll, wenn nur die Messe nicht fehlte« (21. 11. 1907). Er hat um die Erlaubnis, allein zu zelebrieren, eingereicht, aber sie verzögert. »Bis zum letzten Augenblick hatte ich gehofft, jemand käme, aber niemand ist gekommen, kein christlicher Wanderer, kein Soldat, auch nicht die Erlaubnis, allein zu zelebrieren« (Weihnacht 1907). Endlich, am 31. 1. 1908: »Deo Gratias, Deo Gratias, Deo Gratias! Mein Gott, wie gut Du bist! Heute erhalte ich einen Brief, der mir ankündigt, der Papst habe mir die Erlaubnis erteilt, ganz allein zu zelebrieren. Weihnacht! Weihnacht! Dank, mein Gott.« »Nun kann ich täglich zelebrieren, und alles ist gut« (8. 3. 1908).

Aber schon seit 1897 hatte Charles de Foucauld seinen Tod ins Auge gefaßt. »Denke daran, daß Du als Martyrer sterben mußt, von allem entblößt, nackt hingestreckt, unkenntlich, von Wunden und Blut überströmt, grausam umgebracht, und sehne dich, daß es heute sei.« Diese frühe Sehnsucht erfüllt sich am 1. Dezember 1917, da Bruder Charles von einem Rezzu ermordet wurde. Als Priester und Opfer hatte er gewünscht, »sich in vollkommenen Verlust seiner selbst vor Gott zu verströmen, wie Weihrauch, wie sanftleuchtende Lampen, wie ein melodischer Klang«. Am Tag seines Todes

schrieb er in einem Brief: »Gott hat mir verliehen, der Zelebrant Jesu Christi bei den Heiden zu sein, der Priester des Evangeliums Gottes, damit die Heiden eine vom Heiligen Geist geheiligte, Gott wohlgefällige Opfergabe werden« (Röm 15, 16).

Die Anbetung der Eucharistie hat Charles de Foucauld dazu geführt, das Priestertum zu begehren, das ihm bald als ein Mittel erschien, das Evangelium unter den Armen der Sahara strahlen zu lassen; und indem er sich mit Christus, Priester und Opfer einte, wurde er zur letzten Erfüllung des Opfers geführt. Bezeichnend ist es, daß man in der Nähe seiner Leiche im Sand die Monstranz fand, die er in den Hoggar mitgebracht hatte, um von ihr aus die Hostie strahlen zu lassen.

# Das Geheimnis der »Realen Gegenwart« Christi in der Eucharistie

Von Jean Guitton

Seit je haben die Denker – von Platon bis Newman – verschiedene Grade und Stufen im Akt der Zustimmung zu einer Wahrheit unterschieden (»Meinung«, »Überzeugtsein«, »Wissen«, »vollkommene Evidenz«). Augustin und andere Väter lehrten, daß im Denken mehr liegt als im ausgesprochenen Wort, und in der gedachten Sache mehr als im Denken über sie. Was die Eucharistie betrifft, so haben die Theologen immer am Unterschied zwischen der dogmatischen Tatsache und ihrer Wiedergabe durch Begriffe und Worte festgehalten. Das »Geheimnis des Glaubens«, beim Ereignis der Wandlung in der hl. Messe verkündet, und eingeschlossen in den Worten Christi bei der ersten Einsetzung des Sakraments, bleibt der unwandelbare Wesenskern, während der Ausdruck »Transsubstantiation« zur Schicht der begrifflichen Ausdeutung gehört. Das Konzil von Trient drückt den Kern des Geheimnisses aus in den Worten *mirabilem illam et singularem conversionem* (»jene wunderbare und einzigartige Verwandlung«), anschließend verteidigt es den Ausdruck *transsubstantiatio*, der nicht alt ist, als »geeignet«, diese wunderbare, einzigartige Verwandlung auszudrücken.

Die Väter von Trient verstanden den Ausdruck »Transsubstantiation« in einem allgemeinverständlichen, philosophisch nicht festgelegten Sinn. Aber obgleich sie damit keine einzelne Metaphysik kanonisieren wollten, liegt es doch nahe, hier an Aristoteles zu denken, den der hl. Thomas für den Philosophen schlechthin erklärt hatte. Als dann aber eine andere Philosophie, diejenige Descartes', die auf einer andern Physik aufbaute, die aristotelische vom Thron stürzte, war es unvermeidlich, daß auch eine andere Theorie der Eucharistie vorgeschlagen wurde<sup>1</sup>.

Als ich die verschiedenen philosophischen Erklärungen der Eucharistie in der Geschichte des menschlichen Denkens erwo, Erklärungen aus der Vergangenheit, wie solche, die ich mir in der Gegenwart oder auch in der Zukunft vorstellen konnte, fragte ich mich, ob man sie wohl auf ein paar große Typen oder Schemata zurückführen könnte; und es schien mir, sie müßten sich

---

<sup>1</sup> Vgl. die eben erschienene Studie von J. Robert Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*. Martinus Nijhoff, La Haye 1977.

danach ordnen lassen, daß man sich entweder innerhalb einer Philosophie der *Natur* oder einer solchen des *Denkens* oder einer solchen der *Existenz* bewegt. Dazu ein paar vorgängige Erklärungen.

### *Drei mögliche Ausgangspunkte*

a) In einer Philosophie der *Natur* (*physis*) geht man aus von dem, was als das Konkreteste, Unmittelbarste, Greifbarste erscheint, mag es schon ein entfaltetes Seiendes oder erst ein Keimend-Werdendes sein. Ist das Vorliegende ein Werdendes, dann sucht man nach dem Gesetz seiner Veränderungen. Aristoteles, die Stoiker, Lukrez, aber auch Comte, Spencer, Bergson bewegen sich innerhalb dieses realistischen Schemas, wo das Ansich-Seiende dem Fürsich-Seienden nicht entgegengesetzt wird. Im Grenzfall bräuchte man sich um das letztere, das denkende Subjekt, nicht eigens zu kümmern, könnte es für ein bloßes Epiphänomen halten. Das Sein ist Natur.

b) Die Philosophie des *Geistes* geht aus von dem, was sie für die Voraussetzung von allem hält: vom Akt des Denkens. Wieder könnte im Grenzfall das Denken hinreichen, um die »wahre Halluzination« zu erklären, die wir die Welt nennen. Die Sache ist ein Gedanke, der sich selber nicht denkt, der aber an meinem sich selbst denkenden Denken aufgehängt ist. Ausgegangen ist diese Methode, alles im Denkkakt zu sichern, von Descartes. Sie führt nicht notwendig zum absoluten Idealismus und Pantheismus, denn sie kann, auch wo sie einzig dem Geist Wirklichkeit zuschreibt, den Schöpfer und das Geschöpf einander gegenüberstellen, ohne andere Vermittlung als eine Form der Sprache (Berkeley). Immerhin neigt sie dazu, daß Ich zum einzigen göttlichen Subjekt zu verabsolutieren, woraus alle gedachten und seienden Wesen hervorgehen (Spinoza, Hegel).

c) Lange Zeit gab es in unserem klassisch gebildeten Westen keinen anderen Denkweg als diese beiden. Ich erinnere mich, daß mein Lehrer Brunschvicg sie in einemfort verglich und einander entgegensetzte. Eines Tages sprach ich ihn (wie auch Gabriel Marcel es tat) auf den Tod hin an. »Der ist«, erwiderte er, »kein Gegenstand der Philosophie . . .« Heute, nach zwei mörderischen Kriegen, hat man in der Philosophie die unumkehrbare Zeit, die Angst, die Endlichkeit, den Tod, kurz die *Existenz* eingeführt (nach Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger). Die Gefahr dieser Denkform liegt darin, daß man an die Stelle einer klaren methodischen Reflexion die Beschreibung von Gestimmtheiten setzt und nicht selten eine ungeklärte negative Haltung aller Wirklichkeit gegenüber.

Man müßte diese drei Ausgangspunkte richtig miteinander in Beziehung setzen können. Für gewöhnlich kritisieren sie sich bloß gegenseitig, und jeder triumphiert über die anderen.

### Ihre Anwendung auf die Eucharistie

Versuchen wir diese drei Methoden auf das Geheimnis der Eucharistie anzuwenden.

a) Wenn wir es mit Begriffen einer »Philosophie der Natur« anzunähern versuchen, begegnen wir sogleich dem genialen Systematiker des Konkreten, Aristoteles und seiner machtvollen Autorität. Für ihn, so könnte man sagen, gibt es in allen für sich bestehenden Dingen, in jedem konkreten Seienden, wenn man ihm auf den Grund zu gehen versucht, eine Art bleibenden Sockel, der unterhalb aller Erscheinungen und Veränderungen (unter-)steht (*Substanz*) und sich im Fluß des Zu- und Ab-gehenden (*Ak-zidentien*) durchhält. Von hieraus läßt sich die Eucharistie – allzurash vielleicht – dadurch »erklären«, daß man sagt: was das bleibende Wesen von Brot und Wein ausmacht, die Substanz, verschwindet, um der geheimnisvollen Wirklichkeit des »Leibes« und »Blutes« Christi Platz zu machen. Für die sinnliche Wahrnehmung verändert sich damit nichts. Aber was wir sehen, tasten, schmecken, sind nur »Akzidentien«, die ihres früheren Unterstandes entbehren. Der hl. Thomas hat diese Erklärung seinem System einverleibt, und sein Hymnus am Fronleichnamstag zeigt, daß sie auch seine Andacht zum Altarssakrament genährt hat. Man könnte sich sogar fragen, ob nicht diese Eignung des aristotelischen Systems zur Denkbarmachung jenes Mysteriums, das im Zentrum der Frömmigkeit des hl. Thomas steht, ihn bewog, dem Denker Aristoteles den Vorzug zu geben.

b) Descartes und sein Zeitalter erklären die bloße »Ausdehnung« als Wesen der Materie; die Mathematik reduziert diese Ausdehnung auf Zahlen und Beziehungen. Führt man dies radikal durch, dann wird im Grenzfall die »Sache«, die »Substanz«, die »Natur« zum bloßen Denkinhalt. Man kann die leibnizsche Theorie der Eucharistie unter diesem Gesichtswinkel betrachten, obschon der konziliante Geist Leibnizens das Wort »substantiell« nicht verwarf, aber auch nicht (da er Lutheraner blieb) darauf beharrte.

Leibniz hat dem Jesuiten Des Bosses eine Erklärung der Transsubstantiation vorgeschlagen, die er für einsichtig hielt, und die uns Maurice Blondel ausführlich geschildert hat<sup>2</sup>. Wir fassen nur kurz zusammen. Die Substanz ist nicht mehr eine »Sache« oder ein »Zeichen«, sie ist eine Beziehung. Und zwar die Beziehung, die eint, die integriert. Man denke an den Schlußstein im Gewölbe einer gotischen Kirche: er hält alles zusammen, er ist das ei-

---

<sup>2</sup> M. Blondel, Une énigme historique: Le »Vinculum substantiale« d'après Leibniz. Ebauche d'un réalisme supérieur. Paris 1930; Neubearbeitung seiner lateinischen These: De Vinculo substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium. Paris 1893; letztere wurde von Cl. Troisfontaines neu, mit einer Übersetzung versehen, ediert: Centre d'Archives M. Blondel. Louvain/Paris 1972.

nende Band (*vinculum*). Demnach läßt sich das eucharistische Wunder als die Ersetzung eines Bandes durch ein anderes erklären. Vor der Wandlung war das Band eine bestimmte »Monade«; nach ihr wird das »substantielle Band« der »Leib« und das »Blut« Christi.

In der Konsekration von Brot und Wein wird Christus real gegenwärtig, sogar »über-real« (verglichen mit der Realität der weltlichen Einigungskräfte), und zwar unter der Gestalt seines Kreuzesopfers, das als einmaliges, geschichtliches sich geheimnisvoll vergegenwärtigt, nicht in der blutigen Weise seines Hingenommenwerdens (*ablatio*, das geschah einmal für immer, *ephapax*), wohl aber in der Weise seiner Selbsthingabe (*oblatio*), die sich je in der Ewigkeit und in der Zeit wiederholt, beides, Zeit und Ewigkeit, einend, wie große Theologen (von Cyrill zu Thomas und zu de la Taille) immer wieder gezeigt haben. Und diese »Über-Gegenwart« Christi erweckt im Bewußtsein des Kommunizierenden ein entsprechendes, entscheidendes Präsentsein seines Tiefen-Ich, jenes Ich, durch das er ein Glied der Kirche ist; die Kirche als ganze ist einschlußweise bei jeder Wandlung einer hl. Messe potentiell gegenwärtig.

c) Erwägen wir schließlich, wie eine Theorie der Eucharistie, ausgehend von einer Philosophie der Existenz, beschaffen sein könnte. Ausgehend von Gedanken K. Barths und R. Bultmanns, ließe sich eine solche umreißen, außerdem könnte man Themen von Merleau-Ponty beiziehen, wo die Gegenstände nicht mehr als Sachen in sich selbst oder als Gedanken im Geist betrachtet werden, sondern in ihrer Beziehung auf den Menschen. Man würde dann feststellen, daß im Augenblick der Wandlung das Brot nicht länger in der gleichen Beziehung zum Subjekt steht wie die gewöhnlichen Gegenstände der Wahrnehmung, sondern auf »existentielle« Weise zum gestorbenen und auferstandenen Christus geworden ist, daß der Kommunizierende nicht länger durch dieses Brot (das keines mehr ist) in Beziehung zur Welt steht, sondern durch »Leib und Blut, Gottheit und Menschheit Jesu Christi«.

Vielleicht könnte man auf analoge Weise auch in einer Philosophie der »Struktur« vorgehen, dann wäre es die wesentliche Struktur, die sich bei der Wandlung verändern würde, und wenn wir diese Struktur als das Verbindende, das Band, auffassen würden, kämen wir wieder in die Nähe von Leibniz. Und wir dürfen hier verallgemeinern: zwischen den drei Annäherungswegen – von der Natur, vom Geist, von der Existenz her – gibt es durchaus mögliche Übergänge. Man denke daran, wie bei Thomas die Mystik der Eucharistie als »Existenzerfahrung« seine Theorie der Transsubstantiation verklärt und belebt, die sich auch in der Geistphilosophie Leibnizens spiegelt. Und man kann hinzufügen, daß von allen drei Ansätzen her die philosophischen Implikationen des eucharistischen Zentralgeheimnisses ein erhellendes Licht auf die gesamte Wirklichkeit werfen. Das hat vor allem Blondel gesehen, der im leibnizschen *Vinculum* nicht nur den Kernsatz

der leibnizschen Philosophie im ganzen, sondern den Ansatzpunkt für seine eigene ganze religiöse Philosophie erblickte<sup>3</sup>.

### *Vorteile und Gefahren der drei Ansatzpunkte. Ihre Konvergenz*

Die Theorie der naturhaften »Transsubstantiation« hat den Vorteil, realistisch zu sein; sie täuscht nicht darüber hinweg, daß das Wunder sich im wirklichen Sein und nicht im denkenden Subjekt vollzieht. Ihr Nachteil ist, zu einem gewissen »Naturalismus« zu neigen, jedesmal wenn von »Substanz« oder »Wesen« (*ousia*) die Rede ist. Die Gefahr hat etwas Versucherisches; man erinnere sich, daß das »wesensgleich« (*homoousios*) von Nikäa vorher von einem örtlichen Konzil beanstandet worden war.

Der idealistische Ansatz streift die entgegengesetzte Gefahr. Er ist versucht, alles Geschehende in das Subjekt zu verlegen und das objektive Mysterium aufzulösen. Auch kann er vom durchschnittlichen Gläubigen kaum verstanden werden.

Der existentielle Gesichtspunkt stellt uns mitten in das Geheimnis der Begegnung zwischen unserem Tiefen-Ich und dem ewigen Christus, der mir, uns, der Kirche gegenwärtig geworden ist. Aber hier ist es leicht, aus dem Glauben in eine subjektive Erfahrung abzugleiten.

Das Ideal bestünde darin, alle drei Verständnisversuche in Betracht zu ziehen und sie bis zur Grenze, wo das Unaussprechliche beginnt, zu steigern, zu sublimieren. Um das »Mysterium des Glaubens« anzunähern, muß man übersteigen, was Pascal mit dem Evangelium und mit Paulus »das Fleisch« nennt. Man muß sogar das übersteigen, was wir »die Natur der Dinge« nennen: die Analogien der Erfahrung, die Gesetze unseres Seelenlebens, die Möglichkeiten der Technik, unsere intimsten Erfahrungen. Man muß sich über die beiden ersten Reiche Pascals erheben, das der Leiber und das der Geister, um zum dritten zu gelangen, das er das »Reich der Liebe« nannte, das ich, um deutlicher zu sein, das »Reich des Pneuma« nennen möchte, den

<sup>3</sup> Man erkennt es an folgendem Durchblick im »Enigme«: »Indem die Transsubstantiation dem natürlichen Wesen von Brot und Wein das *Vinculum Christi selbst* substituiert, erscheint sie damit unter dem Schleier des Geheimnisses als das Vorspiel zur endgültigen Angleichung, zur letzten Einverkörperung aller Dinge in das Mensch gewordene Wort: *Verbum caro factum est ut caro et omnia assimilentur Deo per Incarnatum*. Durch die erste lebendige Besitzergreifung wird das *Vinculum proprium Christi* bis ins Unterbewußte hinab zur Vorbereitung jener geistigen Ausgestaltung, die ohne Vermischung und Substanzveränderung sich in der verwandelnden Einigung vollzieht, dem normalen Ziel des geistlichen Lebens und der sakramentalen Kommunion. Denn wenn die untergeistige Natur in einen neuen Himmel und eine neue Erde hinübergeführt werden kann, wo das Wort als *Alpha und Omega, Primogenitus omnis creaturae* das einzige Licht, die einzige Speise, das universal Verbindende, *in quo omnia constant* sein wird, dann ist für geistige Wesen das *Vinculum* kein naturverändernder Zwang, sondern eine Umarmung, die sie einigt ohne Vergewaltigung ihrer Natur . . .« (105–106).



göttlichen Bereich, den wir kaum in Begriffe fassen können und den man nur an seinen Wirkungen erkennt. Dieses Pneuma lebt auch in uns, oberhalb von Leib (*soma*) und Seele (*psychē*). Und im dichtesten, reichsten, göttlichsten Wort, das wir im Johannesevangelium über die Eucharistie besitzen, zeigt uns – so scheint mir – Christus diesen Weg, indem er sagt: »Das Pneuma ist es, das lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben.«

# Liturgie — wandelbar oder unwandelbar?

Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger

*Redaktion:* Wir wollen nicht da problematisieren, wo es nichts zu problematisieren gibt. Sofern Liturgie auch sinnlich erfassbare Form und Gestalt ist, ist sie veränderlich, muß sie veränderlich sein, damit die Wachheit der feiernden, anbetenden Gläubigen, die ja diese Liturgie durch existenzielle Präsenz zum Gottesdienst machen, durch nichts Wesenfremdes sowohl im Hinblick auf das zu Feiernde als auch auf die Feiernden eingeschränkt werde: Das sprechendste Beispiel eines nicht verstandenen Gottesdienstes bietet uns die römische Religionsgeschichte. Drei Jahrhunderte genühten, und niemand verstand mehr das Ritual, die Zeremonien, den Sinn, der hinter dem Zeremoniell stand. Folge: Die Religion verkrustete, erstarrte, obgleich sie nicht weniger als früher praktiziert wurde. Es muß also, will die Liturgie kraftvoll bleiben, persönlich und gesellschaftlich etwas bewirken, immer wieder Anpassungen an das Verständnis der Gläubigen geben, die ja Menschen ihrer Zeit und ihrer Welt sind.

Wenn wir davon ausgehen, daß heute zum erstenmal in der Geschichte die Kirche wirklich universal, erdumspannend ist, nicht nur der Intention und dem Anspruch nach, sondern *de facto* – trotz einiger weißer Felder im kommunistischen Fernosten – ist da nicht zu wenig reformiert worden an der Liturgie, an der Messfeier? Ich versetze mich in die Lage der Gläubigen in den Missionsländern, für die ja die Liturgiereform gar nicht weit genug gehen konnte. Kann es sinnvoll sein, daß die Gläubigen nichtabendländischer Herkunft und Tradition, sondern eigenständiger Kulturkreise mit zum Teil gänzlich andersartigen Symbolgestalten und Zeichen (Umarmung, Verbeugung, Kniebeuge, Kuß) in die Symbol- und Zeichensprache des mittelmeerischen-europäischen Denkens und Fühlens, die ja ganz unseren Gottesdienst bestimmen, hineingezwungen werden?

*Kardinal Ratzinger:* Dazu müßte zunächst gesagt werden, daß sowohl die Liturgie-Konstitution als auch das konziliare Dekret über die Missionen ausdrücklich die Möglichkeit zu weitreichenden Anpassungen an die Gewohnheiten und an die kultischen Traditionen der Völker offenhalten. Insofern setzt das erneuerte Missale für die Missionsländer nur einen Rahmen, wie denn überhaupt zu seinen Merkmalen gehört, daß es mit einer Fülle von Kann-Bestimmungen örtlicher Gestaltung einen recht großen Spielraum gibt. Andererseits sollte man sich da vor Romantik und vor einer Vereinfachung der Probleme hüten. Die werdende Kirche hat nur sehr behutsam und sehr

langsam auf die Ausdrucksgestalten der heidnischen Liturgien zurückgegriffen. Sie hat sich zunächst in der rituell äußerst zurückhaltenden Form des jüdischen Synagogengottesdienstes bewegt, den sie mit der Feier der Eucharistie verband, für die die Grundform ebenfalls vom Jüdischen her vorgegeben war, nämlich das große Gebet der Danksagung, dessen Herzstück die Wiedergabe der Einsetzungsberichte bildete. Dieses Gebet ist dann zugleich auch Träger des Opfergedankens, insofern es Einstimmen in das Gebet Jesu Christi, in seine Selbstübergabe an den Vater und deren Vergegenwärtigung wurde. Diese einfachen Grundelemente bilden das Grundgerüst jeder christlichen Eucharistiefeyer bis auf den heutigen Tag. Sie sind dann in einem allmählichen Prozeß des Wachstums mit verschiedenen kultischen Formen ausgestaltet worden, aus denen schließlich die einzelnen Ritenfamilien entstanden sind. Diese Ausgestaltung setzte aber doch voraus, daß zuerst die christliche Identität gefunden war, die sich in einer grundlegenden gottesdienstlichen Form Ausdruck geschaffen hatte. Aus solchem christlichen Selbstbewußtsein heraus konnte überhaupt erst Vorhandenes fruchtbar umgeprägt und zum Ausdrucksmittel des Christlichen gestaltet werden. Die innere Voraussetzung dafür war demgemäß der Kampf um die Unterscheidung des Christlichen, der von den Märtyrern dreier Jahrhunderte geführt worden war und erst die Tür für einen gereinigten Gebrauch heidnischer Gewohnheiten aufstieß. Übrigens ist sehr vieles, was wir für Übernahme aus dem römischen Raum zu halten geneigt sind, erst in der Renaissance des Alten Testaments ausgebildet worden, die in der frühmittelalterlichen Welt einsetzte, das heißt, auch hier hat man weit stärker auf die eigentlichen Quellen des Christlichen zurückgegriffen, als wir gewöhnlich meinen und als zeitweilig die Forschung annahm.

Ich halte daher die Vorstellung für abenteuerlich, daß man durch Beschlüsse von Bischofskonferenzen, die ihrerseits auf professoralen Gutachten beruhen würden, sozusagen über Nacht missionarische Liturgien schaffen könnte. Liturgie entsteht nicht durch Verordnungen, und einer der Mängel der nachkonziliaren Liturgiereform ist zweifellos in dem professoralen Eifer zu suchen, mit dem man vom Schreibtisch her konstruiert hat, was lebendiges Wachstum voraussetzen würde. Ein krasses Beispiel dafür ist in meinen Augen die Kalenderreform, wo man einfach vergessen hat, wie sehr die Durchprägung des Jahres mit den verschiedenen Festen das Verhältnis der Christen zur Zeit geformt hatte. Wenn man demgegenüber in einer übrigens keineswegs konsequent durchgeführten kleinlichen historistischen Rechenerie die gewachsenen Feste quer durch das Jahr transportiert hat, so ist sicher ein grundlegendes Gesetz religiösen Lebens mißachtet worden. Um aber zu den Missionen zurückzukehren: Die Bekehrung zum Christentum ist nun einmal zunächst auch Abkehr von heidnischen Lebensformen; in den ersten christlichen Jahrhunderten, auch noch lange nach der sogenannten

konstantinischen Wende, ist das sehr stark empfunden worden. Erst wenn und soweit in den Missionsländern eine starke christliche Identität gebildet ist, kann von ihr aus behutsam dazu übergegangen werden, die bestehenden Formen durch Übernahme in die Liturgie zu verchristlichen und damit umgekehrt das Christliche mit den Formen des täglichen Lebens zu verschmelzen. Daß man selbstverständlich Ausdrucksformen, die in dem betreffenden Land undenkbar sind oder gegenteilige Bedeutung hätten, sofort sinngemäß korrigiert, steht auf einem anderen Blatt. Ich würde das aber nicht als Liturgiereform, sondern als sinngemäße Anwendung der bestehenden Form bezeichnen, die immer notwendig ist. Im übrigen bin ich überzeugt, daß eine oberflächliche und eilfertige Adaptation nicht den Respekt vor dem Christlichen stärken, sondern nur Zweifel an seiner Aufrichtigkeit und an dem Ernst seiner eigenen Aussage wecken würde. Endlich muß man auch bedenken, daß allenthalben die einheimischen Kulturen heute von den Formen der technischen Weltzivilisation überlagert sind; auch dies muß vor Eilfertigkeit und Äußerlichkeit warnen.

*Redaktion:* Sie sind gewiß mit mir einer Meinung, daß jegliche Reform überhaupt nur sinnvoll sein kann, wenn sie breite Trägerschaften findet. Ist dies nicht der Fall, dann wird sie ihr Ziel nicht erreichen. Wir kennen Vergleichbares aus dem Recht. Ein neues, in sich stimmiges Gesetz, das vom Bürger nicht verstanden und daher nicht akzeptiert wird, geht ins Leere. Die Juristen sprechen hier von einer *lex non accepta*. Wenn ich die Auseinandersetzungen um die Liturgiereform, das heißt also Meßfeierreform der letzten Jahre im In- und Ausland verfolge, darf ich mit aller Behutsamkeit daraus folgern, daß es eine sicher im statistischen Sinne schmale, jedoch in ihrer Kircheng Zugehörigkeit intensiv gebundene Schicht von Gläubigen gibt, die vom Verwundern, über Kopfschütteln, Mißmutsäußerungen, bis zum informellen wie auch lautstarken formellen Protest ihrem Mißvergnügen an der Reform Ausdruck gibt. Sei's drum, könnten Kirchenleitungen denken. Diese Proteste werden sich nach einiger Zeit beruhigen. Ich will nicht auf die vielen Rationalisierungen zu sprechen kommen, die die Protestler gegen die Reform ins Feld führen. Sicher ist eines: so unterschiedlich die Front der sog. konservativen Protestler zusammengesetzt sein mag: sie fühlen sich überrumpelt und sie fühlen sich disqualifiziert. Und dies keineswegs nur subjektiv. Wenn Sie bedenken wollen: 1947 *Mediator Dei*, die Enzyklika Pius' XII., und noch keine zwanzig Jahre später die Reform. Innerhalb von zwanzig Jahren ein lautloser Erdbeben, ohne die geringsten Sicherungen für die Betroffenen, die Masse der traditionell Gläubigen. Es ist mir nicht verständlich, wie die Kirche als Hirte der ihr Anvertrauten ihre pastorale Verantwortung so mangelhaft in diesen Jahren wahrgenommen hat, daß die Gläubigen alter Schule fast schutzlos von dem Neuen überschwemmt wurden.

Noch ein Wort zur Disqualifikation: ich spreche von denen, die für das, was man ihnen beigebracht hatte, wozu man sie erzogen hatte, gekämpft haben, die dafür existentiell eingetreten sind. Und all das soll dann über Nacht nicht mehr stimmen? Ich entscheide hier nicht, was stimmt, das Alte oder das Neue zu Glaubende. Ich will nur auf die psychische Situation vieler dieser Gläubigen hinweisen.

*Kardinal Ratzinger:* Ich möchte zuerst auf ein Stichwort eingehen, das Sie am Ende Ihres Votums geliefert haben. Sie unterscheiden das Alte und das Neue zu Glaubende. Diesen Unterschied möchte ich ganz entschieden bestreiten. Das Konzil hat nichts Neues zu Glaubendes geschaffen oder gar an die Stelle des Alten gesetzt. Es gehört zum Grundtypus seiner Aussagen, daß es sich als Fortführung und Vertiefung der bisherigen Konzilien versteht, besonders derjenigen von Trient und des Ersten Vatikanischen Konzils. Es geht einzig darum, denselben Glauben unter geänderten Bedingungen möglich zu halten und neu lebendig werden zu lassen. Demgemäß hat die liturgische Reform versucht, den Ausdruck des Glaubens durchsichtiger zu machen, aber sie wollte Ausdruck des einen Glaubens und nicht dessen sachliche Veränderung sein.

Was die Vorbereitung angeht, so schien sie nirgends so stark zu sein wie in Deutschland: Hier war ja das Kernland der liturgischen Bewegung, aus der überhaupt die Aussagen des Konzils hervorgewachsen sind. Sehr vieles von dem, was das Konzil beschlossen hat, war hier schon längst vorweggenommen worden. Im übrigen hatte ja auch Pius XII. schon Stücke einer liturgischen Reform verwirklicht, wenn Sie etwa an die Neugestaltung der Osternacht denken. Trotzdem gebe ich Ihnen recht, daß hernach vieles zu abrupt geschehen ist, so daß für viele Gläubige die innere Einheit mit dem Bisherigen nicht mehr zu erkennen war. Hier ist auch das Konzil einfach überrollt worden, das zum Beispiel noch gesagt hatte, die Sprache des lateinischen Ritus bleibe das Latein, doch sei der Volkssprache gebührender Raum zu geben. Heute muß man sich fragen, ob es überhaupt noch einen lateinischen Ritus gibt; ein Bewußtsein dafür ist sicher kaum noch vorhanden. Die Liturgie erscheint in den Augen der meisten vielmehr als eine Gestaltungsaufgabe für die jeweilige Gemeinde, in der entsprechende Kreise oft mit einem ebenso bewundernswerten wie verfehlten Eifer von Woche zu Woche eigene »Liturgien« basteln. Dieser Bruch im grundlegenden liturgischen Bewußtsein scheint mir das eigentlich Fatale zu sein. Die Grenzen zwischen Liturgie und Kommerz, zwischen Liturgie und Geselligkeit fallen unmerklich dahin, was sich zum Beispiel auch darin zeigt, daß manche Priester in Anwendung der bürgerlichen Höflichkeitsformen meinen, die Kommunion erst nehmen zu dürfen, wenn sie den anderen gereicht ist; daß sie nicht mehr zu sagen wagen »ich segne euch« und damit das grundlegende liturgische Gegenüber auflö-

sen; auch die oft ungenießbaren Begrüßungen mit all ihren Banalitäten, auf die manche Gemeinden freilich inzwischen schon warten wie auf eine unentbehrliche Höflichkeit – auch sie sind hier angesiedelt. In der Zeit, in der das neue Meßbuch noch nicht erschienen, das alte aber schon als »alt« abgestempelt war, ging das Bewußtsein verloren, daß es einen »Ritus«, das heißt eine vorgegebene liturgische Form gibt und daß Liturgie überhaupt nur dadurch sie selber ist, daß sie außerhalb der Verfügung der Feiernden steht. Selbst die amtlichen neuen Bücher, so gut sie in vieler Hinsicht sind, lassen da und dort allzu sehr die überlegte professorale Planung erkennen und verstärken die Meinung, ein liturgisches Buch werde »gemacht«, wie man auch andere Bücher macht.

In diesem Zusammenhang möchte ich eine kurze Bemerkung über den Streit um die sogenannte tridentinische Liturgie einschieben. Es gibt nämlich keine tridentinische Liturgie, und bis 1965 hätte sich kein Mensch bei diesem Wort irgendetwas vorstellen können. Das Trienter Konzil hat keine Liturgie »gemacht«. Und es gibt, streng genommen, auch kein Missale Pius' V. Das Missale, das im Jahr 1570 im Auftrag Pius' V. erschien, unterschied sich nur in Winzigkeiten von der rund hundert Jahre früher erschienenen ersten Druckausgabe des Missale Romanum. Bei der Reform Pius' V. ging es im Grunde nur darum, die spätmittelalterlichen Wucherungen, die sich weithin eingeschlichen hatten, und die Fehler, die sich beim Abschreiben und Abdrucken ergeben hatten, dadurch zu beseitigen, daß erneut das stadtrömische Missale, das von diesen Vorgängen weitgehend unberührt geblieben war, für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde. Zugleich sollten die Unsicherheiten, die sich im Durcheinander der liturgischen Bemühungen der Reformationszeit ergeben hatten, in denen ja der Unterschied zwischen katholisch und reformatorisch weithin fließend geworden war, durch die einzige Verbindlichkeit des in Rom gedruckten Missale typicum beseitigt werden. Daß es nur um dies ging, sieht man daran, daß ausdrücklich liturgische Gewohnheiten, die älter als zweihundert Jahre waren, von der Reform ausgenommen wurden. Bereits 1614 erschien unter Urban VIII. eine neue Ausgabe des Missale, die wiederum verschiedene Verbesserungen enthielt, und so hat vor wie nach Pius V. jedes Jahrhundert seine Spuren im Missale hinterlassen, das stets in einem kontinuierlichen Vorgang des Reinigens einerseits, des Wachsens andererseits begriffen war, in dem es doch immer dasselbe Buch blieb. Von diesen Tatsachen her muß man das Beharren auf dem »Tridentinischen Missale« als unreal kritisieren, aber doch auch Kritik an der Form üben, in der das erneuerte Missale präsentiert worden ist. Den »Tridentinern« muß man sagen, daß die Liturgie der Kirche mit dieser selbst immer lebendig und daher auch immer in einem Prozeß des Reifens ist, in dem es größere und kleinere Einschnitte geben kann. Für die katholische Liturgie wäre ein Alter von vierhundert Jahren viel zu

wenig – sie reicht wirklich bis zu Christus und den Aposteln und ist von dorthin in einem einzigen stetigen Prozeß auf uns gekommen; das Missale ist so wenig mumifizierbar wie die Kirche selbst. Zugleich muß man bei allen Vorzügen des neuen Missale kritisch feststellen, daß es herausgegeben wurde, als wäre es ein von Professoren neu erarbeitetes Buch und nicht eine Phase in einem kontinuierlichen Wachstum. Derlei ist in dieser Form nie geschehen, es widerspricht dem Typus liturgischen Werdens, und erst dieser Vorgang hat überhaupt die absurde Vorstellung provoziert, als hätten Trient und Pius V. vor vierhundert Jahren ihrerseits ein Missale verfaßt. Die katholische Liturgie wurde so zu einem Produkt der frühen Neuzeit herabgedrückt und damit eine Verschiebung der Perspektiven hervorgerufen, die beängstigend ist. Obgleich die Wenigsten von denen, die heute Unbehagen äußern, diese Zusammenhänge deutlich überblicken, gibt es ein instinktives Wissen darum, daß Liturgie nicht Produkt kirchlicher Verordnung oder gar professoraler Gelehrsamkeit sein kann, sondern nur als Frucht der lebendigen Kirche das ist, was sie ist.

Um nicht mißverstanden zu werden, möchte ich sagen, daß ich inhaltlich (von einzelnen Kritiken abgesehen) sehr dankbar bin für das neue Missale, für die Ausweitung des Schatzes der Orationen, der Präfationen, für die neuen Kanongebete, für die Vermehrung der Meßformulare an Werktagen usw., ganz zu schweigen von der Möglichkeit der Muttersprache. Aber ich halte es für ein Unglück, daß man dabei die Vorstellung eines neuen Buches erweckt hat, anstatt das Ganze in der Einheit der Liturgiegeschichte zu präsentieren. Ich glaube daher, daß eine neue Auflage deutlich zeigen und sagen wird müssen, daß das sogenannte Missale Pauls VI. nichts anderes als eine erneuerte Fassung desselben Missale ist, an dem schon Pius X., Urban VIII., Pius V. und deren Vorgänger bis zurück in die Zeit der werdenden Kirche gewirkt haben. Das Bewußtsein der ungebrochenen inneren Einheit der Geschichte des Glaubens, die sich in der stets gegenwärtigen Einheit des aus dieser Geschichte kommenden Betens darstellt, ist für die Kirche wesentlich. Dieses Bewußtsein wird da ebenso zerschnitten, wo man für ein Buch votiert, das vor vierhundert Jahren gemacht sein soll wie dort, wo man die Liturgie möglichst frisch selbstgemacht haben möchte. Im Grunde ist das Denkmuster beidemale das gleiche. Mir scheint, daß das Unbehagen, von dem Sie sprechen, hier seinen Grund hat. Es geht darum, ob der Glaube durch Verordnungen und gelehrte Forschungen entsteht oder in der lebendigen Geschichte der durch die Jahrhunderte identischen Kirche auf uns zukommt.

*Redaktion:* Nachdem wir die Methode der Reform, bzw. ihre Wirkungen in Frage gestellt haben, ein Wort zum Ziel der Reform. Schon *Mediator Dei* spricht von der tätigen Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst. Der

Akzent liegt wohl auf tätig. Was heißt tätig teilnehmen? Mitsingen, Mitbeten, auf den Priester reagieren: Sitzen, Stehen, Knien? Also nicht nur anwesend sein wie früher vor dem Ersten Weltkrieg in der Kirche, dem Gesang des Chores lauschend oder Rosenkranz betend während der Messe, sondern bezogen sein mit der Gemeinde auf das Geschehen am Altar.

Aber: Hat es diese tätige Teilnahme nicht schon vor dem Zweiten Weltkrieg zumindest in Deutschland gegeben, dank der Liturgischen Bewegung der zwanziger Jahre? Und wissen wir nicht aus langjähriger Erfahrung, daß tätige Teilnahme, so verstanden, auch zur leeren Form werden kann? Ich kann fünf Strophen vom »Großer Gott wir loben dich« oder das Dritte Credo singen und dabei sämtliche Positionen meiner letzten Einkommensteuererklärung memorieren. Tätige Teilnahme schützt nicht vor Routine. Es ist nicht die Frage, ob Aktionismus Routine verhindern kann, sondern wie Einmaligkeit erhalten, immer wieder neu geschaffen werden kann, und wie aktive Teilnahme auszusehen hat, die das zu leisten vermag.

Also: Wie kann liturgisches Geschehen, das auf Wiederholung angelegt ist, angelegt sein muß und mit ihm die tätige Teilnahme vor Routinierungen, also Sinnentleerungen gesichert werden?

*Kardinal Ratzinger:* Vielleicht darf ich zunächst den Begriff *Participatio actiua* – »tätige Teilnahme« – etwas erläutern, der in der Tat einen Schlüsselbegriff in der Liturgie-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt. Dahinter steht der Gedanke, daß die christliche Liturgie von ihrem Wesen und von ihrer Gestalt her ein Vollzug in Gemeinschaft ist. Sie umschließt Wechselgebete, Zurufe, Verkündigung, gemeinsames Beten. »Wir«, »Ihr« und »Du« sind die Formen, in denen die Menschen genannt werden; erst in relativ späten und vereinzelt Gebeten tritt das »Ich« auf. Wenn aber die liturgischen Texte vom »Wir«, »Ihr« und »Du« geprägt sind und dies Ganze noch dazu Teil einer *Actio* (»Drama«) ist, in der vom »Textbuch« her alle Mithandelnde sind, dann ist klar, daß sinngemäße liturgische Feier, einfach von der Struktur der Worte und Handlungen her, das gegenseitige Sprechen und Tun in der Zuwendung von wir, ihr und du verlangt; im anderen Fall entsteht immer ein innerer Widerspruch zwischen dem Text und seinem Vollzug. Das war die Entdeckung, die in der liturgischen Bewegung eine neue Gegenwart der alten Worte und Handlungen bewirkt hatte. Das Konzil hat hier einfach etwas mit seiner Autorität ausgesprochen, was an sich von der Sache her evident ist. Im Ganzen hat sich diese Einsicht auch durchaus fruchtbar ausgewirkt. Wenn man den vom Konzil ermöglichten tätigen Vollzug der Liturgie heute wegnähme, würde man plötzlich bemerken, was da gewachsen ist und daß in Wirklichkeit niemand mehr darauf verzichten will. Aber natürlich kann eine gute Erkenntnis immer auch verkleinert, vereinseitigt und durch Verengung verschoben werden.



Manche Pragmatiker liturgischer Reform schienen zu meinen, daß man nur alles laut und gemeinschaftlich machen müsse, dann sei die Liturgie von selbst anziehend und wirksam. Sie hatten dabei vergessen, daß die gesprochenen Worte auch einen Sinn haben, den zu vollziehen mit zur »participatio actuosa« gehört. Sie hatten übersehen, daß die *Actio* nicht nur und nicht primär im Wechsel von Stehen, Sitzen, Knien besteht, sondern in inneren Vorgängen, die die eigentliche Dramatik des Ganzen ausmachen. »Lasset uns beten« – das ist Einladung zu einem Vorgang, der nach innen reicht. »Erhebet die Herzen« – das Wort und das Aufstehen dabei ist hier sozusagen nur »die Spitze des Eisbergs«. Das Eigentliche geschieht in der Tiefe, die sich zur Höhe aufrichtet. »Seht das Lamm Gottes« – hier ist ein Schen eigener Art angesprochen, das durch das äußere Anschauen der Hostie noch nicht eintritt. Wo man diese innere Dimension ausließ, entstand der Eindruck, die Liturgie sei noch immer »langweilig« und »unverständlich«, so daß man sich schließlich gedrängt fühlte, die Bibel durch Marx und das Sakrament durch die Party zu ersetzen, weil man die Wirkung sogleich und von außen her erzielen wollte. Gegenüber der bloß äußeren Geschäftigkeit, die mancherorts einsetzte, war das einstige stille Mitvollziehen viel realistischer und dramatischer: teilhaben an der wesentlichen Handlung und Aufbrechen der Gemeinschaft des Glaubens von der Tiefe her über die Gräben des Schweigens hinweg. Aber das spricht nicht gegen die »tätige Teilnahme« im eingangs geschilderten Sinn, sondern nur gegen deren Veräußerlichung. Ein unfehlbar sicheres Mittel, um auf jeden Fall, für jeden und für immer die Mitbeteiligung an der »Actio« zu bewirken, gibt es nicht. Ich glaube, daß sogar eine der ganz entscheidenden Einsichten, die uns nach dem Konzil wieder aufgegangen sind, in der Erkenntnis besteht, daß rein von außen her die Wirkung der Liturgie nicht vorzugeben ist: Zum Glauben gehört ein beständiger Prozeß der Erziehung, und nur in ihm behalten seine Worte ihren Sinn. Im Evangelium folgt unmittelbar auf die erste Formulierung des Christusbekenntnisses die Aussage »Er begann sie zu lehren« (Mk 9, 29 ff.). Das heißt: Die aus sich selbst sprechende Kurzformel gibt es nicht. Das Credo steht in einem lebendigen Zusammenhang des Lehrens, der Erziehung und der Gemeinschaft des gläubigen Lebens; nur in diesem Konnex erhalten die Worte wie die Zeichen ihr Leben.

*Redaktion:* Ich komme jetzt auf das Verhältnis zwischen Inhalt und Form der Meßfeier von heute zu sprechen. Inhalt heißt hier: die von der Kirche und durch die Kirche repräsentierten Glaubensgeheimnisse. Für jeden erfahrenen Betrachter ist die Umgewichtung innerhalb der Eucharistiefeier zwischen Mahl – Opferhandlung und Lesegottesdienst gegenüber der Pianischen Messe unübersehbar. Ich stelle das fest, ohne damit eine Wertung zu verbinden. Zweifellos hat der Wortgottesdienst dadurch gewonnen, daß er

durch die neue Leseordnung ausgeweitet wurde. Doch das enthebt uns nicht der Frage, warum diese Umgewichtung. Wir wollen doch nicht davon ausgehen, daß die derzeitige Gestalt der Meßfeier ein Zufallsprodukt ist, daß, wenn der Wortgottesdienst länger wird, am Ende etwas verknappt werden muß, damit das Ganze in einem erträglichen Zeitplan bleibt.

Folgende Hypothese wird hier aufgestellt: Solange Inhalte nicht abgeklärt sind, also in ein Konsensbewußtsein gebracht sind, können Form und Gestalt, die Erscheinungsweisen dieser Inhalte, nicht stimmen. Worum geht es bei der Meßfeier? Um eine Mahlgemeinschaft? Um eine Opfergemeinschaft? Sie haben die Frage auf Seite 385 dieses Heftes beantwortet. Ich frage weiter: Geht es in der Meßfeier um die wirkliche Gegenwart des am Kreuze Gestorbenen und Wiederauferstandenen oder geht es um die Zeichenhaftigkeit für das Geheimnis oder an Stelle des Geheimnisses? Und weiter: Ablösung der Lehre der Transsubstantiation durch die Lehren der Transsignifikation und Transfinalisation? Hier wird der Theologe nicht antworten können: um beides. Und weiter: um welche Realitäten handelt es sich? Wird die Oblate zum Leibe und Blute Christi erst durch den Glauben der Gläubigen? Oder erst dadurch, daß sie gegessen wird – *ut sumatur* nach St. Thomas? Vorausgesetzt ein solches Eucharistieverständnis habe einen Platz innerhalb der Kirche, bedarf es dann eines der Wandlungsgewalt mächtigen Priesters? Kann das nicht jeder gläubige Laie? Und braucht es überhaupt ein Wandlungsritual? Führt es nicht vom Geheimnis, von der Zeichenhaftigkeit weg und ermuntert zum magischen Verständnis, läßt womöglich Raum für ein Wunder, das doch unter allen Umständen zu verbannen ist? Sie kennen alle diese Überlegungen. Solche Gegensatzfragen sind auch leicht zu stellen, den Opfercharakter der Messe betreffend. Noch 1966 sieht Papst Paul VI. in der Enzyklika »*Mysterium Fidei*« im Opfercharakter den Kern des eucharistischen Geheimnisses. Ähnliches gilt vom eucharistischen Kult. Alle die hier angetippten Fragen sind im Fluß. Gewiß werden die Theologen sagen: Realpräsenz und Wandlung sind gesichert. Sie werden nur anders als früher akzentuiert. Ich stelle fest: sie werden anders interpretiert. Nochmals: es dreht sich nicht ums Rechthaben in allen diesen Fragen. Unsere Frage lautet ja: Liturgie – wandelbar oder unwandelbar, untersucht am Beispiel der Eucharistiefeier. Und auf Grund des Befundes sage ich: Wir können nicht ausschließen, daß sich mehr wandelt im Verständnis der Eucharistie als von der Sache her, vom Verständnis des Anfangs her und vom tradierten Glauben der Kirche her zulässig ist, wenn man nicht auf die Prämisse ausweichen will, daß in und durch die Meßfeier die Gläubigen Gott dienen und ihn feiern, was natürlich immer richtig ist.

*Kardinal Ratzinger:* Das Bündel an Fragen, das Sie in diesem vierten Punkt vorgelegt haben, führt so tief in zentrale dogmatische Themen hinein,

daß man darauf im Rahmen eines Interviews eigentlich gar nicht antworten kann. Hier wäre ein ganzes Stück »Katechismus« zu entfalten; vielleicht kann sich unsere Zeitschrift dafür einmal Zeit und Raum nehmen. Daher jetzt nur ein paar Andeutungen. Ich fange mit einer Äußerlichkeit an, die aber weiterführen kann. Das »ut sumatur« (damit sie empfangen wird), das Sie zitiert haben, stammt vom Trienter Konzil (DS 1643); Karl Rahner hat darauf aufmerksam gemacht, daß es dort steht, übrigens ausgerechnet in dem Kapitel, in dem von der eucharistischen Anbetung und vom Fronleichnamfest die Rede ist. Rahner wollte damit ins Gedächtnis rufen, daß auch Trient von den Einsetzungsworten wie von der inneren Finalität der Wirklichkeiten Brot und Wein her ganz klar gesehen und bezeugt hat, daß die Zuordnung zum Empfangen die Wesensdynamik dieses Sakraments (und *mutatis mutandis* aller Sakramente) ausmacht. Aber gerade dieses Wissen hat Trient nicht daran gehindert, auch zu sagen, daß dieser »Empfangensvorgang« viele Dimensionen umschließt: Christus empfangen – das schließt seinem Wesen nach »Anbeten« mit ein. Das Empfangen Christi muß alle Dimensionen in sich tragen, die Christus zu eigen sind und kann daher nicht auf einen physischen Vorgang zurückgeführt werden. So ist aber in dieser Aussage auch schon das Bekenntnis zu seiner realen Gegenwart miteingeschlossen. Sie angemessen zu definieren, ist heute deswegen so schwierig, weil wir keine Philosophie mehr haben, die sich bis zum Sein durchfragt; uns interessieren nur noch die Funktionen. Die heutige Wissenschaft fragt nur noch: Wie funktioniert das Ding? Was kann ich damit machen? Sie fragt nicht mehr: Was *ist* das? – Diese Frage gilt als unwissenschaftlich und sie ist auch streng wissenschaftlich nicht lösbar. Dieser Verschiebung des Denkens wollten jene Versuche entsprechen, die die Eucharistie von der Ebene der Bedeutung und des Ziels her definierten (Transsignifikation, Transfinalisation). Obwohl das, was hier gesagt wird, nicht einfach falsch ist, ist es doch auf eine gefährliche Weise zu wenig. Wenn auch Sakrament und Glauben zu »Funktionen« reduziert werden, spricht man gar nicht mehr von Gott, der nun einmal keine »Funktion« ist, und man spricht auch nicht mehr vom Menschen, der ebenfalls keine Funktion *ist*, so viele Funktionen er *hat*. Daran wird aber auch sichtbar, wie wichtig es ist, daß der Sakramentsglaube in philosophisch »dürftiger Zeit« die Seinsfrage wachhält; nur so kann die Herrschaft des Funktionalismus, die die Welt zum universalen Konzentrationslager machen würde (dessen Wesen es ist, den Menschen nur noch als Funktion zu werten), wirksam durchbrochen werden. Bis zu einem gewissen Grade steht heute in der Tat die Behauptung der seinshaften Gegenwart Christi in den verwandelten Gaben philosophisch ungeschützt da und ist doch gerade so eine Aussage von höchstem menschlichem Rang.

Für das Verhältnis von Opfer und Mahl darf ich im großen und ganzen auf den Artikel verweisen, den ich in diesem Heft beigetragen habe. Die heutige

Theologie sieht es nicht gerne, wenn man Parallelen zwischen Religionsgeschichte und Christentum zieht. Dennoch scheint es mir nicht unwichtig festzustellen, daß in der ganzen Religionsgeschichte Opfer und Mahl eine unlösbare Einheit bedeuten. Das Opfer stiftet die *Communio* mit der Gottheit, vom Opfer und im Opfer empfangen die Menschen die Gabe der Gottheit zurück. Im Geheimnis Jesu Christi ist das in vielfacher Weise verwandelt und vertieft: Das Opfer kommt selbst schon aus der menschengewordenen Liebe Gottes, so ist es immer schon von innen her ein Sich-Geben Gottes, in das er den Menschen hineinnimmt, so daß er selbst Gabe und als Gabe noch einmal Beschenkter wird. Vielleicht verdeutlicht sich das Gemeinte auch hier, wenn ich an eine liturgisch-dogmatische Detailfrage anknüpfe, die Sie aufgeworfen haben. »Bedarf es denn eines der Wandlungsgewalt mächtigen Priesters?« Ich würde da nicht gerne von »Gewalt« sprechen, obwohl dies die Terminologie seit dem frühen Mittelalter ist. Mir scheint der Zugang von einer anderen Seite her besser zu sein. Damit das Geschehen von damals Gegenwart wird, müssen die Worte gesagt werden: Dies ist mein Leib – dies ist mein Blut. Aber in diesen Worten ist als Sprechender das Ich Jesu Christi unterstellt. Nur er kann solches sagen; es sind *seine* Worte. Kein Mensch darf sich anmaßen, das Ich Jesu Christi als das seinige zu erklären. Keiner kann aus eigenem hier »Ich« und »Mein« sagen. Aber es muß doch gesagt werden, wenn das rettende Geheimnis nicht ferne Vergangenheit werden soll. So kann es nur gesprochen werden aus einer Vollmacht, die niemand sich selber zu geben vermag – aus einer Vollmacht, die auch nicht eine Gemeinde oder viele Gemeinden übertragen können, sondern die nur in der der Gesamtkirche gegebenen »sakramentalen« Ermächtigung Jesu Christi selbst gründen kann. Das Wort muß sozusagen im Sakrament stehen, im Teilhaben am »Sakrament« der Kirche, an der Vollmacht, die sie sich nicht selber gibt, sondern in der sie weitergibt, was über sie selbst hinausreicht. Genau das heißt »Priesterweihe« und »Priestertum«. Versteht man dies, dann wird von selber einsichtig, daß in der Eucharistie der Kirche etwas geschieht, was über jede Art menschlicher Feier und menschlicher Zusammenkunft, auch über jede Art eigenen liturgischen Gestaltens von Gemeinden hinausgeht: das Geheimnis Gottes, das Jesus Christus uns durch sein Sterben und Auferstehen zugeeignet hat. Darin gründet die Unersetzlichkeit der Eucharistie und ihre Identität, die von der Reform nicht angetastet wurde, sondern nur neu ins Licht gestellt werden sollte.

# Cordoba oder Glanz und Untergang des maurischen Spanien

*Von Max von Brücke*

Die Weltgeschichte kennt kein Beispiel, das an Schnelligkeit und Ausdehnung mit dem Auftreten des Islam im siebten Jahrhundert verglichen werden könnte. Gewiß, auch die mongolischen Steppenreiche eines Attila und Dschingis Khan hatten explosiven Charakter, doch ihnen fehlte die Dauer. Unter den Omajjaden in Damaskus wurde ein arabisches Großreich ohnegleichen geschaffen, mit dem Kalifat als politisch-religiösem Machtzentrum.

Als im Jahre 632 der Prophet Mohammed starb und seine Jünger über die Grenzen des Hedschas hinausgriffen, glaubten die Grenzposten der Byzantiner und der Perser als der beiden damaligen Hauptmächte an einen der häufigen Religionskämpfe östlicher christlicher Sekten. Sie konnten nicht ahnen, daß sie den Beginn eines Zyklons erlebten, der sich in rasendem Tempo nach Osten und Westen ausdehnte. Schon achtzig Jahre nach des Propheten Tod erreichte die Eroberungswelle im Osten den Indus, im Westen die Pyrenäen. Die antike Mittelmeereinheit war zerbrochen. 637 fiel Ktesiphon, die Hauptstadt des persischen Sassanidenreiches. Immerhin konnte das eroberte Persien seine eigene Hochsprache bewahren und wurde im achten Jahrhundert einer der wichtigsten Faktoren islamischer Kunst und Literatur. Anders als Ktesiphon hielt Konstantinopel, die Hauptstadt des byzantinischen Kaiserreiches, stand, doch nahmen die Araber den Byzantinern die wichtigsten und fruchtbarsten Provinzen weg: erst fiel das städtereiche hochkultivierte Syrien, dann Ägypten, dann Nordafrika. Die Meerenge von Gibraltar war erreicht. Im Jahre 711 setzte der Feldherr Tarik mit Arabern, Hilfstruppen aus der Sahara und dem Atlas über die Meerenge. Der letzte Westgotenkönig, Roderich, fiel in der Schlacht am Quadalete. In wenigen Wochen war Cordoba erobert, doch unaufhaltsam stürmten die siegreichen Muslims weiter. 713 wurde in Toledo, der alten Hauptstadt der Westgoten, die Herrschaft des Kalifen über die neue Provinz deklariert, die von den Arabern Al-Andalus genannt wurde. Sie umfaßte 718 mit der einen Ausnahme von Asturien die ganze iberische Halbinsel und griff sogar über die Pyrenäen hinaus bis nach Narbonne, das den Eindringlingen fast vierzig Jahre lang als Ausgangspunkt für Streifzüge in Südfrankreich diente.

Der Zusammenbruch der westgotischen Streitmacht, die zahlenmäßig den Arabern weit überlegen war, scheint unbegreiflich und läßt sich nur aus der

inneren strukturellen Schwäche dieses Germanenstaates erklären. Die Westgoten hatten sich zu Beginn des fünften Jahrhunderts mit Einwilligung Westroms in Spanien niedergelassen und ihr Wahlkönigtum errichtet. Die westgotische Oberschicht neigte dazu, die Grundbevölkerung aus Iberern und Kolonialrömern zu unterdrücken, dynastische Fehden waren an der Tagesordnung, Glaubenskämpfe trugen zur Schwächung des Staates das ihre bei. Die Westgoten waren zunächst Arianer und traten unter König Reccared Ende des siebten Jahrhunderts zum katholischen Christentum über. Mit der wachsenden Macht des Klerus nahmen, wie zu jener Zeit auch in Westrom, die Judenverfolgungen zu. Die spanischen Juden gehen auf das vierte Jahrhundert zurück und waren bis zum Beginn der Renaissance auf iberischem Boden sehr zahlreich. Im achten Jahrhundert hatten Granada, aber auch Malaga sogar eine jüdische Mehrheit. Als Tarik nach Gibraltar übersetzte, durfte er auf die offene und versteckte Kollaboration der unterdrückten Judenschaft zählen.

Karl Martells Sieg bei Poitiers 731 brachte die arabische Eroberungswelle im Westen zum Stehen und galt als entscheidend dafür, daß die völlige Islamisierung Europas verhindert worden ist. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Welle im Westen ohnehin im Auslaufen war und daß die Zangenstrategie der omajjadischen Kalifen nicht zum Tragen kam, weil ihr Angriff auf des Zentrum der byzantinischen Macht, auf Konstantinopel, scheiterte. Nach der Ansicht neuerer Geschichtsforscher brachte der Seesieg Kaiser Leos III. über eine gewaltige arabische Flotte 718 die Entscheidung. Eine wesentliche Rolle spielte dabei eine Geheimwaffe, das sogenannte »Griechische Feuer«, eine explosive, auch auf dem Wasser brennbare Flüssigkeit, die aus primitiven Flammenwerfern verschossen wurde und die hölzernen Galeeren wie brennende Fackeln vor sich hertrieb.

Von den Einheimischen der Iberischen Halbinsel wurden die islamischen Eroberer die Moros, die Mohren oder die Mauren genannt. Und Spaniens Geschichte beginnt, so paradox es klingen mag, mit dem Sieg der Mauren am Quadalete. Fast acht Jahrhunderte lebten Mauren und Christen mit- und nebeneinander oder bekriegten einander gegenseitig. Der erste Teil der spanischen Geschichte, die maurisch-christliche Geschichte, endet mit dem Fall Granadas 1492 und der Errichtung der Vereinigten Königreiche durch Ferdinand und Isabella.

Die *Reconquista*, die Rückeroberung spanischen Bodens durch die Christen, war damit beendet, und nun begann der zweite Teil der spanischen Geschichte, die des sogenannten »reinen« Spanien, der *Hispania pura*, aus der alle Elemente des sogenannten »unreinen« Blutes, alle Muslims und Juden ausgeschieden waren. Die Verfolgungen der Juden und Mauren setzten schon wenige Jahre nach dem Fall Granadas ein, auch getaufte Muslims und Juden wurden verfolgt. 1499 ließ der Kardinal-Primas von Toledo,

Jimenez de Cisneros, alle arabischen theologischen Schriften, aber auch wissenschaftliche Werke der Juden und Araber verbrennen. 1609 wurden unter Philipp III. die letzten Morisken, die letzten zum katholischen Christentum zwangsweise oder doch nicht überzeugt bekehrten Muslims endgültig ausgetrieben. Schon vorher hatten mindestens 170 000 Juden das Land verlassen müssen.

Der zweite Teil der spanischen Geschichte wird von der Inquisition begleitet, die erst 1834 in Spanien aufgehoben wurde und jenen finsternen Fanatismus ausprägte, der sich geradezu als eine Sonderform spanischer Religiosität ansprechen läßt und gegenreformatorisch vor allem auf den Marienkult ausgerichtet war. Die Auswüchse der Inquisition bilden das dunkelste Kapitel in der Geschichte der katholischen Kirche, nicht nur in Spanien. Mochte auch mit dem Fall von Konstantinopel 1453 für ganz Europa die Türkengefahr akut geworden und die Möglichkeit nicht auszuschließen gewesen sein, daß die Türken in Spanien sich der Hilfe jüdischer oder maurischer Minderheiten bedienen könnten – der Preis, den die spanische Nation für die »geschlossene« Gesellschaft entrichten mußte, war außerordentlich hoch.

Die Symbiose von Mauren und Christen hatte Spanien im Mittelalter zur führenden Kulturnation Europas gemacht. In Andalusien konnte fast jeder lesen und schreiben, wogegen im christlichen Europa nur der Klerus dessen kundig war.

Über das maurische Spanien (und über Sizilien) wirkte das überlegene arabische Kulturgut auf das nach dem Zerfall des weströmischen Reiches kulturell zurückgefallene Europa ein. Aristoteles wurde von Averroes, dem in Cordoba im zwölften Jahrhundert geborenen großen arabischen Philosophen, übersetzt und gelangte in einer zu Toledo gefertigten lateinischen Übersetzung nach Paris, wo er seit 1251 an der Sorbonne gelehrt wurde. Astronomische, naturwissenschaftliche Erkenntnisse verdankt das christliche Abendland der islamischen Vermittlung, ebenso – um nur wenig hier zu nennen – das arabische Ziffernsystem und die arabische Chirurgie, der damals schon Vivisektion und Narkose vertraut waren.

Freilich ist nicht zu bestreiten, daß der Islam Ende des fünfzehnten Jahrhunderts überall geistig auszutrocknen begann. Vermutlich hätte ein Fortbestand der Symbiose keine besonderen zusätzlichen geistigen oder kulturellen Anstöße geben können. Aber die radikale Auflösung der Symbiose kam einem Bruch mit der bisherigen Geschichte gleich. Viele christliche Herrscher der Pyrenäenhalbinsel hatten früher unbedenklich maurische Handwerker beschäftigt, maurische Arbeitskräfte in Handel und Landwirtschaft geduldet und Toleranz geübt. Die von den fleißigen Mauren entrichteten Steuern füllten die christlichen Kassen. Alfons der Weise hatte aus Toledo einen Umschlagplatz arabischer und jüdischer Gelehrt-

keit gemacht. Peter der Grausame ließ seinen Alcazar in Sevilla von maurischen Handwerkern und Architekten errichten und seinen eigenen Grabstein mit lateinischen, arabischen und hebräischen Inschriften schmücken.

Mit den Mauren wurde auch der maurische Fleiß ausgetrieben. Schon in der glanzvollen Blütezeit des »Siglo de Oro«, des Goldenen Zeitalters unter Philipp II., setzte die wirtschaftliche und soziale Verarmung ein. Ganze Landstriche verödeten, Infrastrukturen zerfielen, Landwirtschaft, Obst- und Gartenbau gingen zurück. Der Goldstrom aus der Neuen Welt begünstigte nicht die wirtschaftliche Produktion, sondern ein Parasitentum und die damals weitverbreitete Auffassung, daß Arbeit eines freien Spaniers unwürdig sei. Kastilische Bauern und Hirten ließen sich, vom Ideal des »Caballero«, des Ritters verlockt, in die »tercios« anwerben, die spanischen Kompagnien, die Süditalien und Sizilien eroberten.

Die Inquisition hat auch verhindert, daß jemals die Aufklärung in Spanien Fuß fassen konnte. Das Ideal der freien Forschung wurde durch einen Prozeß geistiger Selbstverstümmelung erstickt, der bis in die jüngste Geschichte nachwirkt. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß man heute die Vergangenheit als harmloses Erinnerungsbild wieder aufpoliert; daß Andalusien mit dem Städte-Dreigestirn Granada – Cordoba – Sevilla zum beliebten Reiseziel geworden ist; daß den beiden großen Cordobanern des Mittelalters, Averroes und Maimonides, je ein Denkmal gesetzt wurde, auf denen sie einander zum Verwechseln ähnlich sehen, mit dem alleinigen Unterschied, daß der eine ein Buch auf das rechte, der andere auf das linke Knie stützt.

Unter der Dynastie der Abbasiden, die 750 den Sitz der Regierung von Damaskus nach Bagdad verlegten, begann sich die Einheit des arabischen Großreiches aufzulösen. In Ägypten traten die Fatimiden die Herrschaft an, in Spanien ein Angehöriger der Omajjadensippe, der das Blutbad von Damaskus, in dem seine Familie unterging, überlebt hatte. Nach abenteuerlicher Flucht bemächtigte er sich 755 Cordobas, wo er sich von Damaskus unabhängig erklärte und seine Herrschaft über das ganze maurische Spanien ausdehnte. Er regierte als Abd-el-Rahman I. von 756 bis 788, ein rothaariger Koloß von gewaltiger Körperkraft. Übrigens soll die Mehrzahl der späteren Kalifen gleich ihm rötliches oder blondes Haar gehabt haben.

Der bedeutendste Herrscher des maurischen Spanien, ja die bedeutendste islamische Herrschergestalt überhaupt war Abd-el-Rahman III. Er regierte von 912–961 und erklärte sich 929 zum Kalifen, womit auch staatsrechtlich die Verbindung mit dem Abbasidenreich in Bagdad gelöst war. Unter ihm und seinem Nachfolger El Hakem, der eine Bibliothek von 400 000 Bänden besessen haben soll und seltenste Werke aus Bagdad und Ägypten kommen ließ, erlebte Cordoba seine Glanzzeit.



Die mittelalterliche Dichterin Roswitha von Gandersheim, die Berichte über die Stadt am Guadalquivir gehört hatte, nannte sie »eine Zierde der Welt«. Es gab, sieht man von Bagdad ab, im zehnten und elften Jahrhundert zwei europäische Weltstädte: Byzanz und Cordoba. Byzanz war noch größer, doch bewegen sich die Schätzungen der Bevölkerungszahl für Cordoba zwischen 500 000 und einer Million Einwohnern. Es war wesentlich ausgedehnter als heutzutage. Gleich Byzanz war es in den »dunklen Jahrhunderten« des europäischen Mittelalters ein Vorort der Kunst und Wissenschaft, und wie Byzanz der Sitz der griechischen und hellenistischen Philosophie, so war Cordoba jener der islamischen Kultur. Es war zugleich, wie Byzanz, eine Stadt des Handels und des Luxus und hatte eine schwer zu zügelnde, auf Vergnügungen und Spiele begierige Bevölkerung.

In ihren bedeutendsten Leistungen war die Kultur des frühen Kalifats stark von Syrien und dem byzantinischen Hellenismus geprägt. Als dann, nach der Ausrottung der Omajjaden-Dynastie, deren Nachfolger, die Abbasiden, den Sitz von Damaskus nach Bagdad verlegten, kamen entscheidende persische Impulse hinzu, aber auch indische und sogar chinesische Einflüsse. Im achten und neunten Jahrhundert wurde Bagdad zu einem literarischen und wissenschaftlichen Zentrum, die Hauptwerke der griechischen, aber auch der persischen und indischen Wissenschaft wurden dort von gelehrten Übersetzern, häufig auch Persern und christlichen Syrern, bearbeitet. Von den Griechen schätzte man besonders Aristoteles, die Neuplatoniker und den Arzt Galenus.

Die politische Trennung Cordobas von Bagdad führte jedoch nicht zum Abbruch der kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen. Nun übernahm man, wie früher aus dem islamischen Syrien so jetzt aus dem islamischen Irak, die verfeinerten Lebensformen, Moden und handwerklichen Produkte. Die berühmten Elfenbeinkästchen zum Beispiel, begehrte Produkte kalifischer Ateliers, entlehnten ihre Jagd-, Musik- und Zechszenen dem traditionellen Repertoire der asiatischen Kunst.

Der Iraker Zyriab, aus Mesopotamien stammend, der noch Jahrhunderte später der »arabische Petronius« genannt wurde, reformierte zu Beginn des neunten Jahrhunderts in Cordoba das Musikleben, schuf ein Konservatorium, erfand die fünfsträngige Laute, waltete aber auch als Diktator des guten Geschmacks und der Moden. Wer etwas auf sich hielt, hatte weißes Leinen im Sommer, tunesischen Burnus im Winter zu tragen. Feinste Stoffe aus Seide, Wolle, Baumwolle mit kunstvollen farbigen Mustern wurden bevorzugt. Um jene Zeit wurde auch das Scharlachrot aus Mesopotamien eingeführt. Zyriak brachte die raffiniertesten Bagdader Küchenrezepte mit, setzte die Speisefolge, mit der Suppe beginnend, fest und richtete Kosmetiksalons ein, wo sich die Damen Cordobas ihr Make-up machen ließen.

Die Mauren übernahmen die byzantinische und sassanidische Verwaltungsstruktur. Der arabische Marktmeister entsprach dem byzantinischen Agoranomos, die Stadtregierungen wurden nicht gewählt, sondern von Funktionären des Herrschers geleitet. Auch das persische Protokoll wurde in Cordoba übernommen. Die Abbasiden in Damaskus hatten es ihrerseits von den Sassaniden in Ktesiphon geerbt: Bei Audienzen verharret der Herrscher unsichtbar hinter einem Vorhang und spricht durch den Mund eines hohen Würdenträgers zum Besucher. Die orientalische Vergöttlichung des Herrschers findet darin ihren Ausdruck.

Auch wirtschaftlich betätigten sich die Araber als unentbehrliche Vermittler. Zwischen Orient und Okzident schien eine Weltzivilisation ihren Anfang nehmen zu wollen, die dann freilich nicht zum Abschluß gebracht werden konnte. Der Islam beherrschte die großen Handels- und Seewege der damaligen Welt und unterhielt sogar eigene Faktoreien in China, zur Zeit der T'ang-Dynastie vom siebten bis zum zehnten Jahrhundert. Aus Indien brachte er das Zuckerrohr, den Reis, die Baumwolle mit; aus China die Kenntnis der Seidenherstellung, den Kompaß, das Papier. Die umständlichen römischen Buchstaben-Zahlen wurden durch das arabische Zahlensystem ersetzt.

Unstreitig war der Islam toleranter als die christliche Praxis. Unter den besiegten Volksgruppen nahmen Juden und Christen eine Sonderstellung ein: sie gehörten zu den sogenannten »Völkern des Buches«, mochten sie auch, nach islamischer Auffassung, von der reinen, im Koran dargestellten Lehre schon frühzeitig abgewichen sein. Sie durften ihren Kult ausüben, wenn auch mit der Einschränkung, daß während der mohammedanischen Gebetsstunden das Glockenläuten christlicher Kirchen verboten war. Einer der ersten Nachfolger des Propheten hatte die Regel aufgestellt, die Kirchen jener Städte, die sich durch Vertrag den Eroberern ergeben hatten, zwischen Christen und Muslims zu teilen. Nach diesem Grundsatz wurde zunächst auch in San Vincente in Cordoba verfahren. Die starke Zunahme der Bevölkerung nötigte dann Abd-el-Rahman I., den christlichen Teil des gemeinsam benutzten Oratoriums für eine Million Dinar zu kaufen. Er ließ die Kirche abbrechen und begann 787 mit dem Bau der berühmten Moschee, der *Mezquita*, die als schönstes Heiligtum des Islam gilt.

Die Christen hatten in den nur sie betreffenden Angelegenheiten eigene Richter. Christen wie Juden hatten eine Kopfsteuer zu entrichten, erfreuten sich aber sonst der Gleichstellung. In Alltag und Gebräuchen fand zwischen den verschiedenen religiösen und ethnischen Gruppen eine weitgehende Angleichung statt. Mischehen waren erlaubt. Nicht selten hatten Christen bei maurischen Herrschern wichtigste Ämter inne. Mitunter bedienten sich die Kalifen hoher katholischer Prälaten für ausländische Missionen. Die Zweisprachigkeit war weit verbreitet, am Hofe wurde neben dem Arabischen

auch die romanische Landessprache gesprochen, und in den katholischen Klöstern drohte das Arabische die lateinische Sprache zu verdrängen. Den zahlenmäßig stärksten Teil der Bevölkerung stellten die sogenannten »Muwallads«, die Abkömmlinge ursprünglich christlicher Eltern, die dann zum Islam übergetreten waren. Die maurische Oberschicht ließ ihre Güter gern von Muwallads bewirtschaften und zog – nicht anders als der heutige andalusische Großgrundbesitzer – das Stadtleben vor.

In der Blütezeit des cordobanischen Kalifates war die Toleranz besonders ausgeprägt. Als dann aber die Dynastie der Almoraviden, eines zum Islam bekehrten Wüstenvolkes, in Cordoba und Sevilla herrschte, breitete sich die Intoleranz aus. Theologen und Juristen des strengen malikitischen Ritus begannen nichtorthodoxe Glaubensgenossen zu verfolgen und verbrannten schismatische Schriften. Man deportierte auch arabisierte Christen, sogenannte Mozaraber, und sogar Juden, die sonst von den Muslims geschützt wurden.

Uausbleiblich nahm die Kritik der Muslims am katholischen Klerus zu, nachdem der Papst erstmals zu einem Kreuzzug gegen die Mauren aufgerufen hatte. Ein maurischer Chronist jener Zeit gibt ein sehr abfälliges Urteil über die christliche Geistlichkeit. Nun konnte man freilich in der vorreformatorischen Epoche immer wieder Klagen über den Verfall der Sitten auch beim Klerus hören, und man darf annehmen, daß sie im üppigen Cordoba und Sevilla mit seiner vielstämmigen Mischbevölkerung und den zahllosen Sklavinnen sogar ausgesprochen lax waren. Jedenfalls fordert der Chronist, man solle den muslimischen Frauen den Besuch christlicher Kirchen verbieten, weil die Priester »Wüstlinge, Ehebrecher und Sittenverderber« seien. Es sei – fügt er in wohl starker Verallgemeinerung hinzu – bei ihnen »gang und gäbe, des Nachts sogar zwei und mehr Frauen« bei sich zu behalten.

Ein politischer Atlas des maurischen Spanien würde eine schier unübersichtliche Gemengelage größerer und kleinerer Territorien aufzeigen, die sich überdies auf jeder Seite in den ständigen Kriegen untereinander und mit den christlichen Königen verändern. Nach dem Verfall der größeren Reiche, vor allem Cordobas und Sevilleas, machten sich aus der Gesamtmasse zahllose Stücke selbständig, die als Taifas-Reiche oder Zwergkönigtümer bezeichnet werden, auch sie mit oft bedeutenden künstlerischen Leistungen.

Die Omajjaden-Dynastie von Cordoba endete 1031, nach einem Bürgerkrieg von zwanzig Jahren. Sang- und klanglos erlosch die Spur des großen Abd-el-Rahman. Nun traten die zunächst halbbarbarischen Almoraviden an die Stelle. Sie herrschten bis 1091 über Sevilla und Cordoba und wurden dann von den Almohaden aus Nordafrika abgelöst. In dieser Spätzeit wirkten Averroes und Maimonides, bedeutende Koranglehrte,

Juristen und Lyriker. Es bestätigt sich auch hier der Satz Hegels, daß die Eule der Minerva ihren Flug in der Dämmerung beginnt.

Die Kriege zwischen Christen und Mauren brachten lange Zeit nicht den Ausschlag. Als jedoch 1085 Toledo an die Christen zurückfiel und allen späteren Belagerungen standhielt, verlagerte sich die Macht für immer zum Nachteil der Mauren, 1236 eroberte Ferdinand III. Cordoba, 1248 ergab sich Sevilla. Das maurische Spätreich der Nasriden von Granada, 1238 begründet, war bereits ein den christlichen Königen pflichtiger Vasallenstaat und endete glanzlos 1492.

Die herrschende Schicht in den maurischen Reichen setzte sich nirgendwo aus rein arabischen Elementen zusammen. Zumal die Kalifen versuchten, den eigenen Adel klein zu halten und zogen Palasteunuchen oder auch Sklaven, meist sogar ursprünglich christliche Sklaven, in wichtigste Stellen bei Hof, in der Verwaltung oder im Heerwesen. In den letzten Jahrhunderten des spanischen Islam spielten die Berber eine entscheidende Rolle. Es war immer wieder der gleiche Vorgang: aus der Tiefe des Atlas oder der Sahara brach ein Stamm oder eine Stammesgruppe auf, überschritt die Meerenge und setzte sich in Andalusien fest. Der Kern der Heere bestand zumeist aus Berbern. Sie waren bei der Bevölkerung wegen ihres rohen Auftretens verhaßt, neigten zu Mord und Plünderung und stürzten bei den Revolten den legitimen Herrscher.

In aller Welt freilich war der Islam eine äußerst komplexe Erscheinung und ließ sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Die Fähigkeit zur Verschmelzung heterogener Kulturelemente war ein islamischer Wesenszug. Ihn kennzeichnet Franz Georg Maier in seiner Studie »Die Verwandlung der Mittelmeerwelt« so: »Die erobernden Araber, besonders die Kalifen selbst und die Schicht der Emire, begegneten dem Neuen ohne Feindseligkeit, fasziniert durch die verfeinerte Zivilisation und die Kunst der byzantinischen Welt. Aus dem ersten Staunen entwickelte sich – in manchem dem Verhältnis der persischen Oberschicht zur griechischen Kultur im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. vergleichbar – Hochschätzung und Anerkennung. Überraschend schnell übernahmen die Araber die blühende städtische Kultur Persiens und des byzantinischen Ostens. Das war nicht allein ein passiver Vorgang. Die Araber belebten die alte Kultur mit dem Selbstbewußtsein und der Leidenschaft einer erfolgreichen jungen Religion und entwickelten das Übernommene weiter. Von Khorasan über Damaskus und Afrika bis nach Spanien entstand eine hochentwickelte und luxuriöse Kultur, die mit sicherem Griff überlieferte Kenntnisse und Traditionen aufnahm und sie schöpferisch fortbildete. Das arabisch-islamische Element selbst wirkte zunächst eher als formender Katalysator in einer neuen Synthese; nur in wenigen Zügen setzte es sich schon dominierend durch. Griechisch-byzantinische, syrische, koptische und sassanidische Traditionen

verschmolzen mit der islamischen Vorstellungswelt. Daraus entfaltete sich im Ineinandergreifen alter und neuer Kräfte in den großen Hauptstädten und Zentren des Islam eine bald zu eigener Ausstrahlung gelangende Weltkultur.«

Die Kraft zu einer neuen Synthese dürfte das Charakteristikum einer jeden Kultur sein. Ohne vorgegebene Grundlagen, also gleichsam aus dem Nichts, hat sich keine entwickelt. Insofern trifft der Vorwurf, der Islam sei eine Spolienkultur, eine Raubkultur gewesen, nicht den Kern. Zunächst freilich war das frühe Kalifat in seiner eigentlichen kulturtragenden Schicht nicht arabisch; viele Syrer, Ägypter, auch Perser, die alle nur vereinzelt zum Islam übergetreten waren, beherrschten damals die Kunst sowie das Kunsthandwerk und arbeiteten für arabische Herren.

Diese Feststellung gilt nicht nur für die ehemaligen byzantinischen Ostprovinzen, sondern auch für Andalusien. Dort trafen die maurischen Eroberer auf die römisch-westgotische Mischkultur und ließen sich von ihr anregen. So wurde der charakteristische Hufeisenbogen aus der westgotischen Architektur übernommen. Das arabische Element unter den Eroberern siedelte in den fruchtbaren Ebenen und entwickelte das blühende Städtewesen. Die Berber ließen sich vorzugsweise in den Berggegenden nieder. Erst die fortschreitende Beduinisierung nach dem Fall Cordobas führte zum Nachlassen der kulturellen Impulse.

Die Üppigkeit des Lebens im maurischen Andalusien sowie seine Tafelfreuden mit Wildbret, gebackenem und gekochtem Fisch, Obst und Naschwerk aller Art waren nicht zuletzt dem Feld- und Gartenbau sowie den Bewässerungsanlagen zu verdanken, die von den Römern auf die Mauren überkommen waren und von diesen weiterentwickelt wurden. Diese bauten die Kanalsysteme aus und legten neue Wassermühlen und Schöpfräder an den Flüssen an. Sie bürgerten auch bislang dort unbekannte Früchte aus Afrika und Asien ein, Pfirsische, Aprikosen und Melonen. Berühmt waren die Feigenkulturen von Sevilla und Granada, die Eichenwälder im Norden Cordobas. Viehzucht, Getreide- und Weinbau wurden sehr intensiv betrieben. Wein, Musik, Tanz und Jagd gehörten zum maurischen Lebensstil, auch wo es der Prophet verboten hatte. In Cordoba wurde ein berühmter Kalender mit Abbildungen, Sprüchen und jahreszeitlichen Daten verfaßt, welche die Gartenpflege, das Pflanzen und Säen betrafen. Der mit der Austreibung der Mauren beginnende Verfall der Bodenkultur wäre wahrscheinlich weniger folgenreich gewesen, wenn die christlichen Bauern und Hirten in genügender Zahl an die Stelle der Vertriebenen getreten wären, statt in der Neuen Welt oder in den spanischen *Tercios* auf dem Kontinent ihr Glück zu suchen.

Für uns Heutige, die wir an eine einheitliche abendländische Zivilisation ohne wesentliche Verschiedenheiten gewohnt sind, fällt es schwer, die ge-

waltigen Unterschiede uns vorzustellen, die im zehnten Jahrhundert zwischen dem ottonischen Deutschland und dem omajjadischen Spanien bestanden. Es ist, als wären beide Reiche, unbeschadet der hohen ottonischen Kunst, in Ernährung, Hygiene, Wohnkultur und Veredelung der natürlichen Umwelt durch Jahrhunderte voneinander getrennt. Noch gab es im mittleren Europa jener Zeit keine eigentlichen Städte, wogegen die maurische Stadt mit der Hauptmoschee und dem sich anschließenden Markt als dem Stadtkern ein durchgebildetes Gemeinwesen darstellte. Ein Netz enger Gassen lag um den Markt, wo dicht bei dicht die Werkstätten der Glasbläser, Kürschner, Gerber, Schmiede, Schuster, Mattenflechter, Fliesenleger einander folgten. Achtzigtausend in Cordobas Glanzzeit! Auch Schulen und Spitäler fehlten nicht, und zu jedem Stadtviertel gehörte wenigstens ein öffentliches Bad.

Das Badewesen der gesamten Mittelmeerkultur geht bekanntlich auf die römischen Thermen zurück. Auch im maurischen Spanien gab es Dampfbäder, die wie die römischen in getrennten Räumen warmes, laues und kaltes Wasser führten. Durch einen in spanischer Sprache, jedoch mit maurischen Buchstaben geschriebenen Vertrag über die Errichtung eines öffentlichen Bades in Cordoba ist die Beschreibung einer typischen Anlage der damaligen Zeit überliefert. Sie bestand aus vier Räumen und verfügte über unterirdische Leitungen aus Kupfer für warmes und kaltes Wasser. An den Wänden befanden sich Tierfiguren aus Messing mit Glasaugen sowie silberne Haken. Die Wände trugen – vergoldet oder versilbert – kalligraphische Verzierungen. Reich dekoriert waren die Waschräume, die Gewölbe blau ausgemalt und mit silbernen Sternen geziert. Die Fußböden waren mit Matten belegt, dicke Wachskerzen spendeten Licht. Für die Bedienung sorgten, wie es heißt, »bartlose« Jünglinge, die den Badegästen Nußbaumarinde für die Zahnpflege und Rosenwasser brachten. Bäder und Bedienung waren unentgeltlich, Männer und Frauen benutzten die Bäder zu getrennten Zeiten.

In seiner Glanzzeit soll Cordoba dreihundert öffentliche Bäder besessen haben, was kaum glaubhaft ist. Doch wurden in jüngster Zeit, unfern voneinander und nicht weit vom Alkazar, zwei Badeanlagen in ihren Fundamenten teilweise ausgegraben. Die christlichen Könige haben sodann, wo immer sie erobernd hinkamen, die maurischen Bäder zerstört. Nur in der Alhambra, in Granada also, sind – als einzige in Spanien – die in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts angelegten Bäder noch verhältnismäßig gut erhalten. Ein heutiger spanischer Bericht rühmt die farbigen Flächendekorationen, den Wechsel von Gold, Blau, kaltem Grün und Rot und spricht im Gegensatz zum sportlichen Gepräge der römischen Thermen dem arabischen Bad einen weichlich-genießersischen Charakter zu. Im übrigen ist bezeugt, daß es damals in reicheren Privathäusern schon

Wasserspülung gab und im übrigen die meisten Häuser doppelte Zisternen hatten: für die Trinkwasserversorgung und die Spülung der Latrinen.

Vom maurischen Cordoba ist, mit Ausnahme der Großen Moschee, der *Mezquita*, so gut wie nichts mehr vorhanden. Der alte Kalifenpalast gegenüber der Westseite der Moschee ist dem erzbischöflichen Palais gewichen. Doch der neue, zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts von Alfons XI. erbaute Alkazar erinnert mit seinen Innenhöfen und Brunnen an die Vergangenheit, und von einem der Türme fällt der Blick auf die römische Brücke und Reste arabischer Mühlen.

Wo sonst werden hier noch authentische Spuren des Islam deutlich? Mir scheint, so einzigartig die Alhambra Granadas auch immer sein mag, der maurische Genius ist in der Atmosphäre Cordobas noch am deutlichsten spürbar, spürbarer als in Sevilla oder in Granada, sieht man von der Alhambra als solcher ab. Der Genius dringt als leises Stimmenraunen aus den engen weißen Gassen des Judenviertels im Nordwesten der Moschee; er läßt sich ahnen in den stillen Innenhöfen, die auf den Schmalseiten über reichem Gitterwerk eine Fülle von Rosen, Jasmin und herbduftenden Zitronenblüten ausgießen, während der Brunnen in der Mitte des Patio Kühlung spendet. Und der Genius tritt streng und ornamental im Gold- und Mosaikenglanz des *Mihrab*, der Gebetsnische, an der Südseite des *Mezquita* vor Augen. Ein hufeisenförmiger Bogen, umfaßt von einem rechteckigen Rahmen, bezeichnet dort den Eingang. Die Wölbkeile des Bogens bilden einen Fächer. Der Innenraum, siebeneckig im Grundriß, ist von einer gerillten Muschel überwölbt. Die Mosaiksteinchen stammen aus Byzanz. Kaiser Nicephoros Phokas sandte sie dem Kalifen el Hakem II. als Geschenk und gab gleich einige kundige Mosaizisten als Lehrmeister mit.

Für Abd-el-Rahman I., den Flüchtling aus Syrien, war die Palme das Wahrzeichen seiner frühen Heimat, der Baum der wasserspendenden Oase. Nicht von ungefähr gleicht die *Mezquita* selbst einem Palmenhain. Sie ist in vier Bauepochen entstanden, in deren letzter, 987 unter dem Reichsverweser Almansor, sie nach Osten um acht Schiffe erweitert wurde. Und anders als beim üblichen Kuppel-Zentralbau waltet hier gleich anfangs ein neues Bauprinzip, an dem festgehalten wurde: die durchlaufenden Säulengalerien bestehen aus rautenförmig angeordneten Reihen übereinandergestellter Doppelbogen, deren untere, hufeisenförmig, auf insgesamt 860 Marmorsäulen frei durch den Raum gespannt sind. Alle Doppelbogen zeigen in ihren Wölbungen an der Innen- wie den Außenflächen fächerförmige weiße und rote Streifen. Darüber lagert die Decke als ungeheure Horizontale. Das Ganze, ein gewaltiges Rechteck, wird durch den »Hof der Orangenbäume« betreten, der ein Drittel der Fläche einnimmt. Hier kamen in maurischen Zeiten die Rechtsgelehrten und Koranexegeten zusammen, hier

wurden im großen Brunnenbecken die rituellen Reinigungen vollzogen, und vom Minarett, das dann später in einen barocken Turm verwandelt wurde, rief der Muezzin die Muslims zum Gebet. Leider blieb auch die Moschee selbst von der *Reconquista* nicht unangetastet. Das Domkapitel beschwatzte Kaiser Karl V., den Einbau einer Kathedrale zu gestatten, die sich wohl als christliches Siegeszeichen über den Halbmond erheben sollte. Ein hohes Schiff mit Strebebogen und spitzem Dach durchstößt nun wie ein großer Kuchen die maurische Horizontale in unvermittelter Vertikale und duckt sie unter sich. Der Kaiser soll bei diesem Anblick ausgerufen haben: »Ihr habt zerstört, was es sonst nirgendwo gibt, und etwas hingestellt, was man überall sehen kann.«

Der andere Ruhmestitel Cordobas in der ganzen damaligen islamischen Welt hieß *Medina Azahara* und war die Palaststadt, die 936 von Abd-el Rahman III., dem Zeitgenossen Kaiser Ottos I., gegründet wurde und nach einer Bauzeit von vierzig Jahren vollendet war. Sie lag am Fuß der Sierra Morena und einige Kilometer westlich von Cordoba und bedeckte in drei übereinandergelagerten Erdterrassen eine Fläche von hundertdreizehn Hektaren. Vor etlichen Jahrzehnten wurde mit den Ausgrabungen begonnen. Der heutige Besucher tritt aus dem Schatten dunkler Korkeichen in ein tiefer gelegenes abgesperrtes Areal, den musealen Bezirk. Man schreitet an den Resten von Mauerwerk, an Säulen und Kapitellen vorbei, an zwei Pavillons mit Blumenornamenten. Auf der oberen Terrasse stand einst in verschwenderischer Pracht der Palast des Kalifen. Zwei Brunnen aus Konstantinopel mit Basreliefs aus vergoldeter Bronze zierten die Innenhöfe. Heute ist der große Empfangssaal oder »Saal der Wesire« in seinem Mauerkern wieder aufgerichtet. Man betritt ihn durch ein breites Tor: drei elegante Hufeisenbogen, von schmalen Säulen aus Porphyrr und Achat getragen, stehen auch hier in einem rechteckigen Rahmen, in dessen Giebelfeld rote Schmucksteine und die Reste von Verzierungen zu erkennen sind. Die Baukosten für die ganze Anlage sollen jährlich dreihunderttausend Goldtaler betragen haben.

Zwischen Cordoba und Byzanz bestanden seit dem neunten Jahrhundert diplomatische Kontakte. Man sandte sich gegenseitig Delegationen, die Botschaften und Geschenke überbrachten. Die byzantinische Diplomatie glaubte, mit gutem Grund, bei den maurischen Kalifen als den Feinden von Bagdad und Kairo, der Abbasiden und ägyptischen Fatimiden, gleichgerichtete Interessen im Mittelmeer voraussetzen zu können. So sandte 839 Kaiser Theophilos an Abd-el-Rahman II. ein Schreiben, in dem er ihm nahelegte, den östlichen Maghreb zu erobern. Der Maure seinerseits beorderte zwei Botschafter nach Konstantinopel, einen Dichter und einen Astronomen, der eine von ihm erfundene Wasseruhr dem Kaiser überbringen sollte. Nach einer anderen Version freilich soll diese Uhr in Bagdad



entstanden sein und sich unter den Geschenken befunden haben, die Harun al Raschid an Kaiser Karl den Großen sandte. Im Jahre 949 wurde eine Delegation aus Cordoba von Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos empfangen, nachdem kurz zuvor eine byzantinische bei Abd-el-Rahman III. gewesen war. Als Medina Azahara erbaut war, bot naturgemäß diese prunkende Palaststadt die Schaubühne für die Empfänge. Hier empfing also der Kalif die Delegation aus Byzanz, die ihm als Geschenk Konstantins VII. eine kostbar illustrierte Handschrift der »materia medica«, der Arzneimittellehre des Dioskurides, übergab. Und da in Cordoba niemand griechisch konnte, hatte der Kaiser einen Mönch namens Nikolaos mitgeschickt. Unter dessen Mitwirkung fertigte ein gelehrter jüdischer Arzt und Wesir des Kalifen eine arabische Übersetzung, die dann, Jahrzehnte später, vom Leibarzt des Kalifen Hisham kommentiert wurde.

Zwischen 951 und 956 gab es auch Verhandlungen zwischen Abd-el-Rahman und Kaiser Otto I., dem Großen. Sie scheinen vom Kalifen eröffnet worden zu sein. Der deutsche Kaiser bereitete damals einen Italienzug vor, um seine Beziehungen zu den Langobarden zu ordnen. In Süditalien drohten afrikanische Sarazenen einzudringen, während spanische Sarazenen sich anschickten, die Alpenpässe zu besetzen. Der Kalif soll einen Pakt geplant haben, wonach Otto I. den unbehinderten Besitz Italiens, Abd-el-Rahman den der Inseln Korsika und Sardinien erhalten sollte. Zur Ausführung dieses Plans ist es nie gekommen, auch wurde die maurische Delegation von Otto drei Jahre lang nicht empfangen, da im Sendschreiben des Kalifen verletzendes Behauptungen über die christliche Lehre enthalten gewesen sein sollen. Schließlich lenkte Otto ein, empfing die Gesandten und beauftragte seinerseits den Benediktinermönch Johann vom Kloster Gorze bei Metz, sich mit zwei Begleitern, fünf Pferden und Geschenken auf den Weg nach Cordoba zu machen.

Der Mönch führte ein Schreiben mit sich, das beleidigende Äußerungen über den Islam enthielt. Als dies ruchbar wurde, verweigerte der Kalif die Audienz und ließ den Abgesandten Ottos aus protokollarischen Gründen seinerseits jahrelang warten. Johann von Gorze wurde erst 956 vorgelassen, nachdem ein neuer Gesandter des Kalifen, der Bischof Recemund, Hofbeamter und Kenner des Arabischen, nach Deutschland gereist war und beim Kaiser ein neues Sendschreiben für Johann von Gorze erwirkt hatte. Der Kalif gewährte dem Benediktiner zwei Audienzen. Er erkundigte sich nach der Person und den Machtverhältnissen des von ihm hochgeschätzten deutschen Kaisers. Da er selbst als absoluter Herrscher die eigene Oberschicht kleinhielt, wollte ihm nicht einleuchten, daß Otto I. durch das feudale Lehenssystem Schranken der Macht gesetzt waren.

Eine zeitgenössische Quelle berichtet über den Empfang des Benediktinermönchs in Medina Azahara und gibt, bei allen augenscheinlichen Über-

treibungen, ein gutes Bild der Situation. »Wir befinden uns sieben Kilometer von Cordoba. Als einmal ein Gesandter aus einem fernen Lande den hier residierenden Kalifen aufsuchen wollte, fand er von Cordoba bis Medina Azahara Teppiche ausgelegt. Zu beiden Seiten standen Soldaten, Eunuchen und Musikanten, die ihm während des ganzen Weges aufspielten. Er ging unter aufgespannten Schirmen einher, die ihn vor der Sonnenglut schützten, tanzende Mädchen gaben ihm das Geleit. Als er auf der Höhe anlangte, sah er einen Palast vor sich, der sich über den ganzen Hügel hinzog. Der Sultan allein bewohnte 400 Gemächer. Das Dach ruhte auf Marmorsäulen, in den Höfen plätscherten zahllose Brunnen, und um die Fische in den Teichen zu füttern, benötigte man täglich 800 Laibe Brot. Das Bauwerk war auch kein gewöhnlicher Palast, sondern eine ganze Stadt unter einem einzigen Dach. Mehr als 25 000 Leute standen in des Sultans Diensten, darunter 3700 slawonische Eunuchen, 10 000 Diener, 6000 Dienerrinnen, wenigstens 1000 Pagen und viele Dutzend Musikanten. Der Hofstaat verzehrte täglich sieben Tonnen Fleisch und riesige Mengen Geflügel, Rebhuhn und Fisch. Es war der üppigste und prächtigste Palast, den Spanien, ja vielleicht sogar die ganze Welt, je gesehen hat.«

Diese Herrlichkeit war von relativ kurzer Dauer. Im Jahre 1010 plünderten und zerstörten meuternde Berber Medina Azahara und verstreuten ihren unfassbaren Reichtum an Juwelen und Kunstwerken in alle Winde. Knapp fünfzig Jahre überlebte die Palaststadt ihren großen Schöpfer, Cordobas Stern sank und trat den ersten Platz an Sevilla ab. Von Abd-el-Rahman III. aber sind persönliche Aufzeichnungen und Tagebücher erhalten. Er starb mit siebzig. Eine der letzten Eintragungen nennt die Zahl der Tage reinen, ungetrübten Glückes, die in einem langen Leben ihm zuteil wurden. Es waren vierzehn. Mehr nicht. Niemand weiß, wieviel davon er in Medina Azahara verbracht hat.

## Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott

Erwägungen zu Karl Rahners »Grundkurs des Glaubens«

Von Leo Scheffczyk

*Das Anliegen: Glaubensvertrauen aus denkerischer Kraft*

Es ist seit je das Anliegen des theologischen Denkens K. Rahners, das Zentrale des Christentums zu treffen, aber (darüber hinaus) es auch als Zentrum des Menschen aufzuweisen. Im »Grundkurs des Glaubens«<sup>1</sup>, der eine »Einführung in den Begriff des Christentums« bieten will, ist dieses Anliegen, dem unstreitig ein »Systemgedanke« zugrunde liegt, welcher aber vom Autor bislang nicht zu einem solch strengen Systembau zusammengefügt wurde, in imponierender Weise zu einer gewissen Vollendung gebracht.

Von daher wird es verständlich (wie auch verzeihlich), daß der Autor nicht immer neue Steine für diesen Bau verwendet, sondern manche Quadern aus bereits vorliegenden Schriften und Aufsätzen übernimmt. Für die Beurteilung des umfangreichen Werkes bedeutet das aber eine willkommene Erleichterung, ohne die man möglicherweise das Verständnis des Ganzen auf einen ersten Anhieb hin verfehlen müßte. (Es wird auch so noch verfehlt, wenn man das Werk z. B. in eine wohlwollende Parallele zu Küng setzt<sup>2</sup>.) Aus der inhaltlichen und ideellen Rückverbindung zum vorhergehenden Schaffen Rahners läßt sich z. B. hinsichtlich des Anliegens die eigentümliche Verbindung von pastoralem Interesse und stringenter Wissenschaftlichkeit feststellen, eine schlechthin ideale Vereinigung von Aspekten, deren Gelingen immer eine Großtat theologischer Arbeit markieren würde. Tatsächlich schreibt Rahner dieses Werk, dessen Ursprung in Vorlesungen für Theologiestudenten über den vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten »Einführungskurs« gelegen ist, um dem Theologen, aber auch jedem denkenden Gläubigen Vertrauen in den Grund des Glaubens zu erwecken angesichts einer Welt, in der dieses Vertrauen den härtesten Widerständen ausgesetzt erscheint. Obgleich das Buch »nicht direkt und unmittelbar religiöse Erbauung« (13) vermitteln will, ist es doch auch von einem solchen Zug durchzogen, der sich an manchen Stellen zu (auch sprachlich) schönen Erhebungen religiöser Ergriffenheit steigert, so bei der Beschreibung der inneren Tiefe des Menschen (214 f.), des unsagbaren Geheimnisses Gottes (89 f. u. ö.) oder der persönlichen Beziehung des Christen zu Christus (298–303).

Versucht man diesen Zug auf der Ebene der Wissenschaft zu bestimmen, so darf man ihn als das existentielle oder existentialtheologische Anliegen umschreiben, das dieses Werk in einer Hinsicht charakterisiert. Die schon hier intendierte

---

<sup>1</sup> Herder, Freiburg/Basel/Wien 1976. 448 S.

<sup>2</sup> Vgl. »Theologie und Philosophie«, 52, 1977. S. 67 ff.

Wissenschaftlichkeit, auf die eine moderne, in eine verwissenschaftlichte Welt ergehende Glaubensbegründung nicht verzichten kann, beweist sich aber erst förmlich in der Verwendung höchst subtiler philosophischer Denkmittel, die bei genauerem Hinblick der Transzendentalphilosophie entlehnt sind, welche die Wirklichkeit aus dem eigenen Bewußtsein erhellt, ja geradezu erstellt und setzt.

Deshalb wird am Anfang nachdrücklich die »innere Einheit von Philosophie und Theologie« (15, 22) hervorgehoben, ohne daß freilich die genaue Zuordnung der beiden Wissenschaften festgelegt würde. Nur dies wird klar, daß es sich nicht um eine dogmatische Theologie im eigentlichen Sinne handeln solle, die vom Dogma der Kirche ausgehen müßte. Aber auch das Vorgehen der traditionellen Fundamentalthologie wird nicht angestrebt, weil in ihrem Verfahren die Offenbarung als äußere Tatsache nachgewiesen werden sollte, was den konkreten Menschen nicht überzeugte und in ihm kein Vertrauen zu erwecken vermochte. Die hier gewählte Methode möchte viel tiefer im Menschen ansetzen und das Glaubensgeheimnis mit der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Verbindung bringen (24).

Damit ist ein Weg des philosophischen Nachdenkens über das Wesen des Menschen gewählt, der dem Leser die »Anstrengung des Begriffes« nicht ersparen will und kann, auch wenn erklärend hinzugefügt wird, daß es sich nur um ein Denken über den Glauben auf einer »ersten Reflexionsstufe« (20) handeln solle. Aber das bedeutet keine Ermäßigung des denkerischen Anspruchs, der stellenweise in dem Werk so hochgetrieben wird, daß er auch Fachtheologen herausfordern kann (was natürlich die Frage nach der realistischen Einschätzung des »Erfolges« dieser Gedanken beim vorausgesetzten Anfänger in der Theologie aufkommen läßt). Die Position einer »ersten Reflexionsstufe« ist nur im Hinblick auf die von Rahner festgestellte Tatsache eines »interdisziplinären Zerfalls der Theologie« (19) gewählt, der es unmöglich macht, aus der Gesamtheit dieser Disziplinen ein Grundverständnis des Glaubens zu gewinnen (21). Es ist dies eine beachtliche Konsequenz aus dem sonst vom Autor angelegentlich verfochtenen Pluralismusgedanken, der offenbar hier in eine gewisse Aporie gerät; denn die als die andere Möglichkeit erwogene »zweite Reflexionsstufe« (21), auf welcher jede einzelne theologische Disziplin auf ihre Weise sich über den Glauben Rechenschaft gibt, »ist heute uns allen und erst recht den Anfängern in der Theologie nicht zugänglich« (21). Es legt sich angesichts dieser Feststellung freilich die Frage nahe, ob die einzelnen theologischen Disziplinen und die Theologie in der Gesamtheit dann zu einer Verantwortung des Glaubens überhaupt noch in der Lage seien.

Ein solcher Zweifel, der aus diesem Gedanken kaum auszuschließen ist, bindet natürlich der von Rahner hier vertretenen »ersten Wissenschaft« eine außerordentliche Bürde auf. Diese Last soll gleichsam von einem einzigen, in sich unzerstörbaren Pfeiler getragen werden, der tief in die Transzendentalität des Menschen »abgesenkt« ist, so daß selbst die von außen kommenden »Schübe« und Angriffe (darin liegt tatsächlich der formallogische Vorzug des transzendentalen Ansatzes) den »Pfeiler« nur zu kräftigen vermögen. (Der Autor macht diesen von ihm oft explizierten Gedanken hier in neuer Weise an einem schlichten Beispiel klar, nämlich in einer »Meditation über das Wort Gott« [54–61], die das Ergebnis erbringt: auch der Atheist setzt dieses Wort in der Leugnung Gottes immer neu, verhilft ihm dadurch zu seiner Weiterexistenz, die offenbar unausrottbar ist.)

Trotz des damit übernommenen denkerischen Schwierigkeitsgrades ist der Autor der Überzeugung, daß es nur auf einem solchen Wege möglich sei, dem Menschen »das Vertrauen zu geben, daß er in intellektueller Redlichkeit glauben kann« (23).

### *Vom Inneren des Menschen zum Geheimnis des Gottmenschen*

Für den transzendentalen Ansatz, bei dem »Theologie und Anthropologie notwendig eins« werden (54), hat verständlicherweise die Bestimmung der Personalität und Subjektivität des Menschen vorrangige Bedeutung, das heißt die Deutung dessen, was der Mensch als »Hörer der Botschaft« ist (1. »Gang« der Untersuchung). In einer Weise, die deutlich an »Hörer des Wortes« (1941) anschließt, aber doch von größerer sprachlicher Durchsichtigkeit geprägt ist, wird der Mensch als das »Wesen eines unendlichen Horizonts« bestimmt (42), das in der Erfahrung seiner Endlichkeit gerade aus dem dauernden Vorgriff auf ein Unendliches lebt, welches sich ihm als Geheimnis zuschickt. In einer theologisch wohl nicht ganz unproblematischen Weise wird diese Unendlichkeit des Seins, das Woraufhin des Vorgriffs, mit dem wirklich existierenden Gott des Glaubens und mit dem absoluten »heiligen Geheimnis« (73) identifiziert, wo man doch an sich aus einem Vorgriff noch nicht auf die Wirklichkeit des Angestrebten schließen kann. Rahner stellt zwar fest, daß der Mensch nicht »auf das Nichts als solches vorgreifen kann« (44). Aber die andere Möglichkeit (Kantischer Art), daß Gott für den Ausgriff des Menschen auch nur als Idee oder Postulat Geltung haben könne, wird nicht erörtert. Sie wird mit dem Argument abgewehrt, daß man »nicht im eigentlichen Sinne einen Begriff von Gott bilden und danach dann fragen [könne], ob so etwas auch in der Wirklichkeit gegeben ist«; »der Begriff in seinem ursprünglichen Grund und die Wirklichkeit selbst, die als solche dieser Begriff meint, gehen in einem auf oder werden in einem verborgen« (64). Mit der Einführung des Wortes vom »Aufgehen« ist deutlich das Erfahrungsmoment angesprochen, das offenbar allein die gesuchte Verbindung zwischen dem Begriff und der Wirklichkeit Gottes herstellt, das als »transzendente Erfahrung« einfach gesetzt wird und nicht weiter hinterfragbar ist.

Wenn eine solche »transzendente Erfahrung« Gottes vorausgesetzt wird, sind die einzelnen christlichen Glaubensgehalte (»Geheimnisse«) verhältnismäßig leicht daraus zu deduzieren, etwa die »Schöpfung« als »radikale Herkunftigkeit« von Gott (87), die »Erbsünde« als ursprüngliche Schuldbestimmtheit der menschlichen Freiheitssituation (116), die Gnade als »Ausgerichtetsein des menschlichen Daseins auf die Unmittelbarkeit Gottes« (66). Die Gnade ist jedoch nicht nur im Modus eines fernbleibenden Woraufhin gegeben, sondern in der Weise der »Selbstmitteilung Gottes im Modus der Nähe« (125), welche absolut ungeschuldet geschenkt wird.

Daraufhin kann dann der Mensch (im zweiten »Gang«) als das Wesen beschrieben werden, das »immer und unausweichlich in seiner geistigen Existenz mit Gott zu tun hat, ob er darauf reflektiert oder nicht« (77). Freilich wird (im dritten »Gang«) hinzugefügt, daß der Mensch sich in seiner Freiheit Gott auch versagen kann. Aber wenn dieser Gott doch vorzüglich als »Horizont« des Menschen verstanden wird (und dieser auch schon »Gnade« ist), dann wird nicht eigentlich verstanden, wie der Mensch aus diesem Horizont heraustreten kann. Er muß ihn ja

sogar im Falle des Widerspruches bejahen. Wenn es eine transzendente, gnadenhafte Unmittelbarkeit zu Gott gibt, dann ist schwer zu erweisen, wie der Mensch sie wirklich verlieren könne. Deshalb wird auch (wohl als eine gewisse Konzession) zugestanden, daß das Nein zu Gott »niemals als eine existential-ontologisch gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit neben der des Ja zu Gott aufgefaßt werden« kann (109).

In Konsequenz dieses Gedankens kann dann der Mensch (im 4. »Gang«) im spezifisch christlichen Verständnis als »das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes« (122) bestimmt werden. Es ist aber nicht unwichtig anzumerken, daß das Wort von der »Selbstmitteilung« Gottes schon zuvor gefallen ist und zur Kennzeichnung des Menschseins als solchem verwendet wurde. Deshalb ist die letztgenannte Selbstmitteilung Gottes nur »eine bis zum letzten radikalisierte Modifikation unserer Transzendentalität als solcher« (138), das heißt, Christsein ist nur als eine Modalität (und damit ein Akzidenz) des Menschseins angesehen. Trotzdem soll das Christentum als »radikal überbietendes Verhältnis zu Gott« (131) anerkannt bleiben, näherhin als »Religion der Unmittelbarkeit zu Gott« (ebd.).

Freilich wird an dieser Stelle die Frage aufkommen, ob ein solches Gottverhältnis nicht in anderen Religionen auch behauptet werden könne und sogar objektiv vorhanden sei. Sie wird tatsächlich in dem Buch nicht verneint, was das auch hier wieder aufgenommene Theorem von den »anonymen Christen« beweist (155, 165, 178, 298). Trotzdem soll das Spezifische des Christentums an der »Heils- und Offenbarungsgeschichte« (5. »Gang«) eigens nachgewiesen werden. Freilich kann die Geschichte immer nur das »aposteriorische Material« für die »apriorische Geleitetheit« der menschlichen Transzendentalität liefern, die deshalb *vor* der geschichtlichen Offenbarung *auch schon Offenbarung* genannt werden kann (155). Wie verhältnismäßig gering die Eigenbedeutung der Heilsgeschichte angesetzt wird, zeigt die Behauptung, daß das »kategoriale Material« der Vermittlung auch von der profanen Geschichte geliefert werden kann (155 f.). Daraufhin kann die besondere Heils- und Offenbarungsgeschichte nur den Charakter einer völlig gelungenen und geglückten Geschichte annehmen (159), was sie dann eigentlich von der profanen Geschichte nur durch ihre stärkere Intensität und ihren Erfolg unterscheidet.

Es ist aber zuzugeben, daß die spezifische Unmittelbarkeit des Christlichen zu Gott nun noch einmal in einem neuen und entscheidenden Ansatz aufgewiesen werden soll (im 6. »Gang«), nämlich an Jesus Christus selbst, dem »schlechthin Christlichen des Christentums« (178). Mit Recht nimmt deshalb die Christologie die beherrschende Stellung in diesem Buch ein (180–312). Das vollkommene Gelingen der Selbstmitteilung Gottes zur Unmittelbarkeit ist offenbar erst durch die hypostatische Union, das heißt durch den Gottmenschen garantiert. Auch hier ist aber der transzendente Ansatz führend, das heißt das Bestreben zur Entfaltung einer »apriorischen Lehre vom Gottmenschentum« (179). Deshalb wirkt es ein wenig unvermutet, wenn Rahner die Christologie mit einer gänzlich aposteriorischen Beweisführung beginnt, nämlich mit dem Aufsatz über die »Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«, der von Gedanken Teilhards de Chardin inspiriert ist. Hier erscheint Christus, der absolute Heilsbringer, als Ziel und Gipfel der von unten aufsteigenden Evolution. Von dieser rein aposteriorischen, der Na-

turwissenschaft entlehnten Sicht des Christusereignisses ist zu sagen, daß sie den »transzendentalen Ansatz« des Rahnerschen Denkens insofern unterbricht (wenn nicht gar widerlegt), als hier mit einem rein kategorialen, das heißt zeithaft-empirischen Denken offenbar dasselbe erreicht werden kann, nämlich der Aufweis der Spitzenstellung Christi in der Weltentwicklung, der bei Teilhard sicher nicht transzendental erklärt wird. (Die hier beiläufig fallende Behauptung von der Ablehnung der Zufallstheorie seitens der modernen Naturwissenschaft wäre etwa durch den Hinweis auf J. Monod u. a. zu korrigieren.) Im übrigen handelt es sich bei der Gedankenführung weniger um eine Erklärung der *Menschwerdung Gottes* als um eine solche der *Gottwerdung des Menschen*.

Diese Ungenauigkeit haftet auch der nachfolgenden Entfaltung einer »transzendentalen Christologie« an (206 ff.), in der Christus als der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit« (216) erklärt werden soll; denn es gehöre zur Natur des Menschen, »in die Unbegreiflichkeit [Gottes] hinein zu verschwinden« (216). »Inkarnation« wird dann die im menschlichen Wesen angelegte Enteignung und Weggabe des Menschlichen an das Göttliche, die in Christus einmalig geschehen ist.

Aber bei einem solchen Ansatz hat es mit der Behauptung der »Einmaligkeit« des Christusereignisses seine Schwierigkeit.

Rahner selbst scheint das zu spüren, wenn er sich den Einwand macht, daß sich dann »Gottmenschlichkeit« eigentlich öfter ereignen müßte, im Grunde bei jedem Menschen (217). Er weist diesen Einwand freilich entschieden mit dem Argument ab, daß »Geschichtlichkeit« das »Immer und Überall« (217) ausschließe. Aber dieses Argument ist nicht überzeugend, weil ja zuvor mit der *Natur* des Menschen argumentiert wird, die nun tatsächlich »überall« vorhanden ist und eigentlich die Erstreckung nach dem Gottmenschentum »immer« erreichen müßte.

Freilich erfolgt anschließend der Versuch, diesen transzendentalen Aufstieg zum Begriff des Gottmenschen in seiner Einmaligkeit zu erläutern, und zwar durch die breite biblisch-historische Entfaltung der wirklichen, vorösterlichen Geschichte Jesu. Hier kommt das durchgängige Anliegen des Werkes besonders deutlich zum Vorschein, die Einheit von Transzendentalität und Kategorialität, von denkerischer Apriorität und aposteriorischer Geschichte zu wahren (226 ff.). Es wird dabei durchaus ernst gemacht mit der Erkenntnis, daß der Glaube an »das schlechthin Christliche des Christentums, Jesus Christus« (178) auf die konkrete Geschichte Jesu verwiesen ist (234), obgleich die nur relative Sicherheit geschichtlicher Erkenntnis der Glaubensbegründung manche Last aufbürdet (235). Die daraufhin entwickelten »geschichtlichen Minimalvoraussetzungen für die orthodoxe Christologie« (243) heben bei aller Wahrung der Menschheit und Menschlichkeit Jesu doch auch auf seine einzigartigen Prärogativen ab (eschatologischer Prophet; Einheit von Botschaft und Person; Todesbewußtsein als Prophetenschicksal) und beziehen auch die Wunder als Kriterien zur Legitimation seines einzigartigen Anspruches ein, vor allem »das Wunder im Leben Jesu schlechthin« (260), die Auferstehung.

Während jedoch die vorangehenden Fakten des Lebens Jesu rein kategorial betrachtet und gewertet werden, erfolgt bei der Auferstehung eine nochmalige transzendente Begründung aus einer »transzendentalen Auferstehungshoffnung als Horizont der Erfahrung der Auferstehung Jesu« (264). Hier zeigt sich dann aller-

dings auch, wie das Anlegen des transzendentalen Rasters den Heilsfakten nur den *vorgegebenen menschlichen* Sinn zuerteilen kann; denn der Sinn der Auferstehung Jesu kann nicht (wie Rahner meint) »die endgültige Gerettetheit der konkreten menschlichen Existenz durch Gott und vor Gott« (262) besagen, da ja der Mensch Christus keiner Rettung bedurfte.

Bezeichnenderweise wird innerhalb der Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu das Ereignis des Kreuzes (welches noch einen anderen Sinn hat als das des »Todes«) nicht thematisiert. Eine eigentliche »Theologie des Kreuzes« kann wohl auch aus der transzendentalen Erfahrung schwerlich abgeleitet werden. Doch ist zuzugeben, daß nachfolgend die Bedeutung der Auferstehung z. B. für den Sühnecharakter des Todes Jesu noch tiefer erschlossen wird (276 ff.), aber dann offensichtlich auch ohne transzendente Begründung.

Daß eine solche Begründung auch bei der »Frage nach den Neuansätzen einer orthodoxen Christologie« (287 ff.) zu Schwierigkeiten führt, zeigt sich etwa bei der Behauptung, daß der Begriff des »absoluten Heilsbringers« die neutestamentliche Sohnes- und Logoschristologie schon in sich schließe. Hier ist aber wohl differenzierter zu verfahren und zu sagen, daß zwar der »Sohn« den Begriff des »absoluten Heilsbringers« in sich schließt, daß aber nicht das Umgekehrte gilt; denn ein »absoluter« oder »eschatologischer« Heilsbringer kann immer auch als menschlich-geschichtlicher Superlativ verstanden werden, von dem aus es immer noch keinen kontinuierlichen Übergang zu einer göttlichen Person gibt.

Bei aller Anerkennung der Bedeutsamkeit des ausführlichen biblisch-geschichtlichen Beweisganges zur Legitimation der Einmaligkeit des Christusereignisses ist doch zu fragen, ob er die ihm zugewiesene Bestimmung erfüllen kann, wenn alles Geschichtlich-Kategoriale immer nur zur Explizierung, zur Ergänzung und zur Objektivierung des im Inneren des Menschen wesentlich schon vorhandenen »Offenbartseins« dienen soll. Auch auf diese Schwierigkeit verweist Rahner selbst, wenn er bezüglich des Auferstehungsereignisses erklärt, daß es dem menschlichen Selbstverständnis, dem die »transzendente Auferstehungshoffnung« zu eigen ist, »von der Erfahrung der Auferstehung Jesu her besser gelingt, dieses Selbstverständnis faktisch zu objektivieren« (264). Ist dann die höchste Heilstat Gottes, der Inbegriff christlichen Glaubens und des erlösten Seins, nicht doch nur eine »verbessernde Objektivierung« des eh und je im Menschen Vorhandenen? Sind dann diese Heilstaten und der Heilsträger selbst nicht ersetzbar und austauschbar durch andere gehaltvolle menschliche Ereignisse in der Geschichte und ihre Träger? Es ist sicher, daß Rahner diese Fragen niemals bejahen würde. Aber kann er sie aus der Konsequenz seines Systems mit dessen Mitteln begründet verneinen? Es ist nicht zu ersehen, wie das auf dem einmal angenommenen Grund geschehen sollte.

Trotzdem läßt Rahner auch auf den folgenden »Gängen«, die den konkreteren Fragen der Kirche (7.), des christlichen Lebens (8.) und der Eschatologie (9.) gewidmet sind, nichts unversucht, die Einzigartigkeit der christlichen Gottunmittelbarkeit (auch in der spezifisch katholischen Erscheinungsform) zu begründen. Es ist konsequent gedacht, wenn dem die Geschichte überragenden Christusereignis auch »geschichtliche Bleibendheit« (313) in der Kirche zugebilligt wird. Aber (rein theoretisch) wäre die Frage möglich, ob dies auch »transzendental« richtig gedacht ist; denn vom Ansatz der Gottmenschlichkeit des Menschen her wäre der Gedanke



genauso schlüssig, daß das Christuseignis einfach in einer »Gemeinde« anwesend bleibt, welche von der *Menschheit als solcher* gebildet wird, nicht aber von einer doch irgendwie separierten Kirche. In Richtung dieses Gedankens weist tatsächlich die Behauptung, daß »die Lehre von der Kirche nicht die Kernaussage des Christentums« sei (315). Aber diese momenthafte Abweichung innerhalb des Gedankenzuges wird dann doch begradigt durch eine Ekklesiologie, die (anders als die bisherige fundamentaltheologische) in der Weise eines »vertrauenden Sich-Einlassens« auf die vorgegebene kirchliche Existenz (341) vorgeht. Sie zielt auf eine Rechtfertigung des katholischen Kirchenglaubens (ohne Preisgabe seiner heute nicht leicht eingängigen Spezifika wie Autorität, Lehramt, Unfehlbarkeit) und wendet sich ausdrücklich gegen einen ekklesiologischen Relativismus. Freilich könnte man auch hier fragen, ob die dazu erstellten Kriterien genügen, unter denen das der geschichtlichen Kontinuität nur besagt, daß die katholische Kirche »konkret nach einem sehr einfachen Befund die dichtere, die selbstverständlichere, die unbefangene geschichtliche Kontinuität mit der Kirche der Vergangenheit bis in die apostolische Zeit hinein hat« (346). Es scheint, daß der Appell an das Vertrauen hier allein den »Beweis« abgibt, zumal naturgemäß solche distinkte Fakten und spezifische Einzelmomente wie eine hierarchische Ordnung oder eine Unfehlbarkeit nicht transzendental, das heißt aus dem gnadenhaften Selbstvollzug des Menschen auf das Unendliche hin, abgeleitet werden können. Tatsächlich tritt in diesen Partien die Anwendung der »transzendentalen Methode« merklich zurück. Wo sie aber in Einzelfällen doch berufen wird, etwa bei der Erklärung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (385) oder bei der Beurteilung der Bedeutung des sakramentalen Lebens (396 ff.), vermag sie den Begriff der Einzigartigkeit des Christlichen wiederum nicht zu erreichen. Wenn so die Nächstenliebe als der »Vollzug des Christentums schlechthin« bezeichnet wird (301, selbst unter Berücksichtigung Gottes als des »geheimnisvollen Mitpartners«) und wenn von den Sakramenten gesagt wird, daß sie »nur besonders markierte, geschichtlich in deutlicher Greifbarkeit hervortretende Ereignisse einer Heilsgeschichte« seien, »die identisch ist mit dem Leben des Menschen im ganzen« (397), so ist auch hier das qualitativ Neue und Unableitbare des Christentums nicht erreicht. Auch pastoraltheologisch (einem Grundanliegen des Autors entsprechend) ist zu fragen, ob dem modernen Menschen in seinem Autonomiebewußtsein dieses »bißchen« an zusätzlicher Konkretion und Greifbarkeit als verbindlich erklärt werden könne, wenn in seinem ehrlich geführten Leben im Grunde das Entscheidende schon geschieht. Ist es dann noch so wichtig, Christ zu *werden*, wenn man es im Wesen als Mensch schon *ist*?

### *Verweis ins Mysterium oder in die Selbstverständlichkeit?*

K. Rahner bringt zum Schluß seinen imposanten Versuch auf die schlichte Formel einer »*reductio in mysterium*« (413), das heißt einer Zurückführung des Christlichen in das Mysterium, welches aber das menschliche Leben als solches ist. Es ist, anders formuliert, der Versuch, die Gottunmittelbarkeit so tief in das eigene Wesen des Menschen zu verlegen, daß er sie ohne jede Extrinsizität, ohne jeden Anflug von Heteronomie, ohne jede Herausforderung durch eine Dualität als das gänzlich

Eigene, als sein eigentliches Selbst versteht. Es kann auch keine Frage sein, daß dieser, letztlich doch mehr philosophisch inspirierte Versuch zur Totalversöhnung des Christlichen mit dem Weltlichen eine originale Leistung darstellt, die in dieser Form weder Vorgänger besitzt, noch einen Nachfolger finden dürfte. Es ist die Ausführung eines grandiosen Systems, in welchem aus der Transzendentalität des Menschen und der Kategorialität der Geschichte (nicht nur der Heilsgeschichte) der Glaube »auf den Begriff« gebracht wird. Das »unergründliche Geheimnis Gottes« bleibt dabei verbal erhalten und unangetastet. Aber es ist ja identisch mit dem Geheimnis des Menschen und kann dann mit dem Paradox der Transzendentalität des Menschen identifiziert und so geradezu als das Selbstverständliche erklärt werden. Darum kann auch gesagt werden: »Das Geheimnis in seiner Unumgreifbarkeit ist das Selbstverständliche« (33). Was sich hier zuträgt, ist ein Selbstbegreifen des Göttlichen, was gewiß ein staunenerregender Vorgang bleibt, aber nicht Geheimnis im Sinne eines übernatürlichen Mysteriums, welches auch nach der vernunftgemäßen Annahme durch den Menschen das ihn Herausfordernde, das für die Vernunft Törichte, andererseits aber auch wieder das Faszinierende und das *Tremendum* bleibt. Das mit der Transzendentalität des Menschen unauflöslich verknüpfte Gottgeheimnis kann man nicht anbeten, auch nicht, wenn es sich in geschichtlichen Taten expliziert, weil diese *ex definitione* nicht mehr erbringen können, als was implizit und unreflexiv schon vorhanden ist.

An dieser Stelle wäre auch unter rein philosophischem Betracht an die Grundlagen dieses Systems manche kritische Frage zu stellen, wie es etwa W. Weischedel bezüglich verschiedener Punkte tut, und zwar mit dem oft wiederholten Endergebnis: »philosophisch nicht einsichtig«. So scheint schon die Zurückführung der Verwirklichung menschlichen Seins auf das Modell »transzendental-kategorial« unbegründet; denn auch zur transzendentalen Erfahrung gehört als echter Erfahrung, daß sie in sich die Möglichkeit tragen muß, enttäuscht, überholt und sogar zerbrochen zu werden, um neuer Erfahrung zu weichen. Wie soll dies aber möglich sein, wenn die Geschichte nur das Angelegte explizieren, erhellen und zu höherer Reflexion erheben kann. Das geht entweder gar nicht (so daß die transzendente Erfahrung eine rein statische Wirklichkeit bleibt), oder es wird ermöglicht durch einen *neuen* Sinn, den die geschichtlichen Fakten in sich tragen und *über* die transzendente Erfahrung *hinaus* an sich selbst erkennen lassen. Das ist besonders gegenüber den Heilsfakten zu sagen, die in diesem System, wie gelegentlich schon nachgewiesen wurde (A. Gerken), als reine *facta bruta* eingesetzt werden und als bloßes Material für die transzendente Erfahrung in ihrer Großartigkeit und Unableitbarkeit nicht voll gewertet werden können.

Aber abgesehen von diesen philosophischen Schwierigkeiten läßt sich das Problematische zuletzt auch an einem theologischen Punkt konkretisieren, der merkwürdigerweise in diesem Werk eine ziemlich beiläufige Behandlung erfährt. Es ist das Trinitätsgeheimnis, von dem man innerhalb des christlichen Glaubens wird sagen dürfen, daß es das »specificum christianum« ist, welches allein auch der christlichen Gottunmittelbarkeit ihren schlechthin einzigartigen und unableitbaren Charakter verleiht. Es muß nun auffallen, wie wenig in diesem Werk vom Trinitätsglauben die Rede ist (nur 24, 139–142; 213 f.; 297, 440). Nun darf man natürlich das Urteil über einen in Frage stehenden Lehrpunkt nicht von der Zahl seiner

Anführungen abhängig machen. Es kann auch auf engstem Raum das Wesentliche gesagt sein. Aber es ist die Frage, ob das hier zutrifft, wenn man sich vorwiegend kritischen Aussagen über die von der Tradition verwendete Begrifflichkeit gegenüberstellt und gesagt bekommt, daß »Vater, Sohn und Geist [nur] für uns« als »drei Gegebenheitsweisen« Gottes »streng zu unterscheiden« sind (142). Erschwerend wirkt die weitere Aussage, daß wir »diese drei [heilsökonomischen] Gegebenheitsweisen Gottes für uns nicht verdoppeln« dürfen, »indem wir eben eine von ihnen verschiedene Voraussetzung für sie in Gott postulieren« (142). Man kann den Satz schwerlich anders verstehen, als daß die »heilsökonomische« Trinität keine »immanente« Trinität hinter sich haben kann. (Dann bekommt natürlich der an sich unverfängliche Satz, »die heilsökonomische Trinität ist die immanente Trinität« einen anderen, dogmatisch schwerlich zu legitimierenden Sinn.) Freilich muß man billigerweise hinzufügen, daß der Autor in anderen Werken viel positiver von der immanenten Trinität spricht. Aber auch in einer neueren, ausführlicheren Stellungnahme steht der folgenschwere Satz: »Es gibt daher auch »innertrinitarisch« nicht ein gegenseitiges »Du«. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als »sagend« konzipiert werden darf.«<sup>3</sup> Ohne nun den Schriftbeweis zu überfrachten (was auch Rahner nicht tut), dürfte man daran erinnern, daß der Gottmensch, der in der Einheit des Logos steht, tatsächlich »Du« zum Vater sagt (vgl. Mt 11, 25 ff.; Joh 17, 21; Hebr 10, 7). Unabhängig nun von den in anderen Werken vorfindlichen Trinitätsaussagen ist hinsichtlich des »Grundkurses« jedenfalls die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß sich hier unter dem Druck des Systems die Bedeutung der trinitarischen Wahrheit nicht entfalten kann. Damit ist aber auch eine kritische Feststellung bezüglich des Zentralgedankens von der radikalen Unmittelbarkeit Gottes im Christentum möglich. Diese Radikalität und Absolutheit ist erst aufgezeigt, wenn im Glauben angenommen wird, daß Gott in sich selbst ein mitteilbares, sich personal verschenkendes Wesen, ein Selbstsein im Mitsein ist, dessen freie Ausweitung auf den Menschen hin erst die spezifisch christliche Unmittelbarkeit zu Gott begründet. In einer Hinsicht ist der Ausfall dieses modernen Gedankens einer personalologischen Trinitätsauffassung in diesem System verständlich; denn offenbar kann ein transzendentes Denken manche theologische Höhe erschwingen, nicht aber zum Mysterium des trinitarischen Gottes führen. Das zeigt seine Grenzen bei allem, was ihm (gerade in diesem Werk) an Positivem gelingt. Es wäre nicht sein geringstes Verdienst, wenn es zur weiteren Erörterung des transzendental-idealistischen Ansatzes anregte.

<sup>3</sup> Mysterium Salutis II, S. 366.

# Kennt die Psychologie den Menschen?

Von Albert Görres

Bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts mußte die Menschheit ohne die guten Dienste wissenschaftlicher Psychologie auskommen. Die anonyme Psychologie, die Menschen beim Umgang miteinander, Eltern bei der Erziehung, Vorgesetzte bei der Behandlung von Untergebenen und umgekehrt leitete, setzte sich aus überlieferten Lebensregeln, eigener meist unreflektierter Erfahrung und Intuition, im ganzen aus einem vorwissenschaftlichen Erfassen der menschlichen Natur zusammen, das sich ohne methodischen Anspruch in Überlieferungen der Erziehungslehre, der Philosophie und Theologie oder in der Belletristik formulierte. Diese Psychologie als Lebensklugheit oder Lebensweisheit war in den Lehren der Philosophen, der Ethiker, Pädagogen, Theologen, Mystiker, in und zwischen den Zeilen allgegenwärtig, kaum aber als wissenschaftliches System thematisiert. Immer stand sie im Dienst anderer Herren. Sie stellte als ethische Psychologie die Mittel zur Erlangung und Verbreitung von Glück und Tugend, als listige Psychologie die Mittel zur Durchsetzung von individuellen oder politischen Interessen, als theologische Psychologie die Hilfen auf dem Heilsweg bereit.

Diese anonyme Psychologie kannte den Menschen als motivierbares, der Einsicht, Freiheit und Verantwortung fähiges, aber durch Torheit, Schwäche und Bosheit gefährdetes Wesen. Sie kannte seine Formbarkeit durch Vorbild, Lohn, Strafe, Vernunft und Liebe.

Die erfahrungswissenschaftliche Psychologie beginnt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit einem revolutionären Akt, mit einer Unabhängigkeitserklärung. Sie emanzipiert sich von den herrschenden Psychologien der Tradition, vor allem aber von der klassischen Anthropologie der Antike und der biblischen Anthropologie des Christentums; ähnlich wie die Naturwissenschaften sich Jahrhunderte früher vom herrschenden Weltbild des Altertums emanzipiert hatten und unter ausdrücklicher Berufung auf deren Vorbild.

Während aber ohne Zweifel die emanzipierten Naturwissenschaften unser Wissen von der stofflichen Natur so gefördert haben, daß in einer Bilanz der Wissensgewinn den etwaigen Verlust eindeutig überwiegt, kann man im Bereich der Selbsterkenntnis des Menschen fragen, ob dem Gewinn nicht große Verluste gegenüberstehen, so daß also möglicherweise das Licht der modernen Psychologie mit tiefen Schlagschatten manches verdunkelt und verdrängt, das nicht vergessen werden sollte.

## Kennt die Psychologie den Menschen?

Im größten deutschen Lexikon der Psychologie fehlt das Stichwort »Psychologie«; immerhin erfahren wir, daß »Psychologen Personen sind, deren Berufstätigkeit sich mit dem seelischen (psychischen) Erleben und Verhalten befaßt, sowohl mit den vielfältigen Erscheinungsweisen als auch mit den Ursachen und Bedingungen des Psychischen«<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Arnold/Eysenck/Meili, Lexikon der Psychologie. Freiburg 1974.

Wenn wir also unsere Frage dieser Bestimmung von Psychologie anpassen, dann lautet sie: Kennt die Psychologie die inneren und äußeren Verhaltensweisen von Personen, und weiß sie genug von deren Ursachen und Bedingungen, um praktische Aufgaben in der Psychodiagnostik, der Beratung, der psychologischen Erziehungshilfe, in der Psychotherapie und Psychiatrie ohne Übermut und Scharlatanerie übernehmen zu können? Ist diese Psychologie kompetent?

Die Angewandten Psychologien in den genannten Hauptbereichen haben es nicht nur mit der Innerlichkeit des Erlebens, sondern auch mit dem Handeln zu tun und darum auch mit Wertungen, Werturteilen, Wertungsgefühlen und Gefühlskonflikten. Diese stehen aber allemal im Kontext des gesamten Wertungssystems einer Person, ihrer Stellung zu Neigungen und Pflichten, der Weise, wie sie den Sinn ihres Lebens und Handelns versteht.

Für die Erforschung von Wertungen und Werturteilen hat aber die Psychologie keinen Alleinvertretungsanspruch. Biologen, Pädagogen, Soziologen, Politologen, Philosophen und Theologen arbeiten an demselben Thema und begnügen sich keineswegs mit dem normativen Aspekt, mit der Frage der Wahrheit von Werturteilen, von der übrigens die Psychologie nicht einfach absehen kann. Vielmehr befassen sich die Nachbarwissenschaften auch mit den Ursachen und Bedingungen des Zustandekommens von richtigen und falschen Wertungen. Sittliches Bewußtsein, Gewissen, Über-Ich, Tugenden und Laster, aber auch Weltanschauung, Glauben und Unglauben, politische Überzeugungen sind psychische Gebilde, die der Psychologe nicht voll erfassen kann, wenn er die Perspektiven seiner anthropologischen Nachbarn außer acht läßt.

Psychologische Praxis als Kennen und Können im Bereich der Formbarkeit des Menschen ist möglich nur aufgrund einer offenen oder latenten integrativen Anthropologie. Sigmund Freud drückt diesen Sachverhalt so massiv wie möglich aus, wenn er die Frage beantwortet, welche Mittel dem Psychotherapeuten bei seiner Arbeit (die Rede ist von der Widerstandsanalyse) zur Verfügung stehen: »Wenige, aber doch fast alle die, durch die sonst ein Mensch eine psychische Einwirkung auf einen anderen übt ... Endlich aber — und dies bleibt der stärkste Hebel — muß man versuchen, die Motive zu entwerten, oder selbst sie durch stärkere zu ersetzen. Hier hört wohl die Möglichkeit auf, die psychotherapeutische Tätigkeit in Formeln zu fassen. Man wirkt, so gut man kann, als Aufklärer, wo die Ignoranz eine Scheu erzeugt hat, als Lehrer, als Vertreter einer freieren oder überlegenen Weltauffassung, als Beichtthörer, der durch die Fortdauer seiner Teilnahme und seiner Achtung nach abgelegtem Geständnisse gleichsam Absolution erteilt.«<sup>2</sup> Es ist klar, daß der Psychologe die Grenzen einer empirischen Fachdisziplin überschreiten muß, wenn er eine »freiere oder überlegene Weltauffassung« oder gar das Erteilen von Absolution in sein Instrumentarium aufzunehmen genötigt ist.

Die Ausgangsfrage des Titels rechnet nicht nur rhetorisch mit einer verneinenden Antwort. Wir finden eine solche einmal in dem weitverbreiteten antipsychologischen Affekt, der besonders in konservativen Kreisen zu finden ist. Ihm ist Psychologie weniger Wissenschaft als Modekrankheit. Der Affekt beschränkt

<sup>2</sup> Ges. Werke I, S. 285.

sich nicht auf Laien. Immer wieder werden führende Forscher von ihm ergriffen, es kommt zur Entwicklung von Antipsychologie, Antipsychiatrie, Antipsychotherapie, Antidiagnostik. Das geht bis zur kuriosen Kennzeichnung des ganzen als »insignifikanter Wissenschaft« durch den Herausgeber eines großangelegten psychologischen Sammelwerkes, S. Koch<sup>3</sup>, das also als Darstellung des Nichts-sagenden aufgefaßt werden müßte, wollte man Kochs Kennzeichnung ganz ernst nehmen.

In den Vereinigten Staaten gibt es eine schnell wachsende Gruppe von Psychologen, die sich zu einer Bewegung zusammengefunden haben, die sie als »dritte Kraft«, als *Humanistic Psychology* bezeichnen. Ihre Anklage sagt, daß die herrschenden Psychologien der akademischen Welt Vereinigungen zur Erhaltung falschen Bewußtseins seien, zur Niederhaltung der Wahrheit über den Menschen, zur Verhinderung von integrativer Anthropologie.

Unbehagen in der Psychologie ist nichts Neues. Einer ihrer hervorragendsten Vertreter, William James, schreibt schon vor der Jahrhundertwende an seinen Verleger: »Diese häßliche kleine Wissenschaft! Alles, was man gerne wüßte, liegt außerhalb ihrer!« Just diesen Satz zitiert P. R. Hofstätter auf der ersten Seite seines Psychologischen Lexikons<sup>4</sup>. Der Verdacht der humanistischen Psychologen ist mehr als ein Unbehagen; er befürchtet, daß die herrschenden Psychologien Kondensate des Bösen seien, eine Verschwörung mit dem Ziel der Abschaffung des Menschen, »Abolition of Man«, eine Dehominisierung mit dem Ergebnis der Beseitigung von Menschenwürde und Freiheit. Die Befürchtung ist nicht ohne triftige Gründe. Das letzte Buch eines der bekanntesten Psychologen der heutigen Welt, Burrhus Frederic Skinner's, trägt den freimütigen Titel »Jenseits von Freiheit und Würde«<sup>5</sup>. Es dient der Absicht, beide Begriffe als überflüssige und schädliche Illusionen aus dem Erbe der Metaphysik zu erweisen. Mit dem Angriff gegen diese beiden Grundbegriffe des humanen Selbstverständnisses der Vergangenheit geht es aber um die Verleugnung *des* Momentes in der menschlichen Existenz, das in der Sicht der Tradition den Grund von Freiheit und Würde ausmacht, nämlich um die Auslöschung des Geistes. Hier allerdings rennt Skinner gegen schon weit offene Türen. Der Geist muß der Psychologie nicht erst ausgetrieben werden, da er schon seit geraumer Zeit in den herrschenden wissenschaftlichen Kreisen als Gespenst behandelt wird, dessen Nennung von Aberglauben und unwissenschaftlicher Gesinnung zeugt. Wer diesen Begriff ohne ironische Anführungszeichen gebraucht, wird in der Zukunft schon lange zu den Philosophen gerechnet; das ist das ärgste Schimpfwort, das die Vereinssprache kennt. Um es etwas pointiert auszudrücken: Viele Wissenschaften haben einen vulgärwissenschaftlichen Bodensatz, der giftige Abfallprodukte enthält; die Psychologie hingegen steht unter der Anklage, nicht nur einen vulgärwissenschaftlichen Bodensatz anzusammeln, sondern weitgehend mit ressentimentgeladener Ideologie identisch zu sein und mit sich selbst als einem Abfallprodukt ihrer selbst die öffentliche Meinung zu vergiften.

<sup>3</sup> H. G. Gadamer/P. Vogler, Neue Anthropologie, Bd. V, Psychologische Anthropologie, S. 200 ff.

<sup>4</sup> P. R. Hofstätter, Handbuch der Psychologie (Fischer Lexikon), 1960.

<sup>5</sup> B. F. Skinner, Jenseits von Freiheit und Würde. Hamburg 1973.

Die moderne Psychologie hat seit ihrem Beginn in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein revolutionäres Pathos an sich. Aber dieses Pathos war in den ersten fünfzig Jahren ihrer Existenz, also bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts, ein kontemplatives Pathos, die Psychologie selbst eine kontemplative Wissenschaft. Sie wurde vorwiegend von künftigen Privatdozenten studiert. Das hat sich radikal geändert, seit die Psychologie von einer kontemplativen zu einer aktiven Wissenschaft geworden ist, seit sie sich die Mahnung von Karl Marx, die Philosophie sei nicht dazu da, die Welt zu betrachten, sondern sie zu verändern, zu Herzen genommen hat. Die frühe Psychologie war fasziniert von der Kraft naturwissenschaftlicher Methoden, gesicherte Erkenntnisse zu gewinnen. Die Psychologie unseres Jahrhunderts hat die zweite Kraft der naturwissenschaftlichen Methoden entdeckt, die technologische Macht, Natur und Welt zu beherrschen; sie hat begriffen, daß sie nach einer industriellen Revolution, hervorgerufen durch naturwissenschaftliche Technologie, psychologische Revolutionen anstiften kann. Sie beansprucht ihren Anteil an der Machtergreifung der Naturwissenschaften über die Welt, indem sie zur Machtergreifung über den Menschen und sein Verhalten aufruft. Sie hat entdeckt, daß sie nicht mehr kontemplativ in der Zuschauerrolle stehen muß, sondern daran gehen kann, sich als Herrschaftswissen, ja als Heilswissen zu etablieren. Die Revolution der Naturwissenschaften bezog ihr Pathos daraus, daß sie sich als Realwissenschaft den »irrealen« Idealwissenschaften entgegenstellte. Eine Revolution, die nach dem Tode Hegels zum deutlichsten Bewußtsein ihrer selbst kam, obwohl schon Galileis Programm »messe, was zu messen ist, zähle, was zu zählen ist; und was nicht meß- und zählbar ist, das mache zähl- und meßbar«, genug an revolutionärem Zündstoff enthielt. Es ist darum kein Zufall, daß die Psychologen unseres Jahrhunderts, die sich als im Zentrum der Psychologie schlechthin befindlich empfanden, nämlich Freud und Pawlow, heute Skinner und Arthur Janov<sup>6</sup>, ihre Psychologien als Revolutionen nicht nur einer Wissenschaft, sondern der menschlichen Selbsterkenntnis schlechthin proklamieren. Revolutionen aber gegen das Bestehende, gegen das Überlieferte. Dieses Überlieferte, die klassische, die christliche und ein großer Teil der nachchristlichen Anthropologie der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, ist Anthropologie unter dem Anspruch des Geistes. Ihr setzt Sigmund Freud entgegen die Anthropologie unter der Herrschaft der Triebe, Pawlow und seine Nachfahren die Anthropologie unter der Herrschaft organismischer »Lernprozesse« und Janov die Anthropologie unter der Herrschaft des von biologischen Grundbedürfnissen gesteuerten Gefühls. Der gemeinsame Nenner der drei Revolutionen ist aber letztlich die Herrschaft des Stoffwechselgleichgewichts, der Homöostase und ihrer Aufrechterhaltung, das heißt die Herrschaft des Überlebens des Einzelnen und der Art; aber auch die Herrschaft des Lust- und Glücksziels, das als maßgebender, freilich äußerst zerbrechlicher und gefährdeter Wert in diesem Überleben zu erblicken ist. Wohlbefinden und vom Leben möglichst viel haben, das ist der zweite gemeinsame Nenner der herrschenden Psychologien, ist der einzige übergreifende Sinnwert, der sie verbindet. Die Ab-

<sup>6</sup> A. Janov, *Der Urschrei*. Frankfurt 1972; *Anatomie der Neurose*. Frankfurt 1974; *Das befreite Kind*. Frankfurt 1975; *Revolution der Psyche*. Frankfurt 1976.

schaffung des Menschen und des Menschlichen ist also auch darauf aus, alle anderen bisher als gültig betrachteten Sinnwerte auf die genannten des mehr oder weniger lustvollen Überlebens zurückzuführen. Dabei hat Freud die skeptischste Position; für ihn ist genug getan, wenn es gelingt, den Menschen aus neurotischem Elend in gemeines Unglück zu befördern — dies sagt der letzte Satz in seinem ersten psychologischen Buch<sup>7</sup>. Freud bewältigt das Problem von Schmerz, Leid und Tod auf stoische Weise, freilich ohne die zur alten Stoa gehörende Frömmigkeit. Skinner geht, soweit ich sehe, dem Problem ganz aus dem Wege, und Janov löst es, indem er den Schmerz und sein Durchleiden zum Sprungbrett macht, von dem aus der Mensch sich in den höchstmöglichen Lebensgenuß schwingt.

Alle diese Anthropologien sind Anthropologien einer resignierten Selbstbescheidung des Menschen. Ihre Glücksstrategie besteht in der Ausbeutung der innerhalb der Lebenszeit vorfindlichen Lustquellen unter Ausschaltung jener leichter zugänglichen, die diese Lebenszeit selbst verkürzen, das heißt der Rauschgifte und Drogen. Sie versuchen es mit einer *sobria ebrietas*, einer nüchternen Trunkenheit, oder um es mit Freuds Worten zu sagen, mit dem lauen Behagen, auf das der Mensch seine ekstatische Glückssehnsucht ermäßigen muß. Denn nach Freud ist Glück im Schöpfungsplane nicht vorgesehen. Auch hierin widerspricht Freund revolutionär den aus der Antike überlieferten Anthropologien des Platon und der Bibel.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem Hauptpunkt der klassischen und der biblischen Anthropologie, gegen die sich die Revolution der neuen Psychologien richtet. Die Glücksstrategie Platons und des Neuen Testaments — es ist nötig, gegen vulgäre Denunziationen daran zu erinnern — ist keine Vertröstungsstrategie. Beide sagen nicht: Warte auf das Jenseits, dort erst fängt das Glück an. Beide kennen und wollen auf dem Wege zur künftigen Herrlichkeit ein Glück hier und jetzt. Irdisches Glücklichsein, *felicitas terrena* — heißt das bei Thomas von Aquin, Friede und Freude bei Franziskus, Gott finden in allen Dingen bei Ignatius von Loyola, Ewigkeit im Augenblick bei Caussade, und alle die Genannten beziehen sich auf die Seligpreisungen der Bergpredigt, die zwar auch von einer künftigen Seligkeit sprechen, die aber hier und jetzt beginnen kann und beginnen soll. Für die platonische und für die biblische Anthropologie ist das entscheidende Glücksinstrument, die entscheidende Glücksbedingung die Anwesenheit des Geistes im Leibe und in der Sinnlichkeit.

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

<sup>7</sup> Studien über Hysterie, Ges. Werke I, S. 312.



emsigstem Fleiß und unter Aufwand aller geistigen Kräfte an dessen Verleugnung arbeitet.

Paradoxerweise sind es in der Tat geistige Grundbedürfnisse, geistige Herausforderungen und geistige Abenteuer, die zu dieser Entwicklung geführt haben. Am Beginn der Geistesgeschichte und Wissenschaftsgeschichte der Neuzeit steht der Erfinder jenes Rasiermessers, mit dem die Amputation des Geistes wie viele andere Operationen vorgenommen worden sind. Der Oxforder Franziskanermönch Wilhelm Occam, der sein Lebensende in München verbrachte, hat schon im vierzehnten Jahrhundert der neuzeitlichen Wissenschaft eine Regel mit auf den Weg gegeben, die als *Occams Razor*, Occams Rasiermesser, häufig zitiert wird: *Principia non sunt multiplicanda ultra necessitatem*. Wissenschaftliche Aussagen sollen nicht mehr Erklärungsgründe einführen als unbedingt notwendig. Das menschliche Denken ist einheitssüchtig. In der Ausführung dieses Bedürfnisses hat es wieder und wieder versucht, mit *einem* Erklärungsprinzip allen Seins und Geschehens auszukommen, nämlich entweder mit dem Geist oder mit der Materie. Wer sich für den Materialismus entscheidet, läßt sich auf das faszinierende Abenteuer einer Denkaufgabe ein, alle Erscheinungen der Erfahrung aus diesem einen Prinzip abzuleiten. Auch Forscher, die nicht so weit gehen wie der Genetiker Monod, finden sich unversehens gefesselt von der Aufgabe, wenn nicht alles, so doch so viel wie irgend möglich auf dieses Prinzip zurückzuführen. Das eigentümliche Pathos dieses Beginnens wird sichtbar in jener Blutsbrüderschaft, in der die Väter der heutigen Physiologie, nämlich Helmholtz, Dubois-Reymond und Brücke, Sigmund Freuds Lehrer, in Luthers Weinstube in Berlin bei Kerzenschein sich dem Ziel weihten, alle Lebenserscheinungen auf die bekannten Grundgesetze der Physik und Chemie, nämlich die der Anziehung und Abstoßung zurückzuführen. Freud hat sich lebenslänglich von dem magischen Bann dieses Dreierchwurs nicht lösen können. Seine Grundbegriffe Libido und Aggression sind für die Zwecke der Psychologie umgeformte Ausdrücke für diese Kräfte der einigen Anziehung und auflösenden Abstoßung. Auch wo Psychologie nicht materialistisch oder dialektisch-materialistisch, sondern biologistisch betrieben wird, steht sie unter der mißbrauchten Formel des Oxforder Mönches.

Das nächste Losungswort, das die Psychologie sich zu eigen machte, ist die Anweisung, psychologische Probleme naturwissenschaftlich-mathematisch anzugehen. Darin liegt eine Tendenz zur Vorherrschaft einer experimentellen, einer quantifizierenden, einer hypothetikodeduktiven Methodik; sie wirkt sich nicht nur darin aus, daß viele heutige Psychologen Ratten- oder Hühnermänner, mehr Zoologen und Kybernetiker als Anthropologen sind, weil sich nun einmal mit Ratten und Hühnern besser experimentieren läßt als mit Menschen; noch wichtiger ist aber, daß die das naturwissenschaftliche Vorgehen simulierenden experimentellen Methoden der Psychologie die Versuchsperson erst zum organismischen Objekt umabstrahieren muß, ehe sie von ihm gewinnbringenden Gebrauch machen kann. Alles dies behält seinen guten Sinn, solange man weiß, was man tut, und solange man sich den Raster der Methodik nicht bis zur Beschränktheit über die Augen schieben läßt. Denn dieser Raster ist so geartet, daß er von seiner eigenen Konstruktion her das geistige Element allen Erlebens und Verhaltens in ähnlicher Weise verbirgt wie eine strikte Beschränkung auf optische Methoden die Welt

der Töne von der Erfahrung ausschließen würde. Methoden haben ja nicht nur einen phänomenentdeckenden Sinn, sondern auch aus guten Gründen und mit gutem Recht einen phänomenausschließenden.

Zudem hat die allzu ehrfürchtige Nachahmung der Naturwissenschaft auch zur Folge, daß die Lieblingsphilosophie der Naturwissenschaftler des neunzehnten Jahrhunderts, der Determinismus, oft ebenso gehorsam übernommen wurde wie die Tendenz, das jeweils Höherorganisierte und Differenzierte aus dem jeweils Niederen zu erklären, das Ganze aus seinen Teilen, das Leben aus der Materie, den Menschen aus dem Tier, aus der Maschine oder dem Computer.

Noch wichtiger aber ist, daß alle naturwissenschaftlichen Methoden objektivieren, vergegenständlichen. Das Eigentümliche des Geistigen am Menschen aber liegt gerade in der Sphäre des Ungegenständlichen. Diese Sphäre des Ungegenständlichen ist jedem Menschen und auch jedem Forscher in einem Vorverständnis seiner selbst gegeben, das ihn immer begleitet und leitet, dessen er sich auch gar nicht entledigen kann. Die Erforschung dieser Sphäre aber ist keine naturwissenschaftliche oder einzelwissenschaftliche Aufgabe und Möglichkeit, sondern immer eine, zu der ein philosophisches, sei es ein phänomenologisches, sei es ein ontologisches oder gar ein theologisches Instrumentarium unerlässlich ist. Wer die Benutzung dieses Instrumentariums von vornherein ablehnt, kann auf wissenschaftliche Weise nicht mehr in diese Sphäre eindringen. Dann wird die Methodik zum Methodenfetischismus, aus Methoden werden Mentalitäten und Ideologien. Darin sehe ich das Hauptgebrechen der heutigen Psychologie.

Ich will nicht übersehen, daß es den Versuch gab, der naturwissenschaftlich konzipierten Psychologie eine geisteswissenschaftlich verstehende Psychologie entgegenzustellen. Ihre Kritiker, die sie als unergiebig schelten, übersehen gewöhnlich, daß die Psychoanalyse und alle ihre Abkömmlinge zum guten Teil Formen der verstehenden Psychologie sind. Die Psychopathologie ist sich, seit Karl Jaspers als junger Arzt den ersten großen Entwurf einer Allgemeinen Psychopathologie vorlegte, dieses Sachverhaltes bewußt. Dennoch ist es nicht übertrieben, der geisteswissenschaftlichen Psychologie heute im wissenschaftlichen Gebäude der psychologischen Welt nur ein Austragsstüblein zugewiesen zu sehen. 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 Einfügbare 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.

Schließlich muß man zugeben, daß der Geist wirklich wehtut. 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 Forderungen, daß ich als autonomer Mensch etwa mein Sinnen und Trachten, Wollen und Wirken dem unendlichen Willen einer fremden Autorität sollte unterordnen müssen; so ärgerliche Ansprüche, wie sie Platon mit der Forderung nach einer *periagogé holés tés psychés*, einer Umwendung der ganzen Seele, als Bedingung und Wurzel des Glückes und des Heils stellt, die in der christlichen Anthropologie noch radikalisiert werden durch das Evangelium, das unter diesem Gesichtspunkt eben gar keine frohe Botschaft ist, – solche Lasten und Schmerzen scheinen zu schwinden, wenn man den Geist abschafft, den sie alle voraussetzen.

Psychologie als Herrschafts- und Machtwissenschaft lebt auch von einer Enttäuschung an dieser alten Anthropologie und dem Affekt, der sich aus dieser Enttäuschung herleitet. Die Enttäuschung heißt: Alle die Glücksstrategien, die sich aus der Geist-Anthropologie ergeben, sind ungemein kostspielig und bei hohem Aufwand von geringer Effizienz. Sie sind schlechte Existenztechnologien und noch schlechtere Existenzökonomien. Psychotherapie dagegen oder Verhaltenstherapie mögen zwar finanziell teuer sein, existenziell sind sie billig und leisten dabei mehr als alle ethischen und religiösen Appelle, als alle Anweisungen zum seligen Leben, als aller Trost der Philosophie und der Religion. Philosophie und Evangelium machen den Menschen traurig, neurotisch und passiv; Freud, Janov oder Skinner machen ihn fröhlich und gesund. Dies aber gerade, weil sie ihn vom Geiste befreien. Es ist ja eben dieses atavistische Organ, überflüssig wie ein Blinddarm, welches das Dasein des Menschen so überaus beschwert. Entfernt man es, sind quälende Schuldgefühle und die verzehrende Sehnsucht nach sittlicher Vollkommenheit von seinen Schultern genommen, der gebeugte Mensch von einer Geistesanthropologie lebenslänglich zu einer Existenz als krummes Holz verurteilt, kann endlich gerade aufgerichtet gehen und froh von sich sagen »Ich bin o.k., du bist o.k.«<sup>8</sup>, wozu ihm der ganze Aufwand des Alten und des Neuen Testaments nicht verhelfen konnte. Diese Wurzel von Geistfeindschaft ist gut ausgedrückt in dem Gedicht von Walt Whitman, das Arthur Janov seinem Buch »Revolution der Psyche« vorangestellt hat:

»Ich glaube, ich könnte hingehen und mit den Tieren leben, sie sind so ruhig und beschlossen in sich. Ich stehe und schaue sie an, lange und lange.

Sie schwitzen und wimmern nicht über ihre Lage, sie liegen nicht wach im Dunkeln und weinen über ihre Sünden, sie eckeln mich nicht an mit Erörterungen ihrer Pflichten vor Gott, keins ist unzufrieden, keins besessen von dem Wahn, Dinge besitzen zu wollen, keins kniet vor dem andern oder vor seinesgleichen, das vor tausend Jahren gelebt hat, keins ist Respektperson oder unglücklich auf der ganzen Erde.«

Das Schlagwort »Psychologie unter Verleugnung des Geistes« muß Widerspruch herausfordern. Er kann sich auf die unbestreitbare Tatsache berufen, daß es nicht wenige in der Welt anerkannte gelehrte Psychologen, Psychotherapeuten

<sup>8</sup> T. Harris, Ich bin o. k. – Du bist o. k., Wie man über seinen Schatten springen lernt. Hamburg 1973.

und Psychiater gibt, darüber hinaus unzählige unbekannte Praktiker, denen der Vorwurf unrecht täte. Unter ihnen sind viele, die zwar das Problem des Geistigen im Psychischen nicht wissenschaftlich reflektieren, aber in ihrem psychologischen Handeln als ein Unerforschliches, mehr oder weniger ruhig, verehren und beachten. Selbst bei Freud findet man ebenso erstaunliche wie erbauliche Worte über den Geist. Der Mensch im Psychologen ißt seinen Biologismus nie so heiß, wie er aus der eigenen Theorieküche kommt.

Dennoch bleibt unbestreitbar, daß die Problematik des Geistigen im Psychischen die meisten Psychologen in Verlegenheit bringt, weil jene methodischen Instrumente, die sie am liebsten gebrauchen, für die Bearbeitung dieses Themas nicht geeignet zu sein scheinen. So begrenzt die Methode die Auswahl der Gegenstände auch dort, wo nicht ideologische Vorentscheidungen die Rede vom Geist schlechthin verbieten. Neben den weniger ehrbaren Motiven der Vernachlässigung des Geistes gibt es freilich auch gute Gründe, nicht von ihm zu reden. Der Geist ist beim Menschen so sehr verleiblicht und als unsichtbare Quintessenz in allem Erleben und Verhalten anwesend, daß beide in vielen Zusammenhängen unverkürzt erforscht werden können, ohne auf die geistigen Momente im psychischen Vorgang eigens zu reflektieren. Geistiges Bewußtsein ist jenes Moment an der Existenz des Menschen, kraft dessen er sein Erleben und Verhalten vor den Horizont der Gesamtwirklichkeit des Seienden und Seins im Ganzen stellen kann, ja, immer schon gestellt sieht. Geist ist die Kraft eines Lebewesens, das viele einzelne, seine Zusammenhänge, Bezüge und Gesetze, sinnlich Faßbares, sinnlich nicht Faßbares und das größte Ganze bei sich denkend zu versammeln, sich zu vergegenwärtigen. Das kann die bloße sinnliche Wahrnehmung nicht. Geist ist weiter die Kraft durch den Hinblick auf das Ganze, seine einzelnen Sinnlinien und eine etwa zu fassende Gesamtordnung des Seins sich auch motivieren zu lassen und zu handeln. Weil dieser Horizont des Wissens um das Ganze und weil schon allein die Möglichkeit des Fragens nach einem Ganzen sowohl die Grenzen sinnlicher Erfahrung als auch die Gegenstände sinnlich vitaler Bedürfnisse überschreiten, sprechen wir und müssen wir sprechen von Geist<sup>9</sup>.

In der Psychotherapie ist das Geistige im Psychischen gesehen und angesprochen in seiner Erscheinungsweise als Vernunft; als Einsicht, Urteils- und Steuerungskraft. Das ist ein etwas schwächtiger intellektueller Aspekt des Geistigen, der mächtige Kräfte unbeachtet läßt. In dieser Perspektive wird vernachlässigt, daß der Geist das eigentliche Glücksinstrument des Menschen ist, das ihm ermöglicht, in der Sinneserfahrung der Lust und in allen anderen Sinneserfahrungen seines ganzen Daseins eigentliche Glückserfahrungen zu machen, Glück zu suchen und zu finden. Um in Platons Gleichnis von der Höhle zu sprechen: Geist ist die einzige Öffnung des Höhlengefängnisses, aus der heraus der in der Höhle Gefesselte Anteil am Ewigen und Göttlichen finden kann. Nur von daher gewinnt er die Möglichkeit, alle negativen Lebenserfahrungen, Schmerz, Frustration, Verzicht, Krankheit, Leid und Tod, Bosheit und Unrecht in Frieden und Freude zu transformieren. Geist ist das souveräne Instrument des Glückes in dem *Labora-*

<sup>9</sup> Vgl. A. Görres, Physik der Triebe – Physik des Geistes: Psychoanalyse und klassische Anthropologie. In: An den Grenzen der Psychoanalyse. München 1968.

*torium beatitudinis possibilis*, das der Mensch ist<sup>10</sup>, weil er jene Sonde darstellt, mit der der Mensch in allen Lebensverhältnissen auf Sinn stoßen kann. Geist ist der Glückstransformator, der jeden Lebensstoff verwerten kann.

Die Bedeutung des Geistes im *Laboratorium beatitudinis* ist in der Psychotherapie nicht ganz unbekannt. Einmal gibt es die Erfahrung, daß die Lösung neurotischer Fesseln den Menschen nicht selten die Möglichkeit gibt, verschüttete Entdeckungen von Sinn zu erneuern. Er beginnt zu spüren, was des Einsatzes seines ganzen Daseins würdig sein könnte. Ferner gibt es psychotherapeutische Theorien und Methoden, die solche fundamentalen Sinnerfahrungen für das eigentlich Heilende halten, wie zum Beispiel die von C. G. Jung und Viktor Frankl. Oft geht leider mit der Aufmerksamkeit auf Sinn, Bestimmung und Ziel des Daseins eine gewisse Vernachlässigung der biopsychischen Fundamente der Triebe und Triebchicksale einher. Ferner ist die Kunst der positiven Provokation geistiger Kräfte in der Psychotherapie noch nicht gut beschrieben. Hier kennt sich die Psychologie nicht aus.

Wenn wir hier aufhörten, wäre das Bild der Psychologie zu einem rechten Zerrbild geraten. Schließlich hat die Psychologie der vergangenen hundertfünfzig Jahre noch anderes betrieben, als die Austreibung des Geistes vorzunehmen. Zunächst einmal lassen sich ohne Schwierigkeiten alle ihre haltbaren Befunde in eine geistbestimmte Anthropologie einordnen. Mehr noch, zu den Leistungen der Psychologie gehört es, daß sie einer solchen Anthropologie etwas zu sagen hat, was die alte klassische und christliche Anthropologie nicht wußte. Die Erkenntnisse der Psychoanalyse, der Lerntheorien und der neuen Psychotherapien erweisen zwar den Menschen als im höchsten Maße manipulabel, suggestibel, gewissermaßen von unten her formbar und verformbar. Aber gerade durch die Nichtbeachtung des Geistigen sind ganze Dimensionen der Formbarkeit des Menschen auch im positiven Sinne neu entdeckt worden, der Formbarkeit und der Heilbarkeit des gestörten und verstörten Menschen. Hier hat der neuzeitliche Mensch den großartigen Weg der Unterwerfung der Natur weiter verfolgt bis zu seiner eigenen Natur hin und beginnt, sich selbst in größerem Maße auch zum Herren dieser seiner eigenen Natur zu machen, dieses Stückes Schöpfung. Dies aber gehört zu seinem Auftrag und zu seiner Bestimmung. Es ist auch kein Zweifel, das ihm das gerade in den neu entdeckten Dimensionen, sagen wir einmal, der Substrukturen, der Infrastrukturen des Geistigen, im Bereich des Vorpersonalen, gerade darum besser gelungen ist als in früheren Zeiten, weil die Konzentration auf das Vorgeistige und Vorpersonale in ihm selbst diese Schichten oder Dimensionen weit besser und genauer sichtbar gemacht hat. Alle Berufe, die um den Menschen besorgt sind, die Pädagogik, die Medizin, die Seelsorge, haben hier von der modernen Psychologie zwar auch eine Fülle von Mißweisungen und giftigen Abfallprodukten empfangen, deren sie sich wieder entledigen müssen, sie haben aber auch eine Fülle von Hilfen erhalten, und es ist sicher, daß die Zahl der von der Psychologie angebotenen Hilfsmittel für die menschliche Entwicklung in der Zukunft noch eine unabsehbare Erweiterung erwarten läßt. Selbst wenn die Masse des Giftes, die zum Beispiel in manchen Formen von Gruppentherapie heute in unser Leben einströmt, die Heilwir-

<sup>10</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959.

kung dieser Prozeduren noch weit übertreffen mag, so steht es doch hier ebenso wie in der Pharmakologie, in der das Studium und die Isolierung von Giften die Herstellung zahlreicher Heilmittel ermöglicht. Auch ist es von großer Bedeutung, daß die Einsichten der modernen Psychologie gerade in ihrem haltbaren Bestande uns gelehrt haben, die Grenzen der menschlichen Willensfreiheit, damit auch die Grenzen der menschlichen Schuldfähigkeit mit mehr Einsicht und Nachsicht zu beurteilen. Wir alle lernen gütiger miteinander umzugehen, wenn unser Wissen um die mildernden Umstände menschlichen Verhaltens nicht nur am Rande mitschwingt in einer diffusen Ahnung, daß es wohl so etwas gibt, sondern durch bessere und tiefere Kenntnis solcher mildernden Umstände uns die Neigung nimmt, uns zu Richtern aufzuschwingen. Eine irrige Grenzerweiterung der Willensfreiheit über das tatsächlich vorhandene Maß hinaus hat im pädagogischen und seelsorglichen Umgang mit dem Menschen und im Umgang der Menschen miteinander zu einer ungerechtfertigten Culpabilisierung geführt, die viel unbarmherziges und ungerechtes Urteilen über andere und sich selbst mit sich gebracht, viel gesundes Selbstbewußtsein gebrochen und viele Existenzen verstört hat. Insofern hat sogar die Exculpierungstendenz in der Psychologie unter anderem auch Gutes gewirkt.

Welches ist der gemeinsame Nenner, der alle naturwissenschaftlich ansetzende Anthropologie und alle die disparaten, sich naturwissenschaftlich verstehenden Psychologien doch eint? Sie alle fragen nach den *Gesetzen*, die in allem menschlichen Verhalten, innerem wie äußerem wirksam sind und finden Bedingungen und Ursachen des Verhaltens, die jene Gleichförmigkeit und Notwendigkeit zeigen, die den Naturgesetzen zugrunde liegt. Es gibt Gesetze des Sehens, Gesetze des Lernens, Gesetze der Verhaltensformung und der Verhaltensstörung, Gesetze der Entwicklung und der Sozialdynamik. Sie sind schon immer der gemeinsame Nenner, der die disparatesten Psychologien vereint. Aber auch jene Psychologien, die die Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode bewußt oder unbewußt überschreiten, haben ohne besondere Mühe um einen gemeinsamen Nenner schon immer ihre innere Einheit darin, daß sie den Reichtum der Möglichkeiten intentionalen Verhaltens, die vielfältigen Weisen, wie der Mensch die Wahrheit und das Glück sucht und wie er dem Irrtum und dem Unheil verfällt, zu erfassen suchen. Die Psychologie hat viel gewonnen und viel verloren mit dem rigorosen Versuch, den Menschen nur als naturwissenschaftlich angebares organismisches Objekt zu betrachten. Doch die Tücke dieses Objektes ist so energisch, daß es von sich selbst her auf die Dauer in seiner ganzen Pluralität als gegenständlich-gegenständliches Wesen betrachtet zu werden bestehen wird. Der Weg zu einer integrierenden Anthropologie ist so offen, daß ihn auch die mächtigsten Wissenschaftsverschwörungen nicht verschließen können.

Die Opposition der Humanistischen Psychologie gegen die Vorherrschaft der herrschenden positivistisch orientierten experimentellen und der psychoanalytischen Großgewerkschaften in der Psychologie gründet ihre Mängelrüge weniger auf die hier vorgebrachte Anklage der Auslassung des Geistes. Der Vorwurf, die Psychologie sei mehr Veterinär- und Automaten- als Humanpsychologie wird erweitert durch die Anklage, die etablierte akademische Psychologie, zu deren Machtgruppen in den USA auch die Psychoanalyse gehört, sei vom Übermut der

Intellektuellen so korrumpiert, daß in der psychologischen Praxis einmal durch die Vernachlässigung des Gefühlsbereichs, dann durch die Vertuschung der großen Unsicherheit gerade der für die Praxis wichtigen psychologischen Lehren die notwendige Neuorientierung erschwert werde.

Die untergründige Unruhe, die so zutage tritt, spürt den Wirkungsverlust aller psychoanalytisch inspirierten therapeutischen, psychagogischen und pädagogischen Anstrengungen und führt ihn u. a. auf die Erstickung dieser Unternehmungen durch zuvieles Reden und Zerreden zurück. Janov hat den Einwand prägnant formuliert: Die freie Assoziation als *via regia* der psychoanalytischen Therapien ist eine Fortsetzung der Neurose des Patienten mit anderen Mitteln. Die Deutung, so könnte man zufügen, ist die Fortsetzung der Therapeuten-Neurose mit anderen Mitteln.

Wenn alle neurotischen Fehlentwicklungen zutiefst Behinderungen des freien Strömens von Gefühlen sind, mit denen freilich auch das Zuende-Denken von Gedanken und die Entfaltung lebenswichtiger Handlungsansätze gestört wird —, dann könnte ein Zuviel an Reden und Deuten freilich oft eher ein weiteres Hindernis als eine Hilfe der Gefühlsentfaltung sein.

Der Vorwurf gegen die Psychoanalyse wird mit weit größerer Stoßkraft gegen die aus der experimentellen Psychologie entwickelten Verhaltenstherapien und gegen die Verhaltensmodifikation in der Pädagogik gerichtet.

Zwar wäre es unsinnig zu behaupten, Psychoanalyse und Verhaltenstherapie seien blind für Gefühle. Behauptet wird aber, daß beide ungeeignete oder schädliche Mittel im Umgang mit Gefühlen vorschlagen. Insbesondere der Verhaltenstherapie wird nachgesagt, ihre Verfahrensweise sei eine fühllose technologische Dressur, voller Ahnungslosigkeit und Kälte im Umgang mit dem Menschlichsten im Menschen.

Die Vorwürfe gegen die überlieferten Formen von Psychotherapie und Verhaltensformung laufen auf die Entdeckung einer Binsenwahrheit hinaus. Alle überlieferten Theoreme und Praktiken bestehen aus Lehren und Handlungsanweisungen, die zu einem großen, wenn nicht zum größeren Teil, die Unsicherheit schlecht confirmierter Hypothesen und Plausibilitäten an sich haben. Die praktische Psychologie arbeitet selten mit Grundsätzen, die eine an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit erreichen — weder in der Diagnose noch in der Therapie. Ihr Glück dabei ist, daß auch ungesicherte Sätze nicht selten zutreffen.

Die praktische Psychologie kennt den Menschen wie der Graf Bobby im Witz die Telefonnummern seiner Freunde: approximativ. Gewiß gibt es Unterschiede der Approximation. Selbst so fragwürdige Meßinstrumente wie die üblichen Intelligenztests geben der Voraussage, ein Zehnjähriger mit einem Intelligenzquotienten von 85 werde die erste Gymnasialklasse nicht bewältigen, eine gute Wahrscheinlichkeit. Es trifft auch zu, daß eine Reihe von Psychotherapiemethoden ebenso wie die moderne Psychopharmakologie viele Depressionskranke vor dem Selbstmord bewahrt, auch wenn die Erklärung des Sachverhaltes in beiden Fällen ungesichert ist.

Hier stoßen wir auf einen wichtigen Unterschied. Es gibt ein gewisses know-how-Wissen der Psychologie ohne ein »warum-Wissen«, ein erfolgreiches Handeln trotz aller Unsicherheit, ja, gelegentlich auch trotz erwiesener Falschheit im Be-

reich der Hypothesen, die dem Handeln vorausgehen oder es leiten. Die wirk-same, glücklicherweise heute meist unnötige Elektroschock-Therapie gewisser Depressionsformen wurde entwickelt zur Behandlung einer anderen Krankheit, der Schizophrenie; weil man meinte, die epileptischen Krampfkrankheiten schlossen die Erkrankung an Schizophrenie aus. Der Krampfanfall wirke also vielleicht ihr entgegen. Die Beobachtung der Inkompatibilität beider Krankheiten erwies sich als irrig. Der erwartete Erfolg zeigte sich dennoch. Der überwundenen Theorie Mesmers vom tierischen Magnetismus verdanken wir eine differenzierte Technologie der Hypnose und diese wird man wohl weiter benützen, selbst wenn jene Forscher recht haben, die mit guten Gründen behaupten, einen hypnotischen Schlaf gäbe es gar nicht.

Ist Psychologie also Glückssache? Ein etwas zynischer Psychiater rät den Psychotherapeuten, sich vorwiegend mit der Therapie von endogenen Depressiven und von abnormen Erlebnisreaktionen Erkrankter zu beschäftigen. Nur so sei ihnen fabelhafter Erfolg sicher; weil diese Krankheiten von sich aus so gewiß immer wieder zur Gesundung führen, wie eine Uhr über kurz oder lang abläuft.

Ist der Psychologe der pfiffige Nutznießer jener spontanen Heilungs- und Ordnungskräfte der Natur, deren mächtige Anstrengung so vieles Beschädigte wieder einrenkt oder vernarben läßt? Macht er sich die Tatsache zunutze, daß auch ein nur eingebildetes Kennen und Können positive Wirkungen haben kann? Ist Psychologie ein Placebo, das seine Farben und Verpackungen oft wechselt, weil der Spruch recht hat: Neue Therapien heilen gut? Und weil es immer genug Narren gibt, die glauben, daß die Gescheiten Bescheid wüßten?

Solche skeptischen Erwägungen werden durch Untersuchungen gestützt, die statistisch zu erweisen scheinen, daß etwa 70 Prozent aller Neurosen im Laufe von ein bis zwei Jahren spontan ausheilen. Die Zahl der Spontanheilungen läge dann höher als die Erfolge von Psychotherapie. Demnach wäre Psychotherapie allenfalls ein Unternehmen zur Verzögerung der Spontanheilung. Ganz abgesehen davon, daß dem Urheber dieser Behauptungen schlichte Fälschungen in der Zitation seiner statistischen Quellen nachgewiesen wurden, liegt seinen Überlegungen die Unkenntnis oder Vernachlässigung des Unterschiedes von chronischen Neurosen auf der einen und aktuellen abnormen Erlebnisreaktionen auf der anderen Seite zugrunde. Die letzte Gruppe zeigt tatsächlich eine hohe Tendenz, im Laufe von Wochen oder Monaten abzuklingen. Die von ihr Betroffenen bedürfen allenfalls einer Krisenhilfe, um fatale Kurzschlußreaktionen zu verhindern. Den chronifizierten Neurosen und psychosomatischen Krankheiten eine vergleichbar günstige Prognose spontaner Besserung zu stellen, wäre jedoch töricht.

Eine weniger destruktive, aber nicht weniger fahrlässige Verallgemeinerung liegt in dem Gerücht, die angewandte psychologische Methode sei relativ gleichgültig für den Erfolg. Ausschlaggebend sei vielmehr die Persönlichkeit des Therapeuten, seine Fähigkeit, dem Patienten Wärme, Verständnis und bedingungslose Zuwendung anzubieten oder andere charismatische Gaben. Diese Ansicht kann sich u. a. auf ein Experiment berufen, in dem gezeigt wurde, daß unausgebildete Studenten und Hausfrauen in einem Therapieversuch bessere Erfolge aufzuweisen hatten als erfahrene Experten. Inzwischen gibt es eine Fülle von Schabernack-Experimenten und Statistiken dieser Art, in denen eine psychologische Partei eine



andere ihrer Narrheit zu überführen sucht. Gekrönt werden diese ernsthaften Eulenspiegelereien von dem Nachweis, daß selbst Ratten ihr Verhalten den Hypothesen ihrer Versuchsleiter entsprechend einrichten. Glücklicherweise wissen diese Tiere auch ihre eigene Loyalität zu zügeln. Sie sichern sich die begehrten Laborplätze und ihren Ernährern die Forschungsbeihilfen, indem sie gelegentlich auch zur Widerlegung von Hypothesen das ihre beitragen.

Die heutige Psychologie stellt dem Praktiker keine verbindliche integrative Anthropologie zur Verfügung und wird das auch in Zukunft nicht tun, weil eine solche nicht ohne die philosophische Analyse der psychischen Akte und ihres Trägers auskommen kann. Auf der anderen Seite gibt es führende Psychologen, die den anthropologischen Horizont ihrer Arbeit so offenhalten, daß der Mensch in allen seinen Dimensionen sichtbar werden kann. Als Beispiel für viele andere seien Josef Nuttin, Erich Fromm und H. O. Mowrer genannt.

Psychologie wird zwar oft reduktionistisch, biologistisch, kybernetistisch, reflexionistisch, ohne Ansehen von Subjekt und Person betrieben, sie ist immer in Ideologie-Gefahr — aber ihre innere Resistance ist kraftvoll. Viele Grundsätze ihrer Praxis sind ungesichert und umstritten, aber unter ihnen sind doch solche, die ausreichend wahrscheinlich sind, um diagnostisches, psychagogisches und therapeutisches Handeln zu rechtfertigen, das Schäden vermeidet und vielen Hilfe bringt. Die Annahme, psychologische Hilfestellung und psychologische Therapie habe kaum einen Legastheniker schulfähig gemacht, keine nennenswerte Hilfe für chronische Neurosen und psychosomatische Krankheiten, keine Verhinderung von Suiziden, keine Wiederherstellung zerstörter Arbeitsfähigkeit, keine Verbesserung des Familienklimas erreicht, ist ebenso unrealistisch wie der Versuch, positive Wirkungen nur einer Therapieschule zuzubilligen. Abgesehen von dem heute unterschätzten Gewicht kasuistischer Belege, deren Wert in einem Konvergenzbeweis der psychologischen Leistung mit guten wissenschaftstheoretischen Gründen vertreten werden kann, gibt es zwischen den Fluten dilettantischer statistischer Rechtfertigungsversuche doch auch wenige von makelloser Logik, die zum Beispiel die hartgesottenen Statistiker der deutschen Krankenkassen veranlaßt haben, Psychotherapie zu bezahlen.

Außerdem gibt es Patienten, die in der Therapie eine erstaunliche Fähigkeit und Zähigkeit entwickeln, das therapeutisch Angebotene für sich auszubeten und so gut mit jedem Wind zu segeln, daß sie selbst aus Fehlern der Therapeuten Nutzen ziehen. Sie wissen, daß sie sicher weder den für sie besten Therapeuten der Welt noch mit Gewißheit die für sie beste Methode der Welt gefunden haben. Aber diese und keine andere ist jetzt ihre Chance und die nehmen sie wahr. Das mag dezisionistisch klingen, läßt sich aber vernünftig begründen. Die einzelnen psychotherapeutischen, einschließlich der verhaltenstherapeutischen Methoden haben jeweils andere Vorstellungen von den eingebrachten therapeutischen Faktoren. Dabei wird kaum bestritten, daß bei jeder einzelnen Methode außer den Faktoren, die sie absichtlich ins Spiel bringt, weitere beiläufig wirksam werden. Schon die einfachsten pragmatischen Methoden der Entspannung oder besser Spannungseinteilung wie das bekannte Autogene Training wirken dem Streßsyndrom entgegen und beeinflussen so den großen Sektor der streßbedingten psychosomatischen Krankheiten wohl­tätig. Eine unspezifische eutonische, spannungsregulie-

rende Komponente erhalten aber auch viele andere Methoden, ohne darauf abzu zielen.

Alle tiefenpsychologisch orientierten Methoden setzen eine Vielfalt von möglichen Heilfaktoren ein: das kathartische Abreagieren, das schon im affektiven ABERZÄHLEN enthalten ist, die Lösung durch assoziative Denkarbeit, die Freud als den Dissoziationsprozeß der Neurose überwindenden Faktor schon früh beschrieben hat. Später nennt Freud weitere Momente: das Bewußtwerden von Unbewußtem, den Abbau von Abwehrmechanismen, die Aufhebung von Besetzungen und Gegenbesetzungen, die Traumarbeit und die Trauerarbeit und, weniger abstrakt, die Korrektur eines Irrtums, den Abschied von einer Illusion, das Aufgeben oder Sublimieren eines Triebanspruchs, das Ausbrennen einer Leidenschaft, das Abtrauern eines Verlustes, das Auswüten eines Hasses. Arthur Janov hat die Liste ergänzt um ein wichtiges Element, das bei Freud vielleicht nicht ganz den ihm gebührenden Rang einnimmt: das Ausleiden eines Schmerzes, das Zuendefühlen von Einsamkeit, Demütigung und Qual; allgemeiner gesagt, das Auftauen eingefrorener Gefühlsbereiche, welches nicht nur in der Primärtherapie Janovs, sondern in allen von der *Humanistic Psychology* bevorzugten nach-psychoanalytischen Therapien als wichtigster Heilfaktor angesehen wird.

Ferner kommt es in allen Psychotherapieformen zu unsystematischen Lernprozessen, die denen in der Verhaltenstherapie herauspräparierten mehr oder weniger ähnlich sind, während umgekehrt in den Verhaltenstherapien unspezifische Faktoren aus dem tiefenpsychologischen Fundus unbeabsichtigt mit eingehen – zum Beispiel Übertragungsprozesse.

Immer wieder begegnen wir der Grundsituation, daß wir bestimmte schädigende und heilende, fördernde und hindernde Faktoren in Entwicklung und Fehlentwicklung namhaft machen und mit solider Wahrscheinlichkeit aufweisen können. Insofern kennt die Psychologie den Menschen recht gut. Von daher können wir auch in etwa einschätzen, mit welchen Heilfaktoren wir bei den einzelnen Methoden zu rechnen haben, auf welche wir jeweils verzichten müssen und bei welchen Krankheitsbildern diese Methode mehr und jene weniger leistet. Wenn man aber den Psychologen darüber hinaus fragt, welcher Einzelne von dieser Methode oder gar von jenem Therapeuten größeren oder geringeren Gewinn zu erwarten habe, dann läßt uns die Wissenschaft im Stich. Auch die Frage nach der schlechthin besten Methode kann sie nicht beantworten. So gut kennt die Psychologie den Menschen nicht. Wer sich mit ihr einläßt, muß bereit sein, ein großes Stück Unsicherheit zu ertragen. Man muß, so sagt ein holländisches Sprichwort, mit den Riemen rudern, die man hat.

# Die Literatur und unsere Wirklichkeit

Von Hans Maier

Wir haben in der Bundesrepublik Deutschland eine beachtliche zeitgenössische Literatur. Aber was sagt sie aus über unsere politische und soziale Wirklichkeit? Gibt es Romane, Dramen, Tagebücher, Gedichte, Essais, die sich in unserer Vorstellung mit der Bundesrepublik, ihrer Gesellschaft, ihrer Zeit ebenso zwingend verbinden wie der »Père Goriot« mit dem bürgerlichen Frankreich, die »Abende auf dem Vorwerk« mit dem Rußland Nikolaus' I., der »Zauberberg« mit der deutschen und europäischen Gesellschaft vor 1914 oder »Ferdynurke« mit dem Polen zwischen den Kriegen? Gibt es Schriftsteller, die für das heutige Deutschland ebenso zeittypisch und charakteristisch sind wie Döblin, Tucholsky, Fallada für die Weimarer Republik? Und gibt es gar so etwas wie eine literarische Summe unserer politischen und sozialen Erfahrungen in den letzten dreißig Jahren — etwas, von dem mit Recht gesagt werden könnte, was Balzac für seine Romane in Anspruch nahm: sie enthielten nichts Erfundenes, sondern Dinge, wie sie überall geschehen?

Die Frage, fürchte ich, muß verneint werden. Zumindest sind einige Zweifel am Platz. Denn so Ungewöhnliches und Beachtliches die deutsche Literatur der Nachkriegsjahre aufzuweisen hat, ihr Verhältnis zu Land und Leuten, zur deutschen Gegenwart und Vergangenheit ist alles andere als einfach und unproblematisch. Für viele Schriftsteller, auch solche, die sich Realisten nennen, ist die Bundesrepublik nahezu ein unbekanntes, unentdecktes Land. Sie leben in Distanz zu ihm — nicht immer in offen polemischen Formen, oft durchaus mit Heimwehgefühlen (sich fremd zu fühlen unter Deutschen, zumal als Autor, ist ja ein alter Topos unserer Literatur). Es fehlt nicht an partiellen Identifikationen mit Parteien, Verbänden, Richtungen. Fast immer aber schlagen sie nach einiger Zeit in Enttäuschung um. Kurz, die Beziehungen zwischen sozialer und politischer Realität und Literatur sind einigermaßen kompliziert und instabil in unserem Land, der Austausch ist nicht übermäßig intensiv, der Rollentausch des Autors mit dem Parlamentarier, Politiker, Diplomaten ist selten — ebenso wie umgekehrt.

Das macht die Bilanz recht schwierig. Versuchen wir sie trotzdem.

## I

Zunächst sei an den Ausgangspunkt erinnert, die merkwürdige, vertrackte, verzerrte Situation jener Jahre unmittelbar nach dem Krieg, als die literarische Produktion neu einsetzte. Wie sah damals die Wirklichkeit aus für die Deutschen? Sie war zweigeteilt: Auf der einen Seite die alltägliche Misere: Ruinen, Gedränge in zertrümmerten Häusern und Städten, Beschränkung aufs Nächste, Sorge ums Überleben, um die fällige Tagesration; eine Gesellschaft ohne Zukunftsaussichten, versteint in unbeweglichen Schicksalskategorien (Flüchtling, Heimkehrer, Ausge-

bombter, Wohnungssuchender usw.). Auf der anderen Seite große weltpolitische Bewegung ringsherum: die Gründung der UN, das Gericht der Sieger in Nürnberg, die angekündigte Verwandlung aller Machtpolitik in Moral, der verheißene Ewige Friede — aber auch der Katzenjammer des zerbröckelnden Kriegsbündnisses der Alliierten, versandende Konferenzen, beginnender Kalter Krieg. An den Augen des verduzteten Normalverbrauchers, der gerade noch einmal davongekommen war und dessen bescheidener revolutionärer Elan von den Ausgangssperren der Besatzungsmächte im Zaum gehalten wurde, zog dies alles vorbei wie ein überdimensionaler, unwirklicher Film. Real waren Trümmer, Schwarzmarkt, Lebensmittelkarten, Kippen, Wohnungsämter, Carepakete, Interzonenpässe; real waren die Scheußlichkeiten des Dritten Reiches, die man halb schon wußte, halb neu erfuhr — und die zugleich als Rechtfertigung dienten für Kollektivurteile und Kollektivstrafen, für Umerziehungsaktionen, Einstufungen und einen jahrelangen Ausschluß der Deutschen aus der Politik. Denn ebenso lange, wie die Vormundschaft der Sieger dauerte, blieb Politik, politische Gestaltung — sieht man von einigen gemeindlichen und sonstigen Übungsfeldern ab — den Deutschen verschlossen; im dürftigen, bedrückenden, aber auch selbstgenügsamen Alltag kam sie nicht vor — sie rückte für Jahre in die Sphäre des Moralischen, Philosophischen, der historischen, der pädagogischen Diskussion. Politik wurde ein Theoriegespinnst, ein unendliches Garn für Seminardiskussionen. Den Siegern mochte es recht sein. Sieger brauchen über Politik nicht zu sprechen, weil sie agieren können — Besiegte rasonieren. Und sie rasonieren um so lieber und eifriger, wenn dies — wie hier — einem altvertrauten Umgang mit politischen Dingen entspricht — einem parabelhaften, moralischen Umgang, der vor allem Distanz schafft, Distanz für die Überlegenheitsgefühle der Reflexion.

So fand die Alltagsrealität nach dem Krieg vor allem im Notizbuch des Lyrikers Platz, oder sie kam über den damals noch die Kommunikation beherrschenden Hörfunk. Lyrik und Hörspiel dominierten für viele Jahre in der Literatur. Hier machten die Geschlagenen Inventur über ihre Habseligkeiten; so Günter Eich:

Dies ist meine Mütze,  
dies ist mein Mantel,  
hier mein Rasierzeug  
im Beutel aus Leinen.  
Konservenbüchse:  
Mein Teller, mein Becher,  
ich hab in das Weißblech  
den Namen geritzt.

Die reflektierende »Bewältigung« vergangener und gegenwärtiger Politik dagegen ergoß sich in Romane und Dramen, in denen unendliche Anklage, unendliches Gericht vonstatten ging, bis weit in die sechziger Jahre hinein. »Die Geschlagenen«, »Die Schuldlosen«, »Die Welt der Angeklagten«, »Die Ermittlung« — diese Titel zeigen die Brandspuren der Vergangenheit. »Hier ist etwas geschehen, aber jetzt ist es vorbei«, so beschrieb der heimkehrende Alfred Döblin den Eindruck, den das zerstörte Deutschland auf ihn machte. Dieses Etwas nach-

träglich noch zu fassen, bemühten sich Romanciers und Dramatiker in angestrengten Etüden durch Jahre hindurch, nicht unbedingt mit dauerndem Ergebnis.

Übrigens gaben nicht tüchtig-realiitätsbezogene Romane und Dramen wie Plievierts »Stalingrad« oder »Des Teufels General« von Zuckmayer den Ton an, so erfolgreich und populär sie waren. Ein neuer Realismus entwickelte sich kaum. Es überwog die alte deutsche Neigung zum metaphysischen Raisonement, zur geistesgeschichtlichen Abrechnung, zum Prinzipiellen, das sich in Worten wie Nullpunkt, Kahlschlag, Neuanfang dokumentierte. Zur Emigrationsliteratur ergaben sich nur geringe Berührungen. Thomas Mann galt den Jüngeren als Kalligraph und Allegoriker, die letzten Bücher Döblins blieben fast ohne Echo. Dauerhafte Form gewann nur wenig. Über der ganzen Aufbruchs- und Reflexionsliteratur steht das keineswegs selbstkritisch gemeinte Wort von Wolfgang Borchert: »Zu guter Grammatik fehlt uns die Geduld.«

## II

Doch nun – was geschah, als mit dem Marshallplan, dem fortdauernden Kalten Krieg, der Währungsreform die Dinge in Westdeutschland in Bewegung gerieten, als Ludwig Erhard – bis heute der einzige wirkliche Systemveränderer in der deutschen Nachkriegsgeschichte – die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen brachte, als Lebensmittelkarten und Zwangsbewirtschaftung dahinfielen, ein freier Markt sich entwickelte, die Bundesrepublik entstand und mit ihr eine neue Gesellschaft?

Man kann kaum sagen, daß sich die fünfziger Jahre in der damaligen Literatur übermäßig deutlich spiegeln. Kriegs- und Heimkehrgeschichten überwiegen noch immer in der Thematik des zeitgenössischen deutschen Romans, nicht zu reden von der anhaltenden Auseinandersetzung mit den Geschehnissen des Dritten Reiches. Die Aktualität wird nur zögernd entdeckt. Vergessen wir nicht, daß jene Jahre eine neue Blüte der Lyrik brachten: den Spätuhm Bennis, die Anfänge Paul Celans. Romane, die das politische und soziale Geschehen atmosphärisch umgreifen und präsentieren, sind große Seltenheiten; das Drama verschwindet überhaupt, sieht man von der Schweiz und Österreich ab, bis in die Siebzigerjahre hinein fast ganz aus dem deutschen literarischen Haushalt.

Dabei wären jene Jahre, meint man, durchaus eines epischen Chronisten würdig gewesen. Denn es entstand ja nicht einfach, wie ressentimental getrübe Urteile lauten, eine neue Gesellschaft aus einer alten. Vielmehr machten die Deutschen unter Adenauer endgültig und unwiderruflich Bekanntschaft mit den Formprinzipien einer modernen Gesellschaft – nachdem der konvulsische Antimodernismus des Dritten Reiches zu Ende gegangen war. Das alte Berufs- und Arbeitsverständnis lockerte sich, das Private meldete seinen Rehabilitationsanspruch an, Politik erschien nicht mehr als Schicksal, sondern als gestaltbare Aufgabe; Parteien- und Parlamentssystem entfernten sich von den unbrauchbar gewordenen Weimarer Positionen. Ansprüche entwickelten sich und mit ihnen die Probleme der Selbststeuerung einer frei entbundenen Mobilität. Schichtungen verloren ihre zwingende Macht im Spiel des Auf- und Abstiegs. Wachsender Wohlstand er-

laubte nicht nur die neue Lastenverteilung zwischen Heimatvertriebenen und Ansässigen im größten Umverteilungsprozeß der Nachkriegsgeschichte, er löste auch die aus der Kriegs- und Nachkriegszeit ererbten Notstände auf. Aus den besitzlosen Normalverbrauchern wurde ein Volk der Autobesitzer, die fremde Umwelt wurde verfügbar, Reisen war nicht mehr ein Privileg der Wenigen, eigener Hausbesitz entwickelte sich, auch beim Mittelstand, ja bei Angestellten und Arbeitern. Generationskonflikte, Kämpfe der Geschlechter, ja selbst der Streit der Gruppen, Verbände, Parteien schienen durch diese Dynamik überdeckt zu sein, sogar die außenpolitische Gefährdung wurde dem Bundesbürger allmählich unfühlbar — so wie dem Osterspaziergänger ein Krieg hinten weit in der Türkei. Die schöne neue Welt, die hier entstand, hatte wahrhaftig ihre Probleme — ihre Stabilität war unerprobt, ihr Selbstbewußtsein stieß draußen auf Emotionen, die Beziehungen zur nationalen Tradition blieben undeutlich, haltende, begrenzende Kräfte waren in der Bewegung allgemeiner Bedürfnisbefriedigung zerrieben worden. Dennoch kann die Bundesrepublik nur verstehen, wer sie aus ihren eigenen Entstehungs- und Lebensbedingungen begreift; fahle Kategorisierungen wie Restauration und Renovation, Koordinatensysteme aus den Zwanzigerjahren oder gar Fragebogenraster aus der ersten Nachkriegszeit helfen da nicht weiter.

Von diesem Neuen, plötzlich Auftauchenden, Präzedenzlosen wird einiges fühlbar, zumindest atmosphärisch, in den Romanen von Koeppen, Böll und Grass, die in die fünfziger Jahre fallen. Am meisten wohl bei Koeppen. Ich teile die politischen Meinungen dieses Autors nicht, ich finde seine Sicht auf das Gebilde Bundesrepublik allzu vergangenheitsbestimmt, das Politische und Parlamentarische wird aus einer zu persönlichen, individualistischen Perspektive betrachtet, vieles wird nicht plastisch, bleibt in der Karikatur stecken. Aber innerhalb dieser Grenzen: welcher Autor nach 1945 hat überhaupt versucht, das politische Lebewesen Bundesrepublik atmend und in Bewegung zu schildern — von den Schaufensterauslagen, Verkehrsmitteln, Wirtshausgesprächen, Tonfällen und Alltagsnormen bis zum politisch-parlamentarischen Betrieb? Was in der Literatur der ersten Nachkriegsjahre auseinanderfällt, das Alltäglich-Unpolitische und die meist nur in Theorien und Gesprächen präsente Politik, die Bereiche des Privaten, Gesellschaftlichen, Halböffentlichen, Politischen bis hin zur Sphäre staatlicher Arcana und bis zum Gegeneinander der führenden politischen Figuren — dies alles wird hier zu einem Ganzen verbunden. Dabei werden freilich die Figuren überlastet, vor allem im zentralen Stück des zeitgeschichtlichen Romanryptichons »Das Treibhaus« (1953): gerade die Vielfalt einer politischen Szene, der Reigen der Interdependenzen, das Ineinander von Persönlichem und Sachgesetzlichem läßt sich mit Hilfe eines »Helden« und seines inneren Monologs kaum fassen. Der Parlamentarier Keetenheuve ist ein Mann mit starken Gefühlen und einem analytischen Verstand — aber Terminkalender, einen Stimmkreis und Aufstellungssorgen und -rücksichten scheint er nicht zu besitzen. Er bewegt sich auch nur im obersten Kreis staatsentscheidender Schicksalsfragen; undenkbar, daß er in Ausschußsitzungen Erbsen zählte oder im Stimmkreis einen Pokal stiftete für den Aufstieg des heimischen Vereins zur Bundesliga. Ein wenig Aplomb des schillerschen Welttheaters ist selbst bei diesem realistischen Schriftsteller um die Politik, und man vergißt im Staccato der Beschleunigung zum bösen Ende hin, daß nicht alle

Parlamentarierlaufbahnen tödlich enden müssen. Die Entdämonisierung, Entdramatisierung der Politik, wichtigstes Ergebnis der Ära Adenauer, wird hier, bei Koeppen, noch kaum sichtbar, ganz im Gegenteil: hinter den Wänden des Bundestages taucht der Rheinstrom auf, im Rheinstrom die Rheintöchter, und sie sinnen Dunkles. Selbst der Nibelungenexpress der neuerstandenen Bundesbahn, blutrot lackiert, erinnert Koeppen-Keetenheuve an die Brandmale der Vergangenheit:

»Basel Dortmund, Zwerg Alberich und die Schlotte des Reviers; Kurswagen Wien Passau, Fememörder Hagen hatte sich's bequem gemacht; Kurswagen Rom München, der Purpur der Kardinäle lugte durch die Ritzen verhangener Fenster; Kurswagen Hock van Holland London, die Götterdämmerung der Exporteure, die Furcht vor dem Frieden. Wagalaweia rollten die Räder.«

Ich wähle diese Stelle wahrhaftig nicht aus Bosheit aus, sondern um zu zeigen, wie lange die deutsche Politik zur Normalisierung des Denkens und Fühlens gebraucht hat – und leider auch die deutsche Literatur.

Hatte es Heinrich Böll, der Humorist (damals noch!) da leichter? Er war einer der ersten aus der Reihe der neuen, der jungen Schriftsteller, der sich, nach Kriegs- und Heimkehrergeschichten, mit der Realität der Bundesrepublik zu beschäftigen begann. »Haus ohne Hüter« (1954) gibt etwas wieder von den Schwierigkeiten der Erziehung im Wirtschaftswunderland, »Billard um halbzehn« (1959) rafft Zeitgeschichte in Rückblenden, parallelisiert Kriegszerstörung und Aufbauhektik; die »Ansichten eines Clowns« (1963) werfen ein Licht auf kirchliche, wirtschaftliche, politische Verhältnisse zu einer Zeit, in der das Pathos des Wiederaufbaus schon zerstoben ist. Überall wimmelt es von kleinen Leuten; Wohnen, Essen und Kleidung, das Geld für Miete und Reisen, Physiognomien, Tonfälle sind säuberlich geschildert – ein wenig wie im Naturalismus, als man vom Sekundenstil sprach und Alltägliches zu protokollieren begann. Bölls Gesellschaft, niemals weitab von den Kölner Domtürmen, zeigt die Entgrenzungen, Normauflösungen einer im Fluß befindlichen Zeit, in der vieles möglich wird, was vorher tabuisiert war; Schicksale der Selbstbehauptung, der Emanzipation werden auf engstem Raume ausgetragen; die Menschen scheuern sich an überlieferten Normen wund – das katholische Trauma Bölls, das sich durch nahezu alle Bücher zieht –, ohne doch glücklicher zu werden, wenn sie die Normen abgeschüttelt haben. Allmählich geht die religiöse Leitmotivik in eine politische über, so im »Gruppenbild mit Dame« (1971) und in »Katharina Blum« (1974); davon wird noch zu reden sein. Nirgends erscheint, wie bei Koeppen, ein Gesamtbild der Bundesrepublik und ihrer Gesellschaft; aber aus den unzähligen Ausschnitten kann sich der Beobachter ein Bild machen, was sich da tut und tummelt. Es ist freilich eine graue, eine zunehmend freudlose Welt, in der nur die Outsider, die Verfemten noch ein wenig Licht spenden. Sie haben auch Schicksale – die oben haben keine, sie sind reine Kunstfiguren. Böll dreht die klassische Kunstregel der Stiltrennung konsequent um: die kleinen Leute sind tragisch, die großen komisch, die kleinen sind Individualisten, die großen trübe Figuranten anonymer Mächte. Soviel Ideologie und Enge hinter diesem Schema steckt: unfreiwillig wird Böll damit nun doch zum Zeugen für eine nivellierte Mittelstandsgesellschaft, wie sie in Deutschland in den Jahren nach dem Krieg entstand.

Demgegenüber spiegeln die Romane von Günter Grass zwar eine größere Weltfülle als die von Böll und Koeppen, sie greifen weiter aus, räumlich und zeitlich – aber sie bieten doch mehr dithyrambische Klänge als festumgrenzte Bilder, sie wirbeln ihren Gegenstand, kaum daß sie ihn ergriffen haben, in einem ständigen jean-paulschen Transzendieren, in einer metaphorischen Selbstbewegung der Sprache wieder fort. Natürlich ist Atmosphärisches in Hülle und Fülle vorhanden: der »stille zugige heilige katholische Wartesaal zu Köln«, ehemalige Hauptbannführer zwischen Heidschnucken und Heidebauern, Bunkerhotels und Absteigen, Rheinwiesen und die Blüten der Bergstraße. Die Herren Beitz, Quandt und Brenninkmeyer tauchen mit Namen auf – während Koeppen seinen Schumacher noch in Knurrewahn verfremdet hatte. Mehlwürmer, ein Symbol bundesrepublikanischen Managements, bringen Gesetzentwürfe ein, planen Stahlkombinate, regieren Westdeutschland – so die »Hundejahre« (1963). Aber all das wirkt nach kaum fünfzehn Jahren überzeichnet, verquer, auch abgestanden – die permanente Farbexplosion läßt die Konturen verschwimmen. Böll, der soviel weniger Prosa zu kommandieren hat als Grass, bringt da bei engerem stilistischem Handgelenk mehr reinliche Zeichnung nach Hause.

Man müßte an dieser Stelle weiter ausgreifen, müßte zeigen, wie rings um die Protagonisten ein landschaftsgebundener Realismus sich entwickelt, der später streckenweise dokumentarische Züge annimmt: so im Ostpreußen von Siegfried Lenz, im Hamburg Nossacks, im Schwaben von Hermann Lenz. Das kann hier kaum geschehen. Erinnert sei nur daran, daß auch Grass und Böll, Walser, ja Arno Schmidt in mancher Hinsicht Regionalisten sind – so wie schon in Fontanes Werk die Berliner und die märkische Umwelt, in dem Thomas Manns Lübeck, Travemünde, München viel stärker durchdringen und sichtbar werden als in den gleichzeitigen Werken französischer oder russischer Realisten. Vielleicht werden spätere Zeiten – ganz ohne Ironie – die Nachkriegsliteratur der Bundesrepublik als einen Neuaufgang der Heimatliteratur empfinden. Auch die Renaissance eines Theaters, das naturalistisch Sprechweisen, Stammeln, Verstocktheit, Verstummen einfacher Menschen nachzeichnet, bei Sperr, Kroetz, Fassbinder deutet in diese Richtung – nicht zu reden von jüngsten Mobilisierungen der Dialektdichtung zugunsten realistischer literarischer Ziele.

### III

In den sechziger Jahren treten dann neue Muster auf. Die primären Bedürfnisse sind gesättigt, die Gesellschaft hat sich etabliert, man »ist wieder wer«, man kann sich nicht nur Vergnügungen, sondern auch Krankheiten leisten, die neu sind. Eine Jugend erscheint auf dem Plan, die von Krieg und Drittem Reich nichts weiß. Sie urteilt von einem anderen Anspruchsniveau her: mühsam Erreichtes ist für sie nur ein Ausgangspunkt zu anderen Ufern, während die Berufung der älteren Generation auf Aufbauleistungen leicht als rückwärts gewandte Beschwichtigung empfunden wird. Wo die Älteren die Hände in den Schoß legen, um Atem zu holen, vermissen die Jüngeren zukunftsbezogene Aktivitäten, konstatieren sie ein Defizit an Utopie. Auf dem Umweg über Zeitgefühl und Politik



kommt der verdrängte Generationskonflikt doch noch zur Geltung und mit ihm die alten Vater-Sohn-, Erziehungs- und Emanzipationsprobleme – reichlicher Stoff für Literatur und Politik der Zeit nach 1967.

In dieser Zeit, in der die Bundesrepublik nicht mehr als die beste aller politischen Welten erscheint, in der es vielen nicht mehr genügt, Alternative zu sein zum Dritten Reich und zur DDR, nimmt die Literatur, vor allem Roman und Drama, einen zeitkritischen Ton an – am stärksten bei Böll und Walser. Allerlei düstere Diagnosen tauchen auf, aber auch Erlösungsstimmungen sind nicht fern, und weltanschauliche Heilmittel gegen Gallistliche Krankheiten werden vorbereitet. Prinzipielle Orientierungen werden skandiert wie in der ersten Nachkriegszeit, wieder stößt man sich von einem »Nullpunkt« ab, der jetzt »Spätkapitalismus« heißt oder »Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft«; wieder wird das eigene kleine bundesrepublikanische Schicksal zum Herz der Völker, wieder entdeckt man, gedächtnisarm und tatendurstig, die Aktion als Kern engagierter Literatur.

Die Wirklichkeit freilich ist komplexer. Sie versucht sich in zahlreichen Anläufen und Versuchen einer Stabilisierung der Bedürfnisgesellschaft: der Freßwelle, Einrichtungs-, Reise-, Sexwelle folgen Garten-, Wander- und Trimm-dich-Bewegungen; das Interesse am Beruf wird noch sachlicher, das an der Freizeit noch persönlicher. Altgewohnte, neugewonnene Verwurzelungen (Haus, Nachbarn, engste Sozialkreise) lösen sich in der allgemeinen Mobilität auf, und mit den Massenmedien, vor allem dem jetzt allgemein gewordenen Fernsehen, verschieben sich die Bewußtseinsräume: Vermitteltes steht endgültig vor Erfahrenem, Kontrollierbarem – und damit literarisiert, theatralisiert sich die tägliche Wirklichkeit. »Da ist die ständige Relativierung der eigenen Lebensformen, die sich am deutlichsten in den großen Enttabuisierungsprozessen und normativen Erosionen zeigt und in den Dauerzwang der momentanen Restabilisierung durch Diskussion mündet; da ist die programmatische Intellektualisierung einer erfahrungsmäßig nicht zu bewältigenden Umwelt, die intellektuelle Affekte an die Stelle von verarbeiteten Gefühlen, programmatische Grundsätze an die Stelle von Verstehen, Gesinnung an die Stelle von Verantwortung setzt; da ist die Individualisierung der Lebensstile, welche auf der Generationsleiter hinauf- und auf der sozialen Leiter hinunterklettert und zwielichtig die Chancen der Daseinsausweitung mit den Gefahren der Isolation und Langeweile zusammenbindet; da ist die von den Soziologen entdeckte Unterhaltungsmoral, die *fun morality*, die bei allen Dingen nur so lange ausharren kann, wie der Neuerungseffekt akut erregt, und deshalb auf ständige Abwechslung angewiesen ist; da ist die radikale Privatheit, die gleichzeitig nach öffentlicher Segnung verlangt«<sup>1</sup>.

Die neue Lage spiegelt sich vielfältig und diffus in der Literatur der sechziger und siebziger Jahre – nicht nur im Auftauchen unzähliger neuer Namen (eine Konjunktur des »jungen Schriftstellers« wie in den Anfängen unmittelbar nach dem Krieg!), sondern auch in stärkeren Bemühungen um Dokumentation, Un-

<sup>1</sup> F. H. Tenbruck, Alltagsnormen und Lebensgefühle in der Bundesrepublik. In: Die zweite Republik, hrsg. von R. Löwenthal und H. P. Schwarz. Stuttgart 1974, S. 289 ff. (302).

mittelbarkeit, Montage und Collage der Wirklichkeit. Die Grenze zwischen dem Literarischen und dem Trivialen verschiebt sich, der Stil liegt, einer alten Forderung Döblins gemäß, »nicht einmal wie nasser Flor« über der Darstellung. Gleichzeitig aber wandert vor dieser fordernden Ausbreitung des Unmittelbaren, Szenischen, Pophaften ein Teil der Autoren in immer esoterischer sich 'verschließende »abgelegene Gehöfte« aus – wie in der ersten Nachkriegszeit. Einerseits Brinkmann, andererseits Heissenbüttel, einerseits Industriereportagen, andererseits Hermetismus, einerseits Thesenstücke, andererseits Sprachetüden – so stellt sich der Dualismus der ersten Jahre nach 1945 in veränderter Form wieder her.

Immer stärker gerät die Bundesrepublik aus dem Blick selbst realistischer Autoren. Allenfalls wird sie noch als Unterfall allgemeiner Entwicklungen westlicher Gesellschaften empfunden. Fast nur Böll hält in den siebziger Jahren an der minutiösen Nah-Sicht auf Schicksale, Personen, Tatorte fest. Aber wie verengt, verzerrt nehmen sich die Dinge aus in den Augen von Leni Gruyten oder Katharina Blum, wie stilisiert, retortenhaft wirken die Konflikte, wie unbeirrt marschiert alles in *eine* Richtung, die der zunehmenden Radikalisierung von rechts. Daß es rechte Schwarmgeisterei in der Bundesrepublik kaum gibt, sehr im Unterschied zur Weimarer Republik, daß das Tabu der Gewalt 1968 von links durchbrochen wurde, daß die Umprägung politischer Begriffe, die Zersäuerung der Institutionen von dort ins Werk gesetzt wurde – der Nobelpreisträger Böll weiß es vielleicht theoretisch, wenn er die »Vernunft der Poesie« gegen Doktrinäre verteidigt, als Romancier und Chronist der westdeutschen Szene weiß er es nicht. Jedenfalls schweigt er zum meisten, was heute ein Zolasches »J'accuse« herausfordern müßte, und nicht einmal im Traum taucht in seinen jüngeren Arbeiten die Möglichkeit auf, daß Menschen von links terrorisiert und in den Selbstmord getrieben werden könnten – was doch an »befreiten« Universitäten dokumentarisch belegt werden kann, vom Fememord gegen Ausgesprungene, der gleichfalls, verglichen mit Weimar, im politischen Spektrum von rechts nach links gewandert ist, gar nicht zu reden.

#### IV

Ich breche hier ab, verweise nur beiläufig darauf, daß ich die jüngere und jüngste Literatur von Bieler und Bienek bis Reiner Kunze nicht mehr einbeziehen kann, obwohl sie unter dem Gesichtspunkt Literatur und Wirklichkeit einbezogen werden müßte. Eine Frage freilich muß zum Schluß, in aller Subjektivität, gestellt werden: Was ist herausgekommen bei der Zuwendung unserer Nachkriegsliteratur zur Wirklichkeit, wie verteilen sich Gewinn und Verlust, wo liegen die Eroberungen, wo die Defizite?

Um mit den letzten zu beginnen: ein röntgenscharfes Gesamtbild dieser Gesellschaft, das, wie in den »Buddenbrooks«, von Tischsitten bis zu Parlamentsreden, von Liebhabereien bis zu gesellschaftlichen Konventionen, von Kunst bis Geschäft alles einfängt, so daß man versteht: so war es – eine solche Epopöe unseres Landes, unserer Zeit ist mir jedenfalls bisher nicht bekannt geworden. Und es ist wohl nicht zufällig, daß sie fehlt. Um sie zu schreiben, bedürfte es

nicht nur objektiver Voraussetzungen — das Gesellschaftliche und Politische personalisiert sich nicht mehr so leicht —, es bedürfte auch einer persönlichen Kultur der Darstellung, die auf metaphorisches Umwälzen von Sprachmassen ebenso verzichtet wie auf allzu genrehafte Nah-Sicht. Ironie, Désinvolture, das Pathos der Distanz — eben dies sind Eigenschaften, die unserer Prosaepik, trotz einiger weißer Raben, fehlen. Vielleicht bedürfte es, um die Zwielfichtigkeiten, Ambivalenzen und Zwischentöne unserer politisch-gesellschaftlichen Existenz zu schildern, vor allem anderen der Ironie, der Wielandschen Sünde wider den Ernst — aber gerade sie wird in Deutschland schwerer vergeben als Sünden wider den Stil.

An dieser Stelle wird es, zu guter Letzt, nötig, ein wenig Theorie einzumischen. Wenn Realismus, nach der klassischen Bestimmung Erich Auerbachs, zweierlei bedeutet, nämlich »die ernsthafteste Behandlung der alltäglichen Wirklichkeit, das Aufsteigen breiterer und sozial tieferstehender Menschengruppen zu Gegenständen problematisch-existentieller Darstellung einerseits — die Einbettung der beliebig-alltäglichen Personen und Ereignisse in den Gesamtverlauf der zeitgenössischen Geschichte«<sup>2</sup> andererseits, dann wird deutlich, welche Schwierigkeiten ein literarischer Realismus bei uns nach dem Krieg zu überwinden hatte. Denn einmal hielt die Fiktion des Nullpunktes, die jahrelange Fixierung auf Vergangenheitsbewältigung die historische Reflexion zurück, ließ sie erstarren in einer moralistischen Statik — zum anderen entzog sich das Sujet des Aufstiegs, weil die Gesellschaft selbst, je mehr sie sich nivellierte, ihr früheres Oben und Unten verlor. Es ist eine ironische Rache des geschmähten CDU/CSU-Staates an seinen Kritikern, daß er jene Gesellschaft der Freien und Gleichen schon, aller heißen Intention voraus, geschaffen hatte — nur eherne Einfalt kann die Gesellschaft der Bundesrepublik noch in »die da oben« — »die da unten« aufteilen. Aber eben dadurch verschwinden auch Stilebenen, fällt das Künstlerische und das Bürgerliche nicht mehr auseinander, sondern zusammen; und der Romancier hat es schwer, das nötige Relief herbeizubringen — falls er sich nicht gleich der Eigenbewegung der Sprache und dem Bewußtseinsstrom der Zeit oder der schlichten Freude am Kinetischen überläßt.

Das führt zu einem allerletzten Punkt: der Frage nach dem Verhältnis von Literatur und Politik im engeren, persönlichen Sinn — der Frage auch nach der parteipolitischen Abstinenz oder Ingerenz des Schriftstellers. Patentrezepte gibt es keine. Ich gedenke auch nicht Vergangenheitsbewältigung zu betreiben, indem ich ein parteipolitisches »Engagement« des Autors fordere, toleriere oder verdamme — das steht in jedermanns eigenem Ermessen, und die Parteien sollten so selbstbewußt sein, diese Entscheidungsfreiheit zu respektieren.

Die Schriftsteller sollen sich politisch engagieren, betätigen, wenn sie es wünschen und wollen — einverstanden. Vor allem aber sollen sie schreiben — und in Freiheit schreiben können. Nicht damit wir unser Land lieben um jeden Preis und seine Fehler übersehen. Sondern damit wir es kennenlernen.

<sup>2</sup> Mimesis. Bern 1946, S. 437.

DIE KATHOLIZITÄT PAULS VI. – Paul VI. hat seinen katholischen Glauben in einem Credo formuliert, das ihn für viele als den Hort einer Orthodoxie von gestern, wie manche oberflächliche Progressisten sagen, vorkonziliaren Stils erscheinen läßt, was ihn wiederum manchen der Vergangenheit zugewandten Traditionalisten empfiehlt. Als ob ein geistig bedeutender Mann der Kirche, wenn er den Stuhl Petri besteigt, dazu verurteilt wäre, in einer gleichsam rein formalen und überpersönlichen Art das Gesamt der Glaubenssätze zu verteidigen, als ob, um es anders zu sagen, ein Papst nur seinen diplomatischen Gesten ein persönliches Gepräge geben könnte und nicht auch der Weise, wie er den katholischen Glauben versteht und artikuliert. Und doch scheint, wenn man das ungeheure Oeuvre des gegenwärtigen Heiligen Vaters zu überblicken versucht, nichts evidenter als der durch die Persönlichkeit bestimmte Charakter, der freilich gerade mit dem vom Träger des höchsten kirchlichen Amtes Erwarteten vollkommen harmonisiert. Diese Einheit des Personalen und des Amtlichen läßt ihn für viele von den innerkirchlichen Wirren Verstörten, bisweilen auch durch einen berechtigten Widerstand gegen allzu konservative oder allzu progressive oder unentschlossene Bischöfe Verunsicherten, aber schließlich für alle Katholiken, deren Blick durch keinen blinden antirömischen Affekt getrübt ist, zu einem immer zuverlässigen Kompaß oder Leuchtturm werden.

Es ist schwer, in kurzen Worten aus der Überfülle seiner Reden und Schriften ein hinreichendes Bild seiner persönlichen Intuition der Katholizität zu zeichnen, die er amtlich vertritt, aber nach allen Seiten hin denkend durchmessen hat; mehr als ein paar dürftige Stichworte, die seine eigenen Wendungen zu gebrauchen suchen, sind hier nicht möglich. Daß er dabei auf der ganzen Tradition und insbesondere auf den von ihm abgeschlossenen Zweiten Vatikanischen Konzil aufbaut, ist selbstverständlich. Daß er sich durch keine Gleichgültigkeit seiner Botschaft gegenüber entmutigen läßt, ist bewundernswert. Oft genug fällt sogar das

Wort »Optimismus«, in scheinbarem Widerspruch aller realistischen Skepsis den billigen Fortschrittstheologen gegenüber.

Die Welt ist wie nie bisher in einem Einigungsprozeß begriffen; die Kirche, deren Wesen die Einigung aller Menschen im Neuen Adam ist, hat sich ausdrücklicher als je im letzten Konzil zu dieser werdenden Einheitswelt geöffnet, können doch beide Universalismen nicht umhin, einander zu begegnen. Paul VI. läßt es sich angelegen sein, an jenen Punkten der Welt einzusetzen, wo diese Begegnung stattfinden kann oder muß: bei den Vereinten Nationen in New York, beim Internationalen Arbeitsamt in Genf, dort wo Kontinente ihren Nationalismus zur Einheit hin übersteigen: in Bogotà, in Kampala. Dort auch, wo die Religionen sich einigen könnten: die monotheistischen in Jerusalem, wo die getrennten Kirchen sich einigen oder begegnen müßten: nochmals in Jerusalem, nochmals in Genf beim Ökumenischen Kirchenrat. Schon das Konzil »strebte eine Ökumenizität an, die total und universal sein wollte«, und der Papst betont, daß die Katholizität der Kirche, eben weil sie eine Entscheidung zur Universalität einfordert, von sich her »kein Element der Spaltung bilden kann«.

Was im Begegnungspunkt als »Botschaft« vorgetragen wird, ist zugleich doppelt und einig. Es ist einerseits die klare Ausformulierung dessen, was die einheitsuchende Welt im tiefsten will oder konsequenterweise wollen muß: den Frieden. Dieser ist, wie der Papst nicht müde wird, zu betonen, kein gratis zufallendes, sondern pflichtgemäß unter dauerndem Entsagen zu erstrebendes »zerbrechliches« Gut. Nur wo der »gute Wille« zum »Recht aller«, zur »Brüderlichkeit«, zur »Solidarität« – insbesondere mit den Schwachen, Rechtlosen, Hungernden, Ausgebeuteten –, zur selbstlosen »gegenseitigen Hilfe« herrscht, was alles den Primat eines inneren Friedens im eigenen Herzen und die Bereitschaft, Unrecht nicht zu rächen, sondern zu verzeihen, voraussetzt, kann auf echten Frieden gehofft werden, der nicht heuchlerischer Vorwand für Wett-rüsten der Großmächte ist. Das alles ist

nichts als Aufruf zu wahrer Humanität, die den Menschen als innerweltlichen Höchstwert über die Arbeit und die technischen Fortschritte stellt.

Aber angesichts der Welt, wie sie wirklich ist, ist Paul VI., anders als Teilhard de Chardin, von einer realistischen Skepsis erfüllt. Schärfer noch als das Konzil sieht er die durchgehende Zweideutigkeit alles dessen, was sich Fortschritt nennt und es zum Teil wirklich ist. Eben das, was den Menschen befreit, versklavt ihn. Einmal hat er das »Prinzip Hoffnung« einer tiefkritischen Analyse unterzogen. Er versteht das Mißtrauen der Jugend dem prometheischen Rausch, dem babylonischen Turmbau der technischen Zivilisation gegenüber, auch jene, die »sich damit abgefunden haben, daß das Leben eines Sinnes und Zieles entbehrt«, die es »unmöglich finden, Frieden zu erreichen und seinen Besitz durch irgendwelche Einrichtungen auf die Dauer zu sichern«. Das von der Welt her absolut und aus aller Kraft Anzustrebende ist von ihr her unvollendbar.

Sollte die Kirche dazu berufen sein, das Gebäude zu vollenden? In seiner hochbedeutsamen Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Konzils taucht bezeichnenderweise das Wort »Berauschung« nochmals auf. Die Kirche ist, wie nie bisher, auf der Suche nach ihrer Identität, ihrer Definition, »unsere Seelen werden berauscht von einer unverkennbaren und doch geheimnisvollen Erfahrung«: das Volk Gottes zu sein. Aber, fährt Paul VI. hier (und später noch öfter) fort: »Bei diesem Akt der Reflexion begegnet die Kirche nicht nur sich selbst, sondern Christus«: nur in diesem Spiegel erkennt sie sich, nur *sein* Licht »soll über dieser Versammlung aufleuchten«. Christus ist die Begegnung Gottes mit der Gesamtmenschheit, und nur sofern die Kirche diese totale Begegnung zu bezeugen und darzustellen hat, »gehört ihr die gesamte Menschheit«. Pauls VI. gesamtes Denken ist nicht ekklesio-, sondern christozentrisch, das wird vielleicht am deutlichsten in seinen zahlreichen marianischen Schriften und Reden, zuletzt im Schreiben »Marialis cultus«, wo alle marianischen Dogmen restlos

auf Christus und von ihm her gedeutet werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Kirche überhaupt katholisch, das heißt universal und darf sie sich erkönnen, der nach der »Ordnung des Friedens« strebenden und doch unvollendbaren Welt (z. B. in »Gaudium et Spes«) die Wege, die ihrem Ziel entgegenführen, anzubieten. Gott in Christus, und niemand sonst, Gott, »der die abgründigen Stufen seiner Transzendenz herabsteigt, der am Ende aus der immer lichtvolleren Wolke der Weissagungen hervortritt«, um als Mensch in unsere Geschichte einzugehen: Er allein läßt, von innen und von oben zugleich, den Bau der Schöpfung sich vollenden.

»Unsere Botschaft«, sagt Paul VI. vor der Generalversammlung der UN, »ist ganz auf die Zukunft gerichtet«, auf das durch die Unumkehrbarkeit der Menschheitsentwicklung morgen Mögliche, weil schlechthin Notwendige, wenn die Menschheit sich nicht selber zerstören soll: auf jenen Frieden, für dessen Durchsetzung der Papst eine Fülle ganz konkreter Vorschläge macht. Aber ist dieser Friede nicht »eine große Utopie, würdig zu den edelsten Kräften zu zählen, die die Geschichte bestimmen, aber doch dazu verurteilt, Trugbild zu bleiben?« Die Antwort lautet: »Er mag als ein Traum erscheinen, aber ein Traum, der Wirklichkeit wird kraft einer neuen und höheren Idee vom Menschen.«

Idee? Ja, von der Welt aus gesehen. Aber: »Der Mensch ist ein Wesen, das seiner ganzen Anlage nach darauf hingeeordnet ist, die Grenzen seiner selbst zu übersteigen; er ist auf Gott hin entworfen.« Daraus folgt: »Was für den Menschen unmöglich ist, ist für Gott möglich«, deshalb hat das Streben nach dem Frieden und das Gebet um den Frieden »seine Logik im Glauben«. Beides: die menschliche Anstrengung – sittliche, technische, ökonomisch-politische – wie das Flehen des Menschen um göttliche Hilfe ist wirksam über die natürlichen Kräfte des Menschen hinaus, nicht aus sich allein, sondern »durch die Liebe, die vom Himmel absteigt«. Der Papst geht bis dahin, den Arbeitern des neuen Hüttenwerkes in Tarent zu erklären, sie seien in ihrer Fabrik »gewis-

sermaßen wie in einer Kirche«, sie kämen, im Kontakt mit den Gesetzen der Materie, dabei »mit dem Werk, den Gedanken Gottes, seiner Gegenwart in Berührung: Ihr seht, wie Arbeit und Gebet eine gemeinsame Wurzel haben.«

Bei aller innerweltlichen Problematik, ja Gefahr des kulturellen Fortschritts gibt es in der göttlichen Zone, die die transzendierende Bewegung der Menschheit auffängt, jeweils die Lösung für die sonst unlösbaren Menschheitsfragen. Die Brüderlichkeit, zu der die Vereinheitlichung der Welt unweigerlich hinführt, ist nur durch die innere Herzensbekehrung erreichbar, wie sie Christus ermöglicht und gefordert hat, kam er doch, um den Frieden, die Gerechtigkeit für alle, zumal die Benachteiligten, die liebende Einheit aller zu bringen: das auf göttliche Weise, wonach der Mensch strebt, ohne es aus eigener Kraft erreichen zu können. »Die wahre Soziologie des menschlichen Friedens kommt aus der christlichen Einheit.« Man hat gelächelt über die Botschaft des Papstes vor den UN: »Man wäre fast versucht zu sagen, daß Ihr Wesensmerkmal in der zeitlichen Ordnung in etwa das widerspiegelt, was unsere katholische Kirche in der geistlichen Ordnung sein will: einmalig und universal«; aber für ihn ist »das Ordnungsgefüge der Solidarität der Widerschein des Planes Gottes für den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft auf Erden«.

Aufgabe des Papstes ist dabei die dauernde Erinnerung, daß die humanen Werte nur in Gott, im Religiösen, ihre volle Entfaltung finden. Seine Parteinahme für die Unterdrückten und Hungernden in »Populorum Progressio« ist schlichte Erinnerung an das Evangelium. Seine Sorge um die Einheit der geschlechtlichen Liebe in »Humanae Vitae« gegenüber ihrer Zerfällung und Preisgabe dem sexuellen Egoismus dergleichen. Dabei ist er weit entfernt, übernatürliche Werte nur innerhalb der hierarchischen Kirche anerkennen zu wollen: alles Menschliche transzendiert, und Gott in Christus meint die ganze Welt, auch wenn die Kirche die von ihm beauftragte unentbehrliche Gründerin und Mittlerin der aufeinander zustrebenden Einheiten bleibt.

Man stellt mit Erstaunen fest, wie sehr dieser Papst, der für alle Kulturen und Kontinente und für allen menschlichen Fortschritt offen ist, gerade darin ein lebendiger Exponent des alten christlichen Europa bleibt. Er selbst, Bischof von Rom, erinnert daran, daß die »Pax Romana ihre Grundlage in der brüderlichen Gleichstellung aller Bürger hatte«. Und während er mit »Bestürzung wahrnimmt, wie viele kluge Lehrer und Männer in öffentlicher Stellung in sich nicht Kraft genug verspüren, ein Kulturerbe zu verteidigen und schöpferisch neu zu beleben, das mit großen Opfern erkaufte worden ist«, fühlt er eben diese Kraft in sich, das scheinbar Utopische als die mit Gottes Kraft zu verwirklichende Realität vorzustellen. Den Protest der Jugend verständnisvoll hörend, warnt er sie dauernd vor Negativität und Eskapismus und zeigt ihr, in welchem Bereich die scheinbar unlösbaren Menschheitsfragen ihre Antwort finden. Und nochmals gut europäisch sieht er »Kirche und Staat aufeinander hingebunden, sie sollen sich gegenseitig in der Durchführung ihrer gottgewollten Aufgabe unterstützen«. Solche Wegweisung ist genug, denn mehr kann auch die geistgelenkte Kirche nicht bieten. Die Konvergenz der geschichtlichen Zukunft mit der absoluten Zukunft des Reiches bleibt Gottes Geheimnis.

Hans Urs von Balthasar

NACH VIERZIG JAHREN. – FESTS und Herrendoerfers Filmdokumentation »Hitler, eine Karriere« ist nicht nur in Moskau und Warschau auf Ablehnung gestoßen. Der Film, ein zweieinhalbstündiger Zusammenschnitt von Hunderten von Wochenschauen – neben Riefenstahlschen und privatem Material –, kann als der Versuch einer Illustration zu Fests Standardwerk »Hitler. Eine Biographie«<sup>1</sup> angesehen werden. Sieht man vom Originalton der »Führer«-Reden ab, so bietet sich das Ganze dem Betrachter als eine mit Musik und Kommentar unterlegte Dokumentation dar. Der kom-

<sup>1</sup> Frankfurt/Berlin/Wien 1973.

mentierende Text läßt an keiner Stelle den Verdacht aufkommen, es solle im Leben Hitlers und von den Aktionen der Partei etwas verteidigt, beschönigt oder verschwiegen werden. Wohl wird, wie schon in der literarischen Darstellung des Lebensweges Hitlers durch Fests, dieses Leben aus der Zeit und den Umständen erklärt und begründet – bis auf den unerklärbaren Rest, der das Besondere dieses Lebens ausmacht. Aber genau an diesem Rest ist der Einwand gegen den Film erhoben worden. Nicht so sehr, daß der Kommentar Hitler verständlich zu machen suche, wird angegriffen, sondern daß der Kommentar zu distanziert, zu objektiv, zu wenig engagiert sei. Es ist jedoch schwer vorstellbar, daß die in nicht abreißen den Folgen gezeigten, ganz auf Emotionen gestimmten großen Aufzüge der Partei in ihrer Wirkung auf ein heutiges Publikum durch engagiert-emotionelle Kommentare konterkariert, entschärft oder *ad absurdum* geführt werden könnten. Fests glaubte nicht anders als in seinem Buch Nazismus wissenschaftlich analysieren zu sollen. Der Leser werde, auch wenn er nicht immer Fests Urteil im einzelnen folge, seinen Gegenstand – nicht anders als Fests – kritisch objektiv betrachten und werten.

Dies ist nun beim Film – in der *Anschauung* dessen, worum es geht – gänzlich anders. Das Bild erschlägt den Kommentar Fests und die viel zu glatte Stimme des Sprechers (Gert Westphal). Es lohnt darüber nachzudenken, ob ein weniger wissenschaftlicher als vielmehr politischer Kommentator, gesprochen von Politikern, die in den dreißiger Jahren mit gekrümmten Rücken in ihren Verstecken gehockt sind, gegen die Suggestion dieser Bilder angekommen wäre.

Wir glauben es nicht. Dann das Bildmaterial ist im wahren Sinne des Wortes überwältigend. Dabei spielt es kaum eine Frage, ob einer die Zeit miterlebt hat oder nicht, und wenn er sie miterlebt hat, wie er damals zum System gestanden hat. Das Bestürzend-Faszinierende dieser Bilder kommt ja für den heutigen Betrachter, sofern er der älteren Generation angehört, nicht von Hitler, es kommt von seinem Gegenspieler oder Mitspieler: dem zwischen 1934 und 1939 zum

weitaus überwiegenden Teil ihm hörigen deutschen Volk. Dies ist jedenfalls der zwingende Eindruck des Films. Selbstverständlich hätte eine Aufarbeitung der Zeit der dreißiger Jahre auch Widerstand, private Welt, Nonkonformismus, oppositionelle Gesinnung darzustellen gehabt. Aber da dies nach Fests Willen nicht das Thema sein sollte, sondern »Hitler«, gibt es nur als Kulisse für die »Karrriere« das taumelnde, rasend gewordene Volk, dessen mädischer Irrsinn sich – in diesem Film – so sehr verselbständigt, daß Hitlers Aufstieg zweitrangig wird. Es ist dabei nicht die Frage, wie Hörigkeit damals zustande kam (Terror und Zirkus oder Zuckerbrot und Peitsche reichen ja nicht aus, so daß Fests Kommentar Tiefenpsychologie und religiösen Glauben bemühen muß); wo aber Alltag einfließt, wird zu recht darauf hingewiesen, daß der Alltag damals nicht viel anders aussah als heute, aber eben doch anders *war*.

Nein, hier sind vor allem deutsche Menschen für alle Zeiten festgehalten in einer Verfaßtheit des Geistes, die gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß der Geist ausgelöscht scheint.

Nun könnte man einwenden, der Film überzeichne, akzentuiere, massiere Eindrücke und Reaktionen – er verstehe sich als Beispiel für politisch-pädagogischen Eros. Das alles ist zuzugeben. Trotzdem sind seine Bilder nicht Einbildung, Konterfei von Möglichem, sie sind vielmehr blanke Realität der dreißiger Jahre, woran es auch nichts ändert, daß jüngere Menschen vor diesen Bilderfolgen nur mit einem nicht abreißen den »Gespenstisch« reagieren.

Hitler ist tot. Ob er einen Nachfolger – jemals – findet, der an integrativer Kraft und Größenwahn des Verbrechens ihm gleichkommt, wer will das wissen.

Doch es geht nicht um Hitler, um Mißbrauch und Entartung politischer Führung, sondern es geht um die Nachfahren der Deutschen von damals: inwieweit sie verfügbar, verführbar, verblendet sein könnten, maßlos und haltlos, unter dem Druck einer heute nicht auszumachenden nationalen – internationalen Konstellation politisch-sozialer Kräfte. Oder positiv formuliert: in-

wieweit sie widerstandsfähig sind und sein wollen gegen die Versuchung von Schwäche, Opportunismus einerseits, Last und Lust schizophrener Existenz und Verrat andererseits. Und aus welchen Ressourcen heute ein solcher Widerstand gespeist werden könnte.

Haben die Deutschen gelernt?

Nach aller Erfahrung der letzten dreißig Jahre wird man nicht von einem einheitlich-einhelligen Verhältnis der Deutschen zu den dreißiger Jahren der Nazizeit sprechen können. Gewiß, die Verurteilung dieser Phase deutscher Geschichte ist allgemein – die letzten demoskopischen Ergebnisse belegen es –, nicht nur wegen des furchtbaren Ausgangs. Aber es liegt doch sehr nahe anzunehmen, daß die Einstellung zu den dreißiger Jahren unterschiedlich ausfällt, je nachdem, ob man dieses Jahrzehnt bewußt miterlebt hat oder nicht. Dabei dreht es sich nicht um Zustimmung oder Ablehnung, sondern um Erfahrenhaben oder Nicht-erfahren-Haben. Die Generationen-Differenz gegenüber der Nazizeit ist heute eine solche zwischen Theorie und Praxis.

Helmut Schelsky hat vor kurzem eine Ortsbestimmung seiner Generation versucht<sup>2</sup>. Es ist dies die Generation der heute Abtretenden, der »Erfahrenen« – von Extremsituationen, wie sie die Geschichte keineswegs durchgängig bereithält<sup>3</sup>.

Was sind nun die Grunderfahrungen dieser Generation?

Es sind nach Schelsky Erfahrungen, die negativ geprägt sind durch das Leben in der Diktatur: also Ablehnung von Ideologie und »Bewegung«, Ablehnung der Klassentheorie und des Klassenkampfes, Mißtrauen gegen die Bürokratie, Mißtrauen gegen Systeme. Und auch die positiven Erfahrungen, die er anführt, verstehen sich nur auf

<sup>2</sup> »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, 16. 4. 1977.

<sup>3</sup> »Wir sind als junge Menschen einer Lebensprüfung durch Tod und Not, durch Grauen und Grausamkeit unterworfen worden, wie sie seit dem Dreißigjährigen Krieg keine Generation der deutschen Bevölkerung erfahren hat. Wir waren, wir sind alle nur Überlebende.«

dem Hintergrund des Druckes der dreißiger Jahre: Hochschätzung und Verteidigung des Privaten, Hingabe an die Arbeit jenseits des Leistungsdruckes der NS-Maschinerie, die Solidarität der Deutschen beim Wiederaufbau ihrer Heimat – Schelsky spricht von einer Erfahrung von Volksgemeinschaft, die das genaue Gegenstück zur NS-Volksgemeinschaft bildet.

Das sind die Grunderfahrungen der heute abtretenden Altgeneration der Deutschen. Dabei ist es kaum von Bedeutung, ob jemand während der dreißiger Jahre dem System verfallen war, inwieweit er kollaborierte oder sich distanzieren konnte. Sofern er heute zur »Generation der Erfahrenen« zählt, ist er durch das Dunkel der Zeit gegangen, gehört er zu denen, die »den organisierten Tod in ihren Reihen als Zeitergebnis erfahren haben«.<sup>4</sup>

Gehen wir einmal – nicht unbegründet – davon aus, daß die heute abtretende Generation – jene Deutschen also, die die Nazi-Friedensjahre bewußt miterlebt haben – aus der Vergangenheit gelernt hat. Welche Bedeutung haben diese Lernergebnisse für die nachfolgenden Generationen, die zu Zeiten der Diktatur also noch nicht unter uns waren? Wenn man sich nichts vormacht, muß man ehrlich gestehen: fast keine. Denn die Lernergebnisse im Anschluß an die dreißiger Jahre sind nicht einfach tradierbar. Es handelt sich nicht um durch Denken erworbene Einsichten, sondern um von der Erfahrung, vom Leben erzwungene Einsichten: Erfahrungen mit Krieg, Mord, Zerstörung größten Ausmaßes.

In der Nichttradierbarkeit von existentiellen Erfahrungen liegt das eigentliche Problem gegenüber der Aufgabe: Wie sind die Deutschen zu immunisieren gegen Verlockungen der Diktatur jeder Farbe? Die Diskussionen, die im Gefolge des Fest-Filmes geführt wurden, kreisten

<sup>4</sup> »Die Frauen und die Männer meiner Generation kennen – so wenig sie auch im Alltag des Lebens davon reden – Eltern, Gatten oder Kinder, Freunde oder Kameraden, die im Krieg oder in den Konzentrationslagern umgekommen sind.«



immer wieder um die Frage: Nüchterne wissenschaftliche Bilanzierung des Geschehens und seiner Voraussetzungen als Weg zur Entwicklung einer kritischen Wachsamkeit der Deutschen gegenüber politischer Usurpation *oder* Entwicklung und Stärkung sicherer moralischer Kriterien, klarer noch: in sich gefestigter moralischer Existenzen als Abwehrmittel gegen politische Desperados. Die Alternative scheint eindeutig und doch trägt sie nicht, denn die Wirklichkeit ist komplizierter. Ich kann als Angehöriger der jüngeren Generation die fürchterlichen politischen und sozialen Folgen der Hitlerzeit und des Krieges ganz klar erkennen, auch in ihren Zusammenhängen und Vor-

aussetzungen, ja ich kann im Sinne Fests ein vorzüglicher Analytiker der NS-Zeitgeschichte sein und ihre Missetaten und Verbrechen verurteilen, also optimale Voraussetzungen für eine Immunisierung gegen Systeme à la Hitler mitbringen und doch so verquer mit mir und Erscheinungen meiner Zeit liegen, daß meine wissenschaftlichen Einsichten fast ohne Bedeutung für mein politisches Handeln heute bleiben. Der Terrorismus in der Bundesrepublik, Täter und Sympathisanten, zeigen das hinlänglich.

Es scheint, daß jede Generation ihre eigenen leidvollen Erfahrungen machen muß, die sie – sofern es gut geht – zur Besinnung bringt. Franz Greiner

Der Beitrag auf Seite 401 geht auf eine theologische Meditation zurück, die Karl Lehmann am 23. Juni 1977 im Collegium Borromaeum (Theologischer Konvikt) in Freiburg i. Br. gehalten hat.

Bernard Jacqueline, geboren 1918, war von 1944 bis 1946 Studentenseelsorger in Paris, 1949 bis 1951 Philosophieprofessor in Cherbourg, bis 1961 Kaplan in St. Louis des Français in Rom; an der Kongregation Propaganda Fide verantwortlich für den Fernen Osten. Herausgeber der geistlichen Schriften Foucaulds und Promoter von dessen Seligsprechung. Den Beitrag auf Seite 407 bearbeitete und übertrug ins Deutsche Hans Urs von Balthasar.

Jean Guittou, geboren 1901 in St. Etienne, Professor für Philosophie an der Sorbonne. Mitglied der Académie Française. Bekannteste Werke: Die Zeit bei Plotin und Augustinus; Das moderne Denken und der Katholizismus; Gespräche mit Paul VI. – Den Beitrag auf Seite 411 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Max von Brück, geboren 1904, leitete von 1935 bis 1943 das Feuilleton der »Frankfurter Zeitung«. Von 1958 bis 1970 war er Korrespondent des Westdeutschen Rundfunks in Rom. Lebt heute in München.

Leo Scheffczyk, geboren 1920 in Beuthen/Oberschlesien, ist ordentlicher Professor für Dogmatik an der Universität München.

Bei dem Beitrag auf Seite 466 handelt es sich um den Text, der am 1. Juli 1977 auf einer Veranstaltung der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin vom Verfasser vorgetragen wurde.

## »Ordinatio rationis« oder »ordinatio fidei«?

Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes

Von *Eugenio Corecco*

Eines der scheinbar widersprüchlichsten Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen leicht antijuridische Einstellung andere Entwicklungen hätte erahnen lassen können, war dies, daß es einen kräftigen Wiederaufschwung der Wissenschaft vom Kirchenrecht hervorgerufen hat, den die Theologie noch nicht zur Kenntnis genommen hat.

Bei diesem Wiederaufstieg, der sich auf verschiedenen Wegen vollzieht<sup>1</sup>, und der in mancher Hinsicht von der Vorbereitungsarbeit an der neuen Gesetzgebung unabhängig ist, beginnt sich die Bildung einer neuen Wissenschaft des kanonischen Rechts abzuzeichnen, mit der die Kanonistik nach der klassischen mittelalterlichen Phase und der nachtridentinischen Epoche des »Ius Publicum Ecclesiasticum« (= IPE) in die dritte Phase ihrer Geschichte eintreten könnte. Die erste Phase, die mit der von Gratian unternommenen methodologisch-systematischen Unterscheidung des kanonischen Rechtes von der Theologie begonnen hatte, mündete in die Anerkennung der Kanonistik als allgemeiner Wissenschaft vom Recht innerhalb der Christenheit, worin, neben dem römischen, das Dekretalienrecht als allgemeines Recht in Geltung stand. Das IPE hingegen, das nach der Reformation gleichzeitig mit der Geburt des modernen absolutistischen Staates, der seine Herkunft vom Naturrecht ableitet, sich als neue Wissenschaft herausgebildet hat, arbeitete ein konfessionelles Rechtssystem aus, dessen primärer Zweck es war, der katho-

---

<sup>1</sup> Zu einer kritischen Analyse der verschiedenen Strömungen und Schulen auf dem Gebiet der katholischen Kanonistik vgl. A. Rouco Varela, Was ist »katholische« Rechts-theologie? In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 135 (1966), S. 530–543; ders., Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des Rechts?. Ebd. 138 (1969), S. 95–113; ders., Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique. In: »*Revue des sciences phil. et théol.*« 57 (1973), S. 203–227; ders., Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes. In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 145 (1976), S. 3–21; A. Rouco Varela/E. Corecco, Sacramento e Diritto: antinomia nella Chiesa? *Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971; E. Corecco, Un rinnovamento metodologico del diritto canonico. In: »*La Scuola Cattolica*« 94 (1966), S. 3–35; ders., L'origine del potere di giurisdizione episcopale. *Aspetti storici-giuridici e metodologicosistematici della questione*. Ebd. 97 (1969), S. 3–42. S. 107–141, insbesondere S. 117 ff.; ders., Diritto canonico. In: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, diretto da L. Rossi e A. Valsecchi. Roma 1974, S. 233–250; ders., Teologia del Diritto Canonico. In: *Nuovo Dizionario di Teologia*, diretto da G. Barbaglio e S. Dianich. Roma 1977, insbesondere Sp. 1736–1753; ders., Diritto. In: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I. Torino 1977, Sp. 11–150; D. Llamazares Fernández, Sacramentalidad y juridicidad. In: *Lex Ecclesiae*. Salamanca 1972, S. 235–266.

lischen Kirche im säkularisierten Kulturraum der Neuzeit apologetisch ihr Bürgerrecht als vollkommene Gesellschaft zu gewährleisten<sup>2</sup>.

Die Grundtendenz, die unter den verschiedenen Methodologien, denen man folgt, in der nachkonziliaren Kanonistik besteht, ist die, der Wissenschaft vom kanonischen Recht eine qualifiziertere theologische Identität wiederzugeben<sup>3</sup>, was zwangsläufig zur Ausarbeitung eines Rechtssystems führen muß, das ausschließlich als kirchliche Rechtsatzung, das heißt als Recht innerhalb der katholischen Kirche verstanden wird<sup>4</sup>. Bei dieser Ausrichtung wird die prägende Funktion, die vom mittelalterlichen Recht auf die Entwicklung der Philosophie und der allgemeinen Rechtstheorie unmittelbar ausgeübt worden war, sowie die vom IPE geleistete apologetische Aufgabe indirekt übernommen von der prophetischen Kraft des theologischen Sachverhalts, der vom kirchlichen Recht selbst ausgesagt wird.

Zuerst ging es bei dieser Neuausrichtung der Kanonistik darum, der Existenz des kanonischen Rechtes, das heißt der inneren Natur des kirchlichen Rechtes eine theologische Rechtfertigung zu geben (das Problem hat noch keine endgültige Lösung gefunden; der Diskurs beginnt sich jetzt auf die ontologische Ebene zu verlagern), um eine echte und eigentliche Theologie des kanonischen Rechts auszuarbeiten, die sich von selbst auf das Gebiet der Methodologie auswirken wird<sup>5</sup>.

Wenn auch die Kanonistik schon von jeher, obschon nicht immer mit gleicher Reflektiertheit, darum gewußt hat, daß das Recht der Kirche gegenüber

<sup>2</sup> Zu einem Urteil über die Entwicklung des IPE führen wir nur einen einzigen grundlegenden Aufsatz an: De La Hera – Ch. Munier, *Le droit publique ecclésiastique à travers ses définitions*. In: »Revue de droit canonique« 14 (1964), S. 32–63.

<sup>3</sup> Der entscheidende Anstoß in diese Richtung ist schon gleich nach dem Zweiten Weltkrieg gekommen von K. Mörsdorf (vgl. dessen grundlegenden Aufsatz: *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*. In: »Münchener Theol. Zeitschr.« 3 (1952), S. 329–348, und seinen neuesten Aufsatz: *Kanonisches Recht als Theologische Disziplin*. In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 145 (1976), S. 45–58, und von W. Bertrams (vgl. dessen Sammelband: *Quaestiones fundamentales iuris canonici*. Roma 1969).

<sup>4</sup> Eine parallele Entwicklung ist schon früher in der protestantischen Kanonistik in Gang gekommen. Vgl. H. Wehrhan, *Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933–45*. In: »Theol. Rundschau« NF 18 (1950), S. 69–90. 112–147; 19 (1951), S. 221–252; ders., *Der Stand des Methodenproblems in der evangelischen Kirchenrechtslehre*. In: »Zeitschr. f. ev. Kirchenrecht« 1 (1952), S. 55–80; H. Liermann, *Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht*. Ebd. 8 (1961/62), S. 290 bis 303; W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre–Christokratie–Gnadenrecht*, I–II. Köln/Graz/Böhlau 1968; A. Rouco Varela, *Teología protestante del Derecho Eclesial*. In: »Revista eclesiástica de derecho canónica« (1970), S. 117–143.

<sup>5</sup> Das Lehramt hat die Neuausrichtung der Kanonistik sehr frühzeitig erfaßt und bestärkt, indem es ebenfalls auf die Notwendigkeit hinwies, eine Theologie des kanonischen Rechts auszuarbeiten. Vgl. z. B. die Ansprache Papst Pauls VI. an die Teilnehmer am Zweiten internationalen Kirchenrechtskongreß von 1973. In: »L'Osservatore Romano« 1973, Nr. 213.

dem weltlichen Recht ein Recht *sui generis* ist, so beginnt die neuere Fachliteratur immer eindeutiger die Unmöglichkeit einzusehen, das weltliche Recht weiterhin als *analogatum princeps* des kirchlichen Rechts zu betrachten<sup>6</sup>. Ja, die Verwendung der Analogie überhaupt beginnt in Frage gestellt zu werden<sup>7</sup>; denn sie ermöglicht zwar, die Verschiedenheit zwischen den beiden Rechtsordnungen negativ zu erfassen, reicht aber nicht dazu aus, die spezifische Natur des kirchlichen Rechts positiv zu definieren, und schon gar nicht dazu, eine allgemeine Rechtstheorie von nicht nur juristischem Zuschnitt auszuarbeiten<sup>8</sup>.

Es läßt sich nicht vermeiden, daß die Suche nach einem neuen ontologischen und epistemologischen Status des kanonischen Rechts die schwierigen Probleme der Rechtswissenschaft jeder Zeit wieder aufwirbelt: die Frage nach der formalen Definition des Begriffs »Recht« wie des Begriffs »Gesetz«<sup>9</sup>.

Wie Rouco Varela mit scharfem Blick festgestellt hat, muß die Kanonistik von dem Zeitpunkt an, da sie sich nicht mehr bloß als Rechtswissenschaft, sondern als theologische Wissenschaft definieren will, sich die Frage nach der formalen Definition ihres *obiectum quod*, das heißt ihres Rechtsbegriffs stellen. Sie kann sich dann nicht mehr damit begnügen, mit dem Rechtsbegriff, der dem CIC zugrunde liegt und von Suarez als Synthese des gesamten philosophisch-juristischen Denkens der Scholastik formuliert worden ist<sup>10</sup>, einfach weiterzuhantieren, ohne ihn zu überprüfen. Die grundlegende Voraussetzung, um dem theologischen Profil des kirchlichen Rechts dessen ontologischen Status zu entnehmen, ist somit die, daß man sich nicht mehr auf ein philosophisches Vorverständnis des grundlegenden Rechtsbegriffs stützt<sup>11</sup>; denn im Unterschied zum weltlichen Recht geht das kanonische

<sup>6</sup> Vgl. z. B. G. Ghirlanda, *Il diritto civile »analogatum princeps« del diritto canonico?* In: »Rassegna di Teologia« 16 (1975), S. 588–594.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. F. Coccopalmerio, *De conceptu et natura iuris ecclesiae* (Vortrag am *Conventus Internationalis Iuris Canonici. Commemoratio primi centenarii Facultatis Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Romae, 14–19 Februarii 1977*).

<sup>8</sup> Die Anwendung der Methode der »Allgemeinen Theorie« auf die Kanonistik ist der glänzende Beitrag, den die italienischen Laienkanonisten in den letzten Jahrzehnten geleistet haben und der auf überprüften Grundlagen mit Hilfe der Kanonistik von Navarra im Gang ist. Ohne dessen positivistische Implikationen zu übernehmen, haben sich auch andere Kanonisten seiner bedient, z. B. Wernz, Van Hove, Michiels und Mörsdorf. Zu einem kritischen Urteil vgl. die in Anm. 1 verzeichnete Literatur.

<sup>9</sup> Bezeichnender Weise hat auch Thomas von Aquin, der nicht als Jurist oder Kanonist, sondern als Philosoph und Theologe nur an einige wesentliche Elemente der Frage herangegangen ist, dennoch die grundlegenden Elemente der Gesetzesdefinition (1/II, q. 90 ff.) und des Rechts (2/II, q. 57) erfaßt.

<sup>10</sup> Vgl. E. Corecco, *Diritto*. In: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. A. a. O., insbesondere Sp. 120–133.

<sup>11</sup> Daß man sich von einem philosophischen Vorverständnis des formalen Rechtsbegriffs zu hüten hat, besagt nicht, daß es möglich sei, eine Definition des kanonischen Rechts ausschließlich aus der Prüfung der Gesellschaftsstruktur der Kirche zu gewinnen, wie das Coccopalmerio (vgl. den angeführten Aufsatz) zu behaupten scheint. Da die Kirche in

Recht nicht aus dem »spontanen (biologischen) Dynamismus des menschlichen Zusammenlebens« hervor, sondern aus der spezifischen Dynamik, die der Natur der kirchlichen Gemeinschaft innewohnt. Deren Spezifität wird nicht von der menschlichen Natur, sondern von der Gnade hervorgebracht; diese schafft andere intersubjektive und strukturelle Beziehungen, die zur Konstitution der Kirche gehören und einzig durch den Glauben zu erkennen sind<sup>12</sup>. Die mittelalterliche und die moderne Kanonistik haben das Recht von der Kategorie des *iustum* und vom *obiectum virtutis iustitiae* her definiert; da diese aber der Philosophie entnommen werden, sind sie selbstverständlich nicht imstande, die spezifische Rechtsdimension der Kirche treffend zu erklären.

Der zweite, gleichfalls grundlegende, wenn auch aus dem ersten folgende Aspekt<sup>13</sup>, ist das Problem der formalen Definition des Begriffs »kanonisches Gesetz«. Das CIC gibt keine legale Definition des Kirchengesetzes, doch verwenden die Autoren in großer Einmütigkeit die klassische des hl. Thomas »*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*« (S. Th. 1/II, q. 90, a. 4, c.) als Kernsubstanz ihrer Definitionen des kanonischen Gesetzes<sup>14</sup>. Im Hintergrund dieser Definitionen schwebt jedoch eine Theologie der sogenannten »Erhebung«, worin die Kirche als eine in die übernatürliche Ordnung erhobene menschliche Gesellschaft verstanden wird<sup>15</sup>. So ist trotz der unumgänglichen Bezugnahme auf die Offenbarung der letzte Bezugspunkt dieser Definitionen vom philosophischen Vorverständnis der menschlichen Sozialität und des Gesetzes gegeben, das vom christlichen Denken erarbeitet worden ist. Abgesehen von den Schwankungen, die dadurch eingetreten sind, daß man gegenüber der um die *ratio* kreisenden thomistischen Definition auch das Element der *voluntas* betont hat, und abgesehen auch davon, daß man im Bestreben, dem Begriff des kanonischen Gesetzes gegenüber der vom Aquinaten gegebenen allgemeinen Begriffsbestimmung des Gesetzes kirchliches und fachtechnisches Pro-

---

ihrem Wesen nur durch den Glauben erkennbar ist, besteht bei diesem Vorgehen die Gefahr, daß die *analogia entis* entfällt und damit auch eine Theologie, die den Zusammenhang mit der Wirklichkeit und der Geschichte zu finden weiß. In der ganzen menschlichen Kultur ist ein vorphilosophischer und vortheologischer Rechtsbegriff in Gebrauch, was den Philosophen und den Theologen ermöglicht, ein für beide Partner verständliches Gespräch zu führen, obwohl man sich verschiedener Rechtsdefinitionen bedient.

<sup>12</sup> Vgl. A. Rouco Varela, *Le statut ontologique*. A. a. O., insbesondere S. 220–226.

<sup>13</sup> Vgl. P.-M. Van Overbeke, *La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas*. In: »Revue Thomiste« 65 (1957), S. 55, Anm. 3.

<sup>14</sup> Wir führen einzig ein in vielen Hinsichten äußerst repräsentatives Beispiel an: G. Michiels, *Normae Generales Iuris Canonici, I. Parisiis/Tornaci/Romae* 21949, S. 152–205.

<sup>15</sup> Vgl. W. Aymans, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams. In: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 135 (1966) 136–147.

fil zu geben, mehr oder weniger treffende Präzisierungen anbringt, ist deshalb der *status quaestionis* im wesentlichen gleichgeblieben wie der, den der hl. Thomas im Traktat »De legibus« der »Summa« vorgelegt hat<sup>16</sup>.

### *Das rationale Element in der thomistischen Definition des Gesetzes*

Der Kern der thomistischen Definition, die sich aus vier Elementen zusammensetzt (Vernunft, Gesetzgeber, Gemeinwohl, Promulgation), liegt sicher im ersten Element vor, das heißt, in der *ordatio rationis*. Was wollte der Aquinate damit sagen, daß er das Gesetz als *ordatio rationis* bezeichnete?

Einer der umfassendsten und präzisesten Versuche, den globalen Sinn des Traktates »De legibus« der »Summa« (der vom Aquinaten in der Vollreife seines Denkens verfaßt worden ist) innerhalb der Theologie des hl. Thomas zu erfassen, ist zweifellos der des Protestanten Ulrich Kühn<sup>17</sup>. Im Unterschied zu anderen Versuchen<sup>18</sup>, zu denen er sich dialektisch verhält, beschränkt sich Kühn nicht darauf, die philosophische Dimension des Gesetzes-traktates zu erfassen, sondern macht auch dessen theologische Bedeutung einsichtig (dabei ist es ihm nicht immer gelungen, die Theologie klar von der *theologia naturalis* abzuheben). Wir möchten uns der Meinung Kühns anschließen, der in der Linie Dempfs und Grabmanns die Auffassung vertritt, daß der Traktat »De legibus« in der »Summa« den Knotenpunkt der gesamten Ethik darstellt, welcher der »Doctor angelicus« in Übereinklang mit seiner allgemeinen Sicht des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade einen weiteren Atem gibt als den, der die bloße natürliche Ethik durchweht, denn er läßt sie beständig auf das übernatürliche Endziel des Menschen, die *beatitudo aeterna*, hin tendieren<sup>19</sup>.

Der theologische Atem, der den Traktat »De legibus« beseelt, tritt vor allem in zwei Elementen zutage. Erstens einmal erachtet der Aquinate, auch wenn er das Gesetz als eine »*ordatio rationis*« bezeichnet, diese Definition nicht nur für das natürliche, menschliche Gesetz als gültig, sondern auch für die *lex aeterna* – ein Begriff Ciceros, der schon von Augustinus theistisch umgeformt und so zum Zentralgedanken gemacht worden ist, um den dann das

<sup>16</sup> Es geht in erster Linie nicht darum, eine Definition des kanonischen Rechts auszuarbeiten, die dieses mit Sicherheit von andern normativen Quellen – wie das Gebot, die Applikationsregelung usw. – unterscheiden läßt, wie Michiels meint (a. a. O., S. 163), sondern darum, die theologische Eigenart des kanonischen Gesetzes gegenüber den philosophischen oder juristischen Definitionen des weltlichen Rechts im allgemeinen zu erfassen.

<sup>17</sup> Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Göttingen 1965.

<sup>18</sup> Beispielsweise A. D. Sertillanges, M. Wittmann, H. Meyer und E. Gilson. Vgl. U. Kühn. A. a. O., S. 46.

<sup>19</sup> Vgl. U. Kühn. A. a. O., S. 122–128; P.-M. van Overbeke. A. a. O., S. 60, Anm. 1.

ethisch-juristische Denken des Mittelalters kreisen sollte<sup>20</sup> – und für die *lex divina*, auf die in der ontologischen und historischen Reflexion alle andern Gesetzesformen ausgerichtet sind. Sodann betrachtet er die *lex nova*, auf die die *lex vetus* vorbereitet hatte, als die endgültige Form der *lex divina* – als übernatürliche Heilsordnung, die auch, indem sie sie übernimmt und zu eigen macht, die *lex aeterna* und *lex naturalis* umfaßt und worin der Aquinate auch den scheinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade aufhebt<sup>21</sup>. Dennoch weist die Ethik der »Summa«, weil sie sich reiflicher von Aristoteles inspirieren ließ, einen mehr anthropozentrischen als hetero-theonomen Zug auf. Sie hält zwar an einer transzendentalen, eschatologischen Sicht fest, setzt aber als Ausgangspunkt die natürliche ethische Anlage des Menschen voraus und findet ihren artikulierten Ausdruck in der Lehre über die Tugenden, zumal über die Aristoteles entnommenen Kardinaltugenden Platons.

Dieser stark anthropozentrische Zug tritt auch im Traktat über die Gesetze hervor – die als Mittel angesehen werden, durch die Gott dem Menschen von außen her behilflich ist (1/II, q. 90, Prol.) –, wo der Aquinate nicht sosehr das ewige, göttliche Gesetz zum Modell seiner Gesetzesdefinition nimmt, sondern das menschliche, so wie dieses den politischen Modellen der christlichen und der römischen Tradition zu entnehmen war<sup>22</sup>. Indem er das Gesetz als »*ordinatio rationis*« bezeichnet, distanziert sich der Aquinate von der sakralen, voluntaristischen Tradition des hl. Bonaventura, die in der Folge von Scotus und Occam übernommen wurde<sup>23</sup>, und er entscheidet sich so klar zugunsten der *ratio*, die er anthropozentrisch als oberstes Prinzip des menschlichen Tuns ansieht (1/II, q. 90, a. 1, c.). Das Gesetz verpflichtet nicht kraft des Gehorsams gegenüber einem gebieterischen transzendenten oder menschlichen Willen, sondern kraft der Stringenz eines Syllogismus der praktischen menschlichen Vernunft.

Daß Thomas in seiner etwas optimistischen Einschätzung des Intellekts – wobei er sich jedoch von einem starren Intellektualismus hütete – der Ver-

<sup>20</sup> Während der Begriff »*lex aeterna*« einen rational-philosophischen Ursprung hat und auf den Stoizismus und Neuplatonismus zurückgeht, ist »*lex divina*« ein theologischer Begriff. Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. München 1933, S. 326 und 367.

<sup>21</sup> Zum Problem vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964, S. 218 ff.

<sup>22</sup> O. Lottin (La loi en général. La définition thomiste et ses antécédents. In: Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, Tome II/1 Problèmes de morale. Louvain 1948, S. 16–19) faßt den Prozeß der Synthese, die der hl. Thomas in bezug auf die Definition des Gesetzes geleistet hat, wie folgt zusammen: »In den Pandekten und bei Isidor hat er die Wirkursache des Gesetzes: die Vertreter der Gemeinschaft, und seine Zweckursache gesehen, die Thomas in ein Wort faßt: das Gemeinwohl. Bei Gratian hat er das Element der Promulgation gefunden. Auf das Hauptelement, die *ordinatio rationis*, ist er in den Spekulationen des hl. Augustin über das ewige Gesetz und in den Analysen des Aristoteles über das bürgerliche Recht gestoßen.«

<sup>23</sup> Vgl. z. B. G. Fassò, Storia della Filosofia del Diritto. I. Antichità e Medio Evo. Bologna 1966, S. 251. 287–297; W. Kluxen. A. a. O., S. 230 ff.

nunft den Primat zuerkannte und ihr in der Definition des Gesetzes eine zentrale Rolle zuwies, hängt eng mit seiner Lehre über das Naturgesetz zusammen. Seinem Meister, dem hl. Albert d. Gr. folgend, hat der Aquinate in weitem Ausmaß das geschichtlich auf Cicero zurückgehende rationalistische Element übernommen, das sich sowohl von Platons Idee einer kosmischen natürlichen Gerechtigkeit als auch vom stoisch-ulpianischen naturalistischen Denken, das den Naturtrieb zur Grundlage des Naturrechtes gemacht hatte, distanzierte und das Naturrecht als ein von der menschlichen Vernunft erzeugtes Recht bezeichnete<sup>24</sup>.

Während das hebräische Denken die Idee eines unveränderlichen, der kosmischen Natur oder der rationalen Menschennatur innewohnenden ewigen »Logos« nicht gekannt hatte, sondern bloß ein von Gott – der unmittelbaren, personalen Quelle des Rechts – als sein Wille und Geheiß geoffenbartes Gesetz, so daß für ein vom positiven göttlichen Recht der zehn Gebote verschiedenes Naturgesetz kein Raum mehr blieb, war die unvergängliche Gabe der griechischen Kultur an die abendländische Philosophie die metaphysisch offene, an Sinnbezügen vielseitige und unerschöpfliche Idee der Natur (»*Physis*«), deren sich die griechische Philosophie bemächtigte, um sie zur Grundlage eines neutralen, vom Glauben an ein persönliches Wesen, das Quell und Ursprung einer rationalen Rechtsordnung ist, unabhängigen natürlichen (oder göttlichen) Rechtes zu machen<sup>25</sup>. Das Problem des rationalen Wertes des Gesetzes wird mit dem Aufkommen des Christentums zwangsläufig zum Kern der theologischen Problematik des paradoxen, spannungsgeladenen Verhältnisses zwischen Natur und Gnade. Gedeckt von der Lehre des hl. Paulus<sup>26</sup>, der zwar die Geltung des Gesetzes entwertet hatte, indem er ihm die Gerechtigkeit Gottes entgegenstellte, jedoch die Möglichkeit, das Naturgesetz kraft der Vernunft zu erkennen, nicht bestritten hatte<sup>27</sup>, übernahmen die Kirchenväter, vor allem die griechischen, wenn auch nicht ganz, so doch eklektisch die griechische Idee eines von der Vernunft diktierten Naturrechtes und schufen eine kühne Synthese zwischen der voluntaristisch eingestellten sozialen jüdischen Auffassung und dem stoischen Naturrechtsdenken. Doch stellte sich schon bald der Zweifel ein, ob sich das Naturrecht im Sinne der Griechen mit dem göttlichen Recht vereinbaren lasse, dessen Heilskraft geschmälert zu werden drohte. Dies bewog Tertullian, das im Dekalog promulgierte göttliche Gesetz (wie das schon Philon von Alexandria in seinem judaisierenden Hellenismus getan hatte) als positive Kodi-

<sup>24</sup> Vgl. G. Fossò. A. a. O., S. 241–254.

<sup>25</sup> Vgl. A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*. München/Zürich 1958, S. 31 ff., 79 ff.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. O. Schilling, *Naturrecht und Staat in der Lehre der alten Kirche*. Paderborn 1914, S. 41 ff.

<sup>27</sup> Vgl. J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechtes*. Düsseldorf 1955, S. 21 ff.



fizierung des Naturrechts zu verstehen, wodurch er nicht nur einen Übereinklang, sondern auch eine Deckungsgleichheit zwischen dem göttlichen Recht und dem Naturrecht zustande brachte, was bis in die Scholastik hinein Verwirrung schuf<sup>28</sup>.

Augustinus macht den von Cicero vertretenen Gedanken einer *lex aeterna* für das Christentum brauchbar, indem er sich von der transzendenten Idee Platons sowie vom »Fatum« und der unabhängig existierenden universalen, unpersönlichen Vernunft im Sinne Ciceros distanziert und die *lex aeterna* mit dem in der Intelligenz Gottes enthaltenen Plan der Erschaffung und Leitung der Welt identifiziert, aber auch indem er sie von der *lex naturae* unterscheidet, die nun von ihm als deren der Vernunft eingeprägte Abschrift verstanden wird, die der Mensch trotz seiner Verwundung durch die Erbsünde in ihren wesentlichen Zügen (»extrema lineamenta«) als ein subjektives *A priori* zu erkennen vermag<sup>29</sup>. Da Augustin aber in direktem Kontakt mit Pelagius zur Ansicht gelangt, die Naturrechtslehre könnte dazu führen, den auch ohne Gnadenhilfe auf der Grundlage des Naturrechts vollbrachten Werken Heilskraft zuzuschreiben, beginnt er nicht mehr die Normativität der *lex aeterna*, sondern die des Willens Gottes zu betonen, wodurch er dann in gleichem Maß die intellektualistischen wie die voluntaristischen Strömungen des Mittelalters beeinflusste<sup>30</sup>.

Im Zeichen dieser Verworrenheit und Ambivalenz der früheren Tradition, die von Isidor von Sevilla dem Mittelalter übermittelt wurde, bezeichnet auch Gratian einerseits das *ius naturale* als Recht »quod in lege et evangelio continetur« (I, d. 1, c. 1, dict.), und identifiziert es so mit dem göttlichen Recht<sup>31</sup>, während er andererseits auf ethischer Ebene weiterhin eine voluntaristische Auffassung vertritt, wonach im Naturrecht »nihil aliud praecipitur, quam quod Deus vult fieri, nihilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri« (I, d. 9, c. 11, dict.). Die ständige Übereinanderschichtung von göttlichem Recht und Naturrecht, noch verschlimmert durch den Umstand, daß die vorscholastischen Theologen und Kanonisten in ihren Werken – wie z. B. im *Decretum Gratiani* – die verschiedenen von den Griechen ausgearbeiteten und den Kirchenvätern entnommenen Naturrechtsbegriffe einfach weitertragen – oft ohne je den Widerspruch zwischen der sakralen, der naturalistischen und der rationalistischen Auffassung zu gewahren –, wird auch weitergeführt im Versuch, ein einziges, höchstes Prinzip heraus-

<sup>28</sup> Vgl. G. Fassò. A. a. O., S. 172–192.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. O. Schilling, Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1910, S. 175 ff.; F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts. I. Altertum und Frühmittelalter. Zollikon-Zürich 1954, S. 377 ff.; A. Stiegler. A. a. O., S. 104 ff.

<sup>30</sup> Vgl. G. Fassò. A. a. O., S. 193 ff.

<sup>31</sup> Vgl. A. Wenger, Über positives göttliches Recht und natürliches göttliches Recht bei Gratian. In: *Studia Gratiana I. Bononiensis* 1953, S. 515; O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédecesseurs*. Bruges 1931, S. 100 ff.

zuschälen und davon einer genauen Wertstufung entsprechend sämtliche weiteren Naturrechtsnormen abzuleiten. Neben einer »goldenen Regel« findet sich bei den Vorscholastikern (z. B. bei Simone da Bisignano) als Prinzip zur Schaffung einer Synthese auch die *caritas*, ein Begriff, der strikt mit dem göttlichen Recht zusammenhängt<sup>32</sup>. Dies ist bezeichnend dafür, wie es den Vorscholastikern noch nicht geglückt ist, zwischen Philosophie und Theologie klar zu unterscheiden. Albert d. Gr. hat als erster die Leistung vollbracht, die verschiedenen Naturrechtsauffassungen voneinander abzuheben, indem er ihnen einen je eigenen, besonderen wissenschaftlichen Bereich zuwies: der von Platon herkommenden (natürlichen kosmischen) Gerechtigkeit die Metaphysik, das heißt die Wissenschaft von der Natur, der rationalistischen stoischen (die als von der Vernunft diktierte Norm von Albert d. Gr. für die einzige echte Form des Naturrechts gehalten wurde) die Philosophie und dem *ius divinum* biblisch-sakralen Ursprungs die Theologie. Erst als sich mit ihm der Aristotelismus durchsetzte, wurde es möglich, zwischen Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie klar zu unterscheiden<sup>33</sup>.

Das von Albert d. Gr. begonnene Werk wurde von Thomas vollendet, der dank eines noch tieferen Eindringens in die Problematik sowohl die Unterscheidung zwischen den beiden Ebenen, der natürlichen und der übernatürlichen, als auch der Unterscheidung zwischen dem Naturgesetz und dem göttlichen Gesetz irreversibel machte. Indem Thomas die beiden Elemente auseinanderhielt, hat er einerseits das rationalistische Element, das dem stoischen Naturrecht eignete, zur Hauptsache gerettet, und andererseits ein Wechselverhältnis zum religiös-sakralen Element der Patristik gewährleistet. Damit hat er dem die Kirchenväter beschäftigenden Zweifel, ob nicht das Naturgesetz mit dem göttlichen Gesetz unvereinbar sei, den Boden entzogen. Der »Doctor communis« hat nicht nur in die klassische Trias *lex aeterna – naturalis – humana* eine theologische Einheit gebracht, indem er die Ansicht vertrat, daß die *lex naturalis* eine Einstrahlung der *lex aeterna* in die vernunftbegabte Natur des Menschen ist und daß die *lex humana* nur so weit philosophisch und juristisch Geltung hat, als sie sich legitim von der *lex naturalis* ableitet (I/II, q. 95, a. 2, c.), sondern er hat auch eine theologische Einheit hergestellt zwischen der *lex aeterna*, dem Inbegriff des rationalen

<sup>32</sup> Ein Beispiel für diese Übereinanderschichtung – die jedoch kritisch zu werden beginnt, weil sie Prioritäten gehorcht –, bietet der hl. Bonaventura, der drei Definitionen des Naturrechts vorlegt: »quod in lege et evangelio continetur« (Gratian); »quod est commune omnium nationum« (Isidor); »quod natura docuit omnia animalia« (Ulpian) und dabei sagt, die erste sei »communiter«, die zweite »proprie« und die dritte »propriissime« (In IV Sent., d. 33, a. 11). Vgl. O. Lottin, *La loi naturelle depuis le début du XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin*. In: *Psychologie et Morale*. A. a. O., S. 89–90.

<sup>33</sup> Vgl. J. Gaudemet, *Contribución al estudio de la ley en la doctrina canónica del siglo XII*. In: »*Ius Canonicum*« 7 (1967), S. 46 ff.; G. Fassò, A. a. O., S. 241 ff.

und philosophischen Sich-Hineindenken des Menschen in Gott, und der *lex divina*. Dies ergibt sich schon daraus, daß nach Thomas Gott die *lex divina* nicht nur dazu geoffenbart hat, um den Menschen seinem spezifischen übernatürlichen Endziel entgegenzuleiten, sondern auch um den Schwächen der menschlichen Vernunft in der Erkenntnis des Naturgesetzes entgegenzuwirken; dies geht aber auch aus dem ganzen Lehrsystem des Aquinaten hervor, das auf den beiden Prinzipien gründet, daß der Glaube der Vernunft entspricht und daß der Glaube der Vernunft überlegen ist<sup>34</sup>.

Der Aquinate hat seine *sacra doctrina*, seine theologische Wissenschaft anthropozentrisch auf die Voraussetzung gegründet, daß die menschliche Vernunft Gott philosophisch zu erkennen und daß sie auch einzusehen vermag, daß die Offenbarung der Vernunft gemäß ist und ihr nicht widerspricht. Insofern die menschliche Vernunft an der göttlichen Vernunft – die Rationalität und nicht schiedsrichterlicher Wille Gottes ist – teilhat, die der Mensch in seiner Natur vorfindet, hat sie als die nächste, unmittelbare Ursache der menschlichen Moralität und des positiven Rechts zu gelten. Das von der »rechten« menschlichen Vernunft diktierte Gesetz ist infolgedessen auch das Gesetz, das Gott dem Menschen diktiert und diktieren muß (I/II, q. 71, a. 2, ad 4). Somit ist das rationalistische stoische Element bei Thomas äußerst kräftig hervorgehoben, ohne daß jedoch die Einheit mit dem alttestamentlichen und augustiniischen mystisch-religiösen Strang des christlichen Denkens, dem es untergeordnet bleibt, deswegen abreißt<sup>35</sup>.

Welchen Wert der »Doctor angelicus« auf die menschliche Vernunft legt, tritt in aller Kraft im Gesetzestraktat zutage, wo Thomas ein äußerst bezeichnendes Beispiel des Geistes und der Methode schafft, die in der Scholastik immer ausschließlicher vorherrscht: auf aristotelischer Grundlage schreitet er – auf Kosten der heilsgeschichtlichen biblischen Sicht, die die »gnostisch-sapienziale« theologische Forschung der Patristik bestimmte – zu einer radikalen Ontologisierung des Glaubensverständnisses, zu deren vorherrschendem Anliegen es wird, das Mysterium in die metaphysischen Strukturschemata der hylemorphistischen Philosophie zu fassen<sup>36</sup>.

Obwohl man in der »Summa« eine Theologie über das kanonische Recht vermißt, besteht doch kein Zweifel daran, daß der Aquinate auf dieses analog seine allgemeine Definition angewendet hätte, die auf der *ordinatio rationis* gründet. Auch ohne daß man einen hypothetischen Diskurs darüber anstellt, wie Thomas seine allgemeine Theorie über das Gesetz angewendet hätte, zeigt sich, daß bei der Ausarbeitung einer Theologie des kanonischen

<sup>34</sup> Vgl. J.-M. Aubert, *Loi de Dieu Loi des hommes*. Tournai 1964, S. 71 ff.

<sup>35</sup> Zur ganzen Frage vgl. G. Fassò. A. a. O., S. 240 ff., 255 ff.

<sup>36</sup> Vgl. C. Vagaggini, *Teologia*. In: *Nuovo Dizionario di Teologia*. A. a. O., Sp. 1620 ff.

Rechts das Grundproblem vom zentralen Element der Gesetzesdefinition gegeben ist, nämlich eben von der *ordatio ratioms*.

In welchem Sinn ist die *lex canonica* eine *ordatio ratioms*? In einem Kulturregime der Christenheit, worin der Aquinate die *praelati temporales* und die *praelati spirituales* auf die gleiche Ebene stellen konnte, ohne zu Mißverständnissen Anlaß zu geben, weil die gesamte Christenheit letztlich als von der *lex aeterna* gelenkt und regiert betrachtet wurde und die *ratio humana* als bereits vom Glauben informiert galt, schuf die Rede von einer *ordatio ratioms* trotz des sehr lebendigen rationalistischen Einschlags in der thomistischen Scholastik keine Probleme. Das brennendste Problem war nicht das eines Gegensatzes zwischen *ratio* und *fides* – galt doch die erste als der zweiten untergeordnet und hielt man die Philosophie unbestritten für die *ancilla* der Theologie –, sondern die Gegensätzlichkeit zwischen *ratio* und *voluntas* innerhalb der hin und her pendelnden Spannung zwischen den intellektualistischen und den voluntaristischen Traditionen des Denkens.

In einem Kulturkreis wie unserem modernen hingegen, wo der Glaube – nicht nur insofern er die Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigt, sondern auch insofern er diese informiert, um ihr in ihrer eigentlichen Aufgabe behilflich zu sein – nicht mehr als Bezugspunkt des *bonum commune* angenommen wird, weil die von jedem strukturellem Zusammenhang mit dem Glauben gelöste Vernunft auch in dem besseren Fall, daß man die Existenz eines Naturrechts annimmt, zur letzten, unanfechtbaren Instanz des ganzen menschlichen Handelns geworden ist, kann auch die Kanonistik die *lex canonica* nicht mehr als *ordatio ratioms* bezeichnen, ohne ein grobes Mißverständnis über ihre wissenschaftliche Identität zu schaffen. Der Umstand, daß diese Definition von der modernen Kasuistik weitergetragen wird – ohne daß diese dafür besorgt wäre, deren von Grund auf radikal analogen Charakter hervorzuheben – kann auch nicht überraschen, wenn man sich vor Augen hält, daß die Kanonistik bis in die neueste Zeit hinein sich an die methodologische Problemstellung des IPE (dessen vorwiegender Bezugspunkt letztlich das Naturrecht gewesen ist) oder an die der »allgemeinen Theorie« (die von der moderenen Rechtswissenschaft übernommen worden ist) oder an die der exegetischen Kanonistik hielt, die nie die Absicht hatte, dem Problem der theologischen Natur des kirchlichen Rechts auf den Grund zu gehen<sup>37</sup>. Eine Kanonistik, die in erster Linie über ihre wissenschaftliche Identität Auskunft zu geben hat, indem sie den ontologischen und methodologischen Status ihres *obiectum quod* präzisiert, muß den analogen Sinn, den die thomistische Gesetzesdefinition für ihren Normbegriff hat, bis in die Wurzel hinein zu erklären wissen.

<sup>37</sup> Vgl. E. Corecco, *Teologia del Diritto Canonico*. In: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. A. a. O., Sp. 216–218.

*Das kanonische Gesetz als »ordinatio fidei«*

Wenn der *ratio*-Begriff, falls er auf Gott angewendet wird, seine Bedeutung ändert, sei es weil er jede diskursive Valenz verliert, sei es, weil er auch nicht mehr die Bedeutung von *intellectus* univok beibehält, so wie diese sich von der menschlichen Erkenntniskraft aussagen läßt (denn bei Gott kann man von *intellectus* nur sprechen, um ihn formal von der *voluntas* zu unterscheiden), so kann selbstverständlich der Begriff *ratio*, wenn er auf die *lex canonica* als Ableitung aus der *lex divina* bezogen wird, auch nicht mehr die Bedeutung beibehalten, die er in bezug auf die *lex humana* annimmt.

Während das menschliche Korrelativ zur *lex aeterna*, in ihrer primär philosophischen Valenz verstanden, das positive Gesetz als *ordinatio rationis* ist, kann das menschliche Korrelativ zur *lex aeterna*, in ihrer primär theologischen Valenz, das heißt als *lex divina revelata* verstanden – die nicht mehr die Projektion der menschlichen Rationalität und Intelligenz auf Gott ist, sondern bloß das arteigene, unwiederholbare *intelligere* Gottes besagt –, nicht mehr die *ratio* als diskursive oder intellektive Erkenntnisweise des Menschen sein, sondern nur eine andere Erkenntnisart. Die *ratio divina*, die die »Motivation« oder »Ursache«, das heißt den »Wesensgrund« oder die »Sinnstruktur« aller im Heilsplan Gottes enthaltenen Wirklichkeiten bedeutet, findet ihr *analogatum minor* nicht in der Vernunft, sondern im Glauben. Der Glaube erkennt ja nicht auf die diskursive Weise des Menschen, dessen Motivation die der *ratio* innewohnende spekulative oder praktische Beweiskraft ist, sondern indem er die Autorität der »locutio Dei attestans«, das heißt der *gratia* annimmt. Die *causa*, das heißt die der Glaubenserkenntnis eigene Motivation, ist nicht die menschliche Logik, sondern die *ratio divina* selbst als letzte *ratio* oder *causa* aller Dinge, die sich *ad extra* als *ordinatio*, das heißt als Autorität Gottes äußert und an der der Mensch teilhat durch die *gratia*, nämlich durch die eingegossene übernatürliche Tugend des Glaubens. Der Mensch erkennt somit die *lex divina*, indem er sie geschichtlich abwandelt und in der Zeit inkarniert und zwar nicht kraft der zwingenden Logik des von seiner eigenen *ratio* erdachten Syllogismus, sondern unter dem Antrieb Gottes, das heißt der formalen Autorität des Gotteswortes, die er unter dem Antrieb der *gratia* im Glaubensakt annimmt.

Wenn man in der Rechtsphilosophie mit einem Gesetzesbegriff operieren kann, der in Anwendung der *analogia entis* metaphysisch als *ordinatio rationis* verstanden wird, so ist in der Theologie die maßgebende Analogie die *analogia fidei*. Daraus folgt, daß eine allgemeine Theorie des kanonischen Gesetzes sich nicht von einer metaphysischen Gesetzesdefinition aus erarbeiten läßt, in der notwendigerweise ein philosophisches Vorverständnis des Gesetzes enthalten ist. Das letzte, entscheidende Kriterium für die Erkenntnis der Natur des kanonischen Gesetzes kann somit nicht die *ratio humana*

sein, sondern einzig der Glaube, der indes auf der Ebene der Erkenntnisfähigkeit des Menschen arbeitet<sup>38</sup>. Das gemeinsame Element, das die *analogia entis* zwischen der *ordinatio rationis* und der *ordinatio fidei* rechtfertigt, ist damit gegeben, daß es sich in beiden Fällen um einen Erkenntnisprozeß handelt; dessen Natur ist jedoch von der Ursache her verschieden.

In diesem Sinn ist die Analogie möglich von unten nach oben, von der *ratio* zur *fides*, und von oben nach unten, von der *ordinatio fidei* zur *ordinatio rationis*. In diesem zweiten Fall aber ist selbstverständlich nicht das philosophische Seinselement, sondern das theologische Glaubenselement die Grundlage der Analogie zwischen der *lex divina* und der *lex canonica*.

Dies will nicht heißen, daß die Kanonistik als theologische Disziplin unabhängig von jedem philosophisch-metaphysischen Horizont existieren könne, wie das die moderne protestantische Rechtstheologie zum Teil zustande zu bringen gesucht hat. Indem nämlich Karl Barth die Begriffe des lutherischen Binoms »*lex et evangelium*« umstellte und sie durch »*Evangelium und Gesetz*«, »*Rechtfertigung und Recht*« ersetzte, hat er die Ausschaltung der *analogia entis* aus der Theologie (und der Kanonistik) gerechtfertigt (obwohl er sie faktisch als epistemologisches Kriterium verwendete). Er hat infolgedessen dem menschlichen kanonischen Recht jegliche Heilsbedeutung abgesprochen, obwohl er es vorher – indem er sich von der früheren protestantischen Tradition distanzierte – mitsamt dem menschlichen Recht wiederum in den Glaubensinhalt hineingenommen hatte. Seine Abneigung gegen das Naturrecht und die Philosophie hinderte ihn daran, das menschliche und das göttliche Recht in einen inneren Zusammenhang zu bringen, so wie das die Rechtsphilosophie und -theologie des Mittelalters zustandegebracht haben. Auch daß er den spezifischen Dualismus der Lehre Luthers von den zwei Reichen und von einer *ecclesia abscondita* neben der *ecclesia universalis* aufgab und sie durch die Idee der Einzigkeit des Gottesreiches ersetzte – das um Christus, das ontologische und epistemologische Prinzip aller erschaffenen Wirklichkeiten kreist –, ließ Barth noch nicht über den von der protestantischen Lehre theorisierten Dualismus zwischen dem göttlichen und dem menschlichen – dem weltlichen und dem kanonischen – Recht hinwegkommen. Auch das kanonische Recht bleibt für ihn, wie übrigens auch das weltliche Recht, eine bloß menschliche Wirklichkeit, der gegenüber das göttliche Recht schlechthin transzendent ist. Der Dualismus wird so einfach von der kirchlichen Ebene auf den Rechtsbereich verschoben<sup>39</sup>.

Daß die *analogia fidei* das epistemologische Grundkriterium ist, will nicht heißen, man könne in der Theologie von der *analogia entis* absehen. Das Vorhaben, das Naturrecht, das allzuoft – wie zum Beispiel in der Schule des

<sup>38</sup> Vgl. G. Bof, *Fede*. In: *Nuovo Dizionario di Teologia*. A. a. O., S. 524 ff.

<sup>39</sup> Vgl. E. Corecco, *Diritto Canonico*. In: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. A. a. O., S. 216–218.

IPE – gegenüber dem göttlichen Recht übermächtig geworden ist <sup>40</sup> – in einer Auffassung, die ihm eine ausschließlich kritische Natur beilegen möchte, aufzugeben <sup>41</sup>, ist etwas anderes als die Ausschaltung der *analogia entis* als solcher aus der Kanonistik. Daß man in der Definition des kanonischen Gesetzes die *ratio* durch die *fides* ersetzt <sup>42</sup>, bedeutet nicht die Ausschaltung der *analogia entis* als epistemologisches Kriterium (das unerlässlich ist, wenn der Glaube sich auf die geschichtliche Wirklichkeit auswirken soll), sondern erfordert lediglich die Ausschaltung (oder wenigstens Relativierung) des Naturrechts, insofern dieses ein typisches Produkt der – vom Glauben informierten oder nichtinformierten – menschlichen Vernunft darstellt, als obligatorisches Moment des Prozesses, der die positive kanonische Norm schafft.

Die Einheit zwischen dem positiven göttlichen Recht und dem kanonischen Recht braucht nicht unbedingt vermittels des Naturgesetzes hergestellt zu werden. In der Theologie geht es nicht – wie in der Philosophie – darum, das göttliche Recht – das unter dem Namen *lex aeterna* rational erkennbar ist – und das menschliche Recht auf dem Weg über die *lex naturalis* in eine innere Abhängigkeit voneinander zu bringen, sondern es geht vielmehr darum, einen inneren Zusammenhang zwischen dem *ius divinum positivum* – als übernatürlicher, transzendenter, bloß durch den Glauben erkennbarer göttlicher Realität – und dem menschlichen kanonischen Recht herzustellen. Da dieses von der Kirche geschaffen ist, nimmt es an deren Natur teil, die, obschon in die Geschichte »inkarniert« und in ihr immanent, eine übernatürliche Wirklichkeit bleibt, die durch den Glauben erkennbar ist.

In methodologischer Hinsicht besagt dies, daß die juristische Methode – als Ausdruck der menschlichen Rationalität – sich nicht autonom, sondern nur untergeordnet auf das kanonische Recht anwenden läßt. Dies gilt übrigens in bezug auf sämtliche Methodologien, die den Humanwissenschaften – wie zum Beispiel der Philosophie, der natürlichen Ethik, der Exegese, der Geschichtswissenschaft und der Soziologie – eignen, wenn sie zu Hilfswissenschaften der Theologie gemacht werden. Es handelt sich, wohlgemerkt, nicht um eine bloß äußere, sondern um eine innere Unterordnung unter den Glauben, denn dieser darf nicht nur als äußerer Horizont aufgefaßt werden, worin sich die juristische Wissenschaft noch autonom bewegen könnte und

<sup>40</sup> Zwar sind sich die Autoren darüber einig, daß das CIC nur ganz wenige sichere Verweise auf das Naturrecht enthält. Hingegen wird auf dieses von der kanonistischen und der Moralliteratur sehr weitgehend Bezug genommen, vor allem in den Traktaten »De legibus«. Vgl. Ch. Munier, *Derecho Natural y Derecho Canónico*. In: »Ius Canonicum« 7 (1967), S. 20–24.

<sup>41</sup> In dieser Richtung bewegt sich z. B. auch R. Sobanski, *De Constitutione Ecclesiae et natura iuris in Mysterio Divino intelligendis*. In: »Monitor Ecclesiasticus« 3–4 (1975), S. 3–28.

<sup>42</sup> Einen ersten, noch schüchternen Wink in diese Richtung gibt F. X. De Urrutia, *De natura legis ecclesiasticae*. In: »Monitor Ecclesiasticus« 3–4 (1975), S. 19–20

sich lediglich davor hüten müßte, die Grenzen zur Theologie hin zu überschreiten. Dieses Vorgehen würde gestatten, das kanonische Recht als eine säkulare, weltliche Angelegenheit zu behandeln.

Damit das kanonische Recht eine echte kirchliche Wirklichkeit bleiben kann und keine es beeinträchtigende Säkularisierungen erleidet, darf das letzte Prinzip, das seine Methode innerlich bestimmt, nur der Glaube sein. In Analogie zur Philosophie – deren Aufgabe es ist, die *praeambula fidei* zu erarbeiten, indem sie die rationale Unwidersprüchlichkeit der geoffenbarten Wahrheiten zu ermitteln und zu entwickeln sucht – ist es die Aufgabe der Rechtswissenschaft, positive kanonische Normen ausfindig zu machen, welche die rationale Unwidersprüchlichkeit (das ist die rationale verbindliche Geltung) das im Glauben zu erkennende *ius divinum* zu erfassen erlauben.

Das kanonische Gesetz ist als *ordatio fidei* zu definieren, weil es nicht von irgend einem menschlichen Gesetzgeber geschaffen ist, sondern von der Kirche, deren entscheidendes epistemologisches Kriterium nicht die Vernunft, sondern der Glaube ist. Die menschliche Rationalität, die der Kirche als menschlichem und geschichtlichem Erkenntnissubjekt eignet, das indes nicht nach menschlichen Kriterien, sondern der »*Communio Ecclesiae et Ecclesiarum*« entsprechend sozialisiert ist, bleibt folglich innerlich vom Glauben informiert, da sie nicht einfach eine Rechtssetzung hervorzubringen hat, die sich mit dem philosophischen Gerechtigkeitsbegriff vereinbaren läßt, sondern eine Gesetzgebung, die sich vom theologischen Begriff *communio* ableitet, deren Dynamik in der Institutionalisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen von der jeder anderen bloß menschlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit von Grund auf verschieden ist<sup>43</sup>.

Der Vorrang des Glaubens gegenüber der Vernunft bewahrt sich nicht nur dann, wenn die Kirche kraft ihres Charismas die obersten Prinzipien des *ius divinum* aufdeckt und erkennt, sondern er zwingt sich auch auf, wenn sie mit positiven Rechtsnormen diese Prinzipien in der besonderen geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Situation, in der sie lebt, zu inkarnieren sucht und sich dabei des *lumen rationis*, das heißt der juristischen Methode bedient. Es kann keine Dichotomie zwischen der epistemologischen Ebene der obersten Prinzipien und der operativen Ebene geben, auf der die konkrete Rechtsnorm erlassen wird, denn es besteht ja auch keine Dichotomie zwischen der geistlichen und der gesellschaftlichen Kirche. Diese Einheit, die aufgrund des Glaubensprinzips zwischen der Epistemologie und der Praxis besteht, unterscheidet die Kirche von jedem andern Erkenntnissubjekt und gibt der kanonistischen Methode gegenüber jeder anderen menschlichen juristischen Methodologie ein eigenes Gepräge.

<sup>43</sup> Zum Problem vgl. z. B. S. Bista, Das Spezificum der kanonischen Norm im Lichte der *Communio*-Lebensformen (Akten des III Congreso Internacional de Derecho Canónico Pamplona 1976, im Druck).



# Vom Wesen des Kirchenrechts

Von Carl Gerold Fürst

Während im weltlichen Bereich die Frage nach dem Wesen des Rechts »immer« eines der zentralen Themen philosophischen Denkens war, scheint im kirchlichen Bereich die Frage nach dem Wesen des Kirchenrechts eher punktuell und sogar eher als »Reaktion«, denn als »Aktion« aufzutreten. Denn immer — aber auch meist nur dann — wenn sich die Kirche von außen und/oder von innen her »bedroht« fühlte und somit um ihre eigene Selbstdarstellung bemüht war, setzte gleichzeitig (und verständlicherweise) auch das Bemühen ein, das *Recht* der Kirche zu »rechtfertigen« und in seinem Wesen näher zu erklären.

In einer solchen Situation stehen wir wohl auch heute. Und wie schon in früheren Zeiten ist die Gefahr groß, daß im wissenschaftlich-theoretischen »Gegner« der herrschenden Lehre gleichzeitig auch ein Gegner der Kirche selbst (die es eben mitzuverteidigen gilt) gesehen wird. Vielfach hat man es ja mit Positionen zu tun, bei denen durch eine Selbstidentifikation des Autors mit »der Kirche« bereits eine auch nur etwas andere, oft sogar nur unwesentliche Schattierung in der Auffassung bereits als theologisch gefährlich und daher als zu bekämpfen angesehen wird.

Trotzdem, und obwohl die »Flucht« der Kanonisten in »die Theologie« nahezu vollendet scheint, sollen hier zumindest einige Gedankensplitter zur Diskussion gestellt werden; Gedankensplitter, die vielleicht von manchem spirituellen Höhenflug weg zu einer nüchterneren Betrachtung der Probleme führen könnten.

RECHT — KIRCHENRECHT — THEOLOGIE

## *Recht und Kirchenrecht*

Eine von »profanen« Juristen weithin akzeptierte Definition von Recht lautet etwa in der Formulierung einer modernen »Methodenlehre der Rechtswissenschaft«: Das Recht ist die jeweils in einer bestimmten Rechtsgemeinschaft als verbindlich gewußte Ordnung menschlichen Zusammenlebens unter der Anforderung der Gerechtigkeit.

Vergleicht man diese »profane« Definition von Recht mit den 1967 von der römischen Bischofssynode mit großer Mehrheit gebilligten Grundsätzen zur Reform des *Codex Iuris Canonici*<sup>1</sup>, ergibt sich der Sache nach

---

<sup>1</sup> »Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant«, abgedruckt u. a. in: Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, *Communicationes* 1 (1969), S. 78 ff.

eine auffallende Übereinstimmung. Wenn auch vielleicht etwas wortreicher und eben auf die konkrete Ordnung bezogen, ist in ihnen nichts anderes zu finden, als die erwähnte »profane« Definiton des Rechts. Wir sehen also eine klare, zunächst allerdings nur verbale Übereinstimmung in der offiziellen kirchlichen und der »profanen« Auffassung von »Recht«<sup>2</sup>.

Dies sei nun schon an dieser Stelle Anlaß zu einigen kurzen, scheinbar banalen, tatsächlich aber nicht unwichtigen Anmerkungen bzw. präzisierenden Ergänzungen.

1. Recht ist nicht nur rein menschlich-positive Satzung, Gesetz, sondern umfaßt göttliche und menschliche, präpositive, positive und gewohnheitsrechtliche Normen der Ordnung menschlichen Zusammenlebens.

2. Jedes Recht — sei es nun kirchliches Recht oder »profanes« Recht — steht in und unter dem Anspruch der Heilsordnung Gottes.

3. So ist der Rechtsbegriff als solcher ein universaler Begriff, der nur in der jeweils konkreten Rechtsgemeinschaft ebenso konkret mit Leben erfüllt werden muß.

4. Jedes Recht ist Ordnung unter Menschen für den »äußeren« Bereich: »De internis non iudicat praetor«.

### *Theologie und Kirchenrecht*

Wir haben zunächst nur eine verbale Übereinstimmung zwischen »profaner« und kirchlicher Auffassung von Recht zugegeben. Dies allerdings allein aus dem Grund, weil einige Voraussetzungen zu ihrer völligen Identifizierung in bezug auf das Kirchenrecht noch zu überprüfen sind:

- ist die Kirche tatsächlich Rechtsgemeinschaft;
- gibt es typische Besonderheiten des »Kirchenrechts«, die es von anderen Rechtsordnungen so prinzipiell unterscheiden würden, daß es aus dem uni-

---

<sup>2</sup> Gerade deshalb wird man allerdings je nach Charakter eine bestimmte Äußerung in den Grundsätzen entweder nur mit Bedauern oder sogar mit Empörung zur Kenntnis nehmen müssen. Wenn wir dort lesen, daß »in den Gesetzen des Codex Iuris Canonici der Geist der Liebe, Mäßigung, Menschenwürde leuchten soll«, können wir dem zwar nur aus ganzem Herzen zustimmen; wenn es aber dann sofort weiter heißt »die als übernatürliche Tugenden unsere Gesetze von jedwedem menschlichen oder profanen Recht unterscheiden«, dann ist dies entweder ein nicht ganz begriffliches Mißverstehen der gottgewollten Ordnung, die auch für das »weltliche« Recht gilt, bzw. eine ebenso unbegreifliche Gleichsetzung von menschlichem mit »profanem« Recht, oder aber eine Selbstgefälligkeit, die bereits bei einem nur sehr flüchtigen Überblick über fast 2000 Jahre kirchliche Rechtsgeschichte nicht ganz begründet scheint bzw. zumindest zu größerer Vorsicht mahnen sollte — ganz abgesehen von dieser generellen und unberechtigten Diskriminierung jeder konkreten weltlichen Rechtsordnung.

versalen Rechtsbegriff herausgenommen wäre; womit in unserem Zusammenhang die Frage des Ziels des Kirchenrechts und die Frage eines sogenannten »inneren Bereichs« besonders angesprochen sein sollen.

## 1. Die Kirche – eine Rechtsgemeinschaft

Man könnte es sich leicht machen, sagen »ubi societas, ibi ius« – und hätte damit gar nicht einmal so unrecht. Trotzdem bzw. gerade deswegen ist bei der Vagheit des Begriffs »societas« noch nachzuweisen, ob die Kirche in ihrer irdischen Erscheinungsform zumindest auch eine solche Gemeinschaft ist, die sich als »rechtsfähig« aufzeigen läßt.

Diese Frage kann nun rechtlich-systemimmanent nicht gelöst werden; sie ist evident metajuristisch-theologisch. Und auch nur metajuristisch-theologisch kann festgestellt werden, in welchem Umfang etwa die Kirche Rechtsgemeinschaft im Sinne der Definition des Rechts ist.

Zumindest für den katholischen Bereich ist nun diese Frage im positiven Sinne entschieden. Aber: wenn auch gerade dadurch das Kirchenrecht gleichzeitig als ein Zweig des Rechts, nämlich als konkrete Ordnung menschlichen Zusammenlebens in der bestimmten Rechtsgemeinschaft »Kirche« nachgewiesen ist, muß nochmals daran erinnert werden, daß dieser Beweis eben nur metajuristisch-theologisch zu führen war und ist.

## 2. Kirchenrecht – ein prinzipiell »anderes Recht«?

### a) Besonderheit durch das Ziel?

Die »Grundsätze« betonen in besonderer Weise die Hilfsfunktion des Kirchenrechts zum Erreichen des ewigen Heils der Kirchenglieder. Damit scheint dem Kirchenrecht ein Ziel gesetzt, das es nach Auffassung der Verfasser der »Grundsätze« offensichtlich von anderen Rechtsordnungen wesentlich abhebt.

Wir müssen allerdings sofort darauf hinweisen, daß jede Rechtsordnung ihrem Wesen nach eben nicht ein beliebiges Gesellschaftsspiel von Machthabern ist, sondern jeweils ein konkretes Ziel hat; ein Ziel, das aber auch nicht rechtlich-systemimmanent ist, sondern metajuristisch, so sehr es auch den jeweiligen Gesetzgeber, aber auch den »Praktiker« und Interpreten in Pflicht nimmt und durch sie die konkrete Gestaltung der betreffenden Rechtsordnung beeinflußt. Das spezielle Ziel des Kirchenrechts, die Glieder der Kirche zum ewigen Heil zu führen, ist nun zweifellos ein entscheidendes Spezifikum des Kirchenrechts, aber eben ein metajuristisch-theologisches und ändert somit nichts an der Qualifikation des Kirchenrechts als eines Zweiges des Rechts, sondern bestärkt nur die Qualifikation des Kirchenrechts als *eines* Zweiges des Rechts.

## b) Besonderheit durch einen »inneren Bereich«?

Es ist eine vielen durch eigene schmerzliche Erfahrung bekannte Tatsache, daß in der Kirche der »äußere Bereich« der positiven Rechtsordnung und der »innere Bereich« der sakramental-seinsmäßigen Gewissensordnung nicht immer kongruieren<sup>3</sup>.

Man mag dies als »pathologische« Erscheinung abtun. Aber auch pathologische Erscheinungen gehören zur Realität (und Begrenztheit) der Kirche in ihrer irdischen Existenz. In dieser ist jedenfalls nur der »äußere Bereich« direkt greifbar; wie schon gesagt: »De internis non iudicat praetor.«

Auch der »innere Bereich« zeigt sich somit als metajuristischer, »theologischer« Bereich, ein Bereich, der allerdings die Frage der Qualifikation des Kirchenrechts als Zweig des Rechts überhaupt nicht berührt.

## 3. Die Bedeutung der Theologie für das Kirchenrecht

Wir haben bisher die Theologie positiv nur als das notwendige Beweisinstrument für die Rechtsnatur der Kirche angeführt und im übrigen vorwiegend nur negativ ausgedrückt, was sie in bezug auf die Einordnung des Kirchenrechts als eines Zweiges des Rechts leisten oder nicht leisten kann.

Um unsere Position klarzustellen und vor jeder Mißdeutung abzusichern, muß aber auch in aller Klarheit gesagt werden, worin wir die Bedeutung der Theologie für das Kirchenrecht sehen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß jedes Recht in und unter der Heilsordnung Gottes steht. Und in diesem Zusammenhang hat die Theologie als eine Interpretin dessen, was – mit einem vielleicht nicht ganz glücklich gewählten Begriff – als »ius divinum« bezeichnet wird, ihren zwingend notwendigen Platz.

Dies gilt nun in besonderem Maße für das Kirchenrecht, in dem, eben weil es das Recht der Kirche ist und somit das Erreichen des gottgewollten Zieles der Kirche zu unterstützen hat, das »göttliche Recht« sowohl quantitativ als auch – richtig verstanden – teilweise qualitativ besondere Berücksichtigung finden muß. Denn dieses »göttliche Recht« legitimiert das Kirchenrecht, einerseits im Hinblick auf die Legitimation der Kirche in ihrem Aspekt als Rechtsgemeinschaft, andererseits im Hinblick auf die notwendige Hilfsfunktion ihres menschlichen Rechts zur Erreichung des

<sup>3</sup> So wird etwa eine objektiv nichtige Ehe, deren Nichtigkeit jedoch nicht ausreichend oder sogar überhaupt nicht im Rechtssinne *bewiesen* werden kann, nach can. 1014 CIC trotz ihrer objektiven Nicht-Existenz im »inneren Bereich« immer für den »äußeren Bereich« als gültig existent angesehen werden. Umgekehrt wird eine im »äußeren Bereich« fälschlich für nichtig erklärte Ehe zumindest solange für nichtig gelten, als die falschen Grundlagen des Nichtigkeitsurteils nicht als solche aufgezeigt werden können und das Nichtigkeitsurteil darauf aufgehoben wurde, obwohl die Ehe im »inneren Bereich« – unberührt von der Entscheidung im äußeren Bereich – fortbesteht.

»geistlichen« Zieles der Kirche; es limitiert das positive Kirchenrecht qua menschliches Recht, indem ein dem »göttlichen Recht« widersprechendes »Recht« schlechthin nichtig wäre; und es normiert einerseits als *norma normans* manchmal konkret, meist allerdings nur richtungweisend die *norma normata* des menschlich-positiven Rechts, und andererseits – auch das sollte nicht vergessen werden – als oberste Interpretationsregel die Auslegung der *norma normata*.

Kurz ausgedrückt: Ein »Kirchenrecht« ohne Bezug auf Theologie wäre also schlechthin ein Nichts, auch wenn gleichzeitig in verschiedener Beziehung von einer unkritischen Vermengung von Recht und Theologie mit aller Schärfe gewarnt werden muß; dies nicht zuletzt auch deshalb, weil das Kirchenrecht – soweit es positives Recht ist – weitestgehend rein menschliches Recht ist.

#### 4. Die Bedeutung des Kirchenrechts für die Theologie

Kirchenrecht und Theologie bewegen sich aber nicht nur auf einer Einbahnstraße. Denn das Kirchenrecht ist als ein Ausdruck der Praxis der Kirche in ihren Traditionen – richtig verstanden – auch *locus theologicus*. Wenn also der gesamte Traditionsbereich der Kirche in die theologische Reflexion einbezogen wird, wird man das Kirchenrecht in seiner konkreten, historischen Ausprägung nicht übergehen können. Man darf allerdings dabei nicht vergessen, daß das Kirchenrecht nur *ein* Traditionsbereich von vielen ist – und das verbietet wiederum eine unmittelbare und vor allem eine dezisive Argumentation mit historischen kirchenrechtlichen Normen.

#### *Zwischenergebnis*

Aus unseren bisherigen Überlegungen folgt zunächst, daß das so oft zitierte »Spannungsfeld« Recht – Kirchenrecht – Theologie in Wirklichkeit wohl gar nicht existiert; denn soweit es um die spekulativ-systematische Einordnung des Kirchenrechts geht, fügt sich alles reibungslos ineinander. Das tatsächliche Spannungsfeld liegt eher auf einer ganz anderen Ebene, nämlich bei der Übertragung der als metajuristisch oder präpositiv erkannten Normen bzw. Ziele aus ihrem Ideal in die menschlich-historische Wirklichkeit der konkreten Rechtsordnung; ist doch – pointiert ausgedrückt – das Recht die Erbsünde der Menschen als Gemeinschaft.

KIRCHENRECHT ALS WISSENSCHAFT:

RECHTSWISSENSCHAFT ODER THEOLOGISCHE WISSENSCHAFT?

Akzeptiert man unsere bisherigen Ausführungen über das Wesen des Kirchenrechts, so fällt die Antwort auf die eben gestellte Frage nicht

schwer. Solange eine konkrete Wissenschaft, grob gesagt, durch Objekt und Methode definiert wird, ist auch das Kirchenrecht in den Bereich der Rechtswissenschaft einzubeziehen. Daran kann auch der nichts ändern, der beim Kirchenrecht zwischen »Formalobjekt = Recht« und »Materialobjekt = Kirche = theologisches Objekt« unterscheidet, um es dann aufgrund seines Materialobjekts als theologische Disziplin zu bezeichnen. Denn entscheidend für die wissenschaftliche Einordnung ist eben das Formalobjekt. Dazu sei ein, wenn auch sehr trivialer und einen Theologen vielleicht geradezu provozierender Vergleich gewählt: Niemand wird das Handelsrecht deswegen, weil sein Materialobjekt der Handel ist, unter die Wirtschaftswissenschaften statt unter die Rechtswissenschaften zählen, so eng die Verbindung notwendigerweise auch ansonsten sein mag und es daher wohl keine wirtschaftswissenschaftliche Universität oder Fakultät geben wird, an der nicht auch das Handelsrecht als notwendiges Fach unterrichtet wird.

#### THEORETISCHE UND PRAKTISCHE KONSEQUENZEN

Das Kirchenrecht hat nur Hilfsfunktion zur Erreichung des Ziels der Kirche, ist also zunächst nur *eines* der Instrumente, mittels derer dieses Ziel erreicht werden soll. Und es ist sogar – leider – ein in vielfacher Hinsicht nur mangelhaftes Instrument. Wenn wir also das Recht (und damit auch das Kirchenrecht) nicht von ungefähr als die Erbsünde der Menschheit als Gemeinschaft bezeichnet haben, bedeutet dies für uns konkret eine Warnung vor utopischen Ansprüchen an ein konkretes, menschlich positives Kirchenrecht.

#### *Probleme für das Kirchenrecht als Recht*

##### 1. Grenzen des Rechts als Ordnung menschlichen Zusammenlebens

Im Gegensatz zum »inneren Bereich«, in dem jeder Mensch letztlich allein vor Gott steht, geht es im Recht in erster Linie um die Gemeinschaftsbeziehungen.

Wie ist das aber zu vereinbaren mit dem sicher einprägsamen Satz »*Salus animarum suprema lex*«, der noch dazu der Gefahr aller Schlagworte ausgesetzt ist, zu oft und zu wenig kritisch verwendet zu werden? Hört man ihn heute, wird er anscheinend wohl meist auf das Seelenheil eines jeden Einzelnen bezogen; und dies ist für den »inneren Bereich« sicher zu bejahen. Aber für den »äußeren Bereich« könnte doch zumindest zum Nachdenken anregen, daß die mittelalterlichen Kanonisten die »*salus animarum*« eben nicht mit dem Seelenheil des Einzelnen gleichgesetzt haben, sondern mit dem Gemeinwohl.

Damit ist aber ein ganz wesentliches Element jeder Rechtsordnung angesprochen: sie hat nicht nur auf den Einzelnen Rücksicht zu nehmen, sondern auch und gerade auf die Gemeinschaft als solche. Und da können wir nicht an der Tatsache vorbei, daß es manchmal »leichter« ist, vor Gott zu bestehen als vor den Mitmenschen, daß der Mensch vor Gott »freier« ist als vor der Gemeinschaft. Er kann eben vor Gott manches Handeln als »rechtmäßig« verantworten, auch Handeln gegen das Gemeinwohl der äußeren Ordnung, er kann es sogar aufgrund der unter Kanonisten allgemein anerkannten Möglichkeit zur Epikie (»Selbstdispens«) sogar »öffentlich« vertreten. Kann aber »das Kirchenrecht« in seinem Zuständigkeitsbereich, also dem äußeren Bereich, der wieder wesentlich Ordnung der Gemeinschaft ist, ordnungswidriges Verhalten einfach sanktionslos hinnehmen? Werden wir uns nicht auch im Bereich des Kirchenrechts damit abfinden müssen, daß *summum ius* im »äußeren Bereich« *summa iniuria* im »inneren Bereich« – und *vice versa* – sein kann und oftmals auch ist?

## 2. Recht – ein Wirkstoff?

Es wäre unreal anzunehmen, daß Recht als solches etwas direkt bewirken kann. Wenn man die »Fähigkeiten« bzw. »Möglichkeiten« von Recht kurz umschreiben will, wird man wohl nicht viel mehr sagen können, als daß das Recht nur Freiheitsräume bzw. äußere Voraussetzungen für ein Geschehen schaffen oder verwehren und das, was in diesen Freiheitsräumen bzw. aufgrund dieser Voraussetzungen rechtmäßig geschieht, rechtlich wirksam werden lassen kann oder nicht. Anders ausgedrückt: Recht als solches bewirkt zunächst gar nichts; es anerkennt nur die rechtliche Wirksamkeit eines Geschehens oder es versagt einem Geschehen die rechtliche Wirksamkeit (und dies auch dann, wenn es die Norm nicht mit einer besonderen Sanktion versehen hat).

Diese Feststellung ist von besonderer Bedeutung für den Bereich des sogenannten Sakramentenrechts: »Das Kirchenrecht« kann auch hier nur Freiheitsräume bzw. äußere Voraussetzungen für sakramentales Geschehen schaffen oder versagen, ohne letztlich in bezug auf den inneren, sakramental-seinsmäßigen Bereich sagen zu können, ob sich dann auch tatsächlich in diesem Bereich etwas »ereignet« hat oder nicht.

## 3. Grenzen durch die Rechtssprache

Es mag zunächst eigenartig klingen, ist aber – zumindest bisher ohne Hoffnung auf Änderung – empirisch festgestellt, daß die Sprache des Rechts für eine Reihe von Erscheinungsformen des Lebens (und das gilt verständlicherweise besonders für Erscheinungsformen des übernatürlichen Lebens, die für diese Welt rechtlich verständlich gemacht werden sollen)

nur eine begrenzte Zahl von Ausdrucksmöglichkeiten hat, bzw. eben deswegen diese Erscheinungsformen nur unvollkommen oder sogar gelegentlich, streng genommen, überhaupt nicht erfassen kann<sup>4</sup>. Schon deswegen scheint es müßig, wenn nicht zu selten in bewegten und bewegenden Worten über eine sogenannte »Verrechtlichung der Kirche« geklagt wird, obwohl die Notwendigkeit eines Rechts in der Kirche durchaus bejaht wird. Der Jurist kann eben nur in der ihm eigenen Sprache reden und kann sich daher auch nur in dieser verständlich machen.

#### 4. Rechtskenntnis und Gesetzesflut

Will man das Kirchenrecht als Hilfsmittel zur »salus animarum« einsetzen, muß dieses Hilfsmittel bekannt sein; und zwar nicht nur dadurch, daß das Kirchenglied weiß, daß es dieses Hilfsmittel gibt, sondern daß es auch weiß, was dieses Hilfsmittel beinhaltet.

Wer kennt aber bei der ständig wachsenden Fülle neuer positiver Normen das ganze Kirchenrecht, selbst unter Fachkollegen? Können es heutzutage überhaupt alle Fachkollegen kennen, wenn kirchliche Gesetzgeber manchmal sogar wichtige Gesetzesänderungen nicht formell promulgiert haben, so daß es selbst dem Fachkanonisten oft nur durch Zufall gelingt, Gesetzesänderungen zu erfahren? Aber selbst davon abgesehen und auch davon abgesehen, daß doch der größere Teil des positiven Kirchenrechts »heilmäßig« einfach wertneutral ist: gibt es noch Utopisten, die glauben, daß jeder Gläubige Fachmann des Kirchenrechts sein könnte und

---

<sup>4</sup> Zwei Beispiele mögen dafür genügen: Was »Kirche« theologisch bedeutet, ist juristisch in der Fülle dieses Begriffes nicht auszudrücken. Denn vom Begriff »Kirche« als dieszeitlichem und gleichzeitig jenseitigem Datum kann vom Recht und seiner Sprache nur die eine Seite erfaßt werden, die »irdische«: Aber nicht einmal in ihrer »irdischen Existenz« kann »die Kirche« rechtlich vollkommen erfaßt werden. So ist zweifellos der, der »nur« die Begierde-Taufe empfangen hat, schon als Mensch Person in der Kirche Christi; ebenso unzweifelhaft ist er aber, soweit es sich um die Kirche als Rechtsgemeinschaft handelt, eben nicht Person in der Kirche Christi. Auch hier zeigt sich also ganz deutlich ein *notwendiges* Auseinanderfallen des theologischen Begriffs »Kirche« und des rechtlichen Begriffs »Kirche«, dessen volle Harmonisierung so gut wie unmöglich erscheint. Waren daher nicht vielleicht die so oft als »Rechtspositivisten« verunglimpften Verfasser des *Codex Iuris Canonici* viel klüger, als manche ihrer »modernen« Kritiker ihnen zugestehen wollen, wenn sie es, sonst eher definitionsfreudig, peinlich vermieden, in den Codex eine Definition von »Kirche« aufzunehmen?

Eine ähnliche Situation – wenn auch juristisch *quasi e converso* – begegnet uns in einem anderen Bereich, nämlich dem der Ehe. Das II. Vatikanische Konzil hat die Ehe als »innigste Lebens- und Liebesgemeinschaft« (*Gaudium et spes*, 48) definiert. Voll Eifer, diese – wieder – in den Vordergrund gerückte Auffassung von Ehe auch im Recht entsprechend zur Geltung zu bringen, hat die Kommission zur Reform des *Codex Iuris Canonici*, sonst eher definitionsfeindlich, den Versuch gemacht, die theologische Aussage des II. Vatikanums in die juristische Fachsprache zu übertragen. Das Ergebnis war, daß ein in der theologischen Definition nicht gerade unwesentlicher Bestandteil, nämlich die »Liebe«, auf der Strecke blieb und bleiben mußte, da, so bedauerlich es auch sein mag, »Liebe« juristisch oder zumindest legistisch eben nicht faßbar ist.



das Kirchenrecht daher als Hilfe zu seinem persönlichen Heil verwenden kann? Nehmen wir doch endlich zur Kenntnis, daß nicht nur der »einfache« Gläubige gestern, heute und morgen in der Regel erst dann mit dem Kirchenrecht in Kontakt kommt, wenn er sich irgendwie im Unrecht fühlt – um dann feststellen zu müssen, daß sein Gefühl rechtlich (oft allerdings auch metajuristisch) eben falsch war.

## 5. Das Kirchenrecht – Chance für eine rechtliche Idealordnung?

Nicht nur aus den bereits aufgezeigten Problemen heraus und nicht nur wegen der menschlich-geschichtlichen Bedingtheit des Kirchenrechts, die es zu einem *ius semper reformandum* macht, besteht kaum Hoffnung, daß es je zu einem »idealen Kirchenrecht« kommen kann.

Wie jeder Gesetzgeber muß sich auch – und wegen seines geistlichen Auftrages gerade – der kirchliche Gesetzgeber bemühen, »seine« Rechtsordnung so gut wie möglich auf ihr Ziel hin auszurichten und die Freiheitsräume bzw. äußeren Voraussetzungen für rechtlich wirksames Geschehen so zu gestalten, daß sie »Lebenshilfe« sein können. Dabei wird er aber immer wieder zwischen verschiedenen, theoretisch in sich völlig klaren, in der praktischen Verwirklichung aber oft miteinander nicht völlig zu vereinbarenden Ansprüchen stehen und daher in der konkreten Gestaltung »seiner« Rechtsordnung einen vernünftigen Kompromiß finden müssen<sup>5</sup>. Denn innerhalb der Grenzen, die ihm durch das »göttliche Recht« vorgegeben sind, muß er in »seiner« konkreten menschlichen Rechtsordnung Freiheitsraum für *alle* schaffen, und kann die Rechtsordnung nicht nur für die gestalten, die bereit wären, das metajuristische Ziel der Rechtsordnung bis zur letzten Konsequenz, also in »heroischem« Ausmaß anzustreben. Für manches Idealziel gilt das Wort Christi: (nur) »Wer das begreifen kann, der begreife es« (Mt 19, 12).

## 6. Kirchliche Rechtstheorie – »profane« Rechtstheorie

Man könnte manchmal fast den Eindruck bekommen, daß sich einige Kanonisten auch aus »Angst« vor *einer* bestimmten, für sie untragbaren

<sup>5</sup> Als typisches Beispiel für eine derartige »Konfliktsituation« des Gesetzgebers mag der Zwiespalt zwischen »natürlichem Anspruch auf Eheschließung« und »christlichem Eheideal« angeführt werden.

Es ist zwar völlig klar, daß jede ausschließliche Fixierung auf einen der beiden Gesichtspunkte von vornherein zur *summa iniuria* führen müßte. Wie immer aber der kirchliche Gesetzgeber in »seiner« Rechtsordnung den konkreten Freiheitsraum für Eheschließung gestaltet: immer wird es »Grauzonen« zwischen rechtlich »Gerade-noch-Ehe« und rechtlich »Gerade-nicht-mehr-Ehe« geben. Und immer wird es daher Menschen geben, die dadurch in ihrem persönlichen Schicksal (gerade im Fall einer gescheiterten Ehe) zu leiden haben, ohne daß ihnen rechtlich geholfen werden könnte. Denn absolute Gerechtigkeit wird auf dieser Erde niemals zu erreichen sein.

»profanen« rechtsphilosophischen Schule aus der juristischen Diskussion in die »Theologie« geflüchtet haben. Eigenartigerweise wird aber wiederum weithin gerade diese, sicher sehr einflußreiche Schule der Kanonistik, für die das Kirchenrecht also eine theologische Disziplin ist, mit der Kanonistik schlechthin identifiziert.

Dies hat die bedauerliche Konsequenz, daß im »profanen« Bereich die Kanonistik in der rechtstheoretischen Diskussion fast keine Rolle mehr zu spielen scheint; und zwar weniger deswegen, weil sie von den »profanen« Juristen aus dieser Diskussion verdrängt wurde, sondern weil sie sich selbst daraus zurückgezogen hat.

Wie dem auch sei: Tatsache bleibt, daß der interdisziplinäre Kontakt in beträchtlichem Ausmaß verlorengegangen ist, sehr zum Schaden für *beide* Bereiche.

Gerade aus der hier dargelegten Auffassung vom Wesen des Kirchenrechts heraus muß aber alles getan werden, um diesen Kontakt wieder voll herzustellen. Das bedeutet nun keineswegs, daß alles, was von »profanen« rechtstheoretischen Schulen gelehrt wird, auch unbesehen in die Kanonistik übernommen werden kann. Aber auch für Kanonisten gilt doch wohl der Satz: »Prüfet alles und behaltet das Gute« (1 Thess. 5,21).

### *Probleme gegenüber der Theologie*

Wir haben bereits früher vor einer unkritischen Vermengung von Theologie und Kirchenrecht gewarnt. Der Grund dafür sei hier jetzt wenigstens andeutungsweise näher aufgezeigt.

#### 1. Positives Recht und theologische Relevanz

Das Kirchenrecht umfaßt zum größten Teil rein menschliche Normen, die wiederum zu einem nicht geringen Teil zwar um der Ordnung des Zusammenlebens notwendig, »heilsmäßig« aber völlig wertneutral sind.

Kann man aber dann Kanonisten und Theologen damit belasten, diese »heilsmäßig wertneutralen«, rein historisch bedingten Normen nun auch noch »theologisch« zu begründen?

#### 2. Theologische Diskussion mit juristischen Argumenten?

Wohl jeder Theologe im engeren Sinn kann auf Beispiele hinweisen, in denen zumindest von dem einen oder anderen Fachkollegen der Versuch gemacht wurde, eine theologische Diskussion mit Formulierungen der Rechtssprache abzuschneiden, die er – eben weil sie rechtlich verbindlich sind – auch für theologisch verbindlich erklärt.

Positives Recht ist aber nun einmal – wenn wir vom historischen Kirchenrecht aus Ausdruck der Praxis der Kirche in ihren Traditionen und

somit als *locus theologicus* abgesehen — ein einer »echten« theologischen Diskussion nicht voll adäquates Mittel; und gerade deswegen wäre hier eine Vermengung der beiden Bereiche besonders gefährlich.

★

Wer glaubt, daß das Kirchenrecht, so wie es in seiner positiven Form gestaltet wird und gestaltet werden kann, in Hinblick auf das angestrebte Ziel besser ist oder auch nur besser sein könnte als jede andere Rechtsordnung in Hinblick auf das von dieser angestrebte Ziel, betreibt Luxus — und sollte auch versuchen, ihn zu betreiben. Ebenso muß er sich allerdings dessen bewußt sein, daß dieser Luxus — gerade in dieser Zeit einer Reform des Kirchenrechts und trotz aller Bemühen um eine bestmögliche Reform — gefährlich sein kann: nämlich dann, wenn Hoffnungen erweckt werden, die das positive Kirchenrecht als menschlich-äußere Ordnung und damit als menschliches Instrument nicht erfüllen kann und niemals erfüllen können wird.

# Ökumenisches Kirchenrecht

*Von Hans Dombois*

Die Entwicklung des Kirchenrechts in unserem Jahrhundert ist unter dramatischen Wendungen verlaufen, welche freilich kaum in das allgemeine kirchliche und theologische Bewußtsein gedrungen sind. Luther hat bekanntlich 1520 einen großen Teil der Texte des kanonischen Rechts verbrannt, aber eben doch nur einen bewußt begrenzten Teil. Trotzdem und darum haben seither katholische und evangelische Kirchenrechtslehre auf dem Hintergrunde eines Elements der Naturrechtstradition parallel, zuweilen simultan miteinander bestanden. Um unsere Jahrhundertwende jedoch erschütterte ein bedeutender, der Aufgabe der Kirche leidenschaftlich verpflichteter Jurist protestantisch-liberaler Herkunft nicht nur die eigene, sondern auch die getrennten Kirchen durch seine radikale These von der Unvereinbarkeit von Kirche und Recht. Der Stachel dieser These ist bis heute überall, selbst im Bereich der orientalischen Kirche immer noch irgendwie wirksam. Daß Sohm selbst in seinem posthumen Werk über das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians diese Position in wesentlichem Maße zurückgenommen hat, wurde kaum beachtet. Namhafte Gelehrte beider Kirchen waren in einem seltsamen Bündnis bemüht, durch die Herausstellung unbestreitbarer Fehler im einzelnen die bedeutende grundsätzliche Erkenntnis Sohms von der Sakramentalität des älteren Kirchenrechts unwirksam zu machen.

Unmittelbar nach dem Tode Sohms war der deutsche Protestantismus genötigt, infolge des Sturzes des landesherrlichen Kirchenregiments die Verantwortung für seine Existenz im Recht selbständig wahrzunehmen. Er tat dies unerfahren, unlustig und mit nur bedingtem Erfolg. Als er sich 1933 zum ersten Mal einer kirchenfeindlichen Regierung gegenüber sah, war er weitgehend ungerüstet. Auf Grund dieser Erfahrung proklamierte die Bekenntnissynode von Barmen 1934 in Art. III die notwendige Verbindung von Bekenntnis und Ordnung. Obwohl dieser weittragende Grundsatzbeschluß von einer lutherischen Mehrheit mitgetragen war, nahm ihn die konfessionslutherische Tradition nur mit einem gewissen Vorbehalt auf: sie verstand das Augsburgische Bekenntnis, insbesondere dessen Art. VII – wie bis heute etwa Bischof Wölber (Hamburg) – im Sinne eines kirchenrechtlichen Minimalismus.

Die tiefe Rechtskrise des Dritten Reiches veranlaßte 1948 den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, ein offizielles Gespräch über das Verhältnis von Theologie und Recht zu veranstalten. Dieses leitete eine lange Bemühung namhafter Theologen und Juristen ein, welche man später als

»Rechtstheologie« zusammengefaßt hat.<sup>1</sup> Ihre Ergebnisse sind jedoch von der akademischen Theologie nur in sehr begrenztem Maße aufgenommen worden. Stand zunächst das allgemeine Verhältnis Theologie – Recht im Vordergrund – bis hin zur Entwicklung einer Theorie personaler Institution –, so war es von größter Bedeutung, daß Karl Barth in der Kirchlichen Dogmatik Band IV/2 zu einer ausdrücklichen theologischen Begründung des Kirchenrechts vorschritt. Er definierte es als »liturgisches und bekenndes Recht«. Mit der Wucht eines Anathema verfocht er seine These gegen alle spiritualistischen und liberalen Traditionen, auch gegen das »Mißverständnis der Kirche« seines alten Freundes, Mitstreiters und Gegners Emil Brunner und dessen naturrechtlichen Humanismus. Die methodische Tragweite der Barthschen Formel, die er durchzuführen weder gesonnen noch gerüstet war, war außerordentlich: Sie begründete Kirchenrecht in den zentralen geistlichen Vollzügen der Kirche selbst, ihrem Gehalt und ihren Strukturen, und befreite es damit von Ableitungen aus fragwürdigen abstrakten Generalsätzen wie auch einem einseitig imperativen Verständnis. Hatte auf katholischer Seite zwar Gottlieb Söhngen mit achtungsvollem Interesse die Rechtstheologie mit eigenen Arbeiten begleitet und Klaus Mörsdorf unternommen, die Kanonistik als theologische Disziplin mit juristischen Mitteln zu begründen, so fand doch gerade dieser methodische Umbruch kaum Beachtung.

Die systematische Theologie hatte es nicht schwer, den Charisma-Begriff Sohms und damit seine negative These als Mißverständnis des Neuen Testaments zu erkennen. Reichlich lang brauchten die Exegeten, um Rechtselemente, wie etwa »Sätze des Heiligen Rechts« in den kanonischen Texten aufzuweisen. Literarkritisch geschult, fehlte ihnen das Organ für rechtlich-soziale Phänomene – ihre Erkenntnisse blieben ihnen in ihrer Hand meist Bruchstücke und Scherben. Wie soll ein Philologe darauf kommen, daß im Präskript des Römer-Briefs eine institutionelle Struktur steckt? Es gibt wie unmusikalische eben auch unjuristische Menschen.

Aber bald nach Barths These – mit und ohne seine Wirkung – ereignete sich eine Art Explosion in der evangelischen Kirchenrechtslehre in Deutschland – übrigens der einzigen wissenschaftlichen Tradition des Fachs im gesamten Weltprotestantismus –, wozu man noch Holland und die Waldenserkirche nehmen muß. Zunächst trat Johannes Heckel mit einer aus den Quellen gearbeiteten Rechtslehre Luthers hervor und brachte den Nachweis, daß diese sich gerade an den streitigen Fragen des Kirchenrechts gebildet hatte. War sein Werk auch in vieler Hinsicht bestritten, so bedeutete es doch einen Einschnitt, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Bald danach veröffentlichten Erik Wolf und ich selbst 1961 gleichzeitig

<sup>1</sup> Ihr entsprachen außerhalb Deutschlands fast allein die Arbeiten von J. Ellul (Bordeaux).

durchgeführte Entwürfe einer Kirchenrechtslehre, als unabhängige Vollstrecker der Barthschen These, Wolf aus calvinistischer, ich aus Berneucher Tradition. Beide Werke bezeichnen ausdrücklich ihren Gegenstand als ökumenisches Kirchenrecht — im Gegensatz zu Heckel, dessen Werk — auch in der systematischen Durchführung durch seine Schüler — nirgends den Bereich der lutherischen Konfession überschreitet. Dieser gewiß nicht zufällige Vorgang ist immer als Einheit verstanden worden. Das Mit- und Gegeneinander dreier selbständiger Arbeiten kam dem Ganzen zugute. Nach Entfaltung der beiden Konfessionstraditionen zeigte sich freilich in diesen beiden Zweigen kein Trieb zur methodischen und sachlichen Fortentwicklung mehr.

In seinem umfangreichen Werk »Evangelische Rechtstheologie« hat der katholische Kirchenrechtler Wilhelm Steinmüller diese drei Positionen systematisch — in mancher Hinsicht sogar zu systematisch — dargestellt und interpretiert. Er vertrat die überraschende, manchem katholischen Leser anstößige These, daß die hier gewonnenen Erkenntnisse für die katholische Theologie und Kanonistik von bedeutendem Wert, ja ihnen auf diesem Felde voran seien. Dieser Wertung ist mit einer gewissen Selbstverständlichkeit neuerdings der systematische Theologe Walter Kasper (Tübingen) in der Einleitung zu einer Dissertation mit dem Zusatz gefolgt, daß der methodische Vorrang dieser Seite eine solche der Praxis auf katholischer Seite gegenüberstehe. Andere namhafte katholische Autoren haben vorsichtiger diese Arbeiten als »Entdeckungen« bezeichnet — etwa vergleichbar der überraschenden Begegnung katholischer Theologen mit den reformatorischen Bekenntnisschriften.

Mit einer gewissen Phasenverschiebung und bedingt durch die Konzilsbewegung haben sich auch in der katholischen Kanonistik neue Aktivitäten eingestellt. Die päpstliche Kommission für die Revision des kanonischen Rechts ging voran, indem sie 1968 ihre Aufgaben auf einer großen öffentlichen Studientagung in Rom zur Debatte stellte. Dem folgten in den Jahren darauf die Gründung der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen (Vorsitz Prof. Plöchl [Wien]) und der Internationalen Gesellschaft für (lateinisches) kanonisches Recht (Vorsitz Prof. d'Avack [Rom]), die beide seither eine Reihe von Kongressen abgehalten haben. Auch die kanonistische Fakultät der Gregoriana in Rom benutzte ihr hundertjähriges Jubiläum zu einem reichhaltigen Kongreß im gleichen Zusammenhang.

Ich selbst hatte 1966 für das Konzilswerk von J. C. Hampe »Die Autorität der Freiheit« — nicht ohne ein gewisses Maß an Besorgnis über die Stellung der Kanonistik im inneren Gefüge der katholischen Kirche — versucht, eine Vorschau über die anstehenden Aufgaben der lateinischen wie orientalischen Kanonistik zu geben.

Dies führt zu einer Erwägung der gegenwärtigen Situation der lateini-

schen Kanonistik. Sie zeigt deutlich drei Hauptrichtungen. Es gibt einen breiten Bestand an positivistischen Repräsentanten des Fachs – von einer imperativischen Deduktionstheorie bis zu italienischen Laienkanonisten. Man bewegt sich ohne virulente Grundlagenproblematik im vorgegebenen Rahmen des großen Gebäudes *ius publicum ecclesiasticum*. Zweitens gibt es eine gewisse Anzahl kirchenkritischer Autoren. Sie klagen alte Beschwerden und Lasten oft mit gutem Recht aus, zeigen aber selbst kaum Mittel der Abhilfe – im Gegenteil sind sie in der Gefahr, in minimalistische und spiritualistische Richtungen zu geraten, die der Protestantismus gerade zu erkennen und zu überwinden unternommen hat.

Die dritte Linie vertritt Mörsdorf mit der schon zitierten These. Er hat sie in einer Reihe kleinerer, sich überschneidender Arbeiten begründet. Er hat diese aber weder weitergeführt noch durch Ausführung und Anwendung verdeutlicht. Er hat diesen Anstoß jedoch an eine ungewöhnlich große Zahl deutscher und nichtdeutscher Schüler vererbt, die sie – unter Vermeidung kritischer Auseinandersetzung mit dem Meister – seither, zum Teil in bedeutender Weise, weitergeführt haben. Als starkes, aber noch nicht voll durchgeklärtes Motiv steht dahinter die Frage nach der Sakramentalität und dem *Communio*-Charakter der Kirche.

Diese theologiegeschichtliche und methodische Lage ermöglichte mir es dann, zwar keine simultane Gesellschaft für Kirchenrecht im deutschen Bereich, wohl aber eine, die Spaltung übergreifende kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft auf dem Boden der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg zu gründen (1967). Diese Gruppe hat seither in ständigem Wechsel zwischen Grundsatzfragen und dem Austausch auf praktischen Gebieten gearbeitet. Sie ist mit einem Alternativ-Entwurf zur *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, ebenso mit Kritik und Gegenvorschlägen zu den Thesen der ökumenischen Konferenz von Accra hervorgetreten. Eine solche Zusammenarbeit, die auch eine Anzahl nichtdeutscher Gelehrter umfaßt, ist bisher die einzige geblieben.

Die Gesamtentwicklung zeigt eine deutliche methodologische Konvergenz, die sich einem Konsens nähert. Hatte Mörsdorf in Nichtbeachtung vergleichbarer evangelischer Bemühungen eine konfessionelle Autarkie als selbstverständlich vorausgesetzt, so findet jetzt seine These sozusagen um den Preis ihrer Ökumenizität eine verdiente Anerkennung und weiterführende Entwicklung. Nicht nur Wolf und ich haben seinerzeit den ökumenischen Horizont beschworen: der Gegenstand selbst ist nicht anders als ökumenisch zu fassen, und zwar in der Erstreckung der Zeit, der Epochen einer gemeinsamen Geschichte, wie auch in der Breite des Gesamtbildes aller Phänomene.

Der methodische Kern der Barthschen Wendung liegt ja in der sich durchsetzenden, induktiv zu verstehenden Phänomenalität. Nicht die Legitimität, sondern der Autarkie- und Suffizienzanspruch der dogmatisch, philoso-

phisch oder philologisch vermittelten Theologie ist zugunsten einer Begrenzung und Ergänzung in Frage gestellt. Es gibt ekklesiologisch relevante Erkenntnisse, die induktiv durch Erhellung lebendiger Strukturen des Handelns und der Gestaltung gewonnen und einsichtig gemacht werden können. Aus Grundsätzen oder Texten können solche Bildungen nicht zulänglich erklärt werden, obwohl sie mit diesen konvergieren. Da jede Ableitung durch die Subjektivität des Ableitenden beeinflusst ist, kann von der Auslegung her zwischen gemeinter Wirklichkeit und Postulat nicht verlässlich unterschieden werden. Weder Affirmation noch Kritik vermögen diese Selbstbegrenzung der Subjektivität zu durchbrechen. Die Vernunft enthält nicht zugleich eine Einsicht in die interpersonalen Strukturen, in denen sie selbst verläuft. Dazu verhilft jedoch die Induktion, sowenig diese Induktion für sich allein bestehen kann. Der Methodenmonismus der Deduktion ist jedenfalls gebrochen. Es geht dabei um mehr als um Erkenntnishilfen aus dem Bereich aller beliebigen Faktizitäten. Es geht auch um anderes als die Anerkennung einer mit oder ohne eigene Schuld verkannten Teildisziplin. Es geht vielmehr um die pneumatische Phänomenalität der Kirche selbst und darum um diese als Ganze.

Was sich hier auf der Ebene einer beträchtlichen Reflexion und Abstraktion wiederherstellt, ist das alte Verhältnis von *lex credendi* und *lex orandi*, welches im früheren Verstande sozusagen liturgisch kurzgeschlossen war und sich jetzt in neuer Offenheit darstellt.

Es tut nicht der Mensch etwas, wozu er *lege divina* verpflichtet und gnadenhaft ermächtigt wird, sondern er versteht sich selbst als denjenigen, der durch den geistlichen Vollzug zum Leben kommt. Der Weg führt durch seine Wahrheit zum Leben. Es folgt nicht das *operari* dem *esse*, sondern das *esse* dem *operari*. Aus diesem Grund verpflichtet die Kirche ihre Glieder zu ständiger Partizipation am Gottesdienst, den sie mit *begeben* im wörtlichen Sinne – in dem nicht nur etwas für sie als Anwesende geschieht.

Auf dieser Grundlage hat Joseph Hoffmann (Straßburg) versucht, den methodischen Stand zu umschreiben:

»Dies erlaubt den Kanonisten Theologen zu sein, ohne aufzuhören, Juristen zu sein, und den Theologen, in ihre Reflexion das Recht und die Institutionen der Kirche aufzunehmen, ohne sie zu sakralisieren oder die eigenständige Realität der Kirche zu verraten. Theologie und kanonisches Recht sind nicht zwei nebeneinandergestellte Disziplinen, dazu verdammt, schlecht und recht zu koexistieren, indem sie sich gegenseitig verdächtigen, sondern als zwei theologische Fächer, die ihre eigene Rolle und Methode besitzen, eingeladen sind, in einer grundlegend gemeinsamen Bemühung zusammenzuarbeiten, und die es *können*, weil die einen wie die anderen die Kirche als eine konkrete Gemeinschaft verstehen, deren Strukturen kein bloßer äußerer Verband oder eine Konzession an die Notwendigkeiten



guter Ordnung ist, sondern der Ausdruck ihrer Identität als Gemeinschaft der Glaubenden selbst.«<sup>2</sup>

Diese gegenläufige, aber konvergente Dualität, die das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Erfahrung, von Theorie und Praxis neu formuliert, ist zugleich das Ende der großangelegten Versuche, das Ganze der denkerisch zu verantwortenden Wahrheit auf einer einzigen Ebene darzustellen.

Die katholische Kirche des Mittelalters hat in der Scholastik diesen Versuch mit philosophischen Mitteln gemacht. Die Reformation hat dies heftig bekämpft, es dann bis zu einem gewissen Grade in ihrer eigenen Orthodoxie selbst tun müssen; sie hat aber vor allem an die Stelle der philosophischen Form die philologische einer hochentwickelten Textauslegung gesetzt. Aber dies bedeutete ebenso eine Beschränkung auf eine einzige Ebene des Verstehens und der Auslegung – und diese Einengung wurde durch die strengen *Sola*-Formeln – *sola scriptura*, *gratia*, *fide* noch verschärft. Aber gerade die Geschichtlichkeit der Offenbarung sprengt die Einheit unserer Einsicht: *natura sive ratio etsi pura incapax historiae*.

Schon Sohm hatte scharfsinnig darauf hingewiesen, daß das pneumatisch-sakramentale Kirchenrecht des ersten Jahrtausends durch die Einführung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten gesprengt worden sei. In unserer Zeit stellen sich nun antinomische und komplexe Strukturen auf diesem Felde heraus.

Die scheinbare Geschlossenheit der klassischen Physik und Logik ist durch die Quantenphysik und Quantenlogik aufgebrochen worden. Weit entfernt, damit einen fälschlich erwünschten natürlichen Gottesbeweis zu liefern, hat dieser Fortschritt der Erkenntnis den menschlichen Geist von dem Zwang der Widerspruchsfreiheit entbunden. In der freien Benutzung uns zugänglicher Erkenntnisformen vermögen wir also widersprüchliche Erscheinungsformen miteinander zu verbinden. Eine Kirchenrechtstheorie, welche – entweder katholisch – durchgängige abgeleitete Glaubensnormen oder protestantisch – wesentlich frei handhabbare, aber grundsätzlich nur sekundäre Ordnungsformen darbieten würde, wäre auf diese Weise methodisch und denkerisch überholt. Es ginge nicht mehr um die höhere oder geringere Wertung von Normativitäten, sondern um mehrseitige, komplementäre Lebensformen, wie der dialektische Aufbau von Liturgie, Hierarchie und *potestas* anzeigt.

So wäre die Kanonistik die erste geisteswissenschaftliche und dogmatisch-historische Disziplin, welche qualitativ veränderte und verschiedene Denkformen als notwendig hervorbringt und benutzt – dies beruht auch darauf, daß die in ihr behandelten Vollzüge nicht funktionalisierbar sind, wie sie auch immer zugleich den einzelnen als auch die Gesamtheit betreffen.

<sup>2</sup> In: »Revue du Droit Canonique«, 1977, S. 36.

Ich gehe noch einen Schritt mit der schon früher vertretenen Hypothese weiter, daß die Kirchenrechtslehre, bedingt durch ihren Gegenstand, je und dann ihrem geschichtlichen Kontext vorangeht (»Gesetz der Praeession«) — so gewiß sie auch immer wieder wie ein Chamäleon die Bodenfarbe der Umwelt annimmt.

So weist manches heute darauf hin, daß wir hier an einer geschichtlichen Wende stehen. Das im Gedanken der Dualität Angedeutete erneuert und berichtigt zugleich das Verhältnis von Schrift und Tradition. In seinem bisherigen Sinne ist das Problem bekanntlich überholt, da wir wissen, in welchem Maße auch die Schrift Tradition ist. Tradition ist hier jedoch in einem ganz anderen Sinne zu verstehen. Schrift ist alles das, was uns durch die Apostel und Evangelisten zum Glauben, Verstehen, Nachachten gesagt wird. *Traditio proprie dicta* ist aber alles, was der Herr für uns getan hat, indem er sich selbst preisgab und verraten ließ — und alles, was in der Repräsentation seiner *traditio* geschieht. Beides läßt sich nicht von uns aus in Deckung bringen, so wenig dies von Hegel bis Marx zwischen Philosophie und Geschichte gelingen konnte.

Kolakowski als der wohl einzige marxistische Denker, der den Systemzwang dieses großen Entwurfs durchlebt und dann hinter sich gelassen hat, hat die These vertreten, daß Mythos und Rationalität unverrechenbar nebeneinander bestehen und gerade ihr unaufhebbarer Gegensatz die Freiheit hervorbringe. Unter Mythos versteht er sehr umfassend und pauschal auch den gesamten Bereich der religiösen Erfahrung und Tradition, aber auch den der schöpferischen Produktivität in ihrer Unableitbarkeit. Er läßt also der rationalen Welt ihre Stringenz und Effektivität, setzt ihr aber eine unübersteigbare Grenze. Auch damit ist der Denkwang der Widerspruchsfreiheit aufgehoben und in diesem Anspruch selbst als Ideologie gekennzeichnet. Er vertritt, um seinen Buchtitel zu zitieren, die Präsenz des Mythos in der wissenschaftlich-technischen Welt. Aber gerade der christliche Glaube läßt sich auch in seinem umfassendsten Sinne nicht auf den Mythos reduzieren. Er gehört samt seiner unermesslichen Freiheitswirkung beiden Bereichen an.

Es war die Kirche, welche die große Rationalität entbunden hat — es ist auch die Kirche, welche die große *traditio* zu vertreten hat. Dies ist ein nachbürgerliches und darum auch nachmarxistisches Kirchenverständnis.

Nicht die Einheit unseres Geistes, sondern nur die des Heiligen Geistes, auf welche die Liturgie immerfort verweist, verbindet diesen Widerspruch, dessen Fruchtbarkeit so wenig eine Lebensversicherung höherer Art ist wie das Opfer selbst.

Von hier aus ergibt sich auch eine materiale Bestimmung des Begriffs des kanonischen Rechts. Es beruht auf Vollzügen, die als heilsnotwendig existenzbegründend sind, wie die Taufe.

Bei diesen handelt es sich um kommunikative Vorgänge, solche der Vergemeinschaftung. Diese aber haben Prozeßcharakter.

Auch das kanonische Recht wird aus dem Geiste des Prozesses, nicht der Satzung geboren. Was heißt das?

Die Kirchenrechtslehre unterscheidet zwischen zwingendem *ius divinum* und gestaltbarem *ius ecclesiasticum* – mit der unterschiedlichen Tendenz, das eine oder das andere auszudehnen oder einzuschränken. Diese Spannung darf nicht verdecken, daß es sich im inneren Kirchenrecht, im spezifischen Handeln der Kirche, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht – immer um das »Ob« der Frage unseres Stehens *coram Deo* geht, ob es sich nun um die Verkündigung des rechtfertigenden Glaubens nach Art. IV des Augsburgischen Bekenntnisses oder im Canon 87 CIC um die Konstitution der *persona* durch die Taufe geht. Hierin ist die unvermeidliche Radikalität der Entscheidung und Unterscheidung in der Frage der Wahrheit und Notwendigkeit begründet.

Alles aber, was hier geschieht und deshalb auch sinngemäß vollzogen und geordnet werden muß, ist das »Wie« dieses »Ob«. Es ist deshalb nicht irgendetwas im verbalen oder gegenständlichen Sinne, sondern die Vergemeinschaftung selbst, zu der sich Gott durch Christus im Heiligen Geist uns darbietet, die wir annehmen und der wir im Bekenntnis und Lobpreis antworten. Daraus ergibt sich keineswegs allein, aber doch in bemerkenswertem Maße die kirchenrechtliche Fruchtbarkeit des Sakramentenrechts, die sachliche und noëtische Bedeutung der Liturgie.

Alles dies aber sind nicht einzelne Akte, die wir isolieren und damit gegenständlichen können oder versuchen sollten, sondern in der Erbauung der ganzen Kirche wie im Fortgang des einzelnen Lebens vom Glauben zum Glauben Vorgänge, Vollzüge, Prozesse.

*Ius canonicum ergo est existientiale, communicativum et processuale – canonicum autem quatenus tale est.*

Rudolf Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. Festschrift Wach 1918. Neudruck Darmstadt 1967.

Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Band IV/2. München 1955.

Emil Brunner, Das Mißverständnis der Kirche. Stuttgart 1951.

Johannes Heckel, Lex charitatis. Köln/Wien 1973.

Erik Wolf, Ordnung der Kirche. Frankfurt 1961.

Wilhelm Steinmüller, Evangelische Rechts-theologie I/II. Köln/Graz 1968.

Hans Dombois, Das Recht der Gnade – Ökumenisches Kirchenrecht. Witten-Bielefeld, Band I, 1961, 2. Aufl. 1969, Band II, 1974.

J. C. Hampe, Die Autorität der Freiheit, I–III. München 1967.

Recht und Institution, I Forschungen und Berichte Heft 9. Witten 1956; II Forschungen und Berichte Heft 24, Stuttgart 1969.

Medard Kehl, Kirche als Institution – zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen kath. Ekklesiologie. Frankf. Theol. Studien 22. Frankfurt 1976.

L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München 1973.

# Letzte Fragen

*Beantwortet von Walter Dirks*

*Redaktion:* Fragt man junge Menschen, ältere Menschen, was sie sich vor allem wünschen, so lautet fast immer die Antwort: Gesundheit. Und stellt man die Frage nach dem höchsten Gut, über das Menschen verfügen, so lautet die Antwort: das Leben.

Solche Antworten sind nicht privatistisch, unverbindlich gemeint. Staat und Gesellschaft sind tief durchdrungen vom Leben als höchstem Gut; nur so erklärt sich die riesige Technologisierung unseres Gesundheitswesens zum Schutz des Lebens, nur so der Kampf gegen die Massentode durch Umwelt und Straße, nur so der beharrliche Wille, ein kriegsfreies, vom Kriegstod nicht gekennzeichnetes Leben zu führen. Wir schließen uns von dieser Überzeugung nicht aus. Trotzdem müssen wir uns fragen: Ist der Güter höchstes Gut das Leben schlechthin? Wäre dem so, bliebe da der Mensch nicht erpreßbar? Denken Sie an den einzigen uns bekannten katholischen Kriegsdienstverweigerer des Zweiten Weltkrieges (neben einer gewiß beträchtlichen Zahl von nicht dokumentierten Vergleichsfällen), der für seine Überzeugung einstand, daß dieser Nazi-Krieg ein ungerechter Krieg sei, an dem ein überzeugter Christ aus Gewissensgründen nicht teilnehmen dürfe und dafür von den Schergen des Systems erschossen wurde.

Für ihn war das Leben nicht der Güter höchstes.

Herr Dirks, das Leben – das höchste Gut. Was meinen Sie dazu?

*Walter Dirks:* Sie fragen und legen zugleich schon die Antwort nahe, indem Sie zweimal auf Schillers Vers anspielen: »Das Leben ist der Güter höchstes nicht.« Das ist die zweitletzte Zeile der »Braut von Messina«, und wenn die Zuschauer im Theater im Schlußapplaus auch diese Erkenntnis bekräftigen, so akzeptieren sie etwas, was früher alle Welt mindestens mit den Lippen bekannt hat. Der Tod fürs Vaterland hieß Heldentod, und hoch klingt das Lied vom braven Mann, der sein eigenes Leben in die Schanze schlägt, um Unglück zu verhüten: vom Lebensretter, von der Frau, die ihre Mutterliebe im Opfer des eigenen Blutes bewährt, und Schiller könnte seinen Vers unmittelbar dem Evangelium entnommen haben, etwa dem Wort vom guten Hirten, der sein Leben hingibt für seine Schafe.

Es gibt allerdings auch Leute, denen alles das reichlich weltfremd vorkommt; sie sagen: Ich bin doch kein Dummkopf und opfere mich für andere Leute auf: Ich kenne nichts Höheres als meine Interessen und mein eigenes Leben, mein gutes Leben. Doch gerade diese konsequenten Verfechter des Rechts auf ihr eigenes Leben haben sich in der Übel schlimmstes verstricken lassen, von dem in der Schlußzeile der »Braut von Messina« die Rede ist:

in schwere Schuld, in die radikale Verfehlung des Menschlichen im Menschen. Für Pflanzen und Tiere allerdings ist ihr Leben und dessen Fortpflanzung der Güter höchstes: sein Sinn erschöpft sich eben darin, daß sie leben und in ihrem Samen und in ihren Jungen weiterleben. Der Mensch aber ist so gebaut, daß er für etwas lebt, was mehr ist als sein Leben. Die Gottesgläubigen meinen den zu kennen, der ihnen in diesem Sinne das Leben anvertraut hat. Aber auch wer nicht weiß, wer oder was ihm das Leben so in die Hände gegeben hat, damit er es nicht in jedem Falle festhalte, kann erfahren, daß es sich über seine Grenzen hinaus erstreckt. Er erfährt es in dramatischen Grenzsituationen. Doch selbst wenn ihm stabile Lebensumstände in einer idealen Gesellschaft, die auf Erfüllung eindeutiger einsichtiger anerkannter Normen beruht, ein Leben ohne dramatische Opfer erlaubt, ohne tragische oder heroische Verzicht, ohne Martyrium, ohne Selbstaufopferung, — selbst dann wird dieses ruhige Leben menschlich nur durch die hineingewebte ständige Zuwendung zu anderen, durch Sensibilität für die anderen, durch Solidarität mit ihnen.

Der Mensch setzt sein Leben auch für zweifelhafte Zwecke ein; er riskiert es beim Bankeinbruch, er tötet sich möglicherweise selbst beim terroristischen Anschlag; er riskiert es aus Ehrgeiz, ja aus Eitelkeit, er wirft es spielerisch hin. Auch diese Entgleisungen sind menschlich: sie wären nicht möglich, wenn der Mensch nicht auf der guten Seite seiner Existenz bereit sein wollte, es aus Mitleid, Barmherzigkeit, Brudersinn, Liebe oder um des Rechtes oder der Wahrheit oder des Friedens willen aufs Spiel zu setzen und im Ernstfall preiszugeben. Jenem Terroristen, der in äußerster Verkrampfung sich selbst in die Luft sprengt, entspricht der Offizier, der die Bombe in Hitlers Flugzeug legte, bereit, mit ihm unterzugehen, — damit dem andauernden Verbrechen ein Ende gesetzt sei. Ich möchte nicht einmal den Selbstmörder verdammen; man kann ihn meistens verstehen, wenn man ernstlich genug in seine Not eingedrungen ist; aber ich bin auch bereit, ihm das Recht zu seiner Tat zuzusprechen, dann nämlich, wenn diese ihm in der überlegten Bilanz seiner Existenz als einziger letzter Ausweg erscheint. Dieser Akt ist wie manches andere, was an der äußersten Grenze des Menschlichen geschieht, wiederum sehr menschlich, — das Tier kennt ihn nicht, und ich bin als Christ überzeugt, daß der Mensch, für den in solcher Lage der Güter höchstes zum untragbaren Übel geworden ist, in die offenen Arme des barmherzigen Gottes fällt.

Mit einem Wort: das Leben für das höchste Gut auszugeben, ist schierer Biologismus. Ich wundere mich, daß manchmal gerade katholische Christen so reden, als gäbe es die Dreingabe dieses Lebens nur in sakralem Bezirk, in Märtyrern, von Stephanus angefangen bis zu Maria Goretti, die ihr Leben für ihre körperliche Unversehrtheit hingegeben hat. Sie sind inkonsequent, wenn sie für alle anderen Situationen des vielfältigen ge-

schichtlichen Lebens das biologische als das höchste Gut hinstellen. Man muß differenzierend über das leibliche Leben sprechen. Es ist ein hohes Gut schon als kreatürliche Wirklichkeit, als Werk der Natur und als Werk Gottes; es ist erst recht ein hohes Gut, weil es Voraussetzung dafür ist, für noch Höheres aufgeopfert werden zu können. Das höchste Gut ist es keinesfalls. Selbst die Wahrheit, ernst und voll genommen, ist ein höheres Gut, erst recht die Liebe.

*Redaktion:* Nehmen wir an, Sie, nun schon jenseits der fünfundsiebzig, liegen zu Tode krank. Sie wissen, daß Sie krank sind, Sie wissen, daß Sie alt sind, Sie wissen, daß beides zusammentreffend lebensbedrohend sein kann. Aber Sie wissen nicht, was der Arzt weiß, daß es nurmehr Tage sind, die Sie zu leben haben. Vielleicht eine Woche. Stünde es so um Sie, wollten Sie dann, daß der Arzt Sie aufklärt, daß er Ihnen mitteilt: Keine Hoffnung mehr für Sie, Herr Dirks. Nach menschlichem Ermessen haben Sie nurmehr eine kleine Weile?

*Walter Dirks:* Natürlich kann ich für nichts garantieren. Nach meiner heutigen Einsicht – sie ist, denke ich, einigermaßen überprüft – wäre ich dem Arzt dankbar, wenn er mir reinen Wein einschenkte. Er sollte mir die Chance geben, daß auch in dieser Sache die Wahrheit frei macht: frei für manches, was noch zu tun sein mag, vor allem aber frei für das, was noch zu durchleben ist: für den Abschied. Der Doktor kann das um so eher tun, als ich seit einigen Jahren oft Verlangen nach dem Tode habe. Das Sterben selbst allerdings und alles was es umgeben kann, so etwa die Intensivstation, ängstigt oder schreckt mich, bald weniger bald mehr; Angst könnte lähmen, Panik das Gemüt überfluten. Schön, daß man uns neuestens erklärt, mindestens die allerletzten Stunden seien oft nicht so schlimm, wie wir Gesunden sie uns vorstellen. Im übrigen gehöre ich zu der Generation, die als letzte noch im Bett der Mutter zu Hause geboren worden ist; vielleicht wird man uns auch als ersten wieder gestatten, zu Hause zu sterben. Zu dem »Stil« solchen Sterbens, wenn Sie mir den allzu leicht wiegenden Begriff nachsehen, könnte auch gehören, daß ich dem Hausarzt die Wahrheit abnehme. Aber, wie gesagt: ich kann für nichts garantieren.

*Redaktion:* Sie haben zeit Ihres Lebens Fronten nicht nur abgeschritten, sondern Fronten aufzubrechen versucht, indem Sie sich hineinbegaben mitten in die Schaltzentralen unterschiedlichster Glaubensgemeinschaften. Und Sie haben die große Lebensgnade nicht nur erhalten, sondern auch sinnvoll umgesetzt im paulinischen Sinn: Allen alles zu werden. Sie kennen Menschen unterschiedlichster Herkunft und Denkweisen, Erwartungen und Einstellungen auch dem Tod gegenüber. Was uns interessiert: Stirbt es sich leichter für den, der glaubt, daß der Tod nicht das Letzte sei, sondern nur ein Durchgang in ein neues Leben reiner Anschauung, das ihm freilich erst zuteil wird nach Prüfung und Gericht?

Oder stirbt es sich für den leichter, der davon überzeugt ist, daß mit dem Tod alles aus sei, kein neues Leben reinen Geistes, kein Gericht?

Diese Fragen sind theoretischer Natur, insofern von den Umständen des Todes, die ja immer die subjektive Erfahrung und Wertung stark mitbestimmen, hier abgesehen wird. Aber die Frage: Hat es der Jenseitsgläubige oder der Ungläubige leichter mit dem Sterben, bleibt natürlich. Was meinen Sie?

*Walter Dirks:* Allen alles zu werden: das ist mir wahrhaftig nicht gelungen. Nimmt nicht auch Paulus selbst da den Mund reichlich voll? Allen alles zu sein: das ist die Wahrheit, geradezu *die* Formel Jesu. Sagen wir, daß ich in meinem Beruf den Versuch gemacht habe, viele und vieles zu verstehen, was andere aus allzu festen Positionen heraus allzu rasch ablehnen. Mein Katholizismus ist dadurch anders geworden.

Übrigens: Ich bin erstaunt, wie gewichtig Sie mir von Prüfung und Gericht sprechen. Das ist heutzutage nur mehr in altmodischen Kirchenpredigten üblich. Aber Sie haben recht: Mein Gottesbild allerdings verträgt sich nicht mit der Vorstellung, Er verlange Genugtuung, Strafe befriedige ihn, rechtfertige oder gar erhöhe ihn. Es mag anmaßend klingen, aber ich meine tatsächlich, wir selber sollten Wert darauf legen, geprüft und gerichtet zu werden. Mein mühseliger Altersversuch, mir endlich hinter die Schliche zu kommen, sollte doch ganz am Ende zu einem eindeutigen Ergebnis führen. Ein bißchen hängt meine Würde daran, daß meine intimen Partner, Gott eingeschlossen, meine Schuld ernstnehmen, mich in dieser meiner Schuld ernstnehmen. Wir sollten nicht ins Heil hineinrutschen wollen, ohne geprüft und gerichtet zu sein. Allerdings glaube ich, das wird erst der zweitletzte Akt sein. Der letzte, der mit mir und mit uns allen geschehen sollte, wird Vergebung sein, volle Vergebung für mich und für alle, Barmherzigkeit und nichts anderes. Ob ich ohne diesen Glauben an das gute Ende so leicht vom Gericht sprechen würde, wie ich tat, wage ich nicht zu behaupten.

Wer das glaubt, der sollte eigentlich wohl leichter sterben können als der, für den nach dem Tode alles aus ist. Aber damit kein Mißverständnis entsteht: Sie sprechen von einem Leben reinen Geistes, einem neuen Leben reiner Anschauung. Ein solches Leben in Fülle kann ich mir nicht vorstellen. Das letzte, was ich am Horizont einigermaßen fassen kann, heißt Vollendung: Ende also nicht als Abbruch schlechthin, sondern als geschehende und erfahrene Voll-Endung. Die andere Seite dieser Vollendung heißt Gott. Ohne zu wissen, wer und was Gott ist, setze ich darauf. Christlich ist das gestützt durch die Erfahrung der Apostel und durch unsere eigene, auch meine, daß Jesus von Nazaret lebt, anders gesagt: daß er der lebende Christus ist, einst Gipfelpunkt und am Ende Endpunkt und Vollendung der Geschichte, auch meiner eigenen. Aber nachdenkend komme ich nicht

davon los, daß mit dem Tode wenn nicht »alles«, so doch jedenfalls Raum und Zeit aus ist. Wenn mir nach der Hoffnung auf Liebe und auf Freiheit als liebste Hilfsvorstellung fürs sogenannte ewige Leben die Musik dient, Vollkommenheit in der Endlichkeit, so ist doch gerade diese Vorstellung sperrig: Musik ist unter anderem organisierte Zeit und übrigens auch erfüllter Raum. Da gibt es nur Hilfsvorstellungen und Hilfsbegriffe. Jedenfalls ist mir der Tod nicht ein obszöner Unsinn, wie Zeitgenossen meinen, sondern er wird das letzte und in gewisser Hinsicht wichtigste Kapitel meiner und unserer Biographie sein. Seinen Inhalt kann ich mir nicht vorstellen: »Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört . . .«

Ob der es leichter hat, für den nach dem Tode alles Grübeln und Spekulieren aus ist, weil mit dem Tode alles aus ist? Da bin ich überfragt. Es gibt eine stoische Größe, die diesen und jenen befähigen wird, dem Nichts nobel standzuhalten – stolz oder auch sensibel in der Annahme des Unvermeidlichen. Es gibt sodann eine Art von Gleichgültigkeit, ja von Wurstigkeit. Doch kann ich mir durchaus vorstellen, daß nichts den Menschen mehr verstören kann als die Vorstellung des Nichts – oder vielmehr die völlige Unfähigkeit, sich das Nichts vorzustellen. Andererseits hat auf mich die Annahme, es sei mit dem Tode alles aus, gelegentlich sogar beruhigend gewirkt: Wenn der Problemdruck allzu stark wurde, erschien auch mir die Vorstellung des Endes tröstlich. Die Formel »Es ist alles aus« könnte auch eine der Formeln für den großen Frieden sein, für den Schlaf, aus dem man nicht erwacht. Schließlich bietet uns die Tradition auch »requiem aeternam«, die ewige Ruhe an.

*Redaktion:* Sie denken viel an Ihren Tod, das haben Sie mir gesagt. Und Sie sagen Ja zu ihm. Ist dafür Grund nur das Alter, nur die Beschwerde, nur diese unheilvolle Welt? Das Bewußtsein: Ich habe es satt, restlos satt, dieses Leben – *taedium vitae*, sagten die Alten.

Oder: Ist es das Erlebnis der ständig wachsenden inneren Unruhe, die Erfahrung der unmerklichen Absetzung des Lebenshauches – *aura* oder *pneuma*, sagten die Alten – auf die größere allumfassende Heimat hin, von der Augustinus in seinen *Confessiones* spricht?

Oder noch ein Drittes: Ist es möglicherweise beides? Schließt das eine das andere nicht aus?

*Walter Dirks:* Es wäre schön, wenn ich voller Sehnsucht nach der ewigen Heimat wäre. Aber ich habe diese Heimat, wenn ich das Wort redlich wörtlich nehme, ebenso verloren wie die Geborgenheit in der christlich-katholischen Kirche. Ich vermute jene Heimatsehnsucht und diese Geborgenheit entsprechen einander. Ich bin gläubig, aber es ist ein Unterschied, ob man sich in einem reich ausgestatteten, systematischen und zudem mit Wärme erfüllten Gehäuse geborgen weiß oder ob man sich damit zufrieden geben muß, auf die Unzerstörbarkeit der Grundlagen dieses Gebäudes zu



vertrauen. Auf etwas setzen, von da aus Vertrauen aufbauen, Zuversicht erlangen, sogar Freude daraus erfahren, ist nicht ganz dasselbe wie jene Geborgenheit und die ungeduldige Vorfriede auf die noch vollkommeneren ewige Heimat, die mit ihr gegeben ist. Ich habe im Laufe des Lebens die Einwände, die von einem Dutzend Wissenschaften und Philosophien kommen, von der Biologie, der Psychoanalyse, dem Positivismus alter und neuester Art, dem Marxismus, dazu alle aus dem praktischen Leben geborenen Zweifel je ernst nehmen müssen. Das bringt Komplikationen. Immer wieder einmal durchlief ein Zittern das Gebäude meiner christkatholischen Überzeugungen. So bin ich allmählich dazu gekommen, den Versuch zu machen, aus dem heißen Kern des Christentums zu leben. Das könnte bedeuten: in der Nähe Jesu Christi und in dem Blick ins Vaterantlitz Gottes. Die Systemwahrheiten und Systemstrukturen sind da weniger gewichtig geworden. Etwas »Nestwärme« ist zum Glück allerdings geblieben, und vor allem die Nähe der Zeugen, der Mitgläubigen, der Brüder, — also doch wohl der Kirche. Aber insgesamt macht auch Zweifelstoff mein Herz unruhig. Zum Glück pflegt jene Grundzuversicht befreiend immer wieder zu kommen, wenn sie verloren geht oder schwach wird.

Daneben belastet mich auch das, was Sie mit den römischen und christlichen Weisen *taedium vitae* nennen, nicht zwar als Ekel, jedoch als Überdruß. Überdruß vor allem über die Sisyphos-Arbeit der Selbstfindung. Überdruß sodann als körperliche, seelische und geistige Müdigkeit, und Überdruß als Enttäuschung über das relative Scheitern der eigenen Bemühungen, vor allem der politischen. Insofern »habe ich es« tatsächlich »satt«. Ich kann ja vom Rest meiner Tage kaum noch kräftige Aufhellungen, sondern nur weitere Schwierigkeiten erwarten, auch ganz neuartige, denen ich nicht mehr gewachsen bin. Das ist mittelfristiger Pessimismus. Langfristig halte ich an der Hoffnung auf eine menschlichere Menschheit fest. Sie gibt sich zur Zeit erstaunlich Mühe, aber noch scheinen die Aufgaben und die Nöte rascher zu wachsen als die Einsichten und die moralischen Kräfte.

Was ich zu meinen Lebzeiten positiv erwarte, sind vor allem hilfreiche und produktive Begegnungen mit Menschen, vielleicht sogar noch diese oder jene entscheidende Begegnung.

Mein letzter Todestraum: ich starb gelassen und tröstete meinen Vater über meinen Tod. Ich gebe mich den psychoanalytischen und anderen Traumdeutern preis, wenn ich das ganz naiv berichte.

*Redaktion:* Der Mensch ist, solange er lebt, Mischung. Der Amerikaner Faulkner sagt, er habe sechzig Gesichter: Verbrecher, Heiliger, Gerechter und Teufel in einem, jedenfalls potentiell; alle Lebensalter in einem, Mann und Frau, alle Geschichtsepochen: goldenes, silbernes, bronzenes, ehernes,

alles in einem. Ich brauche es nicht weiter auszuführen. Aber so ist es: der Mensch ist Mischung.

Wie zeigt sich das in der Endphase des Lebens: angesichts des bewußt gesehenen Todes? Konkret: Bereitet sich der klare Geist vor auf das Letzte?

Wenn ja, welche Kunst des Sterbens, *ars moriendi*, glauben Sie entwickeln zu sollen oder haben Sie entwickelt, Herr Dirks?

Und gleichzeitig Sorge um das Lebenswerk, nicht privatim, was selbstverständlich ist: Erbverträge, Testament, Regelung aller Fragen, die die Hinterbliebenen betreffen: das ist nur natürlich.

Ich meine vielmehr vor allem: Sorge um das Lebenswerk, die Erhaltung des öffentlichen Ranges dessen, was Prominenz auszeichnet und seine Konkretion: das Lebenswerk, die Zeitschrift, der Verlag: kurzum, das eigene Denkmal, die Konservierung des eigenen Denkmals, genauso wie die Alten, die ja nichts anderes hatten als den Ruhm in der Zeit, durch den sie überlebten oder glaubten überleben zu können.

Wie steht das bei Ihnen, Herr Dirks, wollen Sie überleben? Befreit Sie der Gedanke, daß Sie in der deutschen Öffentlichkeit jemand sind? Oder verlangen Sie nach der vollkommenen Anonymität oder Kenose in Ihrer letzten Stunde, nachdem Sie zeit Ihres Lebens als katholischer Christ im Prinzip sich bereit erklärt haben, alle Ehre und Ruhm an den von Ihnen geglaubten Dreifaltigen Gott abzutreten?

Herr Dirks, der Mensch, Mischung: Wie sieht das Verhältnis Ruhm und Nicht-Ruhm in der letzten Stunde des Todes bei Ihnen aus?

*Walter Dirks:* Sie fragen, ob sich der klare Geist — eines der höchsten Elemente jener Mischung Mensch — auf das Ende vorbereiten soll. Wer auf Klarheit des Geistes bedacht ist, sollte es wenigstens versuchen. Aber wie?

Die Sorge ums Lebenswerk? Was die Zeitschrift betrifft, auf die Sie anspielen, die »Frankfurter Hefte«, so habe ich zu ihrer Zukunft ein simples Verhältnis. So wie sie sind, können sie, wenn mein Partner Eugen Kogon und ich tot sein werden, nicht mehr weiterleben. Zweiunddreißig Jahre und vielleicht noch mehr monatlich ein Heft: das ist viel und vielleicht genug. Sollten sich aber jüngere Menschen finden, die nun etwas anderes daraus machen, — das Ihrige, das doch in Zusammenhang mit unserer Lebensarbeit stünde, dann wäre ich allerdings mehr als befriedigt: ich empfände Glück.

Nun ist die Zeitschrift nicht das einzige, mit dem ich versucht habe, in die Welt hineinzuwirken. Ist es gelungen?

Es lief mir kalt den Rücken herunter, als Sie das hohe Wort »Ruhm« ins Gespräch brachten. Ich bin, das weiß ich wohl, in deutlich umgrenzten Kreisen recht bekannt, keineswegs aber in der großen deutschen, geschweige denn europäischen oder Welt-Öffentlichkeit. Die Wirkung von Journali-

sten, vor allem derer, die sich vornehmlich als Vermittler empfunden haben, ist begrenzt. Ich habe nicht wie der Journalist Zola mein »J'accuse« gesprochen; ich habe durch kein geschichtemachendes Wort den Eintritt in die Halle der Großen erreicht. Seit einigen Jahren bin ich soweit, mich selbst zu überleben. Ich bekomme nicht mehr alles mit, was ich mitbekommen müßte, um meinen Standard zu halten.

Schlimmer: Der Versuch, sehr alte Überzeugungen mit den immer neuen Erkenntnissen und Fakten der Gegenwart in eins zu bringen, gelingt nur noch schwer. Wieviele Jüngere haben mich inzwischen überholt!

Das zu erkennen ist mir zuerst nicht leicht geworden.

Aber der Kummer ist begrenzt. Er bezieht sich auf einige ganz bestimmte Leistungen, von denen ich meine, daß sie hätten zur Kenntnis genommen und verarbeitet werden sollen, aber nicht zur Kenntnis genommen worden sind. Im übrigen verblasen Image, Wirkung und Nachwirkung in der Generaltendenz dieser Altersjahre: anzunehmen. Anzunehmen die eigene Leistung, anzunehmen ihre Begrenzung, anzunehmen das Versagen und die Unterlassungen, anzunehmen das Scheitern, anzunehmen erst recht das Ausbleiben des Ruhms. Die Annahme des eigenen Todes übergreift alle jene anderen Selbst-Annahmen. Wenn Sie mich nach der Sterbekunst fragen, so kann ich nur antworten: lerne anzunehmen. Es ist kurios, fällt mir ein, daß dieses Annehmen ganz und gar nicht dasselbe ist wie die Annahme der Weltzustände. Da registriere ich eher eine Altersungeduld. Es möge etwas rascher vorangehen.

Es möge noch vor meinem Tode jedenfalls das eine oder andere der Weltprobleme, welche die Nächte belasten, ein Stück weit gelöst werden. Vielleicht Nordirland oder der Nahe Osten. Oder die Problematik der beiden großen Parteien, die mir am Herzen liegen. Der Versuch, diese und vor allem die gute Ungeduld mit sich selbst und die ohnehin fällige große Geduld zu verbinden, gehört gleichfalls zur Vorbereitung des Todes.

Überleben, ja, das möchte ich trotzdem, und nicht nur in sentimentalischen Erinnerungen meiner Enkel. Aber nicht in einem illusionären Ausmaß. Nicht vergessen möchte ich werden von denen, seien sie nun viele oder nur wenige, die sich aus ähnlichen Voraussetzungen mit ähnlichen Schwierigkeiten werden herumschlagen müssen, wie ich es sechzig Jahre lang getan habe, — wenn ich die ersten siebzehn einmal als problemlos ansehen will. Aber dieser Drang eines Menschen, der weder ohne einigen Ehrgeiz noch ohne Eitelkeit war und ist, sollte nicht, so hoffe ich inständig, das Gewicht haben, die Todesstunde bestimmen zu können. Soviel Ehre und Ruhm, daß ich auf die Idee gekommen wäre, sie an Gott abzutreten, wie es die große christliche Tradition verlangt und wie Sie es mir zutrauen — »Deo soli gloria« —, soviel Gloria ist einfach nicht da. Da Sie mir aber den Gedanken nahe legen und er mir einleuchtet, werde ich ihn nun in das Nachden-

ken vor dem Angesicht Gottes aufnehmen, das immer mehr an die Stelle des schwierig gewordenen Gebetes tritt.

Merkwürdig, daß Sie mich am Schluß gewichtig auf die Dreifaltigkeit festlegen. Aber sie haben recht. Mit den dogmatischen Spekulationen über die Trinität kann ich wenig anfangen und ich bestehe auf dem Vorrang des ersten Glaubensartikels, auf den Glauben an den Einen Unteilbaren Gott. Aber ungern sähe ich mich ihm wie einem monolithischen Block gegenüber. Die Spannung könnte tödlich sein. Die Dreifaltigkeit gilt als ein besonders schwieriges Geheimnis. Ich finde es jedoch im Gegensatz zu dieser üblichen Meinung leichter, Gott in drei Artikulationen – nicht zu »begreifen« – das ist unmöglich –, aber doch anzunehmen: als jenes väterliche Antlitz, das uns aus dem rätselhaften Dunkel des Universums und der Geschichte ansieht und anfordert, als den Menschen, meinen Bruder und den Bruder aller, und als die Kraft in mir und allen, den Geist. Das klingt nach der Häresie, die man Modalismus genannt hat, aber insofern ist jedenfalls mein Todesverlangen in der Tat trinitarisch. Ich ahne drei Aspekte auch meines Sterbens und also meines Todes. Weiter zu spekulieren ist mir verwehrt: ich will ja versuchen, redlich zu sprechen.

## Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung im verfassungsrechtlichen Bereich

Von *Heribert Schmitz*

Die Zahl der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erlassenen gesamtkirchlichen Rechtsnormen ist nicht unbedeutend<sup>1</sup>. Nicht alle Normen sind in Inhalt und Form von gleichem Gewicht und Format<sup>2</sup>. Auch in dieser kirchlichen Tätigkeit zeigt sich jene »schöpferische Unruhe«<sup>3</sup>, die in fast allen Bereichen des kirchlichen Lebens anzutreffen ist. Schon der Überblick über die Rechtsnormenmasse und deren Ortung sind nicht leicht. Selbst der Kanonist kann selten auf Anhieb sagen, welche Normen des weiter geltenden CIC durch die nachkonziliare Gesetzgebung und in welchem Umfang sie betroffen sind<sup>4</sup>. Denn der kirchliche Gesetzgeber versagt sich meistens anzugeben, welche Normen durch die Neuregelung aufgehoben oder abgeändert sind. Noch schwieriger ist es, die neueren Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts zu werten<sup>5</sup>. Gleichwohl sind Tendenzen erkennbar. Sie haben ihre Wurzel in den Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Kon-

---

<sup>1</sup> Die gesamtkirchlichen Erlasse werden in der Regel entsprechend c. 9 CIC im offiziellen Amtsblatt des Apostolischen Stuhles, den »Acta Apostolicae Sedis« (AAS), Roma 1909 ff., promulgiert, nachdem sie meist zuvor in »L'Osservatore Romano« und dessen fremdsprachigen Wochenausgaben publiziert, d. h. nicht amtlich veröffentlicht wurden; bedeutendere Erlasse werden auf einer Pressekonferenz vorgestellt und erläutert. — Rechtlich relevante Dokumente sind in dem großen Sammelwerk umfassend zusammengetragen: Xaverius Ochoa, *Leges Ecclesiae post CIC editae (1917–1972)*, vol. I–IV. Roma 1967–1974. Es bleibt zu hoffen, daß diese Sammlung für die Zeit nach 1972 fortgesetzt wird. — Nicht in gleichem Maß brauchbar ist, vor allem weil nicht alle Dokumente vollständig wiedergegeben sind: Florentius Romita, *Normae exsequutivae Concilii Oecumenici Vaticani II (1963–1969)*. Neapoli 1971; *Supplementum I (1969–1972)*. Neapoli 1973. — Für den deutschsprachigen Bereich sei besonders hingewiesen auf die Reihe: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 1–58; Trier 1967–1977, die mit dem Indexband (Bd. 58) dauerlicherweise abgeschlossen werden mußte. Sie ist von der Anlage her nicht auf rechtliche Erlasse beschränkt, enthält aber die Dokumente im Originaltext mit von den deutschen Bischöfen approbierten Übersetzungen, meist auch mit Einleitungen/Einführungen und zum Teil eingehenden Kommentaren (zitiert: NKD).

<sup>2</sup> In formaler Hinsicht krankt die kirchliche Rechtsetzung immer noch an den Folgen eines fehlenden formalen Gesetzesbegriffs; es geht ihr die wünschenswerte klare Formtypik ab: Vgl. dazu vor allem Carl Gerold Fürst, *Die kirchliche Gesetzgebung seit 1958 oder zur Kunst der Gesetzgebung*. In: *Diaconia et Ius*. Festg. für H. Flatten zum 65. Geburtstag. München/Paderborn/Wien 1973, S. 287–301; Hans Heimerl, *Einige formale Probleme des postkonziliaren allgemeinen Rechtes*. In: *ÖAfkR* 24, 1973, S. 139 bis 159; Alexander Hollerbach, *Neuere Entwicklungen (Anm. 5)*, S. 18.

<sup>3</sup> Joseph Listl in der Besprechung zu dem in Anm. 5 genannten Werk. In: *FamRZ* 22, 1975, S. 526.

<sup>4</sup> Vgl. den Versuch von Marcelino Cabrerós de Anta, *Vigencia y estado actual de la legislación canónica*. Pamplona 1974.

<sup>5</sup> Vgl. die gelungene Darstellung von Alexander Hollerbach, *Neuere Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts*. Karlsruhe 1974.

zils. Einige den verfassungsrechtlichen Bereich betreffenden Tendenzen sollen im folgenden aufgezeigt werden.

### 1. Auftrag und Maßstab

Den ersten Anstoß zu einer Revision des Kirchenrechts hat Papst Johannes XXIII. in seiner Ansprache an die in Rom anwesenden Kardinäle am 25. Januar 1959 gegeben. In ihr hatte er neben einer römischen Diözesansynode und einem Ökumenischen Konzil ein »aggiornamento del Codice di Diritto Canonico« angekündigt, das die beiden ersten Projekte begleiten und krönen müsse<sup>6</sup>. Die daraufhin während der Vorbereitung des Konzils und auf dem Konzil selbst vorgebrachten Vorschläge konnten begreiflicherweise vom Vaticanum II selbst nicht alle berücksichtigt werden. Die Konzilsväter mußten sich vielmehr damit begnügen, einige wenige fundamentale Prinzipien, Normen und Weisungen zu erlassen. Sie haben wenigstens für den Bereich des Dekrets *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche den allgemeinen Auftrag (*mandatum generale*) erteilt, nach Maßgabe der in diesem Dekret enthaltenen Grundsätze die Neubearbeitung des CIC durchzuführen (Nr. 44 Abs. 1 CD). Die nachkonziliare Gesetzgebung ist also an den konziliaren Grundsatzaussagen dieses Verfassungsgesetzes und seinen Zielvorstellungen zu messen. Für ihre Aufgabe hat die Päpstliche Kommission für die Revision des CIC (Codexreformkommission)<sup>7</sup> »Principia quae CIC recognitionem dirigant« erarbeitet, die von der Bischofssynode 1967 nach eingehender Diskussion am 4. Oktober 1967 approbiert wurden<sup>8</sup>. Mit Schreiben des Generalsekretärs der Bischofssynode vom 14. Oktober 1968 wurden die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen auf Weisung des Papstes über die Ausführung der Beschlüsse der Bischofssynode 1967 informiert. Zu diesen Leitsätzen für die CIC-Reform wurde mitgeteilt, daß die Codexreformkommission bei ihrer Arbeit die von der Bischofssynode approbierten Prinzipien und die weiteren Vorschläge der Mitglieder der Bischofs-

<sup>6</sup> Johannes XXIII., Allocutio vom 25. Januar 1959 (AAS 51, 1959, 65–69; Ochoa 3, 3919–3921) Diese vier Projekte bestätigte der Papst in seiner Enzyklika »Ad Petri cathedram« vom 29. Juni 1959 (AAS 51, 1959, 497–531; Ochoa 3, 3944–3958).

<sup>7</sup> Am 28. März 1963 hatte Papst Johannes XXIII. eine Päpstliche Kommission für die Revision des CIC (Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscenda) eingesetzt, die am 12. November 1963 ihre erste Vollversammlung abhielt. Am 20. November 1965 hatte Papst Paul VI. die Kommission beauftragt, die Frage einer *Lex fundamentalis Ecclesiae* zu prüfen. Über diese Aufgaben hinaus erhielt die Kommission mit Rundschreiben des Staatssekretariats vom 25. März 1968 (Prot. Nr. 115121) beratende Funktion. Sie soll den Kurienbehörden Informationen geben und Gutachten erstellen über konkrete rechtliche Fragen, die ihr vorgelegt werden. Vgl. Communicationes 6, 1974, 29; Annuario Pontificio 1977, S. 1477; Pericle Felici, Brevis conspectus historicus Commissionis eiusque competentiae (Relatio Cardinalis Praesidis coram Congregatione Plenaria Cardinalium Commissionis Sodalium, diebus 24–27 mai 1977 celebrata. In: Communicationes 9, 1977, S. 62–67.

<sup>8</sup> Communicationes 1, 1969, S. 77–85; Ochoa 3, 5253–5257; vgl. dazu Bericht des Vorsitzenden der Codexreformkommission vor der Bischofssynode 1967 (Relatio circa »Principia quae CIC recognitionem dirigant«), die Antworten auf die Fragen und Einwände der Synodalen (Responsiones ad animadversiones circa »Principia . . .«) und das Ergebnis der Abstimmung auf der Bischofssynode. In: Communicationes 1, 1969, S. 86 bis 100.

synode bereits berücksichtige<sup>9</sup>. Diese Leitlinien gelten zwar unmittelbar nur für die Codexreformkommission. Da jedoch die nachkonziliaren Normen nicht nur die konziliaren Weisungen konkretisieren, sofern sie für gewisse Bereiche die Revision des CIC vorwegnehmen, können die »Principia quae CIC recognitionem dirigant« als Maßstab zweiter Ordnung für die nachkonziliare Gesetzgebung herangezogen werden.

## 11. Bischofsamt und Teilkirche

Die nachkonziliare Gesetzgebung ist in den durch das Dekret *Christus Dominus* abgesteckten Bereichen umfangreich. In ihr wurde versucht, konziliare theologische Aussagen in kirchenrechtliche Normen zu transformieren und verfassungsrechtliche Grundentscheidungen über die bereits im Dekret *Christus Dominus* enthaltenen unmittelbar anwendbaren Rechtsnormen hinaus näher zu konkretisieren<sup>10</sup>. Nicht in allen Punkten sind diese Versuche voll gelungen. Erkennbar aber ist die fast alle Normen prägende Tendenz der »Aufwertung des Bischofsamtes«, um eine bezeichnende Sprechweise aus der das Konzil vorbereitenden Zeit aufzugreifen. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Bischofsrechte ist in der Fundamentalnorm von Nr. 8 CD mit den Aussagen grundgelegt, daß den Diözesanbischöfen als Nachfolgern der Apostel in den ihnen anvertrauten Diözesen von selbst jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Vollmacht zusteht, die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist (Nr. 8 a), und daß sie die Vollmacht haben, in bestimmtem Umfang von einem allgemeinen Kirchengesetz zu dispensieren (Nr. 8 b)<sup>11</sup>. Die damit vollzogene grundsätzliche Umkehr vom Konzessionsystem (Vollmachtzuweisung im Wege der Einzel- oder Sammelgewährung) zum Reservationsystem (Einschränkung der von selbst zukommenden Vollmacht durch Reservation) ist erst für Nr. 8 b CD mit Motu Proprio Papst Pauls VI. »De Episcoporum Muneribus« vom 15. Juni 1966<sup>12</sup> für die Lateinische Kirche und mit Motu Proprio »Episcopalis Potestatis« vom 2. Mai 1967 für die Ostkirchen<sup>13</sup> durchgeführt. Der in diesen Erlassen aufgestellte Katalog päpstlicher Vorbehalte hatte sich am geltenden Recht (CIC bzw. Teile des CIC-Orient.) zu orientieren. Er kann deshalb nicht befriedigen. Zum anderen müßte geprüft werden, ob alle Vorbehalte sinnvoll angesetzt sind oder ob nicht der eine oder andere Vorbehalt bei der Revision des Kirchenrechts entfallen könnte und müßte. Wenn man nicht die mit Motu Proprio Papst Pauls VI. »Pastorale Munus« vom 30. November 1963<sup>14</sup> geschehene Übertragung von Vollmachten an die Bi-

<sup>9</sup> Ochoa 3, 5435–5436.

<sup>10</sup> Zum Charakter des Konzilsdekrets *Christus Dominus* als Verfassungsgesetz, »zu dessen Eigenart es gehört, rechtliche Grundsatzaussagen mit unmittelbar anwendbaren Rechtsnormen zu verbinden«, vgl. Klaus Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret *Christus Dominus*. In: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II. Freiburg 1967, Sp. 127 bis 247, hier 246, auch 148.

<sup>11</sup> Zu Nr. 8 a des Dekrets *Christus Dominus* als Fundamentalnorm vgl. Heribert Schmitz, Vollmachten der Bischöfe und Ordensoberen, Einleitung und Kommentar. In: NKD 16, S. 1–66, hier 2–9.

<sup>12</sup> AAS 58, 1966, S. 467–472; Ochoa 3, 4991–4993; NKD 16, S. 92–107.

<sup>13</sup> AAS 59, 1967, S. 385–390; Ochoa 3, 5147–5149; NKD 16, S. 108–119.

<sup>14</sup> AAS 56, 1964, S. 5–12; Ochoa 3, 4421–4425; NKD 16, S. 68–87.

schöfe als Vorwegnahme der geplanten Regelung einer größeren Vollmachtgewährung ansprechen will, ist Nr. 8 a CD bis heute ohne Durchführungsnorm geblieben<sup>15</sup>, wohl aus dem einsichtigen Grund, daß diese Norm sich nicht in kasuistischer Einzelnormierung aller möglichen und denkbaren Fälle konkretisieren läßt, sondern allein in einer positiven Rahmenregelung für das Bischofsamt bestehen kann, in welcher das Feld der bischöflichen Hirtenaufgabe im Blick auf die Sendung, auf Dienst und Aufgabe der Kirche normiert ist und im Wege der negativen Ausgrenzung die Fragen abgesteckt sind, die um der Wahrung der Einheit und Gemeinschaft der Kirche willen einheitlich geregelt sein müssen. Die Normen, die Papst Paul VI. mit Motu Proprio »*Ecclesiae Sanctae*« vom 6. August 1966<sup>16</sup> Teil I zur Durchführung der Dekrete *Christus Dominus* und *Presbyterorum ordinis* erlassen hat, wollen und können diese positive Normierung nicht geben. Gleichwohl ist mit ihnen die Ausübung des pastoralen Dienstes der Diözesanbischöfe in manchen Punkten erleichtert und sind konziliare Grundsätze bereits in unmittelbar anwendbares Recht transformiert worden<sup>17</sup>.

Hatte sich der Papst im Motu Proprio »*Ecclesiae Sanctae*« damit begnügt, einige, wohl dringlichere Durchführungsbestimmungen zu geben, so ist das Feld der bischöflichen Aufgaben von der Kurienkongregation für die Bischöfe umfassend beschrieben worden in dem »*Directorium de pastorali ministerio Episcoporum*« vom 22. Februar 1973<sup>18</sup>. Grundlage zum Erlaß des Direktoriums ist Nr. 44 Abs. 2 CD. Das Vaticanum II hat den Auftrag erteilt, zum Gebrauch der Bischöfe wie auch der Pfarrer allgemeine Direktorien über die Seelsorge auszuarbeiten, damit ihnen zuverlässige Richtlinien zur leichteren und besseren Ausübung ihres pastoralen Dienstes geboten werden. Im Vollzug dieses Konzilsauftrags stellt das Direktorium eine amtliche Handreichung für die Bischöfe dar, um diesen zur leichteren Erfüllung ihrer Hirtenaufgabe bestimmte und genaue Direktiven zu erteilen. Alles was von den in ihm enthaltenen Bestimmungen nicht bereits Rechtsnorm ist, bleibt Empfehlung, Ratschlag, richtungweisender Rat, ist keineswegs mit rechtsverpflichtender zwingender Kraft vorgeschrieben, sondern dem Ermessen der Bischöfe anheimgestellt. Dennoch sind die Weisungen nicht so unverbindlich, daß man sie einfach übergehen könnte. Denn in ihnen sind die geltenden Rechtsnormen, vor allem die konziliaren Weisungen amtlich interpretiert und wegweisende Empfehlungen gegeben, in denen für die weitere Entwicklung erforderlich erscheinende Markierungen angebracht und Leitlinien gezogen sind<sup>19</sup>. Im

---

<sup>15</sup> Durch die konziliaren und nachkonziliaren Neuregelungen, vor allem durch die mit Motu Proprio *Pastorale munus* und *De Episcoporum muneribus* zuerkannten Vollmachten, war der größte Teil der den Bischöfen als Quinquennalfakultäten gewährten Befugnisse überholt worden. Die 1968 neugefaßten Quinquennalfakultäten (Ochoa 3, 5283; NKD 16, S. 44–48) enthalten nur noch sieben Fakultäten, von denen mindestens eine bereits wiederum zum Teil hinfällig geworden ist.

<sup>16</sup> AAS 58, 1966, S. 757–782; Ochoa 3, 5001–5018; NKD 3, S. 10–95.

<sup>17</sup> *Ecclesiae Sanctae* Teil I, Einleitung Abs. 4. – Die umfassende Normierung muß dem neuen CIC überlassen bleiben; vgl. *Principia quae CIC recognitionem dirigant* (Anm. 8) Nr. 4 und Nr. 5 Abs. 2.

<sup>18</sup> Typis Polyglottis Vaticanis 1973.

<sup>19</sup> Zur rechtlichen Valenz des *Directorium de pastorali ministerio Episcoporum* vgl. Heribert Schmitz, *Consilium Pastorale. Stellung, Funktion und Organisation des diöze-*



übrigen ist die Tendenz der »Aufwertung des Bischofsamtes« in den bisher ergangenen Einzelgesetzen durchgehalten worden<sup>20</sup>. Fraglich ist nur, ob das jeweils in dem wünschenswerten Umfang oder in optimaler Weise geschehen ist. Man muß aber bedenken, daß das polare Spannungsverhältnis Papst – Diözesanbischöfe nicht allzu leicht zum Ausgleich gebracht werden kann.

Die Aufwertung der Stellung des Bischofs sollte auch nach außen sichtbar in Erscheinung treten. Daher wurde von Papst Paul VI. mit Motu Proprio »Pontificalia insignia« vom 21. Juni 1968<sup>21</sup> das Recht zum Gebrauch der Pontifikalinsignien in der Lateinischen Kirche neu geregelt. Im Vollzug der vom Konzil in Nr. 130 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* erteilten richtungweisenden Empfehlung, den Gebrauch der Pontifikalinsignien jenen Personen vorzubehalten, die Bischöfe sind oder irgendwie besondere Jurisdiktion besitzen. Das ausgewucherte Recht zum Gebrauch der Pontifikalinsignien durch nichtbischöfliche Kleriker sollte beseitigt werden. Dieser konziliare Grundsatz ist in zwei Punkten nicht durchgeführt: erstens hinsichtlich der Äbte, denen das Recht auf die Pontifikalien nach der Abtsweihe zusteht, unabhängig ob sie regierende Äbte oder nur Titularäbte sind; zweitens hinsichtlich der päpstlichen Legaten, die unabhängig von ihrer Bischofsweihe das Recht auf die Pontifikalien besitzen. Nach c. 269 § 3 CIC galt, daß nur Legaten mit Bischofsweihe dieses Recht hatten. Die Änderung des bisher geltenden Rechts und die damit verbundene Aufwertung der nichtbischöflichen päpstlichen Legaten mag zwar von Nr. 130 SC gedeckt sein; sie ist jedoch nicht gerechtfertigt. Die päpstlichen Legaten sind, auch wenn sie wirkliche Jurisdiktion besitzen, keine Ordinarien, da ihnen weder ein Bistum noch eine bistumsähnliche Teilgemeinschaft der Kirche als bevollmächtigten Vorstehern anvertraut ist und sie auch kein oberbischöfliches Amt innehaben.

Eine Minderung des Bischofsamtes wäre mit seiner Gremialisierung durch die teilkirchliche Einebnung des Bischofs in das Rätssystem gegeben gewesen. Die aus den Rätestrukturen erwachsene und letztlich in der nicht durchdachten und ausgereifen Konzeption des Vaticanum II für die Räte im diözesanen Bereich wurzelnde Gefahr ist durch die interpretierenden und richtungweisenden Direktiven vom allgemeinen Recht her gebannt oder nicht (mehr) gegeben<sup>22</sup>. Durch diese Weisun-

sanen Pastoralrats nach neuen Weisungen des Apostolischen Stuhls. In: AfkKR 142, 1973, S. 417–435, hier 431–433.

<sup>20</sup> Vgl. aus der Vielzahl der Normen z. B. nur Motu Proprio Pauls VI. *Matrimonia mixta* vom 31. März 1970. In: AAS 62, 1970, S. 257–263; Ochoa 4, 5791–5794; NKD 26, S. 6–23; NKD 28, S. 118–133; dazu Heribert Schmitz: NKD 16, S. 39–44.

<sup>21</sup> AAS 60, 1968, S. 374–377; Ochoa 3, 5389–5390; NKD 16, S. 120–127.

<sup>22</sup> Die Weisungen sind in folgenden Erlassen enthalten: SC Cler., *Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū de Consiliis Presbyteralibus iuxta placita Congregationis Plenariae die 10 Octobris 1969 habitae*, vom 11. April 1970. In: AAS 62, 1970, S. 459–465; Ochoa 4, 5797–5800; NKD 54, S. 34–53; – SC Cler., *Litterae circulares ad Patriarchas, Primate, Archiepiscopos, Episcopos aliosque Ordinarios de Consiliis Pastoralibus iuxta placita Congregationis Plenariae Mixtae die 15 Martii 1972 habitae*, vom 25. Januar 1973 (nicht in AAS publ.). In: AfkKR 142, 1973, 483–489; NKD 44, S. 38–61; – SC Ep., *Directorium de pastoralis ministerio Episcoporum* (Anm. 18); – Synodus Episcoporum 1971, *De sacerdotio ministeriali*. In: AAS 63, 1971, S. 898–922; Ochoa 4, 6167–6178; NKD 44, S. 66–67; NKD 54, S. 60–63.

gen ist vor allem die Unklarheit im Verhältnis von Ratsgremium und Diözesanbischof behoben. Denn die persönliche Verantwortung des Bischofs ist mit aller Klarheit herausgestellt. Diese Verantwortung kann dem Bischof niemand abnehmen; der Bischof kann sie nicht anderen überlassen. Andererseits ist in gleicher Deutlichkeit die Bedeutung der beratenden Funktion der Räte rechtlich umschrieben. Der Bischof steht nicht in der Leitung der Diözese isoliert da. Er ist bei aller Betonung seiner persönlichen Verantwortung stärker als bisher in die ihm anvertraute diözesane Gemeinschaft hingestellt und deshalb auch rechtlich auf Beratungsorgane verwiesen und angewiesen, und zwar auf Beratungsorgane, die in ihrer Zusammensetzung wenigstens nicht von Ermessen, Gutdünken und Belieben des Bischofs abhängig sind. Amt und Dienst der Räte ist konsiliare Diakonie, durch die der Diözesanbischof in die Lage versetzt werden soll, seine Teilkirche in konzertierender, nicht in von ihm konzertierter Aktion zu durch Konsens bewirkter und vertiefter *Communio* zu führen<sup>23</sup>.

Im Gesamthorizont der Aufwertung des Amtes des Diözesanbischofs muß auch die in Nr. 10 Abs. 2 CD angeregte Aufnahme von Diözesanbischöfen unter die Mitglieder der Römischen Kurie gewertet werden. Mit Motu Proprio »Pro comperto« vom 6. August 1967<sup>24</sup> hat Papst Paul VI. angeordnet, daß zu Mitgliedern der Kongregationen der Römischen Kurie in Zukunft außer den Kardinälen auch einige Diözesanbischöfe berufen werden. Ihre Zahl ist im Gegensatz zu der der Kardinäle auf sieben beschränkt, mit Sonderbestimmungen hinsichtlich der Kongregationen für die Ordensleute und für die Evangelisierung der Völker. Die Diözesanbischöfe sind vollberechtigte Mitglieder der Kongregationen, die folglich nicht mehr Kardinalkongregationen, sondern Kurienkongregationen zu nennen sind. Gleichwohl ist die Position der Diözesanbischöfe gegenüber den Kardinälen insofern schwächer, als sie nur an den Vollversammlungen teilnehmen, in denen wichtigere Angelegenheiten und solche von allgemein-grundsätzlicher Bedeutung behandelt werden. Diese Vollversammlungen sollen zur Vermeidung von Nachteilen, die den Diözesen durch häufigere und längere Abwesenheit der Bischöfe entstehen könnten, allerdings in der Regel nur einmal jährlich stattfinden. An den ordentlichen Versammlungen der Kongregationen nehmen die Diözesanbischöfe nur teil, wenn sie gerade in Rom anwesend sind. Die Diözesanbischöfe können also immer an den Grundentscheidungen mitwirken; ihre Mitwirkung an den anderen Fragen ist nicht in der gleichen Weise sichergestellt und kann unter Umständen leicht umgangen werden.

Die »Aufwertung des Bischofsamtes« steht in unlösbarem Konnex mit der konziliaren Wiederentdeckung der Teilkirche. Die Teilkirche, repräsentiert durch den Diözesanbischof, ist nicht Verwaltungsbezirk einer monistischen Einheitskirche, sondern wesentlicher eigenständiger Teil der Gesamtkirche, dem eine Eigenberechtigung im Ganzen zukommt<sup>25</sup>. In der Kurzformel, daß die Kirche in und

<sup>23</sup> Heribert Schmitz, Der Bischof und die konsiliare Diakonie. In: TThZ 84, 1975, S. 236 bis 239; s. auch Eugenio Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie? In dieser Zeitschrift 1/72, S. 33–53.

<sup>24</sup> AAS 59, 1967, S. 881–884; Ochoa 3, 5221–5222; NKD 10, S. 152–159.

<sup>25</sup> Vgl. Synodus Episcoporum 1969, *Relatio de arctiore coniunctione inter ipsas Episcoporum Conferentias* (Ochoa 4, 5659–5659) Nr. I Abs. 2. — Zur Stellung des Bischofs

aus Teilkirchen besteht (Nr. 23 Abs. 1 LG), hat diese Erkenntnis ihren rechtlich noch nicht voll ausgeschöpften Niederschlag gefunden<sup>26</sup>.

### III. Bischofskonferenzen und teilkirchliche Verbände

Die Gesamtkirche ist nicht die Addition von Teilkirchen, sondern eine eigene Größe, die nach dem Prinzip der *Communio Ecclesiarum* gebildet ist. Die Teilkirche ist Ort und Mittel der Verwirklichung dieser kirchlichen *Communio*. Diese Aufgabe kann sie nicht isoliert, ohne Kontakte und Verbindungen im Gesamt der Kirche erfüllen. Sie ist dazu hineingebunden in ein vielfältiges horizontales wie vertikales Bezugsgefüge. In diesem Verbundnetz haben die teilkirchlichen Verbände eine integrierende Funktion.

Die Integration der einzelnen Teilkirchen in die Gesamtkirche wird in gestufter Weise über nachbarschaftliche Zusammenschlüsse verwirklicht. Die dazu in der Lateinischen Kirche nach allgemeinem Recht bestehende Stufe ist die Kirchenprovinz unter dem Metropoliten. Da diese Form sich als unzureichend erwiesen hat, wurde vom Konzil angeregt, kirchliche Regionen zu errichten, zu denen mehrere Kirchenprovinzen zusammengeschlossen werden (Nr. 40 Ziff. 3 CD). Dadurch sollen die Beziehungen der Bischöfe zueinander als auch zu den Metropoliten und den übrigen Bischöfen des gleichen Landes wie zu den weltlichen Autoritäten leichter und fruchtbarer gestaltet werden (Nr. 39 CD). Leitungsorgan der kirchlichen Region soll die Bischofskonferenz werden<sup>27</sup>. Doch schon bevor die kirchlichen Regionen errichtet sind, hat das Vaticanum II Stellung und Funktion der Bischofskonferenzen neu geregelt. Da es auch in Zukunft nicht leicht sein wird, Synoden, Provinzial- und Plenarkonzilien, wie es das Vaticanum II in Nr. 36 Abs. 2 CD wünscht, wegen ihrer strukturbedingten Schwerfälligkeit häufiger als bisher abzuhalten, ist der vom Vaticanum II dekretierte gemeinrechtliche Ausbau der Bischofskonferenz von einem reinen kollektiven Beratungsorgan zu einer kollegialen hierarchischen Mittelinstanz mit, wenn auch nur minimaler, Gesetzgebungskompetenz und vorerst unabhängig von der Bildung der geplanten kirchlichen Regionen höchst bedeutsam (Nr. 37–38 CD)<sup>28</sup>.

---

s. auch Eugenio Corecco, Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin. In: »Concilium« 4, 1968, S. 602–609.

<sup>26</sup> Vgl. Winfried Aymans, Das synodale Element in der Kirchenverfassung. München 1970, S. 318–351; Klaus Mörsdorf, Die Autonomie der Ortskirche. In: AfkKR 138, 1969, S. 388–405, hier 392–393 (= L'autonomia della Chiesa locale. In: La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Milano 1972, I, S. 163–185); Winfried Aymans, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltungsgesetz der einen Kirche. In: AfkKR 139, 1970, S. 69–90; Oskar Saier, »Communio« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. München 1973, besonders S. 160–181; Leo Scheffczyk, Notwendige Klärung eines neuen Sprachgebrauchs. Eine theologische Überlegung zum Verhältnis zwischen Gesamtkirche und Ortsgemeinde. In: »Rheinischer Merkur«, 4. Juni 1976, S. 31.

<sup>27</sup> Vgl. den Bericht der Codexreformkommission. In: *Communications* 4, 1972, S. 43 f.

<sup>28</sup> Vgl. vor allem Giorgio Feliciani, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna 1974; Julio Manzanares, *De Conferentiis Episcopalibus post decem annos a Concilio Vaticano II*, In: *Periodica de re morali canonica liturgica* 64, 1975, S. 589–631.

Durch die rechtsverbindlichen Beschlüsse gemäß Nr. 38 Ziff. 4 CD wird der Entscheidungsbereich des einzelnen Diözesanbischofs eingeschränkt. Es ist daher verständlich, daß sich die Diözesanbischöfe unter Berufung auf die ihnen in sakramentaler Weise grundgelegte und in der Zuweisung einer Teilkirche konkretisierte persönliche Verantwortung für die ihnen anvertraute kirchliche Gemeinschaft gegen die Gesetzgebungskompetenz und den weiteren Ausbau der Bischofskonferenz wehren. Gleichwohl ist in der nachkonziliaren Gesetzgebung eine gewisse Tendenz zum Ausbau der Bischofskonferenz zu einer vollen hierarchischen Mittelinstanz festzustellen. Durch allgemeines Recht sind den Bischofskonferenzen Gesetzgebungskompetenzen in solcher Fülle zugewiesen worden, daß die Bischöfe den Überblick verloren haben und sie oft gar nicht wissen, was sie auf der Bischofskonferenz alles rechtsverbindlich beschließen können. Bei der mühsamen Durchforstung dieser Fülle von Kompetenzen kann man feststellen, daß es sich weithin gar nicht mehr nur um Einzelkompetenzen (Kompetenzen für bestimmte Fälle oder einzelne Fragen) handelt, sondern bereits um generelle Kompetenzen für bestimmte Sachgebiete, die die Bischofskonferenz mit Einzelkompetenzen oder in Einzelentscheidungen überhaupt nicht regeln könnte<sup>29</sup>.

Damit ist der sachnotwendige Ausbau zu einer Instanz mit genereller Kompetenz für den Bereich der Gesetzgebung eingeleitet. Ansätze zu entsprechenden Regelungen in den Bereichen von Verwaltung und Rechtsprechung sind gleichfalls gegeben. Durch Entscheid der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur vom 1. Dezember 1970<sup>30</sup> ist klargestellt, daß auch die Bischofskonferenzen und ihre Organe (z. B. der Ständige Rat oder der Generalsekretär) Verwaltungsakte setzen können<sup>31, 31a</sup>. Kompetenzen hat die Bischofskonferenz auch im Bereich der Gerichtsverwaltung erhalten<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Vgl. auch die Wünsche der Bischöfe: Synodus Episcoporum 1969, *Relatio de arctiore coniunctione Episcoporum Conferentias inter et Sedem Apostolicam* (Ochoa 4, 5666–5670) Nr. I Abs. 5. Aus diesem Grund soll es nach dem Bericht der Codexreformkommission in den Normen über die Gesetzgebungskompetenzen der Bischofskonferenz des neuen CIC heißen: »... circa casus seu materias quae ...« (Communicationes 4, 1972, S. 49). — Kataloge der Gesetzgebungskompetenzen s. bei Marcellinus Costalunga, *De Episcoporum Conferentiis*. In: *Periodica* 57, 1968, S. 217–280, hier 250–256; G. Feliciani, *Le Conferenze Episcopali* (Anm. 28), S. 529–561.

<sup>30</sup> Ochoa 4, 5930–5934.

<sup>31</sup> In iure, 1 a.

<sup>31a</sup> Es ist nicht Aufgabe dieses Beitrags, die Kompetenzen der Bischofskonferenz im Bereich der Verwaltung aufzuführen. Solche Kompetenzen waren jedoch schon im *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* den Bischofskonferenzen übertragen worden; vgl. z. B. I Nr. 2, 9, 12 § 1 (Einsetzung von Kommissionen), Nr. 7 Abs. 2, Nr. 10.

<sup>32</sup> Durch *Motu Proprio Sanctitas clarior* über die Neuordnung der Selig- und Heiligsprechungsverfahren vom 19. März 1969 (AAS 61, 1969, S. 149–153; Ochoa 4, 5492 bis 5494; NKD 39, S. 18–31) hat Papst Paul VI. den Bischofskonferenzen die Vollmacht übertragen, besondere territoriale Gerichtshöfe für diese Prozesse zu errichten (Nr. 10–11). Durch Rundschreiben *Ut causarum* mit Richtlinien für überdiözesane, regionale oder überregionale Gerichtshöfe vom 28. Dezember 1970 (AAS 63, 1971, S. 486–492; Ochoa 4, 5949–5952; NKD 39, S. 124–143) hat die Apostolische Signatur den Bischofskonferenzen die Befugnis zur Errichtung von Regionalgerichten mit den entsprechenden Vollmachten zur Ernennung der Richter und des übrigen Personals und bezüglich der Aufsicht über diese Gerichte zugestanden. Gemäß *Motu Proprio* Papst Pauls VI. *Causas matrimoniales*

Ein Strukturvergleich zwischen der Bischofskonferenz nach Nr. 38 CD und der in c. 292 CIC vorgesehenen Provinzialbischofskonferenz wie den entsprechenden Organen in den Ostkirchen stellt einen gewichtigen Unterschied fest. Die Bischofskonferenz nach Nr. 38 CD ist ein kollegial-strukturiertes Gremium von Bischöfen, das zwar einen Vorsitzenden, aber keine hierarchische Spitze kraft oberbischöflichen Amtes hat. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz ist statutengemäß (meist auf Zeit) bestelltes Mitglied der Bischofskonferenz, dem Vorsitz (*praesesse*) und Leitung (*moderatio*) der Bischofskonferenz und ihrer Sitzungen obliegen<sup>33</sup>. Mit diesen beiden Funktionen sind die Befugnisse des Vorsitzenden vielleicht rechtlich hinreichend beschrieben, aber seine faktischen Möglichkeiten bei weitem nicht angedeutet. Es trifft zu, daß die Stellung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz nicht die eines hierarchischen Hauptes des Kollegiums ist, doch darf seine Position nicht geringgeschätzt oder gar heruntergespielt werden<sup>34</sup>. Der Apostolische Stuhl selbst hat bei der Neuordnung der Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst in

---

zur Beschleunigung der Ehenichtigkeitsverfahren vom 28. März 1971 (AAS 63, 1971, S. 441–446; Ochoa 4, 5983–5985; NKD 39, S. 32–45) ist in Abänderung des bisher geltenden Rechts die zuständige Bischofskonferenz ermächtigt zu gestatten, daß jeweils ein männlicher Laie als Eherichter in das Drei-Richter-Kollegium berufen wird (Nr. V § 1), so daß dieses aus zwei Klerikern (davon einer Priester) und einem Laien zusammengesetzt sein kann. Voraussetzung ist, daß kein Drei-Richter-Kollegium beim diözesanen oder regionalen Ehegericht bestellt werden kann. Ist auch durch die Zuziehung eines Laien die Bildung eines Drei-Richter-Kollegiums nicht möglich, kann die Bischofskonferenz gestatten, daß die Eheprozesse in erster Instanz auch von einem geistlichen Einzelrichter (Priester oder Diakon) geführt werden (Nr. V § 2). Damit ist das bisher geltende Recht abgeändert: Nach c. 1576 § 1 CIC konnte ein Ehenichtigkeitsverfahren nur vor einem Kollegium aus drei Richtern, die Priester sind, durchgeführt werden. Nach *Causas matrimoniales* Nr. V § 1 braucht dieses Drei-Richter-Kollegium nur aus drei Klerikern zu bestehen, wobei der Vorsitz weiterhin nur einem Priester zukommen kann. Durch die Neuregelung der Disziplin der Ersten Tonsur, der niederen Weihen und der Subdiakonatsweihe in der Lateinischen Kirche durch Motu Proprio Papst Pauls VI. *Ministeria quaedam* vom 15. August 1972 (AAS 64, 1972, S. 529–534; Ochoa 4, 6304–6305; NKD 38, S. 24 bis 39) ist klargestellt, daß man Kleriker erst mit der ersten Stufe des Sakramentes des Ordo wird. Dadurch hat der Begriff Kleriker eine Neubestimmung erfahren und ist damit mittelbar statuiert, daß auch Diakone kirchliche Richter in Ehesachen sein können. — Nach dem Rundschreiben der Apostolischen Signatur *Inter cetera* über Stand und Tätigkeit der kirchlichen Gerichte vom 28. Dezember 1970 (AAS 63, 1971, S. 480–486; Ochoa 4, 5952–5955; NKD 38, S. 104–123) können die Bischofskonferenzen eine Kommission einsetzen, die für die Berichterstattung an die Apostolische Signatur über die Gerichte zuständig ist.

<sup>33</sup> Vgl. G. Feliciani, *Le Conferenze Episcopali* (Anm. 28) Nr. 97 S. 497 f. — Statutengemäß kann der Vorsitz an einen bestimmten Bischofssitz gebunden sein, z. B. den des Metropoliten wie in Belgien und den Niederlanden, an den Sitz des Primas wie in Ungarn oder wie in Polen »ratione eximiae honoris praerogativae tituloque summae auctoritatis antiquitus summe aestimatae« (Art. 7) (zitiert nach G. Feliciani, *Le Conferenze Episcopali*, S. 518 f., Anm. 103).

<sup>34</sup> So hat es Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, nach seiner Wahl zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz am 22. September 1976 getan: »Er sei nur der Sprecher der Bischofskonferenz, er habe nur vorzutragen, was diese beschlossen hat, er sei nicht einmal »primus inter pares«, sondern lediglich »Gleicher unter Gleichen.« (E. M., Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. In: »Herder-Korrespondenz« 30, 1976, S. 540–543, hier 540).

der Lateinischen Kirche<sup>35</sup> die Position des Vorsitzenden gestärkt, während die Stellung der nationalen Bischofskonferenz als solcher abgeschwächt wurde. Ihre Stellung ist insofern geschwächt, als die Kompetenz zur Aufstellung der Kandidatenliste allein der Provinzialbischofskonferenz zusteht und die nationale Bischofskonferenz diese Kompetenz nur in außerordentlichen Fällen und nach vorheriger Kenntnis des Apostolischen Stuhles erhalten kann. Im Regelfall kann die nationale Bischofskonferenz aufgrund eines mit Zweidrittelmehrheit gefaßten Beschlusses nur veranlassen, daß die Jahreslisten der Provinzialbischofskonferenz ihrem Vorsitzenden bzw. dem ständigen Ausschuß oder einer eigens bestellten Kommission zu ergänzender Stellungnahme vorgelegt werden. Dadurch ist die Position des Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenz gestärkt, zumal er auch im konkreten Besetzungsfall gehört wird. Seine Stellung wird über die Präsidialfunktion hinaus in gewissem Sinn in Richtung auf die Funktion des Hauptes der Bischofskonferenz erweitert, in dem und durch das die Konferenz als solche handelt.

Die Bischofskonferenz kann nur im Lichte des Prinzips der vom Vaticanum II wiederentdeckten Fülle der Katholizität der Kirche durch Vielfalt richtig gewertet werden. Kirchliche Gemeinschaft heißt Einheit in Fülle aus Vielfalt<sup>36</sup>. Die Kirche als Gesamtkirche kann nur bestehen, wenn die mit dem in Nr. 13 Abs. 3 LG ausformulierten Begriff Katholizität gegebene Vielfalt der Teile und Glieder, in denen und aus denen das Ganze besteht, gewahrt bleibt, weil diese Vielfalt wesentliches Element der kirchlichen *Communio* ist. Denn jeder Teil und jedes Glied hat seine Gabe und seine Aufgabe, das heißt eine eigene, durch keinen anderen ersetzbare Gabe und Aufgabe, zur Fülle des Ganzen beizutragen. Dieser Aufgabe dienen die Bischofskonferenzen. Sie sind daher nicht allein Instrumente zur Integration der in ihnen durch ihre Mitglieder zu teilkirchlichen Verbänden zusammengeschlossenen Teilkirchen in das Ganze<sup>37</sup>, sondern in viel stärkerem Maß Organe zur Verwirklichung der Fülle des Ganzen. Denn durch die Bischofskonferenzen entfalten und bewahren die Teilkirchen und teilkirchlichen Verbände nicht nur ihre berechtigte Eigenprägung, sondern bringen diese zur Fülle in die Gesamtkirche ein. In dieser konziliaren Sicht des Bezugsverhältnisses von Teilkirche und Gesamtkirche entspricht die in der nachkonziliaren Gesetzgebung anzutreffende Tendenz zum Ausbau der Bischofskonferenz zur vollen Mittelinstanz (mit hierarchischer Spitze) den konziliaren Weisungen; der Ausbau wird von daher sogar gefordert<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotiis, Decretum quo normae de promovendis ad episcopale ministerium in Ecclesia Latina approbantur*. In: AAS 64, 1972, S. 386–391; Ochoa 4, 6253–6256; NKD 38, S. 132–151.

<sup>36</sup> Die Bischofssynode 1969 (*Relatio de arctiore coniunctione inter ipsas Episcoporum Conferentias*). In: Ochoa 4, 5659–5665) spricht von einer »unitas in multiplicitate« und einer »multiplicitas in unitate« sowie von der »diversitas, in quantum ad unitatem ordinata est« (5660). Sachlich zutreffender müßte formuliert werden: *Communio est unitas in plenitudine ex varietate existens*.

<sup>37</sup> Die Entwicklung der Bischofskonferenzen im internationalen und übernationalen Bereich bleibt in diesem Zusammenhang ausgeklammert; vgl. dazu AnPont 1977, S. 939; Bischofssynode 1969, *Relatio de arctiore coniunctione inter ipsas Episcoporum Conferentias* (Anm. 36).

<sup>38</sup> Vgl. dazu mit gewissen Vorbehalten die »Principia quae CIC recognitionem dirigant« Nr. 5 Abs. 5 (Anm. 8).

#### IV. Kurienreform, Papstwahlrecht und Gesamtkirche

Die Leitung der Gesamtkirche obliegt dem Papst. Dazu bedarf er eines funktionsfähigen Instrumentes. Entsprechend dem Strukturprinzip der *Communio Ecclesiarum* kann es nicht Aufgabe des Papstes sein, die kirchliche *Communio* zu uniformieren und zu zentralisieren. Seine Aufgabe erschöpft sich auch nicht darin, die Einheit zu garantieren, sondern sie besteht darin, die kirchliche Gemeinschaft als Einheit in Fülle aus Vielfalt zu gewährleisten (vgl. Nr. 13 Abs. 3 LG). Aus diesen Gründen hat das Zweite Vatikanische Konzil eine Reform der Römischen Kurie gewünscht (Nr. 9—10 CD). Papst Paul VI. ist diesem Wunsch am 15. August 1967 in der Apostolischen Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« über die Römische Kurie nachgekommen<sup>39</sup>. Diesem großen Schritt in der Kurienreform sind seither weitere Schritte gefolgt<sup>40</sup>. Sie haben durch Aufhebung, Teilung und Zusammenlegung von Kurienbehörden, durch Zusammenfassung von Kompetenzen sowie durch Kompetenzklärungen zu weiterer Flurbereinigung in der Römischen Kurie geführt. Den Anforderungen der Zeit entsprechend wurden neue Gremien geschaffen. Der Rat für die Laien und die Päpstliche Kommission »Iustitia et Pax« erhielten ihre endgültige Verfassung und wurden der Römischen Kurie definitiv eingegliedert<sup>41</sup>.

Dem kritischen Blick fällt vor allem auf die beachtliche Machtkonzentration in den Händen des Kardinalstaatssekretärs und dem ihm in dieser Eigenschaft zugeordneten Staatssekretariat, das zur Zentral- und Superbehörde der Römischen Kurie wurde<sup>42</sup>. Neben dieser notwendigen Zentralisierung nach innen sind Zentralisierungsbestrebungen nach außen erkennbar, die nicht allein mit der Berufung auf die Notwendigkeit gesamtkirchlicher pastoraler zentraler Weisungen gerechtfertigt werden können. Vorrangig dürfte in dieser Hinsicht die Zentralisierung der kirchlichen Entwicklungshilfe im Päpstlichen Rat »Cor Unum« genannt werden. Aber auch — um ein weiteres Beispiel zu nennen — die den Bischöfen und Bischofskonferenzen zu eigenständiger Durchführung zugewiesene Kompetenz der Ordnung der Priesterausbildung<sup>43</sup> hat durch die »Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis« der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 6. Januar 1970<sup>44</sup> Einschränkungen erfahren, bis hin zum Vorschlag vorformulierter Bestimmungen für die von den Bischofskonferenzen zu erlassende »Ratio nationalis in-

<sup>39</sup> AAS 59, 1967, S. 885—928; Ochoa 3, 5224—5242; NKD 10, S. 62—151; dazu: *Ordinatio generalis Curiae Romanae* — Regolamento generale della Curia Romana vom 22. Februar 1968: AAS 60, 1968, S. 129—176; Ochoa 3, 5298—5314; NKD 10, S. 166—251. Siehe auch das Anm. 24 genannte Motu Proprio *Pro comperto* vom 6. August 1967.

<sup>40</sup> Die einschlägigen Erlasse der Jahre 1968—1975 sind gesammelt und kommentiert: Kurienreform II (1968—1975) in NKD, Bd. 47.

<sup>41</sup> Motu Proprio Papst Pauls VI. *Apostolatus peragendi, (quo) Consilium de Laicis nova certaque ratione ordinatur, Pontificium Consilium pro Laicis in posterum appellandum* vom 10. Dez. 1976. In: AAS 68, 1976, S. 696—700. — Motu Proprio *Iustitiam et pacem, (quo) Pontificia Commissio a Iustitia et Pace certa ac definita ordinatione donatur* vom 10. Dezember 1976. In: AAS 68, 1976, S. 700—703.

<sup>42</sup> Vgl. Heribert Schmitz, Die Reform der Römischen Kurie. Vollzug und Weiterführung 1968—1975. In: NKD 47, S. 11—61, hier 59 f.

<sup>43</sup> Vaticanum II, *Optatam totius* Nr. 1.

<sup>44</sup> AAS 62, 1970, S. 321—384; Ochoa 4, 5702—5735; NKD 25, S. 68—273.

stitutionis sacerdotalis«<sup>45</sup>. Allerdings muß anerkannt werden, daß bei dieser zentralisierenden Führung die oft unvermögenden und überforderten Bischöfe von der Römischen Kurie mit mehr oder weniger lockerem, aber meist sicherem Zügel geführt werden, wobei ein partnerschaftlicher Arbeits- und Führungsstil im Ansatz erkennbar ist<sup>46</sup>.

Bei der jüngsten Neuordnung der in Durchführung des Konzilsdekrets »Apostolicam actuositatem« über das Apostolat der Laien Nr. 26 Abs. 3 mit Motu Proprio »Catholicam Christi Ecclesiam« vom 6. Januar 1967<sup>47</sup> vom Papst Paul VI. errichteten Kurienbehörde für das Laienapostolat darf eine Anordnung in ihrer Tragweite nicht unterschätzt werden. In Nr. II Abs. 3 Satz 2 des Motu Proprio Papst Pauls VI. »Apostolatus peragendi« zur Neuordnung des Rates für die Laien (*Pontificium Consilium pro Laicis*) vom 10. Dezember 1976<sup>48</sup> ist folgendes angeordnet: Allen vorgenannten Personen (nämlich: Kardinalpräses, Sekretär und Untersekretär) kommt es zu, nach Norm des Rechtes all das zu tun, was heilige Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht erfordert<sup>49</sup>. In dieser Aussage ist in Verbindung mit der Kompetenz-Neuregelung ausgedrückt, daß — erstens — der Päpstliche Rat für die Laien nicht mehr nur ein beratendes Gremium ist, wie bisher das *Consilium de Laicis*, sondern eine Behörde der Römischen Kurie wurde, die an der Leitung der Kirche teilhat<sup>50</sup>. Sofern — zweitens — die Erfüllung dieser Aufgabe geistliche Vollmacht erfordert, kann sie nicht — wie bei den Kurienkongregationen — von den Mitgliedern des Rates, die zum größeren Teil Laien sind (Nr. III), sondern nur von Trägern geistlicher Vollmacht wahrgenommen werden, weil allein ihnen Teilhabe an der Leitungsvollmacht zukommen kann. Mit der Formel »quae potestatem ordinis et iurisdictionis sacram requirunt« ist die Frage unbeantwortet geblieben, welche Aufgaben den Besitz von geistlicher Vollmacht erfordern und daher Laien nicht übertragen werden können. Indessen ist klar gesagt, daß es Aufgaben in der Kirche gibt, die von Laien — trotz ihrer Befähigung, an der Sendung der Kirche mitzuwirken und von der Hierarchie zu gewissen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen (Nr. 33 Abs. 3 LG) — nicht wahrgenommen werden können, weil sie den Besitz von geistlicher Vollmacht voraussetzen. Ein Vergleich zwischen dem bisherigen<sup>51</sup> und dem neuen Kompetenzenkatalog (Nr. VI)

---

<sup>45</sup> Vgl. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Anm. 44), *Notae praeliminares* Nr. 4; dazu Anton Arens, Einleitung und Kommentar zur *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. In: NKD 25, S. 5–66, hier 24.

<sup>46</sup> Vgl. A. Arens, Einleitung (Anm. 45) 22; Hugo Schwendenwein, *Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts*. Wien 1970, S. 40 f.

<sup>47</sup> AAS 59, 1967, S. 25–28; Ochoa 3, 5093–5095; NKD 13, S. 78–87.

<sup>48</sup> Siche Anm. 41.

<sup>49</sup> Nr. II Abs. 3: »Cardinalis Praeses a Secretario et Subsecretario adiuvatur. Ad praedictos universos pertinent, secundum normam iuris, ea omnia peragere, quae potestatem ordinis et iurisdictionis sacram requirunt.«

<sup>50</sup> Zur Veröffentlichung des Motu Proprio *Apostolatus peragendi* vgl. »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 24. Dezember 1976, S. 10–11.

<sup>51</sup> Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* (Anm. 47) Nr. I 1–4; *Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae, Normae quibus regitur competentia Curiae Romanae in fidelium associationes (ad experimentum servandae)* vom November 1968. In: (Ochoa 3, 5446–5447; NKD 47, S. 150–155), Art. 1–9.



im Kontext des Erlasses läßt die Grenze allenfalls darin vermuten, daß es sich bei den vorbehaltenen Aufgaben um solche handelt, welche die verantwortliche Entscheidung des kirchlichen Amtes erfordern und deswegen nur jenen zustehen können, die durch sakramentale Weihe befähigt sind, in der Person Christi zu handeln<sup>52</sup>. Damit dürfte der Anfang zu einer Neubesinnung in einem Bereich gesetzt sein, für den in der nachkonziliaren Zeit selbst in der Römischen Kurie eine unsichere Haltung festzustellen war.

Die 1967 begonnene Kurienreform hat Früchte gebracht. Was in der Apostolischen Konstitution »Regimini Ecclesiae Universae« grundgelegt war, wurde rechtlich wie faktisch ausgebaut. Viele Fragen sind allerdings noch offen. Auch nach Meinung des Papstes sind noch einige bedeutsame Fragen ungelöst. Auf der Konferenz der Leitenden Kurienkardinäle vom 13. Juni 1972 nannte er folgende Probleme: die Abgrenzung der Kompetenzen; die Ekklesiologie, die der gemeinsamen Arbeit in den erneuerten Beziehungen zu den Ortskirchen zugrunde liegt; die Fragen der Subsidiarität; die Erteilung größerer Vollmachten an Bischöfe und Bischofskonferenzen bei gleichzeitig stärkeren Beziehungen zum Apostolischen Stuhl; schließlich die Verbesserung der bis jetzt erlassenen Normen<sup>53</sup>. Darüber hinaus harren noch folgende Grundfragen einer Lösung: die Trennung der Römischen Kurie in eine Kurie für die Gesamtkirche und eine für die Lateinische Kirche sowie eine klare Scheidung der Behörden hinsichtlich der Funktionen von Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung. In gesetzestechnischer Hinsicht ist zu bemängeln, daß einige nicht unbedeutende Maßnahmen gleichsam unter der Hand geschehen, ferner das bunte Bild in der Form der Erlasse, ganz abgesehen von der unbefriedigenden redaktionellen Fassung. So bleibt zu erwägen, ob es nicht Aufgabe der im Staatssekretariat in Zusammenhang mit der Aufhebung der Apostolischen Kanzlei geschaffenen Kanzlei der Apostolischen Schreiben sein könnte, alle Normen vor ihrem Erlaß in gesetzestechnischer Hinsicht zu überprüfen, solange kein besonderes Gesetzgebungsorgan besteht.

Im Zusammenhang mit der Kurienreform ist auch die Neuordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens durch Motu Proprio Papst Pauls VI. »Sollicitudo omnium ecclesiarum« vom 24. Juni 1969 zu sehen<sup>54</sup>. Mit dieser Regelung wurde ein weiteres Kapitel der Applikation des Vaticanum II in dem Bereich geschrieben, der sich auf die Strukturen der zentralen Leitung der Kirche bezieht<sup>55</sup>. Es zeigt, wie der Wunsch der Konzilsväter dem Wortlaut nach, aber entgegen seinem Sinn verwirklicht ist. Denn der Aufgabenbereich des Legaten ist eher erweitert als eingeschränkt. Der rechte Ausgleich zwischen den polaren Strukturen, von denen die Kirche in ihrem inneren und äußeren Gefüge geprägt ist, hier zwischen dem

<sup>52</sup> Vaticanum II, *Lumen gentium* Nr. 21 Abs. 2, Nr. 28 Abs. 1, Nr. 37 Abs. 1; – *Presbyterorum ordinis* Nr. 12 Abs. 1, Nr. 13 Abs. 3; – *Sacrosanctum Concilium* Nr. 33 Abs. 2; – SC Fid., *Declaratio Inter insigniores circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale*, vom 15. Oktober 1976 (AAS 69, 1977, S. 98–117) Abschnitt V. – Vgl. auch den Bericht der Kommission »De lege Ecclesiae fundamentali«. In: *Communicationes* 9, 1977, 104–106 (zu can. 55 LEF).

<sup>53</sup> »L'Osservatore Romano« vom 15. Juni 1972, S. 1–2, hier 2.

<sup>54</sup> AAS 61, 1969, S. 473–484; *Ochoa* 4, 5573–5579; NKD 21, S. 40–67.

<sup>55</sup> A. S., *Missione per la Chiesa e per i Popoli in nome del Papa*. In: »L'Osservatore Romano« vom 23./24. Juni 1969, S. 2.

primatialen und dem bischöflichen Element (auch in seiner synodal-kollegialen Funktion), ist im Bereich des päpstlichen Gesandtschaftswesens noch nicht gefunden. Vor allem die Stellung der Bischofskonferenzen hätte stärker berücksichtigt gehört. Es ist ein Unterschied, ob der päpstliche Legat sich mit den einzelnen Bischöfen berät und ihre Meinung erfragt oder ob er den Rat der Bischofskonferenz als solcher einholt, der kollegial durch gemeinsames Abwägen des Für und Wider zustande gekommen ist. Die starke Betonung der religiös-kirchlichen Aufgaben, welche auch die ständigen Legaten mit diplomatischem Charakter haben, beleuchtet den Status dieser Legaten auf ihre Weise. Welche Position dem päpstlichen Legaten zukommt, zeigt sich vor allem bei der Bischofsbestellung. In diesem Bereich nimmt er seit der Neuordnung der Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst in der Lateinischen Kirche<sup>56</sup> eine Schlüsselfunktion ein. Über den päpstlichen Legaten werden die Kandidatenlisten an den Apostolischen Stuhl weitergeleitet. Er kann sich Zugang zu jeder Versammlung oder Sitzung jeder Bischofskonferenz verschaffen. Er führt die Inquisition über die Kandidaten durch. Er fordert den Situationsbericht über die Diözese an. Er entscheidet nach Gutdünken, wer befragt wird. Er holt die Stellungnahme der Bischöfe der Kirchenprovinz und des Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenz ein und fügt dann seine Äußerung hinzu. Dadurch ist im notwendigen Zusammenwirken von Papst und Bischöfen dem primatialen Element wegen seiner zentralistischen Ausformung ein nur schwer erträgliches Übergewicht gegeben.

Mit einer in der Kirche ungewöhnlichen Maßnahme hat Papst Paul VI. im Zuge seiner nachkonziliaren Reformen die wohlerworbenen Rechte der Kardinäle beschnitten. Mit *Motu Proprio »Ingravescentem aetatem«* vom 21. November 1970<sup>57</sup> hat er Altersgrenzen für die Kardinäle verfügt und dabei die über achtzig Jahre alten Kardinäle entrechtet. Die Neuregelung, die mit der großen Bedeutung begründet wird, die dem Kardinalat im Dienst an der Gesamtkirche, nicht zuletzt bei der Papstwahl zukomme, betrifft die Kardinäle als Leiter und Mitglieder der Behörden der Römischen Kurie und des Vatikanstaates sowie das Recht der Kardinäle, den Papst zu wählen. Der Entzug der Mitgliedschaft in den genannten Behörden, vor allem aber der Entzug des aktiven Papstwahlrechtes mit Vollendung des 80. Lebensjahres ist insofern eine ungewöhnliche Maßnahme, als er hinsichtlich der jetzigen Kardinäle in wohlerworbene Rechte eingreift, die die Kirche bisher immer zu wahren gewillt war. Die Maßnahme läßt sich nur im Blick auf die Reform der Papstwahl verstehen. Sie hätte sich in ihrer Wirksamkeit zu lange verzögert, wenn die Begrenzung des Wahlrechts erst für die Kardinäle Geltung erlangte, die nach Inkrafttreten dieses *Motu Proprio* in das Kardinalskollegium berufen werden. Durch die Beschränkung des aktiven Papstwahlrechtes ist das Papstwahlgremium neu umschrieben. Das Kardinalskollegium hat seine Funktion als Papstwahlgremium verloren; beide Gremien sind nicht mehr identisch. Die durch diese Maßnahme und durch Äußerungen des Papstes im Frühjahr 1973 genährten Hoffnungen auf eine weitere Reform der Papstwahl durch Erweiterung des Wählerkreises um Bischöfe, die nicht Kardinäle sind (z. B. die ostkirchlichen Patriar-

<sup>56</sup> Siehe Anm. 35.

<sup>57</sup> AAS 62, 1970, S. 810–813; Ochoa 4, 5925–5927; NKD 47, S. 84–91.

chen und die Mitglieder des Rates des Sekretariats der Bischofssynode)<sup>58</sup> haben sich jedoch nicht erfüllt.

In der neuen Papstwahlordnung »Romano Pontifici eligendo« vom 1. Oktober 1975<sup>59</sup> wird bestimmt, daß das Papstwahlrecht allein den Kardinälen der Römischen Kirche zusteht, wobei die Höchstzahl der Papstwähler 120 nicht überschreiten soll (Nr. 33). Rechtlich wird diese Norm damit begründet, daß das Papstwahlrecht gemäß kirchlicher Tradition nur ein ständiges Kollegium besitzen könne, das aufgrund seiner Verfassungsstruktur bei Sedisvakanz des Papstamtes ohne weiteres handlungsfähig sei (Einleitung Abs. 4). Diese Begründung überzeugt nicht; denn auch ein erweitertes Papstwahlgremium könnte derart strukturiert sein, daß es dieser Anforderung entspreche. Theologisch schon einsichtiger ist die Begründung, die Wahl des Bischofs von Rom könne nur dem Klerus der Stadt Rom zustehen; dieser werde durch das Kardinalskollegium repräsentiert<sup>60</sup>. Aber auch diese Begründung vermag nicht zu überzeugen, einmal weil das Kardinalskollegium nicht mehr das Papstwahlgremium ist, zum anderen, weil diese Regelung (Wahl des Bischofs durch ein das Presbyterium repräsentierendes Gremium) für die anderen Bischofssitze abgelehnt wird<sup>61</sup>. Auch von der Fundamentalsaussage über die Gesamtkirche, die in und aus Teilkirchen besteht, und dem daraus abgeleiteten Strukturprinzip der *Communio Ecclesiarum* dürfte diese Begründung nicht voll gedeckt sein, wengleich sie ihnen wegen der Erweiterung und Internationalisierung des Kardinalskollegiums auch nicht widerspricht.

Kann also die Beibehaltung der Beschränkung des Papstwahlrechts auf die Kardinäle der Kirche von Rom nicht wie manche andere Maßnahme in der Perspektive der Wiederentdeckung der Teilkirche und der Struktur der Gesamtkirche gewertet werden, so läßt sich die andere entscheidende Norm des Papstwahlrechtes durchaus im Sinne der »Aufwertung des Bischofsamtes« beurteilen. In Nr. 88–91 der neuen Papstwahlordnung ist eindeutig festgelegt, daß ein rechtmäßig Gewählter nur dann Bischof der römischen Kirche und zugleich wirklich Papst ist und Haupt des Bischofskollegiums, wenn er die Bischofsweihe besitzt. Andernfalls ist er unverzüglich zum Bischof zu weihen und erlangt er erst mit dem Empfang der Bischofsweihe das Bischofs- und Papstamt. Damit ist die (auch von Papst Pius XII. und auch auf dem Vaticanum II wengleich mit Einschränkung vertretene) Lehre zurückgewiesen, ein zum Papst gewählter Laie sei mit Annahme der Wahl wirklich

<sup>58</sup> Vgl. Walenty Wójcik, Projekt rozszerzenia kolegium wyborców papieża (Der Gesetzentwurf über die Ausdehnung des Papstwählerkreises). In: Prawo Kanoniczne 18, 1975, S. 25–66 (66–67).

<sup>59</sup> AAS 67, 1975, S. 609–645.

<sup>60</sup> Außerdem muß bedacht werden, daß nach Motu Proprio Papst Pauls VI. »Ad purpuratorum Patrum« über die Stellung der orientalischen Patriarchen im Kardinalskollegium vom 11. Februar 1965 (AAS 57, 1965, S. 295–296; Ochoa 3, 4629–4630) Patriarchen der Orientalischen Kirchen, die zum Kardinal ernannt werden, keine suburbikarische Titeldiözese erhalten und nicht zum Klerus der Stadt Rom gehören (Nr. II) und daher dementsprechend nicht den Titel eines Kardinals der Heiligen Römischen Kirche führen, sondern Kardinäle der Kirche heißen (S. E. Cardinalis); nach AnPont 1977, S. 31\*, 72\*, ist zur Zeit ein ostkirchlicher Patriarch Mitglied des Kardinalskollegiums: Sidarouss Stephanos I, C.M.; er hat keine Titelkirche in Rom.

<sup>61</sup> Vgl. für die Lateinische Kirche: c. 329 CIC und die neuen Normen über die Auswahl der Kandidaten für den bischöflichen Dienst (Anm. 35).

Papst<sup>62</sup>. Die neue Norm entspricht dem vom Vaticanum II erteilten Auftrag und gesetzten Maßstab für den bischöflichen Dienst, wie er in *Lumen gentium* und *Christus Dominus* beschrieben ist.

\*

Das in der vorkonziliaren Zeit geprägte Schlagwort von der »Aufwertung des Bischofsamtes« hat durch das Zweite Vatikanische Konzil eine theologische Vertiefung erfahren. Eines der konziliaren Grundanliegen war, Dienst und Vollmacht in der Kirche besser zu umschreiben. Grundlegend sind in dieser Hinsicht die Aussagen über die sakramentale Begründung und die heilsökonomische Zielsetzung der *sacra potestas*<sup>63</sup>, die dazu führten, auch den bischöflichen Dienst und die bischöfliche Vollmacht als sakramental grundgelegte Ausprägung der geistlichen Vollmacht der Kirche zu verstehen. Die konziliare Lehre von der *sacra potestas* und in Konsequenz daraus die Lehre von der Bischofskonsekration als Sakrament sind Angelpunkt der konziliaren Aussagen.

Die nachkonziliare Gesetzgebung bewegt sich daher im verfassungsrechtlichen Bereich folgerichtig um den Dienst des Bischofs. Es geht dabei in einer doppelten Polung um den Bezug zwischen der Bischofsweihe als Stufe des *sacramentum ordinis*, mit der die Fülle des Weihesakramentes gegeben wird, und dem Bischofsamt in seinen verschiedenen Amtsstufen mit der dort bestehenden Spannung zwischen Episkopat und Primat. Bei Aufbau und Ausbau der kirchlichen *Communio* steht der bischöfliche Dienst, vor allem der des Diözesanbischofs, im Kräftefeld zentralisierender, mediatisierender und gremialisierender Bestrebungen. Theologische Ortung und rechtliche Ordnung dieses Dienstes sind in der nachkonziliaren Gesetzgebung im Ansatz gelungen. Beim weiteren Ausbau müßte jedoch der rechte Ausgleich im Spannungsbereich Bischöfe und Papst bzw. Teilkirchen und Gesamtkirche noch stärker gesucht werden.

<sup>62</sup> Papst Pius XII., Ansprache an den 2. Weltkongreß des Laienapostolats vom 5. Oktober 1957. In: AAS 49, 1957, S. 922–939, hier 924; die gleiche Auffassung wurde auch auf dem Vaticanum II vertreten; vgl. Heribert Schaaf, Das Leitungsamt der Bischöfe. München/Paderborn/Wien 1975, S. 174, und die Rezension dieses Werkes von Winfried Aymans. In: Annuario historiae conciliorum 8, 1976, S. 690–692, hier 691. – Zu dieser Frage siehe auch Wilhelm Bertrams, De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris. In: »Periodica de re morali canonica liturgica« 65, 1976, S. 187–242, und Klaus Mörsdorf, Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche. In: »EphTheolLov« 52, 1976, S. 193–204, hier 193–195. Anderer Ansicht ist Georg May, Das Papstwahlrecht in seiner jüngsten Entwicklung. In: Ex aequo et bono. Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag. Innsbruck 1977, S. 231–262, hier 261; nach May ist auch ein Nichtbischof mit Annahme der Wahl Papst hinsichtlich der Jurisdiktionsgewalt, doch »ist ein Papst, der nicht Bischof ist, ein Torso«. – Vgl. ferner den Bericht der Kommission »De lege Ecclesiae fundamentali«. In: Communicationes 9, 1977, S. 114–116.

<sup>63</sup> Vgl. Peter Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973, besonders S. 34–48, 100–111; zu den fundamentalen Fragen um das Kirchenrecht ders., Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Trier 1977.

# Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität

Von Karl Forster

Im Mai dieses Jahres hat die Kommission für pastorale Grundfragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ein umfangreiches Dokument veröffentlicht, das den Titel trägt: *Religiös ohne Kirche? – Eine Herausforderung für Glaube und Kirche.*<sup>1</sup> Der Text will auf ein Phänomen aufmerksam machen, das nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern in der ganzen technisch und ökonomisch entwickelten freien Welt in einem wachsenden statistischen Umfang, wenn auch in unterschiedlichen Formen, anzutreffen ist: das verstärkte, teilweise neu aufbrechende Interesse für religiöse Fragen und Erfahrungen bei gleichzeitiger Distanzierung von den institutionalisierten Formen der Religion. In der Bundesrepublik Deutschland kann für mehr als die Hälfte der erwachsenen Bevölkerung angenommen werden, daß sie sich kaum am gemeindlichen Leben einer der großen christlichen Kirchen beteiligt, andererseits aber einer dieser Kirchen zugehört und sich selbst keineswegs als areligiös verstehen will. Zu dieser in sich vielschichtigen und vielfältigen Wirklichkeit vermittelt das Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken eine Reihe von differenzierenden religionssoziologischen Beobachtungen. Es bietet theologische Kriterien für eine Beurteilung und skizziert schließlich aktuelle, auf das Phänomen eingehende Aufgaben sowohl für die kirchliche Pastoral wie für die Gesellschaftsdiakonie der Kirche und der einzelnen Katholiken. Das Thema verdient es, auch noch unter anderen als den im Dokument herangezogenen Aspekten angegangen zu werden. So lohnt es sich etwa, die Wirklichkeit der kirchendistanzierten Religiosität in den Kontext der Geschichte der politischen Wirksamkeit des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert zu stellen, die in den letzten Jahren diskutierten Grundkonzepte für eine künftige Gemeindepastoral angesichts des dargestellten Phänomens auf ihre Tauglichkeit zu prüfen oder nach den immanenten Entwicklungstendenzen einer nicht-institutionalisierten Religiosität zu fragen.<sup>2</sup>

Solche Überlegungen führen nicht von der Suche nach praktischen Konsequenzen in der Pastoral und in der gesellschaftlichen Wirksamkeit weg. Sie können vielmehr zur Vertiefung und zu einer angemessenen Differenzierung solcher »Anwendungen« beitragen. Demselben Ziel will es dienen, wenn im folgenden der Versuch unternommen wird, zwei im Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zwar berührte, aber nicht weiter ausgeführte Gesichtspunkte zu verfolgen: (1) die Frage nach den Gründen und nach der spezifischen Eigenart der seltsam gegenläufigen Entwicklung einer neu belebten Religiosität bei zunehmenden

<sup>1</sup> Der Text ist zusammen mit dem Wortlaut eines Referates vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken veröffentlicht in: K. Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche? – Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, Topos-Taschenbuch 66, 1977.

<sup>2</sup> Vgl. dazu K. Forster, *Kirchendistanzierte Religiosität – Aufgabe und Chance für das christliche Zeugnis*. Ebd., S. 87–107.

der Distanz von religiösen Institutionen, (2) die Frage nach voraussehbaren Alternativen in der Weiterentwicklung kirchendistanzierter Religiosität und nach deren Bedingungen. Diese beiden Fragen hängen eng miteinander zusammen, da die möglichen weiteren Entwicklungen weitgehend durch die Gründe vorgeformt sind. Zusammengenommen kann das Bedenken der Gründe und der möglichen Entwicklungen zur Klärung der Frage beitragen, welche Imperative für den pastoralen und gesellschaftlichen Dienst erkennbar werden.

### *1. Gründe für das Zunehmen und die neue Qualität kirchendistanzierter Religiosität heute*

Läßt man in dem hier zu untersuchenden Zusammenhang einmal die im übrigen bedeutsame Präsenz von Mitgliedern nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in unserer Gesellschaft und auch das drängende ökumenische Problem der an Jesus Christus Glaubenden, die in getrennten Kirchen und christlichen Gemeinschaften leben, beiseite,<sup>3</sup> so betrifft die Fragestellung der kirchendistanzierten Religiosität vor allem getaufte Glieder der katholischen Kirche, die in irgendeiner Weise in deutlicher Distanz zum kirchlichen Leben und zu kirchlichen Normen stehen. Sie haben ihrer Kirche nicht total den Rücken gekehrt, sie erkennen für ihr Leben durchaus Orientierungen über das in dieser Welt Meßbare und Registrierbare hinaus an, sie schreiben Jesus Christus, der Bibel und auch der kirchlichen Tradition Autorität zu, sehen sich aber durch Nichtübereinstimmungen in einem oder mehreren für sie wichtigen Punkten an der Identifikation mit der Kirche, häufig auch zumindest an der regelmäßigen Teilnahme am gemeindlichen Leben hindert.

Eine solche Situation ist zunächst in der Geschichte der Kirche nicht neu. Zu allen Zeiten gab es bei den Gliedern der Kirche, erst recht in den verschiedenen Orden, Gruppen, theologischen Schulen oder spirituellen Bewegungen Tatbestände der besonderen Unterstreichung bestimmter Glaubensgeheimnisse, einzelner Formen geistlichen Lebens, bestimmter ethischer Verpflichtungen, eines spezifischen Rufes, die dazu führten, daß andere Inhalte, Verpflichtungen oder Formen des religiösen Lebens in den Hintergrund gerieten, ohne ausdrücklich geleugnet oder verweigert zu werden. Der Inhalt des christlichen Glaubens, die Ausdrucksformen eines Lebens aus diesem Glauben sind zu reich, als daß je in einem Menschen die gleichmäßige und perfekte Totalidentifikation mit allen der Kirche Jesu Christi eigenen Lebenswirklichkeiten endgültig und vollendet gelingen könnte. Abgesehen von der Grundtatsache der geschichtlichen Pilgerschaft jedes einzelnen Christen und der Kirche insgesamt gibt es in der Geschichte der Kirche immer wieder den Fall, daß von einem einzelnen oder von einer Gruppe bestimmte Inhalte oder Lebensformen in einer deutlichen Spannung zum vorherrschenden Trend des kirchlichen Lebens einer bestimmten Zeit und auch zur örtlichen oder gesamtkirchlichen Leitungsautorität verwirklicht werden. Auf diese Weise haben die großen Erneuerungsbewegungen, aber auch die schmerzlichen Spaltungen in der kirchlichen Ge-

<sup>3</sup> Auf die durch die Pluralität der Weltreligionen und durch die Glaubensspaltung ausgelösten Fragen geht das Arbeitspapier »Religiös ohne Kirche?« ein. Ebd., insbesondere S. 9 f., 30 f., 38 f., 61 f.

meinschaft ihren Anfang genommen. Aus theologischer Sicht handelt es sich dabei um das doppelte Thema einer fruchtbaren Spannung zwischen Amt und Charisma sowie der notwendigen Unterscheidung der Gaben des Geistes von subjektiven Willkürlichkeiten, wie es der Kirche seit der Zeit der paulinischen Gemeinden aufgegeben ist. Immer gab es in der Kirche und in den einzelnen Gemeinden auch ein anderes Phänomen: das Zurückbleiben hinter dem Anspruch des Evangeliums Jesu Christi, häufig verbunden mit dem Versuch von Anpassungen an den Geist einer Zeit, wie er sich außerhalb der Gemeinden abzeichnete und auf die Glieder der Gemeinden übergriff. In beiden Fällen, sowohl im Falle einer charismatischen »Vereinseitigung« wie im Falle einer säkularisierenden Reduzierung des christlichen Engagements, kam es im Ergebnis zur Abstinenz von bestimmten nicht in der charismatischen Akzentsetzung enthaltenen oder der Weltanpassung zuwiderlaufenden Vollzügen des kirchlichen Lebens, auch zu einer gewissen unterscheidenden Selbstaussonderung aus dem Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft — sozusagen zu einer neuen Identitätssuche innerhalb der beibehaltenen Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde. Für beide Fälle wurde aber auch über kurz oder lang — meist in einer Wechselwirkung zwischen definitiven Grenzziehungen seitens der Kirche und sich klärenden Selbstdefinitionen der Teilidentifizierten — klar, ob der Vorgang auf eine Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft, auf eine neue Hinwendung Teilidentifizierter zum Ganzen des Glaubens oder aber auf eine Aufhebung der Einheit der Kirche, vielleicht auch auf ein Versickern des christlichen Proprium zulief. Früher oder später fiel so die Entscheidung zwischen Erneuerungsbewegung oder Sekte, christlicher Umkehr oder Trennung von der lebendigen kirchlichen Gemeinschaft.

Die gegenwärtige kirchendistanzierte Religiosität, wie sie in dem Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken angesprochen wird, hat demgegenüber zwei charakteristische Züge: die Distanz zur Kirche ist im Bewußtsein der Distanzierten kaum in einem Dissens über Glaubensinhalte oder im Erfülltsein von einem besonderen charismatischen Ruf, auch nicht in einem Unvermögen zur Nachfolge, sondern meist in der artikulierten Reserve gegen kirchliche Verhaltensregeln begründet, die in die persönliche Lebensgestaltung des einzelnen eingreifen. Die Suche nach Religiosität an institutionellen Elementen des Kirchlichen vorbei richtet sich nicht primär auf die Begegnung mit einer sich erschließenden übersinnlichen Wirklichkeit, einem objektiv Heiligen, als vielmehr auf die subjektive Erfahrung von Sinndeutungen, Zielorientierungen oder übersinnlichen Erlebnissen<sup>4</sup>. So sehr der neue Aufbruch von Sinnfragen und die neue Aktualität der religiösen Frage eine Korrektur, vielleicht eine Tendenzwende im neuzeitlichen Vertrauen auf die Machbarkeit der Lebensumstände und Lebensbedingungen signalisieren, so sehr liegen sie doch selbst in der Verlängerung der für die Neuzeit fundamentalen Konzentration auf das Subjektive. Institutionen, objektive Normen werden nicht nur wegen dieser oder jener inhaltlichen Ausprägung abgelehnt, sondern schon wegen ihrer Legitimation aus vorgegebenen, objektiven Verbindlichkeiten<sup>5</sup>. Sie werden um so störender empfunden, je mehr sie den Intimraum

<sup>4</sup> Näheres dazu vgl. *Religiös ohne Kirche?* Ebd. S. 12 f., 23 f., 34 ff.

<sup>5</sup> Zur grundsätzlichen anti-institutionellen Spannung vgl. G. Schmidtchen, *Katholiken im*

kreativer Selbstverwirklichung des Menschen betreffen. Daß sich die meisten Distanzierungen von Kirche und Gemeinde im Bewußtsein der von der Identifikation mit der Kirche Abrückenden am Themenbereich der kirchlichen Sexualmoral entzünden, kann angesichts der Rolle der Sexualität im Entwurf neuzeitlicher autonomer Selbstverwirklichung des Menschen nicht überraschen<sup>6</sup>. Der Mensch von heute, der in einer Pluralität der funktionalen Zuordnungen und Einordnungen in unterschiedliche Bezugssysteme des Berufs, der Freizeit, der gesellschaftlichen Gruppierungen und der Familie lebt, gibt sich mit der funktionalen Plausibilität der ihn jeweils verpflichtenden Verständigungsregeln nicht mehr zufrieden. Er steht immer wieder vor der Notwendigkeit, Prioritäten zu setzen und zwischen Alternativen zu entscheiden. Dabei kann er der Frage nach dem Wozu des Ganzen nicht ausweichen. Viele erwarten aber die Antwort auf solche Fragen in einem Segment ihres Lebens. Sinnantworten, Erfahrungen einer letzten Lebensorientierung, religiöse Erlebnisse sollen ähnlich wie die funktionalen Verständigungsregeln für die alltäglichen Bezugssysteme zur Verfügung stehen. Da es sich um gesamt menschliche Orientierungen handeln soll, wird häufig stillschweigend unterstellt, der möglichst breite Konsens könne der der Sinndimension angemessene Nachweis von Plausibilität sein<sup>7</sup>.

Angesichts der sozialwissenschaftlich erhobenen Tatbestände wäre es falsch, sich die kirchendistanzierte Religiosität so vorzustellen, als gehe es mehrheitlich um das religiöse Bedürfnis ganz außerhalb der christlichen und kirchlichen Tradition stehender Menschen, das in den kirchlichen Formen des Glaubens und des religiösen Lebens keine Wegweisung finden kann. Das Gegenteil ist die Wirklichkeit. Mehrheitlich handelt es sich um getaufte Christen, die in der Kirche und in einer konkreten Gemeinde leben, Teile eines kirchlich verstandenen christlichen Lebens – wenn auch mit oft unbewußten Modifikationen der Sinnggebung und Gestaltung – weiter vollziehen, von anderen Elementen der Überlieferung aber abgerückt sind<sup>8</sup>. Insofern genügt es nicht, zur Erklärung ihrer Lebenssituation und ihrer persönlichen Haltung nur charakteristische Züge des säkularen neuzeitlichen

---

Konflikt. In: K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, 1973, S. 175 ff.

<sup>6</sup> Vgl. dazu beispielsweise P. Goodman, *Aufwachsen im Widerspruch* (Deutsche Ausgabe von »Growing up absurd«, 1971, S. 327); W. Fischer, *Schule und kritische Pädagogik*, 1972, S. 111; H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 1969, S. 16 ff.; G. Schmidtchen, a. a. O., S. 174.

<sup>7</sup> Zur nivellierenden Wirkung einer Präferenz der nichtkontroversen allgemein religiösen Vorstellungen vgl. *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 23 ff., 49 f., 58 ff.

<sup>8</sup> Zum Profil einer kirchendistanzierten Religiosität vgl. *Religiös ohne Kirche?* Ebd., S. 23–27. Der Begriff »Auswahlchristentum«, von P. M. Zulehner geprägt und zur Kennzeichnung eines nur teilweise mit dem Glauben und Leben der Kirche identifizierten Christseins verwendet, wird weder der religionspsychologischen Komplexität noch den Kriterien einer theologischen Reflexion des Phänomens gerecht. Das Arbeitspapier *Religiös ohne Kirche?* verwendet den Begriff daher nur einmal in dem mehr phänomenologisch beschreibenden 1. Teil, vermeidet ihn aber in den religionssoziologisch oder theologisch analysierenden Passagen. Vgl. dazu auch die Kritik von D. A. Seeber, *Kirchendistanzierte Religiosität*. In: »Herderkorrespondenz« 9 (1977), S. 448. Eine Reihe anderer – teils einschränkender, teils weiterführender – Fragen der ausführlichen Kritik von Seeber sind in den hier vorgelegten Erwägungen beantwortet oder aufgenommen.



Denkens und Empfindens heranzuziehen. Es muß auch nach Gründen in der Kirche selbst gefragt werden. Wie ist es möglich, daß Menschen, die unzweideutig im Strom der christlichen Überlieferung, in der Kontinuität familiärer Kirchlichkeit stehen, in so großer Zahl auch für den religiösen Lebensbereich von der neuzeitlichen Tendenz zum Subjektiven erfaßt werden? Zur Beantwortung dieser Frage kann die Überlegung hilfreich sein, wie Kirche und Theologie die beiden fundamentalen Erschütterungen verarbeitet haben, deren Auswirkungen in der Neuzeit bis heute spürbar sind: die Glaubensspaltung der Reformation und die Säkularisierung der Gesellschaft. Beide Vorgänge müssen zusammen genannt werden, weil erst durch ihr Zusammentreffen die Kirche aus ihrer Rolle als selbstverständlich sinnvermittelnde Instanz der Gesellschaft oder als sinnvermittelndes Organ für geschlossene Minderheiten verdrängt wurde. Diese ihre Funktion hatte sie in wesentlichen Elementen noch lange über die geschichtlichen Daten der Reformation und der Säkularisation hinweg beibehalten – bis hinein in das Selbstbewußtsein des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert und in der Weimarer Republik.

Der evangelische Theologe T. Rendtorff weist darauf hin, daß sich die neuzeitliche Theologie nicht in den begrenzten Wirkraum der Kirche in einer säkularisierten pluralistischen Gesellschaft einfügen konnte, sondern immer auf die Aufgabe hin dachte, Sinn- und Transzendenzdimensionen für das Ganze der Gesellschaft zu formulieren<sup>9</sup>. Eben dadurch entstand eine Differenz zwischen der gesellschaftlichen Dimension theologischen Fragens nach Sinn und Transzendenz auf der einen, dem partiellen Organisationsradius der Kirche für das Religiöse auf der anderen Seite. In diesem Abstand sieht Rendtorff eine wesentliche Ursache dafür, daß das auf Sinnfragen zentrierte religiöse Suchen der Gegenwart nicht selten dem kirchlich Institutionellen mit Skepsis oder Kritik gegenübertritt. Rendtorffs Hinweis steht im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Systemtheorie N. Luhmanns und der kritischen Theorie von J. Habermas, die beide von unterschiedlichen Ansätzen her Religion nur mehr als historische Gestalt wahrzunehmen bereit sind<sup>10</sup>. Er versucht in der Beziehung von Individuum und System, von Historie und Systematik einen theologischen Gehalt freizulegen und diesen in der christlichen Zuordnung von Mensch und Gott, persönlichem Glauben und göttlicher Universalität zu entdecken. Im Rückgang der religiösen Objektivationen des christlichen Glaubens, der historischen und institutionellen Gestalt christlicher Religion sieht er ein Zeichen für deren Lebendigkeit als Umwelt für das gesellschaftliche System<sup>11</sup>. Aber in der von ihm postulierten Verschränkung von Umwelt und System wird auch unversehens Gott zum »Allgemeinen, Universellen von Subjektivität«, das die individuelle Freiheit gegenüber der »empirisch-allgemeinen Welt der Gesellschaft« legitimiert und sie zugleich zur ständigen Veränderung eben dieser empirisch-allgemeinen Welt verpflichtet<sup>12</sup>. So theologisch anfechtbar Rendtorffs Thesen zum Verhältnis von Theologie und Kirche, auch zum Gottesverständnis sind, so bedeutsam ist sein analytischer Hin-

<sup>9</sup> Vgl. T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?* Serie Piper 1975, S. 20 ff.

<sup>10</sup> Ebd., S. 7–24.

<sup>11</sup> Ebd., S. 87 ff.

<sup>12</sup> Ebd., S. 75–87.

weis auf die Differenz zwischen Theologie und Kirche im Hinblick auf die fundamentalen Fragestellungen und die konkreten Objektivationsmöglichkeiten von Religion.

Vielleicht hat in der katholischen Kirche die durch das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöste Reform unbewußt die kirchlichen Objektivationsmöglichkeiten für Religion eingeschränkt. Manche in sich theologisch gut begründeten Elemente der Liturgiereform, der nachkonziliaren Erneuerung der Sakramentenpastoral, auch der Hervorhebung des Entscheidungscharakters des Glaubens und der Verpflichtung der Glieder der Kirche zu einem tätigen Apostolat können sich praktisch in dieser Richtung auswirken<sup>13</sup>. Andererseits deutet vieles darauf hin, daß sich publizistisch stark beachtete Autoren der nachkonziliaren Theologie von kirchlichen Konkretisierungen des Glaubensbekenntnisses weg auf allgemein christliche oder allgemein religiöse Denkstrukturen zubewegen. Diese Entwicklung muß zunächst überraschen, denn die neuere Theologie, die auch für die konziliare Reform maßgebend wurde, hatte gerade bei einer radikalen Kritik an Religion und Religiösem im christlichen Selbstverständnis und Lebensvollzug angesetzt. Vorbehalte gegen das »Volkskirchliche«, die heute in vielen pastoral-theologischen Erwägungen eine große Rolle spielen, sind die letzten konkreten Ausläufer dieser Strömung<sup>14</sup>. Auf der anderen Seite kann aber nicht übersehen werden, daß etwa K. Rahner, auf den sich die Entwürfe einer künftigen »Gemeindekirche« oder »Entscheidungskirche« nicht zu Unrecht berufen, selbst durch den Schlüsselbegriff des »anonymen Christen« – in die Rendtorffschen Unterscheidungen übersetzt – zugunsten von Religion als Umwelt für das gesellschaftliche System plädiert und die konkrete Kirchlichkeit als Ausdruck eines organisierten Teilsystems Religion eher in die zweite Linie treten läßt<sup>15</sup>. Letztlich handelt es sich hier um die Spiegelung jener Aporie zwischen dem dogmatisch-sakramentalen und dem anthropologischen Ansatz in Rahners Ekklesiologie, die einerseits die letzte »Konkretheit« des Heils als endgültiger Selbstmitteilung Gottes und seiner subjektiven Annahme gerade in der amtlich-sakramental-institutionellen Kirche sieht, anderer-

---

<sup>13</sup> Zweifellos stellen die liturgischen Reformen einen höheren Anspruch an das »Mittun« der einzelnen und bieten bisher weniger Anknüpfungspunkte für eine gestufte Partizipation an religiösen Erfahrungen. Die nachkonziliare Erneuerung der Sakramentenpastoral betont stärker das Element des »opus operantis«, auch etwa die Verantwortung der Eltern bei der Kindertaufe. Darin liegt ohne Zweifel die Chance eines breiteren Bewußtwerdens der aktiven Aufgaben und Möglichkeiten des Christseins. Es muß aber gesehen werden, daß damit die Objektivationsmöglichkeiten für Teilidentifikationen mit der Kirche schmaler werden. Dies stellt der weiteren Entwicklung der liturgischen Gestaltungsformen und dem pastoralen Dienst ganz allgemein neue Aufgaben, wenn nicht Anknüpfungspunkte für die Erfüllung des missionarischen Auftrags preisgegeben werden sollen. Vgl. Religiös ohne Kirche?, a. a. O., S. 75–81.

<sup>14</sup> Einen Überblick über die pastoraltheologischen Positionen zu diesem Thema gibt H. Schilling, Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«. In: »Diakonia« 2 (1975), S. 78–99, das im gleichen Heft, S. 111–119, sowie in Heft 3 (1975), S. 192–205, abgedruckte Forum mit zahlreichen Diskussionsbeiträgen.

<sup>15</sup> Besonders deutlich werden die beiden Positionen in: K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe. Herderbücherei 446, 1972, unter den Stichworten »Kirche wirklicher Spiritualität«, »Kirche der offenen Türen« und »offene Kirche«.

seits aber eben dieses Institutionelle dem freien Charisma gegenüber doch nur als geschichtliches »Material« der subjektiven Freiheit zu verstehen scheint<sup>16</sup>.

In der katholischen Theologie der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit gibt es eine Tendenz, die das konkret und institutionell Kirchliche zwischen dem Subjektiven der individuellen Freiheit und Entscheidung des Glaubens auf der einen, dem allgemein anthropologischen, kosmologischen und theologischen Verstehenshorizont auf der anderen Seite zurücktreten läßt, da es nicht mehr in einer unverzichtbaren Vermittlungsrolle zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten gesehen wird. M. Kehl hat dies in seiner sehr gründlichen Analyse der ekklesiologischen Entwürfe von H. Küng und K. Rahner im einzelnen gezeigt<sup>17</sup>. W. Kasper hat in einem Überblick über die Grundtendenzen heutiger Christologie auf einer noch breiteren Untersuchungsbasis nachgewiesen, zu welchen theologischen Defiziten eine einseitig kosmologische, anthropologische oder universalgeschichtliche Christologie im Blick auf den Christusglauben führt und wie auch eine ausschließlich am historischen Jesus orientierte Christologie ihrerseits zu neuen Verkürzungen, gelegentlich sogar zu ganz ähnlichen ideologischen Verzerrungen — nur eben unter dem Vorzeichen einer Hermeneutik des geschichtlichen Jesus, seines Wirkens und seiner »Sache« — führt<sup>18</sup>. Kasper fordert mit Recht ein gleiches Ernstnehmen des verkündigenden Jesus wie des verkündigten und geglaubten Christus. Diesem Kriterium vermögen trotz einer teilweise faszinierenden und religiöse Betroffenheit auslösenden Sprache neueste Entwürfe für ein radikales Christsein nicht zu genügen, wie sie etwa von J. B. Metz und H. Küng vorgelegt worden sind<sup>19</sup>. Vielmehr wird gerade in solchen Entwürfen deutlich, wie sehr sie — von einem je besonderen Ansatz her — in die Gefahr geraten, Glaube und »Nachfolge« säkular zu instrumentalisieren, so sehr und so ausschließlich es auch um den »armen und bis in den Tod gehorsamen Christus«<sup>20</sup> oder um »Jesus — weder Priester noch Theologe«<sup>21</sup> gehen soll. Metz und Küng wollen zur Überwindung einer religiösen Identitätskrise der Menschen beitragen. Metz bietet dafür »eine Art Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche«, die aber wesentlich in der gesellschaftlichen und innerkirchlichen Wahrnehmung einer gesellschaftskritischen Funktion durch die dazu Aufgerufenen besteht<sup>22</sup>. Küng zielt auf einen weitgehenden Abbau des Institutionellen und Normativen in der Kirche zugunsten einer freien charismatischen Ausrichtung

<sup>16</sup> Vgl. dazu die ausführliche Analyse bei M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, 1976, S. 171–238.

<sup>17</sup> Ebd., S. 123–238.

<sup>18</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, 1974, S. 13–71.

<sup>19</sup> Für J. B. Metz wird dies in dem wesentlich von ihm mitgestalteten Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Unsere Hoffnung«, noch mehr aber neuerdings in J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, 1977, deutlich; für H. Küng in: H. Küng, *Die Kirche*, 1976; Unfehlbar? <sup>3</sup>1974; derselbe, *Christsein* <sup>2</sup>1974.

<sup>20</sup> J. B. Metz, *Zeit der Orden?*, a. a. O., S. 15.

<sup>21</sup> H. Küng, *Christsein*, a. a. O., S. 170.

<sup>22</sup> J. B. Metz, a. a. O., S. 10.

der Christen auf Gott und dessen Willen und einer zeitgerechten Plausibilität solcher Ausrichtung<sup>23</sup>.

Die Anmerkungen zu einigen Grundproblemen gegenwärtiger Theologie könnten dahingehend mißverstanden werden, als sollten auf diese Weise Sündenböcke für eine statistisch zunehmende Distanz vom kirchlich Institutionellen namhaft gemacht werden. Es wäre naiv, wollte man für ein sehr komplexes Phänomen wie das der kirchendistanzierten Religiosität nach einer einzigen Ursache suchen. Es ist aber unverkennbar, daß sowohl in einer Reihe von christologischen Entwürfen wie in manchen Ansätzen zu einem radikalen Christsein dem Kriterium Kirche oder Kirchlichkeit für eine Unterscheidung des Christlichen nur ein sehr bescheidener Stellenwert zukommt. Dies kann angesichts der gegenwärtigen Publizität bestimmter theologischer Ansätze samt den damit verbundenen Vergrößerungen nicht ohne Auswirkungen auf die Selbst- und Fremdeinschätzung von Teilidentifikationen mit dem kirchlich bezeugten und gelebten Glauben bleiben. Es fördert zumindest das Umgehen einer Grundentscheidung für oder gegen das kirchliche Glaubenszeugnis und die Versuche religiöser Identitätsfindung an Kirche vorbei. Den im Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken herangezogenen Ergebnissen religionssoziologischer Untersuchungen sind unübersehbare Korrelationen zwischen einer mangelnden Identifikation mit der Kirche und Abweichungen vom überlieferten Christusglauben, auch einem weitgehenden Entschwinden Gottes aus dem persönlichen Erfahrungsbereich zu entnehmen<sup>24</sup>. Ob Jesus der Christus der Glaubensüberlieferung und der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, der menschengewordene Sohn Gottes ist oder nur Mensch, wenn auch höchste Verwirklichung des Menschlichen, zur Nachfolge rufendes Vorbild, bis heute beachtenswerter Lehrer, ist nicht nur die Frage nach einem zentralen Inhalt des kirchlichen Glaubens. Zusammen mit dem Bekenntnis zu seiner Auferstehung von den Toten entscheidet diese Frage auch über wesentliche Bedingungen in der Sicht der menschlichen Geschichte. Gibt es in ihr nur die Geschichte menschlichen Leides, das aus der Solidarität mit dem Leiden und Sterben Jesu und in der Hoffnung auf die von Gott zugesagte Zukunft ertragen und herumgewendet werden muß, oder gehört zur Geschichte das Schuldigwerden vor Gott und den Menschen, geschichtliche und persönliche Schuld, die durch seine Erlösungstat herumgewendet ist<sup>25</sup>?

An der christologischen Frage entscheidet sich auch die Frage nach der Institution Kirche. Ist sie nur notwendig wie jede andere gesellschaftliche Institutionalität und so in ihrer Gültigkeit auf das funktional Erforderliche beschränkt oder trägt sie die geschichtliche Kontinuität einer das Christsein begründenden Stiftung oder Setzung Jesu Christi? Ist sie ein nur soziologisch zu verstehendes Konstrukt, dessen Heiligkeit durch die Sünde der darin lebenden und Kirche repräsentierenden Menschen zugedeckt wird<sup>26</sup>, oder gibt es in ihr neben und mit aller geschicht-

<sup>23</sup> H. Küng, *Die Kirche*, a. a. O., S. 181 ff., 223 ff.; derselbe, *Unfehlbar?*, a. a. O., S. 122, 142, 153.

<sup>24</sup> Vgl. dazu *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 23 ff., 42 ff.

<sup>25</sup> Vgl. dazu *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 21 f., 64 f.

<sup>26</sup> Die Kritik, die Kirche tue zu wenig, was sie von anderen verlangt, spielte insbesondere bei kirchendistanzierten Katholiken schon in den Umfragen zur Vorbereitung der

lichen Sündigkeit die Heiligkeit der sakramentalen Gegenwart wirksamer Zeichen für die Heilstat ihres Herrn? Diese und andere damit zusammenhängende Fragen mag man mit theologisch-wissenschaftlicher Akribie unterscheiden und so von mancher praktischen Konsequenz für das Verhältnis zur konkreten Kirche trennen. Für den nicht beständig an theologischen Reflexionen teilnehmenden Christen sind aber solche — zugegebenermaßen vereinfachenden — Konsequenzen ungleich selbstverständlicher. Vieles aus dem theologischen Disput wirkt auf ihn wie die Bestätigung jenes Subjektivismus der religiösen Erwartungen, den ihm die Struktur des säkularen Denkens der Neuzeit nahelegt und von dem er die Vermeidung des Konflikts zwischen einer objektiv in Anspruch nehmenden Botschaft und seiner eigenen autonomen Selbstverwirklichung erhofft. Wenn verschiedene Theologien in der Auslegung des Wortes Jesu und des Willens Gottes so selbstsicher sein können, warum sollte er es nicht auch selber sein in seiner Entscheidung darüber, was ihm und anderen Sinn, Orientierung, Erfahrung übersinnlicher Wirklichkeit zu erschließen vermag? D. Sölle hat vor kurzem in einem Gespräch über ihre Eindrücke am *Union Theological Seminary* in New York Erfahrungen mit den »postchristians« der amerikanischen Gesellschaft geschildert<sup>27</sup>. Sie ist über die immer noch breit vorhandenen Verflechtungen zwischen dem Christlichen und der Kultur erstaunt, die dort Menschen ohne Religion als etwas Unvollständiges erscheinen lassen. Sie berichtet über den Protest junger »Radikaler« gegen solche Formen, zeigt aber — offensichtlich zustimmend — auch, wie deren »counterculture« eben solche Verflechtungen als Instrumente zur Veränderung der Gesellschaft benutzen<sup>28</sup>. Man fragt sich unwillkürlich, ob in solchen Vorgängen für die Konversion nicht mehr so sehr inhaltliche Neuorientierung, theologische Vertiefung des Verhältnisses zu Jesus Christus, sondern eher formale Radikalisierung, Wechsel der gesellschaftlich-kulturellen Option eines stark innerweltlich instrumentalisierten Glaubens bedeutet, nicht der Endpunkt eines Gefalles beschrieben wird, in das sich kirchendistanzierte Religiosität durch eine die kirchlich überlieferten Glaubenswahrheiten relativierende Theologie entlassen fühlen darf. Das von Sölle bewunderte »liberation prayer book« aus Berkeley, in dem es lange Heiligenlitanenien mit der Bitte um Beistand an Einstein, Theresa von Avila, Mahatma Gandhi gibt, der Synkretismus aus Zen-Buddhismus, Christentum und Mystik, in dem Sölle ein Symbol der Befreiung sieht, scheinen jedenfalls für manche deutsche Entwicklung in einer nicht so weiten Ferne des Unwahrscheinlichen zu liegen<sup>29</sup>.

Nicht unbeteiligt an der Ausbreitung einer kirchendistanzierten Religiosität ist die Institution Kirche selbst. Das gilt für die Art, in der kirchliche Normen der Lebensgestaltung artikuliert werden, für die Art, in der sich kirchliche Pastoral bemüht, gemeindliche und kirchliche Kommunikation und Interaktion zu fördern, auch für die Art, in der nicht selten Träger des kirchlichen Amtes ihre Aufgaben wahrnehmen. Über die Verantwortung von Institution und Amt für die kirchliche und religiöse Identitätskrise wird relativ häufig gesprochen.

---

Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland eine beachtliche Rolle. Vgl. dazu G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, 1972, S. 8.

<sup>27</sup> D. Sölle, *Konversion und Radikalisierung*. In: »Merkur« 7 (1977), S. 665 f.

<sup>28</sup> Ebd., S. 667.

<sup>29</sup> Ebd., S. 666.

Autoritärer Herrschaftsanspruch, lebensfremder Normenformalismus, Unsicherheit oder Schwäche der Autoritätsausübung, Abstand zwischen Anspruch der Botschaft und tatsächlicher Lebenswirklichkeit sind oft gebrauchte Stichworte der Kritik. Vielleicht liegt diesen und manchen anderen Defizienzen aber ein noch fundamentaleres Defizit zugrunde, das nicht ohne Zusammenhang mit bereits genannten Entwicklungen innerhalb der Theologie ist. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß schon seit einiger Zeit die kirchliche Institutionalität im theologischen Verständnis zu sehr in den Hintergrund getreten ist und man ihre eigentümliche Rolle mit Administration oder Bürokratie auf der einen, funktionalen Effizienzhilfen oder kurzatmigen Aktionsinitiativen auf der anderen Seite verwechselt hat<sup>30</sup>. Sicher läßt sich die Institutionalität der Kirche nicht von einer funktionierenden Organisation und Verwaltung trennen. Ohne Zweifel bedarf es heute mehr als früher des human- und sozialwissenschaftlich geprüften Instrumentariums für die Pastoral, der aktuellen gesellschaftlichen Aktion aus christlicher und kirchlicher Verantwortung. Die Disproportion zwischen dem Schwinden einer sich kirchlich und gemeindlich objektivierenden Gläubigkeit, einer sakramental geprägten Spiritualität, einer sich kirchlich verstehenden Verkündigung auf der einen, der wachsenden Differenzierung und quantitativen Ausweitung organisatorischer und administrativer Strukturen auf der anderen Seite wirkt aber wie jeder Perfektionismus einer Verwaltung von Mängeln im Ergebnis antiinstitutionell. Ein zu wenig zielbezogener Einsatz funktionaler Hilfsmittel für die Pastoral – mag es sich nun um Geräte, um kommunikative oder didaktische Methoden oder auch um liturgische Vollzugsformen handeln – können den Eindruck begünstigen, die Kirche oder die konkrete Gemeinde oder der verantwortliche Mitarbeiter der Pastoral hielten den Glauben oder das christliche Leben, die Liturgie der Gemeinde oder die Spiritualität der Kirche letzten Endes doch für machbar und organisierbar. Ein solcher Eindruck muß zwangsläufig zur kritischen Erwägung zweckmäßigerer Alternativen und – was noch folgenschwerer ist – zur Enttäuschung eigentlich religiöser Erwartungen führen. Wo sich die Kirche in ihren Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen oder in ihrem aktiven gesellschaftlichen Engagement auf punktuelle Teilbereiche einer »Gesellschaftsrelevanz« beschränkt und darauf verzichtet, ihre Präsenz in der Gesellschaft als Dienst aus dem Ganzen des Glaubens transparent werden zu lassen, kann der Eindruck einer »politisierenden« Kirche entstehen und entweder die Alternative einer anderen »politischen« Theologie oder die Suche nach anderen religiösen oder sinnvermittelnden Motivationen für die Entscheidungsfragen der gesellschaftlichen Zukunft provozieren.

---

<sup>30</sup> Auf die Gefährlichkeit einer unbedachten Gleichsetzung von Institution und Administration oder Bürokratie weist auch M. Kehl, *Kirche als Institution*, a. a. O., S. 315, hin. Seine Analyse des Defizits an Institutionellem in verschiedenen Ekklesiologien wie auch sein Beitrag zu einem neuen theologischen Verständnis der kirchlichen Institution verdient starke Beachtung. Ob allerdings die Anknüpfung an Hegels Begriff der »konkreten Freiheit« auch theologisch-systematisch schon das letzte Wort sein muß, bedarf der weiteren Untersuchung. Sie kann hier nicht angestellt werden. Es ist aber demnächst eine eigene größere Arbeit zum soziologischen und theologischen Verständnis kirchlicher Institutionalität geplant.

Ein sehr sensibler Bereich der institutionellen Wirksamkeit der Kirche ist der Bereich der Normvermittlung für den Glauben und die sittliche Lebensorientierung. Theologische Auseinandersetzungen, ja ein zunehmender Pluralismus der Glaubensprofile und der Grundansätze ethischer Wertung, rufen nach klärenden Grenzmarkierungen durch das kirchliche Amt, wenn die für religiöse Gemeinschaften typischen Grundlagen einer Gemeinsamkeit nicht nur formaler, sondern inhaltlich bestimmter Sinn- und Zielorientierungen vermittelt werden sollen. Dieselben theologischen Auseinandersetzungen wirken sich aber verunsichernd für solche Grenzmarkierungen aus. Kompensationsversuche zwischen verschiedenen Normbereichen (etwa Toleranz für weitgehende liturgische Experimente gegen enge Fixierungen in Glaubensfragen, Gewährenlassen grundlegend pluraler Christologien gegen sehr konkrete Weisungen in der Sexualmoral u. ä.) können die Identifikationsbereitschaft mit dem Ganzen der kirchlichen Institutionalität nicht fördern. Die angesichts der Mentalität des neuzeitlichen Denkens wichtige Vermittlung von Allgemeinem und Konkretem, Übergeschichtlichem und Geschichtlichem ist nur dann möglich, wenn sich die verbindliche Auslegung der Offenbarung Gottes in allgemeine, aber profilierte Orientierungen mit Offenheit für situationsbezogene, den jeweiligen Denk- und Lebensstil aufnehmende Konkretisierungen verbindet. Eine Kombination von prinzipieller Beliebigkeit und »fortschrittlich« pragmatischem Klerikalismus einzelner Amtsträger widerspricht dieser Aufgabe in jeder Hinsicht.

In einer besonders brisanten Frage hat die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur pastoralen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*<sup>31</sup> den Weg der Vermittlung von Objektivem und Subjektivem zu beschreiten versucht. Hat diese Erklärung zu einer Stärkung der Identifikationsbereitschaft mit der Kirche oder zu einer völligen Subjektivierung und damit zur Auflösung des Institutionellen in wesentlichen Fragen der Ehemoral geführt? Die Frage ist schwer zu beantworten, da es keine Beobachtung von Entwicklungen für den alternativen Fall des Ausbleibens einer solchen Erklärung geben kann. Sicher ist aber, daß die Königsteiner Erklärung in ihrem Wortlaut einen hohen Anspruch an die Gewissensbildung und Gewissensentscheidung der einzelnen stellt. Dieser Anspruch bringt zugleich ein großes Vertrauen in die Gewissen zum Ausdruck und spricht damit jene Instanz an, die im menschlichen Subjekt die Vermittlung von Allgemeinem und Konkretem zu leisten hat und insofern der Institution korrespondiert. Es wird weder dem Anspruch noch dem Vertrauen gerecht, wenn in der praktischen Pastoral die Königsteiner Erklärung gelegentlich entgegen ihrem Wortlaut als Verzicht auf jede ethische Wertung der Geburtenregelung oder der Ehemoral ausgelegt wird. Auf dem Hintergrund gesamtkirchlicher Äußerungen zur Ehe- und Sexualmoral führt dieses Verhalten auf jeden Fall zur weitgehenden Abwertung des Institutionellen.

---

<sup>31</sup> Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika »*Humanae vitae*« vom 30. 8. 1968, in: Nachkonziliare Dokumentation 14, 1968.

## 11. Überschaubare Alternativen in der Weiterentwicklung kirchendistanzierter Religiosität, deren Bedingungen und Konsequenzen

Die vielfältige Wirklichkeit einer kirchendistanzierten Religiosität mit der für das Heute charakteristischen Eigenart einer lebenspraktischen und eines prinzipiell subjektiven Akzents ist im Kontext solche Tendenzen eher bestätigender als korrigierender Theologien und angesichts einer den Kern des kirchlich Institutionellen eher verbergenden als ins Spiel bringenden Institutionalität der Kirche ein typisches Übergangsphänomen, das auf weitere Entwicklung drängt. Die letzten Jahre haben im säkularen gesellschaftlichen Bereich gezeigt, wie eine prinzipielle Verneinung vorgefundener Institutionen, verbunden mit der neuen Aktualisierung von den Augenblick transzendierenden Sinn-, Wert- und Zukunftsfragen, früher oder später zu einer Neuentdeckung des Sinnes für das Institutionelle führt – sei es in der Form der Einleitung eines »Marsches durch die Institutionen« zur Effizienz der Umwertung aller Werte oder in der Form des Rückgriffs auf gestern noch für reaktionär gehaltene Pragmatismen institutionell gesicherter Ordnungen oder auch in der Form einer Bereitschaft, über die Unverzichtbarkeit institutioneller Vermittlungen zwischen dem Gemeinsamen und dem je Besonderen von neuem nachzudenken. Kirchendistanzierte Religiosität hat aus Gründen und Bedingungen, die in ihren verschiedenen Gestalten wirksam werden, die Disposition zu verschiedenen weiteren Entwicklungsgängen. Einige charakteristische Möglichkeiten, die teils aus schon registrierbaren Konkretisierungen, teils auch aus der Struktur der Gründe oder Bedingungen erkennbar sind, sollen in Umrissen skizziert werden, um auf Dimensionen der möglichen pastoralen und gesellschaftlichen Konsequenzen, aber auch auf darin liegende Entscheidungsalternativen hinzuweisen. Da ein wesentlicher Grund für die typisch neuzeitliche Entwicklung einer kirchendistanzierten Religiosität in der allgemeinen Krise des Institutionellen liegt, ist es nicht verwunderlich, wenn die Entwicklungsalternativen zu einem Teil in sachlicher und formaler Nähe zu den in sozialwissenschaftlichen Institutionstheorien erfaßten Gegebenheiten stehen.

A. Gehlens Ansatz einer Naturlehre der Institutionen, der Institutionen als unbedingte objektive Vorgegebenheiten und als »Entlastung« der Subjektivität sieht und aufgrund der neuzeitlichen Entwicklung in einen Kulturpessimismus mündet, da in seiner Sicht der Monotheismus und die Maschinenteknik die für entlastende Institutionen unverzichtbare »Transzendenz ins Diesseits« unmöglich gemacht haben<sup>32</sup>, korrespondiert in einer manchmal geradezu verzweifelten Weise die Neigung kirchendistanzierter Religiosität zum Aberglauben<sup>33</sup>. Entgegen Gehlens Pessimismus wird hier gewissermaßen aus der neuzeitlichen Subjektivität heraus ein diesseitiges Absolutum akzeptiert (z. B. Astrologie), dessen Verbindlichkeit sich weder durch den theoretisch festgehaltenen Monotheismus noch durch die naturwissenschaftlich-technische Aufgeklärtheit beeinträchtigen läßt. Die Triebkraft besteht offensichtlich in der Entlastung, die für die je zur reflektierten Entscheidung herausgeforderte Subjektivität erwartet wird. Das darstellende – dem in-

<sup>32</sup> Vgl. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 21964, S. 91.

<sup>33</sup> Vgl. dazu *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 22, 63.



strumentellen entgegengesetzte – Verhalten, das solche Institutionalität begründet, folgt nicht selten einer elementaren und archaischen Anthropologie. Die theologische wie gesellschaftliche Bedenklichkeit solch nostalgischer Umkehrungen des Gehlenschen Pessimismus hinsichtlich der Möglichkeit entlastender Institutionen liegt auf der Hand. Die selbstgewählte Transzendenz ins Diesseits läßt die Selbsttranszendierung auf Gott hin verkümmern und löst das Ritual der Verehrung des einen wahren Gottes synkretistisch auf. Da es sich um einen bewußt projizierten, nicht um einen genuin religiösen Archaismus handelt, ist die Enttäuschung der früher oder später aufgedeckten Selbsttäuschung unvermeidlich. Die letzten Motivationen der Menschen werden damit für die Gesellschaft unberechenbar. Der Manipulation für willkürlich gesetzte, aber dem Anschein nach plausible Absolutheitsansprüche gesellschaftsverändernder Utopien und Ideologien eröffnen sich unabsehbare Möglichkeiten<sup>34</sup>. Die Bedenken, die gegen den Pseudoarchaismus verschiedener Formen des modernen Aberglaubens zu äußern sind, gelten selbstverständlich auch für jeden Pseudoarchaismus, zu dem sich kirchliche Institutionen durch das menschliche Entlastungs- oder Stützungsbedürfnis kirchendistanzierter Religiosität verleiten lassen und der ähnlich wie der Pseudoarchaismus des Aberglaubens durch eine ideologisierende Verkürzung des Glaubens abgelöst werden kann. In diesem Sinne kann auch ein Vermeiden theologischer Kontroversen durch den Verzicht auf theologische Reflexion kein dauerhafter Weg zu neuen Identifikationsmöglichkeiten kirchendistanzierter Religiosität mit der Kirche sein.

H. Schelskys Variante für die Begründung der entlastenden Institutionen aus der Bedürfnisstruktur des Menschen vermag zwar das für die Neuzeit aktuelle Erfordernis einer Vermittlung von Subjektivem und Objektivem anzugehen, da die Institutionen höheren Grades nach diesem Konzept auch die neuzeitliche Bedürfnisstruktur der Reflexion, des Anspruchs auf persönliche Freiheit des Individuums und auf kritische Distanz zu sozialen Zwängen aufnehmen und befriedigen sollen<sup>35</sup>. Dies geschieht durch institutionalisierte Formen des Gesprächs, der Diskussion und der kollektiven Reflexion. Wenn aber Schelsky darin ausschließlich ein »Ausdrucksbedürfnis des Individuums« und nicht ein praktisch-politisches Bedürfnis zur Veränderung des Institutionellen befriedigt sehen will, so fragt es sich, ob auf diesem Wege die Vermittlung zwischen der Subjektivität der Individuen und der Objektivität des Institutionellen wirklich geleistet werden kann. Die nachkonziliaren Räte in der Kirche und in besonderer Weise die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland konnten viel dazu beitragen, daß einer relativ großen Zahl von kirchenkritischen Katholiken die Erfahrung vermittelt wurde, ihre Subjektivität sei ernstgenommen, ihre Kritik habe einen institutionalisierten Ort gefunden. Bald entstanden aber in der Diskussion Situationen, in denen sich unausweichlich Entscheidungsalternativen zwischen einer systemverändernden Innovation von Normen oder Institutionen und der Annahme kritisierter institutioneller Elemente stellten – Alternativen, die aus dem bloßen Rekurs auf Bedürfnisse oder auf die Notwendigkeit ihrer Objektivie-

<sup>34</sup> Zur Möglichkeit eines Transfers religiöser Einstellungen auf ideologische und politische Systeme vgl. *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 27–31; ferner K. Forster, *Kirchendistanzierte Religiosität*, a. a. O., S. 104 ff.

<sup>35</sup> H. Schelsky (Hrsg.), *Zur Theorie der Institution*, 1970, S. 25.

rung und Organisierung nicht mehr zu meistern waren. Die Institutionalisierung der Spannung zwischen Subjektivität und objektiver Institution ist ein geeigneter Weg, um Mißverständnisse aufzuklären, die Institution und den einzelnen zur kritischen Prüfung der eigenen Position zu veranlassen. Den Kern des institutionskritischen Problems vermag sie jedoch aus sich allein nicht zu lösen, da die Berufung auf das bloße Bedürfnis nach institutioneller Entlastung das Institutionelle im Streitfall selbst dem Verdacht der Subjektivität aussetzt oder auf eine nur zweckhaft-pragmatische Fundierung verweist. Theologisch gesehen bleibt damit auch die Frage nach der verpflichtenden Stiftung oder Setzung Jesu Christi offen.

Vermögen die in den Institutionstheorien Gehlens und Schelskys erfaßten Gesichtspunkte zur praktischen Notwendigkeit des Institutionellen und zur Verbesserung der Funktionsmöglichkeiten der kirchlichen Institution manches beizutragen, trotz einiger Anklänge an pastorale Ansätze oder Versuche aber das Kernproblem kirchlicher Institutionalität für den neuzeitlichen Subjektivismus nicht in einer theologisch und soziologisch befriedigenden Weise zu lösen, so weisen Adaptionen aus dem von J. Habermas und der kritischen Theorie entworfenen Programm »herrschaftsfreier Kommunikation« in die Richtung der totalen Ausschaltung kirchlicher Institutionalität. Nach Habermas geht es bei den Institutionen um die gesellschaftliche Legitimation der innerhalb einer Kultur zugelassenen und befriedigten Bedürfnisse, hauptsächlich aber um die Domestizierung, Umformung oder Unterdrückung von unbefriedigt bleibenden Bedürfnissen<sup>36</sup>. In der herrschaftsfreien Kommunikation sollen die Institutionen der Kultur auf ihre »affektiven Grundlagen der Repression« durchschaut und abgebaut werden. Reflexion und Subjektivität erhalten so im Anschluß an K. Marx und S. Freud eine prinzipiell anti-institutionelle, emanzipatorische Funktion. Das aufgeklärte Bewußtsein beansprucht gegenüber einer als krank deklarierten Gesellschaft eine befreiende und gewissermaßen therapeutische Aufgabe. Jede Überschätzung der Leistungsmöglichkeiten wissenschaftlicher theologischer Reflexion für eine Lösung der institutionskritischen Grundkonflikte des neuzeitlichen Menschen wird diesen Kontext bedenken müssen — insbesondere dann, wenn der in Anspruch genommenen Theologie ein aufklärerisches Pathos oder der Versuch einer politischen Rezeption der kritischen Theorie eigen ist. Theologische Reflexion vermag grundsätzlich nur dann zur Lösung institutionskritischer Spannungen in der religiösen Orientierung beizutragen, wenn sie sich der kirchlichen Bindung des Glaubens und den Frage- und Erwartungshorizonten religiös suchender Menschen von heute in gleicher Ernsthaftigkeit verpflichtet weiß. Eine kirchengebundene Theologie, der die Sinn- und Orientierungsnöte des Menschen von heute fremd sind, wird zwar das objektiv Gültige kirchlicher Lehre referieren, kaum aber mit der Subjektivität kirchenkritischer Menschen vermitteln können. Eine Theologie, die um die religiösen Bedürfnisse gegenwärtiger Menschen weiß, diese aber letztlich nur auf den Horizont einer anthropologisch oder politisch generalisierenden Sinnvermittlungstheorie, allenfalls einer vergleichenden Religionstheorie projiziert, wird zum Abbau verbliebener Elemente kirchlicher Bindung beitragen, zugleich aber auch den Menschen in letzter Konsequenz an seine eigene Subjektivität zurückverweisen und

<sup>36</sup> J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 1971, S. 349.

damit in seiner Suche nach objektiver Orientierung den Pseudoobjektivationen archaischer übersinnlicher Erfahrungen oder handfester politischer Utopien ausliefern. Die Neigung der in Distanz zur Kirche stehenden religiösen Menschen zu religiösen Synkretismen und zur metarationalen Ergriffenheit von säkularen Ereignissen oder Symbolen weist auf die sowohl pastoral wie gesellschaftlich ernst zu nehmende Möglichkeit eines Transfers religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen in prinzipiell areligiöse, zweckhaft manipulierbare Bereiche säkularistisch-politischer Zielsetzungen hin<sup>37</sup>.

Das Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken nimmt die kirchendistanzierte Religiosität zum Anlaß, um eine Pastoral der konzentrischen Kreise zu empfehlen<sup>38</sup>. Diese Empfehlung geht von dem Gedanken aus, daß die für den christlichen Glauben unverzichtbare Vermittlung zwischen subjektiven Entscheidungen und Lebenshaltungen auf der einen, dem objektiven Gegenüber der Gestalt, des Heilswerkes und der institutionellen Kontinuität des Anspruchs Jesu Christi auf der anderen Seite letztlich nur durch einen vermittelnden Dienst der Institution und der sich mit ihr identifizierenden Menschen ermöglicht werden kann. Er soll darin bestehen, daß Teilidentifizierte auch in der sozialen Praxis des Zusammenlebens nicht in ein Außerhalb der Gemeinde oder der Kirche verwiesen werden, sondern ihr kirchliches und gemeindliches Heimatrecht haben, solange sie nicht von sich aus und mit Endgültigkeit ein entscheidendes Element des Glaubensverständnisses oder der verpflichtenden Lebenspraxis der kirchlichen Gemeinschaft zurückweisen<sup>39</sup>. Zum vermittelnden Verhalten der Institution und der sich mit ihr identifizierenden Menschen, insbesondere des kirchlichen Amtes, gehört es, daß in der vielfältigen, der Glaubensintensität wie der Lebenspraxis nach vielstufigen Lebenswirklichkeit Kirche und Gemeinde kein Zweifel über das Ganze des verpflichtenden Anspruchs und über die Hierarchie der Wahrheiten und Imperative aufkommen kann. Im Ergebnis bedeutet dies, daß die Spannung subjektiv-objektiv nicht nur das Verhältnis innerhalb oder außerhalb der Kirche stehender einzelner zu kirchlichen Institutionen betrifft, sondern – da die vielen einzelnen, die sich nicht ausdrücklich außerhalb der Gemeinschaft der heiligen und sündigen Kirche stellen, ja alle mit die konkrete Institutionalität der Kirche konstituieren – innerhalb der geschichtlich erfahrbaren Institution Kirche ihre Bedeutung hat. Anders ausgedrückt: Kirche als Institution ist konkret weder das Produkt der Bedürfnisse oder Interpretationen der vielen ihr angehörenden Menschen, noch ist sie einfachhin die gleichbleibende Konkretisierung des ihr verpflichtend und unverlierbar aufgetragenen Glaubens und Lebens, sondern sie ist immer geschichtlich und übergeschichtlich, von den in ihr lebenden Subjekten geprägt und diese objektiv verpflichtend, greifbare Realität und über sich hinausweisendes Zeichen zugleich. Die Konsequenz des Ernstmachens mit einer Pastoral der konzentrischen Kreise ist nicht die Kapitulation eines pastoralen »Laissez-faire«, auch nicht das Ultimatum eines »Alles – oder – nichts« im Verhältnis zur konkreten Kirche,

<sup>37</sup> Vgl. *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., S. 12 f., 29 f., 62 f.; ferner G. Schmidtchen, *Religiöse Legitimation im politischen Verhalten*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Kirche - Politik - Parteien*, 1974, S. 57–103, insbesondere S. 75–99.

<sup>38</sup> *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., insbesondere S. 52 ff., 63–69.

<sup>39</sup> Vgl. *Religiös ohne Kirche?* Ebd., S. 49 f.

kein Ausweichen in pastorale »Techniken« oder in scharfsinnige theologische Distinktionen, aber auch kein Abbau des Bemühens um situationsgerechte pastorale Vermittlung, kein Verzicht auf die theologische Anstrengung des Begriffs, sondern der redliche Versuch, Subjektives und Objektives in verantworteter und konkreter Freiheit zu vermitteln. Darin ist nicht zuletzt die Chance gegeben, daß wahre – wenn auch kirchendistanzierte – Religiosität zur Unterscheidung von religiös verfremdeten Selbstbestätigungen oder Politprogrammen finden kann.

Die zweite Leitlinie, die im Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken für die künftige Entwicklung herausgestellt wird, ist die Initiative zur Bildung von Zellen einer wertengagierten Sozialisation und Solidarität in der Gesellschaft <sup>40</sup>. Dieser Hinweis geht von der Überlegung aus, daß für das gesellschaftliche Handeln in der Gemeinsamkeit des Glaubens Wertorientierungen mitbegründet sind, die als solche nicht von der Annahme der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes und von der Fülle des Glaubens und Lebens der Kirche abhängig, sondern aus den inneren Strukturen des Geschaffenen und aus der sozialen Anlage des Menschen abzulesen sind. In der kirchendistanzierten Religiosität werden viele menschliche Werte weitergetragen, die geschichtlich durch die Vermittlung des Glaubens und der Kirche in das Wertbewußtsein der Gesellschaft Eingang gefunden haben, deren Verbindung mit diesen Wurzeln aber heute nicht unbedingt gesehen wird und deren Anerkennung in einer sich verschärfenden Konkurrenz der Wertsysteme gefährdet ist. Der Kirche, den katholischen Verbänden und Gruppen und den einzelnen Christen wächst aus dieser Situation eine Aufgabe zu, die sie in gleicher Dringlichkeit zur Solidarität mit allen Menschen, denen solche Werte bedeutsam sind, wie auch zur Sorge um die Bezeugung des christlichen Proprium verpflichtet. Gruppen, die der Sorge um die Gesellschaft zugewandt sind, müssen sich von dieser Aufgabe her breiter für eine wertengagierte Solidarität öffnen, als dies für die Gemeinden möglich ist. Sie müssen aber zugleich dafür sorgen, daß in ihnen Kirche als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« <sup>41</sup> wirksam werden kann. Nur so kann der christliche Glaube in den Sinn- und Wertauseinandersetzungen der Gesellschaft die ihm eigene ideologiekritische Funktion erfüllen und den eigentümlich christlichen Dienst an einer menschenwürdigen Gestaltung des Lebens und der Welt leisten – ohne sich den Mißverständnissen einer Instrumentalisierung des Glaubens für politische Zwecke oder einer Indienstnahme politischer Faktoren für kirchliche Ziele auszusetzen.

<sup>40</sup> Religiös ohne Kirche? Ebd., S. 52 ff., 57 ff., 82 ff.; vgl. auch K. Forster, Kirchen-distanzierte Religiosität, a. a. O., S. 94–98.

<sup>41</sup> Vaticanum II, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, art. 1.

# Eine Philosophie des Sich-Verlierens: Dietrich von Hildebrand (1889—1977)

Von Helmut Kuhn

Die Philosophie unseres Jahrhunderts stellt sich als eine zerklüftete und durch Bodendunst verschleierte Landschaft dar. Die Schwaden modischer Aktualität ziehen darüber hin, verhüllen, was eben noch ein ragendes Massiv zu sein schien, oder lassen das Scheinwerferlicht der öffentlichen Aufmerksamkeit auf bisher kaum beachtete Gipfel fallen. Und manche dieser Gipfel entpuppen sich bald als Wolkengebilde. Zu den Figuren, die noch im Halbschatten unserer Vergeßlichkeit auf eine ihnen angemessene Beachtung und Würdigung warten, gehört auch der kürzlich verstorbene Münchner Philosoph Dietrich von Hildebrand, Sohn des Bildhauers und Architekten Adolf von Hildebrand. Einen Münchner dürfen wir ihn wohl nennen. Zwar war er ein gebürtiger Florentiner, wie der ihm geistig verwandte Friedrich von Hügel. Doch das vom Vater erbaute, stattliche Elternhaus in Bogenhausen, in dem er seine Kindheit verbrachte, ist noch heute den Münchnern vertraut. In München wuchs er auf, hier absolvierte er die Schule und die ersten Studienjahre, und in seiner Vaterstadt begann er seine Lehrtätigkeit als Privatdozent und Professor.

Das begab sich in der Zeit der Weimarer Republik, mitten in aller Nachkriegstrübsal, und trotz allen Wirrnissen die Zeit eines zukunftsreichen Anfangs. Die Werke, die damals entstanden, die geistigen Entscheidungen, die getroffen wurden, dienten noch in den Jahren und Jahrzehnten, die dem Zusammenbruch von 1945 folgten, als Quellen der Inspiration für einen zweiten, unvergleichlich mühseligern und schwungloseren Anfang. Als sich der damals neunundzwanzigjährige Hildebrand habilitierte, füllten sich gerade die in den Kriegsjahren verwaisten Hörsäle mit den heimgekehrten Kriegsteilnehmern und den ganz Jungen der nachfolgenden Generation, beide Gruppen den verhängten Horizonten einer bedrohlichen Zukunft entgegenfiebernd. Bedrohlich klang, was Oswald Spengler, der Autor des Buches über den »Untergang des Abendlandes«, mitzuteilen hatte, erschütternd die Botschaft Kierkegaards, die, dank der philosophischen Beredsamkeit seines zeitgenössischen Vermittlers, Karl Jaspers, die Ära der Existenzphilosophie eröffnete. Der religiöse Glaube durchbrach seine konventionellen Beschränkungen. Karl Barths Römerbrief wies den evangelischen, markionisch gefärbten Liberalismus in seine Schranken, Romano Guardini und Theodor Haecker erweckten Augustin, Pascal und den Christen Kierkegaard zu lebendiger Wirksamkeit und leiteten so ein deutsches Gegenstück zu dem *renouveau catholique* der Intellektuellen ein, und Martin Buber verhalf dem existenzialistisch verfremdeten Chassidismus zu einer Art von philosophischer Wiedergeburt. Die bildnerischen Visionen der modernen Malerei, Zeugnisse einer lange verborgenen Seelentiefe, hatten sich schon zur Jahrhundertwende hervorgewagt, um während des Krieges und danach in das volle Licht anerkannter Öffentlichkeit zu treten. Und für die heraufdämmernde Nietzschekirche der Hochgebildeten erfand Stefan George seine liturgische Wortmusik. Die Stunde des deutschen dichterischen Sym-

bolismus hatte geschlagen, aber auch die des allgemein-künstlerischen Expressionismus. Eine Gärung der Geister, nicht vom Krieg erzeugt, aber von ihm genährt, hatte alle Tiefen der Hoffnung und der Angst aufgewühlt.

Von diesem Wirbel wurde auch der junge Hildebrand erfaßt. So erklärt sich sein 1914 gefaßter Entschluß, der von Grund aus bestimmend werden sollte für sein späteres Leben und für sein Denken. Er trennte sich von dem liberal-humanistischen Milieu, in dem er aufgewachsen war, durch Konversion zur katholischen Kirche. Zeitbedingt war dieser Umbruch noch in einem anderen Sinn. Zu den Bahnbrechern der deutschen geistigen Revolution gehörte auch Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie — einer Denkweise, die dazu bestimmt war, die deutsche Philosophie umzugestalten. Wie G. E. Moore in England dem Utilitarismus ein vorläufiges und zugleich dem englischen Hegelianismus ein endgültiges Ende setzte, so erlag in Deutschland die Vorherrschaft der positivistisch-psychologistischen Logik der Kritik des aus Österreich stammenden, inzwischen nach Göttingen berufenen Husserl. Zu ihm begab sich der geistig hellhörige Hildebrand, und unter diesem großen Lehrer promovierte er 1912 mit einer Untersuchung über die Idee der sittlichen Handlung. Bis an sein Lebensende blieb er der Phänomenologie treu. Aber diese Schulbezeichnung wurde sehr bald zweideutig. Der inzwischen nach Freiburg übergesiedelte Husserl lenkte die phänomenologische Analyse in den Weg der Transzendentalphilosophie und näherte sich dadurch der idealistischen Tradition. Auch sein überragendster Schüler, Martin Heidegger, war zunächst durch diese Wendung bestimmt. In *Sein und Zeit* entwarf er eine existentialistisch begründete Transzendentalphilosophie. Doch nicht alle Schüler folgten dem Meister. Das »Zurück zu den Sachen«, das ursprüngliche Losungswort der Phänomenologie, bedeutete für viele von ihnen eine Rückkehr zur theoretischen Erfassung der die Wirklichkeit formenden Wesenheiten und damit zugleich die Freiheit zur Wiederanknüpfung an die essentialistische Tradition vor-kantischer Philosophie. Diese Dissidenten, manche von ihnen religiös motiviert wie Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius, sammelten sich und bildeten unter der Führung von Alexander Pfänder etwas wie eine selbständige Münchner Schule der Phänomenologie. Das war der Kreis, in dem auch Dietrich von Hildebrand einen ihm angemessenen Ort und eine akademische Heimat fand, an der Seite seines Freundes Adolf Reinach, des »Phänomenologen an sich«, wie er von seinen Bewunderern genannt wurde. Damals erschien Hildebrands Dissertation in dem inzwischen berühmt gewordenen »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«, und 1921 folgte die Habilitationsschrift über »Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis«. Mit diesen Publikationen hatte er bereits sich selbst und die Prinzipien seiner künftigen Forschung definiert und einen Standpunkt festgelegt, von dem er hinfort nicht wanken noch weichen sollte: ein allen Verlockungen des Subjektivismus und Transzendentalismus abgeneigter Objektivismus, ein stiller, aber entschiedener Protest gegen die herrschende Stimmung nicht nur seiner Zeit, sondern zugleich gegen die Tendenz der modernen, will sagen der nach-cartesianischen Philosophie überhaupt.

Die Möglichkeit, diesen seinen Standpunkt philosophisch zu definieren und mit Überzeugungskraft zu entwickeln, verdankte Hildebrand seiner Begegnung mit Max Scheler. Mit diesem überragenden Geist verband ihn in den Jahren von 1908

bis 1921 eine enge Freundschaft. Von Gärung der Zeit war die Rede: Scheler ist nicht bloß in den Wirbel geraten – er war die Person gewordene Gärung selbst. Er hatte viele Einfälle. Einige seiner Einfälle erregten Aufsehen, erwarben ihm Gefolgschaften und wurden geschichtskundig. Der Einfall nun, der ihn in seiner Münchener Zeit bewegte und der sich in seinem Hauptwerk »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik« niederschlug, bestand in der Vereinigung von drei scheinbar unverträglichen Elementen: die von Husserl stammende Phänomenologie, die er im Sinn der Münchner verstand, diente ihm zur Grundlage einer Werttheorie – der in der Nationalökonomie beheimatete Begriff des Wertes war von Nietzsche zu philosophischer Würde erhoben worden; und diese überraschende Legierung verschmolz in Schelers Geist mit einem dritten Element – mit dem Gedanken einer Erneuerung der christlichen Philosophie im Geist des hl. Augustin. Eine hinreißende Perspektive eröffnete sich: das Uralte sollte zu strahlender Neuigkeit erwachen, die Kühnheit des modernen Geistes sich vor dem gläubigen Denker der frühen Christenheit neigen. Auch Scheler war Konvertit, und die Gläubigkeit dieses rastlosen Geistes war getragen von dem Elan einer frisch gewonnenen Entdeckung.

Es nimmt nicht Wunder, daß Hildebrand sich von dem persönlichen Zauber und der stürmischen Gedankenmacht des älteren Freundes überzeugen, überwältigen und zur Nachfolge einladen ließ. Aber ebenso wenig überrascht seine erst kürzlich, in der Selbstdarstellung von 1975, wiederholte entschiedene Weigerung, sich als einen Schüler Max Schelers identifizieren zu lassen. Alle Zuneigung und alle Verwandtschaft des Strebens konnten auf die Dauer nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier zwei extrem verschiedene, ja gegensätzliche Persönlichkeiten einander gegenüber traten. Scheler verkörperte die blitzende Beweglichkeit des weltoffenen und weltbewanderten, aber auch jederzeit zum Untertauchen in seine eigene Tiefe bereiten Geistes, Hildebrand hingegen die unerschütterliche Treue im Pflegen und Festhalten an dem einmal entdeckten Prinzip. Die Gedanken des einen wucherten üppig bis zum Wildwuchs, die des anderen bewegten sich diszipliniert ihrem hohen Ziele entgegen. Der Ältere verschwendete sich, der Jüngere wucherte mit seinem Pfund. Das Geschenk, das Scheler seinem Hörer und Freund sorglos zuwarf, wurde von diesem sorglich bewahrt, von Zutaten gereinigt, zu vielfältigem Gebrauch ausgearbeitet und präpariert. Dieses Geschenk läßt sich in ein paar Sätzen ausdrücken, etwa folgendermaßen: »Werte sind Wesenheiten, die phänomenologisch, d. h. durch einen Akt geistiger Schau, angemessen erfaßt werden können. Aber diese Wert-Wesenheiten *sind* nicht in der Weise, wie sonst Wesen und Dinge sind – sie *gelten* (um einen dem Neukantianismus entstammenden Terminus zu verwenden), bilden aber zugleich einen Zusammenhang oder ein ›Reich‹ – ein Gegenstück zu dem platonischen ›Reich der Formen‹. Und die ihnen zugeordnete philosophische Wissenschaft heißt, im Unterschied von der Seinswissenschaft oder Ontologie, Wertwissenschaft oder Axiologie. Die traditionellerweise ›Ethik‹ genannte philosophische Disziplin ist auf der Basis der Axiologie neu zu durchdenken. Im Licht dieser Wissenschaft sind sittliche Haltungen und Handlungen als Antworten auf Werte zu verstehen.«

Hildebrand war nicht der Einzige, der die in solchen Sätzen zusammengefaßte Gabe Schelers dankbar entgegennahm. Ein so eigenständiger Denker und Begriffs-

baumeister wie Nicolai Hartmann errichtete auf der von Scheler bereiteten Grundlage seine kunstreich durchgearbeitete, vom Geiste Nietzsches durchwehte Ethik, und Hans Reiner ist heute noch darum bemüht, das System einer Ethik auf der Basis einer phänomenologischen Wertwissenschaft zu errichten. Wenig bekümmert um den von ihm selbst angeregten Phänomenologenfleiß ging indessen Scheler zu anderen Fragen über. Mit Spürsinn für das, was an der Zeit ist, wandte er sich dem wirkungsvollsten seiner Einfälle, der von ihm erfundenen Wissenssoziologie, zu. Die Wissenssoziologie aber, der Marxschen Lehre vom Überbau verwandt, war dazu bestimmt, der inzwischen zur Mode gewordenen Situationsethik stützende Argumente zu liefern in scharfem Widerspruch zur materialen Ethik, deren Wertehimmel alle Situationen überwölben wollte. So stand Scheler gegen Scheler. Von solchen Zweideutigkeiten war bei Dietrich von Hildebrand keine Rede. Er stand nicht nur treu zu dem von Scheler selbst preisgegebenen Vermächtnis — er gründete seine geistige Existenz auf den ihm anvertrauten Ideenschatz. Das bedeutet keineswegs, daß es ihm an Originalität fehlte oder daß er sich dem Dogmatismus eines Scheler-Epigonen überantwortet hätte. Er war eine Persönlichkeit von ganz anderem Zuschnitt als sein genialer Lehrer, und er war sich dessen bewußt. Was er im Grunde wollte und mit aller Leidenschaft und aller Ausdauer seiner Seele erstrebte, das lag jenseits der Reichweite von Schelers Denken. So kam es, daß gerade durch ihn die Schwierigkeit, die in den eingängigen Formeln von objektiven Werten, vom Wertehimmel und von den Wertanworten versteckt war, am auffallendsten zum Vorschein kam.

Hildebrand war Christ und Katholik mit einer Entschiedenheit, deren sich der Katholizismus Schelers nicht rühmen konnte. Als sich Scheler 1918 im Jahr der deutschen Niederlage der deutschen Öffentlichkeit als Mahner zu Buße und Einkehr vorstellte, vergriff er sich im Ton und wurde unglaubwürdig, auch in seinen eigenen Augen. Dietrich von Hildebrand lag jeder prophetische Anspruch fern. Er wollte Philosoph sein. Als Philosoph, und in keiner anderen Eigenschaft, wollte er sprechen. Zugleich aber war er mit jedem Gedanken, den er dachte, letzten Endes religiös motiviert. »Verus philosophus amator Dei«. <sup>1</sup> Dieser augustinische Satz gibt der Gesinnung Ausdruck, die Hildebrands gesamte Begriffsbildung, sein Denken und seine schriftlichen Äußerungen beseelte. Das entspricht auch dem Philosophieverständnis, das in den Schriften der Reifezeit zum Ausdruck kam. In »Was ist Philosophie?« heißt es: »Ihre größte Mission erfüllt die Philosophie, indem sie der Religion dienend und vorbereitend die Wege ebnet. Das philosophische Erkennen gipfelt in der Erkenntnis der Existenz Gottes und seiner mit dem natürlichen Licht erfassbaren Eigenschaften« <sup>2</sup>. Die religiöse Entscheidung, für die das philosophische Forschen ein Gegenstück bildet zur Sehnsucht des Menschen nach Gott, hat Folgerungen, die bis in die Terminologie hineinreichen. Hildebrand reiht sich mit seiner Glaubensentscheidung der Tradition der Seinsphilosophie griechisch-christlichen Ursprungs ein. Prinzip dieser Tradition ist die Identität des Seins im Glauben und im Erkennen. Wenn Gott seinem Knechte Moses im Buche Exodus seinen Namen verrät — »Ich bin der ich bin« —, so spricht sich unter

<sup>1</sup> De civ. Dei VIII 1.

<sup>2</sup> Gesammelte Werke I 216.



der Form einer Offenbarung das gleiche Sein aus, um dessen Begriff Platon in seiner Gigantomachie mit der Sophistik gerungen hat. Die auf Nietzsche zurückgehende Trennung aber der Werte vom Sein, der Axiologie von der Ontologie setzt ein Sein voraus, das dieses seines metaphysisch-religiösen Gehaltes beraubt ist — ein Rumpf-Sein, das Resultat teils des modernen »Nihilismus« (ein von Friedrich-Heinrich Jacobi, dem Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, geprägter Begriff), teils der positivistischen Leugnung der Philosophie im Namen der Wissenschaft. So klappt ein Widerspruch zwischen der Absicht der phänomenologischen Wertlehre und ihren begrifflichen Mitteln. Der Helläugigste der zeitgenössischen Kritiker, Martin Heidegger, durchschaute den Widerspruch und sprach ihn unverblümt aus. Doch der *homo religiosus* unter den Phänomenologen brachte ihn zum Vorschein, ohne ihn als Widerspruch zu erkennen. Das war und blieb der *blind spot* im Gesichtsfeld Dietrichs von Hildebrand. Aber er wäre kein Philosoph gewesen, hätte nicht auch diese partielle Blindheit einen philosophischen Sinn gehabt. Um ihn zu verstehen, müssen wir seinen Lebensweg ein Stück weiter verfolgen.

### *Das Exil*

Das Leben des jungen Münchner Philosophieprofessors war nicht eitel theoretische Seligkeit. Das Nachdenken über die Idee der sittlichen Handlung forderte eine Auseinandersetzung mit den Problemen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung. So ließ er 1930 ein Buch über die »Metaphysik der Gemeinschaft«<sup>3</sup> erscheinen — weiträumige Betrachtungen, die in nur untergründiger Beziehung zu den Aktualitäten des Tages standen. Doch horchen wir auf, wenn wir lesen, daß zu der Gemeinschaftsform »Staat« zwar keine spezifische Form der Liebe gehört, wohl aber »eine tiefgehende Achtung des anderen und seines ganzen Rechtsbereichs sowie eine gewisse prinzipielle Rücksicht auf seine Person und seine Lebenssphäre« (325). Als diese Zeilen niedergeschrieben wurden, schickte sich das frohe, kunstliebende, vergangenheitsreiche München bereits an, Hauptstadt *der* Bewegung zu werden, die all diese Forderungen staatlicher Humanität mit Füßen trat. Noch wenige Wochen vor Hitlers Machtergreifung bekannte sich Hildebrand öffentlich zum Widerstand. So war nach dem 30. Januar 1933, dem *dies ater* der deutschen Geschichte, die Zeit seines Verbleibens abgelaufen. Er verließ Deutschland, um Deutschland zu dienen, und die erste Station seines Exils war Wien. In Zusammenarbeit mit Klaus Dohrn, später bekannt geworden als Berater erst des State Department und dann Adenauers, gründete und leitete er eine Zeitschrift, die unter dem etwas irreführenden Titel »Der christliche Ständestaat« den Kampf gegen den totalitären Staat und seine Ideologie aufnahm. Aber nur für eine Weile konnte der Widerstand gegen Hitler im Vorfeld der national-sozialistischen Heeresmacht geleistet werden. Man kennt die Folge der Gewalttaten, durch die sich Hitler zum Herren Europas machte und die Hildebrand zur Flucht zwangen, zuerst auf dem Umweg über Florenz nach Fribourg, dann nach Frank-

<sup>3</sup> Werke IV.

reich mit einem Aufenthalt in Toulouse und schließlich über Lissabon und Rio nach den Vereinigten Staaten. In der Fordham Universität in New York kam die abenteuerliche Flucht zum glücklichen Abschluß. Mit einem Lehrstuhl ausgestattet, konnte sich der exilierte Professor wieder wie einst seinem denkerischen Werke widmen. Die Grundlinien dieses Werks waren bereits mit sicherer Hand gezogen und festgelegt. Weder Umstellung noch gar Amerikanisierung konnten in Frage kommen. Soweit sich eine Entwicklung des Philosophen nach Vollendung seines fünfzigsten Lebensjahres feststellen läßt, bestand sie in dem von vornherein feststehenden, aber sich nun immer deutlicher ausprägenden Übergewicht der religiösen Meditation. Vor allem aber werden in diesen späten Jahrzehnten die Früchte eines reichen Lebens in Scheuern gespeichert und zugänglich gemacht. Dank den rastlosen und gewissenhaften Bemühungen der Herausgeberin Karla Mertens liegt jetzt die noch im Wachsen begriffene Ausgabe der Gesammelten Werke vor.

Der von uns bemerkte Widerspruch zwischen der Zielsetzung, die dem Geist der christlich geprägten Metaphysik entstammt und dem durchaus modernen, von Nietzsche geborgten Wertbegriff bleibt bestehen. Aber er ist fast unmerklich überall dort, wo die Macht des religiösen Motivs die wertphilosophische Methodologie beiseite drängt. So heißt es beispielsweise in einem auf das Jahr 1933 zurückgehenden Text, der sich mit der Liturgie und ihrem Verhältnis zur Bestimmung des Menschen beschäftigt: »Der Sinn der ganzen Schöpfung ist Abbildung und Verherrlichung Gottes, des unbegreiflich Herrlichen und Heiligen. Alles Geschaffene – sei es aus dem Reich der reinen Materie: die Berge, das Meer, oder aus dem Reich des Lebens: eine Pflanze, ein Tier, oder aus dem Reich der geistigen Gebilde: ein Kunstwerk, eine Kulturepoche, eine Gemeinschaft oder die geistige Person selbst – existiert, um Gott abzubilden und zu verherrlichen, indem es den Gedanken Gottes voll verwirklicht, der ihm jeweils innewohnt, und dabei die ganze Wertfülle an sich erblühen läßt, zu der es berufen ist.«<sup>4</sup> Das ist Geist vom Geist der vor-kantischen Kosmologie, heraufbeschworen von einem Leser und Schüler des hl. Augustin. Viele ähnlich lautende Äußerungen wären zu zitieren. Auch erinnert man sich in diesem Zusammenhang an die Entschiedenheit, mit der Hildebrand durch sein Buch »Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes«<sup>5</sup> in dem Kirchenstreit zwischen den reformtrunkenen Modernisten und den Hütern der traditionellen Frömmigkeit Partei ergriff.

Doch ist es nötig, auf den Widerspruch zurückzukommen. Wie verträgt sich der Rückgriff auf den onto-theologischen Seinsbegriff der Tradition mit dem modernen Wertbegriff, der eben dieses Sein durch die geforderte Axiologie seines Inhalts beraubt? Zu einer Antwort gelangen wir auf dem Umweg über eine andere Schwierigkeit. Hildebrands philosophische Bemühungen sind so offensichtlich verwandt mit dem zeitgenössischen Thomismus, daß der Mangel jedes Solidaritätsbewußtseins, aber auch jeder kritischen Verständigung Verwunderung erregt. Persönlichkeiten wie Jacques Maritain und Etienne Gilson, Erich Przywara und Josef Pieper wurden von ihm kaum beachtet. Die Tatsache, daß er sehr viel mehr von Augustin als von Thomas bewegt war, erklärt wenig. Denn man weiß, wie

<sup>4</sup> Idolkult und Gotteskult, Werke VII, S. 201.

<sup>5</sup> 1969.

viel von Augustinus in Thomas lebendig ist. Im Gesamtbild der heutigen Philosophie, aber auch der modernen Philosophie insgesamt, gehörte Hildebrand einer Minderheit an, und infolgedessen war er mehr als andere auf Auseinandersetzung angewiesen. Auch läßt er es an kritischen Anmerkungen zu Descartes, Rousseau, Kant und anderen nicht fehlen — Anmerkungen, die Aufschluß über sein eigenes Denken gewähren, aber nur selten den Kritisierten selbst wirklich treffen. Der Stil seines Denkens war monologisch, nicht dialogisch. Dennoch liefern all diese Beobachtungen keine Beantwortung der aufgeworfenen Frage. Nur eine tiefer eindringende Lektüre der Texte kann sie uns bescheren.

### *Cognitio matutina*

In seinem umfangreichen Werk »Das Wesen der Liebe«<sup>6</sup> setzt sich Hildebrand mit dem Liebesbegriff des Thomas kritisch auseinander. Thomas, so erklärt er, identifiziert fälschlich »die Liebe zu Gott mit dem Drang nach Vollkommenheit oder mit der letzten Angewiesenheit auf Gott«. Im Hinblick auf andere Aspekte der Beziehungen des Menschen zu Gott läßt sich eine entsprechende Identifizierung behaupten — für das Verständnis der Liebe aber ist sie wertlos. Hier wird unseligerweise »das als Begründung in Anspruch genommen, was in Wahrheit die Folge ist«. »Gott muß nicht als objektives Gut für uns erfaßt werden, um unsere Liebe zu ihm fundieren zu können, sondern die Liebe als Wertantwort auf Gott als absolutes Gut in sich läßt ihn zum absoluten Gut für mich erlebnismäßig werden.« Nur als Wertantwort, so schließt Hildebrand, läßt Liebe sich verstehen: sie ist »die objektivste aller Wertantworten« (165 f.).

Diese Sätze sind erleuchtend auch und sogar besonders für den, der ihnen nicht voll beipflichten kann. Enthüllen sie doch das meist verborgene Motiv für die Ablösung eines Wertereiches vom Reich des Seienden, einer Axiologie von der Ontologie. Die von Grund aus teleologische Ontologie der traditionellen Ontotheologie gibt, so fürchtet der Phänomenologe, keinen Raum für den Gedanken einer echten, über alle noch so sublimierte Selbstbehauptung, über alles *suum esse conservare* sich hinaus-schwingenden Liebe. Onto-theologie, so wird angenommen, verfälscht die Liebe. Um sie loszureißen vom Dienst unter dem Regime der Belohnungen, muß ihr das trans-ontologische Reich der nicht-seienden Werte aufgeschlossen werden. So gesehen ist die Werttheorie Nietzsches zwar verpflichtet, aber doch nicht von ihm abhängig. In Wahrheit ist sie vielmehr ein neues Glied in der Kette der philosophisch-theologischen Bemühungen um den Begriff der »reinen Liebe«, eine Tradition, die von Bernhard von Clairvaux über Thomas von Aquin und Bonaventura bis zur spanischen Spätscholastik reicht und die in der Neuzeit, nach dem Zerfall der alten Kosmologie, durch Denker wie Fénelon, Kierkegaard und Simone Weil mit verschärfter Dringlichkeit hervorgetreten ist. Erst wenn wir diesen Zusammenhang sehen, können wir die Phänomenologie der Werte so ernst nehmen, wie sie es verdient.

Mit solcher Anerkennung ist freilich eine Einschränkung verbunden. Weder Max Scheler noch Dietrich von Hildebrand kümmerten sich genug um ihre gei-

<sup>6</sup> Werke III.

stigen Vorfahren. Es blieb ihnen so gut wie unbekannt, daß die Sorge um die reine Liebe, die sie über die Grenzen der Seinsphilosophie hinaus in ihr axiologisches Experiment trieb, tatsächlich im Schoße dieser Seinsphilosophie längst wirksam gewesen ist. So übersieht die Kritik an Thomas den von diesem großen Philosophen durchdachten *circulus amoris*. Die Liebe in thomistischer Sicht (*caritas* genannt) stammt wohl aus dem »nach oben« zielenden Grundstreben der menschlichen Natur, aber sie ist zugleich als »eingegossene Tugend« eine von Gott zu uns herabsteigende Gnadengabe, eine »schenkende Tugend«, um den Ausdruck Nietzsches zu gebrauchen. Und die Kritik übersieht ferner, daß für Thomas die Liebe »ekstatisch« ist — ein Außer-sich-sein: der Liebende, der ganz bei dem Geliebten ist und lebt und webt, übersteigt damit seinen natürlichen Egoismus. Ohne einen Gedanken an Lohn — *sine praemii intuitu*, wie der hl. Bernhard sagte — kann er in Reinheit lieben. Und nur kraft der Ekstase kann Thomas die aufsteigende und die absteigende Liebe, die Liebe zu Gott und die Liebe Gottes, ein und dem selben Begriff unterstellen. »Wertantwort«, geben wir es doch zu, ist ein ungeschicktes Kompositum. Nicht ohne Grund ist ihm der Zugang zum terminologischen wie auch zum allgemeingebildeten Sprachgebrauch versagt geblieben. Doch können wir den inneren Widerstand gegen das schwerfällige Wort überwinden, wenn wir den Akzent auf »Antwort« legen. Dann wird es nämlich zum Vehikel einer denkwürdigen Aussage. Erkennend und fragend öffnen wir uns der Wirklichkeit. Solange wir an die sinnliche Erscheinung dieser Wirklichkeit, an die Dinge als sichtbar, hörbar und greifbar denken, ist es uns natürlich, dies unser Weltverständnis als ein Empfangen zu deuten und uns selbst als rezeptiv zu erkennen. Anders wenn wir, über die sinnliche Erscheinung hinausgehend, nach Zusammenhang, Gestalt und Sinn fragen. Wir finden uns dann in der Lage, Begriffe zu bilden, ein System zu errichten — kurz, wir lernen, uns in der Rolle des aktiven Bildners und Baumeisters, wenn nicht gar des Schöpfers zu sehen. Und dann trifft uns das nachdenkliche Wort von der »Wert-Antwort« und will uns die Vermutung nahelegen, ob nicht gerade für die letzten und entscheidenden, Sinn und Realität der Wirklichkeit betreffenden Fragen wiederum Rezeptivität die angemessene Haltung ist; anders ausgedrückt: ob nicht der Mensch im Grunde ein antwortendes Wesen ist. Damit wäre aber auch gesagt: ein ursprünglich angesprochenes Wesen. Ist nicht eben diese Annahme der Grundstein jeder theistischen Philosophie?

Wie dem auch sei — Hildebrand jedenfalls möchte die Vermutung einer fundamentalen Rezeptivität der menschlichen Person zur Gewißheit erheben. Das aber kann nur geschehen durch den Nachweis, daß ihr Streben nach Vollkommenheit im Grunde ein Sich-Verlieren verlangt. Das wohl schönste Buch Hildebrands, »Die Umgestaltung in Christus«, ist genau diesem Nachweis gewidmet. Das abschließende, den Gedankengang der vorangehenden Meditation krönende Kapitel trägt die Überschrift »Das wahre Sich-Verlieren«<sup>7</sup>. Der Form nach ist das Buch etwas wie eine Tugendlehre. Aber die zur Behandlung ausgewählten Tugenden wie Reue, Demut, Geduld, Friedfertigkeit, Sanftmut und Barmherzigkeit werden nicht nach aristotelischem Vorbild im Hinblick auf menschliche Leistung, also im

<sup>7</sup> Werke X, S. 326–338.

Sinn einer Einübung in das praktische Leben behandelt. Vielmehr wird die Untersuchung zur Einübung in das geistliche Leben dadurch, daß die Tugenden nicht im Blick auf ihre Praktikabilität, sondern auf ihre mögliche Vollkommenheit hin gesehen werden. Jede Tugend aber, in Vollkommenheit geübt, erweist sich, ganz wie bei Thomas, als »übernatürlich«, als »eingegossene Tugend« — als Geschenk und nicht als Leistung, als Hingabe und nicht als Selbstbehauptung, als Antwort, die ein Hören voraussetzt. Diese auf Erbauung und zugleich auf Überwindung der Menschlichkeit gerichtete Betrachtung ist eingespannt zwischen zwei Bibelworten: einer apostolischen Mahnung und der Verheißung eines Herrenwortes. Die Mahnung, mit der das 1. Kapitel, »Die Veränderungsbereitschaft«, beginnt (11), lautet: »Ziehet aus den alten Menschen mit seinen Taten, und ziehet an den neuen Menschen, der neu geschaffen wird zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn schuf« (Col. 3, 9–11). Dann im letzten Kapitel (326) sollen wir bereit sein, den durch den Apostel Paulus geforderten Kleiderwechsel gleichzusetzen mit dem Durchgang durch den Tod, ja, den Tod am Kreuz: »Wer seine Seele verloren hat um meinetwillen, der wird sie finden« (Matth. 10, 39). Dieses »Seine-Seele-Verlieren« beinhaltet mehr, unendlich viel mehr, »als die in jeder echten Wertantwort enthaltenen Hingabe« (327). Daß aber ein Weg führt von der Wertantwort zum wahren Sich-verlieren — ein Weg, der uns die Mühsal begrifflicher Arbeit zu kosten gibt, aber auch die strenge Lust der Betrachtung — dies durch sein Lebenswerk gezeigt zu haben ist der bleibende Ruhmestitel, den wir Dietrich von Hildebrand zuerkennen möchten. Aus seinen Schriften weht uns etwas von der Luft christlicher Spiritualität entgegen — ein Abglanz jener dem Menschen sonst verschlossenen Erkenntnis, die Augustin als »morgentlich«, als *cognitio matutina* gekennzeichnet hat.

# Ein Moderner außerhalb der Kategorien: Richard Seewald

Von Franz Josef Nüß

Wer war Richard Seewald? Es war bei seiner letzten Ausstellung im Oktober 1975 in Köln, als wir ihm zum letzten Male begegnet sind und mit ihm sprechen konnten. In den einführenden Worten zur Eröffnung — er hat nie versucht, seine Bilder zu »erklären« oder zu »beschreiben« — legte er noch einmal ein klares Bekenntnis ab, das tief fundiert war in seinem christlichen, ja katholischen Glauben — *katholikos*, im ursprünglichen Sinne als allgemeingültig, das Ganze, die ganze Schöpfung umfassend. Er legte ein ebenso klares Bekenntnis ab zur geistigen Mitte, denn nur in der Mitte sei die Fülle. Er meinte Mitte nicht als Kompromiß, sondern im ursprünglichen Sinne. So wie Aristoteles in seiner »Nikomachischen Ethik« sagt: »Unter Mitte der Sache verstehe ich das, was einen gleich weiten Abstand hat von beiden Extremen und was Eines und für alle dasselbe ist . . . Jede Wissenschaft und Kunst wird ihre Aufgabe dann gut lösen, wenn sie auf das Mittlere sieht und dies zum Zielpunkt ihrer Arbeit macht. Deswegen pflegt man ja von vollendeten Werken zu sagen, daß sich nichts davon wegnehmen und nichts hinzutun lasse, weil man glaubt, daß ein Zuviel und ein Zuwenig die Güte beeinträchtigt, das Mittlere aber sie erhalte.« Alle Extreme seien Einseitigkeiten und Verarmungen. Aber eben diese Mitte nun, so meinte er, sei auch immer am meisten gefährdet. Er brachte das Bild von der Brücke, die in ihrer Mitte der größten Spannung und Gefährdung ausgesetzt sei. Eine zerstörte Brücke breche in der Mitte ihres Bogens. Und auch der gespannte Bogen, der seinen Pfeil dem Ziele zutreibt, sei in seiner Mitte aufs höchste gespannt und am meisten gefährdet. Unter den erstaunlich vielen Menschen, die sich zur Eröffnung dieser Ausstellung eingefunden hatten, waren überraschend viele Jugendliche. Und gerade diese applaudierten begeistert diesem Bekenntnis zur klassischen, christlichen Mitte. Schon im Jahre 1966 hatte Richard Seewald in seinem Buche »Die Kunst in der Kirche« dieses Bekenntnis niedergeschrieben. Er selbst war dieser Mensch der Mitte und der Fülle. Er war kein »Mittelmäßiger«. Ihm war die Gabe der Unterscheidung der Geister im paulinischen Sinne geschenkt worden. So berichtet er in seiner Selbstbiographie »Der Mann von gegenüber«: »Was war's, das mich selbst aus dem Netz löste? — Da ist ein Abend in der Odeon-Bar. Ich sehe die klugen und schwarzen Augen von Walter Strich auf mich gerichtet und höre seine Stimme spöttisch sagen: ›Ha, jetzt habe ich dich! Für dich existiert Gut und Böse!« — ich fuhr zusammen, dachte einen Augenblick nach und sagte: ›Ja, in der Tat!« Alle lachten. Es war aber das Gespräch zu diesem Punkte gelangt, weil ich das Wort ›irgendwie‹, das damals ein Modewort war — aber niemals sind solche solches aus Zufall, und ich habe sie sich abwechseln sehen im Wechsel der populären Schulen —, weil ich das ›irgendwie‹ nicht dulden wollte und für ein Entweder-Oder plädierte. Das heißt, für das Absolute.« Dieses »Absolute« im Sinne von Léon Bloy hat ihn bewegt bis zur letzten Stunde seines Lebens. Wie sollte es auch anders sein, bei einem Manne, dem schon früh ein Geist wie Theodor Haecker begegnete und zum Weggefährten und Freund wurde!

Im Jahre 1921 veröffentlicht Richard Seewald bei Fritz Gurlitt ein Buch unter dem Titel »Tiere und Landschaften«. Er, der als Graphiker und Zeichner begonnen hatte, legt hier ein Dokument hoher Buchkunst vor, in dem er als Maler und Schriftsteller gleichsam sein Programm gestaltet. Nicht als Theorie einer Kunst, wie wohl später in seiner Schrift »Giotto, eine Apologie des Klassischen«, sondern als Buch, das ein Gesamtkunstwerk aus Zeichnung und geschriebenem Erleben wird. Schon das erste Kapitel »Maler und Natur« ist ein bekenntnishafte Programm. »Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde, ließ aufgehen Kraut, das sich besamte, und Bäume, die da Früchte trugen, schuf Walfische und Getier, das das Wasser erregt, allerlei Vögel und Tiere auf Erden. Und Gott sah, daß es gut war. Du möchtest diese herrliche Schöpfung, an der Gott selbst Gefallen hatte, sehen, wie Adam sie sah zum erstenmal, als er die Augen auftat und ihm Macht gegeben war, all den Bäumen und Kräutern, all den Vögeln und dem Vieh ihre Namen zu geben . . . Dann schaust du den Abglanz des Paradieses. Dann enthüllt sich dir im Anschauen die reine Form der Dinge . . . Aber zumeist siehst du die Natur unter dem Schatten, der auf sie fiel, als Adam und du abfielen. Du hörst das Seufzen der Kreatur und siehst ihr ängstliches Harren auf die Erlösung . . . Doch wie durch Adams Fall dieser Schatten fiel auf alle Kreatur, so fällt durch den Erlöser ein neues Licht auf sie. In diesem erhebt sie sich zu neuer Bedeutung. Sie wird zum Sinnbild, zum Gleichnis.« Karl Muth hat in seiner Zeitschrift »Hochland« dieses Buch einmal als eine künstlerische Darlegung der katholischen Schöpfungstheologie bezeichnet. Seewald war übrigens damals noch kein Katholik! Dieses Buch war eine Absage an den Expressionismus, dem er sich ja zunächst angeschlossen hatte und für dessen Durchsetzung er mitgekämpft hatte. Die Unterscheidung der Geister! Kasimir Edschmid hatte im Sinne des literarischen Expressionismus erklärt: »Die Welt ist da. Es wäre sinnlos, sie zu wiederholen. Sie im letzten Zucken, im eigentlichen Kern aufzusuchen und neu zu schaffen, das ist die größte Aufgabe der Kunst.« Richard Seewald aber: »Ochs und Esel standen an der Wiege des Heilands: wer will nicht einen Glanz davon sehen um ihre geduldigen Stirnen, ihren gesenkten Nacken und ihr sanftes Schreiten? . . . sind sie nicht alle Symbole, Gleichnisse, die immer von neuem, jedes Jahr, jene wiederholen, die aus des Herrn Mund gingen? In dieser Weise die Dinge zum Sprechen zu bringen, sie aus dem scheinbar zufälligen Sein zu erlösen und ihnen zu einem wesentlichen, sinnfälligen Sein zu verhelfen, ist mir Aufgabe des Künstlers, ist Expressionismus, wie ich ihn verstehe. So schreibt van Gogh: ‚Gefühl, selbst feines Gefühl, für die Schönheiten der Natur ist nicht dasselbe wie ein gläubiges Gefühl.‘ «

Schon hier verkündet der Maler seine Botschaft von den Dingen und den Symbolen. Lassen wir ihn nun selbst sagen, was er zu seiner Ausstellung bei W. Ketterer im Jahre 1973 in München schreibt: »Als Autodidakt fing ich an. Das geschah 1912 auf der dalmatinischen Insel Arbe, die heute Rab heißt . . . Vier Monate verbrachte ich dort und mein mittelmeerisches Herz, das kurioser Weise in Pommern zu schlagen begonnen hatte, erkannte seine geistige Heimat . . . Die Bilder aus Arbe stellte der ›Neue Kunstsalon‹ von Max Diezel in München aus. Und in diesen Räumen vollzog sich bereits meine Trennung vom Expressionismus durch die Konfrontierung mit dem gewaltigen Werk von Emil Nolde,

das hier — wenn ich nicht irre — zum ersten Male geschlossen in Erscheinung trat. Ich wurde von dieser Kunst hin und her gerissen. Der Bewunderung seiner unerhörten Farberuptionen stellte sich die Vergewaltigung der Dinge in den Weg. Das mittelmeerische Herz protestierte. Ein Mittelmeerer zu sein, heißt ja, Maß und Mitte verehren. Auch hing mein Herz allzusehr an den Dingen. So ist es nicht verwunderlich, daß ich schon nach zwei Jahren 1915 das kleine Stilleben mit den Tabakpaketen auf einem Schachbrett malte. Die Dinge sind rund. Ich hatte für mich den Raum, die dritte Dimension wieder entdeckt, die der Expressionismus mit seiner zweidimensionalen Malerei aufgegeben hatte . . . Wilhelm Hausenstein kaufte das Bild als ein Zeichen für einen Umschwung in der Kunst, auf den er rechnete. Es war ja der Expressionismus 1914 zu Ende gegangen, um heute glorreich als Wandaktie aufzuerstehen . . . Als dem verlorenen Krieg die Inflation folgte und ihr die ›goldenen Zwanzigerjahre‹, trat jener Umschwung in der Kunst ein, den Hausenstein vorausgesagt hatte. ›Die neue Sachlichkeit‹ trat auf den Plan. Ihre ›Sachen‹ standen im Raum. Hätte hier nicht mein Platz sein müssen? Aber ich war nicht dabei. Ich nämlich wollte die ›Dinge‹ malen, sie malte nur ›Sachen‹. Dinge sind Teile des Kosmos, in dem sie brüderlich wohnen. Sachen sind Stücke . . . Ich bin durchaus anfällig für diese Welt, ja ich spiele nicht selten mit ihr, doch mein Platz konnte auch in ihr nicht sein, denn ich hatte mich inzwischen der Ordnung des Absoluten verpflichtet. In meiner rechten Rocktasche steckte die Summe des heiligen Thomas, in der linken die Dialoge Platos.« Und an einer anderen Stelle sagt er noch konkreter: »Ich bekenne mich zu dem Satz des heiligen Thomas, daß alle Dinge, die aus der Hand des Schöpfers hervorgehen, einst wieder in die Hand des Schöpfers zurückgehen werden.« Das ist mehr als ein künstlerisches Programm, das ist ein Glaubensbekenntnis! Weiter sagt er 1966: »Die äußere Wahrheit aber sind die Dinge gemäß dem heiligen Thomas, der sie ausdrücklich ›wahr‹ nennt, ›soweit sie Gleichnisse der Wesensbilder sind, die dem Geiste Gottes innewohnen‹ (dies trifft z. B. auf die Dinge der Technik nicht zu) und dies waren die Dinge auch fraglos sogar bis zum Anfang unseres Jahrhunderts. . . . Seit dem Beginn aller Kunst, für uns Abendländer im besonderen seit die Griechen einen Apoll von Tenea bildeten, war jegliches Kunstwerk Abbild eines Dinges und zugleich Abbild einer Idee, für die es steht . . . Allerdings ist hiermit auch implicite gesagt, daß in der Kunst die Form den Primat vor dem Inhalt habe. — Aber das steht nicht im Widerspruch zu der Behauptung, die Kunst habe als Dienerin der Religion begonnen, denn es gibt keine Form ohne Inhalt, sie sei denn eine Form der Natur, also die eines Kristalls, einer Muschel, von Blüte oder Blatt. Welche Kunstform aber immer der menschliche Geist und seine Hand geschaffen hat, sie ist immer an einen Inhalt gebunden, es sei denn, sie sei ein bloßes Ornament.«

Der aufmerksame Leser wird schon bemerkt haben, worum es bei Richard Seewald mit den »Dingen« geht. Bereits in »Tiere und Landschaften« verkündet er: »sind sie nicht alle Symbole, Gleichnisse«, und Heinrich Saedler schreibt 1924 in seiner ersten Monographie über den Maler: »Nun wissen wir, daß wir dem Wort Gegenständlichkeit . . . noch das Wort Sinnbildlichkeit hinzufügen müssen. Nicht die Dinge an sich will er malen in ihrer möglichst naturgetreuen irdischen Körperhaftigkeit, vielmehr Sinnbilder sind sie ihm, Gleichnisse,



in denen sich die göttliche Schöpferhoheit widerspiegelt . . . Obwohl er eigentlich kein einziges religiöses Bild gemalt hat, ist seine Kunst doch tief religiös, ja christlich.«

Wenn ein Maler die sichtbaren Dinge der Schöpfung in ihrer Gegenständlichkeit derart als Sinnbild erfährt wie Richard Seewald, dann wird er sich der Symbolhaftigkeit eben dieser Dinge und dem Symbol schlechthin nicht verschließen können. Sein Bekenntnis zu den Dingen geht soweit, daß er mehrfach den Beschluß der Synode von Konstantinopel im Jahre 553 zitiert: »Wenn jemand sagt, das künftige Gericht bedeute die gänzliche Zerstörung der Körperwelt, und es werde in Zukunft nichts bleiben, was stofflich sei, sondern nur reiner Geist, der sei im Banne.« Selbst im Fenster eines Zimmers hat er eines der »Ur-Symbole« gesehen. Eine Ironie der Kunstgeschichte wollte, daß auf einer Kunstaussstellung, die vor einigen Jahren zum Thema »Fenster« in Norddeutschland gezeigt wurde, Richard Seewalds Fensterbilder nicht gezeigt wurden. Über seine Bilder zur Bibel und seine Wandmalereien und Farbfenster in katholischen Kirchen stieß er zum religiösen Symbol vor. In einer Folge von Zeichnungen schuf er 1949 das Werk »Symbole, Zeichen des Glaubens«. Er hat eine Fülle alter christlicher Symbole in seiner künstlerischen Sprache neu interpretiert und ihnen noch eigene hinzugefügt. Der ganze Zyklus ist in den Ablauf des Apostolischen Glaubensbekenntnisses eingefügt. Hier werden die Symbole nicht auf flächenhafte, druckgraphische Embleme reduziert, wie es etwa Johan Thorn-Prikker und Anton Wendling in ihrer ihnen gemäßen Weise getan haben, sondern blutvoll lebendig stehen die Dinge da als gegenständliche, greifbare und doch zeitlos überhöhte Zeichen für das, was sie bedeuten. In ihnen fällt eine äußere Wahrheit mit einer unsichtbaren inneren zusammen. Im Vorwort zur zweiten Auflage seiner »Symbole« warnt er eindringlich: »Die Verfechter dieser Bewegung glauben ihre Berechtigung dazu ableiten zu können aus einer profanen Kunst, die in Verachtung der Natur und der geschaffenen Dinge von ihren Bildern aussagt, daß sie reine Symbole seien und, daß sie die einzige berechtigte Kunst unserer Zeit sei, der Zeit der Atombombe, der Überschallgeschwindigkeit, der Quanten- und Relativitätstheorie und der Psychoanalyse. Da es evident ist, daß das Weltbild der modernen Physik nicht mehr bildlich anschaulich, sondern nur noch mathematisch erfassbar ist, meinen sie, auch die Glaubenswahrheiten seien nicht mehr im ›Bilde‹, sondern nur noch als ›Zeichen‹ darzustellen.« — Das war im Jahre 1954. Mit solchen Gedanken stand er damals völlig allein. Die ungegenständliche, nichtfigürliche Kunst feierte den Triumph ihrer Höhepunkte allgemeiner öffentlicher Anerkennung. Sie wurde bald zu einer leeren, nichtssagenden Breite gewalzt. Heute ist sie längst Geschichte, gilt als Sackgasse und überholt. Auch Tachismus, Op-Art und selbst schon die Objekte des Pop und seiner Variationen können keinen Sturm der Begeisterung mehr auslösen. Man sollte nicht vergessen, daß hier doch eigentlich nur eine Variante des Dadaismus aus dem ersten Weltkrieg gegeben wird, einer Kunstströmung, die sich selbst in kürzester Zeit überlebte und auch von ihren Initiatoren als überwunden angesehen wurde. Auch in kirchlichen Räumen ist die gegenstandslose Farbenglut einer fatalen Leere gewichen.

Heinrich Saedler hatte Richard Seewalds Kunst »tief religiös, ja christlich« genannt. Und dennoch war es ein weiter Weg von den »Dingen« bis zum Wand-

bild oder Farbfenster in der Kirche oder gar den Zeichnungen zur Herder-Bibel. Noch im Jahre 1921 hatte er in seinem Buche »Tiere und Landschaften« vor sienesischen Fresken meditiert: »Denn es ist uns nicht mehr gegeben, direkt zu reden: Christus und die heilige Geschichte zu malen. Wir dürfen nur noch in Gleichnissen sprechen.« — Allerdings hatte er in den Jahren 1914 bis 1916 zehn kolorierte Holzschnitte zur Bibel geschnitten. Es sind kräftige, expressive Blätter, die sich aber — und das ist bemerkenswert — auf das Alte Testament vom Paradies bis zur Zerstörung Jerusalems beschränken. Später hat der Maler einmal gesagt, daß die Kunst des Expressionismus, nämlich jene, die schon 1914 zu Ende ging, für ihn unzulänglich gewesen wäre, ein überzeugendes Christusbild des zwanzigsten Jahrhunderts zu finden. Jedem, den diese Frage bewegt, sei die Lektüre des Kapitels »Das Christusbild in unserer Zeit« im »Mann von gegenüber« empfohlen. Wie aber das religiöse Element in das Werk Seewalds fast unbemerkt und ohne Gewalt — vielleicht ist es ein integrierendes Element, das gar keiner ausdrücklichen thematischen Formulierung bedarf — einbrach, das zeigt ein Bild aus dem Jahre 1918/1919. Daß es ein Symbol menschlichen Elends und äußerer Bedrängnis sein soll, bestätigt das Jahr seiner Entstehung. »Das Seufzen der Kreatur« nennt es der Maler und hat die Worte aus dem Römerbrief im Ohr: »Ich schätze, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit in keinem Verhältnis stehen zu der künftigen Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren wird . . .«

Doch das Thema »Christus und die heilige Geschichte« ist noch nicht erreicht. Erst im Jahre 1931, als Richard Seewald endgültig von Köln und damit von Deutschland Abschied nahm, malte er in der von Dominikus Böhm erbauten Kirche von Norderney das Altarbild: *Stella maris*. Die heilige Mutter mit dem Kinde schwebt über der Insel mit dem erstrahlenden Leuchtturm. Hinter ihr das Meer mit den vom Maler so geliebten Segelbooten der Fischer. Von der Entstehungsgeschichte berichtet der Maler in seinem Buche »Der Mann von gegenüber«: »Ich habe Dominikus Böhm gut gekannt. Wir waren gemeinsam in den Kölner Werkschulen tätig. Ich habe ihm lange widerstanden, eine oder die andere seiner Kirchen auszumalen, bis er, als ich gerade meine Professur niedergelegt hatte, mich überredete, sein kleines weißes Kirchlein in Norderney, das für die Kinderkolonie bestimmt war, mit einem Bilde zu schmücken. Und wenn ich an ihn denke, sehe ich ihn mit der Fröhlichkeit eines Kindes in den heranrollenden grauen Wellen der Nordsee umherplanschen. Das Wasser rann von seinem kahlen Schädel in den zottigen Bart.« In seinem kleinen Buch »Gestehe, daß ich glücklich bin« erzählt Seewald in einem eigenen Kapitel, wie er zu einem Tessiner Wandmaler wurde. Das war 1936. Für die kleine Gemeinde Ronco malte er die wiederhergestellte Friedhofskapelle St. Annunziata aus. Sein großes Thema war die »Verkündigung«. Dem Christus-Bild wich er noch einmal aus und begnügte sich mit einem großen Kreuz auf der Außenwand des Chores. Die Begegnung von Gabriel und Maria stellte er in eine paradiesische Landschaft, eine Tessiner Landschaft. Leider wurde die kleine Kirche bei einem Bergrutsch später zerstört. Seitdem hat er in Kirchen in Zürich, Aarburg, Magadino, Freiburg und Düsseldorf gemalt. Doch nicht nur als Wandmaler verkündete er die Wahrheiten des christlichen Glaubens — er nannte seine Werke oft Bilderbogen des Glaubens —, schon 1920 entstehen die ersten Farbfenster mit alttestamentlichen Themen, jedoch nicht

für Kirchen. Schließlich findet sein Fensterwerk in den großen Schöpfungen für die St. Adolphus-Kirche in Düsseldorf und in der Herz-Jesu-Kirche in München seinen Höhepunkt.

Doch nun zu den Bibelbildern und ihrer Geschichte. Karl Thieme, der vor den Nationalsozialisten in die Schweiz geflohen war, — sein Buch »Das alte Wahre« ist heute noch lesenswert — stellte im Auftrage des Herder-Verlages eine Bibel für Laien zusammen. Richard Seewald wurde aufgefordert, dieses Bibelwerk zu illustrieren. Man war sich wohl über Sinn und Bedeutung einer derartigen Aufgabe nicht ganz klar, als der Auftrag erteilt wurde. Dazu Seewald: »Meine erste Bewegung war ablehnend. Unmöglich! ein Bild Christi »erfinden«? Eine wahre Angst ergriff mich, und dann schob sich langsam der Gedanke in den Vordergrund: Müßtest du denn nicht in dieser Zeit des direkten und unverhüllten Angriffs auf Christus und seine Kirche — ich habe den Nationalsozialismus nie anders als unter religiösem Aspekt gesehen — diesen Auftrag annehmen als ein Bekenntnis? Worauf wartest du noch? Hic Rhodus — jetzt springe! Und ich sprang. Ich verhängte das Fenster, das auf das ungeheure Lichtbecken des Sees hinausgeht, und machte mich an die Arbeit. Als sie fertig war, hatte ich zwar den Beifall des Verlages; aber die Hierarchie, die dem Werk den Segen geben sollte, verweigerte ihn entschieden. Der Erzbischof von Freiburg wollte sein Imprimatur nicht geben, der von Trier drohte, von allen Kanzeln seiner Diözese gegen die Zeichnungen predigen zu lassen, und der Kardinal von Köln weigerte sich, das Vorwort zu schreiben. Dann kamen die Nazis und erklärten, das Ganze komme überhaupt nicht in Frage, es handle sich hier um entartete Kunst. Der Verlag gab nur einen Privatdruck heraus: »Bibelillustration heute«, den er an viele verschickte mit der Bitte um Stellungnahme. Sie teilten sich ziemlich genau in eine Hälfte, die das Ganze als Blasphemie, als einen Hohn auf das Heilige aufs schärfste ablehnte, und eine andere, die mehr oder weniger begeistert zustimmte. Das Ärgernis war das Christusbild. Mir war nämlich gleichsam unter den Händen eine Art griechischer Kopf entstanden auf der Suche nach einem, in dem sich Hoheit, Ernst und Strenge ausprägen sollten und vor allem die Würde des Menschen. Es war ja das Meßbuch mein Lehrer gewesen. Wie sollten da meine Augen nicht immer wieder zu den Worten zurückgekehrt sein: Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert, laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit dessen, der sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen, Jesus Christus. Es sollte also ein Kopf sein, ganz und gar aus jenem abendländischen Geist hervorgegangen, den ich ererbt hatte und auf meine Fahne geschrieben.«

Richard Seewald hat seinen Bibelbildern folgende Worte vorangestellt: »Die Kunst hat in der Kirche den Rang einer Dienerin. Sie soll nichts anderes — aber auch nichts geringeres —, als die geoffenbarten göttlichen Wahrheiten, welche die Fundamente des Kultes und der Lehre sind, sichtbar machen, soweit sie sich nicht als rein geistig jeder Sichtbarmachung entziehen . . . Wie einmal die Bibelbilder als »Biblia pauperum« ihre Rechtfertigung fanden — nämlich bestimmt für jene Armen, die noch nicht lesen konnten —, so fänden sie heute ihre Berechtigung darin, daß inzwischen die Menschen zu lesen verlernt haben: von morgens bis abends nähren sie ihren Geist durch das Anschauen von Bildern in Zeitungen und

Illustrierten, von Kinoleinwänden und Fernsehapparaten. Sie ertrinken in einem Meer von photographischen realistischen Bildern. Es ist also ausgeschlossen, daß unsere Bilder diese gleiche photographische Realistik aufweisen dürfen. Sie haben durchaus am Zeichenhaften der Symbole teilzunehmen, also nicht bloße Abbilder, sondern »Bilder« (Gleichnisse) zu sein. Deshalb sind sie von jedem Anekdotischen zu befreien. Sie sind nicht dazu da, um Kostümkunde zu treiben oder Geographie, denn obgleich ihr Inhalt dort und damals geschah, ist er zugleich zeitlos, immer und überall geschehend . . . Da diese Bedeutung stets groß ist, hat die Haltung der Bilder quasi »monumental« zu sein.« Zwanzig Jahre nach ihrer Entstehung waren diese Zeichnungen — es sind mit den Randleisten mehr als hundert — immer noch »modern«, und sind es auch heute noch, ohne einer Zeitmode verfallen zu sein.

Zeichnungen und Holzschnitte Seewalds begleiten nicht nur die Bibel. Sie führen auch zum Werk Vergils, zu den Sagen des klassischen Altertums, zu den Mythen der Griechen, sie begleiten den Hasenroman Francis Jammes wie den Robinson und nicht zuletzt seine eigenen Bücher. Manche Zitate in den hier vorgetragenen Erinnerungen an diesen Maler belegen schon, daß diesem Menschen auch eine dichterische Gabe geschenkt wurde. Wer seine Bücher aufmerksam liest, spürt bald, daß hier ein Maler sieht, beobachtet und niederschreibt, wie mit dem scharfen Stift des Zeichners oder dem farbigen Pinsel des Malers. Lesen wir im »Griechischen Inselbuch«: »Ich sah zur Linken das Meer unendlich nach Norden sich dehnen. Nur ganz fern schwammen auf ihr gleich Wolken Delos und Mykonos. Rechts stiegen gefleckte Berge steil auf, vor mir Hügel. Sind nicht die Farben bunter geworden? Hier gleich, wo der Berg abgestochen wurde, um dem Weg Platz zu schaffen, ist der Hang weiß wie Kreide, die Erde, ich nahm sie prüfend in die Hand, weich wie diese oder noch eher wie Talkum. Die Hügel sind grau, aber häufig auch rötlich, und dort, der Absturz ins Meer ist ganz einfach rosarot. Und daneben ein anderes Grün.« An anderer Stelle: »Das letzte Vorgebirge, mit dem die Insel plötzlich abbricht, ist eine steile scharfe Nase, deren Flanke tiefe Erosionsrinnen aufs schönste gliedern. Ihre Farbe ist hellstes Neapelgelb, manchmal fast weiß, am oberen Rand ocker, und einige Teile der Stelle sind caput-mortuum-Farben.« — Im »Mann von gegenüber« ist zu lesen, wie Seewald sich zunächst innerlich wehrte »zum Schreiben zu kommen«. Erst später brauchte er es, wurde es ihm zur Notwendigkeit, »um mir eine Welt aufzubauen, die mir zu leben erlaubte, und sei es nur eine gespiegelte, die sich immer selbst reflektiert, wie in einem unendlichen Spiegelskabinett«.

So wuchs ein umfangreiches literarisches Werk. Ich nenne »Tiere und Landschaften«, in dem die Welt Seewalds grundgelegt ist. Dann seine Programmschrift »Giotto. Eine Apologie des Klassischen« wie auch »Über die Malerei und das Schöne«. Zwei Romane kamen aus seiner Feder. »Die Rollende Kugel«, in dem er das Paradigma eines Künstlerlebens gibt, und »Der Mann, der ein Snob war«, eine Absage an das Modische, an den Zeitgeist und eine Überwindung des Snobismus. Es ist kein Ruhmesblatt für die deutschen katholischen Intellektuellen, daß sie an diesen Romanen vorbeigingen. Man hat Seewald gerne einen »Reiseschriftsteller« genannt. Nun, er reiste mit Begeisterung und schrieb ebenso begeistert seine Beobachtungen und Erlebnisse nieder. Aber ein Reiseschriftsteller ist er nicht.

Woher kam dieser Mensch Seewald, und welchen Weg ist er gegangen? Seine Heimat liegt in Norddeutschland, in der Landschaft an der Ostsee. In Arnswalde in Pommern wurde er am 4. Mai 1889 geboren; jedoch seine Eltern sind keine Pommern. Sie waren aus Ostpreußen zugezogen, und seine vier Großeltern entstammten vier verschiedenen Nationen, der Schweiz, Österreich, Schlesien und Lettland. Er selbst charakterisiert seine Herkunft: »Vielleicht ist es dies vielgemischte Blut, das mich vor der teuflischen Krankheit der Zeit, dem Nationalismus, bewahrt hat: Als Katholik fühle ich mich als Bürger der Welt, als ein in Europa geborener, als einer des Abendlandes; durch meine Muttersprache bin ich dem deutschen Kulturkreis zugehörig, und als Staatsbürger schwur ich mich der schweizerischen Eidgenossenschaft zu, als in meinem Geburtsland die Tyrannis regierte.« Die Erinnerungen an die Städte der Ebene und der Küste wie Stettin und Stralsund müssen seinen Blick für die großen Formen der Architektur und seine Liebe zu Städten angeregt haben. Sein Vater schickte ihn nach dem Abitur im Jahre 1909 nach München zum Architekturstudium. Seewald aber wollte Maler werden und wurde es. Statt zu studieren zeichnete er. Nachdem in der Zeitschrift »Die Jugend« einige seiner Primanerzeichnungen veröffentlicht worden waren, fühlte er sich sicher genug, seinen eigenen Weg zu gehen. Er ging ihn als Autodidakt unter Umgehung der obligatorischen Akademie. Dort gaben von Zügel mit seinen nachimpressionistischen Kühen und Ziegen, die auch noch im »Haus der Kunst« der späteren nationalsozialistischen Jahre zu sehen waren, und von Stuck mit seiner »Sünde« den Ton an. Die Begegnung mit dem »Blauen Reiter« und seinen Künstlern brachte ihn auf andere Wege. Noch malte er nicht. Er zeichnete, und um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, versorgte er verschiedene Zeitschriften mit humoristischen und satirischen Blättern. Bald stand er bei den »Meggendorfer Blättern« im festen Vertrag – und hier lernte er Theodor Haecker kennen, der ihm zum Freunde wurde. Dieser redigierte diese Blätter, um leben und studieren zu können. Nach einem Intermezzo in London und Paris vagabundierte Seewald in südlichen Ländern. Der Tessin war es zunächst. Erinnerungen aus den Knabenjahren, Ferien mit den Eltern im Süden, mögen ihn dorthin geführt haben, wo er bei Ronco 1925 Grund und Boden erwarb und 1931 seßhaft wurde. Seit 1939 war er Tessiner Bürger. In Dalmatien auf der Insel Arbe malte er seine ersten Bilder. Seine Zeichnungen – Arbeiten eines Zweiundzwanzigjährigen – wurden schon 1911 und 1912 in Paris im »Salon d'automne« ausgestellt und verkauft. 1913 war er im Herbstsalon »Sturm« von Herbert Walden vertreten. Im Herbst 1975 zeigt er uns eines dieser Bilder »Das Variété«. Es trug auf seiner Rückseite noch das Ausstellungsetikett. Er meinte, wenn er in dieser Art weitergemalt hätte, dann wäre er ein berühmter Mann geworden. »Doch ich wollte nicht im Expressionismus bleiben. Man darf die Dinge nicht durch die Farbe zerstören.« Im Sommer 1914 überrascht ihn der erste Weltkrieg in der Provence, wo er mit seiner Frau in Cassis lebte. Er hatte die Welt van Goghs und Cézannes gesucht. Das Mittelmeer erkannte er als seine geistige Heimat, auch für seine Kunst. »On doit méditerraniser l'art« hatte van Gogh gesagt, und das war ein Programm. Aber »mediterranisieren«, das heißt auch das Klassische einbringen in die Kunst. Griechenland und Rom. Die ersten Kriegsjahre verlebte er in Ronco und in der Mühle von Arcegno. Es folgten Aufenthalte in Passau, Wasserburg,

Innsbruck. Dann erfolgt die Wende vom Expressionismus zur dritten Dimension und zu den ›Dingen‹. Das berühmte Bild mit den Tabakpaketen ist 1915 im Tessin gemalt. Hier entstehen auch Landschaften und Tierbilder. Die Welt der Tiere und Hirten führt ihn zu Vergil. Im Tessin begegnen sich nach Seewald Breughel und Vergil. 1920 zeichnet und malt er in der Toskana, auf Elba und später auf Korsika.

Ein Ruf als Professor an die Kölner Werkschulen erreicht ihn 1924 in Positano. Noch kurz vor seinem Tode hat er im Vorwort zum Katalog für seine letzte Ausstellung bei Lempertz ausführlich über seine Kölner Jahre berichtet. Festzuhalten ist, daß er aus Positano ein Ölbild mitbrachte »Knabe mit Fisch«, in dem die Dinge, die sich seit den »Tabakspaketen« verfestigt hatten, etwas Kantig-Scharfes, wie aus Metall Getriebes bekommen. Die malerischen Prinzipien der »Neuen Sachlichkeit« sind hier manifest, ein Jahr bevor 1925 in Mannheim eine Kunstausstellung unter dieser Devise gezeigt wird. Doch der mediterrane Seewald geht seinen Weg weiter. Er ist »ein Moderner außerhalb der Kategorien«, wie es Hausenstein einmal festgestellt hat. Wir hörten schon, daß er zur Wandmalerei, zur Glasmalerei, zum Mosaik und zum Gobelin fand. Das Monumentale seiner Kunst steigert sich. Seine glühende Farbigkeit bleibt bis zum Ende seines Werkes ungebrochen, wenn sie auch sparsamer, ausgewogener wird. Er will keine Explosionen und Eruptionen. Die Wende in seiner Kunst zu den Dingen war nicht nur ein künstlerischer Prozeß. 1931 hatte er in Köln für seine Frau und sich ein eigenes Haus nach eigenen Vorstellungen gebaut. Er berichtet im Vorwort zur Kölner Ausstellung und im »Mann von gegenüber« davon. Am Tage nach der Einweihung mit Freunden und Gästen entschließt er sich, Köln zu verlassen und seine Professur aufzugeben. Seine endgültige Heimat wird Ronco. Kurze Zeit zuvor — seine Gäste bei der Hauseinweihung wußten es noch nicht — hatte Seewald den Weg zur katholischen Kirche gefunden. Er berichtet darüber: »Zehn Jahre nach Haecker, aber im gleichen Alter, mit vierzig, folgte ich ihm in die Kirche, zu der ich ja durch das väterliche Erbe — von Natur also schon — eine Hinneigung haben mußte. (Und waren mein zweiter und dritter Name: Josef und Michael nicht Vorzeichen genug!) Eigentlich war dieser Schritt nur die Konsequenz aus der Verpflichtung, die ich mit lautem Bekenntnis an meinem Konfirmationstag eingegangen war. Es war das Bekenntnis zur einen Kirche.« — Und an anderer Stelle: »Mich ergriff erst — also doch — eine ›Voraus Erinnerung‹, denn niemand hatte es mich gelehrt: das Sakrament. Die lutherische Kirche besitzt bekanntlich im Gegensatz zur reformierten (der als Schweizerin meine Mutter angehörte) ein Glaubensbekenntnis, das identisch ist mit dem katholischen (bis auf das Wort ›apostolisch‹). Dies hatte ich bei der Feier der Konfirmation als Ältester laut vorzusprechen. Ich entsinne mich aufs genaueste des Vorgangs ... Eben noch im Unterricht froh, nicht aufgerufen worden zu sein, um einen Bibelspruch aufzusagen, stand ich da plötzlich und sprach mitten in der Stille sehr laut und sehr deutlich: ›Ich glaube an Gott, den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde.‹ Ich war mir aber während des Sprechens, beim Nachlauschen des Halls, bewußt, daß ich durch diese so deutlich in die Stille gerufenen Worte nicht nur ein Bekenntnis abgelegt hatte, sondern auch eine Verpflichtung eingegangen war,

die zu halten ich aufs festeste entschlossen war — in diesem Augenblick. Ich empfang »ergriffen« das Abendmahl, das Sakrament.«

Ich erinnere an das eingangs berichtete Erlebnis aus der Odeon-Bar. Hier ist wohl die entscheidende Wendemarke zu sehen. Der Weg führte von der Freundschaft mit Theodor Haecker über die Begegnung mit Kierkegaard, Newman und Möhlers »Symbolik« in die katholische Kirche, in der er bis zu seinem Tode — trotz vieler Kontroversen, die er seit dem Zweiten Vatikanum geführt hatte — seine geistige und religiöse Heimat sah, als einen Platz der Fülle, der Mitte, in der alles seine Heimat finden kann, was scheinbar außerhalb liegt, wenn es nur wahr ist und der Fülle und Mitte keinen Abbruch tut.

Der künstlerische Prozeß im Werk Richard Seewalds ist auch ein geistiger, der bis in die letzte Existenz und Konsequenz geht. Das ist ein Weg, der ganz im Gegensatz zu den Prinzipien Kandinskys und der Masse seiner kritiklosen Nachbeter steht. Hier liegt aber auch die zukünftige Bedeutung Seewalds. So wie er sich von Paris und damit von Matisse und Picasso absetzte, so setzte er sich auch von Kandinsky und der Fläche ab. Er hat diese Entscheidung im »Mann von gegenüber« lebendig erzählt. Er wirft Kandinsky vor, er habe Geist und Seele verwechselt. Denn diese Kunst ist ja keineswegs vom Geistigen her bestimmt, sondern allein von der Seele, wobei dann in der Theorie auch noch Farbe und Ton gleichgesetzt werden. Nach der Zerstreuung des »Bauhauses«, das durch dieses historische Faktum fast zu einem Mythos wurde, obgleich es längst einem inneren Auflösungsprozeß verfallen war, kam die gegenstandslose Malerei nach dem Zweiten Weltkrieg noch einmal aus Amerika und Frankreich zurück. Doch wer die heutige Kunstlandschaft kennt, weiß, daß sie überholt ist. Jedenfalls bei den Malern. Ihre pseudogeistigen Kritiker, die ja eigentlich Verherrlicher waren, scheinen ihr noch nachzutruern. Die brutale Gegenständlichkeit der Pop-Kunst, aber auch die altmeisterliche Gegenständlichkeit und Figürlichkeit — manchmal zu sehr Neu-Jugendstil — der »Neuen Wiener Schule« um Fuchs waren deutliche Absagen an Kandinskys »heilige Fläche«. Nur bei etlichen Nachzüglern auf den Feldern einer sogenannten kirchlichen Kunst scheint sie noch als falsch verstandene theologische Aussage zu vegetieren.

Seewalds Bilder sind bis zuletzt ein »Lob der Dinge« geblieben. Seine Wandmalereien sind neben seinen Farbfenstern die Vollendung und Krönung seines Werkes. Er wollte den »Ikonoklasten« mit ihren leeren Wänden eine sichtbare Antwort geben. Wo er malte, da wurde er vom gläubigen Volke verstanden, so sehr die katholischen Intellektuellen mäkelten. Von Ronco aus erschloß er sich weiter die Welt des Klassischen. Seine Maler-Reisen führten zu den Grenzen des Abendlandes, das heißt des mittelmeeischen Raumes. Immer wieder zog es ihn nach Griechenland und in die Ägäis. Unter seinen späten Bildern finden sich Motive vom Gardasee und aus der Stadt Peschiera. Die Landschaft von Orvieto fesselt ihn wieder wie auch Eindrücke aus Mantua. Von dieser Welt versuchte er seinen Schülern an der »Akademie der Schönen Künste« in München etwas weiterzugeben, wo er von 1954 bis zum Jahre 1958 lehrte. Er malte die griechischen Landschaften in die Arkaden des Münchener Hofgartens. Und wieder stand er bis zu seinem Heimgang im Dienst seiner Kirche. »Wenn ich von mir gesagt habe, die Dinge zu realisieren, sei meine Absicht gewesen, so könnte ich ebenso gut

sagen, ich wollte Bilderbogen malen. Es klingt weniger anspruchsvoll. Daß die Kirche mich engagierte, um Imagines, Heiligenbilder, für sie zu malen, habe ich nicht gesucht. Es fiel mir zu. Ich habe es mit Furcht und Zittern angenommen. Langsam erst erkannte ich, was mir hier zugefallen war: meine Kunst zu binden an die letzten Dinge im doppelten Sinn des Wortes, im religiösen, aber auch im rein weltlichen. Die Kirche ist der letzte Ort gewesen (ich sage bedauernd: gewesen), wo die Dinge zu Hause waren. Nun sind sie es nämlich auch hier nicht mehr. Vielleicht deshalb meine ich, ich hätte am reinsten meine Absicht in den beiden großen Fensterreihen in der Münchener Herz-Jesu-Kirche verwirklicht, die ich soeben vollendet habe«, schrieb er 1966. Noch wenige Monate vor seinem Tode berichtete er mir in einem Brief von der Einweihung seines Fresken-Zyklus im Pfarrsaal der Herz-Jesu-Gemeinde in München. Ein Maler von 87 Jahren, ein gläubiger Christ, hat hier noch einmal die Welt des Glaubens in ihrer ganzen Fülle gemalt.

Er starb am 29. Oktober 1976 in München, wenige Tage vor dem Allerheiligengeste. Die Litanei von diesem Feste hatte er in besonderer Weise geliebt. Im »Neu-mond über meinem Garten« schrieb er: »Ich liebe nämlich Aufzählungen. Ihre Wiederholungen fangen mich ein. Der Mythos greift nach mir. Die lange Reihe der Namen wird mir zur Nabelschnur, die mich nach rückwärts mit dem Allmutter-schoße verbindet. Glück, Glied einer Reihe zu sein! Des Entwurzelten, die wir alle heute sind, unerfüllbare Sehnsucht! Und nicht zu verwechseln mit dem Glück der Massenmenschen, in Reih und Glied zu marschieren, ununterscheidbar vom Nachbarn. Ich liebe den Schiffskatalog der Ilias: ... Ich liebe die Geschlechtsregister der Bibel: ... Aber vor allem liebe ich die Allerheiligenlitanei, diesen Rosenkranz schneeweißer Perlen, aber auch purpurfarben: Heiliger Laurentius, Heiliger Vincentius, Heiliger Fabian und Sebastian, Bittet für uns! Heilige Johannes und Paulus, Heiliger Kosmas und Damianus, Heiliger Gervasius und Protasius, Bittet für uns!« Mir stand plötzlich das letzte Bild aus der Folge seiner Symbole vor Augen: Odysseus am Mast seines Schiffes gefesselt. Dazu hatte er geschrieben: »Am Ende dieses Buches stehe dies scheinbar ganz heidnische Bild: Odysseus, wie er, an den Mast seines Schiffes gebunden, den Verlockungen der Sirenen widersteht, die nach dem Glauben der Griechen mit ihrem süßen Gesang die Seefahrer betörten und dann fraßen. Es findet sich aber diese Darstellung auf Sarkophagen der konstantinischen Zeit und besagt, daß der Christ, gebunden an das Kreuzholz des Mastes im Schiffe der Kirche, ungerührt vorbeifährt an den Versuchungen der falschen Lehrer. Wahrlich ein Bild, beherzigenswert in unseren Tagen. Möchten wir stets des Wortes des Heiligen Paulus gedenken: ›Aber wenn auch ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium predigen würde, als wir euch verkündigt haben, er sei verflucht.‹ « Wahrhaftig, Odysseus ist nach dem Abenteuer seines Lebens auf seinem Lebensschiff heimgekehrt.



Hilfe für Leser. – Wie in den vergangenen Jahren danken wir auch diesmal wieder – mit Abschluß des Jahrgangs – allen Lesern, die unsere Arbeit unverdrossen freundlich-kritisch begleitet haben. Sie und wir wissen, daß es in Zeiten des Umbruchs nicht leicht fallen darf, die Wahrheit neu zu verkünden. Das Mühen darum muß bleiben. Unsere Leser tragen unsere Last mit.

Sie sind aber auch aufgefordert, so wie in den letzten Jahren, ihren Beitrag zur weiteren Verbreitung der Zeitschrift zu leisten. Dieser Wunsch sollte nicht als Aufruf zur wirtschaftlich-materiellen Unterstützung des Blattes verstanden werden. Seit Gründung von *Communio* legen wir Wert darauf, mit

Hilfe unserer Hefte die Kontakte zwischen den Kirchen des Westens und denen der mittel- und osteuropäischen Länder zu entwickeln und zu stärken. Nicht ohne Erfolg, vielmehr mit Gewinn für Bischöfe und Theologen in diesen Kirchen nach ihrem Urteil. Gleiches gilt für die südamerikanischen Länder. Im letzten Jahr wurden uns dafür über 200 Patenschaftsabonnements zur Verfügung gestellt. Wir benötigen ungefähr die doppelte Zahl. Bestellungen erbitten wir an den *Communio*-Verlag  
Moselstraße 34  
5000 Köln 50 (Rodenkirchen)

Vielen Dank!

Eugenio Corecco, geboren 1931 in Airolo (Schweiz), ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. Den Beitrag auf Seite 481 übersetzte August Berz.

Carl Gerold Fürst, geboren 1933 in Wien, ist seit 1971 Ordinarius für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Hans Dombois, geboren 1907 in Berlin, war bis 1952 Staatsanwalt, dann wissenschaftliches Mitglied der Evangelischen Forschungsakademie Christophorus-Stift bzw. der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg.

Walter Dirks, geboren 1900 in Dortmund, ist Mitherausgeber der »Frankfurter Hefte«. Er lebt in Wittnau über Freiburg i. Br.

Heribert Schmitz, geboren 1929 in Koblenz, ist seit 1971 Professor für Kirchenrecht an der Universität München.

Helmut Kuhn, geboren 1899, lehrte als Professor für Philosophie an verschiedenen amerikanischen Universitäten und in Erlangen, seit 1953 an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Franz Josef Nüß, geboren 1919 in Goch (Kr. Kleve), lebt als Arzt für Allgemeinmedizin in Pfungstadt bei Darmstadt.