

Abschied von der Aufklärung?

Zeitkritisches im Werk von Karl Forster

Von *Heinz Hürten*

Karl Forster hat mit seiner Generation und den Älteren den unvermutet raschen Wandel erlebt, den viele scheinbare Konstanten in Kirche und Welt im Laufe von wenig mehr als einem Jahrzehnt erfahren haben und für den auch nüchternen und einsichtsvollen Beobachtern die Bezeichnung »Kulturrevolution« nicht zu hoch gegriffen scheint. Die dadurch ausgelösten Veränderungen zu beschreiben, in ihrer Verknüpfung zu erfassen und auf diese Weise die neue Situation unserer Gesellschaft zu begreifen, ist auch eine Aufgabe, die der geschichtswissenschaftlichen Erhellung unserer jüngsten Vergangenheit gestellt ist.

Für den Versuch, den angedeuteten Umbruch eines Systems früher fraglos geltender Normen in der Reflexion eines zeitgenössischen Beobachters zu studieren, bietet das schriftliche Oeuvre Forsters eine brauchbare Grundlage. Es liegt zudem seit dem vergangenen Jahr in seinen wichtigsten, uns hier besonders interessierenden Teilen in den von A. Rauscher herausgegebenen Bänden »Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute«¹ handlich zum Gebrauch bereit.

Durch die Ernennung zum Direktor der Katholischen Akademie in Bayern aus seinem wissenschaftlichen Werdegang vor neuartige Aufgaben der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit gestellt und mit seiner spezifischen Begabung rasch in kulturpolitische Auseinandersetzungen hineingewachsen, später als Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz und der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer hat Forster sich in Vorträgen und Aufsätzen immer wieder mit Fragestellungen befaßt, die in den manchmal rasch wechselnden Situationen unmittelbares Interesse besaßen und Orientierung ermöglichen sollten. Die Übernahme des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg hat ihn diese Bahn weiter gehen lassen, wobei ihm die Auswertung der zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode veranstalteten Umfrage unter den Katholiken immer neu bearbeiteten Stoff für die Analyse der Gesellschaft und der Aufgabe der Kirche an ihr bot.

Die Arbeiten von Forster sind präzise und haben einen so distanzierten Ton, daß der Leser nicht immer die heftige Anteilnahme des Verfassers und den Sarkasmus erfährt, der sich hier und da an die glatte Oberfläche drängt. Der größte Teil dieser Veröffentlichungen ist nicht aus dem Bemühen um zusammenfassende Beschreibung und Deutung entstanden, sondern aus der Diskussion von Einzelfragen, für die er um seinen Beitrag gebeten wurde. Man sucht deshalb in diesem Werk vergebens nach einer als solcher

¹ Karl Forster, Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute. Bd. 1: Glaube-Kirche-pastoraler Dienst. Bd. 2: Kirche und Welt. Würzburg 1982. Alle Zitate im Folgenden nach dieser Ausgabe mit Angabe von Band und Seitenzahl.

angestrebten »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters« oder einer umfassenden »Interpretation der Welt«. Das Wort »Kulturrevolution« findet sich, soweit ich sehe, nicht in seinen Texten. Auch fehlt es an systematischen Auseinandersetzungen mit den Gedankengebäuden von Theologen und Philosophen. Forster hat zwar immer wieder zu erkennen gegeben, daß er die Politische Theologie von Johann Baptist Metz nicht für einen tragfähigen Entwurf hielt, und sich an einzelnen Stellen scharf von bestimmten Positionen Karl Rahners abgesetzt, aber er ist nicht in eine umfassende Kritik ihrer Theologie eingetreten. Marcuse, Horkheimer, Adorno, Habermas werden gelegentlich erwähnt, aber nicht eindringlicher erörtert. Die Namen, die im Personenregister seiner Werkausgabe an der Spitze stehen, sind die der Päpste Pius' XII. und Johannes' XXIII. Damit dürfte schon ein Wichtiges erkennbar werden: Die Veröffentlichungen von Karl Forster stehen in engem Zusammenhang mit dem Wellenschlag des erregten kirchlichen Lebens seiner Zeit, sie sind bei aller Gelehrsamkeit weniger Beiträge zur akademischen Diskussion als zu der über Weg und Aufgabe der Kirche in der Gegenwart. Von hier aus findet auch die Vielfalt der von Forster – aus eigenem Antrieb oder als ein von Amts oder Kompetenz wegen berühmter Referent – behandelten Einzelthemen zu ihrer inneren Einheit.

Diese Eigenart des Forsterschen Oeuvres erscheint für unser Vorhaben eher ein Vorteil als ein Handicap. Denn der grundstürzende Wandel unseres alten Wertekosmos, die Veränderung in den Koordinaten unserer moralischen Existenz erscheint mir nicht einfach aus denkerischen Entwürfen ableitbar, die nur studiert werden müßten, um unsere Situation zu begreifen. Wenn also eine geistesgeschichtliche Gratwanderung im Hochgebirge von Philosophie und Theologie nicht den erwünschten Ausblick ins Freie verspricht, wird man die Information über die Realität unserer Lage in der Verfolgung kurzlebiger, aber greifbarer Auseinandersetzungen zu erlangen trachten müssen. Hier verspricht das Werk von Forster manchen Aufschluß, allerdings mit nicht geringen Einschränkungen, die sich aus der Position und dem Blickwinkel des Beobachters und Kritikers ergeben. Es sind die Veränderungen innerhalb der Kirche, nicht die der Gesellschaft insgesamt, die hier vornehmlich erkennbar werden. Dies kann dazu führen, daß gelegentlich mehr die Wirkungen als die Ursachen das Interesse des Kirchenmannes und Theologen finden, der eben solche Wirkungen für die Pastoral zu reflektieren hat, etwa die Probleme der Sexualmoral und nicht die Auflösung des aristotelischen »ganzen Hauses«, die wir allem Anschein nach heute erleben.

Forster hat selbst gelegentlich auf den schnellen, wenn auch fast unmerklich erfolgten Wechsel in zentralen Orientierungen hingewiesen und auch angedeutet, daß er sich dadurch in seinem eigenen Selbstverständnis berührt sah. Der junge Akademiedirektor erfreute sich keines konservativen Rufs, und seine Veranstaltungen waren wie manche seiner Äußerungen dazu angetan, ihn als einen Progressiven erscheinen zu lassen, der Veränderungen in der Kirche für nötig hielt, wenn sie ihrer Aufgabe noch nachkommen sollte. Die »Fixierung der theoretischen Überlegungen [des deutschen Katholizismus] zum Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit auf das Denkmodell Kirche und Staat« erschienen ihm 1964 als wesentliches Defizit in den Voraussetzungen für eine erfolgversprechende Wirksamkeit der Kirche in der Gesellschaft.² Zwei Jahre später hieß es noch schärfer: »Der Katholizismus bewegt sich nicht selten im eigenen Kreise, scheut die

frische Luft der Auseinandersetzung, das wagemutige und risikofreudige Engagement im geistigen und gesellschaftlichen Leben. Im praktischen Verhalten hat der deutsche Katholizismus gelegentlich auch heute noch nicht die Struktur- und Wirkgesetze eines demokratisch verfaßten Staates und einer pluralistischen Gesellschaft erkannt.«³ Solche Töne sucht man später vergebens – wohl nicht, weil Forster diese Ansichten aufgegeben hätte, sondern weil die Lage eine andere geworden war und andere Parolen verlangte. Aus Anlaß des 70. Geburtstags von Nuntius Bafile im Jahre 1973 schrieb er, das gegenwärtige Bild von Kirche, Gesellschaft und Staat unterscheide sich »kaum weniger von dem Bild des Jahres 1960 als das damalige von dem der beginnenden zwanziger Jahre«.⁴ Dies war nicht das erste Mal, daß Forster dieses Phänomen konstatierte. Schon 1968 hatte er auf den Tatbestand aufmerksam gemacht, daß die kirchliche Entwicklung manche ihrer früheren Vorreiter überholt hatte und diese ohne ihr Zutun zur konservativen Nachhut geworden waren. »Es ist auffallend, bei genauerem Nachdenken aber wohl nicht verwunderlich, daß nicht wenige, die für diese vorkonziliare Erneuerungsbewegung einen verantwortlichen Beitrag in Anspruch nehmen können und damals innerkirchliche Kritik, bisweilen sogar schmerzliche Verdächtigungen, hinzunehmen hatten, heute zur Behutsamkeit im Reformeifer und zur geschichtlichen Kontinuität der Kirche mahnen.«⁵ Karl Forster hat wohl nicht für sich in Anspruch nehmen wollen, selbst einer dieser wirkungsmächtigen Förderer der »vorkonziliaren Erneuerungsbewegung« zu sein, aber an seinem Platz ist ihm Vergleichbares widerfahren. Der kritische Progressive wurde zum behutsam vorgehenden Konservativen, der die tatsächlich eintretende Entwicklung nicht ohne Sorge verfolgte. So warnte er schon früh davor, das scheinbar oder wirklich Neue des II. Vatikanischen Konzils von der kirchlichen Tradition losgelöst als Umsturz des Bisherigen zu betrachten. Wenn er auch einsah, daß »ein erstaunlich rascher Wandel« auch die »Grundtendenzen des theologischen Denkens« erfaßt hatte und in den amtlichen Texten des Konzils zum Ausdruck gelangt war, so schien es ihm gerade eine Aufgabe der Theologie zu sein, wenn anders »der konziliare Neuansatz nicht nur aufsehenerregende Zwischenphase, sondern bleibende Wirklichkeit der ganzen Kirche sein« sollte, »nach dem großen, rational schwer erklärbaren Aufbruch der ernstesten Bemühung um die Interpretation und Systematisierung des Neuen und wohl auch um seine kontinuierliche Verknüpfung mit der Lehrtradition« nachzugehen.^{5a} In deutlicher Kritik zu Tendenzen, die in Ermangelung entsprechender Texte des II. Vaticanums zur Stütze ihrer Position dessen Geist für sich in Anspruch nahmen, wurde Forsters Stellungnahme 1969 noch schärfer konturiert. Er gab zu, »daß sich in den konziliaren Texten eine Veränderung im Bild der Kirche abzeichnet, die über den Wortsinn der einzelnen Texte hinausweist«. Aber nach seiner Auffassung blieb »zu beachten, daß vom Konzil nirgendwo ein Entweder-Oder behauptet wird, das tradierte Vorstellungen und Bilder hinwegfegt und neue an ihre Stelle setzt. All diese Elemente sind keine Erfindungen des Konzils, auch keine Erfindungen seiner theologischen Berater. Sie greifen vielmehr auf breite, zu bestimmten Zeiten der Kirchengene-

3 II, 225.

4 I, 691.

5 I, 109.

5a I, 688f.

schichte stark bezeugte Wirklichkeiten der Überlieferung zurück. Insofern ist also die Grundrichtung konziliarer Erneuerung nicht revolutionäre Beseitigung des Dagewesenen, sondern Entfaltung des Überlieferten, Ergänzung des Bisherigen aus dem uner schöpfflichen Reichtum der in Gottes Offenbarung grundgelegten Inhalte.«⁶

Die im Vatikanischen Konzil zum Ausdruck gelangte Tendenz zur Veränderung des Bestehenden blieb kein auf die Kirche beschränktes Ereignis. Sie wurde an öffentlicher Aufmerksamkeit bald überholt durch die internationale Studentenbewegung mit ihrem Höhepunkt im Jahre 1968, die aber nach meinem Dafürhalten nur das Epiphänomen einer tieferen Erschütterung gewesen ist. Forster hat sich nicht in derartigen Spekulationen verloren, aber er war nicht blind für die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen die ihn vornehmlich interessierenden kirchlichen Probleme standen. Im Glückwunschartikel für Bafile war ausdrücklich von den Veränderungen in Staat und außerkirchlicher Gesellschaft die Rede. »Noch vor wenigen Jahren unumstrittene rechtliche und institutionelle Fundamente werden radikal in Frage gestellt.«⁷ Im folgenden Jahr meinte er schon, daß es »zu den schon bis zum Überdruß zitierten Gemeinplätzen« gehöre, »wenn man heute behauptet, das sittliche Bewußtsein der Gesellschaft habe sich in den letzten Jahren entscheidend gewandelt. [. . .] Das Entscheidende ist dabei, daß ethische Normen nicht nur häufiger verletzt werden, als das früher der Fall war, sondern daß sich die ethischen Überzeugungen selbst verändern – und dies nicht nur zu diesem oder jenem Gegenstand, sondern von der Wurzel alles Normativen her, wo es um die Frage geht, ob überhaupt ein Konsens über allgemein verbindliche Normen möglich ist und für welche Bereiche individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens ggf. ein verbindlicher Normenkodex gefunden werden soll.«⁸ Forster war sich klar, daß es hier darauf ankomme, eine »Gesamtentwicklung« zu erfassen, während eine »Aufklärung der Details« nur die Gefahr enthalte, »ungewollt den Eindruck zu fördern, abgesehen von dieser oder jener in den Ursachen erklärbaren, gegenüber einem vergangenen punktuellen Rigorismus sogar notwendigen Besonderheit habe sich im Grunde nichts geändert.«⁹ In einem Rückblick auf die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland hat er 1976 die Zeit seit 1969 durch einen »gemeinsamen Nenner« gekennzeichnet gesehen, der »Veränderung« hieß. Es sei »unverkennbar, daß nicht mehr so sehr die Stabilität von Wertsetzungen, politischen und staatlichen Strukturen, nicht mehr objektive Bindungen und Aufgaben des Staates, sondern eher seine Flexibilität und Anpassung an echte oder vermeintliche weltpolitische Interessenveränderungen sowie an die rasch wechselnden Interessenströmungen innerhalb der Gesellschaft gesucht wurden«. Diese Zeit werde »auf keinen Fall durch Angst vor Experimenten, sehr deutlich vielmehr von Angst vor einer Veränderungslosigkeit bestimmt«.¹⁰

In seinem letzten Lebensjahr (1981) hat Forster den »weltweiten Prozeß einer Umorientierung des allgemeinen Bewußtseins und einer Verunsicherung bisheriger

6 I, 17.

7 I, 691.

8 II, 523.

9 Ebd.

10 II, 308.

Strukturen« begrifflich zu fassen versucht: »In Wahrheit ist in der gesamten freien Welt der Industriegesellschaften spätestens von den 60er Jahren an ein Grundkonzept zu seiner letzten Konsequenz gekommen, das seit der Aufklärung das Leitmotiv des neuzeitlichen Selbstverständnisses von Mensch und Gesellschaft war: das Konzept einer möglichst totalen Säkularisierung von Staat und Gesellschaft. Dieses Konzept bedeutete, daß religiöse Orientierungen und Bindungen weitgehend in den Raum des Nurprivaten, des Subjektiven und Innerlichen abgedrängt wurden.«¹¹ Er hat schließlich gemeint, das Scheitern dieser Bewegung und ihren Umschlag konstatieren zu können.

Der Weg zu solchen umfassenden Entwürfen verlief freilich über mancherlei Stationen und nicht immer auf der kürzesten Linie. Forster war kein Philosoph, der Konzepte zur Deutung der Welt vorlegen wollte, sondern immer ein Mann der kirchlichen Praxis und Pastoral, in seinen Veröffentlichungen weit stärker ein an den aktuellen Auseinandersetzungen des Tages teilnehmender Publizist als ein um Theorien bemühter Gelehrter. So mußte er sich mit den wechselnden Erscheinungsformen beschäftigen, die der Wandel in Kirche und Gesellschaft hervorbrachte, und erst nach einer kritischen Musterung der Phänomene war ihre integrale Interpretation möglich.

Schon verhältnismäßig früh ist bei Forster die Sorge spürbar, daß die vom Konzil verlangte Reform – wenigstens sektoral – als Modernisierung verstanden werde, – eine Mißdeutung, die durch den Terminus *aggiornamento* zweifellos eher erleichtert als erschwert worden ist. Im Fall der Ausbildung von Theologen und der Repräsentation des priesterlichen Dienstes in der Öffentlichkeit hat er diese Fehlinterpretation festgestellt und die notwendigen Konsequenzen gezogen. Während das Konzil eine »Verinnerlichung«, eine »Konzentration auf das Wesentliche und Entscheidende des Heilsauftrages, eine »Vorbehaltlosigkeit im Gehorsam gegenüber dem Anruf und Auftrag Gottes« nach seiner Meinung verlangte, schienen ihm »nicht wenige Stimmen zur Reform der Priesterausbildung und des Priesterbildes die Lösung von einer mehr äußerlichen Modernisierung des priesterlichen Lebensstils zu erwarten«. Die hier beobachtete äußerliche Modernisierung fand nicht einmal als solche seine Zustimmung: »Die bloße Beseitigung eines gestrigen Beiwerkes und seine Ersetzung durch ein vielleicht aktuelleres, modischeres, schickeres Beiwerk wird dem Anspruch der Stunde auf keinen Fall gerecht. Solche Modernisierung, die noch dazu nicht selten eine Anpassung an den Modestil von gestern ist, vermag auch den katholischen Laien nicht den priesterlichen Dienst zu vermitteln, den sie in ihrer so schweren und ernsten Aufgabe brauchen.«¹²

Forsters Kritik an der nachkonziliaren Entwicklung in der Kirche beschränkte sich nicht auf diesen Bereich. Sie wurde bald grundsätzlicher, wenn er in kritischer Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution und der Politischen Theologie feststellte, »daß die Kirche in ihrer dienenden und helfenden Begegnung mit der modernen Gesellschaft über erste, vom II. Vatikanischen Konzil verbindlich grundlegende Ansätze noch nicht hinausgekommen« und der »die tiefsten Fragen des Heute und Morgen angehende Dialog zwischen Kirche und Welt und innerhalb der Kirche« noch gar nicht recht in Gang gekommen sei. Forster sah in diesem Zusammenhang die Gefahr, daß man eine Minimalisierung von Glaubenswahrheiten als »Zurüstung zu diesem Dialog« betrachten würde. Er hat hier nicht allein wieder einmal die »Vertiefung des

11 II, 211.

12 I, 117.

Glaubens« als unerläßliche Voraussetzung und den Verzicht auf kulturelles Traditions- gut als mögliche Konsequenz beschrieben, sondern – unmodern genug – die Notwendigkeit der Askese betont, »ohne die es niemals wahre Christlichkeit gab, die aber dem Geist der Neuzeit töricht erschien«. ¹³

Solche Hervorhebungen des Notwendigen geschahen nicht in direkter polemischer Konfrontation, sondern in sachlichem Zusammenhang der Beschreibung. Aber daß Forster sie für erforderlich hielt, weist auf Befunde in der kirchlichen Gesellschaft hin, von denen sich abzusetzen und denen entgegenzuwirken er auch in solch diskreter Weise bemüht war.

Am Ende der 60er Jahre trat in der publizistischen Aktivität Forsters ein neuer Problemkreis hervor: die eigentümliche Gestalt, die der vom Konzil in seiner Wichtigkeit betonte und oft emphatisch gepriesene »Weltdienst der Laien« angenommen hatte. So hatte Forster schon früh nicht ohne erkennbare Kritik festgestellt, daß »Eigenständigkeit und Eigenverantwortung auf diesem Gebiet fast weniger als früher wahrgenommen« wurden, und er hatte auf den Essener Katholikentag von 1968 verwiesen, bei dem die politischen und sozialen Fragen gewidmeten Diskussionsforen nur schwach besucht, die Veranstaltungen zu exegetischen und moraltheologischen Problemen hingegen überfüllt gewesen waren. »Angesichts solcher Vorgänge« schien ihm die Frage unausweichlich, »ob der Ruf des Konzils zu Eigenständigkeit und Eigenverantwortung im Engagement für die Welt und ihre Kulturbereiche denn überhaupt vernommen worden« sei, und die damals lautstark erhobene Forderung nach Mitbestimmung der Laien und entsprechender Änderung der kirchlichen Strukturen drängte ihm die Frage auf, ob dieser »Weltdienst der Laien«, von dem so viel die Rede war, damals nicht »auf dem besten Wege« war, »zu einem introvertierten, die Kirche letztlich in sich abschließenden Drängen auf Autonomie gegenüber dem vom Herrn der Kirche eingesetzten kirchlichen Amt mißdeutet zu werden«. ¹⁴ Die »Synodalisierung der kirchlichen Struktur«, die in den frühen 70er Jahren eine weit verbreitete Forderung war, in welcher der Wille von Priestern und Laien zur innerkirchlichen Mitbestimmung zum Ausdruck kam, hat Forster kritisch bewertet. Er fand es »erstaunlich«, daß sich in der Arbeit der neu entstehenden Rätegremien »Fragen nach der Kompetenz oder der Entscheidungsbefugnis vor die drängenden inhaltlichen Fragen der Pastoral, der Theologie und der gesellschaftlichen Wirklichkeit« stellten, die Bildung solcher Räte gleichsam als *l'art pour l'art*, aber nicht als Kanal zur Einführung spezifisch nichtklerikalen Sachverstandes in kirchliche Entscheidungsprozesse verstanden wurde. Nicht geringer erschien ihm die Gefahr, daß solche Gremien ihren repräsentativen Charakter verlören und zur Domäne politisch und theologisch konturierter Kleingruppen würden. Er bezeichnete es als »verhängnisvoll [. . .]«, wenn in Räte und Synoden nur relativ kleine, letztlich sehr isolierte Kreise des Progressismus Eingang fänden und dort durch Mehrheitsbeschlüsse ehemals klerikalistische Ansprüche auf Allzuständigkeit mit umgekehrtem Vorzeichen fortzusetzen trachteten«. ¹⁵ Die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer, in der Forster zeitweilig an wichtiger Stelle stand, hat nach seinem Urteil diese Besorgnisse im wesentlichen nicht gerechtfertigt. In einer umfangreichen Analyse ihrer Arbeit hat er

13 II, 37–39.

14 I, 22f.

15 I, 19f.

seine generelle Anerkennung nur an einigen Punkten deutlich eingeschränkt. Diese betrafen, abgesehen von der Kritik des von der Synode verfaßten Glaubensbekenntnisses, das ihm nach Inhalt und sprachlicher Form allzusehr der persönlichen Theologie eines einzelnen zu entsprechen schien, vor allem die Mängel in der Koordination von theologischer und profanwissenschaftlicher Aussage in den synodalen Texten, bei denen »die pastorale Relevanz durch Soziologismen, Psychologismen, auch durch Didaktik und Gruppendynamik überlagert« oder »wirtschaftliche, arbeitsrechtliche, verfassungsrechtliche oder historische Sachverhalte von moralisierend-pastoralen Tendenzen überdeckt oder verfremdet wurden«. ¹⁶ Damit war aber wohl in Forsters Augen mehr im Spiel als redaktionelle Ungeschicklichkeit, im Grunde wohl doch nichts anderes als das alte Problem des Klerikalismus in modischem Gewande oder im anderen Falle das der säkularistischen Aufweichung kirchlicher Positionen. Forster hat dies nicht deutlich ausgesprochen. Er hat es auch vermieden, die synodale Kontroverse zwischen Kardinal Höffner und Karl Rahner über die Verwendung historisch belegter Tatsachen als Argumente für das Versagen der Kirche inhaltlich zu qualifizieren und die »apodiktische Behauptung« Rahners, die Kirche als sündige Kirche könne es gar nicht richtig gemacht haben und historische Analyse sei allenfalls imstande, Details zu beschreiben, aber nicht das Faktum als solches zu klären, als einen in der Tendenz dem nichttheologischen Sachverstand jegliche Relevanz absprechenden Klerikalismus zu kennzeichnen. Er berichtete von dieser Episode als einem Beispiel, »wieviel im Spannungsfeld zwischen synodaler Mitverantwortung und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Kultursachbereiche nach der Synode noch zu bewältigen« sei. ¹⁷

Während der Tagungszeit der Synode hat sich Forster verschiedentlich mit dem von Karl Rahner vertretenen Konzept der »Entscheidungskirche« auseinandergesetzt und vor einer einseitig auf die Gewinnung des »anonymen Christen« gerichteten Pastoral gewarnt. Er hatte diesen Zusammenhang auf die Tragfähigkeit der volkikirchlichen Traditionen verwiesen, die »nur als eindeutige Warnung vor einer kurzschlüssigen Wahl zwischen den Alternativen Volkskirche und Entscheidungskirche als Zielvorstellungen künftiger Pastoral verstanden werden« könnten. ¹⁸ Er kritisierte auch an Rahner, daß dieser »das gesellschaftliche Engagement der Kirche vornehmlich als Gesellschaftskritik der Basisgemeinden« sehe, »und die Frage, wie von dem von ihm für die Zukunft entworfenen Kirchenbild her ein entscheidender Beitrag zur institutionellen Gestaltung der Gesellschaft geleistet werden« solle, keine Aufmerksamkeit gewidmet habe. ¹⁹

Zur gleichen Zeit – 1973 – stellte Forster in einer Analyse der gesellschaftlichen Position des deutschen Katholizismus ein Defizit in der »Artikulation spezifisch katholischer Beiträge« zu sozialen Problemen ganz allgemein fest, das er mindestens teilweise auf »die Fluchtbewegungen der Ghettoangst« zurückführte. Der deutsche Katholizismus schien ihm als solcher weitgehend entpolitisiert und an der gesellschaftlichen Diskussion unbeteiligt. »Der Verzicht auf die traditionelle Forderung der staatlichen Bekenntnisschule erfolgte nach einer Phase starrer formalistischer Beharrlichkeit überraschend schnell und geräuschlos. Neue Möglichkeiten, Schulen in eigener Träger-

16 I, 312.

17 I, 312f.

18 I, 354 vgl. auch II, 238.

19 I, 356f. Anm. 44.

schaft mit beachtlicher finanzieller Beteiligung des Staates zu gründen und als Modelle in die bildungspolitische Diskussion einzubringen, blieben weithin ungenutzt. [. . .] Bis heute fehlt [. . .] der weiterführende katholische Beitrag zur hochschulpolitischen Auseinandersetzung [. . .]. Die Diskussionen der Katholiken beschäftigen sich aber – häufig aus Scheu vor Konformität – verhältnismäßig wenig mit der Erarbeitung eines oder mehrerer möglicher katholischer Konzepte zu den drängenden Fragen einer im raschen sozialen Wandel begriffenen und doch Orientierung suchenden Gesellschaft. Nicht selten ziehen sich solche Diskussionen auf Probleme der innerkirchlichen Struktur oder auf den Nachvollzug theologischer Kontroversen zurück. Die katholische Publizistik findet nur schwer einen Weg zwischen den beiden Extremen der Wiederholung gestrigter Antworten auf heutige Fragen und des Konformismus mit allgemein publizistischen Trends unter Hinzufügung einer mehr oder weniger popularisierenden Auswahl theologischer Kritik. «²⁰ Forster weigerte sich, aus dieser Lage »eine Tugend zu machen«, sei es in der Idealisierung des Ghettos der »kleinen Herde«, sei es in einer ebensolchen der Diaspora und der »Entscheidungskirche«. Die Diskrepanz zwischen dem propagierten »Weltdienst der Laien« und der tatsächlichen Leistungsbilanz des deutschen Katholizismus war ihm so offenkundig, daß er sich auch hier jedes Wort des Hinweises oder der Kritik versagen konnte.

War Forsters Beobachtung anfänglich im wesentlichen auf innerkirchliche Vorgänge konzentriert, so weitete sich in den 70er Jahren sein Blick für die Verschränkung des Umbruchs in Kirche und Gesellschaft. In einem Einleitungsreferat zur Auswertung der Synodenumfrage verglich er die in der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums »Gaudium et spes« anzutreffende Beschreibung der modernen Gesellschaft mit dem ihm selbst zugänglichen Befund und empfand sie als unzureichend für die damalige Zeit. Während nach seiner Meinung die Feststellungen des Konzils »zu Dynamik und Evolution [. . .] bei der Umformung des Antlitzes der Erde und bei der Bewältigung des planetarischen Raumes durch die Technik stehen« blieben, hielt er für das »zentrale gesellschaftliche Thema« die »Frage nach der Zukunft, nach ihrer Machbarkeit oder revolutionären Verheißung«, was das Konzil nicht vorhergesehen und darum nicht reflektiert habe. Insofern es aber »die Feststellung eines Wandels von einer mehr statischen zu einer mehr dynamischen und evolutiven Sicht der Welt auch für die Kirche und die Form ihrer Selbstverwirklichung« übernahm, ermöglichte es einen Prozeß in der Theologie, der nach Forsters Worten bei »einer ganzen Reihe namhafter Theologen« darauf hinauslief, »den Rahmen der wissenschaftlich-kritischen Prüfung des Zustandes der Kirche am Anspruch des überlieferten Evangeliums und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die rechte Interpretation der Offenbarung Gottes für die gegenwärtige Situation auszuweiten, um einer kritischen »Bewegung« kurzfristige oder längerfristige Verhaltensmodelle für Aktion und Widerstand zu empfehlen« und diesen Gruppen zugleich das Bewußtsein zu vermitteln, »daß die Entwicklung der Welt und die Geschichte der Kirche unaufhaltsam in die Richtung ihrer Zielvorstellungen weitergehen werden, wobei das Ziel in der fortwährenden Dynamik selbst besteht.«²¹ Den Umbruch in Gesellschaft und Kirche sah Forster nun derart ineinander verwoben, daß dem von ihm damals angenommenen Anbruch einer »neuen Epoche der Kultur« eine

20 II, 237f.

21 I, 252f.

kirchliche Wende entspreche, die ihm »als das Gegenteil des noch vor 50 Jahren konstatierten ›Erwachens der Kirche in den Seelen‹« erschien. Die heftig diskutierte »Demokratisierung« der Kirche war ein Fall, der diese Gesamtsituation exemplifizierte. Eine theologisch begründete Zielvorstellung des Konzils, die Teilnahme der Laien am Leben der Kirche, war hinsichtlich des »munus regendi« unscharf geblieben. »Um so nachhaltiger« wurde nun nach Forster die »Lücke« in dem entsprechenden Konzilstext »von der theologischen Diskussion um die ›Demokratisierung der Kirche‹ ausgefüllt«, eine theologische Problematik also mit einem Schlagwort ergriffen, das damals die öffentliche Diskussion um die Neugestaltung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen erfüllte – ein Zusammenhang, auf den Forster seine Leser nicht aufmerksam machen mußte. Forster erkannte jedoch, daß diese Diskussion im Grunde substanzlos war, weil sie die »neuralgischen Probleme moderner demokratischer Strukturen« umging oder von einem so vagen Begriff von Demokratie sich herleitete, daß davon keine Orientierung für die Reorganisation kirchlicher Gliederung gewonnen werden konnte. Um so deutlicher wurde ihm demgegenüber die Funktion dieses Programms für die innerkirchliche Position seiner Anhänger. »Das Schlagwort von der Demokratisierung der Kirche bleibt somit der institutionell nicht konturierte Rechtfertigungsgrund der Versuche, die je eigene Position als kirchlich legitim zu behaupten und soweit wie möglich zum verbindlichen Maßstab zeitgemäßer Konkretisierung des christlichen Glaubens zu machen. Dabei verbindet sich häufig die Berufung auf die notwendige Befreiung aller zu einer möglichst weitgehenden eigenverantwortlichen Selbstbestimmung unversehens mit der unbewiesenen Voraussetzung, daß dem eigenen vom ›kirchlichen System‹ abweichenden Ansatz die Zukunft gehöre.«²²

Die Verschränkung von gesellschaftlicher und kirchlicher Krise bedeutete in Forsters Urteil einen Prozeß von wechselseitiger Wirkung. Die Probleme in der Gesellschaft sah er ihrerseits wenigstens teilweise verschärft durch das Verhalten der Kirche. Er warf ihr vor, bereits seit Jahrzehnten der »neuzeitlichen Unredlichkeit in der Wertbegründung«, wie er im Anschluß an Romano Guardini das Auseinandertreten von christlicher Wertordnung und deren gesellschaftlich-kulturellen oder politischen Auswirkungen bezeichnete, »nicht hinreichend entgegengewirkt« zu haben, weil das Leben der Kirche zunehmend entpolitisiert worden sei. Ein solches Versagen bei der Stabilisierung moralischer Standards sah er auch in dem Schweigen der Theologie zu Fragen der Sexualmoral, das dem Protest gegen die Enzyklika »Humanae vitae« gefolgt war. Er hielt dies für eine kirchliche »Resignation«, die um so gefährlicher werden mußte, weil sie einem »Lebensbereich« galt, »dem in der Orientierungslosigkeit gegenwärtiger gesellschaftlicher Emanzipationsbewegungen Programmcharakter und damit in der notwendigen neuen Begründung menschlicher Freiheit und Verantwortung modellhafte Bedeutung zukommt. Bisweilen wird sogar der Eindruck unwiderstehlich, ein Teil der Glaubensverkündiger habe vor diesem Lebensbereich bereits kapituliert und sich stillschweigend der Welle angepaßt, die menschliche Freiheit mit Emanzipation und mit Veränderung der Gesellschaftsordnung identifiziert.«²³ Diese Verweigerung des kirchlichen »Dienstes an der Gesellschaft« durch die »Privatisierung des Glaubens« konstatierte er auch bei der Politischen Theologie; von ihr und den antiinstitutionellen

22 I, 257f.

23 II, 533.

Basisgemeinden mit ihren »teilweise divergierenden gesellschaftlichen Engagements« werde nicht ein »katholischer Beitrag zum Ethos der Gesellschaft« geleistet, sondern das »Ethos von Bürgerinitiativen« gepflegt.²⁴

Schlüsselbegriff für die Interpretation der gesellschaftlichen Phänomene wurde um die Mitte der 70er Jahre für Forster das »Machbare«, auf dessen Bedeutung er vor allem von Joseph Ratzinger gelenkt worden war, der das »verum quia ens« der klassischen Philosophie vom »verum quia factum« des Historismus und dem »verum quia faciendum« der Gegenwart unterschieden hat. »Das Vertrauen in die Machbarkeit der gesellschaftlichen Lebensbedingungen« fand nach Forsters Meinung »seine theologische Entsprechung in einem Trend zur Machbarkeit des Glaubens und des christlichen Lebens.«²⁵ Zu dieser »theologischen und kirchlichen Variante des Primats der Machbarkeit« rechnete er die Überschätzung der Praktischen Theologie und der Sozialtechniken in der Praxis der Seelsorge, aber auch »die Grundansätze der sogenannten Politischen Theologie, die auf eine wesentlich gesellschaftskritische Funktion der Theologie und des Glaubens abzielen; die Bevorzugung der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie; schließlich auch die Tatsache, daß die Mehrzahl derer, die in der Kirche Glaubensprobleme empfinden, diese mehr im Konflikt ihres Wertbewußtseins mit dem Wertsystem der Kirche als in zentralen Inhalten des christlichen Glaubens sehen.«²⁶ Forster war besorgt, daß solcher Aktivismus »die Antwort auf das Warum und Wozu des Machbaren« verweigere und die Gesellschaft »die Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung und der kirchlichen Institution wie einen Ersatz für mangelnde spirituelle Orientierung und kirchliche Bindung« betrachte.²⁷

Die Machbarkeit der Theologie, die damit gegebene Möglichkeit, je nach dem Maß des gesellschaftlich für notwendig Gehaltenen die Inhalte des kirchlichen Glaubens zu modulieren, »die Subjektivierung von Glaubensinhalten nach Kriterien zeitgenössischer Plausibilität« und andere Versuche, »die Relevanz des christlichen Lebens zu retten«, waren nach Forsters Auffassung eine Gefährdung von »Identität und Kontinuität des Glaubens«. Derartige Versuche wiesen »den Menschen auf sich selbst zurück« und nahmen »der Transzendenz des Glaubens ihre Objektivität.«²⁸ Vergleichbares meinte Forster auch in der religiösen Praxis der Priesteramtskandidaten feststellen zu können, bei der die »Elemente des vertrauten spirituellen Lebens« vornehmlich dann, wenn diese »institutionelle und sakramentale Komponenten haben«, in einem überraschenden Maße zurücktraten.²⁹

Die Lösung vom Objektiven und die Orientierung am Machbaren sah Forster auch in dem Prozeß der Reideologisierung wirksam, der den Pragmatismus der Aufbaujahre so überraschend ablöste. Auch hier meinte er ein Leistungsdefizit des Katholizismus zu sehen, der dieser Entwicklung nicht kräftig genug entgegengewirkt habe. »In der Entideologisierung des Politischen hätte die Chance liegen können, für das christliche

24 II, 442.

25 Ebd.

26 I, 150.

27 I, 82.

28 II, 323f.

29 I, 463.

Welt- und Daseinsverständnis wesentliche Werte [. . .] in einem allgemeinen Konsens der Gesellschaft festzuhalten.« Aber in dem gegen Sinn- und Wertfragen einsetzenden Trend hatten auch die Kirche und ihre Verbände »sich mehr und mehr von der Wertdiskussion zu politischen Gestaltungsfragen« zurückgehalten und sich innerkirchlicher Diskussion zugewandt. Die nun neu auftretenden Ideologien bedeuteten keine Umkehr, weil ihre Sinngebungen »sich aus dem heute Machbaren, nicht aus irgendeiner Tradition« herleiten. Sie vermitteln »Verhaltensmodelle einer nichtinstitutionalisierten Religiosität, vermitteln säkulare Ergriffenheit«. ³⁰ Diese »säkulare Ergriffenheit« bedeutete »für Theologie und Pastoral der Kirche die Versuchung, die Grenzen der möglichen Pluralität verschiedener politischer Auffassungen aufzuweichen, auf Lockerungen und Veränderungen der institutionellen Kirchlichkeit einzugehen, um auch institutionskritischen Katholiken noch die Identifikation mit der Glaubensgemeinschaft Kirche zu ermöglichen«. ³¹ Dieser Vorgang der Reideologisierung war nach Forsters Beurteilung nicht allein eine negative Konsequenz katholischen Fehlverhaltens, sondern auch Ausdruck einer historischen Dialektik – letztlich eine Spätfolge des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland. Die mentalen Abwehrkräfte, die während dieser Zeit und ihrer unmittelbaren Folge gegen diese wie alle anderen Ideologien entwickelt worden waren, hatten »häufig gegen jede objektive Wertgültigkeit, gegen jede verbindliche Orientierung für das Menschliche selbst resistent« gemacht. »Sie haben dazu geholfen, die Personalität und den Geschenkcharakter des Glaubens neu zu sehen. Sie haben die Gesellschaft lange Zeit gegen plumpe ideologische Indoktrinationen immunisiert. Zugleich haben sie es aber auch begünstigt, daß immer mehr jede objektive Gültigkeit in Frage gestellt wurde. Aus der Orientierungslosigkeit eines neuen Positivismus ist die Bereitschaft für alte Ideologien gewachsen.« ³² Die Kirche geriet so in den 70er Jahren zwischen die Fronten eines gegen Wert und Wahrheit neutralen Pragmatismus und der neu auftretenden Ideologien. In der Entwicklung einer »kirchendistanzierten Religiosität« hat Forster geradezu die »Schlüsselfrage zur Zukunft des deutschen Katholizismus« ³³ gesehen: »Nicht, ob Wertsetzungen in der Gesellschaft der Zukunft relevant sein werden«, war seit der Mitte der 70er Jahre die Frage, »sondern welche Werte und Wertsysteme die Entwicklung bestimmen werden«. ³⁴ Forster nahm daher an, daß »sich die religiöse und weltanschauliche Entscheidungssituation in der Gesellschaft künftig verschärfen« werde, ³⁵ nicht in dem Sinne, daß die Zahl der Entschiedenene zunehme und sich deutlicher konturierte Meinungsgruppen gegenüberstehen würden, sondern daß die Deutungssysteme miteinander konkurrierten und ein »die Vereinfachung des inneren Pluralismus suchendes Mitläufertum« sich Ideologien und Utopien in die Arme werfe. Die »zweifache Versuchung« des Katholizismus sah Forster in den »verschiedenen Spielarten von Resignation: Rückzug aus einer immer kontroverser werdenden Gesellschaft, vorausseilende Anpassung an vermutlich bald dominierende

30 II, 467–469.

31 II, 475.

32 II, 171.

33 I, 400.

34 I, 403.

35 I, 409.

Ideologien, totale Freisetzung einer nur mehr weltlich verstandenen Welt aus gläubiger Interpretation und Sorge. Solche Wege der Resignation können sich mit sehr spirituell klingenden oder auch mit besonders mutig und entschlossen wirkenden Worten verbinden. « Auf der anderen Seite diagnostizierte er die Gefahr, Kirche und Glaube »in eine Ideologie zu verkürzen«, was er sowohl bei Progressismus wie bei Traditionalismus für möglich hielt.³⁶ Diesen Vorgang der Reideologisierung und Ausbildung bei der kirchendistanzierten Religiosität hat Forster dann in der Folgezeit weiter verfolgt und zu einer umfassenderen Deutung der Zeit verwendet. Die Säkularisation im Materiellen wie im Geistigen verstand er als einen Grundvorgang der Moderne. »Das Ergebnis der geistigen Entwicklung des Industriezeitalters sind eine säkularisierte Welt und eine säkularisierte Gesellschaft.«³⁷ Das »Programm einer säkularisierten Welt und Gesellschaft« lief nach seiner Auffassung auf »die Beschränkung des für die Gesellschaft Verbindlichen auf rational begründbare, in ihrer Effektivität für das allgemeine Wohl meßbare Verhaltensnormen« hinaus, »die durch freie Übereinstimmung je neu akzeptiert und legitimiert werden«.³⁸ Der theologischen Theorie, daß die Säkularisation »ein vielleicht oft ungewollter, aber wirksamer Dienst am christlichen Glauben« gewesen sei und bleibe, stand er skeptisch gegenüber. Er sah vielmehr die säkularistische Tendenz der Entideologisierungsphase verstärkt durch die zunehmende Enthaltung der Kirche und ihrer Verbände von einem »Engagement für die gesellschaftliche Präsenz des Christlichen«, ihren »Rückzug in selbstkritische Struktur- und Legitimationsdebatten«. Es sei »nicht zuletzt« die Reaktion der Christen auf diese gesellschaftliche Situation gewesen, welche die fortschreitende Pragmatisierung gefördert habe. »Die Säkularisierung der Gesellschaft setzte sich in eine weitgehende Säkularisierung des Katholizismus fort – zuerst nicht aus Schwäche des persönlichen Glaubens vieler, sondern aus einer Überschätzung der Zeugniskraft und der Zeugnismöglichkeit des einzelnen.«³⁹ Forster war sich aber sicher, daß diese Tendenz der Säkularisierung in seiner Zeit einen inneren Bruch und eine Wendung erfahre: »Was in den letzten Jahren mit einer spannenden Dynamik deutlich wird, ist die Tatsache: Das Konzept einer totalen geistigen Säkularisierung geht nicht auf. Es widerlegt sich durch die gesellschaftliche Entwicklung, die von ihm ausgelöst wurde [. . .] Wenn die Imperative des menschlichen Verhaltens nur mehr subjektiv geltende religiöse Begründungen kennen, wenn sich gleichzeitig das Ethos der Gesellschaft auf rational nachzumessende Effektivitätsregeln verkürzt, dann bleibt tatsächlich die Frage offen, zu welchen Zielen die Großanstrengungen der Industriegesellschaft und die durch sie freigesetzten Wirkungen organisierter Technik eingesetzt werden.«⁴⁰ Der Grund für diese Hemmung der bislang scheinbar unaufhaltsam vordringenden Säkularisierungstendenz sah Forster nicht allein in der Angst der Menschen vor Folgen vollständiger, nur auf Effizienz gerichteter Rationalität. Die Untersuchungen zur Religionssoziologie, die er sorgfältig verfolgte, führten ihn zu dem Schluß, daß »Moral und Religion als anthropologische Konstanten« unausrottbar seien. Mensch und Gesellschaft könnten zwar ihr Wertbewußtsein ändern, »aber nicht aus der

36 I, 409f.

37 II, 76.

38 II, 77.

39 II, 77-79.

40 II, 79.

fundamentalen ethischen und religiösen Problematik ihrer Existenz auswandern«. Die neue, kirchendistanzierte Religiosität war ihm hierfür ebenso Hinweis wie die neuen, nach »Wofür und Wozu des Ganzen« fragenden Protestbewegungen. Damit war nicht automatisch wieder die Stunde der Kirche gegeben, aus Gründen, die sowohl bei den nun aufbrechenden ideologischen Gruppen, ihrem Individualismus und ihren letztlich doch auf das Materielle und Machbare gerichteten Intentionen liegen, wie bei der Kirche, bei der Bürokratie und »Buchstabengesetzlichkeit« den »Blick auf das Entscheidende« verstellen können. »Der kirchliche Glaube an der Schwelle zur Neuzeit« – so war Forsters Folgerung – »braucht nicht weniger Theologie, aber sicher mehr religiös glaubwürdige Vollzüge, mehr Ansätze zu einem zeugniskräftigen Leben aus dem Glauben, mehr Beispiele der christlichen Solidarität mit den alle Menschen bewegenden Aufgaben der Gesellschaft.«⁴¹

Bald darauf hat Forster keine Bedenken mehr gesehen, diese von ihm noch als ansteigend diagnostizierte Entwicklung schlagwortartig als »Ende der Aufklärung« oder »Abschied von der Aufklärung« zu bezeichnen. Die Konstanz religiöser Verhaltensmuster in einer scheinbar weitgehend säkularisierten Gesellschaft, aber auch die »Desozialisierung« der Religion und ihr entsprechend ein Potential für neue religiöse Gruppierungen, das Entstehen einer neuen Religiosität und einer zunehmenden Skepsis gegenüber den Möglichkeiten, durch rationale Planung und Kontrolle Lebensqualität zu garantieren, waren für Forster kaum anders denn »als die Vollstreckung und zugleich das Ende« der Aufklärung zu begreifen. »Gelingen« sei der Aufklärung wenigstens »weitgehend«, die Verdrängung »der religiösen Institutionen aus den öffentlichen Verbindlichkeiten der ganzen Gesellschaft«, aber der ihr »eigene universale Wahrheitsanspruch mit missionarischem Charakter« kam nicht im gleichen Maße zum Erfolg, wie eben der Fehlschlag der Wissenschaftsgläubigkeit und das Aufkommen der »nichtinstitutionalisierten Religion« demonstrierte. Forster war frei von der Versuchung, in diesem »Ende der Aufklärung« einen Sieg der Kirche über ihre Feinde zu sehen. Er bemerkte Defizite im Bilde der Kirche, die dazu beitragen, »daß die Zeit der neuen religiösen Suche vorerst nicht zum Kairos der religiösen Institutionen wird.«⁴² Ihm war aber ebenso klar, daß die Aufklärung bis in die jüngste Zeit weit in die Kirche selbst vorgedrungen war. »Die starke Betonung des individuellen Gewissens, das Postulat eines innertheologischen und innerkirchlichen Pluralismus, der Entwurf einer an den Sachgesetzmäßigkeiten orientierten Ethik, später einer autonomen Moral, die Überschätzung rationaler Bildungskonzepte, Absetzbewegungen der Theologie von der kirchlichen Sozialisation, ihr Bemühen, eher Sinn- und Transzendenzdimensionen für das Ganze der pluralistischen Gesellschaft zu formulieren als den in der Kirche überlieferten und gelebten Glauben zu interpretieren, waren katholische Adaptationen des Säkularisationsprogramms der Aufklärung.«⁴³ Wichtig war Forster aber auch die Feststellung, daß der »Abschied von der Aufklärung« neue Gefahrenquellen nicht allein für die Kirche, sondern auch für die Gesellschaft eröffnet habe. Die innere Dynamik der neuen, noch gesellschaftlich unreflektierten Religiosität kann nach seiner Auffassung geradezu das »Ende der von der Aufklärung initiierten neuzeitlichen Freiheitsgeschichte« heraufführen, den Konsens

41 II, 80-82.

42 II, 603-611.

43 II, 212.

der Gesellschaft über grundlegende Werte gefährden, durch raschen Wandel in den politischen Optionen destabilisieren, und durch die sachlich unangemessene Religiosierung politischer Entscheidungen könnte die Freiheit in der Bestimmung der politischen Ziele eingeschränkt werden, ja im äußersten Fall die Bewegung selbst totalitäre Züge annehmen.⁴⁴

Die 80er Jahre, in denen sich nach Forsters Erwartung der »Abschied von der Aufklärung« noch deutlicher erkennen lassen sollte, hat er nur in ihren Anfängen erlebt. Es bleibt an uns Zeitgenossen, diese Prognose wie alle anderen Interpretationen, die Karl Forster uns zum Verständnis unserer rasch wechselnden Zeit geboten hat, auf ihre Gültigkeit zu prüfen.

Ein Zeugnis für Stepinac

Regime und Kirche in den Memoiren von Milovan Djilas

Von Otto B. Roegele

Milovan Djilas gehörte, bis er im Januar 1954 in Ungnade fiel, zu der Führungsspitze des kommunistischen Jugoslawien. Zusammen mit Eduard Kardelj und Aleksandar Ranković bildete er die kleine Gruppe der Berater, die Tito regelmäßig konsultierte, in alle Angelegenheiten von Bedeutung einweilte, mit den wichtigsten Aufträgen bedachte und nicht selten auch gegeneinander ausspielte. Nachdem Kardelj 1979 und der Geheimdienstchef Ranković im August 1983 starben, ist Djilas der letzte Überlebende aus diesem engsten Kreis der Macht.

Seinem Zeugnis kommt aber nicht nur deshalb besondere Bedeutung zu, weil er über so viele Jahre hinweg direkten Einblick in die Vorgänge und in die Motive der handelnden Personen nehmen konnte, sondern auch im Hinblick auf die Art und Weise, wie er seine Kenntnisse verarbeitet. Mit seinem 1957 im westlichen Ausland veröffentlichten Buch »Die neue Klasse« hat Djilas die erste große kritische Analyse des »real existierenden Kommunismus« in seinem Lande geliefert und dafür mit vier Jahren Gefängnis bezahlt. Er gehört zu den mit europäischer Philosophie und Geschichte vertrauten marxistischen Intellektuellen, die sich von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr imstande sahen, zu den Untaten und Schwächen des totalitären Machtapparates zu schweigen, nachdem sie sich davon überzeugt hatten, daß es sich dabei nicht um unvermeidliche Begleiterscheinungen einer Übergangszeit handelte, sondern um Eigenschaften des Systems, die mit dessen Lebensdauer und Konsolidierung eher zu- als abnahmen.

Der dritte Band der Memoiren¹ ist der weitaus interessanteste Teil seiner Lebenserinnerungen, da er die Jahre zwischen 1945 und 1966 behandelt, in denen Tito zum