
Grenzfragen des Glaubens

Versuche christlicher Ortsbestimmung
in unserer Zeit

Herausgegeben von **Charlotte Hörgl**
Fritz Rauh

Theologie vor den Fragen der Evolutionstheorie,
der Kybernetik, der Tiefenpsychologie,
der Soziologie, der Ideologiekritik und der
Hermeneutik.

Christlicher Glaube in seiner Beziehung zu
Erziehung, zu Liturgie, zu Gewissen und Freiheit,
zur Abwesenheit Gottes, zu Religion.

Benziger Verlag

Die heutige Theologie sieht sich in ihrem vielseitigen Dialog stets vor die Aufgabe gestellt, ihre eigene fachliche Zuständigkeit klar von der ihrer Gesprächspartner abzugrenzen.

Aber nicht nur an der notwendigen Grenzziehung nach aussen, gegenüber den benachbarten Wissenschaften, liegt dem kritischen Christen heute. Er will sich auch offen mit den innertheologischen Diskussionen auseinandersetzen, die oft sehr spannungsreiche Grenzen zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen aufscheinen lassen.

Dieses Buch behandelt daher in zwei Teilen sowohl von aussen her kommende, tangentiale, wie auch innerhalb der Theologie selbst gestellte, immanente Fragen.

Die tangentialen Grenzfragen bringen Probleme zur Sprache, die sich dem Gläubigen in der Begegnung mit der Welt, von aussen her, immer wieder stellen, in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie, der Kybernetik, der Tiefenpsychologie und der Soziologie.

Die immanenten Grenzfragen erwachsen aus der Dynamik eines reflex gelebten Glaubens, der von innen heraus manche Erstarrungen überwinden und bewusst in unserer Zeit leben will.

Dabei stellen sich Fragen um: die theologische Hermeneutik, die Abwesenheit Gottes, das Gewissen und die christliche Erziehung, «die Ideologiekritik und der christliche Glaube».

So richtet sich dieses Buch an jene, die mit den Fragen unserer Zeit und darin bewusst als Christen zu leben gewillt sind.

1429



Ha 56

GRENZFRAGEN DES GLAUBENS

THEOLOGISCHE GRUNDFRAGEN ALS GRENZPROBLEME

HERAUSGEGEBEN VON

CHARLOTTE HÖRGL
UND FRITZ RAUH

BENZIGER VERLAG
EINSIEDELN ZÜRICH KÖLN

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung in den Themenkreis	9
Peter Stockmeier	
Zur Problemgeschichte	13

TANGENTIALE FRAGEN

Charlotte Hörgl/Fritz Rauh	
Dualität und Einheit von Materie und Geist	43
I. Dualität und Einheit von Materie und Geist als naturwissenschaftliche Fragestellung	43
II. Die Einheit von Materie und Geist im christlichen Glaubensverständnis	48
Fritz Rauh	
Theologische Grenzprobleme der Evolutionstheorie	53
I. Grundtatsachen eines evolutiven Weltverständnisses	54
II. Theologisch relevante Grenzfragen eines evolutiven Weltverständnisses	62
III. Konsequenzen theologisch-evolutiver Grenzfragen	71
Peter Kirschenmann	
Weltanschauliche Fragen zur Kybernetik	79
I. Kybernetik	79
II. Denken und Kybernetik	86
III. Kybernetische Technik	94
IV. Kybernetik als Welteinstellung	98
V. Kybernetische Tatsachen und Glaubensaussagen	102
VI. Kybernetik und Marxismus – Leninismus	104
VII. Kybernetik und das Selbstverständnis des Menschen	107
Heinz Häfner	
Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht	113
Problemgeschichte	113
I. Allgemeine Vorbemerkungen zur Tiefenpsychologie des Gewissens	119
II. Das psychoanalytische Modell der Gewissensfunktionen und ihrer Entstehung	125
III. Neuere Entwicklungstendenzen zur Psychoanalyse des Gewissens	137
IV. Gewissen und soziale Wertnormen	145



MIT KIRCHLICHER DRUCKERLAUBNIS
DES BISCHÖFLICHEN ORDINARIATES EICHSTÄTT VOM 8. MAI 1967
(FÜR DIE KATHOLISCHEN AUTOREN)
ALLE RECHTE VORBEHALTEN
© BY BENZIGER VERLAG EINSIEDELN ZÜRICH KÖLN 1967
HERGESTELLT IM
GRAPHISCHEN BETRIEB BENZIGER EINSIEDELN
BUCHNUMMER 222 22050

Ulrich Mann	
Symbole und tiefenpsychologische Gestaltungsfaktoren der Religion	153
Tiefenpsychologie	153
I. Geschichtlichkeit des Psychischen und Geschichte der Religion	162
II. Der religionsgeschichtliche Weg zum Christentum	167
Charlotte Hörgl	
Der Mensch und die Massenmedien	177
I. Streifzug durch Eigenschaften und Wirkungen der Medien	178
II. Religiöse Dimensionen in den Medien	187
III. Anthropologische Wertung der technisierten Kommunikation	201
Aemilian Schaar	
Religion und soziale Integration	205
I. Soziologische Hypothesen als Grenzfragen an den Glauben	205
II. Religion als gesellschaftlicher Integrationsfaktor	207
III. Glauben und Gemeinschaft	211
IV. Verschiedene soziale Ebenen von Kirchlichkeit	215
Vera Piroshkow	
Der Mensch in der totalitären Diktatur	219
I. Die Korruption der bürgerlichen Moral	221
II. Die Gestaltung des Lebens	226
III. Extreme Situationen in der totalitären Herrschaft	235
Dietmar Eickelschulte	
Ideologienbildung und Ideologiekritik	245
I. Ideologie als Bewußt-Sein eines unwahren Seins bei K. Marx	247
II. Das Ineinander von wertfreiem und wertendem Ideologiebegriff bei K. Mannheim	253
III. Ideologie als Rationalisierung von Wertungen bei Th. Geiger	259
IV. Der Christ angesichts der Ideologiekritiken	263
IMMANENTE FRAGEN	
Eberhard Simons	
Die Bedeutung der Hermeneutik für die katholische Theologie	277
Wolfgang Offele	
Probleme christlicher Erziehung	303
I. Erziehung und Glaube	303
II. Erziehung im Glauben	306
III. Paternale und maternale Funktionen in der christlichen Erziehung	310

IV. Christliche Erziehung und der Gemeindeglaube	315
V. Christliches Menschenbild und gläubige Person	318
Wilhelmine Sayler	
Bildungsnotstand – Schicksal oder Chance?	325
I. Für den Bereich der Volksschule	329
II. Für den Bereich der Mittelschule (Realschule) und der höheren Schule	331
III. Für den Bereich der Internate	334
IV. Für den Bereich der Hohen Schulen	338
V. Für den Bereich der Berufserzieher	339
August Berz	
Gibt es eine Überwindung der Distanz des heutigen Menschen zur Liturgie?	341
I. Objektiv gegebene Grenzen und Hemmnisse	342
II. Psychologische und glaubenspsychologische Grenzen und Hemmnisse	345
III. Die Aufgabe	358
Gertrude Reidick	
Freiheit als Heilsgut	365
I. Der Glaubende ist zur Freiheit erlöst	365
II. Entgötzung des Gesetzes als Voraussetzung der Freiheit	369
III. Unter dem absoluten Anspruch der Liebe	373
IV. Rückfall in legalistische Befangenheit und Gebundenheit	378
V. Überwindung der Gesetzesethik	383
Johannes Gründel	
Das Gewissen als «norma normans» und als «norma normata»	389
I. Das Gewissenserlebnis und seine Deutung im Verlauf der Geschichte	390
II. Philosophisch-theologische Wesensdeutung des Gewissens und seiner Funktion: die heute vertretene ganzheitliche Gewissenstheorie	406
III. Die Bedeutung des Gewissens für das sittliche Handeln	412
Francis Peter Fiorenza	
Die Abwesenheit Gottes als ein theologisches Problem	423
I. Die Verweltlichung der Welt als Abwesenheit Gottes	424
II. Inadäquate theologische Stellungnahmen zur neuzeitlichen Abwesenheit Gottes	433
III. Ein Versuch: Christlicher Glaube in Hoffnung	442
Thomas Sartory	
Braucht der Glaube «Religion»?	453
I. Die Fragestellung	453
II. Was sagt die Hl. Schrift zu unserer Frage?	457

III. Das Instrumentarium der Religion	462
IV. Das Instrumentarium des Glaubens	468
V. Der Glaube und die Religionen	474
Charlotte Hörgl	
Die Botschaft von Gott und unser Glaube	477
I. Außerreligiöse Interpretationen des Menschen	480
II. Religiöse Fehlinterpretationen	486
III. Die Bibel als unser Glaubenszeugnis heute	496
Die Mitarbeiter dieses Bandes	513
Personenregister	515
Sachregister	523

EINFÜHRUNG IN DEN THEMENKREIS

In ganz anderer Weise als bisher steht die nachkonziliare Theologie heute inmitten einer Welt der Unruhe und der Fragen. Sie schließt sich nicht länger mehr ab, geht nicht mehr in die innere Emigration, sondern stellt sich bewußt und mutig den brennenden Problemen unserer Zeit. Früher entwickelte die Kirche, auf ihren internen Traditionen bauend, aber eher introvertiert, ihre eigenen theologischen Systeme. Damit war sie gegen die nichtgläubige Welt hin abgegrenzt und konnte sich in innerer Ruhe und im ganzen gläubigen und weltanschaulich einheitlich denkenden Volk konsolidieren und entfalten. Diese Einheitlichkeit der Weltanschauung, die Kirche und Volk univok verband, hat sich heute stark gelockert, ja sogar bei vielen ganz aufgelöst. Zu dieser Entwicklung trug vor allem die Wandlung der gesamten Lebensstruktur zu einer pluralen Haltung und Verhaltensweise bei, eine Wandlung, die sich auf den soziologischen, den gesamten, so vielschichtigen wissenschaftlichen Bereich einschließlich der Theologie und sogar den gläubigen Sektor erstreckte. Damit wurden zugleich die festgefügtten Grenzen von Kirche und Theologie zu den verschiedenen Bereichen des profanen und religiösen Lebens geöffnet. Es begann ein fluktuierender Austausch von Wahrheit und Wissen zwischen «Kirche» und «Welt» und so auch ein immer lebendigerer und fruchtbarer werdender Dialog.

In Erkenntnis dieser Sachlage zeigten sich zwei Fragekreise, die jeweils unter verschiedenem Aspekt an Grenzen theologischen Denkens und Sprechens heranführen. Wenn die kritische Selbstreflexion der Theologie an die Grenzen ihrer jeweils überkommenen Systeme oder einer ihrer Disziplinen stößt, eröffnen sich ihr neue Ausblicke und die Möglichkeit schöpferischen Neubedenkens und Neugestaltens des Überlieferten. Diesen Impulsen von innen begegnen Anstöße von außen, denn der sich der Welt erschließenden Theologie wird nun deutlich, daß auch von außen Fragestellungen an sie herangetragen werden. Demzufolge haben wir tangentiale und immanente theologische Grundfragen als Grenzprobleme unterschieden.

Im Aufbau dieses Werkes über Grenzfragen des Glaubens sollen zuerst solche Grenzprobleme erörtert werden, die zu den theologischen Problemen hinführen und dann, wenn die nicht subjektiv sondern systematisch, aber dennoch unmöglich vollständig ausgewählten Aspekte der Begegnung mit der Theologie von Naturwissenschaft, Philosophie, Soziologie und von den verschiedenen Ideologien behandelt sind, sollen die aus dem Innersten der Theologie erwachsenden Grenzfragen geklärt werden, welche heute als besonders aktuell empfunden werden.

Genauer verstehen wir unter tangentialen Grenzfragen also jene Probleme, die «von außen» her an den christlichen Menschen herangetragen und von

verschiedenen Wissenschaften und deren Disziplinen uns oft zum Prüfstein des Glaubens gemacht werden. Sinn der Auseinandersetzung mit solchen Grenzfragen soll die Hilfe in Glaubensschwierigkeiten sein, die nicht aus dem Zentrum des eigentlichen Glaubens stammen. Mit immanenten Grenzfragen sind jene gemeint, die aus den innersten Bereichen des christlichen Lebens heraus erwachsen und an Grenzen stoßen, die sich in bestimmten historischen Situationen zwischen «Kirche» und «Welt» einschieben. Derartige, den Glauben des Christen im lebendigen geschichtlichen Werden und seiner existentialen Entfaltung behindernde Grenzen abzubauen, ist unter anderem die Intention dieses Buches.

Nach einem problemgeschichtlichen Überblick setzen die *tangentialen Fragen* mit einer einführenden Darstellung des Konfliktes von Dualität und Einheit, von Materie und Geist an. Eine Diskussion über die Evolution der Materie vom Unbelebten zum Lebendigen und schließlich zum geistbegabten Menschen und all die sich aus der Evolutionstheorie für die Theologie ergebenden Fragen schließen sich diesem Artikel an. Von einem anderen Ansatz her wird das Problem Materie und Geist des Menschen sodann in kybernetischer Sicht gestellt. Die nächsten beiden Beiträge befassen sich mit dem vom Unbewußten noch stark mitgeprägten und noch nicht ganz reflexen Geist, der aber auf sein Bei-sich-Sein zustrebt. Die beiden herausgegriffenen Aspekte sind das Gewissen und die Religion, letztere in ihren intrapsychischen Tiefendimensionen ventiliert. Beide Aspekte führen über den Dialog des Menschen mit dem gesuchten Partner Gott zur Theologie hin.

Der Mensch in seinem Angewiesensein auf die Gemeinschaft wird in den nächsten Artikeln ausführlicher umschrieben. Der Mensch im Banne der oder in der Freiheit gegenüber den Massenmedien heißt das eine Thema. Die soziologische Struktur religiöser Gemeinschaftsbildungen wird dann aufgegriffen. Der Mensch in seiner Knechtung unter der totalitären Diktatur von Kommunismus und Nationalsozialismus (die als besonders deutliche Beispiele herausgegriffen wurden) ist das nächste Problem und leitet zu dem grundsätzlichen und diesen Punkt abschließenden Thema der Ideologien als weltanschaulichen Bezugssystemen über. Da entgegen unserer modellmethodischen Trennung Kirche und Welt sich in Wirklichkeit immer gegenseitig durchdringen, weltliche Gemeinschaften immer von Kirchengliedern mitgetragen sind, die Kirche sich stets auch aus Mitgliedern profaner Gemeinschaften zusammensetzt, wird einsichtig, daß diese ausgewählten soziologischen Beiträge einen Bezug auf theologische Grundprobleme haben. Außerdem repräsentieren diese Artikel je auf ihre Weise den Grundauftrag der Offenbarung an den Menschen, Welt und Gemeinschaft zu gestalten.

Mitten in eine sehr zentrale und heute äußerst wichtige Problematik führt der erste Beitrag zu den *immanenten Fragen* ein. Er versucht die Bedeutung der Hermeneutik zu umreißen, die – wissenschaftsgeschichtlich gesehen – von philosophischen Weichenstellungen aus auf die biblische Theologie und die

Dogmatik übergeht und so die zukünftigen Möglichkeiten der existential interpretierten Theologie aufschließt oder wenigstens heute bereits anzudeuten vermag. Die Probleme christlicher Erziehung ganz allgemein gesehen und unter dem speziellen Gesichtspunkt des Bildungsnotstandes werden anschließend als Spezifika herausgegriffen. Die Stellung des Menschen bzw. sein verständnisloses Mißverhältnis zur Liturgie und die Möglichkeit einer Überwindung der eingerissenen Distanz folgt. Das Gewissen als norma normans und norma normata wird dann vom rein theologischen Standpunkt her untersucht, als zum bereits im tangentialen Problembereich angesprochenen Gewissen. Anschließend wird die selbstverständliche Ethik eines glaubenden Christen behandelt, der die Freiheit als sein Heilsgut weiß.

Der letzte Komplex des Buches dreht sich um das personale Verhältnis des Menschen zu Gott. Drei Artikel umreißen mehr oder weniger deutlich das Gottesbild oder versuchen es neu zu interpretieren. In dem ersten dieser drei Beiträge wird die historische Entwicklung des Atheismus in seinen verschiedenen Bedeutungen und die Legalität eines christlichen «A-Theismus» nachgewiesen. Die scheinbare Abwesenheit Gottes in der Welt ist den Theologen aber nur neue Anregung, wiederum einen Weg des Glaubens und der Hoffnung zu beschreiten. Im zweiten dieser Artikel soll der Glaube aus Verschränkungen mit nicht mehr zeitgemäßen, weil in Zeitgebundenheit einst entstandenen Formen und Hemmnissen herausgelöst und somit wesentlich und wesentlich von der Religion unterschieden werden. Der Glaube soll fast abstrakt aber dadurch um so lebendiger, weil ganz personal, zu einer Konfrontation mit dem Partner Gott geführt werden. Dies greift auch weiterführend der dritte Beitrag auf und versucht zuerst die Vorformen des Glaubens und areligiösen Interpretationen von Welt und Mensch zu umreißen, geht dann kurz auf die Fehlformen religiösen Lebens ein um schließlich ein Modell oder eine Idealgestalt des Glaubens auszumalen.

Die in diesem Buch vollzogene Hinführung zu theologischen Grenzproblemen und Grundfragen der Begegnung des Glaubenden mit der Welt griff natürlich notwendigerweise nur einige der heute aktuellen Diskussionspunkte heraus. Die Einzelbeiträge sollen und wollen dabei nicht wie Rezepte wirken, sondern stellen jeweils Ansätze und Versuche dar, die angesprochene Thematik einer Klärung oder Lösung näher zu führen. Insofern bleibt es dem suchenden, fragenden und denkenden Leser selbst überlassen, die vorgelegten Probleme weiter zu reflektieren und sich Fragen zu stellen, über sie im Gespräch zu bleiben oder sie aber für sich selbst zu lösen. Heute findet der Einzelne nicht mehr fertige Wege und Weisungen für alle Situationen, er ist vielmehr zur echten und verantworteten Mündigkeit gerufen und soll sich in ernster Auseinandersetzung mit Fragen des inneren und äußeren Bereiches von Glaube und Theologie in selbständigem Dialog mit Gott üben.

München/Eichstätt 25. Juni 1967

DIE HERAUSGEBER

PETER STOCKMEIER

ZUR PROBLEMGESCHICHTE

Das Erscheinungsbild der Kirche im 20. Jahrhundert differiert in vielen Zügen von der Christenheit des Anfangs. Dieser Unterschied ist das Ergebnis einer Entwicklung, der auch die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte unterliegt; die verschiedensten Kräfte und Impulse wirken auf sie ein und prägen so ihre Gestalt. Dieser Prozeß der geschichtlichen Entfaltung läßt sich in zahlreiche Einzelkomponenten zerlegen und mit der Methode der historischen Kritik analysieren; da hierbei die Grenzen kirchlicher Selbstdarstellung und christlichen Glaubens aufscheinen, erhält eine problemgeschichtliche Untersuchung besonderes Gewicht. Hier geht es nämlich nicht nur darum, den oftmals verschlungenen Entwicklungsgang eines Komplexes bloßzulegen, sondern diesen auch in etwa zu konfrontieren mit dem Wesen und der Sendung der Kirche überhaupt.

Tatsächlich vollzog sich das Werden der Kirche innerhalb der Daten der Weltgeschichte, also in Raum und Zeit; trotzdem kann man dieses Geschehen nicht vollgültig deuten aus innerweltlichen Faktoren und rein historischen Aspekten, etwa in Analogie zu parallelen geschichtlichen Ereignissen. Aufgrund ihrer eigentümlichen Struktur entzieht sich die Kirche und ihre Geschichte in einem wesentlichen Bereich dem Zugriff der historischen Analyse. Als Setzung Gottes gründet die Kirche in der übernatürlichen Dimension, die nicht rational erfaßt, sondern nur geglaubt werden kann; die Kirche ist zuerst eine Glaubensgröße. Dieser Sachverhalt bestimmt auch ihren Weg durch die Geschichte und die historische Reflexion darüber. Allerdings erhebt sich nun die Gefahr, daß durch eine Überbetonung des «Inneseins Christi» (Fries) in der Kirche eine Art ekklesiologischer Monophysitismus entsteht, der nun seinerseits den Zugang zum Verständnis ihrer geschichtlichen Dimension verstellt. In dem Maße nämlich, in dem das Göttliche in der Kirche akzentuiert wird, droht eine Verkürzung des Geschichtlichen; zahlreiche Probleme der Kirchengeschichte wurzeln in diesem mangelnden Grenzbewußtsein.

Obwohl die Kirche aus der Seitenwunde des Gekreuzigten hervorgegangen ist – mit dieser Bildrede drückt vielfach die patristische Theologie das Mysterium ihrer Entstehung aus –, unterliegt sie doch echter Geschichtlichkeit. Die Bedingungen von Raum und Zeit, die Strukturen irdischen Daseins, das Eingespantsein in einen Anfang und eine anstehende Zukunft bestimmen zuinnerst das Sein der Ecclesia. Ihre Glieder sind Menschen, deren Dasein eben geschichtlich verfaßt ist und die als solche den Weg der Kirche bis zur Parusie des Herrn mitformen. Diese geschichtliche Funktion der Gläu-

bigen kommt in der Bildaussage von der Kirche als dem «Volke Gottes» treffend zum Ausdruck; gestiftet von Jesus Christus und zu seiner Nachfolge berufen harret es der endgültigen Herrschaft Gottes entgegen. So gesehen sind Kirche und *Basileia Theou* nicht einfach identisch.

Gerade für die historische Betrachtungsweise spielt die Funktion des Glaubens beim Werden der Kirche eine erhebliche Rolle. So gewiß die rückschauende Reflexion kirchenstiftende Akte des historischen Jesus von Nazareth ausmachen kann, die Sammlung der Kirche erfolgt im Glauben an den gekreuzigten und erhöhten Herrn; aus Gläubigen konstituiert sich die Kirche. Diese Verfaßtheit prägt die Kirche nicht nur im Stadium des Entstehens, sie weiß sich vielmehr als «wanderndes Gottesvolk» auf dem ganzen Weg ihrer Geschichte im Glauben Christus gegenübergestellt. Trotz der Präsenz Christi in der Kirche steht diese auch im Dunkel und in der Anfechtung des Glaubens «bis der Herr kommt».

Eine solche Schau der Kirche, die sich durchaus dem historischen Auge erschließt, trägt vollauf ihrer Geschichtlichkeit Rechnung. Von ihrer Stiftung her zwar ganz und gar Christus verbunden, bleibt die Kirche in ihren Gliedern auch dem Gang der Geschichte verwoben und eingebettet in das Geschehen der Zeit. Als pilgernde Kirche ist der Gemeinschaft der Gläubigen dieser Weg aufgegeben; sie kann dieser geschichtlichen Bedingtheit nicht entfliehen. Den Strukturen dieser Welt unterworfen bietet die Kirche darum ein veränderliches Erscheinungsbild, und zwar nicht nur an der Peripherie ihres Lebens, sondern auch in zentralen Bereichen. Jene Unterscheidung, die im Anschluß an die gottmenschliche Natur Jesu Christi, die irdische Gestalt der Kirche abhebt von einem übernatürlichen und unsündigen Wesenskern, vereinfacht wohl zu sehr die Problematik, in die das «wandernde Gottesvolk» gestellt ist. Die Neigung, auch Jesus von Nazareth vorschnell in seiner übernatürlichen Wirklichkeit zu betrachten, überträgt sich auf die Kirche und verschließt zu oft den Zugang zur rechten Einschätzung ihrer geschichtlichen Realität. Wie aber die Offenbarung selbst, die in der Person Jesu Christi ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat, geschichtlich bedingt ist, so steht auch die «Zeit der Kirche» (Schlier) unter diesem Gesetz. Ihm sind nicht nur die Glieder der Kirche oder deren äußere Strukturen unterworfen, sondern auch die ihr von Christus für das Volk Gottes anvertrauten Heilsgüter. Der Lauf der Geschichte greift tief in das Gefüge der Kirche ein, wandelnd und verändernd; gleichwohl darf dieser Prozeß nicht nur passivisch verstanden werden, er ist vielmehr auch als Aufgabe gestellt. Die Geschichtlichkeit ist eine Signatur der Kirche, von der schließlich kein Versuch einer Wesensbestimmung absehen kann.

Aufgrund ihrer Geschichtlichkeit stößt die Kirche nun vielfach an Grenzen, die mehr oder minder als Problem empfunden werden. Der Grund für derartige Grenzsituationen liegt in der eigentümlichen Wesensstruktur der Kirche, die als Setzung Gottes im Rahmen der irdischen Geschichte steht.

Hieraus ergibt sich einerseits die Versuchung, das Göttliche in der Kirche zu überhöhen und die Welt mit ihr in Deckung zu bringen; andererseits besteht die Gefahr, der Welt innerhalb der Kirche zu viel Raum zu geben. Tatsächlich schneiden sich in der Geschichte Göttliches und Menschliches so vielgestaltig, daß allein eine historische Entflechtung schier unlösliche Aufgaben stellt, noch mehr aber ein sachgemäßes Urteil. Zwangsläufig setzt sich darum eine historische Skizze dieser Grenzproblematik Gefahren aus, die allzu leicht ein abgewogenes Urteil beeinträchtigen. Schon in der Frage darüber, *was* überhaupt in der Geschichte der Kirche als Problem, als Grenzsituation zu gelten hat, werden die Meinungen auseinandergehen. Theologische Voraussetzungen, historische Einsichten und persönliche Meinungen erschweren gerade in diesem Bezirk ein einhelliges Urteil. Gleichwohl bleibt in einer Zeit, die kritisch nach der Repräsentation der Kirche in der Welt fragt, die Überprüfung der Positionen eine unabweisbare Aufgabe; die «Unterscheidung des Christlichen» hat auch und gerade hier ihren Platz.

Der Zielsetzung entsprechend legt es sich nahe, das Augenmerk zunächst auf den Innenraum der Kirche zu richten und der Frage nachzugehen, in welcher Weise das innerkirchliche Leben, sei es in Glaube oder Theologie, in Gottesdienst oder Ordnungsgefüge, geschichtsbedingte und darum überholbare Strukturen entfaltet. Die paradoxe Formel «römisch-katholisch» umreißt in ihrer begrenzend-universalen Aussage in etwa die Konturen unserer Fragestellung. Tatsächlich untersteht auch in ihrem Innenbereich die Kirche der Obmacht des Geschichtlichen; man kann deshalb zeitbedingte Formen und Erscheinungen nicht verabsolutieren, auch wenn ihnen eine wesenhafte Aussagefähigkeit eignet. Solange die Kirche auf Pilgerschaft ist, lebt auch sie im Glauben und im Fragment; Schau und Integrität bleiben der endzeitlichen Erfüllung vorbehalten. Jeder Vorgriff darauf bringt die Kirche selbst an die Grenzen ihres Wesens und ihrer Sendung.

Neben dieser innerkirchlichen Problematik wirft die Begegnung mit der Welt immer neue Fragen auf. Die Forderung eines Seins «in der Welt – doch nicht von der Welt» (Jo 17, 12 ff.) stellt die Gläubigen fraglos vor eine schwierige Aufgabe. Weder die Verkirchlichung der Welt noch die Emigration aus ihr entspricht dieser Weisung; aber auch alle Zwischenlösungen, die ein gültiges Verhältnis der Kirche zur menschlichen Gesellschaft, zum Staat oder zur Kultur intendieren, offenbaren die Problematik. So steht die Gemeinschaft der Christgläubigen in der Erfahrung dieser Grenze vor der Notwendigkeit, die Beziehung zur Welt jeweils neu zu überprüfen.

Wenn unsere Darstellung um immanente und tangentielle Fragen des kirchlichen Lebens und der theologischen Erkenntnisbemühung kreist, dann umgreift sie die angesprochene Problematik in einem weiteren Rahmen, als sie später unter verschiedener Thematik angesprochen wird. Manche Fragestellungen sind andererseits erst in jüngster Zeit akut geworden, so daß eine historische Erhellung in unserem Sinne weniger abwirft. Ihre Zuordnung

in den größeren Rahmen der Problem-Geschichte wird an Ort und Stelle dann ohnedies ersichtlich. So erwächst dieser Versuch einer historischen Skizze in Leitlinien, die in besonderer Weise das Grenzbewußtsein markieren.

FRAGENKREIS DES INNERKIRCHLICHEN LEBENS

Das Aufbrechen eines neuen Kirchenbewußtseins in unserem Jahrhundert ist begleitet und getragen von einer Neubesinnung auf die theologischen Grundlagen. Dabei setzt sich immer deutlicher die Überzeugung durch, daß es auch im Selbstverständnis der Kirche einen Wandel gibt, ein jeweils tieferes Erfassen ihres Wesens. Ausgehend vom biblischen Zeugnis werden heute der Mysteriencharakter der patristischen Ekklesiologie deutlich und ebenso die vom imperialen Denken des Mittelalters geformten Züge. In Absetzung von der reformatorischen Theologie sucht später die römisch-katholische Kirche ein festes und klares Selbstverständnis zu entfalten, das ob seiner Geschlossenheit zwar imponiert – man denke an Bellarmins Vergleich mit der Republik Venedig –, aber in seiner Starrheit der biblischen Dynamik entbehrt. Schon im Laufe des 19. Jahrhunderts lockert sich diese statische Position, obschon sie parallel dazu in einem hohen Maße verfestigt wird (vgl. den Syllabus Papst Pius' IX. aus dem Jahre 1864); es führt trotzdem eine Linie von dem nicht mehr erledigten Schema «De ecclesia» des ersten Vatikanischen Konzils über das Rundschreiben Leos XIII. aus dem Jahre 1896 (*Satis cognitum*) bis zum Kirchenverständnis von «*Mystici corporis*» aus der Feder Pius' XII. (1943). Mehr und mehr macht in dieser Entwicklung die Erstarrung dem Leben, die Statik der Dynamik, die Uniformität der Variabilität Platz. Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche gibt vollends diesen Tendenzen Raum; in behutsamer Art, basierend auf dem Zeugnis der Schrift und der Theologie der Väter, wird das Mysterium der Kirche umschrieben und damit ein Selbstverständnis ausgesprochen, das sich der Grenzen vollauf bewußt ist. Hiervon gehen aber auch die Anstöße aus, die eine Überprüfung historischer Positionen auslösen und nachgerade fordern.

Schon in Betracht der *Offenbarung* erhellt die Problematik des Geschichtlichen in aller Schärfe. Gottes Wort ist keine überzeitliche Idee, sondern eine geschichtliche Realität und dem Menschen nur zugänglich in Formen, die seiner irdischen Verfaßtheit entsprechen; deshalb entäußert sich dieses in die jeweils zeitbedingte Situation. Der kirchlichen Auslegung obliegt es, den Kern der göttlichen Aussage herauszuschälen aus der historischen Einkleidung und sie dem Menschen vernehmbar zu machen. Gegenüber einem rein buchstäblichen Verständnis der Heiligen Schrift erarbeitete schon das frühe Christentum seine Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Die hierbei gewonnenen Einsichten (vgl. Augustins «*De doctrina christiana*») blieben in der Fol-

gezeit durchaus bewußt, jedoch wurden sie oftmals allzu verspielt angewandt, so daß in dem Augenblick, da sich am Beginn der Neuzeit mit elementarer Kraft die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaften durchsetzten, das Instrumentarium der altkirchlichen Auslegung nicht zum Zuge kam. Das reformatorische Schriftprinzip förderte in ungeahnter Weise die Beschäftigung mit der Bibel. Nach und nach brach sich eine neue und differenzierte Methode der Exegese Bahn, die in der Enzyklika «*Divino afflante Spiritu*» Pius' XII. (1943) auch für die katholische Bibelarbeit empfohlen wurde. Neue Fragestellungen, wie etwa Bultmanns Programm der Entmythologisierung, und geistesgeschichtliche Wandlungen machen in der Gegenwart die Aufgabe der Hermeneutik für das Geschäft der Theologie dringlicher denn je. Alt ist jedoch für die Kirche jene Erfahrung, daß sie selbst in das Patt der Argumentation gerät, wenn sie vom Stuhl der Autorität herabsteigt in die Ebene biblischer Auslegung und dem Einspruch der Schrift gegenübersteht. Von Markion über die Reformer des Mittelalters äußert sich diese Verlegenheit bis zur sektiererischen Schriftinterpretation der Gegenwart.

Die geschichtliche Bedingtheit charakterisiert aber auch den Gang der *Theologie* selbst. Bereits der Übergang von der Botschaft Jesu zur Verkündigung der Urgemeinde, also vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus, impliziert die Entstehung der christlichen Theologie, das Bemühen, Gottes Offenbarungswort gläubig zu denken. Solange sich die Predigt der Jünger an Hörer aus der alttestamentlichen Lebensordnung richtete, ließ sich das Heilsmysterium Jesu Christi aus der Heilsgeschichte deuten. In dem Augenblick jedoch, als sich die Verkündigung über Jesus, den Christus und Kyrios, an Nichtjuden wandte, ergab sich die Notwendigkeit, sich der Vorstellungswelt der andersgearteten Hörerschaft anzupassen. Die junge Kirche hat diesen Schritt mit einem erstaunlichen Anpassungsvermögen vollzogen und damit eine höchst bedeutsame Entwicklung angebahnt. Denkkategorien der geistigen Umwelt und Bilder der heidnischen Antike werden unbekümmert adaptiert, um das Mysterium der Erlösung in Jesus Christus zu artikulieren. Der vielbefrachtete Logos-Begriff hatte bereits in das Neue Testament Eingang gefunden; die Kennzeichnung Christi als wahrer Orpheus oder Helios, wie wir sie auch in altchristlichen Bildkompositionen antreffen, demonstriert noch deutlicher diese Offenheit für die geistige und religiöse Welt der Hörer.

Es besteht kein Zweifel, daß durch eine solche Öffnung die Gefahr erwuchs, die christliche Botschaft durch heidnische Vorstellungen zu verfremden. Wenngleich bezüglich ihrer Behauptungen einige Zurückhaltung geboten erscheint, so hat doch die Religionsgeschichte zahlreiche Verbindungslinien zwischen der heidnisch-religiösen Umwelt und dem Christentum aufgewiesen. Solche Analogien und Parallelen besagen nicht in jedem Fall Abhängigkeit; andererseits hat sich die Botschaft Jesu in die antike Umwelt hinein entäußert und wurde so von ihr mitgeformt. Die «Neuheit des Christen-

tums» schließt nicht aus, daß von ihm geläufige Formen der geistig-religiösen Umwelt rezipiert wurden. Gerade im Bewußtsein von der Geschichtlichkeit des Christentums wird man die Ergebnisse der Religionsgeschichte prüfen, um dadurch den Kern des Evangeliums klarer in den Blick zu bekommen.

Die Symboltheologie der Patristik war sich der Tiefe des Offenbarungswortes nicht weniger bewußt als des unaussprechlichen Mysteriums Gottes. Trotzdem ergab sich für die frühe Kirche bald die Aufgabe, in Auseinandersetzung mit dem Heidentum und der aufkommenden Irrlehre weiterzuschreiten zu begrifflicher Schärfe und Distinktion. Die Übernahme des philosophischen Vokabulars führte zweifellos zu einer größeren Präzision im Gespräch der Theologie und der kirchlichen Lehre, aber es wurde durch das Unternehmen, Gottes Wort in den Griff zu bekommen, auch eine gewisse Engführung eingeleitet. Es ist höchst aufschlußreich, daß der Protest gegen eine «gelehrte Theologie» lange anhält, und während der arianischen Wirren beruft man sich schon gegen eine philosophische Terminologie auf das schlichte Wort der Heiligen Schrift. Die hierdurch angebahnte Entwicklung erreichte in der systematischen Theologie des Mittelalters ihre charakteristische Vollgestalt; die Adaption der aristotelischen Philosophie hatte wiederum zur Folge, daß die Spekulation das Übergewicht erhielt und der rationalen Argumentation gegenüber der biblischen der Vorzug gegeben wurde. Im übrigen weist aber das mittelalterliche Denken eine universale Vielfalt auf – noch Dante preist Christus in einer religiösen Unbekümmertheit als Somme Giove, als höchsten Jupiter –, die allerdings bald schrumpfte. Der Zerfall der Scholastik seit dem 14. Jahrhundert und die konfessionelle Polemik der Reformationszeit führten trotz einzelner Ansätze – ausgelöst vor allem durch das Konzil von Trient – zu einer gewissen Sterilität. Die neuscholastische Strömung des 19. Jahrhunderts suchte, und zwar weithin polemisch bestimmt, durch einen Rückgriff auf die Terminologie der Scholastik die Theologie zu erneuern; man glaubte, durch eine abstrakte Begrifflichkeit adäquat den Wesensgehalt der Offenbarung erfassen zu können und stellte dementsprechend das Christentum als ein System von Lehrsätzen statt als Heilsgeschehen vor. Zwar betonte man mit Recht eine überzeitliche Wirklichkeit, verkannte aber dabei, daß die in der Geschichte ergangene Offenbarung in der menschlichen Formel als gebrochen erscheint. Erst die gegenwärtige Rückbesinnung auf die biblischen Grundlagen aller Theologie sprengt diese Fesseln unfruchtbarer Repristinatio – nicht wenig verdankt dabei die katholische Theologie der evangelischen Bibelwissenschaft –, freilich im Bewußtsein von der Grenze menschlicher Aussagefähigkeit.

Der Verbund des Offenbarungswortes mit der griechisch-römisch-germanischen Denkwelt, also die Entstehung einer christlichen Theologie aus abendländischer Geisteshaltung, legt aber zugleich ein anderes Problem bloß, das in der Epoche globalen Zusammenwachsens immer dringlicher erfahren

wird, nämlich die spezifische Kulturgebundenheit des Christentums. Die universale Botschaft Jesu wurde durch die hellenistische Hörschaft in ein Denkschema gefaßt, das fraglos ihren psychisch-geistigen Voraussetzungen entsprach, später aber zahlreichen Völkern und Kulturen den Zugang erschwerte, wenn nicht gar verbaute. Die Identifikation von Christentum und abendländischer Kultur konnte jedoch nur so lange als befriedigend erscheinen, als man in einem latenten Superioritätsbewußtsein die Existenz fremder Völkerschaften ignorierte bzw. deren Geisteswelt abwertete. Das Erwachen dieser Nationen in der Gegenwart bringt die Versäumnisse des Christentums schmerzlich zum Bewußtsein.

Während die frühchristliche Mission eine große Offenheit für die Geisteshaltung der verschiedenen Völker zeigte, die auch in der Germanenmission und in der Verkündigung der Ostkirchen (Nestorianer) bestimmend blieb, setzte sich später das lateinische Leitbild durch. Befangen in römisch-abendländischen Kategorien suchte man das Christentum den Trägern anderer Kulturen zu verkünden, um diese nicht nur der Heilsbotschaft Jesu Christi zuzuführen, sondern sie zugleich der eigenen Kultur einzugliedern. Nicht selten gingen diese Versuche Hand in Hand mit militärischen Aktionen der abendländischen Eroberer, die den echten Entscheid für den Glauben sehr verdunkelten, vor allem aber eine organische Verschmelzung mit der bodenständigen Kultur erschwerten. Initiativen einer echten Adaption, wie sie beispielsweise von der Jesuitenmission in China unter Matteo Ricci (1552–1610) ergriffen wurden und auch von Erfolg begleitet waren, unterband Rom; die hoffnungsvolle Ostasienmission zerstörte der zentralistische Europäismus. Gewiß diktierte die Sorge um die «Unterscheidung des Christlichen» solche Verbote, aber gerade sie beleuchten unübersehbar die Grenzen zwischen Verkündigung und zeitgebundener Kultur.

Damit berühren wir bereits das Problem der *dogmatischen Fixierung* der Offenbarung. Sosehr auch die neutestamentliche Verkündigung auf Umkehr und personale Antwort zielte, rasch drängte sich die inhaltliche Bestimmung der Heilsbotschaft in den Vordergrund. Der Anstoß hiezu kam einerseits von den praktischen Bedürfnissen der Unterweisung, andererseits von der Irrlehre, der gegenüber sich die Großkirche abzuschirmen suchte. So entstanden zunächst die Bekenntnisformeln und später die Definitionen der Konzilien. Sie wollen das Glaubensbewußtsein der Großkirche in Worte fassen und die Aussage der Offenbarung unfehlbar fixieren. Hilarius von Poitiers († 367), der Verteidiger der Orthodoxie gegen den Arianismus, weist schon auf die Problematik hin, die in dem kirchlichen Vorgehen liegt, das Offenbarungswort dogmatisch einzugrenzen. Er schreibt nämlich: «Durch die böswilligen Lehren der lästerlichen Häretiker werden wir gezwungen zu tun, was unerlaubt; zu ersteigen, was übersteil; zu sagen, was unaussprechlich; uns zu erdreisten, wo es untersagt ist. Und obwohl man bloß im Glauben die Gebote halten sollte, nämlich den Vater anbeten, gleicher-

weise wie Ihn auch den Sohn verehren und des Heiligen Geistes überströmend reich sein, so sind wir dennoch genötigt, die Ohnmacht unserer Sprache sich bis zum Unsagbaren hin erstrecken zu lassen, werden wir selbst zum Übergriff durch fremden Übergriff hingedrängt, so daß also, was in der gläubigen Innerlichkeit des Herzens verborgen bleiben sollte, nun der Gefährdung durch Menschenwort ausgesetzt ist» (De trin. II 2). Im Wissen um die Unzulänglichkeit des Menschenwortes rechtfertigt der Anwalt der Orthodoxie die kirchlichen Formeln; aber er betrachtet sie gewissermaßen als Notlösung.

Tatsächlich sind auch die dogmatischen Aussagen der Kirche erwachsen aus einer situationsbedingten theologischen und geistesgeschichtlichen Fragestellung; nach Hilarius eben als antithetische Antwort auf die Lehren der Häretiker. Als solche haben denn auch die Konzilien ihre Definitionen verstanden; neben deren unwandelbarem Wahrheitsgehalt sind sie darum auch geschichtlich bedingt, ergänzungs- und verbesserungsfähig. Der Reichtum göttlicher Fülle läßt sich nicht umgreifen mit einer Formel, die immer Stückwerk bleiben muß. Schon das Kernwort des nizänischen Konzils (325) bestätigt diesen Sachverhalt. Ehe es in die Debatte der um Konstantin den Großen versammelten Bischöfe geworfen wurde, eignete dem Homousios ein modalistischer Beigeschmack, deswegen es fünfzig Jahre früher verurteilt worden war. In einer veränderten Lage wird das Wort zum Schlüsselbegriff in der Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn. Auch die christologischen Aussagen des Konzils von Chalzedon (451) sind geprägt vom Begriffsmaterial der Zeit, und sie wollen zunächst die vorausgehenden Diskussionen klärend abschließen; die Christusfrage ist damit aber keineswegs zu Ende gebracht. «Alle Wahrheit des sich offenbarenden Gottes aber ist, weil gegeben als Weg und Antrieb auf die unmittelbare Gottesgemeinschaft hin, erst recht Öffnung in das Unübersehbare, ist Anfang des Grenzenlosen. Die klarste und deutlichste Formulierung, die geheiligteste Formel, die klassische Verdichtung der Jahrhunderte währenden Arbeit der betenden, denkenden und kämpfenden Kirche um die Mysterien Gottes lebt also gerade davon, daß sie Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel ist, eine Wahrheit ist, die frei macht für die – immer größere – Wahrheit». ¹ Insofern bildet auch Chalzedon eben einen Markstein, nicht aber einen Schlußstrich.

Ein besonders kritisches Stadium erreicht die dogmatische Abgrenzung der Kirchenlehre im Zusammenhang mit der Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens. Extreme Positionen des Glaubensverständnisses werden verabsolutiert und in einer entsprechenden religiösen Praxis demonstriert. Das Zeitalter des Konfessionalismus hat uns die Folgen einer solchen Haltung genugsam zum Bewußtsein gebracht; allzulang zeitigte eine theologische Engführung Hader und Proporzdenken, Vorurteile und Gruppeninter-

¹ K. Rahner, Probleme der Christologie von heute: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln Zürich Köln 1964) 169.

sen. Die vielfältigen Risse quer durch die Christenheit sind die Folge eines Verhaltens, das die Differenz in der Glaubensfrage organisatorisch statuiert. Das Bemühen um die Einheit der Christenheit wird auch diesen Sekundärfaktoren Rechnung tragen müssen.

Während bis zum ersten Vatikanischen Konzil die Kirche praktisch aus einer Abwehrhaltung ihr Glaubensbewußtsein dogmatisch formulierte, erfolgte die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit (1870) und der Assumptio Mariae durch Pius XII. (1. 11. 1950) aus einer inneren Dynamik. Zweifellos ist es Recht und Pflicht der Christenheit, ihre Glaubensüberzeugung zur Sprache zu bringen; insofern darin aber zeitgeschichtlich bedingte Faktoren wirksam werden oder das Risiko des Fragments und der Grenze statuiert, unterliegt ein solcher Formulierungswille Bedenken. Mit Recht haben sich die Väter des Zweiten Vatikanums gerade um die Einordnung des Primates und der Mariologie in den Gesamt-Kosmos des christlichen Glaubens bemüht. Wenn also eine dogmatische Formel keine erschöpfende Aussage darstellt, ist es angemessen, sie im Horizont der Ganzoffenbarung zu betrachten. Gerade unter ökumenischem Aspekt besitzt diese Zusammenschau erhöhte Bedeutsamkeit; das Wissen um die geschichtliche Bedingtheit auch dogmatischer Sätze erleichtert so die Begegnung der Konfessionen.

Als Antwort des Menschen entspricht der Offenbarung Gottes der *Glaube*. In seinem spezifisch christlichen Sinn besagt er die Annahme der in Christus erfolgten Heilstat Gottes und die Überantwortung an ihn; am Bekenntnis des Jesus von Nazareth als Christus und Kyrios entscheidet sich für die Urgemeinde das Heil. Mit einem radikalen Ernst hat die frühe Kirche diesen Entscheid gefordert, sei es im Hinblick auf die endgültige Aufnahme, sei es in Betracht des Glaubenszeugnisses. Unbeschadet dieser vielfach realisierten Wesensgestalt des Glaubens beobachten wir aber bald ein Zusammenfließen mit dem Phänomen der *Religion*. Damit ist ein Problem angesprochen, das in der Gegenwart heftig diskutiert wird (Bonhoeffer), das jedoch als solches so alt ist wie das Christentum selbst. Versteht man Religion als «Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz- und Sinngrund seiner selbst» (Fries), dann erhellt daraus die Disposition für die christliche Verkündigung. Die Theologen stehen darum auch nicht an, in der Religion bzw. den Religionen die positiven Elemente anzuerkennen. Augustin verurteilt gewiß die Religion in ihrer entarteten Form, aber er spricht andererseits von einer Art Kontinuität: «Die Sache selbst, welche jetzt die christliche Religion genannt wird, war schon bei den Alten und fehlte nicht von Anbeginn des Menschengeschlechts, bis Christus im Fleisch erschien; von da an begann die wahre Religion, die eh und je gewesen, die christliche zu heißen» (Ep. 102, 12, 5). Während die Scholastik die Religion als Ausfluß des menschlichen Verwiesenseins auf Gott im allgemeinen positiv beurteilt, ordnet ihr die reformatorische Theologie das Problem der Spannung von Gesetz und Evangelium zu. Hier kündigt sich bereits die Kritik der Gegenwart an, getragen insbesondere von

der dialektischen Theologie, die im religiösen Handeln den Versuch des Menschen erblickt, aus eigener Kraft Gottes Gerechtigkeit zu erlangen. Von dieser Warte aus erscheint Religion folgerichtig als sündhaftes Fehlverhalten, als Hybris, und der Ausfall der Religiosität in der modernen Welt ist danach nicht zu bedauern, er bietet eher eine Chance für den echten Glauben.

Es besteht kein Zweifel, daß christlicher Glaube immer einer solchen Gefährdung ausgesetzt bleibt. Das Evangelium wurde in eine Welt hineinverkündet, die in vielfältigen Formen ihre Religiosität aussprach; es lag nahe, daß auch die Botschaft von Jesus Christus in dieser Art rezipiert wurde und das Eigentümliche des christlichen Glaubens verflacht. Tatsächlich dringen auch Kategorien der antik-religiösen Vorstellungswelt in das Christentum ein, es sei nur erinnert an das Prinzip des «do ut des», und verdunkeln nicht selten echte Glaubenshaltung. Das Bemühen der ersten christlichen Kaiser, Gott die angemessene Verehrung zu sichern – nun eben in der Weise des Christentums –, wurzelt in traditionellen Leitbildern römischer Religion; die Männer der Kirche fügten sich oftmals zu leicht in diesen Trend. Auch wenn das Kreuz als christliches Heilszeichen heidnische Opferstätten ablöst oder in der Volksfrömmigkeit das Amulett ersetzt, die naturreligiösen oder gar magischen Denkformen sind damit noch nicht ausgelöscht. Die Offenbarung Gottes und sein Heilshandeln in Jesus Christus geraten so in den Sog einer menschlichen Grundhaltung, über die gerade am Kreuz das Gericht ergangen ist. Nicht erst im späten Mittelalter entwickelten sich Praktiken, die den Protest der Reformation herausforderten. In einer Zeit, die eben Glaube und Alltag einheitlich leben wollte, stellten sich manche Gefährdungen ein; gerade die gegenreformatorische Restauration huldigte dieser idealen Konzeption und öffnete sich damit allzu unkritisch der Welt. Das politisch-religiöse Programm des Dominikanerlehrten Thomas Campanella (1639), das er in seinem «Sonnenstaat» entwarf, trug dem Verfasser zwar mehrmalige Folter ein; es spiegelt aber deutlich die Idee dieser Epoche. Selbst der barocke Triumphalismus, wie er sich in der architektonischen und künstlerischen Neugestaltung Roms darstellte, ist das Ergebnis dieser optimistischen Weltoffenheit. Unschwer ließ sich ja mit dem jesuitischen Motto: Alles zur größeren Ehre Gottes! die ganze Schöpfung mit ihren Erscheinungen heimholen ins Christentum; «alle heidnischen, humanistischen, rationalistischen und irrationalistischen, pantheistischen und archaischen Elemente können ‚gerettet‘ werden, indem wir sie als ästhetische Motive in den Dienst einer Himmel und Erde neu einenden Propaganda des Glaubens und der römischen Weltkirche stellen».¹

Angesichts dieser Entwicklung mit ihren weithin verborgenen Gefahren hat die Gegenwart die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Glaube

¹ F. Heer, Europäische Geistesgeschichte 338. Vgl. auch H. Tüchle, Barock als Wurzel des Triumphalismus der Kirche: Concilium I (1965) 606–610.

kritisch gestellt. Auch wenn in diesem Zusammenhang die Zuordnung von Natur und Gnade zu berücksichtigen und eine legitime Affinität anzuerkennen ist, die Frage nach dem theologischen Ort der Religion gewinnt in einer Welt, die sich nicht nur aus der Vormundschaft der Kirche gelöst hat, sondern zunehmend religionslos wird, erhöhte Bedeutsamkeit. Neue Anstöße erfährt daraus aber auch der Dialog mit den Hochreligionen des Buddhismus, Hinduismus und Islam.

Die Hellhörigkeit der Gegenwart für das Echte im Christentum hat außerdem die Gefahr der *Ideologisierung* für den Glauben aufgedeckt. Das Phänomen als solches trat keineswegs erst in jüngster Zeit hervor, aber angesichts der Herrschaft differenzierter Ideologien sozialer, weltanschaulicher oder politischer Prägung ist auch der Glaube in den Sichtwinkel kritischer Analyse geraten. «Die Ideologie ist ein System des gesellschaftlichen Denkens, worin die außerempirischen Kategorien und die Auswahl des empirischen Materials durch die gesellschaftlichen Interessen und Affekte des Betrachtenden beeinflußt, wenn nicht gänzlich bestimmt werden».¹ Die Ideologie schreibt also einem Gedankenkomplex, einer Idee Realität zu, die in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist; bewußt zweckt sie auf Ziele ab, die ihr aus irgendwelchen Interessen als wünschenswert erscheinen. Staat und Gruppenverbände besitzen darin ein Mittel wirkungsvoller Einflußnahme; es fragt sich, ob auch die Kirche in ihrer Verkündigung oder in Wahrnehmung eigener Interessen der Gefahr einer Ideologisierung unterliegt?

Fraglos nahmen solche Tendenzen in subtiler Form auch Einfluß auf die *innerkirchliche Entwicklung*, faßbarer werden sie aber in der Begegnung mit der Welt. Als breitere Schichten der Bevölkerung sich dem Christentum zuwandten und der Gedanke Raum gewann, die Welt selbst mit ihren Strukturen christlich zu gestalten, wurde diese Gefahr für die Kirche akut. Der Glaube verlor gewissermaßen seinen Entscheidungscharakter, er entwickelte sich zu einer *Art gesellschaftsformendem Prinzip*. Das sogenannte konstantinische Zeitalter hat diese Krise insbesondere bloßgelegt, obschon es allzu kurzschlüssig wäre, dieser Epoche alle Fehlhaltungen anzulasten. Das politisch-religiöse Programm des Eusebius von Cäsarea repräsentiert immerhin deutlich genug diese Ideologisierung des Glaubens, die sich etwa auf die Formel bringen läßt: Ein Gott – ein Kaiser – ein Reich – ein Glaube (Bekenntnis)! Durch Jahrhunderte diente dieses Modell als Grundlage christlicher Staatsbildung. Es scheint, daß auf dem Sektor des politischen Lebens das Christentum in besonderer Weise anfällig ist für eine Ideologisierung. Staufische Reichstheologie, reformatorisches Landeskirchentum oder die Geschichte der christlichen Parteien bestätigen in gleicher Weise diesen Sachverhalt. Wenn der Glaube ins Spiel gebracht wird, um bestimmte Interessen

¹ N. Birnbaum, Art. Ideologie: RGG³ III 567–572, 567. Auf den Abstand von Christentum und Ideologie macht neuerdings aufmerksam: K. Rahner, Ideologie und Christentum: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln Zürich Köln 1965) 59–76.

und Ansprüche zu motivieren, gerät er ins Zwielficht und kommt dabei selbst um seine Kraft.

Als Volk Gottes konkretisiert die Kirche ihren Glauben in *Liturgie* und Leben bzw. *Frömmigkeit*. Hier eröffnet sich ein Bereich, in dem die Macht des Geschichtlichen tiefe Spuren hinterläßt, obwohl die innere Zielsetzung im Grunde gleich bleibt. Die Gläubigen gehören jeweils verschiedenen Epochen an und sie realisieren ihre christliche Existenz in zeitbedingten Formen.

Wesentlicher Lebensausdruck der Kirche ist die Feier der *Liturgie*, die «Ausübung des Priestertums Christi, bei der mittels sinnenhafter Zeichen die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und durch den mystischen Leib Jesu Christi, Haupt und Glieder, der gesamte öffentliche Kult erwiesen wird»¹. Zwar wird in dieser Beschreibung der Liturgie mehr ihr gleichbleibendes Wesen ausgesprochen, ihr Vollzug ist jedoch ganz und gar geschichtsbedingt, und er weist darum auch eine tiefgreifende Entwicklung auf.

Wurzelnd im alttestamentlichen Boden hat sich die Liturgie der Kirche durch Adaption verschiedenartiger Elemente zur heutigen Gestalt entfaltet. Dabei kam es im Laufe der Jahrhunderte zu Wandlungen, die das Wesen der Liturgie stark beeinflussten und teilweise verdunkelten. Vor allem in ihrem Frühstadium erschloß sich die Kirche Einflüssen, die dem ursprünglichen Sinn fremd waren; so wirkten besonders Formen aus dem öffentlichen Leben und dem Hofzeremoniell (Insignien, Ehrenrechte und anderes) stark auf die Ausgestaltung des kirchlichen Gottesdienstes ein, der hierdurch ein betont hieratisches Gepräge empfing. Aber auf ihren «Wanderungen» nahm die Liturgie auch zahlreiche Elemente auf, beispielsweise von der gallisch-fränkischen Kirche, die ihr Gefüge nachdrücklich prägten. Die Verkümmernng des Gemeinschaftsgedankens im Laufe des Mittelalters, die deutlich mit dem Wandel des Christusbildes, vor allem dem Zurücktreten der Menschheit Jesu zusammenhängt, zeigt den Einfluß der theologischen Dynamik. Das Konzil von Trient vermochte mit der notwendigen Betonung des Opfergedankens kaum Änderung zu schaffen. Diese Geschichtsbedingtheit und Relativität der Liturgie erschwert alle Versuche, eine bestimmte Form zu idealisieren; weder die Ritenkongregation mit ihren autoritativen Weisungen noch die Liturgische Bewegung nahmen jeweils gebührend Rücksicht auf diesen Tatbestand.

Die Verschmelzung der Liturgie mit einer Kultur kommt am stärksten in der Sprache zum Ausdruck. Mit einer großen Elastizität paßte sich die Kirche der ersten Jahrhunderte den realen Gegebenheiten an und wechselte die Sprache, als von den Gläubigen das Griechische nicht mehr verstanden wurde. Später hingegen beharrte man auf der lateinischen Sprache, indem man

¹ Konstitution des II. Vatikanischen Konzils «Über die Heilige Liturgie» I, 7.

sie sakralisierte. Die Christenheit wurde hierdurch in der Feier der Liturgie zwar zu einer verbalen Einheit zusammengefaßt, andererseits machte sich eine gewisse Erstarrung breit, die vor allem die Einwurzelung der Liturgie in den Missionsländern erschwerte. Nicht zuletzt aber erschwerte die lateinische Sprache eine aktive Teilnahme des Volkes; sie trug gewissermaßen in den Kirchenraum jene Differenz, die in der Welt der Bildung (und auch der Theologie) durch die Kenntnis des Lateinischen gezogen war.

Der *Abstand* zwischen *Klerus und Volk*, der sich allmählich geltend machte, fand im *Kirchenbau* eine demonstrative Verfestigung. Presbyterium und Laienschiff teilen das Volk Gottes, und zwar in einer Weise, welche die Dienstfunktion der kirchlichen Amtsträger oft nur schwer ersehen läßt. Soziologische Strukturen werden so von der Kirche her geprägt und mitgetragen, obwohl gerade sie zur Sammlung aller Kinder Gottes vor dem Angesicht des Vaters gerufen ist.

Die Grenzverschiebungen im Bereich der Liturgie erstrecken sich auf das Äußere, das Zeremonielle hin oder werden sichtbar in einer Tendenz zur Isolation. Zweifellos hat die Liturgische Bewegung hier einen Durchbruch zur Mitte geschaffen, der in der Konstitution des Zweiten Vatikanums seinen Niederschlag fand. Aber auch damit ist die Gefahr nicht gebannt, abzugleiten vom Wesentlichen zum Formalismus.

Diesem Zug vom Zentralen zur Peripherie unterliegt erst recht die christliche Frömmigkeit. Entsprechend dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus pflegte die junge Christenheit das Gebet «im Namen des Herrn»; Christozentrik bestimmt diese Frömmigkeit, die im Martyrium ihre konsequenteste Realisierung fand. Der Blutzeuge galt immer als der radikalste und unmittelbare Nachfolger Christi. Doch ehe die Verfolgungen von seiten des Staates eingestellt wurden und eine stärkere Verweltlichung in der nachkonstantinischen Kirche einsetzte, hatte sich im Anschluß an die evangelischen Räte über die Berufung aller Menschen hinaus die besondere Lebensform des *Mönchtums* angebahnt. Selbst nicht unbeeinflusst von außerchristlichen Strömungen stellte der mönchische Lebensvollzug die christliche Existenz in der Welt in Frage. Soweit darin die echt christliche Spannung zwischen der Hingabe an Gott und der Welt zum Tragen kommt, ist das Mönchtum zeichnerhaft für die ganze christliche Gemeinschaft. Aber schon in den Anfängen zeigt diese christliche Lebensform extreme Strebungen nach Vollkommenheit, und zwar gerade auch auf dem Gebiet der Aszese, die einer Disparität zwischen dem Mönch und dem Christen in der Welt vorarbeitet. Es wäre historisch ungerecht, wenn man diese Erscheinungen aus der Situation der Zeit herauslösen und für sich beurteilen wollte. Trotzdem läßt sich nicht verhehlen, daß die mönchische Lebensform in etwa zur Norm des christlichen Lebens, und zwar auch in der Welt, erhoben wurde und so die Entfaltung einer Laienspiritualität aufgeschoben, wenn nicht gar verhindert hat. Die enorme Zahl von Klöstern und ihrer Insassen im Mittelalter zeigt

diese Schwerpunktverlagerung. Der Ablehnung des Mönchtums durch die Reformatoren, die sich keineswegs nur gegen die offensichtlichen Mißstände richtete, folgt seit Jahren nun eine gerechtere Beurteilung, und zwar ebenso hinsichtlich der Entstehung und der Geschichte wie einer neuen Bejahung. Die moderne Krise der Orden hat nicht zuletzt darin ihre Wurzel, daß ihre Funktion und Rolle im Volke Gottes einseitig verstanden wurde.

Der zentrale Charakter christlicher *Frömmigkeit* äußert sich an seiner Orientierung an Christus und am sakramentalen Leben. Die uralte Gebetsformel «durch Christus» lebt zwar in der Liturgie der Kirche weiter; durch verschiedene theologische Tendenzen, vor allem monophysitischer Prägung, verlor sie in der Frömmigkeit des Volkes jedoch an Bedeutung. Christus wurde weniger als Bruder der Menschen empfunden denn als göttlicher Herr; um diese Unnahbarkeit zu überwinden, boten sich die Heiligen als Fürsprecher an. Damit vollzog sich aber eine Verlagerung der Frömmigkeit, die im üppigen Kult der Heiligen ihren Niederschlag fand. Parallel dazu setzte eine gewisse *Verwerklischung* ein, die im späten Mittelalter zu bedenklichen religiösen Praktiken führte. Gerade im Bereich der marianischen Frömmigkeit treten diese Gefahren in Erscheinung. Insofern hierdurch auch Rückwirkungen auf das Glaubensbewußtsein und die Lehre der Kirche ausgelöst werden, zeigt sich die Grenze des Grundsatzes: *Lex orandi – lex credendi*! Die Geschichte der christlichen Frömmigkeit illustriert deutlich jene Gefahren, die sich aus dem Abweichen von der Mitte des Evangeliums an die Peripherie ergeben. Nicht gering ist übrigens diese Neigung auch im Bereich der *Sittlichkeit*. Das Heilsangebot Gottes in Jesus Christus impliziert fraglos auch sittliche Forderungen; aber gerade in ihrer gnadenhaften und personalen Ausrichtung auf Christus hin und der damit verbundenen Konzentration schaffen sie eine neue Basis der Sittlichkeit. Nun ist es aber bezeichnend, daß sich schon in der Verkündigung der Urgemeinde eine Tendenz zum Moralisieren abzeichnete, eine Ethisierung des Christentums. Die Seelsorge der frühen Kirche stellt schon in einem nicht geringen Maße darauf ab, und zwar vielfach im Anschluß an zeitgenössische Modelle. Während nun die Öffnung auf die Normen einer natürlichen Sittlichkeit hin als legitime und notwendige Folge erscheint, beobachten wir daneben auch die in ihren Konsequenzen oft verhängnisvolle Infiltration anderer Strömungen wie zum Beispiel des Dualismus, der es weithin dem Christentum erschwerte, die Welt und ihre Eigenwerte gebührend anzuerkennen; selbst ein Mann wie Augustin konnte sich diesem Sog nicht völlig entziehen. Der Einbruch des rechtlichen Denkens, den man in den Schriften des Afrikaners Tertullian gut verfolgen kann, macht zwar die alte Spannung zwischen Gesetz und Evangelium bewußt, überdeckt sie aber im Sinne des römischen Legalismus. Die Bußbücher des Mittelalters, die von Irland her weite Verbreitung fanden, dokumentieren sehr deutlich diesen Prozeß der Verlagerung auf eine Hamartiozentrik hin. Ge- wiß erzielte man hierdurch in einer oft verwilderten Welt eine Verfeinerung

der Sitten und eine entsprechende Gewissensbildung, doch arbeitete diese vielfältige Differenzierung einer «Buchstäblichkeit» vor und dann im Gefolge des Nominalismus einer starken Verrechtlichung der Moral. Zudem förderte die Ablösung von der Dogmatik innerhalb der Moraltheologie die Kasuistik. Einem aufkommenden Laxismus trat im Jansenismus eine rigoristische Front entgegen. Die traditionelle Reserve gegen eine persönliche Entscheidung bleibt auch in der Neuzeit bestehen; noch die Enzyklika «*Mirari vos*» des Papstes Gregor XVI. (1831–1846) verurteilt die Gewissensfreiheit als eine «törichte und irrigte Meinung oder besser Wahnwitz». Ein formalistisches Verständnis der Gewissensfreiheit und eine oft schrankenlose Autonomie in ethischen Fragen erschwerten der Kirche lange den Zugang zur Achtung einer selbstverantworteten Entscheidung, die in einer profanierten Welt immer dringlicher wird.

Die angesprochene Grenzproblematik kommt im innerkirchlichen Bereich besonders zur Geltung in dem Verhältnis von Amt und Pneuma, von Institution und Charisma, von Rechts- oder Liebeskirche. So fragwürdig im einzelnen die Spannung zwischen den jeweiligen Polen ausgezeichnet wurde, sie fließt als solche aus der eigentümlichen Struktur der Kirche. Auch als pneumatische Größe ragt die Kirche in die irdische Dimension und bedarf gewisser Ordnungselemente. Die Ausbildung dieses amtlich-rechtlichen Charakters basiert auf den Weisungen Christi und läßt sich schon in der Urgemeinde beobachten; Bekenntnisformel und Kanon der Heiligen Schriften sind die charakteristischen Formen dieser Struktur in der frühen Kirche. Nicht mit Unrecht hat man in diesem Zusammenhang von einem Frühkatholizismus gesprochen.

Der Ausbau einer kirchlichen Verfassung entspricht der Sendung und Aufgabe der Kirche. Die neutestamentlichen Ansätze, die das Amt ganz als Dienst erkennen lassen, werden von der nachapostolischen Gemeinde aufgenommen und weiter entfaltet, um die Ordnung in der Kirche zu wahren. Man kann die Entwicklung dieser Ämterstruktur nicht einfach als Abfall von der reinen, geistigen Höhe der Botschaft Jesu betrachten und als Fessel einer angeblich pneumatischen Existenz. Gründend in neutestamentlicher Weisung und gefördert durch die praktische Notwendigkeit hat sich das Amt in der Kirche durchgesetzt. Wenn freilich im Laufe der Zeit die hierarchische Struktur immer stärker betont wird zu Lasten des allgemeinen Priestertums und dieser Prozeß sichtbar wird in der Angleichung an profane, staatliche Modelle, wie in der Privilegierung des Klerus, der mittelalterlichen Investitur und dem Feudalismus, dann läuft die Entwicklung einem Engpaß zu. Das Konzil von Trient hat die Ämterverfassung der Kirche gegenüber der Reformation dogmatisch bekräftigt und für die Vorbereitung zu diesem Amt in der Kirche vielfältige Maßnahmen getroffen; das Volk Gottes, der Laie trat freilich dadurch nur noch stärker in den Schatten. Erst die Erklärungen zur Stellung des Laien in der Kirche, die in jüngster Zeit ergangen sind, kor-

rigieren diese Einseitigkeit, sie bedürfen freilich der echten Realisierung durch die kirchlichen Amtsträger, soll ihnen nicht der Geruch taktischer Notmaßnahmen haftenbleiben.

Seine unübersehbare Ausprägung hat in der katholischen Kirche das Amt im Primat des römischen Bischofs gefunden. Die historische Entwicklung zu der uns heute so selbstverständlich anmutenden monolithischen Struktur verlief nicht so einlinig und unangefochten, wie es der verengende Blick auf die Papstgeschichte glauben macht; vor allem gilt es – um den wahren Kern zu markieren –, auch die Sekundärfaktoren zu erhellen neben der Wesensform. Obwohl nämlich die Ansätze eines Vorranges Roms schon in der frühen Christenheit erkenntlich sind, stellen wir auch einen kirchlichen Pluralismus fest. Die alte Patriarchatsstruktur zeigt in aller Klarheit, daß zunächst eine Mehrheit von Kirchengruppen bestanden, die weitgehende Selbständigkeit behaupteten, jedoch untereinander Gemeinschaft, *communio*, hielten. Selbst Cyprian († 258), der durchaus die *ecclesia principalis* in der Stadt des Erstapostels anerkennt, sieht die Gesamtkirche in der «Vielheit der miteinander verbundenen Bischöfe» (Ep. 55, 24). Noch mehr tritt das kirchliche Eigenbewußtsein in den alten Patriarchaten des Ostens zutage, und zwar in einer Form, die eine reiche kirchliche Vielheit veranschaulicht. Wie dort neben theologischen Motiven auch völkische, geographische, kulturelle und politische Faktoren die Differenz schufen, so wirkten außer der Rückführung auf das Petrusamt auch auf die Entwicklung des römischen Vorranges die gleichen Kräfte ein. Der Ausfall der politischen Macht im Westen oder die relative Geschlossenheit des Abendlandes begünstigte fraglos den Aufstieg Roms, der bereits von Papst Leo dem Großen (440–461) im Anschluß an die heidnischen *Laudes Romae* christlich gefeiert wird: «Durch die göttliche Religion solltest du deine Herrschaft weiter ausbreiten als vordem durch deine weltliche Macht» (Sermo 82, 1). Zudem erfolgte die charakteristische Entfaltung des römischen Primatsanspruches in einer Epoche und aus einer Geisteshaltung, die glaubte, von der Existenz der östlichen Kirchen absehen zu können. Eine nicht geringe Rolle spielte hierbei auch die Verrechtlichung des Kirchenverständnisses. «Der kirchenrechtliche, ja man kann sagen juristische Aspekt der Ekklesiologie der Männer der gregorianischen Reform war zweifelsohne entscheidend. Wir glauben sogar für unseren Teil, daß er die im katholischen Denken vollzogene Wandlung innerhalb der Ekklesiologie an der Nahtstelle zwischen dem 11. und 12. Jahrhundert charakterisiert», schreibt Y. Congar.¹ Der Vorrang des Bischofs von Rom ist also auch historisch in Einordnung in den Gesamtepiskopat und in Zuordnung zu den Gliedkirchen zu sehen. Mißverständnisse, Vorurteile und selbst falsche Argumentationen

¹ Y. Congar, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit des 11. Jahrhunderts: *Sentire Ecclesiam* 213. Die Tatsache, daß man sich zur Durchsetzung der päpstlichen Ansprüche auch auf das gefälschte, freilich damals für echt angesehene Konstantinische Schenkungsdokument berief, unterstreicht nur die Zeitbedingtheit der Argumentation.

häuften einen Schutt auf, der für Jahrhunderte die freie Sicht zu den christlichen Brudergemeinschaften versperren sollte. In kurzschlüssigem Selbstgenügen identifizierte man weithin den universalen Anspruch mit jenem auf die lateinische Kirche, das heißt praktisch das westliche Patriarchat; die unglücklichen Latinisierungsversuche bei den zahlreichen Unionen sind bis in die Neuzeit herein Ausdruck dieser Haltung. Mit dem Zerfall der weltlichen Herrschaft Roms im Laufe des vergangenen Jahrhunderts setzte erneut eine innerkirchliche Konzentration ein, die in der Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit (1870) gipfelte. Fraglos hat hierdurch das Papsttum vor aller Welt eine starke ideelle Aufwertung erfahren, und es vermochte sein Ansehen zum Nutzen der Welt oftmals einzusetzen; trotzdem brachte gerade diese konzentrierende Isolation die Zuordnung des römischen Bischofs zum Gesamtepiskopat, zur Kirche überhaupt und damit zum Konzil, in eine Grenzsituation. Die scharfe Betonung einer Wahrheit geht zu Lasten der Gesamtwirklichkeit und entstellt so die glaubwürdige Präsenz der Kirche in der Welt. Auch und gerade in seinem universalen Anspruch offenbart der römische Primat Grenzen, die von dem geschichtlich bedingten Selbstverständnis herrühren.

Im *römischen Zentralismus* fand diese Auffassung ihren technisch-konkreten Ausdruck. Die überragende Rolle des Papstes im Gefüge der Gesamtkirche blieb nicht nur auf den Bereich des Ideellen beschränkt, sondern sie setzte sich alsbald auch im Bereich der Leitung und Verwaltung durch. Trat Rom ursprünglich eher in subsidiärer Funktion auf, beispielsweise als Appellationsinstanz, so machte sich im Laufe der Zeit eine Zusammenfassung der gesamtkirchlichen Befugnisse geltend. In Anlehnung an die staatliche Zentralverwaltung bildete sich ein organisatorischer Apparat aus, der einerseits sehr wohl universale Belange zu sichern wußte (vgl. gregorianische Reform), andererseits aber den differenzierten Aufgaben einer weltweiten Christenheit nicht immer Rechnung tragen konnte. Der Ausbau der römischen Kurie mit ihren verschiedenen Verwaltungsbehörden war eine Folge dieses Zentralismus, und umgekehrt förderte ihn der Apparat; diese Organe «verwalteten» eben nicht nur die irdischen Belange der Kirche, sondern in etwa auch «das Heilige». Während der Zeit des Avignoner Exils hat diese Konzentration durch päpstliche Vorbehalte und Reservationen, im Fiskalismus und Ablasswesen einen Höhepunkt erreicht; aber auch die nachtridentinische Periode steigerte weiterhin diesen Zentralismus, und noch heute sind Nuntiaturen und Quinquennalfakultäten (notwendige?) Konsequenzen dieser integralistischen Struktur. Durch den Einsatz entsprechender Methoden und die Konzentration aller Kräfte lassen sich fraglos Erfolge erzielen; gerade die Entfaltung des Primates wirkte sich als Konstante der kirchlichen Einheit aus, und sie ermöglichte die Inangriffnahme weltweiter Aufgaben. Andererseits ignorierte diese Entwicklung die kollegiale Struktur der Kirche und bedrohte die Eigenrechte der verschiedenen Gliedkirchen; folgerichtig verkümmerte die Initiative und Mitverantwortung für die Weltkirche, da alles «von

oben» gesteuert wurde. Dabei mußte es vielfach den Gläubigen selbst schwer fallen, den wahren Kern des römischen Anspruchs in seiner Eigenart gegenüber bloßem Machtstreben zu erfassen.¹ Gerade die Koppelung weltlicher Interessen mit dem geistlichen Auftrag kennzeichnet diesen Zentralismus, der an der römischen Kurie den entsprechenden Apparat anwachsen ließ.²

«Die Geistigkeit der Kirche jeder und auch der heutigen Zeit kann eben nur geistig sein und nicht weltlich im Sinne irdischer Macht, irdischen Sich-durchsetzens, irdischer neuer, erfolgversprechender Methoden politischer, diplomatischer, ökonomischer, soziologischer Organisation, die der sichtbaren Kirche größere Selbständigkeit, stärkere Stimmbeteiligung, machtvollere Positionen sichern würde. Selbst dann nicht, wenn diese irdischen erfolgverheißenden Methoden zunächst im Innern angewandt würden zur Straffung der Disziplin, zur Säuberung und Ölung der funktionellen Gelenke, zur Zentralisation der Leitung, zur Besserung des klerikalen Standes und auch soweit wie möglich der Laien, deren rationellerer Einsatz in den kirchlichen Kampftrupps und aktiven Zellen wünschbar wäre».³ Die straffe Gliederung und technische Organisation verleihen dem Gesicht der Kirche gewiß ein imposantes Profil, doch verdecken sie ihr eigentümliches Wesen und damit ihre universale Vielfalt. So nötigt die Lebenswirklichkeit der Kirche zu einer ständigen Besinnung und Korrektur ihrer sichtbaren Präsenz in der Welt.

Parallel zur Betonung des Amtes in der Kirche läuft eine soziologische Aussonderung des *Klerus*, der trotz grundsätzlicher Zuordnung zum Volke sehr rasch eine gesellschaftliche Differenz markiert. Gegenüber der lang anhaltenden und im Grunde nie vergessenen Spannung zwischen Kirche und Welt, die in der Urkirche so sehr lebendig war, bildete sich alsbald innerhalb der Kirche der beherrschende Gegensatz von Klerus und Laien aus, und zwar bezeichnenderweise in dem Maße, in dem man die Welt christianisiert glaubte. Der Vorrang des Klerikers gründet in seiner besonderen Funktion für die Gemeinschaft des Volkes Gottes; indem man diesen Dienst jedoch verabsolutierte und seinen Vollzug auch gesellschaftlich auszeichnete, bahnte sich eine gewisse Trennung zwischen Volk und Klerus an. Im liturgischen Bereich, also in einem zentralen Geschehen, äußerte sich dieser Prozeß schon im 6. Jahrhundert darin, daß der Priester allein, also ohne Teilnahme des Volkes die Messe feierte. Nach außen demonstrierte der Klerus seine Sonderstellung durch rechtliche Privilegien, durch Standeskleidung und vor allem auch durch sein gehobenes Bildungsniveau. So formte sich eine streng hierar-

¹ J. Ratzinger, Art. Primat: LThK² VIII 761-763.

² Zur Entstehung und Problematik dieser kirchlichen Struktur siehe K. A. Fink, Reform der Kurie. Eine alte, nie gelöste Frage: Kontexte 2, Stuttgart-Berlin 1965, 98-105.

³ H. U. v. Balthasar, Kirchenerfahrung dieser Zeit: Sentire Ecclesiam 745.

chisch geordnete Gesellschaft aus, die in der universalen Christenheit ein unübersehbares Gefälle zwischen Klerus und Volk aufwies. In der Bulle «Clericis laicos» Bonifaz' VIII. aus dem Jahre 1296 wurde diese Differenz als Gegensatz scharf formuliert.

Die zunehmende Angleichung von Klerus und Kirche löste andererseits im breiten Volk einen Schwund verantwortlichen Kirchenbewußtseins aus. Verwiesen in die Schranken der Unzuständigkeit, die insbesondere durch die betont geistliche Prägung des Bildungswesens gefördert wurde, erwartete der Laie denn auch Führung von oben; Fügsamkeit und Gehorsam erschienen darum bald als entscheidende Haltung des einfachen Kirchengliedes. Weithin zur Passivität verurteilt verstand und begnügte sich das christliche Volk damit, Objekt der Seelsorge zu sein; Mitverantwortung am kirchlichen Leben und Geschehen, die sich beispielsweise bis ins Mittelalter noch in der Wahl der Kleriker ausdrückte, schwanden immer mehr. Der Zentralismus vor allem auf dem Verwaltungsgebiet förderte nur diese Entwicklung. Zweifellos brachte die Liturgische Bewegung eine Umkehr, indem sie die aktive Beteiligung des Volkes beim Gottesdienst neu belebt und damit die grundsätzliche Zuordnung von Volk und Priester bewußt macht.

Der Unterschied zwischen Volk und Klerus mit seinen weitreichenden Folgen hat natürlich auch geistig-religiöse Wandlungen zur Voraussetzung. Beispielsweise war die ursprüngliche Bezeichnung des Christen als «Geist-träger» rasch eingeeignet worden auf den Kleriker als den «Geistlichen» und auch juristisch abgeschirmt. Vom monastischen Denken her setzte sich ein Urteil über den Laien durch als einem Menschen, der sich nicht lösen kann von Leib und Besitz; er erscheint als *carnalis*. Folgerichtig betrachtet man das Leben in der Welt unter diesem Aspekt als Zugeständnis an die menschliche Schwachheit; der Laie wird gemessen und beurteilt nach den Normen des Mönchtums. Unter solchen Voraussetzungen kommt es im Mittelalter trotz aller Weisungen für die verschiedenen christlichen Stände und der vielfältigen Formen von Volksfrömmigkeit kaum zu einer Spiritualität der Laien. Das Problem verschärft sich in der Welt von heute um so mehr, da sich der Mensch in zunehmendem Maße dem Einfluß der Kirche entzieht und in Eigenverantwortung seine Weltaufgabe wahrnimmt.¹

In verschiedenen Formen und Stadien erhebt sich also für die Kirche im internen Raum die Gefahr, ihre Grundstruktur zu verzerren und damit ein verengtes Bild ihrer Vielgestaltigkeit zu bieten. Die geschichtliche Entwicklung forderte und förderte zweifellos die Ausbildung charakteristischer Züge; insofern diese aber dann verabsolutiert werden und aus dem Zusammenhang gelöst, wirken sie vielfach anachronistisch und hemmend, wenn nicht gar zerstörend. Die Ausgewogenheit der verschiedenen Elemente, der Aus-

¹ Beachtenswerte Einsichten in die Entwicklungsgeschichte dieses Prozesses bietet M. Carruges, Le Laicat: mythe et réalité, Paris 1964 (deutsch: Volk Gottes. Mythos und Wirklichkeit, Limburg 1965).

gleich der Extreme, bildet also für die Kirche eine Grundlage der gültigen Selbstdarstellung in der Geschichte.

PROBLEME DES VERHÄLTNISSES KIRCHE-WELT

Während im kirchlich-internen Bereich vorwiegend durch Hypertrophie oder Hypotrophie einzelner Strukturen Gefahr für die Gesamtheit des Gottesvolkes heraufbeschworen wird, führt der Weg der Kirche durch die Geschichte zwangsläufig zu Überschneidungen mit der Welt. Die Bestimmung der christlichen Existenz als «Sein in der Welt, jedoch nicht von der Welt» (Jo 17, 12 ff.) impliziert ein Spannungsverhältnis, das jeder Generation als Problem auferlegt ist. Eine Lösung im Sinne der Emigration, wobei die Welt gerne abschätzig beurteilt wird, entspricht nicht christlicher Berufung, noch der Versuch, diese zu verkirchlichen. Die unmittelbare Erwartung der Wiederkunft Christi legte der Urgemeinde ein gewisses Desinteresse an der Welt nahe; mit dem Ausbleiben der Parusie stellte sich allerdings die Aufgabe, das Verhältnis zur Welt neu zu bestimmen, und zwar gleichermaßen grundsätzlich wie in einzelnen Bereichen. Das biblische Zeugnis von Gott als dem Schöpfer der Welt ermöglichte einen positiven Zugang, der trotz manchen Widerspruchs beschritten wurde. Die Angleichung der Welt an die Kirche beschwor zahlreiche Gefahren herauf; oft zu bedenkenlos überschritt man die Grenzen, weil der biblisch-kritische Vorbehalt, der im Kreuze Christi unübersehbar ausgesprochen war, von einer optimistischen Weltoffenheit umgangen wurde.

Keineswegs hatte die Urgemeinde aus Enttäuschung über die Verzögerung der Parusie ihre Augen vom Himmel auf die Erde gerichtet. Schon in einzelnen neutestamentlichen Schriften begegnet uns ein nüchterner Blick für die Realitäten der Welt und ein klarer Wille zur Kirche. Darum nimmt es nicht wunder, wenn auch die Märtyrerzeit trotz aller verhaltenen Scheu ihre Bereitschaft erklärt, mitzuwirken an der Gestaltung irdischer Ordnungen; «es steckt in diesem städtischen, ja gleichsam akademischen Bewußtsein des vorkonstantinischen Christentums auf jeden Fall ein ausgesprochen weltaufgeschlossenes, um nicht zu sagen ‚weltliches‘ Lebensgefühl»¹.

Ungeahnte Möglichkeiten zur *Christianisierung der Welt* boten sich der Kirche, als sich die römischen Kaiser der bislang verfolgten Religion zuwandten. Mit Hilfe der staatlichen Macht sucht man nun dieses Programm durchzusetzen und das öffentliche Leben, das Milieu christlich zu prägen; es macht sich der Wille zur Verkirchlichung der Welt geltend, eine Art «Divinismus». Eusebius von Cäsarea greift angesichts der Harmonie zwischen Kaiser Konstantin und den christlichen Bischöfen, die sich beim Festmahl zur Feier der

¹ K. Beyschlag, *In der Welt* 29.

zwanzigjährigen Regierung offenbarte, auf eine biblische Vorstellung zurück: «Leicht hätte man das für ein Bild vom Reiche Christi halten oder wähen können, es sei alles nur ein Traum und nicht Wirklichkeit»¹. Der Gedanke von der Realisierung der Herrschaft Gottes befruchtet in der Folgezeit die christliche Herrscherideologie, und zwar nicht nur im byzantinischen Osten. Otto von Freising († 1158) glaubt die Welt nahezu abschreiben zu können, zumindest seit Theodosius dem Großen. «Von da an aber, als nicht nur das ganze Volk, sondern auch die Fürsten, mit Ausnahme weniger, katholisch waren, glaube ich sagen zu können, daß ich die Geschichte nicht mehr der zwei Staaten, sondern fast nur noch eines einzigen, den ich ‚Christenheit‘ nenne, dargestellt habe. Denn wenn auch Auserwählte und Verworfenen in einem Hause vereinigt sind, so möchte ich doch nicht mehr wie bisher von zwei Staaten reden, sondern streng genommen nur noch von einem, und zwar einem vermischten, in dem gewissermaßen Weizen und Spreu vermengt sind. Sind doch nicht nur die römischen Kaiser, sondern auch die Herrscher anderer bedeutender Staaten Christen geworden, denn es ist ja ‚in alle Welt und bis an die Grenzen des Erdkreises ausgegangen der Schall von Gottes Wort‘; demgegenüber ist der Weltstaat gleichsam betäubt und geht schließlich seinem völligen Untergang entgegen»². Die Welt wird gleichsam von der Kirche absorbiert, freilich um den Preis der Verweltlichung.

Indes bleibt gerade im Mittelalter ein tiefes Mißtrauen zur Welt bestehen, das viele Menschen zum Auszug bewegte. Nicht nur die zahlreichen Klöster sind Zeugen dieser Haltung, sondern auch die Laienbewegungen; in der sogenannten «Nachfolge Christi» des Thomas von Kempen (?) hat diese Reserve ihren nachhaltigsten Ausdruck gefunden. Demgegenüber leben Renaissance und Humanismus aus einer Weltoffenheit, die vielfach zur Preisgabe des Christlichen führte.

Während die Reformation vom biblisch-augustinischen Ansatz her die Distanz zur Welt verschärfte, suchte die alte Kirche das Ideal der Einheit zu wahren. Der Barock glaubte diese Haltung noch repräsentieren zu können; doch längst mußte die Kirche schon erfahren, daß sich die Welt zu emanzipieren begann. Der Zerfall des christlichen Kosmos entband Kräfte, die ihre eigenen Wege gingen. Das politische Geschehen, die Pflege der Wissenschaften und dann vor allem auch die wirtschaftliche Entwicklung entzogen sich der Vormundschaft der Kirche und wurden in ihrer Eigengesetzlichkeit wirksam. Dieser Prozeß ging nicht ohne Kampf und Schwund an Ansehen für die Kirche vor sich, die oft allzulange an fragwürdigen Ansprüchen festhielt. Noch der Syllabus aus dem Jahre 1864 verurteilte den Satz, daß die Abschaffung der weltlichen Herrschaft, die der Apostolische Stuhl besitzt, sehr viel zur Freiheit und zum Glück der Kirche beitragen würde (Nr. 76). Die Säkularisierung der Welt nötigt die Kirche zum Schleifen der Bastionen, aber

¹ Eusebius, *Vita Const.* III 15.

² Otto v. Freising, *Chron.* V, Vorwort.

auch zur Neubesinnung auf ihre Grundlagen und damit zur Neuorientierung ihres Verhältnisses zur Welt.

Das Problem spitzt sich bereits in der Haltung der Kirche gegenüber dem Menschen zu. Trotz aller Anthropozentrik der Antike brachte erst das Christentum eine Sicht des Menschen, die seinem Wesen und seiner Hoheit entsprach. Schon die biblische Aussage von der Ebenbildlichkeit Gottes hob ihn von allen Sachdingen ab und zeichnete ihn als Partner seines Schöpfers aus; die Annahme einer menschlichen Natur durch Jesus Christus verwirklicht schließlich die höchste Erfüllung des Menschlichen. Darum wurde in einer grundlegend neuen Weise die Würde der menschlichen Person herausgestellt, die alle bisherigen Schranken der Gesellschaft transzendiert. Die Achtung vor dem Menschen und seinem Wert hat gerade von der Offenbarung her unübersehbaren Auftrieb erhalten (Humanismus der Inkarnation).

Ungeachtet dieses biblischen Zeugnisses vermochte sich allerdings die Kirche selbst nur langsam durchzuringen zu einer allseitigen Anerkennung der menschlichen Person und ihrer Eigenrechte. Gewiß betrachtete die Urkirche die Abschaffung der Sklaverei etwa durch eine sozial-ökonomische Revolution nicht als ihre Aufgabe; aber es dauerte doch erstaunlich lange, bis sich die Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen und dem Bruder-Sein der Christen insbesondere allgemein durchsetzte. Auch wenn soziologische Umstände hindernd einer Änderung im Wege standen oder im Einzelfall Milde herrschte, man hat auch von kirchlicher Seite allzulange die notwendigen Konsequenzen aufgeschoben. In der theologischen Motivierung der Apartheid-Politik zeigt sich noch heute dieses verhängnisvolle Erbe bei einzelnen christlichen Gemeinschaften.

Ein latentes Mißtrauen gegenüber der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Eigenverantwortung kennzeichnet die Haltung der Kirche. Fraglos überschätzte der Laienmönch Pelagius (um 400) die Leistungsfähigkeit der menschlichen Natur, aber die zögernde Anerkennung von Seiten der Kirche gründet keineswegs immer in der Sorge um die Wirkmacht der Gnade. Obwohl die Christen der ersten Jahrhunderte die Freiheit ihrer Glaubensüberzeugung in Anspruch nahmen, rang man sich später nur schwer zur uneingeschränkten Freiheit des Gewissens durch. Vom ersten Todesurteil gegen einen Ketzer in Trier (wohl 385 wurde Priszillian hingerichtet) führt über die mittelalterlichen Inquisitionsprozesse bis hinein in die konfessionellen Spannungen der Neuzeit ein dunkler Weg der Intoleranz. Obwohl die Kirche das Fundament für die Würde der menschlichen Person gelegt hatte, erfolgte schließlich die Erklärung der Menschenrechte (1789) unter ihrem Abseitsstehen. Charakteristisch für dieses Ressentiment ist die Tatsache, daß man am Menschen vielfach nur als Christ interessiert ist. Mit der Formel vom ewigen Heil ließ sich der Tod von Ketzern und Hexen rechtfertigen, das Proletariat und die Armen vertrösten auf das Jenseits, die menschliche und innerweltliche Not trotz wohlgemeinter Hilfsmaßnahmen überblenden. «Sub spe-

cie aeternitatis» verkürzt sich die irdische Wirklichkeit des Menschen und zu leicht ignoriert man unter diesem Blickwinkel dessen Not; nicht zuletzt wurzelt in dieser Einstellung das bekannte Versagen angesichts der nicht erst nationalsozialistischen Judengreuel. Die Entwicklung zu einer radikalen Innerweltlichkeit stellt die Kirche vor die Aufgabe, den eigenen Standort zu überdenken, um ihre eigentliche Weltaufgabe erfüllen zu können.

Die soziale Entwicklung demonstriert gleichfalls die Verschmelzung der Kirche mit geschichtlichen Strukturen und der daraus resultierenden Unfähigkeit zu notwendigem Handeln. Während das Neue Testament eine kritische Reserve gegenüber Reichtum und Besitz zeigt (vgl. Mk 10, 25; 4, 19; Mt 6, 24) und die Urgemeinde eine Art Gemeineigentum auf religiös-karitativer Basis kannte, erlangt die Kirche in der Folgezeit alsbald Besitz. Vor allem seit dem 4. Jahrhundert vermehren sich ihre Liegenschaften ständig, so daß es ihr in jenen Epochen, da die staatlichen Instanzen versagen, möglich wird, die Versorgung des Volkes mitzuübernehmen (Gregor der Große). Andererseits bahnt sich durch ihren Eintritt in das Gefüge der Grundherrschaften eine Identifikation mit deren Interessen an. Die mittelalterliche Gesellschaft war wesentlich geformt durch das System der Grundherrschaft; zwangsläufig erfolgte dadurch auch eine Feudalisierung der Kirche. Sicherlich betrachtete sie gerade die Sorge für die Unfreien immer als ihre Aufgabe; aber sie vermochte weder dem Protest der Unfreien (vgl. Bauernaufstände) noch später den Forderungen der Arbeiterschaft volles Gehör zu geben. Die revolutionären Begleiterscheinungen erschwerten natürlich die Identifikation mit diesen Strömungen, noch mehr aber das Modellbild einer himmlischen Ordnung, deren irdische Verwirklichung hierdurch nur gefährdet erschien. Trotz erfreulicher Ansätze (Bischof Ketteler) hat die Kirche das Problem der sozialen Frage zu spät erkannt; ihre Weisungen, etwa das alttestamentliche Zinsverbot zu erneuern oder zur ständischen Ordnung des Mittelalters zurückzukehren, erscheinen im 19. Jahrhundert anachronistisch. Mit den traditionellen Mitteln christlicher Caritas ließ sich das Phänomen des aufkommenden Proletariats nicht mehr meistern, und so wuchs die Kluft zwischen der Kirche und weiten Schichten der Arbeiterschaft bzw. der ländlichen Bevölkerung. Die Verflochtenheit mit zeitgebundenen Gesellschaftsstrukturen entfremdete dem Christentum zahlreiche Menschen und schuf unnötige Grenzen.

In eine typische Grenzsituation führte im Laufe der Geschichte die Kirche ihr Kontakt mit dem Staat. Je nach dem eigenen Selbstverständnis wechselte strikte Gegnerschaft über einen modus vivendi bis zu größtmöglicher Offenheit; da nun die Gläubigen immer auch Bürger eines Staates sind, ergeben sich vielfache Überlagerungen der Interessen und natürlich auch Spannungen. Von den aus der Antike überkommenen Tendenzen zur Identifikation finden wir alle Abwandlungen der differenzierenden und kontrastierenden Systeme im Verhältnis beider Größen.

Bezeichnenderweise stoßen wir schon in der Verkündigung der Urkirche

auf eine gegensätzliche Haltung zum Staat. Während Paulus in seinem Brief an die Römer dem Imperium, an dessen Spitze eben Kaiser Nero steht, eine erstaunliche Hochachtung entgegenbringt, finden wir in der Geheimen Offenbarung eine äußerst kritische Reserve ausgesprochen. Der Absolutheitsanspruch des Christentums führte jedenfalls bald zum Zusammenstoß mit der staatlichen Macht, dessen religiöse Verbrämung (Kaiserkult) von den Gläubigen abgelehnt wurde. Trotzdem erheben sich noch in der Zeit der Verfolgungen überraschend viele Stimmen, die einer harmonischen Begegnung von Kirche und Staat das Wort reden. Die sogenannte «Konstantinische Wende» erscheint denn auch einer Großzahl von Kirchenmännern als Erfüllung ihrer Wünsche, und zwar auf der Grundlage des antiken Einheitsdenkens. Das «Konstantinische Zeitalter» selbst ist bestimmt von einer Symbiose zwischen Kirche und Staat, die nicht nur die Grenzen aufzuheben scheint, sondern sogar einer Theokratie vorarbeitet. In Umkehrung des fragwürdigen Wortes vom Cäsaropapismus entsteht eine Art Papa-Cäsarismus; ihren Niederschlag fand diese Konzeption am schärfsten in der Bulle «Unam Sanctam» des Papstes Bonifaz VIII. (1302): «Daß in der Gewalt dieses Hirten zwei Schwerter seien, ein geistliches und ein weltliches, lehrt uns das Evangelium. Denn als die Apostel sagten: Siehe, hier sind zwei Schwerter (Lk 22, 38), nämlich in der Kirche, so erwiderte der Herr nicht: es ist zu viel, sondern: es ist genug. Wahrlich, wer leugnet, daß auch das weltliche Schwert in der Gewalt des Papstes sei, der achtet wenig auf das Wort des Herrn: Stecke dein Schwert in die Scheide (Mk 26, 52). Beide Schwerter sind also in der Gewalt der Kirche, das geistliche und das weltliche; dieses muß für die Kirche, jenes von der Kirche gehandhabt werden; das eine von der Priesterschaft, das andere von den Königen und Kriegern, aber nach dem Willen des Priesters und solange er es duldet. Es muß aber ein Schwert über dem anderen, die weltliche Autorität der geistlichen unterworfen sein.»

Die universale Einheit der mittelalterlichen Christenheit, die im Papst als dem Stellvertreter Gottes kulminiert, nimmt gleichsam die endzeitliche Herrschaft Gottes vorweg. Darin überschreitet sie die Grenzen, die ihr als geschichtliche Größe auferlegt sind. Zwangsläufig scheitert auch diese Konzeption, als die Welt ihres Eigenseins bewußt wird und in steigendem Maße sich der kirchlichen Bevormundung entwindet. Gegen den extremen Hierokratismus wendet sich Marsilius von Padua in seinem «Defensor Pacis» (1324) und bestreitet das Recht der Kirche, hoheitlich in das Gefüge des Staates einzugreifen. Die Ohnmacht des Reiches gegenüber Luther und seinen Anhängern illustriert deutlich, wie weit die Lösung von Kirche und Staat im 16. Jahrhundert bereits fortgeschritten war. Freilich, auch das lutherische Kirchenregiment lebte, wenn auch unter anderen Vorzeichen, aus traditionellen Vorstellungen und vermochte der Toleranz zunächst nicht Bahn zu brechen. Dem Staatskirchentum wurde durch die Übertragung des Reformationrechtes beträchtlich Vorschub geleistet, und auch in den katholischen

Ländern machte sich ein Absolutismus geltend, der die Freiheit der Kirche empfindlich beeinträchtigte. Rom seinerseits behauptete ebenfalls seine Ansprüche in Sachen weltlicher Gewalt, und zwar unter der Devise des Seelenheils; bis zum Jahre 1770 wurden sie in der jeweils am Gründonnerstag proklamierten Abendmahlbulle zu Gehör gebracht. Während der Französischen Revolution kam es zur Trennung von Kirche und Staat, die auf Umwegen oftmals die Neuorientierung des Verhältnisses beider beeinflußte. In den Konkordaten (herkömmlich gilt das Wormser Konkordat von 1122 als das erste) suchte die Kirche jeweils diese Beziehungen zu regeln, wobei bestimmte Forderungen, wie freier Verkehr mit den Gläubigen, Unabhängigkeit bezüglich kirchlicher Ämter oder eigenes Schulwesen oftmals wiederkehren. Verträge solcher Art mit totalitären Staaten zeigen aber auch die Unzulänglichkeiten, selbst wenn formell den kirchlichen Wünschen Rechnung getragen wird.

Im Zuge der Neubesinnung legt sich auch eine gelegentliche Revision des Verhältnisses Kirche und Staat nahe. So berechtigt der Primat des Übernatürlichen ist, gewisse Forderungen der Kirche entstammen noch überkommenen Leitbildern, die der Struktur des modernen Staates und seiner Pluralität kaum entsprechen; sicher spielt für ein angemessenes Urteil der geschichtliche Werdegang eine erhebliche Rolle, doch werden auch in traditionell christlichen Ländern die privilegierte Stellung der Kirche und Dienstleistungen des Staates fragwürdig. Die Behauptung von Positionen im öffentlichen Leben, denen möglicherweise die rechtfertigende Substanz fehlt, erweist sich sogar als beträchtliche Gefahr, eben deshalb, weil auch hier die Grenzen überschritten werden. Umgekehrt läßt sich aber selbst in den Systemen völliger Trennung heute beobachten, daß Kirche und Staat sich nicht ignorieren können und nach Lösungen suchen, die der Wirklichkeit entsprechen. So bietet gerade die Begegnung von Kirche und Staat ständig Anlaß zur Überprüfung des Verhältnisses und damit der Grenzen.

In der Gegenwart entzündet sich die Diskussion darüber an einem konkreten Fragepunkt, nämlich auf dem Sektor der *Schulpolitik*. Die Garantie von Bekenntnisschulen oder die Unterstützung kirchlicher Schulen von seiten des Staates gehört zu den charakteristischen Forderungen der Kirche, die in den Konkordaten weithin ihren Niederschlag gefunden haben, aber trotz rechtlicher Regelung immer wieder umstritten sind.

Die Leistungen der Kirche auf dem Gebiet der Bildung und Erziehung sind allgemein bekannt. Doch kann man nicht übersehen, daß vom Ursprung her dieser Bereich nicht im Vordergrund des kirchlichen Interesses stand. Sicher finden sich im Neuen Testament schon Weisungen bezüglich der Erziehung; unübersehbar aber ist der Affront gegen die Weisheit der Welt (1 Kor 2), der Paulus das Wort von der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1, 18 ff.) gegenüberstellt. Die Spannung zwischen der christlichen Verkündigung und der antiken *Paideia*, oder um mit Tertullian zu sprechen, zwischen Jerusalem und Athen, be-

lastet die Geschichte des frühen Christentums nicht wenig. Trotz aller Zurückhaltung gegenüber der Weisheit der Welt beobachten wir aber schon bald jene Versuche, die sich um eine Harmonisierung bemühen, um die Verkündigung des Gotteswortes als wahrer Gnosis. Bezüglich des Schulwesens gilt es freilich zu beachten, daß die Kirche abgesehen von Taufvorbereitung und theologischen Schulen kaum an den Ausbau von Unterrichtsstätten dachte, etwa im Sinne von Bekenntnisschulen, obwohl gerade die Paideia eine Domäne des Heidentums darstellte. Erst in jenen Jahrzehnten, da der Staat seine Funktion nicht mehr erfüllen konnte, nämlich während der Völkerwanderung, wird die Kirche zum Anwalt der Paideia. Nun entsteht jene Verbindung von Kirche und Kultur, die für das Mittelalter so bezeichnend ist; Bildung wird zur Sache der Kirche, näherhin der Klöster.

Die Leistung der Kirche für Bildung und Kultur läßt sich kaum zu hoch veranschlagen. Dennoch erhob sich aus diesem Verbund, der beispielsweise in der Kennzeichnung der Geistlichen als *literati* ihren Ausdruck fand, schwere Gefahr, als zu Beginn der Neuzeit neben Philosophie und Theologie vor allem die Naturwissenschaften ihr Eigenrecht mit manchem Einspruch gegen traditionelle Denkschemata anmeldeten. Schon die Einführung der induktiven Methode bedeutete einen Bruch mit dem bisherigen Gang der Wissenschaft; so führte die Begegnung des Christentums mit den Naturwissenschaften zu einer ersten Krise, die in der Auseinandersetzung und Verurteilung Galileo Galileis (1564–1642) offenkundig wurde. Dieser Bahnbrecher der modernen Naturwissenschaften betrachtete es als seine Aufgabe, auch das Lehramt der Kirche zu überzeugen von der Tatsache des kopernikanischen Weltbildes; selbst durchaus gläubig suchte er schon in seinen Briefen (1613) darzulegen, daß im Grunde kein Widerspruch bestehen könne zwischen dem «Buch der Offenbarung» und dem «Buch der Natur». Ihm war es klar, daß einer gesicherten Erkenntnis empirischer Forschung die Aussage der Heiligen Schrift nicht widerspreche. Damit stellte sich freilich das Problem, ob etwa das «Buch der Natur» zur Norm der Offenbarung werde – und daran nahmen die Theologen so starken Anstoß. Die zweifache Verurteilung Galileis in den Jahren 1616 und 1633 läßt sich zwar aus den geschichtlichen und geistigen Voraussetzungen erklären, aber gerade sie demonstriert jenes Verhängnis einer unangemessenen Verabsolutierung des Glaubens; das fehlende Grenzbewußtsein belastete für Jahrhunderte das Verhältnis der Kirche zu den Naturwissenschaften und anderen Disziplinen. Im Wunderstreit, beim Vordringen des Materialismus oder in der Auseinandersetzung um die Descendenztheorie brachen immer wieder die alten Vorurteile auf, die ein echtes Gespräch von beiden Seiten her oft allzusehr belasteten. Erst in der Gegenwart zeigen sich Ansätze echter Begegnungen, die ermöglicht werden vom Wissen um die spezifische Eigenart des biblischen Wortes.

Damit ist aber die wachsende Erkenntnis verbunden, daß die Kirche nicht primär Kultur- und Bildungsaufgaben zu erfüllen hat, wenngleich sich ihr

Wirken immer fruchtbar für echte Kultur erwiesen hat. Ganz abgesehen von der faktischen Osmose des Christentums mit der abendländischen Kultur und der daraus entstandenen Abkapselung wirkt sich eine Überbetonung kultureller Aufgaben in einem zunehmenden Schwund an spezifisch christlicher Verantwortung aus. Das Zeitalter der Renaissance bestätigt hinreichend dieses Abgleiten von der eigentlichen kirchlichen Sendung. In Erkennen dieses Sachverhalts dürfte es weniger schwerfallen, die Leistung profaner Institutionen auf dem Gebiet der Kultur und Bildung anzuerkennen und in etwa auch traditionelle Positionen auf diesem Gebiet zu überprüfen.

Die kurzen Durchblicke zeigen, wie sehr die Kirche als *geschichtliche* Größe eingebunden bleibt in *irdische Grenzen*. Auch in ihrer übernatürlichen Dimension unterliegt sie dieser Verfaßtheit, und es ist ihr während der Erdenzeit unmöglich, diesen Rahmen zu sprengen. Versuche der Kirche, ihre endzeitliche Vollgestalt vorwegzunehmen und in diesseitigen Formen darzustellen, führen notwendigerweise zu einem Zerrbild, wenn sie nicht gar ihre Sendung verfälschen. Das Heilige in der Kirche erscheint immer gebrochen in geschichtsbedingten Strukturen; daraus ergibt sich eine vielfach differenzierte Grenzsituation, und zwar zunächst für den internen Bereich, sei es die Fixierung des Glaubensbewußtseins oder die organisatorische Struktur. Aber auch nach außen hin erfährt die Kirche ihre Grenzen, die sie im Laufe der Geschichte weit ausdehnen zu können glaubte, stufenweise jedoch wieder zurücknehmen mußte. Das neu erwachende kirchliche Selbstverständnis, wie es gerade auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Geltung kam, läßt diesen Prozeß nicht mehr als Verlust erscheinen; ja, im selben Maße, in dem unangemessene Positionen preisgegeben werden – bedauerlicherweise wurde dieser Vorgang zu oft erzwungen –, wächst das Ansehen der Kirche in der Welt.

Hier zeigt sich, daß die Stiftung Jesu Christi keine starre Institution ist, die unveränderlich und monolithisch in der Zeit steht. Die an Christus glauben, haben sich vielmehr jeder geschichtlichen Epoche zu erschließen und demgemäß ihren Glauben zu realisieren. Die Christenheit aller Jahrhunderte hat versucht, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, und so entstanden die charakteristischen Erscheinungsformen der Kirche; die Elastizität in der Anpassung an die Erfordernisse der Zeit ist dabei oft erstaunlich. Im Laufe der Geschichte wich freilich diese Dynamik oft einer konservierenden und beharrlichen Tendenz, die glaubte, geschichtsbedingte Formen verabsolutieren zu können; gerade der «Verlust der Mitte» beschwört immer neue Gefahren für das Wirken der Kirche in der Welt herauf. Ein waches Grenzbewußtsein gründet in einem lebendigen Selbstverständnis der Kirche, das seinerseits immer wieder zur Neubestimmung ihres Standortes in der Welt auffordert.

BIBLIOGRAPHIE

- Neben den einschlägigen Handbüchern der Kirchengeschichte seien genannt:
Beyschlag K., In der Welt – nicht von der Welt. Der Weg der frühen Christen (Hamburg 1964).
Congar Y., Der Laic. Entwurf einer Theologie des Laientums (Stuttgart 1957).
Daniélou J.-Vorgrimler H., Sentire ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Freiburg-Basel-Wien 1961).
Dempf A., Sacrum Imperium. Geschichte- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance (München-Berlin 1929).
Dessauer F., Der Fall Galilei und wir (Frankfurt 1957).
Gieraths G., Kirche in der Geschichte (Essen 1962).
Heer F., Europäische Geistesgeschichte (Stuttgart 1953).
Heimerl H., Kirche, Klerus, Laien (Wien 1961).
Hernegger R., Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche (Olten-Freiburg/Br. 1963).
Klauser Th., Kleine Abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965).
Küng H., Die Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1967).
Mayer-Pfannholz A., Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte: ThGl 33 (1941) 22-34.
Mirgeler A., Rückblick auf das abendländische Christentum (Mainz 1961).
Rahner K., Ideologie und Christentum: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln – Zürich – Köln 1965) 59-76.
Ullmann W., Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte (Graz-Wien-Köln 1960).
Wodka J., Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, hrg. v. F. Holböck und Th. Sartory (Salzburg 1962) 347-477.
Zeeden E.W., Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe (München-Wien 1965).

TANGENTIALE FRAGEN

DUALITÄT UND EINHEIT VON MATERIE UND GEIST

Vorbemerkung

Die zeitliche Bedrängnis der zu einem Artikel unter dem obenstehenden Thema aufgeforderten Mitarbeiter ließ es zu unserem großen Bedauern und trotz intensiver Bemühungen nicht zu, fristgerecht eine alle von uns intendierten Gesichtspunkte berücksichtigende Abhandlung zu bekommen. Da uns die Problematik aber im Rahmen von Grenzfragen des Glaubens so wichtig erschien, daß wir sie nicht ganz übergehen wollten, mußten wir einen Ausweg suchen. Dies war auch notwendig, da den folgenden, die Theologie tangierenden Fragen – besonders denen eines evolutiven Weltverständnisses – eine Einführung in den Problembereich der heutigen Materiediskussionen voranzustellen war. Aus diesen Gründen erlaubten wir uns mit einer Zusammenstellung einiger über den Fragenkreis der Dualität und Einheit von Materie und Geist erschienenen Publikationen in wesentlichen Gedankengängen zu behelfen. Natürlich hätte es unsere Kompetenz überschritten, eigentlich physikalische Fachfragen zu erörtern. Deshalb gingen wir vor allem auf theologisch relevante Fragepunkte und unter ihnen mit Rücksicht auf den folgenden Artikel zur Evolutionstheorie vor allem auf die Dualität von Geist und Materie ein. Dies konnte auch gerade deshalb gut geschehen, weil sich hier die Auseinandersetzung der modernen Theologie mit der Naturwissenschaft intensiv vollzieht. So konnten wir unter anderem auf den vorzüglichen Artikel von Karl Rahner zurückgreifen, der erst neuerdings mehrfach dieses Thema reflektierte. Möge dieser auswählende Versuch zu einem kleinen Überblick immerhin einigen Lesern Informationen vermitteln.

DIE HERAUSGEBER

I. DUALITÄT UND EINHEIT VON MATERIE UND GEIST ALS NATURWISSENSCHAFTLICHE FRAGESTELLUNG

1. Zur Problemgeschichte

Die Dualität von unbelebter und belebter Materie und vor allem von Materie und Geist, ist eine in der Geistes-, Philosophie- und Theologiegeschichte alte Vorstellung. Das Problem einer Existenz von Dualitäten durchzieht alle diese verschiedenen Systeme in vielfältigen Variationen. Ein gutes und böses Prinzip, Licht und Finsternis, Heil und Verdammnis sind Ausgangspunkte dieser Denkschemata. Unsere Vorstellungswelt basiert auf Plato, der der vergänglichen Umwelt des Menschen die unvergängliche Ideenwelt gegenüberstellt. Für die Neuzeit am wirksamsten hat Descartes diese Fragestellung aufgegriffen: Er unterscheidet die ausgedehnte Materie (*res extensa*) von der denkenden Substanz der Seele (*res cogitans*). Diese Gegenüberstellung von körper-

licher und seelischer Welt hatte eine Fortführung des schroffen Dualismus zur Folge, der über Kant und vor allem durch die Theorien der Vitalisten bis in unsere Tage weiterwirkt.

Der Vitalismus ist bestrebt, alle Lebenserscheinungen auf ein immaterielles Prinzip zurückzuführen (Entelechie). Die Existenz einer solchen besonderen Lebenskraft im Sinne des Vitalismus konnte freilich von der experimentellen naturwissenschaftlichen Forschung nicht nachgewiesen werden, vielmehr wurden die meisten entelechialen Postulate des Vitalismus durch andere naturwissenschaftliche Erklärungsmethoden ersetzt.

Natürlich hat sich auch das Materieverständnis im Laufe der wissenschaftlichen Forschung gewandelt. In das Blickfeld des Physikers gerieten dabei nicht nur die Eigenschaften der Materie selbst, sondern auch ihre inneren Gesetzmäßigkeiten. «Die Physik untersucht eher die Gesetze der Erscheinungen – Elektrizität, Gravitation, Magnetismus, Licht –, nicht einmal mehr die Gesetze der Materie. Gesetz und Materie sind zu einer Einheit verschmolzen, Gesetz bedeutet ein bestimmtes inneres Verhalten der Materie-Teilchen. Die Materie selbst äußert sich auf zwei Arten: Als Materie im engeren Sinne, als das Vorhandene, Handgreifliche, und als Energie, das heißt als Kraft- und Wirkungsmöglichkeit. Die Umwandlung von Materie in Energie und umgekehrt ist durch klare und exakte Gesetze definiert. Materie und Energie zeigen sich in zwei sich ergänzenden Aspekten, als räumliche Ausbreitung (Welle) und konzentriert in der Korpuskel.»¹

Physik und Chemie beruhen letztlich auf dem Aufbau der Korpuskeln in Kernen, Atomen und Molekülen, die sie untersuchen und beschreiben. Dabei zeigt sich eine ständige Bewegung, ein Aufbau und Zerfall, eine die ganze Natur erfassende Entwicklung, die sowohl den unbelebten wie auch den belebten Bereich umfaßt.

2. Methodischer Materialismus der Naturwissenschaft

Im Denken der heutigen Naturwissenschaft ist Entwicklung, ist Evolution, ein von der unbelebten über die belebte Materie bis zum reflex sich seiner selbst bewußt werdenden Menschen hin historisch real abgelaufener Prozeß. Nun erhebt sich die Frage, ob es dann aber noch Unterschiede zwischen der unbelebten und der belebten Materie gibt. Auf der materiellen Ebene und hinsichtlich der physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten sind keine Unterschiede vorhanden. Das Leben zeigt sich unter diesem Aspekt nur als belebte Materie in ihren zahlreichen Variationen. Auch die belebte Materie ist in Atome und Moleküle strukturiert, mit all deren mechanischen Eigenschaften, wie die unbelebte Materie auch.

Diese Erkenntnisse berechtigen weder zu einem primitiven Materialismus,

¹ P. Chauchard, *Naturwissenschaft und Katholizismus* (Olten und Freiburg 1962) 30.

noch zu einem dualistisch inspirierten Vitalismus. «Eine direkte Verwandlung von roher Materie in eine lebende Zelle ist undenkbar. Die Naturwissenschaft kann sich aber auch nicht vorstellen, daß das Leben aus etwas anderem als dem Leblosen entstanden sei. Die Biogenese war eine fortschreitende Strukturierung mit vielen Zwischenstadien, die am Anfange der Evolution Millionen von Jahren beanspruchte, und deren wahrscheinlichen Verlauf unter den gegebenen Voraussetzungen man rekonstruieren konnte.»¹

Freilich scheint die Naturwissenschaft auf den ersten Blick rein materialistisch zu denken. In ihrer Sicht besteht die ganze Wirklichkeit aus einer durch Evolution gewordenen und sich in stetiger weiterer Entwicklung befindlichen Materie, die unabhängig von äußeren Einflüssen aus innerer Kraft progrediert. Auch der Mensch und der ihn hauptsächlich von den übrigen Seinsbereichen unterscheidende Geist ist letztlich das Ergebnis einer solchen graduell fortschreitenden Entwicklung. Da sich aber die Naturwissenschaft von ihrer Methode her nur mit den materiellen Eigenschaften der Dinge und Lebewesen beschäftigen darf, ist ihr «Materialismus» eine logische Konsequenz.

3. Konfrontation von Naturwissenschaft und Glaube

Aber aus diesem methodologischen Materialismus der Naturwissenschaft entwickelte sich in falscher Einschätzung der jeweiligen Aussagegrenzen der weltanschauliche Gegensatz von ideologisch systematisiertem Materialismus und Glauben. Chauchard² bringt hierzu einige typische Beispiele des veränderten Welt- und Gottverständnisses im heute allgemein technisierten Zeitalter: «Der Mensch stammt vom Affen ab, folglich existiert Gott nicht; das Denken hängt vom Gehirn ab, folglich ist die Seele nicht unsterblich; der Ingenieur baut eine Stauwand, man muß deshalb nicht mehr um Regen beten – so tönt es aus materialistischen Werken... Diese gewollt karikaturliche Haltung weist den Weg zu einer wahren Lösung: Was spielen Affe oder Gehirn für mich eine Rolle; wenn Gott es so getan hat, kann es meinem Glauben nichts anhaben. Gehen wir mit Enthusiasmus an den Bau eines Stauwehres, denn Gott braucht unsere Hände, um die Erde zu pflegen... Wenn Er will, kann Er auf unser Gebet hin Regen fallen lassen.»³

Die polemische Konfliktsituation, die aus anfänglich konstruierten Gegensätzen zwischen Naturwissenschaft und Glaube entstanden war, übersah, daß es sich hier um ganz verschiedene Ebenen des Denkens und der Erklärungsversuche handelt. So konnte der Dualismus einerseits durch die mate-

¹ P. Chauchard, *Naturwissenschaft* 32 f.

² Dieser Autor bot sich als progressiver französischer Naturwissenschaftler (Mediziner) besonders für dieses Thema an, weil er von der Naturwissenschaft herkommend, sich intensiv mit Grenzfragen des Glaubens beschäftigt hat.

³ P. Chauchard, *Naturwissenschaft* 95.

rialistische Tendenz des Naturwissenschaftlers und andererseits durch die spiritualistische Tendenz des Theologen wieder aufleben. Eine ganz auf dem Gefühl basierende Animosität gegen die Naturwissenschaft wurde in dem einzelnen Gläubigen hervorgerufen. «Dieses tiefverwurzelte Gefühl einer Dualität: Geist und Materie hat ganz natürlich dazu geführt, die dualistische metaphysische Unterscheidung zwischen Geist und Materie, Seele und Körper, Gott und Welt direkt auf die Ebene der materiellen Prozesse zu übertragen, obwohl uns der gesunde Menschenverstand auch den sicheren Begriff der Einheit des Wesens gibt. Das Geistige ist zu einer aktiven Kraft auf die Materie geworden, es bewegt sie wie ein Motor. Gott ist zum großen Architekten des Universums gemacht worden. Da entdeckte die Naturwissenschaft die materiellen und energetischen Mechanismen, die den Lauf der Dinge erklären... Sie fand im Universum keinen Architekten am Werk, sondern sie sah nur eine selbständige, in Entwicklung begriffene Materie, die auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Analyse sich selbst genügt.

Daraus ergab sich dieser unglückliche Gegensatz zur Religion, in Wirklichkeit zum Ansatz der Religion in einer vorwissenschaftlichen Weltauffassung. Je mehr die Christen das Wesen ihres Glaubens mit der Kosmologie verwechselten, an der er ansetzte und von der er unabtrennbar schien, um so mehr glaubten auch die Naturwissenschaftler bei ihren Leisten zu bleiben, wenn sie ihren Monismus auf die Erklärung der ganzen Wirklichkeit ausdehnten und aus dem Selbstgenügen der Materie auf die Nichtexistenz von allem anderen schlossen. Das Geheimnis zur Lösung des Konflikts liegt in der Versöhnung des phänomenologischen Monismus der Naturwissenschaft mit dem essentiellen Dualismus der Religion.»¹ Diese Versöhnung wird um so leichter gelingen, je mehr man in der Religion nur eine rein menschliche Ursache für den sie über sich hinaus rufenden Glauben sieht.² Der Glaube bedarf der dualistischen Weltauffassung der Religion nicht mehr. Der Partner des glaubenden Menschen ist Gott, und Gott ist zugleich das Einheitsprinzip, das die Erklärung von Anfang und Ende der Materie in sich aufhängt und die Materie «trägt». Materie und Geist erscheinen uns in dieser Sicht als zweifältige Einheit der als ganzer geschaffenen Welt.

4. *Der Mensch als Repräsentant der Einheit von Materie und Geist*

Als die Repräsentationsform der Einheit von Geist und Materie muß wohl der Mensch angesehen werden. Das gegenseitige Verwiesensein beider aufeinander ist die Quintessenz des die Denkformen der heutigen Naturwissenschaft darstellenden Buches von G. Eder «Quanten, Moleküle, Leben»: ¹

¹ P. Chauchard, Naturwissenschaft 96f.

² Diese Art der Interpretation von Religion und Glaube wird unter anderem in dem Beitrag von Th. Sartory (S. 453ff.) erläutert.

³ G. Eder, Quanten, Moleküle, Leben (Freiburg 1963) 239.

«Die biologischen Vorgänge sind nur aufgrund funktionierender chemischer Prozesse möglich. Die Rückwirkung der anorganischen Sphäre auf die Biosphäre steht also ganz außer Zweifel. Ebenso ist der Geist des Menschen kein aus überirdischer Sphäre vorübergehend entliehener Funke, sondern auf die physikalischen, chemischen und physiologischen Gegebenheiten des menschlichen Organismus und seiner Umgebung angewiesen, sowohl in seiner Existenz als auch in seiner Entfaltung.»

Die Einheit von Geist und Materie im menschlichen Organismus ist auch in naturwissenschaftlichen Aussagen stets implizit mitgemeint, wenn auch immer in der natürlichen Verbindung mit den Strukturen der Physis. «Wenn daher der lebende Mensch in einer naturwissenschaftlichen Rücksicht betrachtet wird, so kann dabei zwar nie vernachlässigt werden, daß der Mensch geistbegabt sei; aber die menschliche Geistigkeit tritt dann immer in enger und unlösbarer Verknüpfung mit allen physikalischen, chemischen und biologischen Eigenheiten des Menschen auf. Die Einheit von Geist und Physis ist im Menschen so eng, daß auch bei der Betrachtung der menschlichen Physis der Geist stets schon implizit mitgemeint ist. Aber der Geist läßt sich nicht nach Maß naturwissenschaftlicher Formalobjekte objektivieren und vergegenständlichen, da die für den Geist kennzeichnende Offenheit und die potentielle Unendlichkeit der Information aus dem Rahmen der eindeutigen Beschreibung eines abgeschlossenen Systems fällt.

Wenngleich der Geist kaum in ausdrücklicher Form erscheint, so können wir doch nicht sagen, daß er unerkennbar sei; denn der Geist, dessen Begriff wir aus den Kulturleistungen der Menschheit abstrahieren können, zeigt gerade die Tendenz, sich zu veräußern, sich mitzuteilen und sich im Materiellen zu fixieren. Der Geist realisiert sich in den Werken der Kunst, der Technik und Zivilisation. Allerdings zeigt sich hier auch ein Paradoxon des Geistes in der Natur: Einerseits manifestiert sich der Geist nur so weit, als er sich im Materiellen fixiert, als geistige Information in makro- oder mikroskopischer Form verschlüsselt wird. Andererseits schätzen wir gerade die Beweglichkeit und Offenheit, die Variationsbreite und die Fähigkeit, Fixierungen zu überwinden, als Kriterien des Geistes und seiner Freiheit. Eben aus diesem Grunde graut uns vor Zukunftsbildern einer Menschheit, deren Tätigkeiten automatisch ablaufen und perfekt geregelt sind; denn die Automatik widerstrebt und widerspricht dem schöpferischen Charakter des Geistes, weil sie den Menschen in ein künstliches Analogon zur Enge der tierischen Umwelt zwingt.»¹

¹ G. Eder, Quanten 249.

II. DIE EINHEIT VON MATERIE UND GEIST
IM CHRISTLICHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS

Die Einheit von Materie und Geist, die im Menschen repräsentiert wird, ist nicht nur ein geisteswissenschaftlich-naturwissenschaftliches Grenzproblem allgemeiner Art, sondern berührt auch durch die oben erwähnte Einbeziehung dualistischer Vorstellungen in das religiöse Leben der Menschheit und von hier aus auch unterschwellig in das christliche Glaubensleben die Theologie.

Da vom theologischen Aspekt her K. Rahner dieses Problem eingehend erörtert hat, folgen wir nun in ausführlichen Zitaten seinem diesbezüglichen Artikel.¹ Dort weist Rahner einleitend nach, daß der christliche Glaube eine Einheit von Materie und Geist durch den Ursprung in Gott, durch die Geschichte und durch die Vollendung, also das Ziel der *einen* Welt kennt. Diese aus der Glaubenslehre mehr oder weniger einfach herausgegriffenen Feststellungen müssen weiter durchdacht werden, um zu einem durchgängigen und grundsätzlichen Verständnis des Problems zu gelangen.

1. Zum Unterschied von Geist und Materie

K. Rahner geht zunächst auf eine Klärung des Unterschiedes von Materie und Geist ein und stützt sich dabei auf die Aussagen des kirchlichen Lehramts: «Das kirchliche Lehramt betont in der allgemeinen Schöpfungslehre, in der Lehre vom Menschen im allgemeinen und hinsichtlich der Frage der Homination, daß Geist und Materie nicht dasselbe sind, daß Geist nicht einfach sekundäres Produkt aus der Materie als solcher sei, das aus ihr abgeleitet werden könne, daß der Mensch, weil Geist, eine metaphysisch irreduzible Stellung im Kosmos einnehme, seine Herkunft in seiner Geistigkeit also nicht einfach aus der Materie als solcher sein könne, sondern als Geistperson, hinsichtlich seiner «Seele» also, eine unmittelbare Ursprungsbeziehung von Gott her habe. Das kirchliche Lehramt definiert die bei solchen Sätzen verwendeten Begriffe Geist und Materie nicht eigentlich, sondern setzt sie als bekannt voraus. Schon hieraus ergeben sich Aufgaben grundsätzlicher Art für eine systematische Überlegung über Verschiedenheit und Einheit von Geist und Materie. Wenn diese Sätze wirklich verstanden werden sollen, muß man wissen, was Geist und Materie eigentlich bedeuten. Nur dann kann man den Satz verstehen, Geist und Materie seien nicht dasselbe, nur dann kann man diesen Satz richtig verstehen, d. h. ohne in einen absoluten Dualismus zu verfallen, dem es nicht mehr gelingen könnte, Geist und Materie in Ursprung, Geschichte und Ziel als Einheit zu begreifen. Was Geist bedeutet, ist ein, wenn auch der auslegenden, reflexen Artikulation bedürftiges, apriori-

¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie VI: Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis (Einsiedeln Zürich Köln 1966) 185-214.

sches Datum der menschlichen Erkenntnis von dem erst metaphysisch bestimmt werden kann, was eigentlich materiell und Materie bedeutet. Es ist ein unmetaphysisches, in schlechtem Sinn materialistisches Vorurteil, zu meinen, der Mensch gehe zunächst mit der Materie um, er wisse genau, was sie sei, und müsse dann erst nachträglich, mühsam und höchst problematisch auch noch «Geist» entdecken und könne darum nie recht wissen, ob sich das damit Gemeinte nicht doch noch auf die Materie zurückführen lasse, mit der er primär und fraglos wissend umgehe.»

Hier ergibt sich dann die Fragestellung, ob der Materialist berechtigt sei anzunehmen, es gebe nur Materie und ob schlechthin «alles» nur Materie sei. Wir haben vorher bereits festgestellt, daß Naturwissenschaft methodologisch notwendig materialistisch ist, müssen dies aber nun dahingehend ergänzen, daß ebenso methodologisch auch nicht naturwissenschaftlich ausgesagt werden kann, was Materie eigentlich ist. «Es ist also gar nicht so unmittelbar einsichtig, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint, was Materie ist. Geist aber ist mit der Frage nach ihm schon gesetzt und in seinem Wesen schon erfahren und läßt sich in seinem Sinn aus der Frage selbst in seiner transzendentalen Deduktion entfalten. Was Materie im allgemeinen und ganzen ist, ist keine Frage der Naturwissenschaft als solcher, sondern eine Frage der Ontologie von einer existentialen Metaphysik her, die diese Frage darum beantworten kann, weil sie schon weiß, was Geist ist, und von dieser metaphysischen Erfahrung des Geistes aussagen kann, was Materielles als solches ist, nämlich das der Erfahrung der Transzendenz auf das Sein überhaupt in seiner Einzelheit Verschlossene. Von hierher ist dann auch einsichtig zu machen, daß Geist grundsätzlich nicht von einer wie immer gedachten Kombination von Materiellem, d. h. von sich selbst und seiner Verwiesenheit auf das Sein im ganzen Ausgeschlossenen, ableitbar ist, daß also in diesem Sinn ein Wesensunterschied zwischen Geist und Materie besteht.»

2. Die Einheit von Geist und Materie

Aus dem Ursprung der menschlichen Erkenntnis ergibt sich, daß der Geist eine eigene unableitbare Wirklichkeit ist. Diese Feststellung allein genügt jedoch nicht, sondern das Verhältnis von Geist und Materie muß auch positiv bestimmt werden. Die wesentliche Unterschiedenheit von Geist und Materie bedeutet, «daß ein solcher Unterschied nicht einfach als absolute metaphysische Disparatheit der beiden Wirklichkeiten aufgefaßt werden kann, oder auch nur theologisch legitim aufgefaßt werden darf. Wenn Geist und Materie in der einen und selben Urfahrung [ihrer gegenseitigen Verwiesenheit] in gegenseitiger Bezogenheit vorkommen sollen, dann können sie unter sich nicht absolut disparat sein. Nicht nur weil sie nur erkannt werden können, wenn sie durch diese eine Erkenntnis gemeinsam unter bestimmte formelle Prinzipien gebracht werden, sondern auch darum, weil Erkenntnis, richtig

verstanden, nicht bloß die ideelle Kenntnisnahme eines Erkennenden von einem Gegenstand ist, der diesem Erkenntnisvorgang völlig äußerlich und unbeteiligt gegenüberstehen würde, sondern die reale Kommunikation zwischen Wirklichkeit und Erkenntnisfähigkeit als Möglichkeit der Erkenntnis voraussetzt oder eine solche Kommunikation, ein solcher realer Geschehnisvorgang ist, wenigstens in der ursprünglichen Form der Erkenntnis, d. h. einer solchen, die nicht durch eine andere vermittelt ist: der Gegenstand teilt sich in einem realen, ontologischen Prozeß mit, bildet sich real-ontologisch in die Erkenntnis ein. Soll dies aber möglich sein, muß eine innere Verwandtschaft zwischen dem Erkannten und Erkennenden obwalten, auch wenn das Erkannte ein ‚Materielles‘ ist.»

Die hier zum Ausdruck kommende Beziehung der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis als eine ihrer Vorbedingungen verweist erneut auf die «Verwandtschaft» von Materie und Geist. Um diese «Verwandtschaft» von Materie und Geist hat die christliche Theologie immer gewußt. Denn im Christentum wird ja auch die geschaffene Materie ebenso wie der geschaffene Geist auf einen schöpferischen Akt Gottes zurückgeführt. In christlich-theistischer Sicht ist damit Materie nur als ein auf Geistiges hin Angelegtes existent. «Man wird also nicht sagen dürfen, daß den Christen nur daran gelegen sei, den Unterschied zwischen Geist und Materie herauszuarbeiten, daß sie die innere ontologische Wesensverwandtschaft und das gegenseitige Bedingungsverhältnis übersehen hätten. Was wir Materielles nennen, ist mindestens in einer thomistischen Philosophie immer gesehen worden als eingegrenzter, gewissermaßen gefrorener Geist, als begrenztes Seiendes, dessen Sein als solches, d. h. abgesehen von der realen Negativität und Begrenzung in diesem Seienden (gewöhnlich ‚materia prima‘ genannt, die von sich her keine positive Wirklichkeit bedeutet), genau jenes Sein ist, das außerhalb einer solchen Begrenzung Bei-sich-Sein, Erkenntnis, Freiheit und Transzendenz auf Gott besagt.

Natürlich ist diese Eingrenzung im materiellen Seienden, sein Nicht-zu-sich-selber-Kommen in Transzendenz auf das Sein schlechthin metaphysischer, wesenskonstitutiver Art, d. h. man darf sich nicht vorstellen, diese innere, zum Wesen eines einzelnen materiellen Seienden als eines bloß solchen gehörende reale Negativität könne von ihm von sich aus abgestreift werden und es könne sich so in einem bloß innerweltlichen Werdeprozeß in Geist verwandeln.» Es gibt also aus rein innerweltlichen Kräften keinen Sprung in die Noosphäre.

An anderer Stelle¹ fordert Rahner in Fortführung dieses Gedankens aber auch eine Annahme von materieller Potenz zur Selbsttranszendierung: «Wenn Materie und Geist nicht einfach disparate Größen sind, sondern Materie gewissermaßen gefrorener Geist ist, dessen einziger Sinn die Er-

¹ P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation: Quaest. disp. 12/13 (Freiburg 1963) 78.

möglichkeit wirklichen Geistes ist, dann ist eine Entwicklung der Materie auf Geist hin kein unvollziehbarer Begriff. Gibt es überhaupt unter der Bewegung durch das absolute Sein ein Werden im Materiellen, durch das dieses sich selbst überbietet, dann kann, da dieses absolute Sein Geist ist, diese Selbstüberbietung nur in der Richtung auf den Geist hin geschehen.»

3. Zur Einheit der Geschichte von Materie und Geist

Materie und Geist als zwei Aspekte der einen geschaffenen Wirklichkeit sind keine in sich statischen Größen, sondern gehören einer Werdewelt an und sind damit der Geschichtlichkeit unterworfen. «Entsprechend der gegenseitigen Zuordnung, Verwandtschaft und Einheit von Geist und Materie in der einen kreatürlichen Welt sind auch Werden und Entwicklung von Geist und Materie miteinander verflochten und bedingen sich gegenseitig.»¹ Wieder kann man – wie G. Eder es oben tat – den Menschen auch hier als Repräsentanten der Geschichtlichkeit nennen. In unserer an die Grenzen der Theologie heranreichenden Fragestellung sei dazu noch bemerkt, daß auch die Fixierung der Offenbarung im Alten und Neuen Testament die Religion und den Glauben des Menschen in eine geschichtliche Dimension einrücken.

Wenn der Mensch Repräsentant des Geistes und der Geschichte ist und wenn beide im Menschen *eine* Geschichte haben, dann drängt sich die Frage auf, ob die an einem Punkt der Naturgeschichte erfolgte Geist- und Menschwerdung nicht den Geist als das immanente Entwicklungsprodukt materiellen Werdens schlechthin erscheinen läßt. Rahner sucht diese Frage in positiver Weise durch den Begriff der aktiven Selbsttranszendenz zu lösen. «Es gibt Werden, und dieses Werden ist letztlich eben doch nicht nur die bloß räumlich, zeitlich und quantitativ abgewandelte Kombination von statisch gleichbleibenden Grundelementen, sondern Werden von wirklich Neuem, das eine innerweltliche Herkunft hat und dennoch nicht einfach dasselbe ist wie dasjenige, von dem es herkommt. Werden ist darum immer und von seinem eigentlichen Wesen her Selbstüberbietung, nicht Replikation desselben. Werden ist vielmehr die vom Niedrigeren selbst erwirkte Selbsttranszendenz des Wirkenden, ist aktive Selbstüberbietung... Ist aber das eigentliche Werden nicht Replikation, sondern Selbstüberbietung, in der das *Werdende* wirklich mehr wird, als es war, und dennoch dieses Plus nicht einfach *das ihm* von außen hin Zugesezte ist, was den Begriff eines echten Werdens innerweltlicher Art wieder aufheben würde, und soll solches Werden, in dem mehr entsteht, hinsichtlich dieses Mehr einen Grund haben, dann kann diese werdend-wirkende Selbstüberbietung nur dadurch geschehen, daß das absolute Sein Ursache und Urgrund dieser Selbstbewegung des Werdenden derart ist, daß diese Selbstbewegung diesen Urgrund als inneres Moment der Bewegung einerseits in sich selbst hat und so wirklich Selbst-

¹ Hier folgen wir wieder K. Rahner, Schriften VI, hier 205.

überbietung und nicht nur passives Überbotenwerden ist und andererseits doch darum nicht Werden des absoluten Seins ist, weil dieses als inneres Moment der Selbstbewegung des sich selbst überbietenden Werdens gleichzeitig frei und unberührt über dem Werdenden steht, unbewegt bewegend... Weil jede endliche Ursächlichkeit kraft des innerlich im Endlichen waltenden absoluten Seins ist, und zwar immer und wesentlich, so daß gerade durch das Innesein des absoluten Seins im endlichen Seienden dieses sein eigenes Sein und seine eigene Tätigkeit hat, kann und muß dem endlichen Seienden die Ursächlichkeit zugesprochen werden auch für dasjenige, was mehr ist als es selbst, für das, woraufhin es sich selbst übersteigt.»

Mit Rahner läßt sich weiter begründen, daß eine Selbsttranszendenz auch wesensübersteigender Art ontologisch und christlich legitim ist. In Verbindung mit der bisherigen Darstellung der Einheit von Geist und Materie ergibt sich daraus: «Eine Entwicklung des Materiellen zum Geist hin und die Selbsttranszendenz des Materiellen in den Geist ist philosophisch und christlich eine legitime Vorstellung. Wenn nämlich Werden wirklich Selbsttranszendenz ist, auch unter Umständen zu einem neuen Wesen hin, freilich in Kraft der Dynamik des absoluten Seins, was aber wiederum nicht aufhebt, daß es sich um eine echte, aktive Selbsttranszendenz handelt, ... dann ist eine Entwicklung der Materie auf Geist hin kein unvollziehbarer Begriff, vorausgesetzt nur, daß der Begriff der Entwicklung im Sinn jener wesentlichen Selbsttranszendenz unter der Dynamik des absoluten Seins verstanden wird, die wir kurz anzudeuten versuchten... Der höchste Grad alles zeugenden Werdens ist die menschliche Geistigkeit, und auf sie hin tendiert die Materie als ihr letztes Wesens- und Gestaltprinzip, denn der Mensch ist das Ziel alles zeugenden Werdens... Materie und Geist haben eine Einheit in ihrem Ausgangspunkt, in ihrer Geschichte und ihrem Ziel. Beide bleiben ewig gültig vor Gott und bilden für immer, jetzt und in der Vollendung die aufeinander bezogenen, nicht trennbaren Konstitutiven der einen kreatürlichen Wirklichkeit.»

Mit diesem kurzen Einblick in eines der heute wesentlichen Probleme des modernen Materieverständnisses sollte eine Hinführung zur breiten Skala der diesbezüglichen theologischen Grenzprobleme gegeben werden.¹

¹ Ein heute ebenfalls in bezug auf das Materieverständnis in der Diskussion bestehendes Problem ist das wesentlich auf dem alten philosophischen Substanzbegriff beruhende Verständnis der Transsubstantiation. «Die Substanz, die der Scholastiker meint, ist zwar keine geistige Realität, aber sie entzieht sich der physikalischen und chemischen Darstellung und wird nie sichtbar oder greifbar... Es kann nicht im Sinn der ‚Transsubstantiation‘ sein, etwas zu leisten, was der Naturwissenschaft völlig unmöglich ist und nur in äußersten Fällen ansatzweise gelingt, in der Kernspaltung und Kernverschmelzung. ... So sagen wir mit Recht, die physische Substanz des Brotes und des Weines bleibt. Es mag genügen, zu sagen, daß dies Brot in seinem innersten Sein und Wesen durch die Worte der memoria, die Form des Sakramentes der Eucharistie, so getroffen und umgeformt wird». (A. Winklhofer, Eucharistie als Osterfeier [Frankfurt 1964] 49-51).

THEOLOGISCHE GRENZPROBLEME DER EVOLUTIONSTHEORIE

Einleitung: Materie und Leben

Die Wandlungen im Materieverständnis bedeuten, daß Materie und Geist auch in der evolutiven Sicht des Seienden nicht mehr dualistisch in zwei völlig disparat sich gegenüberstehende Seinsbereiche getrennt werden dürfen. Karl Rahner¹ hat in sehr subtilen Überlegungen mehrfach gezeigt, daß Geist und Materie letztlich zwei Aspekte einer Wirklichkeit sind, die von Gott geschaffen wurde und deren tragender Grund er ist. Gott als tragender Schöpfergrund der einen geistig-materiellen Wirklichkeit, als Erhaltender und Mitwirkender, gleichsam von Innen her, ermöglicht auch, daß diese geistig-materielle Welt eine Werdewelt ist. Der Begriff einer Werdewelt besagt dann in dieser Sicht, daß – wie Rahner formuliert – ein einzelnes Seiendes «eine wirkliche aktive Selbsttranszendenz über sich hinaus bewirken kann in der Kraft eben dieses, in dem Innersten dieses Seienden wirkenden absoluten Seins Gottes. Und von da aus ist auch genetisch, entwicklungsmäßig, zeitlich gesehen an und für sich kein Grund, daß wir nicht in diesem Sinne sagen könnten, daß Materie Geist hervorbringt, wenn ich das einmal so massiv und selbstverständlich mißverständlich ausdrücken darf. Bloße Materialität kann natürlich nie Geist als solchen hervorbringen. Aber bloße Materialität gibt es eben nicht, denn entweder ist sie schon immer, auch in einem absolut formalen aktuellen Sinn geistig oder sie ist mindestens immer schon von Gott, der transzendenten *einen* (Auszeichnung vom zitierten Autor!) Ursache von Geist und Materie getragen. Und sie ist auch immer in einem letzten Sinne geistig, weil und insofern sie von diesem Gott auf Geist hin gesetzt und in ihre Bahn und in ihre Geschichte gleichsam hineingetrieben ist».²

Die Evolution von Materie und Geist erscheint uns so als eine Einheit, als das Werden des einen geschaffenen Seins vom Anorganischen über das Organische zum Leben und schließlich zum Menschen hin – aber gewollt und absolut abhängig von dem dieses Sein in jedem Moment der Entwicklung bis zur Stunde tragenden Gott, dem absoluten Geist und letzten Seinsgrund von endlichem Geist und Materie. Das Konzept einer kontinuierlichen Evolution des Lebendigen kennzeichnet auch das naturwissenschaftliche Weltverständnis, dessen Grundtatsachen den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bilden sollen.

¹ K. Rahner, Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln Zürich Köln 1966) 185-214; und: Die Einheit von Geist und Materie: Dokumente der Paulus-Gesellschaft XII (München 1965) 22-65.

² K. Rahner, Dokumente XII 63-64.

I. GRUNDTATSACHEN EINES EVOLUTIVEN WELTVERSTÄNDNISSES

Die folgenden Ausführungen sollen im Rahmen des Gesamtthemas an theologisch-relevante Grenzfragen eines evolutiven Weltverständnisses heranzuführen. Die Ergebnisse und Probleme der Evolutionstheorie im einzelnen darzustellen ist in unserem Zusammenhang nicht möglich. Es darf auf die zahlreiche einführende Literatur verwiesen werden. Ich will lediglich versuchen, einige Grundtatsachen der Evolution in gedrängter Form an den Anfang zu stellen.

1. Entstehung des Lebens aus Vorstufen unbelebter Materie

Die Frage nach der Entstehung des Lebens umschließt das Problem, wie sich aus einfacher anorganischer Materie zuerst organische Stoffe von unkompliziertem Bau, aus diesen komplexe Eiweißverbindungen und schließlich aus letzteren lebende Zellen gebildet haben.

Die erste Etappe dieser Entwicklung können wir uns heute in großen Zügen vorstellen, seit es im Jahre 1953 Stanley Miller in den USA gelang, in einer Apparatur, in der die Uratmosphäre der Erde hypothetisch nachgeahmt wurde, einfache organische Stoffe herzustellen, die als Eiweißgrundbausteine bekannt sind (Aminosäuren). Durch einen ständigen Kreislauf zwischen Uratmosphäre und Urozean reicherten sich im letzteren dann vermutlich immer mehr niedermolekulare organische Stoffe an.¹

Der zweite Entwicklungsschritt, die Bildung hochmolekularer Substanzen, ist noch weithin ungeklärt; diesbezügliche theoretische Überlegungen sind kaum experimentell unterbaut. Allerdings bahnen sich hier vielleicht Fortschritte an. Schramm und seine Mitarbeiter Grötsch und Pollmann² beschreiben die Gewinnung hochmolekularer Nukleinsäuren aus ganz einfachen Grundbausteinen durch Polymerisation. In den Nukleinsäuren sind bekanntlich in den Chromosomen des Zellkerns die Erbinformationen gespeichert. Die künstlichen Nukleinsäuren waren dabei den natürlichen zumindest sehr ähnlich. Möglicherweise werden wir also bald die Entstehung komplexer molekularer Strukturen bei der Lebensentwicklung verstehen können.

Die dritte Stufe der Lebensentstehung, die Bildung lebender Zellen, liegt noch völlig im Dunkeln. Es wird zwar hypothetisch der allmähliche Übergang immer komplizierterer Eiweißverbindungen zu lebenden Systemen

¹ Nach einer neuen Theorie kommen für die Lebensentstehung abwechselnd nasse und trockene Nischen der Erdoberfläche eher in Frage als die «oceanic soup»; vgl. E. Pinner, Scheintod und die Entstehung des Lebens – eine neue Theorie: Naturwiss. Rundschau 19 (1966) 68.

² G. Schramm, Biochemische Grundlagen des Lebens: Naturwissenschaftliche Rundschau 16 (1963) 95.

postuliert, doch konnte diese «vorbiologische Evolution» bisher nicht hinreichend geklärt werden.

2. Die Entfaltung der Organismen und des Menschen

Im Laufe der Erdzeitalter vollzog sich eine stetige Höherentwicklung der Organismengruppen. In unserem Zusammenhang ist nur wichtig festzuhalten, daß sich der Stammbaum der Tiere schon früh in zwei große Äste gabelte, deren einer die Würmer, Weichtiere und Gliedertiere (mit den Insekten) umfaßt, während der andere vor allem durch die Wirbeltiere gekennzeichnet ist. Hier ging die Entwicklung von den Fischen über die Amphibien zu den Reptilien und von diesen weiter einerseits zu den Vögeln, andererseits zu den Säugetieren. Scheinbare Sprünge in diesem Evolutionsprozeß können mehr und mehr durch das Auffinden von Zwischenformen überbrückt werden. Die gesamte Evolution erscheint im Licht der Erdgeschichte als ein historisch real abgelaufener Vorgang, dessen jüngste Phase das Erscheinen des Menschen darstellt.

Die *Hominisation* hat ihre entscheidenden Schritte während der Eiszeit (Beginn vor etwa einer Million Jahre)¹ durchlaufen. In der menschlichen Stammesgeschichte können wir dabei im wesentlichen drei Formenkreise unterscheiden: Neanthropinen (Neumenschen), Paläanthropinen (Altmenschen) und Archanthropinen (Urmenschen).

Zu den Neanthropinen gehören alle als «Homo sapiens» zusammengefaßten Formen vom Jungpaläolithikum (40 000–50 000 v. Chr.) bis zur Gegenwart. Kulturdokumente lassen für den Jungpaläolithiker eine dem rezenten Menschen ähnliche Intelligenz vermuten. Die Paläanthropinen, kurz als «Neandertaler» bezeichnet, lebten vor etwa 100 000 Jahren. Sie waren Jäger und Sammler mit einer durch primitive Werkzeuge gekennzeichneten Kultur (Mousterien). Die Archanthropinen der mittleren Eiszeit (200 000–400 000 v. Chr.) waren über die ganze alte Welt verbreitet. Bekannt sind vor allem der Javamensch (*Pithecanthropus erectus*) und der Chinamensch (*Pithecanthropus pekinensis*). Auch in diesem Formenkreis konnte eine einfache, aber noch primitivere Werkzeugkultur nachgewiesen werden.

Alle drei Gruppen müssen nach dem paläontologischen Fundmaterial auf eine gemeinsame prähominide Basisschicht zurückgeführt werden, deren Beschaffenheit noch weithin hypothetisch ist. Wahrscheinlich hatte der zu den heutigen Pongiden (Menschenaffen) führende Zweig bereits früh im Tertiär vor etwa 20 Millionen Jahren eine eigene Entwicklung eingeschlagen. Der Hominidenast muß bereits vor 10 Millionen Jahren einen Eigenweg besessen haben, das geht aus dem Fundmaterial des *Oreopithecus* (Hügelaffe) aus der Toskana deutlich hervor. Lange Zeit wurde dann in der Gruppe der

¹ Nach neueren Berechnungsmethoden sind auch 2 Millionen Jahre nicht ausgeschlossen.

Australopithecinen (Südaffen) die kritische Phase der Menschwerdung, das «Tier-Mensch-Übergangsfeld¹⁾», der Übergang von der subhumanen zur humanen Phase gesehen. Sie lebten in der ältesten bis mittleren Eiszeit und weisen eine auffällige Kombination menschlicher und menschenäffischer Merkmale auf («Mosaikwesen»). Der Nachweis einer Werkzeugherstellung (Knochen-, Zahn- und Hornreste wurden als «osteodontokeratische» Kultur gedeutet) ist noch immer umstritten.

Die Diskussion um die Werkzeugherstellung und die prähomine Basischicht trat in eine neue Phase durch Funde seit 1959 (Zinjanthropus) und vor allem in den letzten Jahren durch «Homo habilis». Vieles deutet darauf hin, daß letzterer der menschlichen Stammeslinie sehr nahe steht und die Australopithecinen ein Seitenzweig sind. Die Werkzeugherstellung scheint bei Homo habilis gesichert. Er dürfte zumindest ein wichtiges Modell für die obengenannte Basisschicht darstellen, welches zeigt, wie wir uns deren Typen vorstellen können. Homo habilis wird uns vermutlich nahe an das Tier-Mensch-Übergangsfeld heranführen. Overhage²⁾ meint: «In 'Homo habilis' wäre dann ein wichtiges Glied aus der Stammlinie, die von Primaten des Tertiärs zum Menschen führt, also eine Etappe des Hominisationsprozesses, entdeckt.»

Hier taucht nun die Frage auf, wo dann in der Evolution der Übergang von noch tierischen zu schon menschlichen, geistgewirkten Verhaltensweisen liegt, wo also der «Rubikon» zum Erwachen des Geistes überschritten wird. Viele Forscher meinen, daß planmäßig als Werkzeuge hergerichtete Steine auf menschlich-geistgeprägtes Wesen schließen lassen. Schwieriger liegt der Fall bei groben Geröll- und Hauwerkzeugen. Hier wird verschiedentlich angenommen, daß eine Beziehungseinsicht innerhalb der sinnlichen Sphäre zur Herstellung genüge, wie sie ja schon bei tierischen Primaten vorhanden ist. Daraus ergibt sich dann auch das Problem, ob die Begleitfunde des Homo habilis schon auf eine erste echt menschliche Prägung hinweisen. Overhage hat dazu sehr eingehende Überlegungen angestellt. Er hält das Herrichten und Verwenden einfachster Steinwerkzeuge gleichfalls bereits in der subhumanen Phase für möglich. Sollte dies zutreffen, so folgert Overhage, «dann gäbe es eine Zone der Steinwerkzeugherstellung, innerhalb der sich nicht eindeutig feststellen ließe, ob das Produkt tierischer oder humaner Leistung seinen Ursprung verdankt. Innerhalb dieses Bereiches hätten dann einmal die abstrakte und reflexive Bezugseinsicht, das eigentliche humane Verhalten eingesetzt...». Dieser kritische Wendepunkt mag am vorhandenen Material gar nicht erkennbar sein, ja dieses kann das Bild eines kontinuierlichen Übergangs zeigen. «Und doch liegt an einer Stelle der 'Umschlagspunkt', der Beginn der geistigen Leistung.»³⁾

¹⁾ Vgl. G. Heberer, Die Evolution der Organismen II (Stuttgart 1959) 1135 ff.

²⁾ P. Overhage, «Zinjanthropus» und «Homo habilis» von Olduvai, Tiere oder Menschen?: Stimmen der Zeit 89 (1964) 281.

³⁾ aaO. 284-285.

Stammesgeschichtlich betrachtet finden wir also im Tier-Mensch-Übergangsfeld nicht nur eine morphologisch-anatomische, sondern sehr wahrscheinlich auch eine in den Verhaltensweisen fließende Grenze vor. Im Licht der Evolutionstheorie erscheint also der Mensch aufs engste mit der übrigen Organismenwelt verflochten.

Neben der Erdgeschichte vermag auch die *Biologie und Biochemie* der Gegenwart den Menschen als Glied der Gesamtevolution auszuweisen. Viele Tatsachen der biologischen Forschung lassen sich nur vom Standpunkt der Evolution aus verstehen. Der gemeinsame Grundbauplan der Organe verwandter Organismen und gewisse Zeugnisse der vergleichenden Keimesgeschichte sind als Beweise hinlänglich bekannt. Erst in jüngster Vergangenheit haben dann auch die Ergebnisse der Molekularbiologie die Identität tierischer und menschlicher Erbmechanismen bis ins Detail gezeigt. So wurden identische Mutationen (Erbänderungen), besonders solche krankhafter Natur, bei verschiedensten Säugetieren und ebenso beim Menschen nachgewiesen. Die verursachten Erbanomalien stimmen vollkommen überein.

Forschungen der letzten Jahre ergaben ferner, auf welche Weise die genetische Information für einen Organismus «übersetzt» wird, die in den Chromosomen des Zellkerns enthalten ist. Man erkannte, daß das genetische Alphabet aus vier «Buchstaben» besteht, den Nucleotiden Adenin, Cytosin, Guanin und Thymin. Durch dieses «Code-System» wird die gesamte Vererbungsübertragung ermöglicht. Ein besonders interessantes Problem ist dabei die Einheitlichkeit des Codes in der belebten Welt, denn alle bisher untersuchten Codesysteme haben sich als identisch erwiesen. Nach diesen Untersuchungen scheint es, daß die Codierung vom Virus bis zum Menschen die gleiche ist. Das spricht für die evolutive Ausfaltung allen Lebens aus einem gemeinsamen Ursprung.

So wie das Leben in seinen Entfaltungen eine einzige Wurzel haben dürfte, können wir auch für die Entstehung des Menschen einen einheitlichen Anfang in Raum und Zeit annehmen.

Alle heute lebenden Menschenrassen werden zu der einen Art Mensch (*Homo sapiens recens*) zusammengefaßt. Da alle Menschen prinzipiell zu fruchtbarer Vermischung und Fortpflanzung fähig sind, ist diese einheitliche Anwendung des biologischen Artbegriffs im Sinne von Stresemann berechtigt. Trotz großer Unterschiede stimmen die verschiedenen Rassen doch in den wesentlichen Eigenschaften überein. Nach allem, was wir darüber wissen, ist die Art Mensch nur einmal, also *monophyletisch* (einstämmig) entstanden. Dafür lassen sich mehrere Gründe angeben. So weisen zum Beispiel alle Menschengruppen die gleiche Eiweißverwandtschaft auf. Dies kann durch die serodiagnostische Verwandtschaftsreaktion eindeutig festgestellt werden. Ferner bilden sämtliche Menschenrassen, wie schon erwähnt, eine erbbiologische Fortpflanzungseinheit. Auch die Befunde der Paläanthropologie sprechen dafür, daß die Hominisation letztlich aus *einer* Stammlinie heraus

erfolgt ist und nicht mehrmals und an verschiedenen Orten im Laufe der Erdgeschichte geschah. Schließlich wird aus der Verteilung der heutigen Menschenrassen und bestimmter Splittergruppen eine radiäre Ausbreitung der Menschheit aus einem gemeinsamen Ursprungszentrum heraus postuliert.

Der monophyletische Ursprung des Menschen wird aus den genannten Gründen heute von den meisten Anthropologen angenommen. Freilich ist damit nichts über eine Abstammung von einem einzigen Menschenpaar (Monogenie) ausgesagt. Zwar können monophyletisch entstandene Organismengruppen von einem oder von mehreren Individuenpaaren ihren Ausgang genommen haben, doch rechnet der Biologe bei evolutiven Prozessen praktisch immer mit kleineren oder größeren Ausgangspopulationen.

In einem sehr frühen Stadium, vielleicht schon aus dem Artbildungsprozeß heraus, ist die Menschheit in verschiedene Rassen gespalten worden. Die allgemein bekannten Evolutionsfaktoren waren sicher auch hier am Werk: Mutationen, Selektion durch verschiedene Umwelten, Isolation in abgeschlossenen Erdräumen. Die Rassen haben sich dann im weiteren Verlauf der Erdgeschichte über die verschiedenen Kontinente verteilt, an unterschiedliche Lebensräume angepaßt und die ihrer jeweiligen Situation gemäßen und möglichen Kulturstufen hervorgebracht. Die dabei herausgebildeten Differenzierungen bedeuten aber nicht verschiedene Wertigkeiten einzelner Rassen und Völker, sondern sind lediglich Modifikationen des einen, gleichen und gleichberechtigten Menschentums.

3. Evolution und Hominisation in ethologischer Sicht

Die vergleichende Verhaltensforschung an Tier und Mensch (Ethologie) hat mit Erfolg das Konzept der Evolutionstheorie auf viele ihrer Arbeitsrichtungen übertragen und selbst wieder die Evolutionsforschung um zahlreiche Ergebnisse bereichert.

Parallel zu den anatomisch-morphologischen Merkmalen haben auch die Verhaltensweisen ohne Zweifel im Verlauf der Evolution der Organismen eine Wandlung erfahren. Auch viele *menschliche Verhaltensformen erlauben eine evolutive Deutung*. Wie alle anderen Organismen, so besitzt der Mensch eine erblich festgelegte Instinktbasis. Schon im Stamm der Wirbeltiere trat aber mit zunehmender Organisationshöhe eine allmähliche Lockerung vieler ursprünglich fest fixierter Instinktketten auf. Dadurch wurde eine immer größere Plastizität des Verhaltens ermöglicht. Ein Phänomen besonderer Art fällt dann bei der Domestikation von Wildtieren auf. Durch eigene Wege und Gesetzmäßigkeiten unterscheidet sie sich in vieler Hinsicht von den Regeln der natürlichen Evolution. Die plastische Lockerung der Verhaltensweisen nimmt hier außerordentlich zu, was auch die Möglichkeit zu degenerativen Verhaltensabnormitäten in sich schließt (Nahrungshypertrophie, sexuelle Perversionen, neurotische Erscheinungen).

Durch vergleichende Beobachtungen an domestizierten Tieren und am Menschen konnten entsprechende Parallelercheinungen bei der stammesgeschichtlich erfolgten Domestikation des Menschen festgestellt werden, die gewissermaßen eine «Selbstdomestikation» darstellt. Selbstdomestikation und Hominisation sind dann eigentlich zwei Parallelen, sofern wir letztere nicht nur auf die Menschwerdung im engeren Sinne (Tier-Mensch-Übergangsfeld), sondern auf den gesamten Menschwerdungsprozeß einschließlich aller zivilisatorischen Entwicklungen bis in die Gegenwart herein beziehen.

Die Instinktbasis des Menschen hat durch seine Selbstdomestikation Veränderungen erfahren, die Chance und Gefahr zugleich bedeuten. Wir können von einer Hominisation der Instinkte sprechen, die eine für den humanen Bereich typische Wandelbarkeit, Anpassungsfähigkeit und Freiheit des Verhaltens bedingte, die aber gleichzeitig die Chance rechten Gebrauchs und die Möglichkeit des Mißbrauchs ererbter Anlagen in sich birgt.

Für eine Hominisierung der Instinkte war die genannte Lösung des Menschen vom Zwang naturhafter Bindungen und Einflüsse eine wesentliche Voraussetzung. Die erwähnte Instinktbasis freilich bedingt, daß wir für den Menschen auch eine ganze Reihe stammesgeschichtlich homologisierbarer Instinkthandlungen nachweisen können, in denen sich der Mensch als Objekt naturhafter Gegebenheiten (Erbgefüge) zeigt. Altes instinktives Erbe ist beispielsweise der Klammerreflex menschlicher Säuglinge (Finger und Zehen), der an das Festhalten junger Primaten im mütterlichen Haarkleid erinnert. Säuglinge führen auch anfangs noch automatisch koordinierte Schwimmbewegungen aus, sobald man sie ins Wasser hält. Später muß der Mensch solche instinktiv ursprünglichen Bewegungen regelrecht neu lernen. Nach 3-4 Monaten beginnt nämlich die bewußte Kontrolle durch das Vorderhirn mehr und mehr zu dominieren und dabei schwinden dann langsam stammesgeschichtlich alte instinktive Handlungsfolgen.

Mit der für den Menschen wesentlichen Herausbildung der Verstandes-tätigkeit ging nach Lorenz im Laufe der Hominisation eine *Reduktion instinktiver Verhaltensweisen* einher. Die Verhaltensentwicklung des Kleinkindes liefert uns dafür gewissermaßen ein «Modell». Diese Reduktion instinktiven Verhaltens bedeutet aber, wie das gelegentliche Wiederdurchbrechen von Instinkten zeigt, eigentlich keinen Verlust an instinktiven Verhaltenselementen, sondern nur deren (in der Regel) stärkere Kontrolle und Kanalisierung durch das Bewußtsein.

Für diese Annahme spricht die Analyse psychotischer Phänomene. Ploog¹ konnte nachweisen, daß besonders in akuten Psychosen präformierte, angeborene Verhaltensweisen in sonst nie vorhandener Einfachheit offenbar werden. Solche Verhaltenselemente werden in einzelnen Fällen von der verglei-

¹ D. Ploog, Verhaltensforschung und Psychiatrie: Psychiatrie der Gegenwart, Forschung und Praxis I/1 B: Grundlagenforschung zur Psychiatrie (Berlin, Göttingen, Heidelberg 1964) 291-443.

chenden Ethologie her durchaus verständlich und erklärbar. Bei diesen Verhaltensweisen handelt es sich beim Tier entweder um Formen aus dem normalen Verhaltensrepertoire oder um auch bei Tieren vorkommende neurotische und psychotische Erscheinungen. Als Beispiel sei auf primitive Greifbewegungen, strenge Rangordnungsverhältnisse, Territorialverteidigung und Flucht-Aggressions-Ambivalenzen verwiesen, alles normale tierische Verhaltensformen, die beim Psychotiker isoliert und desintegriert erscheinen. Ein weiteres Beispiel sind die neurotischen Bewegungstereotypen, die bei gefangenen Wildtieren vorkommen und bei menschlichen Psychosen wiederkehren können. Bei den endogenen Psychosen treten also «die sonst nicht aus dem Gesamtverhalten herauslösbaren Bausteine angeborenen Verhaltens... bar und unangepaßt in Erscheinung».¹

Wir erkennen daraus, daß die angeborenen instinktiven Grundlagen als solche auch beim Menschen erhalten bleiben. Sie erfahren beim normalen Erwachsenen jedoch weithin eine bewußte, koordinierte und freie Steuerung. Das hat zur Folge, daß der Mensch «nicht wie das instinktsichere Tier bis an sein Lebensende geführt (wird), ohne Gefahr zu entgleisen; (aber gerade deshalb) kann sein Leben zum persönlichen Schicksal gestaltet werden, darum hat es den Reiz eines großen Abenteurers».²

Zusammenfassend stellen wir fest, daß in stammesgeschichtlicher Sicht das Verhalten des Menschen bei aller Freiheit und Plastizität doch enge naturhafte Bindungen aufweist. Aus dieser Verflechtung ergibt sich die Möglichkeit und das Problem einer *vergleichend-ethologischen Abgrenzung tierlichen und menschlichen Verhaltens*.

Auch wenn man sich der Tatsache bewußt ist, daß viele Verhaltens-elemente des Menschen auf evolutive Wurzeln zurückgeführt werden können, so ist doch im Einzelfall die Korrelation tierlicher und menschlicher Verhaltensweisen sehr kritisch zu handhaben. Das bisherige Konzept der Ethologie ist vorwiegend aus Erfahrungen mit Vögeln, Fischen und Insekten entstanden. Damit braucht die Identität vieler Verhaltensmechanismen mit denen des Menschen noch nicht bestritten zu werden. Eine breite Grundlage sicherer Ergebnisse wird aber erst die ausführliche Analyse des Verhaltens der Säugetiere, besonders der Primaten liefern. Hier sind ja in erster Linie homologe Erscheinungen zu erwarten, die reale stammesgeschichtliche Beziehungen aufweisen. (Unter homologen Organen verstehen wir in der vergleichenden Anatomie Organe gleicher Abstammung mit gleicher oder verschiedener Funktion; analoge Organe dagegen sind solche gleicher Leistung bei unterschiedlichem Bau und verschiedener Abstammung.)

Für den Vergleich von Verhaltensweisen ist das Homologiekriterium entscheidend, weil nur bei nachgewiesener Homologie eine menschliche Verhaltensform von einer tierlichen her in ihren Grundelementen erklärt werden

¹ aaO. 365.

² D. Katz, Mensch und Tier. Studien zur vergleichenden Psychologie (Zürich 1948) 291.

kann. Lorenz und Remane sind der Überzeugung, daß der Homologiebegriff auch in der vergleichenden Ethologie in bestimmten Fällen anwendbar ist. Allerdings können leicht Anpassungen und spezifische Umweltbedingungen auch Homologien vortäuschen, während es sich in Wirklichkeit um Analogien handelt. Solche können zwar als Modellvorstellung sehr dienlich sein und die Genese mancher menschlicher Verhaltensformen verstehen helfen. Für echte stammesgeschichtliche Schlüsse sind aber derartige Analogien nicht geeignet.

Ob tierliches und menschliches Verhalten tatsächlich stammesgeschichtlich identische Elemente aufweist, läßt sich folglich im konkreten Einzelfall oft schwer oder noch nicht entscheiden. Ebenso problematisch ist auch eine klare Abgrenzung typisch menschlicher Verhaltensweisen von rein tierlichen Verhaltensformen, wenn dies allein von der naturwissenschaftlich-ethologischen Methode her geschehen soll. Die umfangreichen Experimente über das Abstraktions- und Einsichtvermögen an Tieren haben frühere Grenzziehungen hier unsicher werden lassen. Viele andere Verhaltensformen finden wir ohnehin zumindest ansatzweise im Tierreich gegeben.

Trotz aller Vergleichsmöglichkeiten tierlicher Kommunikationsformen mit der menschlichen Sprache haben wir aber gerade hier dann auf Grund eingehender ethologischer Untersuchungen einen charakteristischen Unterschied, denn, so stellt Lorenz fest, durch die neuen Erkenntnisse der Verhaltensforschung geht «ein großer Teil der Ähnlichkeit verloren, die alle tierischen ‚Verständigungsmittel‘ bei oberflächlicher Betrachtung mit der menschlichen Wortsprache haben. Diese Ähnlichkeit vermindert sich noch weiter, wenn einem allmählich klar wird, daß das Tier in allen Lautäußerungen und Ausdrucksbewegungen keineswegs die bewußte Absicht hat, einen Artgenossen durch sie zu beeinflussen... Eine Sprache im eigentlichen Sinne des Wortes... haben die Tiere nicht».¹

Die in kurzen Zügen dargestellten Grundtatsachen eines evolutiven Weltverständnisses lassen den Menschen immer wieder als *Glied der Natur* erscheinen. Aber «der wissenschaftliche Vergleich von Mensch und Tier und das Auffinden von Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen stellen als solche keine Biologisierung des Menschenbildes dar, sondern den Versuch, eine Mensch und Tier zugrunde liegende gemeinsame Welt der Formen und des Verhaltens zu erfassen. Sie bedeuten auch keine Herabsetzung der Menschenwürde. Im Gegenteil, es ist zu begrüßen und sinnvoll, für das volle Verständnis des Menschen auch die vergleichenden anatomischen, physiologischen und psychologischen Erkenntnisse aus dem Tierreich heranzuziehen und das Bigengut menschlichen Seelenlebens gegenüber tierischem Verhalten und tierischer Lernfähigkeit und ‚Intelligenz‘ immer klarer zu erarbeiten».²

¹ K. Lorenz, So kam der Mensch auf den Hund (Wien 1952) 119.

² P. Overhage und K. Rahner, Das Problem der Homination: *Quaestiones disputatae* 12/13 (Freiburg i. Br. 1963) 150-151.

Muschalek knüpft an derartige Überlegungen an, wenn er schreibt: «In diesem Sinn könnte auch das ‚zufällige‘ Auftreten von Mutanten als eine außerordentlich sinnvolle Einrichtung der Natur verstanden werden, die Arten durch kleinere oder größere Veränderungen von Eigenschaften oder Merkmalen den jeweiligen Umweltverhältnissen noch fester einzupassen oder bei einer Änderung der Umweltverhältnisse auch den neuen Situationen gerecht werden zu lassen. Hinter diesem Zufallsgeschehen neu auftretender Mutationen könnte also durchaus eine Ordnungsmacht des Lebendigen von überwältigender Kausalgesetzlichkeit am Werke sein.»¹

Wir sind mit diesen Überlegungen an eine Grenze gelangt, an der ein Naturwissenschaftler als Naturwissenschaftler schweigen wird und die weitere Deutung und Durchdringung der Phänomene dem Philosophen und Theologen überlassen muß. Er selbst kann von seiner Methode her nicht zu den letzten Fragen über Herkunft, Wesen und Sinn des Seins vorstoßen.

2. Einheit und Differenzierung des Menschengeschlechtes

Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt her waren wir zu dem Ergebnis gekommen, daß für den Menschen eine einheitliche *monophyletische Abstammung* anzunehmen ist. Diese Feststellung *beweist aber noch keinen theologischen Monogenismus*. Die Biologen rechnen bekanntlich an der Wurzel neuer Stammesgeschichtlicher Formen mit kleinen Ausgangspopulationen und nehmen auch für die Entstehung des Menschen prinzipiell das gleiche an.

Andererseits kann von *biologischer Seite* die Möglichkeit der einpaarig-monogenetischen Herkunft einer neuen Lebensform *nicht widerlegt* werden. Erbbiologisch sind von einem Elternpaar abstammende Populationen als lebensfähig nachgewiesen worden (Tierzucht). Inzuchtlinien können sogar den Vorteil der schnelleren Ausmerzungen ungünstiger Erbanlagen haben, sofern nur das Gesamterbgut im wesentlichen positiv ist. Auch beim Menschen hat sich beispielsweise bei den ägyptischen Königsdynastien eine Inzucht als durchaus möglich erwiesen.

Die naturwissenschaftliche Aussage ist somit durch die Feststellung gekennzeichnet, daß eine monogenetische Abstammung des Menschen weder widerlegbar noch beweisbar, in naturwissenschaftlicher Sicht aber unwahrscheinlich ist. Die theologische Relevanz dieser Grenze der biologischen Ausagemöglichkeit liegt in einer damit verbundenen relativen Offenheit für theologische Reflexionen.

Eine solche Offenheit muß aber auch eine Grenzbescheidung auf theologischer Seite fordern. Hier sind ja seit langem Überlegungen zum Monogenismus-Problem im Gange. Haag weist wie viele andere Exegeten darauf hin, daß der Monogenismus aus den Texten der Genesis nicht hergeleitet werden

¹ H. Muschalek, Urmensch-Adam (Berlin 1963) 112.

kann. «Denn der Schöpfungsbericht spricht ja nur von der Erschaffung von Gattungen, nicht von Individuen. Auch beim Menschen wird hierin keine Ausnahme gemacht (‚Wir wollen Menschen machen‘). Die Paradieseserzählung schildert zwar, wie Gott ein erstes Menschenpaar erschafft, von dem die ganze folgende Menschheit abstammt. Doch verbietet uns die Bildhaftigkeit der Erzählung, daraus ein Argument zugunsten des Monogenismus herzuleiten.»¹

Das kirchliche Lehramt urgirt darum auch den Monogenismus im Zusammenhang mit der Lehre von der Ursünde, wie sie vom Tridentinum formuliert wurde (unter Berufung auf Röm 5, 12–21), nicht von der Genesis her. Doch auch unter diesem Aspekt scheint eine Grenzbescheidung angezeigt.

Was das Tridentinum nach heutiger theologischer Auffassung definieren wollte, betrifft nur die Existenz einer Ursünde. Die Aussage, daß sie «durch Abstammung übertragen» wird, ist lediglich «theologisch sichere» Lehre und kann, ja muß revidiert werden, sobald hinreichende Gründe vorliegen.² Das Wesen der Ursünde unter neuen Aspekten zu ergründen und die Möglichkeit eines Polygenismus dabei einzubeziehen ist das Ziel neuerer theologischer Überlegungen.³ In diesen Reflexionen zeigt sich auch eine theologische Offenheit für unser Problem. Dies sollte zu einem echten Mühen um eine Grenzfrage führen, die nicht «mit sehr künstlich klingenden und willkürlichen Hilfhypothesen»⁴ beantwortet werden kann, sondern von naturwissenschaftlicher wie von theologischer Seite nur unter Respektierung der dem jeweiligen Bereich wirklich zukommenden Aussagen angegangen werden darf.

Die *monophyletische Entstehungshypothese der Menschheit* wird über die Monogenismus-Diskussion hinaus aber auch durch den Hinweis auf eine *Einheit und Gleichheit aller Menschen ohne rassische Unterschiede* für den Theologen bedeutsam.

Die biologisch begründbare Wesensgleichheit der Völker und Rassengruppen unserer Erde stempelt alle Tendenzen zu einem Unrecht gegen die Menschenwürde, die bestimmten «Herrenrassen» die alleinige Führungsrolle zuerkennen und sogenannte «primitive» Rassen unterjochen wollen.

¹ H. Haag, Die biblische Schöpfungsgeschichte heute: Haag, Haas, Hürzeler: Evolution und Bibel (Luzern und München 1962) 54–55. Siehe dazu ferner vom selben Verfasser: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre: Stuttgarter Bibelstudien 10 (Stuttgart 1966).

² Vgl. W. Theurer, Monogenismus und Erbsünde: Theologie der Gegenwart in Auswahl 8 (1965) 175.

³ Vgl. P. Lengsfeld, Adam und Christus: Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie IX (Essen 1965); A. Hulsbosch, Die Schöpfung Gottes; Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild (Freiburg i. Br. 1965); und Z. Alszegehy – M. Flick, Die Erbsünde in evolutiver Sicht: Theologie der Gegenwart in Auswahl 9 (1966) 151–159.

⁴ K. Rahner, Monogenismus: LThK (Freiburg 1962) 562.

Wir brauchen uns nur an das Trugbild der «Nordischen Rasse» und ihrer Herrschaftsansprüche im «Dritten Reich» erinnern, aber auch an die Negerverfolgungen in den USA und die Apartheid-Politik in der Südafrikanischen Union. Ein weiteres Phänomen des Rassenhasses spiegelt sich in der Unterdrückung, ja Vernichtung religiös-kulturell andersartiger Menschengruppen wieder. Hier haben die Judenverfolgungen vieler Jahrhunderte unter dem Nationalsozialismus eine wahrhaft grauenvolle Aufgipfelung erreicht. Schweigen wir jedoch um der Wahrheit willen auch nicht von den Massakern, die unter dem Deckmantel christlicher Mission an den Eingeborenen Süd- und Mittelamerikas und im Rahmen mancher Kreuzzüge verübt wurden.

Die genannten Beispiele sind Exzesse, die zu keiner Zeit vom wahren Sinn der Theologie Begründung finden konnten. Die Kirchenväter haben die Genesiszählung von der Erschaffung des Menschen als ein Lehrstück kommentiert, das die Einheit aller Menschen dartun will. Ephräm der Syrer, Ambrosius und Theodoret sehen im Bericht von der Erschaffung der Eva eine Aussage über die unbedingte Gleichwertigkeit der menschlichen Natur im Manne und in der Frau und in ihrer gesamten Nachkommenschaft. Und Paulus betont, daß es im mystischen Leib Christi weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie gibt (Gal 3, 26). Gerade gegenüber den rassistischen Strömungen der neueren Zeit hat ja auch die Kirche immer wieder Stellung genommen. Überhaupt ist der Begriff der Rasse «kein Konzept der katholischen Tradition und tritt weder in der Theologie noch in der Missiologie noch in der Seelsorge und auch nicht im kanonischen Recht auf».¹ Die prinzipiell anti-rassistische Haltung christlicher Theologie hat andererseits, wie schon gesagt, die pseudoreligiös verbrämte «Schwertmission» gegen andersgläubige Völker und Rassen nicht zu verhindern vermocht. Die Konzilsdekrete über die Religionsfreiheit und die Juden sollten den Weg aus historischer Schuld in eine Zukunft weisen, in der anthropologische und theologische Rassenauffassung bei aller Wahrung beiderseitiger methodischer Grenzen sich in der Anerkennung der Gleichheit und personalen Würde aller Menschen vereinen.

Diese Betonung der Gleichwesentlichkeit aller Menschen schließt eine Vielfalt der Differenzierungen innerhalb der einen Menschheit nicht aus. Testuntersuchungen haben spezielle Begabungen und Verhaltensdispositionen bei verschiedenen Rassen ergeben. Versuche zu einer Korrelation zwischen rassistischen Verhaltenseigenschaften und bestimmten Kulturformen stehen erst am Anfang. Aber diese naturwissenschaftlich-kulturhistorisch bedeutsame Grenzfrage gibt auch zu theologischen Überlegungen Anlaß. Denn die kulturgeschichtliche Entfaltung eines Volkes hat meist auch eine religionsgeschichtliche Komponente. Und Verhalten und Denkweise einer Rasse oder eines Volkes spiegeln sich weithin in seinen religiösen Gebräuchen und in der

¹ Y. Congar, Die katholische Kirche und die Rassenfrage (Recklinghausen 1961) 51.

Akkommodationsfähigkeit für neue religiöse Inhalte. Nicht alle Völker sind aufgrund ihrer psychologischen Eigenart zur Rezeption fremder Glaubensinhalte fähig, wenn diese nicht ihrer Denkart angepaßt werden. Hier liegt ein ernstes missionarisches Problem, das eine Lösung unserer Theologie von einer zu einseitig abstrakt-abendländischen Begrifflichkeit fordert. Die ethnologisch feststellbaren Verhaltensunterschiede werden auch in einer gewissen Relativität der ethisch-moralischen Regelsysteme sichtbar, die nur einige allgemein geltende Normen aufweisen. Den nachweisbaren Unterschied zwischen allgemein gültiger Sittlichkeit und den unterschiedlichen Sitten bei den Völkern hat R. Mohr dargestellt.¹

3. Theologische Aspekte zur Naturgebundenheit und Sonderstellung des Menschen

Aus biologischer Sicht hat Portmann² wesentliche Erkenntnisse zur Sonderstellung des Menschen beigetragen. Seine Arbeiten sind allgemein bekannt, es mag daher nur auf die wichtigsten Ergebnisse hingewiesen werden. Nach Portmann kommt der Mensch im Vergleich zu höheren Säugetieren ein Jahr zu früh zur Welt. Durch diese «normalisierte Frühgeburt» werden vom neugeborenen Menschen im ersten Lebensjahr Reifungsstadien durchlaufen, die sonst im mütterlichen Uterus vollzogen werden. Gleichzeitig kann das Menschenkind so bereits zahlreiche Anregungen aus der sozialen Umwelt erfahren. Dieser frühe Kontakt mit dem Reichtum der Welt ist für Portmann eine entscheidende Grundlage für das weltoffene Verhalten des Menschen. Drei Ereignisse sind für das erste Lebensjahr besonders bedeutsam: Erstens der Erwerb der aufrechten Körperhaltung, zweitens das Erlernen der eigentlichen Wortsprache durch Nachahmung von Worten, drittens der Übergang zu echtem, einsichtigem Handeln. Gerade Einsicht und Verstehen werden beim Menschen dann zu einem typischen Verhaltenselement. Die Sonderstellung des Menschen wird also schon früh in der individuellen Entwicklung grundgelegt. Mit zunehmender Reife äußert sie sich vorwiegend in jener Plastizität des Verhaltens, von der eingangs (siehe Seite 58) die Rede war, und die als biologisches Element freien Handelns so bedeutsam ist.

Die menschliche Sonderstellung zeichnet sich aber nur ab, wenn sie gleichsam kontrastierend jener Basis naturhaft-biologischer Gegebenheiten gegenübergestellt wird, durch die der Mensch stets der übrigen Natur verbunden bleibt. Bindung an die Natur und Freiheit von ihr bilden im einzelnen Menschenleben und im Schicksal der gesamten Menschheit eine stete polare Spannung. Um nur zwei Beispiele herauszugreifen: Die Emanzipation von

¹ R. Mohr, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie: Handbuch der Moraltheologie IV (München 1954).

² Vgl. A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1951); und: Zoologie und das neue Bild des Menschen (Hamburg 1956).

stammesgeschichtlich alten instinktgesicherten Brunstzyklen half der Menschheit anfangs, eine für die Weiterexistenz hinreichende Nachkommenschaft zu sichern, da die Normalzahl von einem Kind pro Geburt bei rein zyklischer Fortpflanzungsbereitschaft keine genügende Vermehrungsquote garantiert hätte; heute gibt sie ihr das Problem der Geburtenregelung auf. Und die relative Freiheit vom Schicksal der Vererbung, durch medizinische Kunst in vielen Fällen erreicht, erweist sich erbbiologisch betrachtet als zweischneidiges Schwert – überschattet von einer sich anbahnenden Manipulierbarkeit der Erbanlagen durch den Menschen, die eine Gefahr ungeheuren Mißbrauchs in sich schließt. Zunächst einige Überlegungen zum ersten Beispiel: Ein Blick in die freie Natur lehrt, daß im Tierreich mit fortschreitender Organisationshöhe eine immer stärkere Reduzierung der Nachkommenschaft zu verzeichnen ist. Mit zunehmender Brutpflege sinkt die Sterblichkeit der Jungen, was eine Geburtenverminderung nicht nur erlaubt, sondern zur Erhaltung der Art sogar erfordert, weil sonst eine Übervölkerung entsteht. Im allgemeinen ist es so, daß sich ein bestimmtes Gleichgewicht bei den einzelnen Arten zwischen Geburten- und Todesrate einstellt. Doch kommt es mitunter zu explosionsartigen Vermehrungen. Bekannt sind die Wanderzüge der Lemminge und Heuschrecken, die als Folge solcher Populationsexplosionen auftreten. Beim Lemming fand man nun heraus, daß sonst die Vermehrung regulierende Faktoren, wie Nahrungsmangel, Seuchen, Feinde, hier langsamer wirken als sich die Tiere fortpflanzen. Autrum¹ hat diese Phänomene analysiert und von einem Regelkreis gesprochen, der im Sinne der Kybernetik zu langsam erfolgt und dessen Verstärkung zu groß ist («delayed-feedback»)². Die hemmenden Einflüsse bekommen erst zu spät das Übergewicht. Auch beim Menschen scheint nach Autrum der Regelkreis in diesem Sinne zu lang zu sein.

Im Gegensatz zu solchen Regelkreisstörungen wird in der Natur im Normalfall bei Übervölkerungserscheinungen sehr schnell ein Ausgleich geschaffen, etwa durch den Tod von Jungtieren, durch sinkende Fruchtbarkeit. An Mäusepopulationen wurde dies geprüft. Hier erfolgt der «Zusammenbruch der Population» bevor Nahrungsmangel auftritt. In Experimenten konnte dann nachgewiesen werden, daß hemmende Faktoren die Vermehrung drosseln, sobald eine bestimmte Bevölkerungsdichte überschritten wurde. Die gegenseitige soziale Einwirkung der Tiere war hier offenbar entscheidend, da reichlich Futter gegeben wurde. Auch für andere Säugetiergruppen scheinen sich ähnliche Zusammenhänge abzuzeichnen. Unter den Vögeln wurde bei Schnee-Eulen beobachtet, daß sie in Hungerzeiten das Brüten unterlassen.

Von der vergleichenden Verhaltens- und Evolutionsforschung her sind

¹ Vgl. H. Autrum, Tier und Mensch in der Masse. (München 1966).

² Vgl. dazu den Beitrag von Kirschenmann, Seite 79 ff.

nach den geschilderten Ergebnissen folgende für die menschliche Geburtenregelung relevante Thesen aufzustellen:

1. Die Reduktion der Nachkommenschaft mit steigender Brutfürsorge und sinkender Sterblichkeit der Kinder ist eine natürliche Regulierung der Populationsdichte und für den Menschen eine analoge Konsequenz.

2. Die natürliche Beschränkung der Fortpflanzungszeiten durch die zyklische Fortpflanzungsbereitschaft ist ein Regulativ, das beim Menschen fehlt. Solange der Mensch bei kleinen Populationen und hoher Sterblichkeit einer größeren Nachkommenschaft bedurfte, war die dauernde Zeugungsmöglichkeit durchaus sinngemäß. Mit sinkender Sterblichkeit entspricht sie faktisch nicht mehr dem ursprünglichen Zweck der Erhaltung der Menschheit, da sie zur Überbevölkerung mit all ihren negativen Konsequenzen führen muß.

3. Da der natürlich vorgesehene Regelkreis für eine tragbare Bevölkerungsdichte beim Menschen offenbar versagt («delayed-feedback»), ist es seine – typisch menschliche – Aufgabe, diesen Regelkreis selbst zu ordnen, so wie er auch sonst ordnend, regulierend, gestaltend in die Natur eingreift – und zwar nicht gegen die Natur, sondern im Sinne und zur Entfaltung der Natur.

Sonderstellung und Naturgebundenheit des Menschen führen hier zu Konsequenzen, die zugleich theologische Aspekte aufweisen. Denn wenn wir in dem natürlich funktionierenden Regelkreis der Nachkommenbegrenzung ein offensichtlich äußerst komplexes Geschehen erblicken müssen, dann werden alle theologischen Reflexionen über dieses Problem darauf zu achten haben. Die Theologie wird nicht mehr so leichtin wie früher entscheiden dürfen, was «natürlich» sei und was nicht, sie wird vielmehr in solchen Grenzfragen auch das Urteil des Naturwissenschaftlers hören und einbeziehen.¹

Als zweites Beispiel einer vom Biologischen ins Weltanschauliche hinüberreichenden Problematik sei die erwähnte Manipulierbarkeit der Erbanlagen genannt. Einen ersten Schritt zu einer relativen Freiheit vom Schicksal der Vererbung stellt die immer weiter ausgebauten therapeutische Möglichkeit dar, die Folgen von Erbschäden beim Erkrankten ganz oder teilweise zu kompensieren. Die medizinische Kunst ist hier freilich ambivalent. Denn der genetische Defekt selbst wird ja nicht beseitigt, nur seine Auswirkungen werden mehr oder weniger gemildert. Damit entfällt aber die natürliche Auslese kranker Anlagen, deren Gesamtbestand in der Menschheit zunimmt.

Könnte aber durch direkten Eingriff in das Gengefüge eine Korrektur erfolgen, so wäre der Erfolg auch für künftige Generationen wirksam. Mit solchen Überlegungen berühren wir das sehr umstrittene Problem der genetischen Manipulation.

Bekanntlich wird der Erbanlagenbestand eines Organismus, die «genetische Information», durch ein ganz bestimmtes biochemisches «Code-Sy-

¹ Vgl. dazu auch L. M. Weber, Ethische Probleme der Biotechnik und Anthropotechnik: Arzt und Christ (1965) 227–234.

stem» bei den Zellteilungen weitergegeben. Man kann die Erbanlagen und deren Verwirklichung nach unseren heutigen Kenntnissen als definierte Stoffe und eine Folge von chemischen Reaktionen bezeichnen. Staudinger¹ zieht daraus den Schluß: «Was man kennt, was man formulieren kann, kann man auch manipulieren.» Durch chemische Manipulation kann also die genetische Information geändert werden. Bei Viren und Bakterien ist dies bereits gelungen. Der Erfolg ähnlicher Versuche an Wirbeltieren (Enten) ist noch nicht gesichert, er wird sich aber vermutlich eines Tages einstellen. Und wir müssen dann ernstlich mit der Möglichkeit rechnen, daß auch der Mensch in solche Experimente einbezogen wird. Dies könnte gerade dem Mediziner vielleicht ungeahnte Chancen geben, es könnte sich aber auch der Abgrund eines ungeheuren Mißbrauchs auftun. Das Beispiel mag vor allem zeigen, wie sehr das wache Interesse der Theologie auf naturwissenschaftliche Forschungen zu richten ist, die zunächst nur «in nuce» ein Grenzproblem darstellen.

Unser letztes Beispiel berührte im Grunde schon die Sonderstellung des Menschen in *personaler Sicht*. Als Person gewinnt der Mensch seine ihm eigentümliche Gestalt und bewältigt das Dasein in jener Entscheidungsfreiheit, die durch biologische Manipulationen gefährdet erscheint. In seinem Personsein hat der Mensch ein ganz anderes Verhältnis zur Umwelt als das Tier.

Mühlmann² hat das in Form konzentrischer Kreise dargestellt. Als Objekt befindet sich der Mensch im Mittelpunkt seiner Umwelt, die ihn in Form verschiedener Schichten umgibt (Naturumwelt, Zivilisationsumwelt, Kulturumwelt, soziale Umwelt usw.). Diese Objekteigenschaft der Umwelt gegenüber teilt der Mensch als Naturwesen mit dem Tier. Aber unter allen Lebewesen kann der Mensch allein auch als handelndes und gestaltendes Subjekt gewissermaßen einen exzentrischen Ort innerhalb seiner Umwelt beziehen. Er ist dann den Einflüssen der Umwelt nicht einfach mehr ausgeliefert, sondern kann wählen, gestalten, wie es seinem individuellen Wesen entspricht. «Diese Unterscheidung zwischen der Objekt- und der Subjekteigenschaft des Menschen gilt nun nicht nur im Hinblick auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, sondern auch in bezug auf die Erbanlagen, die jeder Mensch von seinen Eltern empfangen hat. Als Naturwesen ist der Mensch Objekt der Gegebenheiten aus Umwelt und Erbanlage. Als geistige Persönlichkeit, in seiner Subjekteigenschaft besitzt der Mensch die Möglichkeit, zu den Gegebenheiten aus Umwelt und Erbanlage Stellung zu nehmen und gestaltend in ihre Wirkung einzugreifen.»³ Von der naturhaften Sicht des Menschen

¹ H. Staudinger, Fragen der Naturwissenschaft an die Theologie: Dokumente der Paulus-Gesellschaft VIII (München 1964) 178-186.

² Vgl. W.E. Mühlmann, Das Problem der Umwelt beim Menschen: Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie 44 (1952) 153-181.

³ O.v. Verschuer, Erbgundenheit und Freiheit in der Entwicklung: Ringvorlesung s.o. S. 63, Anm. 2, aaO. 237.

als Objekt seiner Umwelt, wenn auch da schon von Zügen seines Sonderdaseins geprägt, haben wir damit personale Aspekte der Umweltbeziehung abgehoben.

In den *Reflexionen des Theologen* muß die vom Biologischen her nahegelegte relative Determination menschlich-personaler Freiheit dann ebenso erscheinen wie umgekehrt in der Erkenntnis des Biologen die Einsicht, daß der Mensch mehr als ein biologisch - selbstregulierendes System ist. Der dem Menschen gegebene Freiheitsraum läßt ihn stets ein Werdender sein, der offen ist für seinen Nächsten, für die Welt, für Gott.

III. KONSEQUENZEN THEOLOGISCH-EVOLUTIVER GRENZFRAGEN

1. Konsequenzen für das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie

Lange galt die Evolutionsfrage als ein bevorzugter Platz der Auseinandersetzungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Die anfängliche Polemik ist heute einer meist ruhig-sachlichen Diskussion gewichen. Kann man aber sagen, daß beide Parteien sich auf dem Wege gegenseitiger Annäherung befinden? Haben die Bemühungen beider Seiten um dieses Anliegen bereits Erfolge gebracht? Diese Fragen sind zu prüfen.

Grundsätzlich darf uns der weltanschauliche Mißbrauch der Entwicklungslehre nicht dazu verleiten, sie in ihrem wissenschaftlichen Wert zu verkennen. Die biologische Forschung der Gegenwart hat sie derart ausgebaut und gefestigt, daß, wie Kalin einmal bemerkt, «die widerspruchslose Kongruenz aller Argumente die Hypothese von der Evolution heute zu einer wissenschaftlichen Theorie im Sinne einer pragmatischen Sicherheit gemacht hat.»¹

Gleichzeitig hat sich in der heutigen Biologie aber auch der Blick geweitet für jene Probleme der Evolutionstheorie, die wir noch als ungeklärt anerkennen müssen. Es gilt dies zum Beispiel besonders für die Frage nach den tieferen Ursachen der Evolution, deren Erklärung durch die vom Neodarwinismus herausgestellten Faktoren allein nicht befriedigt. Hier stößt die Evolutionsforschung immer wieder an Grenzen, die auf andere und von ihr nicht mehr erfaßbare Faktoren im stammesgeschichtlichen Werden der Organismen hinweisen. Die Naturwissenschaft von heute nähert sich mehr und mehr der Erkenntnis, daß ihre Methoden und ihre Ergebnisse sie zwingen, für weite Bereiche des Lebens eine letzte Antwort offenzulassen. Viele bedeutende Naturforscher der Gegenwart erkennen in solchen offenen Bereichen

¹ J. Kalin, aaO. 38-39.

den legitimen Ort philosophischer und theologischer Aussagen. Die letzten Prinzipien der Evolution, das Geheimnis der Hominisation, die ethische Relevanz biologischer Manipulation, dies sind nur einige Beispiele für jene Zonen naturwissenschaftlichen Suchens und Fragens, die als Aspekte der Evolutionsforschung auftauchen und zugleich ihre Grenzen markieren. Gleichsam von der «anderen Seite her» arbeitet sich die Theologie in die genannten Grenzbezirke vor, um die für sie bedeutsamen Fragen aufzugreifen und zu durchdringen. Die Grenzen selbst bieten ein wechselvolles Bild. Sie erscheinen einmal als «Grenze freundlicher Nachbarn», wie es die beiderseitigen Grundauffassungen zur Rassenkunde zeigten; ein andermal als noch nicht ganz abgebaute «Mauer» historisch-polemischen Ballastes einstigen Abstammungsstreites; wieder an anderer Stelle als ein vom theologischen und naturwissenschaftlichen Gesprächspartner erst zögernd betretener Streifen «Niemandland», etwa beim Problem der Manipulierbarkeit des Menschen, der künftiger Forschung und Reflexion harret.

Wenn die moderne Naturwissenschaft Grenzen und offene Felder ihrer Forschung anerkennt und die Möglichkeit eines Schöpfergottes nicht mehr wie einst polemisch leugnet, so vermag sie das aber von sich aus nicht zu beweisen. Wir müssen uns hier vor einer falschen Apologetik hüten. Die Naturwissenschaft liefert uns keinen Gottesbeweis – aber sie wird die Existenz Gottes auch nicht mehr als unwissenschaftlich ablehnen. Die Naturwissenschaft kann uns eben den Glauben nicht abnehmen, indem sie mit ihren Methoden die Glaubensinhalte beweist. Glauben ist im Bereich der Naturwissenschaft nicht angebracht, ist ihren Methoden nicht adäquat. Dieser «methodologische Atheismus» der Naturwissenschaft ist eine Selbstbescheidung, in der gerade die Offenheit der Naturforschung für theologische Aussagen über ihr nicht mehr zugängliche Seinszusammenhänge gründet. Eine solche Offenheit aber ist wesentlich für das gegenseitige Verständnis von Naturwissenschaft und Theologie, dem gerade für die Überwindung des weltanschaulichen Atheismus eine so große Bedeutung zukommt.

Überblicken wir das bisher Gesagte, so steht fest, daß uns die Naturwissenschaft die Glaubensentscheidung zwar nicht abnehmen oder gar Beweise für Glaubensinhalte liefern kann, daß sie aber sehr wohl den modernen Menschen durch Aufzeigen der Grenzen seines Wissens wieder empfänglich zu machen vermag für jene Aussageinhalte, die allein vom Glauben her verständlich werden.

Das Anliegen eines gegenseitigen Verständnisses von Naturwissenschaft und Theologie erfordert aber auch eine *theologische Grenzbescheidung* hinsichtlich naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse. Wenn im Gespräch beider Seiten jeweils die Möglichkeiten und Grenzen der Aussagebereiche klar erkannt und beachtet werden, dann wird sich mehr und mehr die Erkenntnis vertiefen, daß beide Bereiche sich nicht wirklich widersprechen können. Scheinbare Widersprüche entstehen nur dann, wenn Uneinigkeit über das

herrscht, was einerseits wirklich geoffenbarte Wahrheit ist und was andererseits naturwissenschaftlich einwandfrei bewiesen wurde. (Vgl. Enzyklika *Humani generis* Pius' XII.)

Es kann nun gerade durch das Auftreten scheinbarer Widersprüche der Fall eintreten, daß die Aufmerksamkeit der Theologie auf neue Probleme hingelenkt wird. Die Theologie kann und soll sich allen gesicherten Ergebnissen der Naturwissenschaft stellen. Sie muß bereit sein, auch etwas zu wagen und alte eingefahrene Denkgeleise zu verlassen. Denn durch neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse sieht sich die Theologie häufig gezwungen, hergebrachte Meinungen zu überprüfen und Offenbarung einerseits und sich wandelndes Weltbild andererseits sorgfältiger zu unterscheiden. Dabei können die Fortschritte der Wissenschaft zwar die Kirche nie dazu bewegen, das, was wirklich zum geoffenbarten Glaubensgut gehört, abzuändern, aber sie geben ihr stets neue Impulse, dessen Umrisse klarer zu zeichnen. Diese Überlegungen allgemeiner Art über das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft sind in der konkreten Diskussion um Grenzfragen der Evolution bedeutsam, wenn verschiedene theologische Disziplinen mit einem evolutiv geprägten Weltbild konfrontiert werden.

2. Konsequenzen, Probleme und Aufgaben für die Theologie

Aus der angesprochenen Konfrontation der Theologie mit dem evolutionistischen Weltbild der heutigen Naturwissenschaft wurde sehr bald die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie relevant.

Für die *Exegese* ergab sich die Aufgabe zu analysieren, was in unserem Fragenkreis zur wirklich geoffenbarten Wahrheit gehört. Die Offenheit der Exegese für dieses Problem wird schon in wenigen Sätzen deutlich.

Zunächst muß prinzipiell festgehalten werden, daß der Inhalt des Schöpfungsberichtes mit einer naturwissenschaftlichen Belehrung nichts zu tun hat. Darum ist auch der Versuch sinnlos, nach einer Übereinstimmung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse mit der Genesis zu suchen oder solche aus ihr herauslesen zu wollen. In ihr stehen keine naturwissenschaftlichen Forschungsberichte, auch keine verbindlichen Zahlenangaben, sondern heilsgeschichtliche Aussagen.

Im Verständnis der biblischen Botschaft hat sich im Rahmen des theologischen Fortschrittes der letzten Jahrzehnte eine zunehmende Vertiefung ergeben. Wir lernten sorgfältiger zu unterscheiden, was überzeitlicher Offenbarungsgehalt und was zeitgebundene Einkleidung des mitgeteilten Glaubensgutes ist, oder, mit anderen Worten, was zum Aussageinhalt und was lediglich zur Aussageform gehört. Zu einem besseren Verständnis der Bibeltexte hat auch die richtigere Vorstellung beigetragen, die wir heute über die Begriffs- und Bilderwelt des alten Testaments haben und über die Art und

Weise, mit der die biblischen Schriftsteller die zahlreichen Quellen kombinierten und verwoben.

Gott hat auch mit den Schöpfungsberichten keine Lücken im profanen Wissen des Volkes Israel ausfüllen wollen. So hielten sich deren Verfasser zum Beispiel in naturwissenschaftlichen Dingen an das, was die Sinne wahrnehmen, was den Erkenntnissen ihrer Zeit angemessen war. «Es ist eines der fundamentalen Gesetze einer gesunden Schriftauslegung, daß wir nie in der Heiligen Schrift Antwort auf Fragen suchen, die die biblischen Schriftsteller gar nicht kannten, oder die sie gar nicht interessierten¹.» Die Evolution der Organismen ist ebenfalls ein Problem, das der damaligen Zeit völlig fremd war. Der Schöpfungsbericht knüpfte vielmehr, wie alle alttestamentlichen Erzählungen, an bekannte Vorstellungen an, an jene Reflexionen, die sich das Volk Israel im Laufe der Zeit über den Anfang der Welt und des Menschen gemacht hatte. Als überzeitlicher Aussageinhalt der Bibel aber bleibt das Heilswirken Gottes an den Menschen, unabhängig von allen zeitbedingten Formen der Einkleidung, die dem damaligen Weltbild entnommen sind.

Auch in der *Moraltheologie und Moralpsychologie* ist von der modernen Biologie her die Neuinterpretation vieler bislang recht statisch erscheinender Aussagen angeregt worden. Die Naturgebundenheit und Sonderstellung als polare Spannung menschlicher Existenzweise erfordert eine gründliche Neubeurteilung der Potenzen und Determinanten der Freiheit. Was Erbforschung und Verhaltenslehre gerade auch in evolutiver Sicht heute dazu beitragen, ist für moraltheologische Reflexionen von größter Bedeutung. Der Freiheitsraum des Menschen und die aus seiner Sonderstellung resultierenden Verhaltenseigenschaften erscheinen nicht mehr unter dem biologisch-einseitigen Aspekt des frühen Evolutionismus. Andererseits muß der Theologe nach unseren heutigen Entdeckungen mit einer größeren Zahl determinierender Faktoren im menschlichen Verhalten rechnen, gerade auch in sittlich relevanter Hinsicht, als er dies bislang gewohnt war. Überhaupt sind «die Eigenständigkeit der Welt, ihrer Strukturen und Interessen, die wesentliche Defizienz des Menschen und des Kosmos unter der Sünde, die Historizität mit Evolution und Wachstum, alle diese Merkmale der menschlichen Existenz... in ihren Konsequenzen für das christliche Ethos zu wenig berücksichtigt, theologisch geklärt und normativ verwertet worden.»²

Individuell sieht der Mensch in der Konfrontation des christlichen Ethos mit den Realitäten der modernen Welt oft eine unerträgliche Spannung. Es sei nur noch einmal an das Problem der Familienplanung und Geburtenregelung erinnert. Auch hier sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse dem theologischen Urteil zu integrieren. Dabei haben wir immer wieder zu prüfen, «wie sich das Verständnis und die Anwendung zweifellos gültiger Prinzipien des sittlichen Naturgesetzes durch neue Ergebnisse der Profanwissen-

¹ H. Haag, aaO. 15.

² F. Böckle und C. van Ouwerkerk, Vorwort zu *Concilium* Heft 5 1 (1965) 365.

schaften fördern läßt und die kirchliche Lehre dadurch besser instand gesetzt wird, die jeweiligen Gegenwartsprobleme zu bewältigen».¹

Eine wichtige Rolle spielt die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie und besonders das Verhältnis von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube schließlich im *Bereich der Dogmatik*. Auch hier muß der Theologe gesicherte Tatsachen der Naturwissenschaft einbeziehen, darf keinen vorschnellen Absolutheitsanspruch erheben. Als menschlich-wissenschaftliches Bemühen ist auch theologisches Forschen fehlbar wie jede andere Wissenschaft und wird göttliche Vollkommenheit immer nur unvollkommen darzustellen vermögen. Alle Dogmen werden nie alle Geheimnisse Gottes ausschöpfen. Gerade hinsichtlich der Geschichte des Schöpfungsdogmas hat Scheffczyk auf zeitbedingte Elemente verwiesen. Denn, so betont er, «die formulierten Dogmen allein sind keine vollkommenen Darstellungen des gläubigen Gesamtbewußtseins einer Epoche, sondern gleichsam nur dessen herausragende Gipfel. Geht man nun tiefer auf ihren in der Theologie und Geistesgeschichte eingebetteten und weitverzweigten Untergrund ein, so wird man beträchtliche Entwicklungen und Veränderungen des Glaubensbewußtseins von der Schöpfung feststellen, die sich nicht nur als zielstrebige Entfaltung der Offenbarungswahrheit und als positives Wachstum darstellen, sondern auch als unvollkommene Gestaltungsversuche, als Umwege und Abwege im Streben nach einer adäquaten Erfassung dieser Wahrheit».²

Die aus solchen Worten klingende Selbsterfahrung der Theologie als suchender, fragender, unvollkommener, stets nach weiterer Vervollkommnung strebender Wissenschaft, hat auch von der Dogmatik her allzu feste Fixierungen überwinden helfen, hat das offene Gespräch mit dem Naturwissenschaftler ermöglicht. Damit dieses Gespräch aber weitergehe, ist es Aufgabe der Theologie, «das Kapitel von den theologischen Gewißheitsgraden zu studieren, Dogma und theologische Meinung zu unterscheiden und zu sehen, daß auch das Dogma die Wahrheit des Glaubens in einer wahren, aber prinzipiell überholbaren und andersgearteten Ausdrucksgestalt enthält, daß das Dogma ebenso den Abschluß des Vergangenen wie den Beginn eines Künftigen darstellt».³

Nach langem Zögern hat 1950 endlich das kirchliche Lehramt (in der Enzyklika «*Humani generis*» Pius' XII.) die Diskussion der Evolutionslehre grundsätzlich anerkannt, wenn auch sehr zur Reserve gegenüber vielen Hypothesen der Evolutionstheorie gemahnt wird. Eine solche Mahnung ist ge-

¹ R. Egenter, Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips: *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 167.

² L. Scheffczyk, Ausblicke und Folgerungen einer Geschichte des Schöpfungsdogmas: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 144 (1964) 70-71.

³ H. Fries, Die Wahrheit des Glaubens und der Geschichte: *Klerusblatt* 46 (München 1966) 47.

rechtfertigt, soweit sie auf unerlaubte Grenzüberschreitungen naturwissenschaftlicher Aussagen in den theologischen Bereich hinein bezogen wird. Jedoch ist die starke Skepsis, die «*Humani generis*» hinsichtlich des Evolutionsgedankens ganz allgemein noch zum Ausdruck bringt, heute nicht mehr berechtigt. Man muß daher auch diese Enzyklika in ihrem zeitbedingten Rahmen sehen.

Wir können abschließend sagen, daß die Theologie unserer Tage der Evolutionstheorie aufgeschlossen gegenübersteht. Sie hat in zahlreichen Überlegungen die prinzipielle Widerspruchslosigkeit zwischen Schöpfungsglaube und Evolution aufgewiesen. Falsch wäre es dabei freilich, in fehlgeleitetem, apologetisch bestimmtem Harmonisierungsstreben zu versuchen, naturwissenschaftliche Daten in die Schöpfungsberichte einzutragen.¹ Der Theologe ist stets an den Kompetenzbereich der Heilsaussagen gebunden, die phänomenologische Darstellung der Evolution der Organismen und des Menschen aber wird er dem dafür zuständigen Naturwissenschaftler überlassen.

«Was die Beziehung zur Naturwissenschaft betrifft, so konnte durch diese theologische Konzentrierung auf den Bereich des Heiles die Grenze deutlicher gezogen werden, jenseits derer das naturwissenschaftliche Forschen sich in einem eigenen Raum frei und selbstgesetzlich bewegen kann, wobei die Grenze nur für den Fall von Grenzüberschreitungen als negative Norm in Funktion zu treten brauchte.»²

Durch gegenseitige Grenzbescheidung kann ein freier Raum der Forschung geschaffen werden, in dem weder kirchliche Rückzugsgefechte gegenüber den Fortschritten der Evolutionslehre im speziellen und der Naturwissenschaften im allgemeinen notwendig sind, noch polemisierende Übergriffe der Naturwissenschaftler auf theologische Gebiete.

¹ Vgl. L. Scheffczyk, aaO. 84.

² aaO. 75.

BIBLIOGRAPHIE

- Congar Y.*, Die katholische Kirche und die Rassenfrage (Recklinghausen 1961).
Dobzhansky Th., Die Entwicklung zum Menschen (Hamburg und Berlin 1958).
Grisson M., Geheimnis der Schöpfung (München 1962).
Haas A. (Hrsg.), Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen (Freiburg i. Br. 1959).
Heberer G. (Hrsg.), Die Evolution der Organismen (Stuttgart 1959).
Koenigswald G. H. R. v., Die Geschichte des Menschen (Berlin Göttingen Heidelberg 1960).
Muschalek H., Urmensch – Adam (Berlin 1963).
Overhage P., Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen (Freiburg i. Br. 1963).
 – Die Evolution des Lebendigen, Das Phänomen (Freiburg i. Br. 1963).
 – Die Evolution des Lebendigen, Die Kausalität (Freiburg i. Br. 1965).
 – und *Rahner K.*, Das Problem der Hominisation (Freiburg i. Br. 1963).
Portmann A., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1951).
Renckens H., Urgeschichte und Heilsgeschichte (Mainz 1959).
Rensch B., Neuere Probleme der Abstammungslehre (Stuttgart 1954).
Zimmermann W., Evolution, Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse (Freiburg und München 1953).

PETER KIRSCHENMANN

WELTANSCHAULICHE FRAGEN ZUR
KYBERNETIK

Einleitung

Die Evolutionstheorie beinhaltet viele Probleme der künftigen Entwicklung der Menschheit. Eines davon stellt die weitere Entfaltung geistiger Leistungen dar. Fragen, die manche bedenklich stimmen, bei vielen Besorgnis erregen, auf andere faszinierend wirken, sind seit einigen Jahren zu hören: Werden wir bald von Automaten regiert? Sind Menschen nicht mehr nötig, weil Maschinen jetzt für sie denken und erkennen, Betriebe lenken und Literatur übersetzen, selbständig lernen und lehren, ja sogar schöpferisch tätig sind, Musikstücke komponieren, Gedichte schreiben und künstlerisch zeichnen – Maschinen, die darüber hinaus sich selbst weiter und höher entwickeln können? Wird der Mensch in Kürze konstruierbar? Werden mit Bewußtsein begabte Roboter hergestellt werden können?

Die Antworten auf solche und ähnliche Fragen fallen sehr verschieden aus, die Zahl der oft einander widersprechenden Meinungen darüber ist kaum zu übersehen. Der Bezugs- und Angriffspunkt dieses Spekulierens heißt «Kybernetik». Hinzugesellt haben sich andere Schlagworte wie Automation, Operational Research, Informationstheorie und Kommunikation. Handelt es sich hier um eine seriöse Wissenschaft, eine Scheinwissenschaft, ein Allheilmittel, eine Weltanschauung? Je geringer die Kenntnis, desto größer die Unter- und Übertreibung. Wo sind die Grenzen dieser aufsehenerregenden neuen Wissenschaft, dieser revolutionären neuen Technik? Auf alle Fälle überschritt und überschreitet die Kybernetik wie jede Wissenschaft bisherige Erkenntnisgrenzen und, wie alle technischen Errungenschaften, Grenzen des bisher Möglichen. Deshalb wird oft vom Übergang unserer Epoche in ein neues Zeitalter, in das neotechnische Zeitalter gesprochen.

I. KYBERNETIK

Zum Ursprung

Einige Grundgedanken der Kybernetik, wie die des Regelkreises oder des Netzwerkes, sind schon vor geraumer Zeit entwickelt worden. Auch die ersten funktionierenden Rechenmaschinen – hergestellt nach nachrichtentechnischen Verfahren – waren schon vorhanden, ehe Norbert Wiener in seinem 1948 erschienenen Buche «Cybernetics, or Control and Communication

in the Animal and the Machine» der neuen, noch sehr unbestimmten wissenschaftlich-technischen Disziplin einen Namen gab und die Öffentlichkeit auf deren Bedeutung aufmerksam machte. Er selbst hat Wesentliches auf diesem Gebiet geleistet. Sein Beitrag basiert auf der Einsicht, daß gewisse Nervenvorgänge und automatische Steuerungsprozesse und auch das Zustandekommen von Störungen in diesen Abläufen mit Hilfe ein und derselben mathematischen und strukturellen Beschreibung erfaßt werden können.

In einem zweiten Buch «The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society» dehnt N. Wiener diese Überlegungen wenigstens qualitativ und programmatisch, aber mit vielen Vorbehalten auf gesellschaftliche Zustände und Vorgänge aus. Damit waren schon die Sachgebiete herausgestellt, in denen die Kybernetik seither eine immer größere Rolle spielt.

Charakterisierung der Kybernetik als Wissenschaft

Die Einordnung der Kybernetik in ein System der Wissenschaften – durch die Angabe eines bestimmten Sachgebiets und des Aspektes, unter dem dieses untersucht wird, was gleichzeitig auf die Angabe einer bestimmten Methode hinausläuft – gelingt schwerlich, wenn man «Sachgebiet» hier in der herkömmlichen Weise versteht. Dies zeigt schon die den obigen Titeln ablesbare Irrelevanz von sachlich regionalen Grenzen. Zwischen der ziemlich engen, im Titel seines ersten Buches ausgedrückten Bestimmung durch N. Wiener und der sehr allgemeinen Charakterisierung durch L. Couffignal als «die Kunst, welche die Wirksamkeit der Aktion gewährleistet»,¹ bewegen sich fast alle Definitionsvorschläge.² Man kann diese Vorschläge so zusammenfassen: Die Kybernetik (*κυβερνήτης*) erforscht Steuerungs-, Regelungs- und Nachrichtenprozesse (Aufnahme, Verarbeitung, Übertragung von Nachrichten) in dafür genügend komplexen dynamischen Systemen mit Hilfe exaktwissenschaftlicher Methoden, und zwar unabhängig davon, ob diese Systeme physikalischer, physiologischer, psychologischer oder soziologischer Natur sind; dabei muß «Nachricht» entsprechend allgemein aufgefaßt werden als Ereignis (Zustand oder Vorgang), das als Stimulus fungiert oder als Mitteilung eine Bedeutung besitzt. Mit dem so umrissenen eigentlichen Gebiet der Kybernetik sind viele andere Disziplinen verknüpft: Logik, Mathematik, Physik, Biologie, Physiologie, experimentelle Psychologie, Verhaltensforschung, Soziologie, Linguistik und ingenieur-technische Disziplinen. Diese sind einerseits, auf die Kybernetik bezogen, als Hilfswissenschaften anzusehen, während sie andererseits wiederum fast alle als Anwendungsgebiete kybernetischer Methoden und Ergebnisse in Frage kommen.

¹ L. Couffignal, *Kybernetische Grundbegriffe* (Baden-Baden 1962) 47.

² A. Müller (Hrsg.), *Lexikon der Kybernetik* (Hamburg 1964) 87.

Zum Gegenstand der Kybernetik

Gegenstand der Kybernetik sind also bestimmte Arten von Prozessen und nur mittelbar die Medien, in denen solche Prozesse ablaufen. Dank dieser Abstraktion wird eine Vereinheitlichung verschiedener Sachgebiete nach der Forschungsmethode erreicht. Ähnliches gelingt beispielsweise auch in der Physik, wenn man von der Einteilung in Mechanik, Optik und Elektrizitätslehre, Thermodynamik usw. zur Einteilung nach Schwingungs- und Wellenvorgängen, Stoß- und Streuprozessen, Transportvorgängen usw. übergeht. Die Verbindung verschiedener Sachgebiete, die sich in der Anwendbarkeit gleicher methodischer Prinzipien und folglich in einer vereinheitlichten Terminologie zeigt (was der Kybernetik die Auszeichnung einer «Brücke zwischen den Wissenschaften»¹ eingetragen hat), ist von anderer Art als etwa die Verbindung von Chemie und Biologie durch die Biochemie, die ja darauf beruht, daß Lebensvorgänge eben auch chemische Prozesse einschließen. Der Platz der Kybernetik innerhalb der Wissenschaften ähnelt vielmehr dem einer Lehre über Symmetrien, innerhalb welcher ebenfalls Anorganisches und Organisches unter gemeinsamem Aspekt erforscht werden kann. So steht die theoretische Kybernetik zwischen den rein mathematisch-logischen Wissenschaften und den speziellen Realwissenschaften.

Eine neue Wissenschaft

Das Neue der Kybernetik besteht also vor allem in der Zusammenschau von Problemen aus verschiedenen Gebieten mit der Konzentration auf bestimmte Arten von Prozessen. Dabei wird von spezifisch qualitativen und inhaltlichen Unterschieden dieser Bereiche, besonders aber auch von den energetischen Verhältnissen, abgesehen, wenn nicht gerade über letztere Grenzbetrachtungen angestellt werden. Kurz, den Kybernetiker interessiert *speziell* nicht, was die Dinge sind, sondern was sie tun, wie sie sich in bestimmten Situationen verhalten und was sie leisten, insoweit diese Vorgänge *regelmäßig*, «determiniert» und reproduzierbar sind. Er erforscht so im *wesentlichen* funktionale, operationale und behavioristische Aspekte der Dinge. In der theoretischen Kybernetik geht es deshalb weniger um eine bestimmte Maschine als vielmehr um alle «möglichen» Maschinen; nicht so sehr um die bloße Möglichkeit von komplexen dynamischen Apparaten, Reglern, Nachrichtenübertragungsanlagen und symbolverarbeitenden Rechenmaschinen, sondern um Fragen der Stabilität der in ihnen ablaufenden Prozesse, um Fragen der Konstanz und Grenzen ihrer Leistung, allgemein gesagt um die optimalen Varianten.² Die parallele Behandlung so verschie-

¹ H. Frank (Hrsg.), *Kybernetik – Brücke zwischen den Wissenschaften* (Frankfurt a.M. 1965).

² W. R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics* (London 1961) 1–6.

dener Gegenstandsbereiche führte schon zu einem fruchtbaren Ideenaustausch zwischen den entsprechenden Wissenschaften.

Auf theoretischem Gebiet sind zur Behandlung kybernetischer Probleme Mathematik und Logik weiterentwickelt worden. Von den wohletablierten Teildisziplinen spielen Arithmetik, Geometrie, Algebra und Analysis eine weit geringere Rolle als Wahrscheinlichkeitsrechnung mit Informationstheorie, Maßtheorie, Algorithmentheorie und Mengenlehre. Hinzu kommen relativ neue Disziplinen, deren Anfänge teils weit vor dem Aufkommen der Bezeichnung «Kybernetik» liegen, wie Netzwerktheorie, Systemtheorie, Theorie der abstrakten Automaten, Spieltheorie, Graphentheorie, Signaltheorie und Kodierungstheorie. Wenn deshalb die Kybernetik methodisch vor allem als mathematische Wissenschaft charakterisiert wird, so muß dabei beachtet werden, daß die Mathematik keine wohlumgrenzte Wissenschaft ist, sondern ständig neue Zweige und Verfahren hinzukommen und mathematische Verfahren nicht nur aus Zählen und Rechnen bestehen.

Die mit so viel Gerüchten verbundene neue Bezeichnung «Kybernetik» wäre überflüssig, wenn es sich dabei nur um Probleme der Nachrichtentechnik und Maschinentheorie handelte. Daß dies nicht der Fall ist, soll an einigen Paaren von analogen Fragestellungen gezeigt werden: Wie kann man die Temperatur eines Hochofens konstant halten; wie kommt es, daß der Blutdruck gleich bleibt? Wie kann eine Rakete den sich doch bewegenden Mond treffen; wie kommt es, daß die Hand ein gewünschtes Objekt zu ergreifen vermag? Wieviele Nachrichten können im günstigsten Falle gleichzeitig über eine Leitung telegraphiert werden; und was kann das Auge bestenfalls aus der Umwelt aufnehmen? Wie kann man sicher und schnell eine Krankheit diagnostizieren; welche Propagandamittel muß man einsetzen, um ein erwünschtes Wahlergebnis zu erzielen? Solche Paare – oder auch ganze Gruppen – von Problemen werden in der Kybernetik jeweils auf ihre gemeinsamen Züge hin untersucht und – innerhalb der Grenzen der Kybernetik – nach demselben Verfahren gelöst. Dabei besteht das Ziel dieser Bemühungen, auf den Menschen bezogen darin, maschinelle Systeme zu konstruieren, die ihm Sinnes- und Nervenleistungen abnehmen, ferner mit Hilfe der an Maschinen gewonnenen Erkenntnisse die komplizierten organischen Vorgänge besser zu verstehen.

Zur Methode der Kybernetik: Kybernetische Modelle

Die Eigenart der kybernetischen Methode kann besonders gut am Begriff des Modells aufgezeigt werden: Modelle im allgemeinen Sinne dienen in der Wissenschaft zur vorläufigen oder endgültigen Fixierung von Erkenntnissen. So stellen verbale Beschreibungen, logisch-mathematische Theorien, strukturelle Abbilder jeweils Modelle eines Gegenstandsbereiches unter einem bestimmten Gesichtspunkt dar. In der Technik und Praxis sind Mo-

delle Pläne und Entwürfe – darunter auch materielle «Modelle» im üblichen Sprachgebrauch – zur Herstellung von Dingen mit gewünschten Eigenschaften. Im Grunde ist jedes Modell zugleich Darstellung und Entwurf: Die Theorie chemischer Bindungen beinhaltet Vorschriften zur Herstellung von neuen Stoffen; aus einem Brückenmodell gewinnt man Kenntnis über die Stabilität von Brücken. Für die *Kybernetik* ist typisch, daß diese beiden Funktionen eines Modells besonders eng miteinander verschmolzen sind, daß Erkennen und Herstellen gleichsam in eins gehen. Die materiellen kybernetischen Modelle sind gleichzeitig Fixierungen der Theorie, Anwendung der erkannten Gesetze und Gegenstand der kybernetischen Forschung.

Zur Realisierung der materiellen kybernetischen Modelle haben sich besonders elektrische und elektronische Mittel bewährt. Die damit hergestellten Geräte und Automaten sind die bevorzugten Darstellungsformen der kybernetischen Erkenntnisse, ähnlich wie die Sprache für die Geisteswissenschaften das bewährte Ausdrucksmittel ist. Eine Sonderstellung unter diesen Realisierungen nehmen die elektronischen Rechenmaschinen ein mit ihrer Fähigkeit, Daten aufzunehmen, zu speichern und logisch zu verknüpfen, Schlußfolgerungen aus ihnen zu ziehen und Alternativentscheidungen zu treffen.

Kybernetische Modelle sind aber größtenteils keine mechanisch determinierten Systeme, falls ein System so genannt wird, wenn es aus einem bestimmten Anfangszustand immer in nur einen, durch den Anfangszustand eindeutig festgelegten Endzustand übergeht. Am Unterschied zweier Grundgedanken der Kybernetik, der Steuerung und Regelung, sei dies aufgezeigt: Ein gesteuertes System ist determiniert in dem Sinne, daß durch eine bestimmte Eingabe als Führung ein ganz bestimmtes, gewünschtes Resultat erzielt wird. Es ist äußerst empfindlich gegen störende Einflüsse von außen und gegen Änderungen der einzelnen Schaltelemente. Bei einem Regelsystem dagegen werden diese Nachteile vermieden, indem das anfallende Resultat fortlaufend mit dem gewünschten Resultat verglichen wird und die Differenz über eine Rückkoppelung auf die Führung einwirkt. Das Resultat wird hier nur innerhalb gewisser Grenzen konstant gehalten. Das Regelsystem ist somit eine geschlossene Funktionseinheit und kann ohne weitere äußere Steuerung einen bestimmten Zweck erfüllen. Die technische Regelung ist durchaus vergleichbar mit Regelfunktionen der lebenden Welt.

Konstruktive und objektivierende Tendenz

Ein kybernetisches Modell konzipieren und realisieren bedeutet stets eine gedankliche oder technische Konstruktion. Oft ergeben sich dabei weiterführende Konstruktionen. Selbst dort, wo die Forschung das Erfassen und Erklären einer bestimmten Funktion oder eines bestimmten Verhaltens anstrebt, wird durch die Modellierung das Vorgegebene überschritten: Das

Modell besitzt außer den nachgebildeten Zügen wegen seiner stofflichen und strukturellen Eigenart auch noch andere Eigenschaften. In der Kybernetik überwiegt die konstruktive Tendenz eine auf bloßes Erkennen ausgerichtete Einstellung. Wo die Entwicklung noch nicht bis zu einem materiellen Modell geführt hat, zeigt sich diese konstruktive Absicht im hypothetischen und spekulativen Charakter der ausgearbeiteten Konzeptionen.

Konstruierbar ist etwas nur als Gegenstand in Raum und Zeit. Der Kybernetiker betrachtet deshalb auch seinen Forschungsgegenstand immer als etwas vor ihm Liegendes, zu dem er Abstand nehmen kann. Die Möglichkeit dazu ist bei rein technischen Problemen unbestritten. Schwieriger ist die Sachlage dagegen bei der Erforschung von Prozessen des Nervensystems und insbesondere bei psychischen Vorgängen. Doch auch hier wird der Kybernetiker den Platz des externen Beobachters einnehmen, genauso wie er bei der Beschreibung und Berechnung eines Nachrichtenübertragungsprozesses seinen Standpunkt nicht intern, als Sender oder Empfänger, einnehmen kann. Zu beachten ist jedoch, daß in diesem Falle – ähnlich wie in der behavioristischen Psychologie – die Leistungen, beim Modell also die Reaktion auf bestimmte Eingaben, den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung bilden. Dieses objektivierende Vorgehen hat einen Vorteil: Die Aussagen der Kybernetik sind stets eindeutig; die verwendeten Ausdrücke mögen häufig metaphorisch klingen, dürfen aber nicht nach diesem Beiklang verstanden werden. Sie bedeuten nämlich genau die Strukturen und Vorgänge, welche in den objektivierten theoretischen und materiellen Modellen tatsächlich auftreten. Sehr viele Mißverständnisse über die Kybernetik rühren daher, daß die kybernetischen Schlüsselworte nicht in der dadurch festgelegten Bedeutung genommen werden, oder daß nicht immer klargestellt wurde, wo es sich um Interpretationen der modellierten Prozesse handelte.

Verbindung der Kybernetik zu anderen Wissenschaften

Das Verhältnis der Kybernetik zu anderen Wissenschaften ist ein dreifaches: 1. Wie schon ausgeführt untersucht sie analoge Prozeßabläufe in verschiedenen Bereichen. Das bedeutet, daß die in einem Wissensgebiet gefundenen Erkenntnisse über Prozesse zum Bau kybernetischer Apparate ausgenützt und innerhalb der theoretischen Kybernetik in allgemeiner Form ausgedrückt werden; 2. kybernetische Modelle können als deskriptive und erklärende Theorien für andere Wissensgebiete benutzt werden; 3. kybernetische Einrichtungen, hier vor allem Rechenmaschinen, sind heute unerläßliche Hilfsmittel der Forschung in fast allen Wissenschaften. Dies ist ohne Zweifel die wichtigste der drei Beziehungen. Während beispielsweise bei der Erforschung sozialer Prozesse Computer in zunehmendem Maße zur Bewältigung unübersichtlicher Probleme benutzt werden, ist man weit entfernt da-

von, ein befriedigendes kybernetisches Erklärungsmodell für diese Prozesse zu haben.¹

Probleme einer Wissenschaft am Anfang

Bis jetzt wurde von der Kybernetik gesprochen als von einer einfach gegebenen und somit in ihrer Eigenart aufweisbaren Wissenschaft. Doch über diesen Status der Kybernetik können berechtigte Zweifel bestehen. Beschränkte man seine Aufmerksamkeit nämlich auf die erwähnten kybernetischen Apparate, so läge der Schluß nahe, die Kybernetik sei nichts anderes als Nachrichtentechnik und Elektrotechnik. Die rein technischen Verfahren, Methoden und Konstruktionen weisen sich als kybernetische erst dann aus, wenn sie zur Erforschung nichttechnischer Vorgänge, vor allem in Biologie, Soziologie oder auch in der Sprachwissenschaft oder Pädagogik dienen, wobei es aber dann immer noch möglich ist, die damit betriebene Forschungsarbeit jenen Disziplinen selbst zuzuschlagen. Deshalb wird die Kybernetik heute häufig nicht als eigenständige Wissenschaft angesehen. Für jene, welche die Kybernetik als neue Wissenschaft anerkennen, bedeutet dies, daß sie sich – wie heute alle Wissenschaften – schnell, und zwar ehe sie sich richtig konstituiert hatte, in Teildisziplinen aufspaltete, in denen relativ unabhängig geforscht wird: Theorie der Rechenmaschinen, Automation, programmiertes Lernen, maschinelle Intelligenz, Informations- und Kommunikationstheorie, automatische Datenverarbeitung, Bionik sind Beispiele dafür.

Die Kybernetik steht erst am Anfang ihrer Entwicklung. Die zunächst behandelten Probleme waren durchaus verständlich, die Lösungen einleuchtend. Dies begünstigte ihre Popularisierung. Andererseits brachten die relativ einfachen Probleme, die bekannt wurden, und auch manche bloßen Übersetzungen schon bekannter Sachverhalte in die neue kybernetische Terminologie diese Wissenschaft bei den anspruchsvolleren Köpfen in Mißkredit. Die Phase der allzu leichten Ausbreitung kybernetischer Ideen fand inzwischen dort ihr Ende, wo die kybernetischen Methoden in einzelnen Fachgebieten auf deren inhaltliche Eigentümlichkeiten und Schwierigkeiten stießen, und wo der Laie mit der mühseligen theoretischen Kleinarbeit konfrontiert wurde. Dies führte zu einer vorsichtigeren und ausgewogeneren Beurteilung der Kybernetik und entzog das Thema weitgehend inkompetenter Erörterung. Wenn im folgenden das Wort «Kybernetik» weiterhin unbefangen verwendet wird, so soll damit keineswegs eine Antwort auf die Frage nach der Eigenständigkeit der Kybernetik suggeriert werden. Es geht einerseits um die zunehmende Verwissenschaftlichung und Technisierung, die zunehmende Bedeutung sozialer Probleme in unserer Zeit, wovon die Kybernetik nur einen Aspekt darstellt, zum andern um sachliche Fragen, die unabhängig von einem speziellen Oberbegriff diskutiert werden können.

¹ R. Mayntz, Kybernetik als soziale Tatsache: Bergedorfer Protokolle 3 (Hamburg 1963) 80, 81.

II. DENKEN UND KYBERNETIK

Kybernetik und Mensch

Auf irgendeine Weise begegnet jeder der Kybernetik im Rahmen der allgemeinen Technisierung. Stärker davon berührt wird natürlich, wer sich beruflich damit in Wissenschaft und Technik beschäftigt. In anderer Hinsicht geht es auch dort um den Menschen, wo in der Wissenschaft selbst Lebensprozesse mit kybernetischen Methoden untersucht werden. Die Begegnung mit den Ideen der Kybernetik oder mit kybernetischen Apparaten und ihren Auswirkungen kann zu einer Herausforderung für das menschliche Selbstverständnis werden, vor allem falls diesem ein Menschenbild zugrunde liegt, das gedankenlos übernommen wurde. Dieser vielfältige Einfluß der Kybernetik auf den Menschen soll hier dargelegt werden.

Zwei Fragenkreise

Kybernetische Methoden und Verfahren sind nützlich zur Erforschung der äußeren und inneren Informations- und Regelvorgänge beim Menschen. Dabei wird vom Medium, in dem die Prozesse stattfinden, weitgehend abstrahiert, weshalb solche Untersuchungen an den verschiedensten Stellen ansetzen können. Vor allem organische Stabilisierungsvorgänge, Wahrnehmungsprozesse, Lernfähigkeit, Anpassungs- und Problemlösungsverhalten, ganz allgemein das Verhalten in Umwelt und Gesellschaft werden so unter kybernetischen Gesichtspunkten erforscht, wobei zur Beschreibung und Erklärung im großen Umfang elektronische Modelle verwendet werden.

Neben diesem, auf die Erforschung eines bestimmten vorgegebenen Gebiets ausgerichteten Zweig der Kybernetik gibt es den technischen Zweig, in dem komplizierte Automaten konstruiert werden, die Steuerungs-, Regelungs- und datenverarbeitende Aufgaben der Technik, Verwaltung und der wissenschaftlichen Praxis übernehmen können. Sie sind unerlässlich zur Durchführung von vielen technischen und wissenschaftlichen Projekten: So wäre die Weltraumfahrt ohne Rechenmaschinen nicht gelungen.

Die beiden skizzierten Situationen führten zu den Fragen: Ist der Mensch ganz erkennbar; kann das menschliche Denken erklärt werden? Können jene Automaten denken? Ist der Mensch wie die materiellen kybernetischen Modelle konstruierbar und manipulierbar? Es ist hier nicht möglich, alle derartigen Probleme umfassend zu erörtern. Da im vorliegenden Zusammenhang die das Denken betreffenden Fragen von besonderem Interesse sind, werden die folgenden Ausführungen vor allem von diesen handeln.

Zum Streit um das Denken der Maschinen und um die kybernetische Erklärung psychischer Phänomene

Was ist mit einer solchen Frage wie «Denkt eine Maschine?» überhaupt gemeint? Maschinen kennt man als Gegenstände, die man sehen und anfassen kann, in denen Prozesse ablaufen und die andere Dinge produzieren; Denken erlebt man als innerlichen aktiven Vorgang. Die Vermittels der Sprache mögliche Verbindung dieser beiden Begriffe läßt offen, ob die so gewonnene Frage einen Sinn hat oder nicht. Die Antwort hängt deshalb weitgehend davon ab, welchen Sinn man dieser Frage gibt oder geben will, insbesondere aber davon, was man unter «Denken» versteht. Man wird sie verneinen, wenn man Denken ausschließlich als eine Fähigkeit des Menschen auffaßt, wenn man den Unterschied zwischen Maschine und Mensch betont und deshalb nur eine Maschine, die in allen Einzelheiten mit dem Menschen identisch wäre, als denkende anerkennen würde; man wird sie mit Einschränkungen oder – unter Vorwegnahme der zukünftigen Entwicklung der Automaten – uneingeschränkt bejahen, wenn man Ähnlichkeiten zwischen schon realisierten oder doch möglichen Maschinen und dem Menschen sieht und diese betont, wenn man davon ausgeht, daß mit Denken jeweils ein psychischer Prozeß gemeint ist, der sich durchaus näher bestimmen läßt, und daß Denken ein Sammelbegriff für verschiedene Denktakte und -funktionen darstellt, die eine gewisse Regelmäßigkeit zeigen und mit deren Hilfe bestimmte Leistungen hervorgebracht werden. Unzählige Besonderheiten des Menschen, die doch ein Automat niemals haben könne, sind von der einen Seite zur Stützung ihres Neins vorgebracht worden, die alle von der anderen Seite mit dem Hinweis darauf abgetan werden können, diese Eigenschaften seien sehr wohl simulierbar, sobald genau gesagt würde, was mit ihnen gemeint sei, und nach ihrer hinreichend scharfen Definition sei es nur noch eine Frage von Zeit, Geld und Arbeit, ob diese Simulationen auch durchgeführt werden könnten. Deshalb sind aus dieser Sicht die Bemühungen der anderen von vornherein zu immer weiter zurückgleitenden Neudefinitionen verurteilt. Weiterhin sind von dieser Seite wohlformulierte Kriterien zur Entscheidung der Frage, ob eine Maschine denkt, aufgestellt worden, wobei meist von den Leistungen des Denkens oder von den faßbaren Seiten von Denkprozessen ausgegangen und stillschweigend immer vorausgesetzt wurde, daß empirisch ununterscheidbare Leistungen und Funktionen identisch seien.

Solche Kontroversen sind fast immer getragen von einer *Opposition der Grundstimmungen*: Auf der einen Seite – bei den «Sinnwissenschaftlern und Ganzheitssuchern» – Mißtrauen gegen die kybernetischen Neuerungen und das Gefühl der Verpflichtung, beweisen zu müssen, daß der Mensch doch *mehr sei als eine Maschine*; auf der anderen Seite das Vertrauen – oder «die Illusion der Künder einer neuen Zeit» –, es werde sich herausstellen, daß selbst

die geistigen Funktionen des Menschen *nichts anderes sein als* das, was kybernetisch über sie ausgesagt werden könne, womit also die Beweislast der Gegenseite zugeschoben wurde. Die Antwort auf die Herausforderung durch die Kybernetik scheint demnach eine Frage des jeweiligen Selbstverständnisses zu sein. Die Antwort muß offensichtlich verschieden ausfallen, je nachdem, ob sie von sozialdefensiver Seite gegeben wird, die ihr Selbstbild durch die Kybernetik in Frage gestellt sieht, oder ob von sozial-progressiver Seite, die in der Kybernetik eine Hilfe zur Neuorientierung erblickt.

Die kybernetische Hypothese und ihre Grenzen

Die Aussage, daß der Mensch nichts anderes sei als eine Maschine, wird von ernstzunehmenden Kybernetikern natürlich nicht in dieser absoluten Form, sondern nur hypothetisch formuliert: «Es wird angenommen, daß das Lebensgeschehen und die psychischen (geistigen) Vorgänge aus der Anordnung und physikalischen Wechselwirkung der Teile des Organismus im Prinzip vollständig erklärt werden können».¹ Dieser Hypothese kann von der anderen Seite auf einfachste Weise mit der Gegenthese geantwortet werden, daß es *nicht zulässig* sei, dies anzunehmen. Die kybernetische Seite beruft sich auf die schon nachgewiesene Fruchtbarkeit ihrer Annahme, wodurch eine Allaussage natürlich noch nicht bewiesen wird, die Gegenseite meist auf erfahrungsgestützte Evidenz. Grundsätzlich kann über die Gültigkeit von Hypothesen nie im vornherein entschieden werden. Doch läßt sich schon einiges über ihre Plausibilität, vor allem aber über ihren vermutlichen Erklärungswert ausmachen. Der kybernetische Standpunkt wird in Argumentationen oftmals dadurch verteidigt, daß ein Gegenbeweis im eigenen begrifflichen Rahmen verlangt wird, wozu im weiteren Sinne auch physikalische Phänomene oder Experimente zu rechnen sind. Ein *experimentum crucis* für die eigene Behauptung wird aber optimistisch in die Zukunft verlegt.

Im Grunde sind derartige Annahmen als heuristische Überlegungen und auch als Präzisierung einer Problemstellung in den Naturwissenschaften üblich und durch die wissenschaftliche Praxis gerechtfertigt. Je allgemeiner sie aber sind, desto problematischer werden sie. Diesen Mangel an Präzision besitzt auch die kybernetische These, was teils daraus verständlich wird, daß sie, wie der Kontext zeigt, als These gegen vitalistische Ansichten aufgestellt wurde. Ihre Allgemeinheit wird auch sogleich dadurch eingeschränkt, «daß wenig Hoffnung besteht, das ‚vollständige‘ Schaltbild eines funktionierenden Nervennetzes zu finden.»² Weitere Einschränkungen zeigen sich an der Einseitigkeit der Hypothese selbst. Die kybernetische Methode beschränkt sich auf die Untersuchung des Objektivierbaren, speziell des Isolierbaren und der Anordnung der Teile und ihrer Wechselwirkung miteinander. Dies ist

¹ K. Steinbuch, *Auromat und Mensch* (Berlin, Göttingen, Heidelberg ²1963) 9.

² aaO. 19.

ja auch notwendig wegen des konstruktiven Anliegens der Kybernetik, technische Geräte herzustellen. Die Grenzen dieser Methode sind schwerlich zu sehen, wenn man sich nur in dieser Vorstellungswelt bewegt. Dazu muß man aus ihr heraustreten.

So fand man in der Biologie, daß die Analyse nach Zellen, Organen und deren Verbindungen, die Lebensvorgänge bei weitem nicht restlos erhellen konnte. Reflexbogen und Rückkopplungskreis, die beide kybernetisch modellierbar sind, erweisen sich als nützliche Abstraktionen, manchmal auch als reale Grenzfälle, liefern aber auch in erweiterter Form als Funktionszusammenhang von Regelsystemen kein allgemeines Bild der nervösen Ordnungsweisen.¹ Mit Zellen, Bauplänen und Regelkreisen gelingt nur die Vortäuschung einer *allgemeinen* Theorie des Lebendigen. Der wissenschaftliche Wert der damit gewonnenen Ergebnisse bleibt ungeachtet dieser Einschränkung unbestritten. Die biologischen Phänomene zwingen jedoch zur Feststellung, daß das Lebendige mehr ist als diese Einzelaspekte. Innerlichkeit, biogene Feldwirkungen, räumliche Selbstdarstellung² sind Beispiele von schon spezifischen Vorstellungen dieses «Mehr», die sich als heuristisch fruchtbar erwiesen haben.

Die Inhalte des Denkens

Die Einseitigkeit einer Theorie zeigt sich ferner immer an den Einseitigkeiten der dabei gemachten Voraussetzungen. Richtet man den Blick auf diese, so ist meist leicht zu sehen, daß das zu deutende Phänomen neben den hier vorausgesetzten Seiten noch andere besitzt. So ist jeder Denkkakt wohl an physiologische Vorgänge gekoppelt, doch schließt er jeweils bestimmte Denkinhalte in sich. Die denkerische Lösung eines Problems – auch eines kybernetischen Problems – ist inhaltlich nicht aus den physiologischen Vorgängen herleitbar. Von der physiologischen Seite wird der Unterschied zwischen einem beliebigen Handreflex und einer briefschreibenden Bewegung nicht erfaßt.

Der Kybernetiker wird einwenden, daß er die Gedanken, die Inhalte des Denkens, auch erforschen kann, sofern diese nur sprachlich geäußert oder schriftlich fixiert werden. Sein objektivierendes Vorgehen läßt sich eben nicht nur auf die physiologischen Prozesse, sondern auch auf die Ausdrucksformen von Denkinhalten anwenden, weil es sich dabei auch um Ereignisse in Raum und Zeit handelt. So werden mit Erfolg informationstheoretische Untersuchungen an literarischen Werken angestellt. Dabei wird etwa, ausgehend von der Häufigkeit der Worte oder Wortzusammenstellungen, das Maß ihrer Stereotypie bestimmt. Um solche Ergebnisse aber zu deuten – ob ein besonderer literarischer Stil oder das Resultat einer starren Denkweise vorliegt –, braucht auch der Informationstheoretiker Erfahrungen und

¹ A. Portmann, *Zur Philosophie des Lebendigen: Die Philosophie im XX. Jahrhundert* (Stuttgart 1959) 410–440. ² aaO.

Kenntnisse, die nicht mit seiner speziellen Methode zusammenhängen. Um den Inhalt eines Buches zu erfassen, muß es mit Verständnis gelesen werden; dazu hilft einem die Informationstheorie recht wenig.

Erklären und Machen

Bei der angeführten kybernetischen These ist natürlich zu fragen, was mit «Erklären» gemeint ist. Im allgemeinen versteht man unter der Erklärung eines Phänomens seine Rückführung auf anderes: auf Prinzipien, Gesetzmäßigkeiten und andere Phänomene. Das Andere kann aber wiederum als einer Erklärung bedürftig angesehen werden, und das ursprüngliche Phänomen kann in anderer Hinsicht noch unerklärt sein. Deshalb führt der in der These ausgesprochene Rekurs auf die Physik durchaus nicht auf eine feste und abgeklärte Grundlage. In der Physik gibt man sich oftmals mit einer Erklärung für einen Vorgang zufrieden, wenn diese nur eine genügende Beherrschung von Vorgängen des gleichen Typs gewährleistet. Nur solange man nicht weiterfragt, oder andere, noch unerklärliche Phänomene nicht zum Weiterfragen zwingen, kann der unberechtigte Eindruck entstehen, daß die Physik eine umfassende und sichere Erklärungsgrundlage abgibt. Der Optimismus der kybernetischen These beruht zum großen Teil auf der Meinung, alle Wissenschaften, die für die in ihr angesprochenen Probleme eine Rolle spielen, hätten das Ihrige schon geleistet oder wären gerade dabei, das dafür noch Notwendige zu leisten. In Wirklichkeit wächst die Zahl der Probleme in Physik, Biologie, Physiologie immer mehr an, und manches, was einst als volle Erklärung eines Phänomens angesehen wurde, erweist sich heute als Teilerklärung oder wird selbst zum Problem.

Auch der Hinweis darauf, daß eine Sache doch erklärt sei, wenn man sie herstellen könne, ist kein Ausweg aus dieser Erkenntnissituation. Denn man kann ganz gut aus Dingen mit bestimmten Eigenschaften etwas machen, ohne sie vorher im einzelnen zu erklären. Damit ist jedoch gleichzeitig gesagt, daß dem Machen selbst durch die Grenzen bestimmter Erklärungsweisen keine unbedingten Grenzen gesetzt sind. Man kann vieles tun und herstellen, was man im Hinblick auf eine spezielle Erklärungsweise nicht verstanden hat. Doch selbst wenn es gelänge – der Beitrag der Kybernetik dazu wäre sicher sehr gering –, einen Homokulus herzustellen, so wäre dies kein Beweis für die kybernetische These. Denn dieser könnte seine Schöpfer sogleich fragen: Was ist das für ein Stoff, den ihr zu meiner Herstellung verwendet; wie lassen sich die Gesetze verstehen, die ihr dabei ausgenutzt habt?

Denken in kybernetischer Sicht

Bestimmungen von «Denken» wurden von Kybernetikern im Hinblick auf die «Elektronengehirne» öfters versucht, wobei meistens der Begriff der

Informationsverarbeitung verwendet wurde. Geht man von solchen Definitionen aus, so hat man sich natürlich von vornherein die Möglichkeit geschaffen, bei den Automaten Vorgänge zu «entdecken», die dem «Denken» ähnlich sind; dies um so leichter, je mehr man dabei die Vieldeutigkeit des Wortes «Information» ausnützt. Denken ist jedoch zunächst ein reichlich unbestimmter Titelbegriff wie Spielen und Arbeiten. Die Explikation dessen, was Denken ist, gehört größtenteils zu den Aufgaben der Psychologie. Denken kann nach verschiedenen Aspekten charakterisiert werden. Solche sind beispielsweise: Vergegenwärtigung, Ablösung vom Aktuellen, Antizipation, Ordnungsleistung, Urteil und Schlußfolgerung, Probehandlung, Selektivität, Assoziabilität, Intentionalität und Reflexivität, Innerlichkeit und Subjektivität.¹ Andererseits können verschiedene Formen des Denkens unterschieden werden: physiognomisch-affektives, mystisches, kontemplatives, anschauliches, operationales, autistisch-emotionales Denken.²

Die Kybernetik kann auf die Frage, was Denken ist, keine erschöpfende Antwort geben. Sie kann aber durchaus einen Beitrag leisten sowohl bei der Untersuchung der organischen Bedingungen, die vorliegen müssen, damit Denken überhaupt geschieht und erlebt werden kann, als auch bei der Untersuchung von Regelmäßigkeiten des Denkens, und zwar über eine Analyse der mit ihren Methoden faßbaren Regelmäßigkeiten der organischen Vorgänge und der Weise, in denen das Denken zum Ausdruck gelangt. Mit dieser Einschränkung sind aus der Mannigfaltigkeit von Aspekten und Formen des Denkens hauptsächlich zwei direkt oder indirekt Gegenstand der kybernetischen Forschung: (1) das logischen Regeln unterworfenen schlußfolgernde Denken, das sich auf die Operation mit materiellen Zeichen stützt, wozu unter anderem das Rechnen gehört; (2) das der Lösung eines Problems dienende operationale Denken, welches dann aber nicht als autonome Funktion, sondern als Bestandteil einer umfassenderen Tätigkeit angesehen wird. Gegenüber anderen Formen des Denkens zeichnet sich dieses durch seine Voraussagefunktion und seinen hohen Bewährungsgrad aus; es wird als isolierbar von jenen angenommen.³

Ziel der technischen Kybernetik ist es, Apparate zu konstruieren, auf welche schlußfolgernde und operationale Denkfunktionen gleichsam übertragen werden, so daß sie also Probleme lösen, «als ob» sie denken könnten. Diese konstruktive Absicht geht über das bloße Erklären des menschlichen Denkens hinaus und ist kaum daran gebunden. Man baut Maschinen, die viele menschliche Leistungen weit übertreffen und Lösungen von Problemen, Realisierungen von Projekten möglich machen, die ohne sie unlösbar und unrealisierbar wären. Es handelt sich dabei nur zum geringsten Teil

¹ C. F. Graumann (Hrsg.), Denken (Köln, Berlin 1965) 15–22.

² H. Stachowiak, Denken und Erkennen im kybernetischen Modell (Wien, New York 1965) 2, 182.

³ aaO. 1, 2, 131.

um einen rein quantitativen Unterschied der Leistungen in dem öfters zu hörenden Sinne, daß eine Maschine eben mehr und schneller arbeiten würde. Im allgemeinen sind die maschinellen Leistungen von den entsprechenden menschlichen Leistungen wesentlich verschieden, so wie das Fahren, Fliegen und die Raumfahrt sich vom Gehen unterscheiden.

Über Vergleichsmöglichkeiten

Wo die Maschine dem Menschen und wo der Mensch der Maschine überlegen ist, zeigt sich am besten, wenn man spezielle Leistungen des menschlichen Denkens mit den Leistungen der «Denkautomaten» vergleicht. Dabei ist zu bemerken, daß es irreführend sein kann, von «dem Menschen» und von «der Maschine» im allgemeinen zu sprechen: Es gibt nur bestimmte Maschinen für bestimmte Aufgaben so wie es auch nur bestimmte Menschen gibt, die Spezielles leisten können. In zweiter Linie kann man auch die physiologischen Bedingungen der Denkvorgänge, ihre stofflichen und strukturellen Grundlagen mit den entsprechenden Eigentümlichkeiten einer Maschine vergleichen. Bei solchen Gegenüberstellungen ist zu beachten, daß aus einer Ähnlichkeit, ja sogar einer Gleichheit zweier Leistungen kaum etwas über die Ähnlichkeit oder die Gleichheit der Art und Weise, wie diese Leistungen zustande kamen, zwingend gefolgert werden kann; daß weiter aus einigen Ähnlichkeiten von Funktionsverläufen in zwei Systemen nichts Bestimmtes über eine Ähnlichkeit im strukturellen Bau der beiden Systeme auszumachen ist; und daß für gleiche oder ähnliche Strukturen eine Vielzahl von Substraten als mögliche Strukturträger in Frage kommen. Schließlich ist den maschinellen Leistungen – und damit auch der Konstruktion von Automaten – jeweils eine menschliche Absicht vorgeordnet. (Nur in Beziehung auf sie kann überhaupt von Leistungen bei Maschinen gesprochen werden.) Jedoch von ihr aus gesehen bleibt es völlig offen, ob zu ihrer Ausführung nur das menschliche Denken oder auch maschinelle Mittel zu Hilfe genommen werden, und ob diese beiden Realisierungsweisen etwas miteinander gemein haben.

Solche, in einer bestimmten Hinsicht unternommene Einzelvergleiche führen immer nur zu speziellen, durch diese Hinsicht eingeschränkten Aussagen. Eine kurze Antwort auf die ganz allgemeinen Fragen, ob Maschinen wirklich denken können, und ob das menschliche Denken *nichts anderes* oder *mehr* sei als ein kybernetisch erklärbarer Vorgang, ist auf ihrer Grundlage nicht zu erwarten. Jedoch darüber kann kein Zweifel bestehen: Alle bisher gebauten «Denkmaschinen» selbst geben auf diese Fragen keine Antwort. Es sind immer Menschen, die über sie nachdenken, urteilen und ihre Gedanken vielleicht in Büchern über Kybernetik veröffentlichen. Mit der Feststellung, daß Bücher über Maschinen nicht von den darin behandelten Maschinen geschrieben werden, soll weniger ein Beispiel für eine einzelne Leistung

angeführt werden, die ein bestimmter Maschinentyp nicht vollbringen kann, als vielmehr darauf hingewiesen werden, daß das Denken, das der Mensch unmittelbar als eigenes Denken erlebt, für ihn nicht hintergebar und nicht aus anderen bekannten Phänomenen und deren Prinzipien erklärbar ist.

Problemverkürzung und Pauschallösung

In den Behauptungen von der Form «nichts anderes als» zeigt sich die Versuchung, einen Aspekt einer Sache für das Ganze auszugeben. Grenzüberschreitungen wissenschaftlicher Aussagen sind ebenso charakteristisch für unsere Zeit wie das Einspannen wissenschaftlicher Lehren in soziale Auseinandersetzungen. Wenn auf dem Gebiet des Moralischen das Phänomen des Gewissens und der Reue als seelische Regulation beschrieben wird,¹ so hat dies mit Kybernetik nicht viel mehr als das Wort gemein. Zum Verständnis der moralischen Phänomene trägt eine solche Analogie wenig bei, so wie der Vergleich der Gleichgewichtslage einer Waage mit der Stabilität eines Regelkreises allein kein volles Verständnis des letzteren liefern kann. Grundvorstellungen wie die der Regelung oder der Stabilisierung sind nun aber nicht notwendig an einen bestimmten inhaltlichen Bereich geknüpft. Die Aufstellung von Grundschemata ist jedoch nur das eine; ein anderes ist es, diese Schemata in einem bestimmten Bereich anzuwenden und die aus ihnen gezogenen Schlüsse inhaltlich zu interpretieren. Das Phänomen des Bewußtseins ist noch nicht begriffen, wenn eine seiner Funktionen gesetzmäßig beschrieben werden kann, oder wenn es recht anschaulich, in seinem ganzen Umfange als «black-box» dargestellt, mit einigem Recht in einem Schaltbild auftaucht, das zur Erklärung eines bestimmten Verhaltens dient. Von den «Elektronengehirnen» sprechen die Kybernetiker sowieso meist nur im bildlichen Sinne: *als ob* sie Bewußtsein hätten. Sehr viele Mißverständnisse rühren von Fehllassoziationen her, die leicht entstehen, wenn zur Beschreibung von Automaten anthropomorphe Begriffe verwendet werden oder der Unterschied zwischen Modell und Original nicht beachtet wird.

Die Beschreibung des «mehr als» kann auf der anderen Seite leicht von der reinen Konstatierung zu Hypostasierungen führen. Groß ist die Versuchung, eine solche Beschreibung für die Lösung aller Probleme zu halten und sich darüber zur Ruhe zu setzen. Es gilt auch hier die Einseitigkeiten klar zu sehen, sonst kann die Pauschallösung ebenso in die Irre führen, wie die Problemverkürzung.

Die Herausforderung durch die Automaten

Nimmt man die Frage nach dem Denken der Maschinen einmal als sinnvoll an und verneint sie, so legt jede Spezifizierung dieser Antwort den Schluß

¹ K. Steinbuch, Automat 149, 150 (Zitat von F. Baumgartner).

nahe, daß Menschen meistens auch nicht denken, insofern sie häufig nichts anderes tun, als was von Maschinen auch geleistet werden könnte. Ist die Antwort ein bedingtes «Ja», so steht der Weg offen zu der dringenderen Frage, was Denken außer den an Maschinen delegierbaren Funktionen an Wesentlichem beinhalte. Das «Maschinendenken» lenkt so den Blick darauf, wie doch so vieles beim Menschen nicht eigentlich Denken ist, sondern eher ein Herumwandern in angelernten Vorstellungs- und Begriffswelten, und sei dies auch verknüpft mit Einfällen von Wegkombinationen, über welche bestimmte Ziele innerhalb dieser Welten erreicht werden. Eine derartige Routine kann – besonders wenn eine bestimmte Bedeutung sich eindeutig einem bestimmten Worte oder einer Aktion zugesellt, und wenn darüber der Sinn sich verflüchtigt – weit besser von Maschinen durchlaufen werden. Die Tatsache, daß Automaten einer Wartung bedürfen, daß man ihnen Aufgaben stellen kann und sie einen mit den gewünschten Leistungen belohnen, mag wieder einmal die Frage aufwerfen, ob es in den menschlichen Beziehungen auch damit getan sein darf. Im Hinblick auf die «Elektronengehirne» fragt sich, ob es genügt, Menschen mit einem Programm auszustatten und fallweise weitere Programme als Aufgabestellungen einzugeben. Mit solchen Überlegungen hat man sich natürlich von den eigentlich kybernetischen Fragen ziemlich weit entfernt: Hier fordert die Kybernetik dazu auf, ein sie respektierendes Bild vom Menschen und der menschlichen Beziehungen zu konzipieren. Die Stellung des Menschen läßt sich ja weitgehend nur dadurch klar erfassen, daß man ihn gegen anderes, Nichtmenschliches absetzt, das aber doch wie die Automaten mit ihm verglichen werden kann.

III. KYBERNETISCHE TECHNIK

Weit dringender als das «Denken der Maschinen» zu erörtern, ist es, die Aufmerksamkeit auf die praktischen Auswirkungen und sozialen Implikationen der Kybernetik zu richten. Jene recht spekulativen Fragen weisen ja schon auf die Notwendigkeit hin zu klären, welche Rolle das menschliche Denken im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft spielt und spielen sollte, und welchen Platz die Maschinen darin einnehmen. Das Denken ist zunächst eingespannt in die Aufgabe, die Welt, zu welcher der Mensch selbst gehört, zu bewältigen, die Umwelt zu ordnen und zu beherrschen, die Natur dienstbar zu machen. Der denkende Mensch muß sich seiner Lebensgrundlage immer wieder tätig versichern, kann letztlich seinem Denken allein nicht treu bleiben, ohne sich selbst aufzugeben. In diesem Sinne hat die Maschine den Vorrang vor der Spekulation.

Kybernetik als Teil der heutigen Technik

Gemessen am praktischen Wert der meist ohne Naturvorbild geschaffenen kybernetischen Einrichtungen erscheint der Erklärungswert kybernetischer Überlegungen als ein recht geringer. War in den vorangegangenen Ausführungen die Verwendung der Bezeichnung «kybernetisch» schon häufig ziemlich fragwürdig – sie hätte manchmal durch «exaktwissenschaftlich» ersetzt werden müssen –, so verliert sie im Hinblick auf die praktischen Probleme ihre Signifikanz noch mehr. Die Kybernetik bestreitet nur einen kleinen, wenn auch äußerst charakteristischen Anteil an der heutigen Verwissenschaftlichung der Welt, die nach außen als zweite industrielle Revolution in Erscheinung tritt. Sie bietet nur einen, wenn auch immer wichtiger werdenden Bestandteil der für unsere Zeit typischen Verflechtung von Wissenschaft und Technik, Industrie, Wirtschaft und Staat, die sich besonders markant dort zeigt, wo große Produktions- und Forschungsprojekte geplant und durchgeführt werden. Kybernetische Technik als Inbegriff von Automation, Großrechenanlagen, Datenverarbeitungs- und Regelungsverfahren steht hier neben und verknüpft mit Kernenergiephysik, Plasmaphysik, Molekularbiologie, Materialentwicklung, Ozeanologie, Meteorologie, Verhaltensforschung, Sozialtechnik, militärischer Rüstung, ziviler Verteidigung und kontrollierter Abrüstung. Sie muß deshalb im Rahmen der modernen Technik im ganzen erörtert werden.

Unerläßliche Technik

Gegenüber der Verwissenschaftlichung und Technisierung gibt es keine Möglichkeit, zwischen einem Ja oder Nein zu wählen. Alles hängt hier von einer vernünftigen Bejahung ab, die weder hörige Verfallenheit noch bloße distanzierte Neugierde an Wissenschaft und Technik heißen darf. Die Technik ist nicht mehr eine Entfaltung bloßer Möglichkeiten, die irgendwo in der Welt verwirklicht werden, ohne den Menschen zu verändern. Wenn sie anscheinend wie eine fremde Macht plötzlich über uns gekommen ist, so bedeutet dies, daß uns die Wechsel- und Rückwirkungen erst jetzt bewußt werden. Die heutige Situation ist ein Resultat der Technik und kann nur mit Hilfe der Technik gemeistert werden. Eine grundsätzliche Opposition von Mensch und Maschine, die häufig im Rahmen einer Gegenüberstellung von Künstlichem und Natürlichem ausgesprochen wird, ist absurd; denn die Maschinen werden von Menschen gebaut, sie haben ihr «Denken» von uns. Was vielen an der Technik «künstlich» vorkommt, gehört selbst zur menschlichen Natur. Die schädlichen Auswirkungen der Technik sind mit bloßen Vorstellungen und Idealen nicht zu bekämpfen, so lange nicht daran gegangen wird, diese durch eine vernünftige Verwendung der vorhandenen Mittel zu realisieren, wobei aber ihr abstrakter Gehalt immer eine Brechung erfahren muß.

Eigenart der Technik

Die Geschichte der Technik zeigt eine zunehmende Entlastung, Verstärkung, Erweiterung und einen wachsenden Ersatz des Organischen und seiner Leistungen durch das Anorganische: Das unmittelbar vorgefundene Material wird durch Produkte verdrängt, die nach bestimmten Verfahren gewonnen wurden; Werkzeuge vervielfachen die organische Leistung und ermöglichen neue Bearbeitungsweisen. Wahrnehmungsleistungen der Sinnesorgane werden von Instrumenten übernommen, die psychische Aufgabe der Kontrolle und Steuerung von Maschinen wird von Automaten sicherer als von Menschen durchgeführt. Computer ziehen verwickelte logische Schlüsse, führen komplizierte Rechnungen durch, liefern blitzschnell jede gespeicherte Information, helfen bei der Ausbildung im Lehrbetrieb, bei medizinischen Diagnosen und komplizierten Entscheidungen in Wirtschaft und Gesellschaft. Das Entwicklungstempo wird damit immer weniger durch langsame organische Vorgänge bestimmt. Die allgemeine Tendenz geht dahin, jeden Stoff mit beliebig gewünschten Eigenschaften in kürzester Zeit herzustellen, für jede körperliche oder geistige Arbeit, die auch nur ein zweites Mal, und sei es bloß in ähnlicher Weise, durchgeführt werden soll, eine Maschine zu bauen. Jede neue Erkenntnis und jede technische Errungenschaft läßt dabei von sich aus offen, ob sie zur Förderung oder zur Zerstörung des Lebens verwendet wird.

Soziale Auswirkungen

Diesen Wandel in den lebenswichtigen Grundlagen der Gesellschaft begleitet ein ebenfalls steter Wandel ihrer Struktur. Dabei bildet sich eine neue Klassenschichtung heraus mit angestellten und qualifizierten Facharbeitern als stärkster Gruppe. Immer mehr Menschen müssen heute Sekundärberufe ausüben, was die Bereitschaft und die Fähigkeit, umzulernen und sich auf neue Situationen einzustellen, voraussetzt. Diese Schwierigkeit und die stetige Änderung der optimalen Betriebsgröße, welche viele Betriebe konkurrenzunfähig macht, führt zu struktureller Arbeitslosigkeit. Neuartige Anforderungen der Produktion und Verwaltung verlangen eine Neugestaltung der sozialen Institutionen, besonders des Erziehungswesen. Die Eigeninitiative tritt gegenüber einer geregelten Zusammenarbeit und gegenseitige Abhängigkeit immer mehr zurück. Jedes Handeln ist eingespannt zwischen Mensch und Plan. Diese enge Verknüpfung läßt im sozialen Leben jede grundsätzliche Grenzziehung – beispielsweise zwischen mehr am Menschen interessierten und mehr für die Planung zuständigen Instanzen – als gefährlich erscheinen.

Im Verhältnis zwischen Mensch und Maschine hat sich in letzter Zeit eine Wandlung angebahnt. Dachte man bei der Planung früher fast nur an ihre Leistung, so berücksichtigt man heute in zunehmendem Maße ihre Wirkungen auf die Umwelt. Überall versucht man die Gefährdung des Menschen

durch die Artefakte so gering wie möglich zu halten, die bei der Automation anfallenden geisttötenden Routinearbeiten wiederum von Automaten durchführen zu lassen, die Maschine dem Menschen anzupassen. Dazu muß man aber mehr über den Menschen selbst und seine Grenzen wissen. Hier hat auch die kybernetische Forschung schon einige Ergebnisse gebracht. Mehr aber kann die kybernetische Technik zur Schließung der häufig vorhandenen Kluft zwischen Mensch und Maschine beitragen.

Ethische Situation

Die rasch aufeinanderfolgenden Neuerungen und gesellschaftlichen Veränderungen erwecken das Gefühl, kein Fundament bleibe mehr sicher und stabil. Mit der wachsenden Komplizierung der Zivilisation schwindet die Möglichkeit, sie zu überblicken, ein im eigenen Handeln gewonnenes Wissen über sie zu besitzen. Die Anpassung wird dadurch erschwert, daß die anscheinend übermenschlichen Verhältnisse in tradierten Begriffssystemen oftmals geistig nicht erfaßt werden können, und daß zu ihrer Beurteilung die im individuellen Bereich erprobten moralischen Bewertungen nicht ausreichen. Die überkommenen Grundvorstellungen von der Welt und dem Menschen sind somit in Zweifel gestellt, was als Anzeichen einer nicht nur religiösen, sondern totalen Krise gedeutet werden kann.¹

War einst die Meinung geläufig, der Wissenschaftler sei in seiner Forschung nur zur Wahrheit verpflichtet, so stellt sich heute vielmehr die Frage, wer für die Folgen der Anwendung wissenschaftlicher Ergebnisse die Verantwortung trage. Wie für die sachlichen Probleme von der Gesellschaft her eine Lösung gefunden werden muß, so reicht auch für die Beantwortung von ethischen Fragen der Machtverwaltung, des Gruppenverhaltens, der Wirtschaft und der Organisation eine überkommene Individualethik allein nicht aus. Gutwillige Einzelne mit einem idealisierten Bild vom Menschen können sich nicht durchsetzen, wenn sie nicht die Realisierung ihrer Absichten am konkret Gegebenen nach Möglichkeit und Risiko abzuschätzen, wenn sie nicht die neuerarbeiteten technischen Mittel zu ihrer Realisierung einzusetzen verstehen. Leicht mag dieses Versäumnis sonst zu einer erzwungenen Herrschaft über Menschen führen, wo eigentlich die Dinge beherrscht werden sollten. Wenn es nicht gelingt, Wertvorstellungen wenigstens teilweise in die technische Kultur hineinzutragen, Begriffssysteme mit Anschauungen zu füllen und greifbar zu machen, bleiben sie wirkungslos und selbst unerfaßt in vielleicht exzentrisch reizvoller, aber zeitfremder Isolation. «Die Bedeutung der Kybernetik läßt sich viel sicherer ermessen an der Zurückgebliebenheit unserer gegenwärtigen Vorstellung von Regelung als an der vermutlichen Fähigkeit dieser Wissenschaft, ein Supergehirn zu bauen.»²

¹ A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter (Hamburg 1957) 39 ff.

² S. Beer, Kybernetik und Management = Welt im Werden (Hamburg 1962) 245.

Die Unerläßlichkeit von Wissenschaft, Technik und Planung bedeutet aber nicht deren Autonomie. Das Engagement zu letzten politischen und gesellschaftlichen Entscheidungen läßt sich nicht wiederum wissenschaftlich planen. Der von der Wissenschaft direkt und stärker noch über die Technik mittelbar geprägten Denkhaltung liegt es zwar in einer Art ethischer Neutralität oft allzu nahe, das unbesprochen zu lassen, was nicht meßbar und nach ihren Methoden analysierbar ist. Jedoch lassen sich Probleme, die auf eine Lösung drängen, nicht mit dem Hinweis aufschieben, die Wissenschaft könne morgen vielleicht schon eine exakte Auskunft geben. Die Maschinen nehmen uns die Entscheidung nicht ab, ob und welche Maschinen eingesetzt werden sollen. Der Glaube an die selbstverständliche Wahrheit von logischen Denkmodellen wird dort unvernünftig, wo es nur ungenügende oder keine exakten Denkmodelle gibt. Keine noch so große Propaganda für neue Methoden sollte uns darüber hinwegtäuschen.

IV. KYBERNETIK ALS WELTEINSTELLUNG

Die neue wissenschaftlich-technische Denkweise

Die wachsende Zahl der mit analytischen Wissenschaften auf irgendeine Weise Vertrauten oder darin Gebildeten und die zunehmende Ausbreitung technischer Anlagen in der Arbeitswelt vergrößern immer mehr das Gewicht der damit verbundenen Denkhaltungen im kulturellen und sozialen Leben. Das Streben des Menschen danach, die Rätsel der Welt zu ergründen, seine Macht über die Natur zu erweitern, sich selbst zu objektivieren,¹ kann als Triebkraft dieser Entwicklung angesehen werden. Charakteristisch für die neue Situation ist eine durchgreifende Intellektualisierung, mithin der Abbau an Anschaulichkeit, Unmittelbarkeit und unproblematischer Zugänglichkeit, eine zunehmende Abstraktheit, das Vordringen mathematischer, formaler und anderer exakter Methoden in allen Wissenschaften. Die neue Denkweise ist getragen vom Vertrauen in das experimentelle Vorgehen und in die klaren Lösungen, von der Bereitschaft zur Emanzipation von bisher selbstverständlichen Voraussetzungen. Dieses Denken schließt ferner eine äußerst kritische Kontrolle der eigenen Erkenntnisse durch Beobachtung, logisch strenge Beweise und experimentelle Verifikation ein. Eigene Initiative, Unabhängigkeit, selbständiges Fragen und Offenheit sind dabei nötig, weshalb durch Autorität gestütztem Wissen nur vorläufige Geltung zugestanden wird. Nicht nur in der Technik, sondern auch in der Wissenschaft und anderen kulturellen Bereichen kommt dem Problem der Machbarkeit immer größere Bedeutung zu, was an den kybernetischen Verfahren beispiel-

¹ A. Gehlen, Seele 23 ff.

haft deutlich wurde. «Dabei ist die hier dargestellte Form dieses Bewußtseins entscheidend, nicht etwa irgendein ‚mechanistischer‘ Inhalt. Es ist primitiv und provinziell, wenn man gegen den ‚Geist‘ der Naturwissenschaften bzw. der Technik an Hand von mechanischen Denkmodellen polemisiert: Der moderne Geist ist gerade gegen den Inhalt gleichgültig, er besteht in dem Interesse an der Frage, wie etwas Beliebiges zum Entstehen zu bringen ist».¹

Der Einsatz maschineller Hilfsmittel, besonders der von datenverarbeitenden Anlagen bei Problemlösungen und Planungen in Wissenschaft, Wirtschaft, Industrie und Verwaltung verlangt vom Menschen nicht nur gegenüber der Maschine, sondern auch bezüglich der jeweiligen Probleme eine besondere Einstellung. Um die Maschine überhaupt mit Nutzen anwenden zu können, muß das Problem für sie vorbereitet werden. Dies bedeutet bei den datenverarbeitenden Anlagen, deren Bau auf der materiellen Realisierung einiger logischer Grundoperationen beruht, eine logische Analyse und Formalisierung des Problems. Wer sich also solcher Hilfen bedienen will, muß notwendigerweise alle anfallenden Probleme und das Gebiet, in dem sie sich stellen, unter diesem Gesichtspunkt sehen. Jede solche rationale Analyse ist besonders bei verwickelten Problemen ein Versuch neben anderen, ebenfalls möglichen Analysen von derselben Art. Er muß an den damit gewonnenen Resultaten und Prognosen überprüft, eventuell verbessert oder sogar verworfen werden. Anpassungsschwierigkeiten, die sich häufig bei einer praktischen Konfrontation mit diesen Methoden, Organisationsverfahren und Apparaten zeigen, ergeben sich – von Vorurteilen und Mißtrauen gegenüber allem Neuen einmal abgesehen –, aus einer mangelnden Fähigkeit oder Neigung zur Durchführung von solchen Experimenten und formalen Analysen, zu vorausschauender Orientierung und Verwendung rationaler Entscheidungshilfen, sowie aus einer fehlenden Begabung und Erziehung zu unpersonlicher Sachlichkeit und affektiver Neutralität.

Somit werden, wie in jeder Sozialform, auch in den einzelnen Bezirken der neotechnischen Gesellschaft Menschen mit besonderen Eigenschaften bevorzugt. Einer Verzerrung des Gesamtbilds, die durch das bisher Gesagte leicht entstehen könnte, ist jedoch vorzubeugen: Da die Motivation zum Handeln ja nicht eine Folge von Sachlichkeit, Planung und steter Kontrolle ist, werden neben den genannten Qualitäten auch immer andere notwendig sein, etwa die Bereitschaft, die Verantwortung zu übernehmen für letzte Entscheidungen, die durch keine formale Analyse und kein vorhergehendes Experiment ersetzt werden können.

Grenzüberschreitungen dieser Denkweise

Die geschilderte neotechnische Sachlichkeit wird von ihren Parteilägern nicht selten als weitgehende Vorurteilslosigkeit näher bestimmt. Dadurch

¹ aaO. 30.

soll die neue Haltung gegen Einstellungen abgesetzt werden, die durch Ideologien festgelegt sind. In eingeschränkterem Sinne wird sie auch dahingehend gekennzeichnet, daß in ihr enthaltene Vorurteile experimentell korrigierbar seien. So sind viele kybernetische Forschungen von der Überzeugung getragen, daß die bisherige Undurchschaubarkeit von komplizierten Prozessen biologischer, psychologischer oder soziologischer Art eine Folge der Anwendung inadäquater Erklärungsmethoden sei, und daß diese Prozesse mit kybernetischen Denkmodellen besser erfaßt werden können. Vielfach hat sich diese Ansicht inzwischen bestätigt. Für eine große Zahl von Problemen, die man ebenso zu behandeln versuchte, kann aber von einer Verifikation dieser Ansicht keine Rede sein. Die Korrektur der dabei gemachten Voraussetzungen läßt aber häufig noch auf sich warten. Dessen sollte man sich bewußt sein, wenn man in kybernetischem Schrifttum auf vage Vermutungen und ungerechtfertigte Extrapolationen oder auf die Idee von reibungslos manipulierbaren Vorgängen, welche in allen Gebieten realisierbar seien, stößt, die meist in Form bloßer Begriffsspielerei vorgebracht werden.

Mit dem Übersteigen der fachtechnischen Relevanz der kybernetischen und mit ihr verwandter Betrachtungsweisen in Richtung auf eine allgemeine kybernetische Welteinstellung kann es nicht ausbleiben, daß ihre Vertreter andere Denkhaltungen als unklar und veraltet abstempeln und sie kurzerhand als «spekulativ und metaphysisch» abtun. Insofern man von einer Philosophie der Kybernetik sprechen kann, ist diese in eine Reihe zu stellen mit anderen philosophischen Richtungen, für die nach ihren eigenen Aussagen unter anderem die Ablehnung des metaphysischen Denkens charakteristisch ist, also in die Reihe der philosophischen Anschauungen positivistischer, pragmatischer und analytischer Prägung, mit denen die Kybernetik schon durch gemeinsame historische Ausgangspunkte verbunden ist.

Die Opposition gegen metaphysisches Denken ist meist eine Folge von einst unglücklich gestellten Alternativen, wie der bekannten Disjunktion: entweder Vitalismus oder Mechanizismus. Diese Disjunktion rief gleichsam jeden zu einer einmaligen und endgültigen Entscheidung auf, ehe wissenschaftliche Kleinarbeit überhaupt die Chance hatte, das für ein ausgewogenes und stichhaltiges Urteil notwendige Erkenntnismaterial zu liefern. Daß im allgemeinen die eine Seite solcher Alternativen in einseitiger, nüchterner Sachlichkeit die «allein wissenschaftliche», die andere die «unwissenschaftliche» und «mystifizierende» genannt wird, hängt mit dem Vorherrschen der exakten Wissenschaften in der modernen Welt zusammen.

Ihr Verhältnis zur religiösen Haltung

Aus der dargelegten Situation erhellt, warum der verwissenschaftlichte neotechnische Denkstil mit religiösen Glaubenshaltungen im Widerspruch zu stehen scheint, insofern diese nicht auf Sicht- und Nachprüfbares, nicht so

sehr auf immanente Probleme, als vielmehr auf den Anspruch einer Transzendenz Bezug nehmen; insofern für sie der Revisionsfreudigkeit, der eigenen Initiative und dem Durchspielen aller nur denkbaren Erkenntnismethoden durch teils autoritativ formulierte Glaubensinhalte Grenzen gesteckt sind; und insofern für den religiösen Menschen feststeht, daß er aus eigener Kraft nicht alle Geheimnisse der Wirklichkeit entschlüsseln kann, wonach neben kritischem Fragen und rationalem Verstehen auch ein gläubiges Hinnehmen letzter Geheimnisse notwendig wird.

Die zunehmende Ausbreitung von Wissenschaft, Technik und planender Verwaltung bewirkt, daß das Gewicht der Glaubenseinstellungen aufs Ganze gesehen im sozialen und kulturellen Leben immer mehr zurückgeht. Für den einzelnen sind die Anforderungen in einem speziellen Arbeitsgebiet oft so groß, daß sie den Einsatz der ganzen Person zur Bewältigung der anfallenden Aufgaben fordern. Es ist eben unmöglich, sich gleichzeitig und mit gleicher Hingabe ganz verschiedenartigen Fragen und Erfahrungsbereichen zu widmen. Die Folge davon ist eine immer weiter um sich greifende Spezialisierung auf allen Gebieten. Wer sich mühsam in einem Bereich menschlicher Erfahrung wesentliche Erkenntnisse und Fähigkeiten erworben hat, oder wer in einer Denkweise geschult ist, die auf die eigene Arbeits- und Erlebniswelt paßt, neigt leicht dazu, Erfahrungen, die von anderen geäußert werden, und die der eigenen Haltung so völlig fremd sind, einfach zu übersehen oder als Unsinn auszugeben. Oder er mag bestrebt sein, die Eigentümlichkeiten solcher fremden Erfahrung im Rahmen des eigenen Denkens nur bis zu einem von ihm selbst festgelegten Grade anzuerkennen, um Widersprüche mit der eigenen Haltung von vornherein zu vermeiden.

Wo verschiedene Erfahrungen im persönlichen Leben zusammentreffen, zeigen sich oft schizophrene Züge einer strikten Trennung zwischen Arbeitswelt und Privatwelt, mit Akribie auf dem eigenen Spezialgebiet und vager, kaum von Erfahrung gestützter und unreflektierter Vermutung in allen anderen, zu Epiphänomenen dieser Klarzone herabgesunkenen Wirklichkeitsbereichen. So stehen dann kritisch reflektiertes und selbstverantwortliches Handeln und die Annahme kaum integrierter überkommener Auffassungen oft beziehungslos nebeneinander. Die Konfrontation mit dem gewaltigen Anwachsen aller Wissensgebiete und der fortlaufenden Änderung im gesellschaftlichen Gefüge lassen alle auf Stabilisierung ausgehende Syntheseveruche von vornherein als gewaltsame Vereinheitlichungen auf der Grundlage verschwommener Grundbegriffe erscheinen; als tragen Hang zu traditionellen Positionen und bloße Verteidigung eigener Bequemlichkeit. In einer Welt, die vom Fortschritt schwärmt, werden Versuche, an etwas Konstantem festzuhalten, sehr schnell zu reaktionären Hindernissen gestempelt. Hier ist diejenige Denkweise im Vorteil, die «Modifikation» zu ihren Prinzipien zählt, die deshalb eine Revision und ein Verlassen alter Vorstellungen nicht als eine Niederlage, sondern als einen Gewinn einschätzt. Glau-

bensaussagen und Glaubensregeln, die durch vergangene wissenschaftliche und soziale Gegebenheiten geprägt sind, entarten in einer neuen wissenschaftlichen und sozialen Situation, in der sie nicht mehr nachvollziehbar sind, unvermeidlich zu leeren Formen, oder sie werden gänzlich abgetan. Es geht in dem Konflikt von Wissenschaft und Religion also nicht so sehr um Einzelfragen als vielmehr um verschiedene Grundhaltungen, aus denen sich die möglichen Antworten auf Einzelfragen dann fast zwangsläufig ergeben.

V. KYBERNETISCHE TATSACHEN UND GLAUBENSAUSSAGEN

Einzelwissenschaft, Philosophie und Religion

In den Einzelwissenschaften ist das forschende Interesse konzentriert auf einzelne Aspekte von Ausschnitten der Wirklichkeit. Mit Hilfe von genauen Beobachtungen und exakten Theorien bemüht man sich, einzelne Fakten als Manifestationen allgemeiner Prinzipien und Gesetze zu verstehen und damit die Mannigfaltigkeit der Phänomene zu klassifizieren und zu ordnen. Im Falle der logisch-mathematischen Wissenschaften geht es vor allem um die Aufstellung von Ordnungsschemata. Philosophie ist der Versuch, die aus einzelnen Fakten abgelesenen und erschlossenen Prinzipien auf möglichst große Bereiche der Wirklichkeit hin zu verallgemeinern und die Zusammenhänge der letzten Prinzipien einzusehen und zu formulieren. Religion ist Antwort auf menschliches Fragen nach einem Absoluten jenseits des Wandels des Wirklichen, nach dem Sinn alles Vergänglichen, nach einem letzten Ziel. Wissenschaft, Philosophie und Religion sind verschiedene Lebensäußerungen, Ausdruck verschiedener Erfahrungen des Menschen und als solche in der Gesamtpersönlichkeit nicht voneinander zu trennen, wohl aber methodologisch zu unterscheiden.¹

Die Überlegungen in einer Einzelwissenschaft spielen sich im Rahmen allgemeiner ontologischer, erkenntnistheoretischer und methodischer Voraussetzungen ab, also im Rahmen philosophischer Vorstellungen. Die Grenzen solcher Voraussetzungen im Hinblick auf das Ganze des Wirklichen abzuschätzen und mit anderen, in gleichem Grade allgemeinen Ideen in Bezug zu setzen, gehört zum Anliegen der Philosophie. Eine solche Beurteilung setzt eine genügende Kenntnis der heute immer komplizierter und umfangreicher werdenden Einzelwissenschaften voraus, so daß es mehr denn je fraglich erscheint, ob eine allgemeine philosophische Synthese geleistet werden kann. Es scheint, als ob sich die Philosophie mit mehr oder minder gelungenen, vorläufigen und standpunktbedingten Teilkordinationen begnügen müßte.

¹ A. N. Whitehead, *Religion and Science: Science and the Modern World* (New York 1964) 161–172. *Science and Philosophy: Adventures of Ideas* (New York 1954) 143–163.

Über Berührungspunkte

Mit ihren allgemeinen theoretischen Fragen grenzt die Kybernetik als Einzelwissenschaft – abgesehen von ihrer Beziehung zu anderen Wissenschaften – unmittelbar an die Philosophie, nicht aber an die Religion. Glaube und Kybernetik berühren sich vor allem im sozialen Leben, wo die Realisierung von Glaubensidealen mit derjenigen von kybernetischen Ideen zusammentrifft, wo Glaube und Kybernetik als verschiedene Denkhaltungen aufeinanderstoßen und wo der Einzelne auf Grund seiner Denkweise die Haltung der anderen ablehnt. Zu einer Konfrontation kommt es auch dort, wo sich die Theologie als wissenschaftliche Verarbeitung des Glaubensgutes mit einer bestimmten philosophischen Richtung verbindet und sich zur Auseinandersetzung mit einer Kybernetik gezwungen sieht, die sich mit einer anderen philosophischen Richtung verschwärt, oder sich selbst als Philosophie oder Weltanschauung aufspielt, wobei einzelne Glaubensaussagen mit einzelnen Aussagen der Kybernetik in Widerspruch zu geraten scheinen. Bei jedem Zusammentreffen fällt natürlich zuerst der Widerspruch verschieden lautender Aussagen in die Augen, und an ihnen entzündet sich der Konflikt der Anschauungen und Denkhaltungen.

Glaubensaussagen stehen immer auch in einem Kontext von bestimmten Bildern und Ansichten über die dem Menschen zugängliche Wirklichkeit. Obgleich man allgemein sagen kann, daß es in Glaubensaussagen primär um den transzendenten Bezug des Menschen geht und nicht um seine Naturerkenntnis, so ist im Einzelfalle damit noch nicht die Auflösung eines Widerspruchs zwischen wissenschaftlichen und theologischen Aussagen gesichert. Vielmehr muß insbesondere bei Aussagen über die Natur des Menschen der Unterschied der Anliegen neu erarbeitet werden. Aus der Vergangenheit sind genügend Aussagen bekannt, bei denen die Trennung von Glaubensrelevanz und Wissen um die Naturwirklichkeit undurchführbar schien. Beispiele dafür sind die Verflechtung von Glaubensaussagen mit dem Bild der flachen Erde mit dem Himmel darüber und der Hölle darunter, die Verbindung mit der Vorstellung einer unbeweglichen Erde als Mittelpunkt des Universums oder mit dem Gedanken der Schöpfung der Erde und des Menschen zu einer bestimmten Zeit. Daß die Aufforderung des Glaubens zur Selbstbesinnung nicht aufgehört hat und vermutlich weitergehen wird, zeigt die Herausforderung durch die Kybernetik: Die Konfrontation ereignet sich dort, wo Glaubensaussagen zu eng mit ganz bestimmten geschichtlich bedingten Bildern von der Natur des Menschen und seiner einzigartigen Überlegenheit verflochten sind. In jenen Vorstellungen wird oft die Technik nicht insgesamt zur Natur des Menschen gerechnet; oder es spielt in ihnen die Ansicht mit, daß der Mensch in jeder Hinsicht von der übrigen Natur verschieden und ihr überlegen sei; oder seine Sonderstellung wird in Ausprägungen und Leistungen seines geistigen Vermögens gesehen, die heute von Maschi-

nen verwirklicht werden können, die aber nach jenen Vorstellungen dem Menschen selbst vorbehalten sein sollten. Sich anmeldende Widersprüche sind Chancen, es mit Unstimmigkeiten aufzunehmen, und sollten nicht bloß zu neuen Grenzziehungen verführen. «In diesem Übergang von einer statischen Grenzbestimmung zu einer dynamischen ist wohl der Unterschied von alter und neuer Grenze zwischen Glauben und Wissenschaft zu sehen. Es ist der Übergang von der Geschlossenheit vermeintlich gesicherten Besitzes in die Offenheit echter Frage.»¹

VI. KYBERNETIK UND MARXISMUS-LENINISMUS

Der Wandel der ideologischen Einstellung

Fragen um die Kybernetik, besonders ihre Beziehung zur Philosophie, werden in den kommunistischen Ländern heftig erörtert. In der Sowjetunion begann diese Diskussion in den fünfziger Jahren. Zunächst zeigten sich die sowjetischen Wissenschaftler und Philosophen der Kybernetik gegenüber recht skeptisch; auf der Seite der Parteiideologen stieß sie auf völlige Ablehnung. Charakteristisch für diese Haltung ist der Artikel über Kybernetik im «Kleinen philosophischen Wörterbuch» von 1954, worin sie eine «reaktionäre Pseudowissenschaft» und eine «Form des gegenwärtigen Mechanizismus» genannt wird (die Bezeichnung «Mechanizismus» ist im herabsetzenden Sinne zu verstehen; die «Mechanisten» waren eine der beiden philosophischen Richtungen, die 1931 von der Partei verurteilt wurden). In der offiziellen philosophischen Zeitschrift «Fragen der Philosophie» wurde 1953 in einem anonymen Artikel auf die im Titel der Arbeit gestellte Frage «Wem dient die Kybernetik?» geantwortet, sie diene den Reaktionären der bürgerlichen Soziologie und Physiologie, der idealistischen Philosophie, dem Kapitalismus und seinen kriegerischen Zielen.

Kritik an dieser starren Ablehnung übten sehr bald einige Fachgelehrte. A. Kolman, ein tschechischer Mathematiker und Philosoph, schrieb 1955 in der erwähnten Zeitschrift, es wäre ein Fehler anzunehmen, daß man im Westen gewaltige Mittel für unsinnige Dinge vergeude, nur um die Lehre Pawlows zu diskreditieren sowie Idealismus und Metaphysik in die Psychologie und Soziologie einzuschleppen. In diesen und anderen gleichartigen Äußerungen zeichnet sich der Übergang von der weitgehend affektiven Ablehnung zu einer sachlicheren Einschätzung der Kybernetik ab.

Seit dem XX. Parteitag 1956 nahmen auch die Ideologen, vor allem weil die technische, wirtschaftliche und militärische Lage es einfach forderte, ihr ablehnendes Urteil langsam zurück. Einige Zeit lang sprach man noch lieber

¹ H. Dolch, Ein neues Verhältnis zwischen Glaube und Wissenschaft: Forschung und Bildung (Freiburg 1965) 245.

von «Automation», das Parteiprogramm von 1961 propagierte dann aber «die weite Anwendung der *Kybernetik*». Im gleichen Jahr wurden zwei Sammelbände publiziert: «Philosophische Fragen der Kybernetik» und «Die Kybernetik im Dienst des Kommunismus». Viele westliche Bücher über Kybernetik waren schon vorher ins Russische übersetzt, noch mehr geschah dies aber in der Folgezeit. Die Zahl der eigenen Publikationen über fachliche und philosophische Probleme der Kybernetik wächst immer mehr an. Neben speziell kybernetischen Institutionen wurden einige Sektionen in philosophischen Instituten eingerichtet, die sich ausschließlich mit kybernetischen Fragen beschäftigen. Im Juli 1962 wurde in Moskau eine Konferenz über philosophische Fragen der Kybernetik mit über 800 Teilnehmern abgehalten.

Die anfängliche, sachlich ungerechtfertigte Ablehnung der Kybernetik durch die Ideologen wird heute mit dem Hinweis auf deren Ignoranz und Verblendung durch westliche Sensationsmacherei entschuldigt. Nicht wenige kommunistische Autoren sind inzwischen bei der Beurteilung der Kybernetik ins entgegengesetzte Extrem gefallen: G. Klaus sieht in der Kybernetik «eine der eindruckvollsten einzelwissenschaftlichen Bestätigungen des Dialektischen Materialismus, die es überhaupt bis jetzt gegeben hat»,¹ und behauptet, daß die Kybernetik ihrerseits den Dialektischen Materialismus als Grundlage benötige.² Ähnlich liest man in einem Sammelband, der sich aus den Vorträgen der erwähnten Konferenz ergab, daß die Kybernetik das wichtigste Element der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Begründung des Dialektischen Materialismus darstelle.

«Kybernetik» ist in den kommunistischen Ländern weit mehr als in den westlichen zu einem Schlagwort und einem Schirmbegriff für die verschiedenartigsten Forschungsarbeiten geworden. Nicht nur die Bearbeitung fachlicher Probleme, sondern auch die Untersuchung philosophischer Fragen der Kybernetik wird stark gefördert. Über verschiedene dieser philosophischen Probleme herrschen sehr unterschiedliche Ansichten. In den meisten Arbeiten wird ausdrücklich gesagt, daß es noch zu früh sei für endgültige Lösungen der philosophischen Probleme. Charakteristisch ist, daß Zahl und Umfang der Arbeiten im Bereich des Dialektischen Materialismus weit größer ist als im Historischen Materialismus, weil offensichtlich dort die heikleren Probleme der Gesellschaft und der Ökonomie angeschnitten werden müßten.

Einige philosophische Probleme

Weltanschauung. Zuerst wurde vor allem diskutiert, ob die Kybernetik als besondere Wissenschaft zu rechtfertigen, was ihr besonderer Gegenstand und was ihre besondere Methode sei. Solche Fragen stellten sich, weil der Dialektische Materialismus in seinem Selbstverständnis die einzige wissenschaft-

¹ Klaus G., Kybernetik in philosophischer Sicht (Berlin 1963) 7.
² aaO. 97.

liche Weltanschauung ist, und er die allgemeinsten Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Denkens formuliert. Die Kybernetik als die Wissenschaft von gleichartigen Strukturen und Prozessen in verschiedenen Realbereichen, die zudem anscheinend den Anspruch erhob, eine neue Weltanschauung zu sein, mußte hier offensichtlich als Konkurrenzunternehmen erscheinen. Sie konnte erst anerkannt werden, als ihre Eigenständigkeit als die einer Einzelwissenschaft bestimmt war; dies jedoch jeweils mit dem Zusatz, daß nur im Dialektischen Materialismus richtige Interpretationen ihrer Ergebnisse möglich seien, und daß eine dialektisch-materialistische Einstellung für eine fruchtbare wissenschaftliche Arbeit in der Kybernetik unumgänglich sei.

Reduktionismus: Nach dem Dialektischen Materialismus ist die Materie die philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die unabhängig vom Bewußtsein existiert. Sie ist die unendliche Mannigfaltigkeit der existierenden Dinge und Erscheinungen, das Substrat aller Eigenschaften und Formen der Bewegung. Die Bewegungsformen werden eingeteilt in die der anorganischen Natur, der belebten Natur und der Gesellschaft. Der Dialektische Materialismus lehrt, daß die höheren Bewegungsformen qualitativ von niedrigeren verschieden sind und nicht auf sie zurückgeführt werden können, womit er sich ausdrücklich vom Vulgärmaterialismus und Mechanizismus absetzt. In der Kybernetik schien nun eine derartige Reduktion, beispielsweise der biologischen auf die anorganische Bewegungsform vorgenommen zu werden. Die Philosophen mußten also zeigen, daß die nun einmal anerkannte Wissenschaft diesen Fehler nicht begeht, daß sie aber die Bewegung der Materie auch nicht in unverbundene Formen auf trennt. Denn letzteres würde in ihren Augen auf eine «undialektische Metaphysik» hinauslaufen.

Die «Grundfrage der Philosophie» ist nach dem Dialektischen Materialismus die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist, von Materie und Bewußtsein, von deren Beantwortung die Teilung der philosophischen Anschauungen in die beiden entgegengesetzten Grundrichtungen des Materialismus und des Idealismus abhängt. Für ihn existiert die ewige und unendliche Materie historisch vor dem Bewußtsein, also auch vor dem Geist; das Bewußtsein ist ein Produkt der Materie und eine besondere Eigenschaft hochorganisierter Materie; es hat die Fähigkeit, die materielle Welt in ideellen Formen widerzuspiegeln. Im Rahmen der «Grundfrage» mußte natürlich auch die Frage nach dem Denken der Maschinen besondere Aktualität gewinnen. Eine Fülle von Argumenten wurde zur Entscheidung dieser Frage publiziert.¹ Im allgemeinen wird das Primat des Menschen als Konstrukteur und Kontrolleur der Maschinen, die als Werkzeuge nie selbständig werden können, herausgestellt. Ferner wird betont, das Bewußtsein des Menschen sei im Verlaufe seiner langen gesellschaftlichen Arbeitstätigkeit entstanden.

¹ Vgl. S. Rowenski, A. Ujomow, J. Ujomowa, Maschine und Gedanke (Leipzig-Jena-Berlin 1962).

Meist wird jedoch verneint, daß grundsätzliche Grenzen für die Maschinen angebbar seien. Der Dialektische Materialismus als avantgardistische Weltanschauung könne es auch mit den unwahrscheinlichsten Ereignissen der Wissenschaft aufnehmen.

VII. KYBERNETIK UND DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES MENSCHEN

Zu den Eigentümlichkeiten, die den Menschen von allem uns sonst in der Wirklichkeit Erfahrbaren abheben, gehört sein Selbstbewußtsein, das Vermögen, gleichsam auch zu sich selbst eine Distanz einzunehmen, sich mit anderem zu vergleichen und so seine Sonderstellung zu begründen und zu artikulieren. Schon aus der Umgangssprache kennt man aber auch die andere Bedeutung von «Selbstbewußtsein»: die unberechtigte Überschätzung seiner selbst. Die Gefahr einer entsprechenden Verzerrung entsteht auch dort, wo immer die Sonderstellung des Menschen einseitig formuliert wird. Wenn sich dann diese Formulierungen als unhaltbar erweisen oder etwas ins Gesichtsfeld rückt, dem in der Konzeption vom Menschen noch gar nicht oder nur ungenügend Rechnung getragen wurde, zeigt sich das auf sie bauende Selbstgefühl verletzt, und der davon Betroffene weiß sich oft nicht anders zu helfen, als – meist über eine strikt gestellte Alternative – alles kategorisch abzulehnen, was seine Vorstellungswelt in Frage stellen könnte. Es sei hier nur an die kopernikanische Lehre, an die Theorien von der Entwicklung der Erde und des Lebens, an die Abstammungstheorie des Menschen, an die Gesellschaftslehre von Marx, an die Psychoanalyse von Freud oder an die Verhaltensforschung erinnert.

Die Kybernetik hat als Wissenschaft und Technik manche Formen des menschlichen Selbstverständnisses in Frage gestellt: Ist der Mensch nicht durch sein Denkvermögen vor allem anderen ausgezeichnet? Stellt die zunehmende Abhängigkeit von der Maschinenwelt nicht seine Freiheit in Frage? Wird die Menschheit denn aufgespalten in solche, die nur zur Bedienung der Apparate da sind, und solche, die sich jener Apparate bedienen? Ist die Entwicklung auf der Erde wirklich nicht abgeschlossen, stellt also der Mensch nichts Endgültiges und nicht das Höchste dar, weil die «Spezies Apparat» gerade beginnt, sich immer schneller zu entfalten und auszubreiten? Die Fülle der durch die Kybernetik aufgeworfenen soziologischen und anthropologischen Fragen kann hier nicht behandelt werden. Hier sei nur noch auf zwei Punkte der Blick gelenkt.

Soziale Institutionen

Die kybernetische Technik ist als Teil der menschlichen Kultur überindividuell, erfüllt einerseits für den Einzelnen eine Funktion der Entlastung und

ist andererseits ein Ausdruck der gemeinsamen Gestaltung der Welt; sie teilt diese Züge mit allen sozialen und kulturellen Wirkfaktoren, Institutionen und Ausdrucksformen. Änderungen im Gefüge der Zivilisation, beispielsweise der Aufbau einer technisierten Welt sind Sache des Menschen und unterliegen trotz allem Druck der Erfordernisse der Zeit, die berücksichtigt werden müssen, letztlich der Entscheidung von wenigen. Wie die Institutionen für den Einzelnen zu übermächtigen Gebilden auswachsen können, so kann auch die Maschinenwelt zur Überwelt werden, in welcher der Einzelne sich nur in eingeschränktem Maße entfalten kann. Dem Unbehagen und der Sorge um die Zukunft, die sich beim Weiterdenken dieser Situation einstellen, ist das hoffnungsvolle und erhebende Gefühl entgegenzuhalten, das die Veränderungen durch die Kybernetik in anderen Köpfen erweckt hat, zusammen mit der Frage, inwieweit denn dieser Optimismus berechtigt ist. Offenbar ist er getragen von der Aussicht auf die Befreiung von nicht selbstgewählten reproduktiven, routinehaften und ordnenden Leistungen, mit deren Durchführung einige Grundbedingungen für alle höhere Lebensgestaltung erfüllt werden. Sowohl durchgreifende Neuerungen als auch herkömmliche Einrichtungen stellen den Menschen, der ja wesentlich offen und nicht auf etwas Bestimmtes festgelegt ist, vor die gleiche Aufgabe: vor die verantwortete Entscheidung, Tradiertes und Neues anzunehmen oder abzulehnen. Zu deren Vorbereitung muß jedoch möglichst umfassende Information über die aufgegebenen Probleme in jedem Falle an die Stelle bloß konformistischer Stellungnahme treten.

Stabilität

Ein befriedigendes Leben für den Einzelnen setzt wenigstens das Gefühl einer gewissen Stabilität seiner Beziehung zur Welt, zu Umwelt und Mitmenschen voraus. Doch es bleibt dann die Frage, worauf sich dieses Stabilitätsempfinden gründen soll. Es kann dafür das in unserer Zeit als trügerisch angesehene Vertrauen in Magie oder in eine von den Sternen geregelte Abhängigkeit einspringen. Nach anderer Auffassung wird jene Stabilität am besten durch eine gleichbleibende Lebenswelt mit festgefühten Institutionen und den entsprechenden Weltauslegungen gewährleistet. Aber nicht nur auf statistischen Grundlagen kann das Stabilitätsgefühl beruhen, sondern auch auf der Konstanz von Prozessen und Bewegungsmöglichkeiten: Eine gleichbleibende nomadenhafte Beweglichkeit ist genauso Lebenssicherung wie Seßhaftigkeit. In Bereichen, in denen andauernd Änderungen auftreten, kann sich der Darinstehende auf seine gleichbleibende Flexibilität besser verlassen als auf hartnäckiges Festhalten an einem starren Schema; in einer mobilen Gesellschaft wird man sein Vertrauen eher auf ein an vielen Stellen einsetzbares Können, auf die Fähigkeit zum Umlernen setzen, was nötig macht, daß man sich eher bestimmte Methoden als bestimmte Inhalte

angeeignet hat. Außer diesem Stabilitätsgrund vom Charakter eines konstanten Wechsels kann auch eine gleichbleibende Parallelität von gerichteten Entwicklungen konstante Verhältnisse gewährleisten: Aus den zwischenmenschlichen Beziehungen ist dies jedem bekannt; im großen Maße, in der Weltpolitik, zeigt diese mögliche Konstanz sich im parallellaufenden Wachstum militärischer Machtzentren, die zum sogenannten atomaren Patt führten. Daß in Wirklichkeit verschiedene Stabilitätsgrundlagen sich jeweils vermischen, daß mit jeder Grundlage auch Keime zur Instabilität gegeben sind, braucht nicht besonders ausgeführt werden.

Diese Hinweise mögen genügen, um einsichtig zu machen, daß das Grauen vor dem Entwicklungstempo der Technik oder die Ablehnung starrer Traditionen großenteils daher rühren, daß nur *eine* Form der Stabilität für denkbar gehalten und deshalb als einzige propagiert wird. Es gibt nicht einmal für den Bereich des gesellschaftlichen Zusammenlebens nur eine Form der Stabilität: Sowohl Feudalismus als auch Demokratie haben stabile Staatsformen hervorgebracht. Im religiösen Bereich können stabile Verhältnisse im Festhalten an einer bestimmten Glaubenssubstanz, aber auch in einer stetigen Umwandlung liegen. «Anpassung» ist eine unglückliche Bezeichnung für die letztgenannte Art der Konstanz. Denn an die Stelle der gleichsam von außen verursachten Veränderungen kann ja eine Entwicklung aus innerer Dynamik treten.

GRENZEN

Die Verschiedenartigkeit der Einzelwissenschaften und damit ihre ungefähre Abgrenzung gegeneinander erkennt man am leichtesten daran, was in ihnen zum Gegenstand des Fragens gemacht wird und unter welchem Gesichtspunkt ein Gegenstand befragt wird. Abgrenzungen zur Isolierung eines Aspekts werden aber auch innerhalb jeder Wissenschaft selbst gemacht. Solche methodischen Trennungslinien laufen quer durch alle Wissenschaften hindurch und lassen die regionalen Grenzziehungen als weitgehend willkürlich erscheinen. Sie sind aber notwendig und fruchtbar zur adäquaten Erfassung von komplexen Phänomenen der Natur. So ist es für ein umfassendes Verständnis des Menschen unumgänglich, ihn unter wechselnden Gesichtspunkten zu betrachten: von der Mechanik her die Hebelwirkung seiner Glieder, von der Wärmelehre her sein Wärmehaushalt, von der Chemie her die in ihm ablaufenden chemischen Reaktionen, von der Biologie her seine Triebhandlungen und von der Kybernetik her die menschlichen Regelungs- und Signalisierungsvorgänge. Diese Aufzählung ließe sich hin bis zu seinen geistigen Eigenschaften fortsetzen. Ausgrenzungen bestimmter Aspekte nützen also der exakten Forschung; die dabei gewonnenen Ergebnisse dürfen aber nicht als Erkenntnis des Ganzen ausgegeben werden.

Keine Wissenschaft handelt ihren Gegenstand nur als eine Ansammlung

auseinanderfallender Aspekte ab. Jede bemüht sich neben der Analyse um eine Synthese, sei es durch die Aufstellung einer Hierarchie allgemeiner Prinzipien, innerhalb der die Einzelerkenntnisse spezielle Fälle darstellen, oder sei es durch die Erforschung größerer Zusammenhänge der Wirklichkeit. Denn das Isolieren ist ja eine Tätigkeit des forschenden Denkens, in der Wirklichkeit findet man keine absolut isolierten Erscheinungen. Die Monopolisierung einer Erklärungsweise, die sich wieder einmal in kybernetischen Überlegungen gezeigt hat, stellt jedoch keine echte Synthese dar. Ihr liegt eine falsche Vorstellung einer Zusammenschau zugrunde: die Idee einer Reduktion der gesamten Wirklichkeit auf Prinzipien, die nur standpunktbedingte Gültigkeit besitzen. Eine andere Art von Synthese wird im praktischen Handeln verlangt: Angesichts der Aufgabe, eine humane Technik aufzubauen, müssen die Grenzen zwischen humanitären und wissenschaftlich-technischen Disziplinen fallen.

Anscheinend widersprüchliche Behauptungen rühren oft daher, daß ähnlich lautende Aussagen sehr Verschiedenes bedeuten, daß verschiedene Bedeutungen eines Wortes verwechselt oder nicht gegeneinander abgegrenzt werden. Hier sind Differenzierungen notwendig, um die nötige Klarheit zu schaffen. So kann der Streit um das «Denken der Maschinen» nur beigelegt werden, wenn man unterscheidet zwischen Denken als psychischem Vorgang, Denken als Verknüpfung von verschiedenen Inhalten und den logischen Verknüpfungsregeln, denen auch das Denken zu folgen hat. Nach einer Methode, die für die Untersuchung einer dieser Seiten nützlich ist, lassen sich jedoch über die anderen keine umfassenden Kenntnisse gewinnen. Zum Verständnis dessen, worin ein Mensch sich andächtig versenkt, kann man mit Hilfe jener Methoden, mit denen die Funktionen des Denkens bei der Orientierung in der Umwelt und der Steuerung von Handlungen untersucht werden, nur Unwesentliches beitragen.

BIBLIOGRAPHIE

- Asbby W. R.*, Design for a Brain (London 1960).
 - An Introduction to Cybernetics (London 1961).
Beer S., Kybernetik und Management = Welt im Werden (Hamburg 1962).
Bergedorfer Protokolle 2 = Maschine - Denkmaschine - Staatsmaschine (Hamburg-Berlin 1963).
Bergedorfer Protokolle 3 = Kybernetik als soziale Tatsache (Hamburg-Berlin 1963).
Cherry C., Kommunikationsforschung - eine neue Wissenschaft = Welt im Werden (Hamburg 1963).*
Couffignal L., Kybernetische Grundbegriffe (Baden-Baden 1962).
Feigenbaum E. A. / Feldman J. (Hrsg.), Computers and Thought (New York 1963).*
Flechtner H.-J., Grundbegriffe der Kybernetik (Stuttgart 1966).
Frank H. (Hrsg.), Kybernetik - Brücke zwischen den Wissenschaften (Frankfurt a.M. 1965).*
 - Kybernetische Maschinen = Welt im Werden (Frankfurt a.M. 1964).*
Günther G., Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik (Krefeld, Baden-Baden 1963).
Klaus G., Kybernetik in philosophischer Sicht (Berlin 1963).
 - Kybernetik und Gesellschaft (Berlin 1964).
Müller A. (Hrsg.), Lexikon der Kybernetik (Hamburg 1964).*
Poletajew J. A., Kybernetik (Berlin 1962).
Rowenski S. / Ujomow A. / Ujomowa J., Maschine und Gedanke (Leipzig-Jena-Berlin 1962).
Stachowiak H., Denken und Erkennen im kybernetischen Modell (Wien, New York 1965).
Steinbuch K., Automat und Mensch (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1966).*
 - Die informierte Gesellschaft - Geschichte und Zukunft der Nachrichtentechnik (Stuttgart 1966).
Tanke M., Der Mythos der Denkmaschine (Hamburg 1966).*
Wiener N., Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine (Düsseldorf-Wien 1963).
 - Mensch und Menschenmaschine (Frankfurt a.M.-Bonn 1964).
Wiener W., Organismen, Strukturen, Maschinen (Frankfurt a.M. 1959).*

* mit ausführlichem Literaturverzeichnis

HEINZ HÄFNER
DAS GEWISSEN IN TIEFENPSYCHOLOGISCHER SICHT

Problemgeschichte

Der Begriff «Gewissen» taucht erstmals im Neuen Testament auf, wengleich der zu Grunde liegende Sachverhalt beispielsweise im Philosophieren und Denken der Ägypter,¹ im Alten Testament und bei den Klassikern der griechischen Philosophie eine wichtige Rolle spielte. Während im Alten Testament die Autorität des Gewissens durch einen gestrengen Gott verkörpert war, der vornehmlich als eine äußere, ins Diesscits hereinwirkende Macht gesehen wurde, enthält das Neue Testament eine auf Innerlichkeit bezogene, eminent psychologische Konzeption des Gewissens. Bei Paulus heißt es beispielsweise (Röm 2, 14-15): «Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antrieb die Forderungen des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß der Kern des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist. Ihr Gewissen bezeugt es ihnen und die Gedanken, die einander anklagen und verteidigen» und weiter (Röm 14, 22-23): «Wohl dem, der keine Gewissensbedenken bei dem hat, was er für recht hält. Wer dagegen beim Essen Bedenken hat, der ist schon verurteilt, weil er nicht aus Überzeugung handelt. Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.»

Man kann die alttestamentarische Auffassung und den Gewissensbegriff des Neuen Testaments als zwei polare Konzeptionen einander gegenüberstellen. Im Alten Testament sind das Gesetz und ein autoritärer Gott als transzendentaler Partner des Menschen, als Verkünder des Gesetzes und als Richter über die Menschen die beherrschenden Vorstellungen. Die Gewissensphänomene kristallisieren sich daher in erster Linie um die Furcht des Sündigen vor Gottes Zorn und Strafe und um den Versuch, Gott durch Opfer und durch Sühne wieder zu verhöhnen. Von unserer gegenwärtigen Kultur und ihrer Wertorientierung her gesehen, ist das die Vorstellung eines kindlichen Gewissens, dem eine väterliche Autorität gegenübersteht. Bezogen auf das Individuum selbst ist der Segen einer solchen traditionellen und transzendental begründeten Gesetzeslehre, die durch eine richtende und strafende göttliche Autorität vertreten wird, in der allgemeinen Verbindlichkeit und Einheitlichkeit der geltenden Ordnung zu sehen. Die Gefahr jedoch liegt in der Starre des Gesetzes gegenüber den sich wandelnden Bedingungen der sozialen Umwelt, in seiner Ungerechtigkeit gegenüber der unterschiedlichen inneren Situation der Individuen und in der Möglichkeit einer Veräußerlichung der Unterwerfung unter das Gesetz.

Diese letztere Möglichkeit spielt in der dialektischen Diskussion der neutestamentlichen Positionen in den Evangelien eine große Rolle. Als Repräsentanten einer solchen Veräußerlichung der Gesetzestreue, bei der die Buchstabengenauigkeit an die Stelle echter Besinnung und Verinnerlichung der moralischen Ordnung

¹ Vgl. die Lehren des Ptahhotep aus der 5. Dynastie, etwa 2700 v. Chr. oder die Lehren des Königs Meriyere (9. oder 10. Dynastie, etwa 2200-2400 v. Chr.) zitiert aus J.H. Breasted, Die Geburt des Gewissens (Zürich 1950).

treten, werden die Pharisäer bemüht. Ihnen wird der christliche Gewissensbegriff, gegründet auf eine ganz persönliche Einsicht von Gut und Böse, auf Demut, Schuldbekennnis und Reue, entgegeng gehalten. An die Stelle von Strafangst und Sühnebedürfnis treten hier als beherrschende Vorstellungen des Neuen Testaments Reue, Wandlung und Versöhnung in der Liebe. Die Gefahr einer solchen Gewissensauslegung ist nicht mehr in der Veräußerlichung zu sehen, sondern in der Fehlbarkeit der persönlichen Überzeugung, in den zahlreichen Irrungsmöglichkeiten der konkreten menschlichen Gewissensforschung und Gewissenseinsicht.

Die Beschäftigung mit dem Gewissen erfuhr während der Scholastik eine Blütezeit. *Thomas von Aquin* unterschied zwischen *Synderesis* und *Conscientia*. Er sah in der *Synderesis* ein allgemeines menschliches Erkenntnisvermögen, einen Habitus der sittlichen Grundsätze. Fundiert in der Göttlichen Seinsordnung soll die *Synderesis* unfehlbar sein. Das empirische Gewissen jedoch, die *Conscientia*, ist ein Akt, der sich zwar auf die Anwesenheit der sittlichen Ordnung in der *Synderesis* bezieht, der aber nur in einer konkreten Situation und im Hinblick auf die jeweiligen inneren und äußeren Bedingungen vollzogen wird. So ist die *Conscientia*, das wirkliche Gewissen, durch die Täuschung der subjektiven Einsicht, durch den ständigen Einfluß der individuellen Wünsche und Interessen und durch die Vieldeutigkeit der äußeren Bedingungen fehlbar.

Dieser differenzierten Lehre der Scholastik, die einen Brückenschlag zwischen der postulierten Unfehlbarkeit des Gewissens in seinem intelligiblen Kern und den Irrtumsmöglichkeiten der faktischen Gewissensurteile versuchte, folgte die rationale Einseitigkeit der Gewissenslehre der Aufklärung und des deutschen Idealismus'. Für *Kant* war das Gewissensurteil nur ein Vergleich zwischen dem Sittengesetz und den Motiven des empirischen Ich. Ein irrendes Gewissen konnte es für ihn nicht geben, weil dem Erkenntnisvermögen der praktischen Vernunft, wenigstens als Postulat, unbedingt Dignität zuerkannt wurde. *Hegel*, der diese Auffassung auf seine Weise weiterentwickelte, unterschied zwischen einem formellen und einem wahrhaften Gewissen, wobei er das letztere aus dem Grund dessen, «was an und für sich gut ist» mit dem objektiven Gesetz identifizierte. *Schleiermacher* und *Fichte* wandten sich schließlich wieder zur theologischen Begründung zurück und interpretierten das Gewissen als Anwesenheit des Göttlichen im Menschen, als Stimme Gottes in ihm. *Fichte* schließlich rückte in seiner Deutung, unter dem Einfluß der Romantik, nahe an die Mystik heran, wenn er sagte: «So fließe ich denn ein auf jenen unendlichen Willen, und die Stimme des Gewissens in meinem Inneren ist es, durch welche er wiederum auf mich einfließt.»

Im Gegensatz zu dieser Entwicklung, die schließlich eine wirklichkeitsfremde Apotheose des Gewissens zur Folge hatte, wurde von den Sensualisten und Evolutionstheoretikern jede Allgemeingültigkeit und jede transzendente Wurzel des Gewissens bestritten und eine Ableitung aus psychogenetischen, soziologischen und utilitaristischen Prinzipien unternommen. *Darwin* meinte, das Gewissen entstehe schon auf der Stufe der höheren Säugetiere aus den Sozialinstinkten heraus. Wenn ein Tier beispielsweise ein anderes getötet habe, so könne sich später der Fürsorgetrieb in seiner Unbefriedigkeit geltend machen und «Gewissensbisse» verursachen. Ein voll ausgebildetes Gewissen soll nach *Darwin* erst dann vorhanden sein, wenn zu den sozialen Instinkten auch noch Gedächtnis und intellektuelle

Fähigkeiten kämen, ähnlich wie beim Menschen, so daß ein Wissen um die Revolte der sozialen Instinkte nach einer egoistischen Tat stets gegenwärtig bleibe.

Spencer meinte, das Gewissen sei die Frucht einer langen Entwicklung des Menschengeschlechtes, entstanden durch die Entwicklung des Lebens in der Gemeinschaft. Dem Menschen habe sich allmählich die Erfahrung eingeprägt, daß eine Beschränkung der egoistischen Interessen zugunsten der Gemeinschaft auch dem Einzelnen nütze. Die aus solchen Nützlichkeits Erfahrungen allmählich entstandenen moralischen Anschauungen seien schließlich echtes Erbgut geworden, so daß sie dem Einzelnen, unabhängig von seinen persönlichen Nützlichkeits erwägungen, schließlich das sittliche Handeln vorschrieben. Bei *P. Rée* und *A. Bain* wurde dagegen auch die ontogenetische, d. h. die kindliche Entwicklung des Individuums für die Entstehung des Gewissens mit herangezogen. *Bain* unterscheidet drei Stufen des Gewissens: das Kind erfährt, daß es durch Ungehorsam gegenüber den Eltern und den äußeren Autoritäten Strafen heraufbeschwört. Durch die Wiederholung derartiger Erfahrungen kommt es zu einer Assoziation zwischen Ungehorsam einerseits, Schmerz- oder Strafangst andererseits, was als erster Keim des Gewissens zu verstehen sei. Die zweite Stufe besteht darin, daß Liebe und Ehrfurcht gegenüber den Autoritätspersonen eine neue Art Furcht einflößen, die Furcht, den Geliebten zu kränken. *Bain* nennt es einen «höheren Rang des Gewissens», aus Liebe und nicht nur aus Strafe = Angst zu handeln. Den höchsten Rang soll das Gewissen aber erst durch die Einsicht in den Nutzen und die Bedeutung der Gebote und Verbote für die Allgemeinheit und für das Individuum erlangen.

Nietzsche knüpfte wieder an die Tradition der Evolutionisten an. Er unternahm den kühnen Versuch einer phylogenetischen und ontogenetischen Ableitung des Gewissens, wobei er sich schon einer dekuvierenden Psychologie bediente. Nach seiner Meinung geht die Entwicklung des Gewissens bis auf die Anfänge der Menschheit zurück. Ursprünglich ein Raubtier, sei der Mensch nach Ansicht *Nietzsches* bezähmt und in die Regeln des gesellschaftlichen Daseins gezwängt worden. Wenn auch dadurch die Instinkte weitgehend zu Verlust gingen, so habe sich doch der Trieb nach Macht ständig gegen diese Unterdrückung aufgelehnt. Daraus sei hervorgegangen, daß die Starken und Freien kein Gewissen hatten, während die Sklaven schließlich aus der Vergewaltigung ihrer Triebe ein Herdengewissen entwickelten. Gut und Schlecht habe am Anfang so viel wie vornehm und niedrig, wie Herr und Sklave bedeutet. Der unterdrückte Freiheitsdrang und Machttrieb des Sklaven kehrte sich, veranlaßt durch schmerzliche Erfahrungen wiederholter vergeblicher Auflehnungen, schließlich als Gewissen gegen das eigene Ich. So wurden die Unterwerfung, der Gehorsam, zu den höchsten Werten der Sklaven- oder Ressentiment-Moral erhoben. In der Selbstmißhandlung durch Gewissensbisse, in Askese, Demut und Sühnebedürfnis tobt sich nach *Nietzsche* der pervertierte Machttrieb mit seiner triebhaften Grausamkeit aus. Letzten Endes aber ist die Sklavenmoral – nach *Nietzsche* ist das Christentum ein hervorragendes Beispiel einer solchen Ressentimentmoral – eine äußerst sublimierte Rache an der Herrenmoral, denn sie schafft neue Werte in Umkehrung der alten, denen schließlich auch die Herren zum Opfer fallen mußten.

Die ontogenetische Entwicklung des Gewissens begreift *Nietzsche* in Analogie zu dieser phylogenetischen Theorie. Alles, was in der Kindheit regelmäßig durch

Personen gefordert wurde, die das Kind verehrte oder fürchtete, trug zur Bildung des Gewissens bei: «... Der Glaube an die Autorität ist die Quelle des Gewissens.» Doch vermag das Gewissen keine Begründung für sein Urteil zu geben, weil es auf irrationale Autoritäten gründet. Es ist «nicht die Stimme Gottes im Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen».

Die von *Nietzsche* aus der evolutionistischen Tradition heraus entwickelte Theorie der Genese des Gewissens ist von entscheidender Bedeutung für die Tiefenpsychologie geworden. Die von ihm aufgeworfenen Gedanken und Hypothesen sind von Sigmund *Freud* wieder aufgenommen, von der Empirie überprüft, vertieft und zu neuen Hypothesen und Modellen ausgestaltet worden, die inzwischen Bestandteile der psychoanalytischen Theorie sind. Aber noch ein zweites verbindet *Nietzsche* und *Freud*. Bei seiner Entlarvung der menschlichen Unaufrichtigkeit und der falschen Moral schwebte *Nietzsche* das «intellektuelle Gewissen» als ein Bekenntnis zu absoluter Redlichkeit oder Wahrhaftigkeit vor. Wenn es ihm auch in seiner aphoristisch-genialen Weise des Denkens und Philosophierens mehr um die Enthüllung und Demaskierung als um Vertiefung und Geschlossenheit seiner Einsichten ging, so ist doch seine Idee zur faktischen Richtschnur *Freuds*, zur Richtschnur seines eigenen Lebens und der Psychoanalyse als Theorie und Technik geworden: die rücksichtslose Redlichkeit und der Entdeckergeist um jeden Preis, die bereit sind zu einer tiefen Skepsis gegenüber allem, was sich im Bewußtsein und im Erscheinen zeigt, die Erwartung, Wahrheit nur im Verborgenen und in den Hintergründen aufzufinden.

Läßt sich aus der sensualistischen Tradition her eine historische Linie verfolgen, die unter mannigfachen Wandlungen und Ergänzungen bis in die modernen psychoanalytischen Wissenstheorien führt, so knüpfen *Max Scheler* und sein Schüler *H. Stoker* wieder an der Scholastik an. Allerdings fügt *Scheler*, aus der phänomenologischen Schule *Husserls* kommend, eine differenzierte Untersuchung der psychologischen Phänomene hinzu, ohne allerdings den transzendentalen Kern seiner Konzeption zu leugnen. In seiner phänomenologischen Psychologie jedoch spielt die Analyse der emotionalen Vorgänge eine besondere Rolle. Das Schuld-erlebnis, in seiner Einheit von Bedeutungsgehalt und emotionaler Tiefe als ein Zustand des Ich, wurde ihm wesentlicher Zugang zur Erhellung der Gewissensphänomene. Auch *Scheler* vertritt die Auffassung, daß das Gewissen in seinem Wesen unfehlbar sei. Dem Schuld-erlebnis liege, so meint er, stets eine objektive Kundgabe des personal Bösen zu Grunde. *Stoker* geht in dieser dogmatischen Formulierung noch einen Schritt weiter und meint, ein unbezweifelbares Sichersein um die Schuld gehöre zum Wesen des Gewissens. Ein zweifelndes Gewissen ist deshalb für *Stoker* keine normale Erscheinung. Der weite und problematische Bereich unangemessener Schuldgefühle, vor allem die neurotischen Schuld-erlebnisse, werden von ihm als pathologisch abgetan.

Im Gegensatz dazu hat *Scheler* durchaus die Bedeutung der Gewissenstäuschungen gesehen und den Versuch einer psychologischen Analyse unternommen. Nach seiner Auffassung ist ein wesentlicher Grund für die Gewissenstäuschung die Tatsache, daß unsere sittliche Erkenntnis ebenso wie jede andere menschliche Einsicht, mit unseren Wünschen und Bedürfnissen in engem Zusammenhang steht. So kommt es vor, daß der Ruf des Gewissens überhört wird und zahlreiche kleinere oder größere Versuche eines Selbstbetrugs erfolgen, der die Schuld ver-

bergen soll. *Scheler* meint ausdrücklich, gerade der moderne Mensch habe sich zahlreiche Ideensysteme ausgeklügelt, die sein Handeln und Denken rechtfertigen und ihn seinen Schuldgefühlen entkommen lassen sollen. In Fortsetzung der schon von *Nietzsche* unternommenen Versuche einer aufdeckenden Psychologie der Gewissensfunktion weist *Scheler* darauf hin, daß die Schärfe und Feinheit des Gewissens oder seine Abstumpfung damit zusammenhängen, in welcher Weise der Anruf des Gewissens als sittliches Leben in der persönlichen Lebensgeschichte realisiert oder verfehlt wird. *Nietzsche* hatte bereits darauf hingewiesen, daß häufig der mit schwerster Schuld Beladene, beispielsweise der Verbrecher, von seinem Gewissen am allerwenigsten gepeinigt wird: «Es gibt einen langsamen, schrittweisen Weg zu Laster- und Schurkenhaftigkeit jeder Art. Am Ende desselben haben den, welcher ihn geht, die Insektenschwärme des schlechten Gewissens völlig verlassen und er wandelt, obschon ganz verrückt, dennoch in Unschuld.»

Scheler meint, daß ein sittliches Leben, eine fortwährende Auseinandersetzung mit dem Gewissensruf, das Hinhörenkönnen auf das Gewissen, das Fühlen der Schuld verfeinert, während das Wachsen der Schuld und das Verdecken des Gewissens auch das Gefühl für ihr Vorhandensein zunehmend abstumpft. Diese unerlöste Schuld aber, die nicht mehr im Gewissensruf wahrgenommen und in der Reue getilgt wird, übt nach *Scheler* eine fatale determinierende Macht auf das Leben aus. Dennoch geht, so meint *Scheler*, Erfahrenes in das eigentliche Wesen des Gewissens niemals ein. Es schärft zwar oder zerstört unser Fühlen für die Schuld. Die allgemeinen Wertsätze und Normen, die uns aus der Erziehung oder von der sozialen Umwelt her in sittlicher Einsicht vermittelt werden, besitzen nach *Scheler* einen, von der Gewissensanerkennung völlig unabhängigen, verbindlichen Charakter. Das Gewissen selbst ist für ihn nur in der Intimität der individuellen Person wirklich und wirksam. So definiert er das Gewissen schließlich als «den Niederschlag meiner (aus eigener Lebenserfahrung) sprießenden Einsicht in das Gute, sofern es ‚das Gute für mich‘ ist.»¹

Die Verknüpfung von transzendentaler Herleitung und individualistischer Auffassung wird von den meisten neueren Autoren nicht geteilt. Dennoch hat sich die Phänomenologie *Max Schelers* auf die anthropologischen Schulen der Tiefenpsychologie und Psychotherapie nachhaltig ausgewirkt. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Namen *R. Allers*, *V. E. Frankel*, *V. v. Gebsattel* und *I. Caruso* zu nennen.

Ein dritter Weg der philosophischen Tradition erscheint verhältnismäßig jung. Er läßt sich nicht ohne Gewaltanwendung an frühere Entwicklungen der Philosophiegeschichte anschließen. Es ist die Daseinsanalytik *M. Heideggers*, die nicht nur die philosophische Diskussion um das Gewissen, sondern auch die Psychopathologie und Tiefenpsychologie, vor allem bei *L. Binswanger*, *M. Boß*, *A. Storch*, *H. Häfner*, *G. Conrady* u. a. beeinflußt hat. *Heidegger* glaubt auf empirische und transzendenzbezogene Methoden verzichten zu können und die Phänomenologie des Gewissens auf der Erhellung des Daseins aufbauen zu können. Das Gewissen ist für ihn ein Phänomen des Daseins, das in der Seinsart dieses Daseins «ist», sich nur in seinem faktischen Existieren bekundet und darin, wie es sich von sich selbst her

¹ Vgl. stets *M. Scheler*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Weltethik* (Halle 1913).

zeigt, aufgewiesen werden kann. Es wird nicht mehr als ethisches Gewissen verstanden, was auf den Bruch einer sittlichen Ordnung verweist, sondern im umfassenden Sinne als Hüter von Eigentlichkeit, Wahrhaftigkeit und Selbstverwirklichung, wenn solche psychologischen Formulierungen überhaupt dem ontologischen Anliegen *Heideggers* gerecht werden. Jedenfalls versteht er das Gewissen als einen Ruf, der dem Dasein in seiner Selbstvergessenheit und Verlorenheit an die Öffentlichkeit des Man widerfährt und es zu seinem eigensten Selbstseinkönnen zurückruft. Gerade in seiner Uneigentlichkeit des Sichüberhörens und Sichvergessens wird das Dasein vom Ruf des Gewissens getroffen, den es in der Weise des Aufrufs zum eigensten Schuldigsein vernimmt. Der Ruf wird jedoch nur von dem gehört, der auch zurückgeholt sein will, der ihn verstehen will, der «Gewissen haben will». Darin liegt das existentielle Wählen der Bereitschaft zum Selbstsein begründet, das *Heidegger* die Erschlossenheit nennt. So ist für ihn das Gewissen als Erschlossenheit des Daseins der Rückruf auf das Eigentlichsein hin als Möglichkeit der Verwirklichung des eigenen Selbstseinkönnens.

Gefragt, was das Gewissen eigentlich ruft, antwortet *Heidegger*: «Streng genommen nichts.» Das Gewissen redet im Modus des Schweigens, dennoch erschließt sich eindeutig, was es ruft. Die Täuschungen im Gewissen entstehen nicht durch ein «Sichverrufen» des Rufs, sondern erst aus der Art, wie der Ruf gehört wird. Statt ihn eigentlich zu verstehen, kann der Ruf vom Man-Selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch gezogen und in seinem Erschließungscharakter verkehrt werden.

Der Ruf des Gewissens kann nicht geplant werden. Er kommt «aus mir und doch über mich». Der Rufer ist das im Grunde seiner Uneinigkeit befindliche Dasein, dem alltäglichen Man selbst unvertraut, sich ängstigend in der ursprünglichen Geworfenheit des In-der-Welt-Seins. Aber gerade diese Uneinigkeit setzt dem Dasein in seiner Selbstvergessen- und Verlorenheit nach und ruft es zu seinem eigensten Seinkönnen. *Heidegger* knüpft hier an *Kierkegaard* an, der einmal meinte, die Angst sei letztlich Gewissenstrauer, geboren aus der Schuld des Menschen, und lasse ihn das Nichts erfahren, vor das er sich gerade durch die Schuld gebracht habe.

Zweifellos wird man den von *Heidegger* inaugurierten Begriff des existentiellen Gewissens eindeutig unterscheiden müssen vom ethischen Gewissen im traditionellen Sinne, mit dem er nur mittelbar zu tun hat. Doch haben bereits die zitierten Autoren gezeigt, daß mit einer anthropologischen oder psychologischen Wendung des *Heideggerschen* Gewissensbegriffs, wie sie in der psychiatrischen Daseinsanalyse geschieht, fruchtbare Forschungs- und Interpretationsansätze gewonnen werden können.

Definition und Inhaltsbestimmung dessen, was wir unter Gewissen zu verstehen haben, sind auf der theologischen Ebene und in der transzendental orientierten Philosophie mit befriedigender Klarheit möglich. Zeugnis dafür gibt die aristotelische Gewissenslehre, die ihren Niederschlag im Römerbrief und in der Scholastik fand, zumal bei Thomas von Aquin, der von der transzendentalen Höhe auch in die Psychologie herabstieg. Die scholastische Gewissenslehre hat, trotz ihrer transzendentalen und dogmatischen Herkunft, auch in der modernen Tiefenpsychologie ihren Niederschlag gefunden. So sagt beispielsweise *Rudin*: «Die tiefste Grundlage des Gewissens kommt nicht von außen, sondern liegt als strukturgegebener Grundplan und als permanente Grundordnung im Inneren des Menschen. Es ist seine Natur selbst, sofern sie zu ihrer Ganzheitlichkeit und Einheitlichkeit als zu ihren Zielen drängt und sich dazu verpflichtet weiß. Es handelt sich um das, was die Scholastik als Synderesis, besser als Syneidesis bezeichnet hat, und was wir mit Gewissensanlage übersetzen dürfen.»

Es darf aber nicht übersehen werden, daß hier in eine empirische Disziplin Begriffe anderer Herkunft eingeführt werden, die die Psychologie oder Tiefenpsychologie als eine Erfahrungswissenschaft aus sich selbst heraus nicht zu entwickeln vermöchte. Wenn es auch sinnvoll ist, in der empirischen Psychologie von der vorläufigen Definition des Gewissens als einer integralen Funktion der Persönlichkeit auszugehen, und das durchaus in Anlehnung an die dogmatische Tradition, so darf doch der Wert dieser Rahmenvorstellung für die empirische Forschung und die durch sie zu schöpfenden Einsichten über das Gewissen nicht überschätzt werden.

Aus Gründen der wissenschaftlichen Askese steht es der Psychologie besser an, sich auf die Beschreibung des Vorgefundenen, die Formulierung und Überprüfung von Hypothesen und die Entwicklung von Modellvorstellungen zu beschränken. Der Schritt zu einer anthropologischen Gesamtdeutung oder zu einer theologischen Begründung führt über die Psychologie hinaus. Er ist nicht mehr Aufgabe dieses Beitrages.

Wenn sich also die Tiefenpsychologie auf ihre empirischen Methoden beschränkt, so beschäftigt sie sich zwar mit dem Gegenstand, den wir als Gewissen bezeichnen, und mit den zugehörigen Sachverhalten, wie Schuld und Schuldgefühl, Gut und Böse, Reue und Wiedergutmachung, sie versucht aber dennoch die eigentlich ethische Norm daran einzuklammern. Das Interesse der Tiefenpsychologie wendet sich also mehr den Fragen nach der Funktion, der Struktur und den Ursprüngen des Gewissens und den damit in Zusammenhang stehenden Möglichkeiten der Behandlung der gestörten Funktion zu, als der Frage nach dem Wesen und Sinn von Gut und Böse, von Sünde, Schuld und Reue im ethischen oder im theologischen Sinne. Damit

geht einher, daß in der Tiefenpsychologie böses oder schuldhaftes Verhalten häufig als etwas Krankhaftes angesehen wird, das es zu behandeln, nicht aber zu werten oder zu bestrafen gilt. Eine solche praktische Konsequenz der methodischen Askese ist jedoch eine unzulässige Verallgemeinerung. Wenn auch eine solche Haltung therapeutisch fruchtbar, mitunter sogar notwendig sein mag, so darf doch nicht übersehen werden, daß die für eine wissenschaftliche oder therapeutische Methode notwendige Einschränkung des Blickfeldes der vollen Realität des menschlichen Lebens nicht gerecht wird. Es gibt *wertfreie Methoden*, auch im Bereich der Psychologie, aber es gibt *keine wertfreie Lebenswirklichkeit*. Deshalb kann nicht genug davor gewarnt werden, die methodische Askese einer Wissenschaft zum faktischen Bewertungsmaßstab in der Lebenswirklichkeit bzw. zu einer Weltanschauung zu verallgemeinern.

Der vorwissenschaftlichen Erfahrung begegnet das Gewissen in erster Linie als Schuldbewußtsein und Schuldgefühl. Im Schuldbewußtsein wird eine Handlungsweise, eine Tat, ein Vorsatz oder auch eine Haltung als Bruch einer Wertordnung erfahren, die für die eigene Person als unbedingt verbindlich erlebt wird. Diese Ordnung wird in der sekundären Reflexion teilweise mehr als eine innere, personale Instanz, teilweise als ein von außen auferlegtes, allgemeines und verbindliches Gesetz, teilweise aber auch als eine transzendente Ordnung erfahren, die ihre Repräsentanz sowohl im eigenen Inneren als auch in einem, durch den Glaubensakt erschlossenen, göttlichen Partner hat. Die Zurechnung von Schuld als Akt einer Objektivierung des subjektiven Schuldbewußtseins setzt das Bestehen von Verantwortlichkeit für die zugerechnete Tat oder Gesinnung voraus. Verantwortlichkeit hat aber die Fähigkeit zur Einsicht in den Unwertgehalt der Tat oder Gesinnung ebenso zur Voraussetzung, wie die Fähigkeit dieser Einsicht gemäß zu handeln oder sie zur Maxime seiner Gesinnung zu machen. So wichtig die Konstatierung der Zurechnungsfähigkeit und die auf sie mitgründende Bewertung der Schuld als eines objektiven und subjektiven Tatbestandes für das positive Recht bzw. die Rechtsprechung ist, so fragwürdig erscheinen doch alle Versuche zur Bestimmung der objektiven Schuld, wenn man einen kritischen Maßstab anlegt. Die Rechtsprechung muß sich im Dilemma zwischen den praktischen Erfordernissen des Schuldstrafrechts und der Unmöglichkeit einer vollständigen Kenntnis menschlicher Motive mit einer pragmatischen Analyse und Bewertung begnügen, deren Verlässlichkeit naturgemäß begrenzt ist.

Schuldbewußtsein, objektive Schuld und Zurechnungsfähigkeit stehen zwar in einer lockeren Zuordnung, jedoch nicht in strenger Korrelation miteinander. Es gibt auch ein eindeutiges Schuldbewußtsein bei fehlender Zurechnungsfähigkeit, wobei allerdings unsere derzeit geltenden Auffassungen zugrundegelegt werden, deren Relativität wir nicht übersehen wollen. Es gibt weiterhin ein eindeutiges subjektives Schuldbewußtsein bei – und dies ist

auch wieder eine pragmatische Aussage, deren Verlässlichkeit begrenzt ist – fehlender objektiver Schuld.

In der Regel ist mit dem Schuldbewußtsein auch ein Schuldgefühl verbunden, das, je nach seiner Stärke, als ein ausgesprochen negativ getönter Gefühlszustand erfahren wird und das Ich zentral betrifft. Intensive Schuldgefühle sind in der Regel auch mit einer Senkung der Grundstimmung, im Extremfall mit schwerer Depression verbunden. In Verbindung damit kommt es zu einem allgemeinen Unwertgefühl, zur Verminderung der Spontaneität und zur Wendung wesentlicher Anteile der seelischen Aktivität von außen nach innen. Im positiven Falle führt dies zu einer intensiven Besinnung und zur Konzentration aller Kräfte auf eine Wiederherstellung der verletzten inneren Ordnung und damit auch des gestörten seelischen Zustandes. Im negativen Falle jedoch – und der ist in unserer Kultur von außerordentlicher Häufigkeit – lähmt die Tiefe des Schuldgefühls und die Schwere der Depression nicht nur die Aktivität nach außen, sondern auch die Produktivität der Auseinandersetzung nach innen und damit zugleich die Fähigkeit zur Wiederherstellung eines funktionsfähigen inneren Zustandes. Wenn ein übermäßig strenges Gewissen zum Habitus geworden ist, wie dies bei verschiedenen seelischen Fehlhaltungen der Fall ist, dann wird, um überhaupt leben zu können, ein großer Teil der seelischen Energie dafür verbraucht, einen inneren Zustand aufrechtzuerhalten, der einigermaßen vor Depression und übermäßigem Schuldgefühlen geschützt ist. Damit wird sehr viel Spontaneität und Aktivität von der Auseinandersetzung mit der Welt und von den mitmenschlichen Beziehungen abgezogen, damit das Ich wenigstens nach innen hin den überstrengen moralischen Forderungen seines Gewissens einigermaßen Genüge zu tun vermag.

Um ein normaler und seelisch einigermaßen gesunder Mensch zu sein – auch um in der Beziehung von Mensch zu Mensch und in den faktischen Aufgaben dieser Welt aktiv Gutes tun zu können – muß man also über ein maßvolles Gewissen verfügen, das die eigenen Handlungen, wo sie vertretbar sind, billigt und nicht durch übermäßige Strenge den Raum der äußeren und inneren Freiheit und die darin verfügbare seelische Energie allzu sehr einschränkt.

Wenn schon die Verbindung des Schuldgefühls mit erheblichen Unwertgefühlen und mit einer erheblichen depressiven Senkung der Grundstimmung den Verdacht auf eine pathologische Quelle nahelegt – zumal, wenn der reale Anlaß unbedeutend erscheint – so gilt das gleiche auch von der mit Schuldgefühlen häufig assoziierten Angst. Die Schuldangst, die hier gemeint ist, darf nicht gleichgesetzt werden mit der Furcht vor der Entdeckung oder vor dem Bekanntwerden einer Unwertshandlung, wenn sie sich auch nicht selten in diese früh gebahnte Vorstellung versteckt. Vielmehr geht es um die elementare Verbindung von Schuldgefühl und Angst, die hinter der Furcht vor Entdeckung oder Strafe ihren Ursprung hat. Nicht selten bleibt die Her-

kunft dieser mit dem Schuldgefühl verknüpften Angst dem Bewußtsein verborgen. Zuweilen aber wird sie auch als eine ausgeprägte Zerstörungs- oder Vernichtungsangst erfahren, als wäre der Verlust einer zureichenden Übereinstimmung des Ich mit seinem Ideal die Bedingung des Existierens überhaupt. In solchen Fällen wird nicht selten aus einer Art innerer Notwehr heraus die Vermeidung des Schuldigwerdens, aber auch die Abwehr oder Verdeckung von Schuld und Schuldgefühlen angestrebt.

Wir sind bisher nur vom Schuldbewußtsein und Schuldgefühl als Modi des schlechten Gewissens ausgegangen. Zweifellos ist damit nur ein Teilbereich der Erscheinungsweisen des Gewissens, wenn auch ein sehr wichtiger, zur Sprache gebracht worden. Sicher gibt es über das anklagende Gewissen hinaus (*Conscientia consequens*) auch ein aufrufendes, verpflichtendes Gewissen (*Conscientia antecedens*), das irgendeine Handlung, eine Haltung oder eine innere Entwicklung als sittliche oder persönliche Verpflichtung erfahren läßt. Die Schwierigkeiten der Beurteilung, was hier noch Gewissensphänomen ist und was andererseits aus den verschiedensten äußeren oder inneren Quellen resultiert, ist nicht geringer als bei den Phänomenen von Schuld, Schuldbewußtsein und Schuldgefühl.

Eine alte Streitfrage ist schließlich, ob es auch ein gutes Gewissen gibt. *Scheler* hat dies beispielsweise rundweg verneint und gemeint, das gute Gewissen sei nur die Überzeugung, in der zur Frage stehenden Angelegenheit ohne Schuld zu sein. In ähnlicher Weise betonte *Heidegger*, daß im guten Gewissen nur das Vergessen des schlechten Gewissens verborgen sei oder daß es mit dem Gewißwerden eines Nicht-getan-Habens verwechselt werde. Das damit gemeinte Phänomen ist wohl besser als «reines Gewissen» zu bezeichnen. Sein Merkmal ist, daß es nur auf dem Wissen fußt, die Frage nach einer bestimmten Tat mit Gewißheit verneinen zu können. Natürlich kann sich ein solches, reines Gewissen nicht auf die ganze Existenz beziehen, das heißt es kann dem Ich nicht ein Fehlen jeglicher Schuld mit verlässlicher Gewißheit vermitteln. *Schelers* Worte: «Wer daher spräche, ich bin mir keiner Schuld bewußt, also habe ich nichts zu bereuen, der wäre entweder ein Gott oder ein Tier. Ist der Sprechende aber ein Mensch, so weiß er vom Wesen der Schuld noch nichts», sind in ihrer Gültigkeit nicht zu bezweifeln.

Unabhängig davon bleibt jedoch die Frage offen, ob es nicht das positive Bewußtsein gibt, mit einer bestimmten Handlung etwas Gutes getan, mit einer bestimmten Haltung etwas Werthafte bewiesen zu haben. Das wäre ein gutes Gewissen im echten Sinne. Tatsächlich zeigt die Lebenserfahrung, daß einer vollzogenen Handlung, zumal wenn ihr eine innere Auseinandersetzung von sittlicher Relevanz vorausging, bei der die Gewissensforderung schließlich Oberhand behielt, das beglückende Erlebnis folgen kann, gut und richtig gehandelt zu haben. Diese Erfahrung eines guten Gewissens hat im Gegensatz zum schlechten Gewissen in der Regel einen intensiv positiven Gefühlston. Während das Schuldbewußtsein, zumal wenn es von einem in-

tensiven Schuldgefühl begleitet ist, einen Bruch zwischen dem Ich und seinem Ideal – oder seinem personalen Grund – aufreißt, läßt das gute Gewissen hier zumindest ein Stück innerer Einheit erfahren, die beglückend ist. Schuldgefühl beunruhigt, es drückt das Wertbewußtsein und die Grundstimmung; das gute Gewissen aber bestätigt und stützt das Ich auch in seiner Stimmung und in seinem Wertbewußtsein.

Natürlich legen diese Feststellungen eine besondere Skepsis gegenüber dem guten Gewissen nahe. Wenn schon das Schuldgefühl sehr häufig in keinem adäquaten Verhältnis zu seinem Anlaß steht, so kann das gute Gewissen erst recht in den Verdacht einer Selbsttäuschung, einer Vorspiegelung unwahrhaftiger innerer Sachverhalte zum Zweck pharisäischer Selbsterhöhung sein. Aber selbst wenn man diese Täuschungsmöglichkeiten, die man nicht ernst genug nehmen kann, in Betracht zieht, kann man die Existenz eines guten Gewissens als eines beglückenden Gewißheitserlebnisses, gut gehandelt zu haben, nicht prinzipiell leugnen.

Der Anruf des Gewissens kann, wie schon ausgeführt wurde, angenommen oder abgewiesen werden, gleich ob es der Ruf des schlechten Gewissens, das Schuldbewußtsein ist, oder der Anruf eines verpflichtenden und lenkenden Gewissens. Wenn das Ich den Schuldspruch des Gewissens in sich aufnimmt, sich mit ihm identisch weiß, so hat es zugleich ein tiefes Bedürfnis auf Wiederherstellung seiner inneren Integrität. Dieses Bedürfnis vermag sich auf verschiedene Weise zu zeigen. Die einfachste oder primitivste Form ist zweifellos das Strafbedürfnis. Strafe erleichtert Schuldgefühle, das zeigt nicht nur die Beobachtung von Kindern, das zeigen eindrucksvoll genug auch die Erfahrungen des Erwachsenen. Deshalb besorgt sich, schon im normalen Leben, der unter starkem Schuldgefühl Leidende nicht selten selbst eine Möglichkeit der Strafe oder Buße. Ob darin allerdings eine angemessene Bewältigung der Schuld vollzogen wird, das mag mit Recht in Zweifel gezogen werden.

Eine besondere Bedeutung hat das Phänomen der Reue als eine Funktion zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung und zur Aufhebung des ins Ich eingebrochenen Schuldgefühls. Mit dem Akt der Reue ist das Ich aus der Passivität des Schuldvernehmens herausgetreten, es hat den Ruf des Gewissens aufgenommen und stellt sich aktiv hinter ihn. *Scheler* spricht von einem Angriff, den das Ich in der Reue gegen sich selbst, beziehungsweise gegen jene Gesinnung führt, aus der die schuldhaftige Handlung oder Gesinnung hervorgegangen war. Die Reue zielt auf die Zerstörung des «alten Menschen» ab. Die Motive, so sagt *Scheler*, die hinter der Unwertshandlung standen und im Gewissensruf als einen Teil des bisherigen Ich erkannt worden sind, sollen in der Reue «aus dem Lebenszentrum der Persönlichkeit ausgestoßen werden». Die Reue hat zweifellos im Normalfall verwandelnde Wirkung. Sie tilgt die Schuld im Vollzug der Wandlung, weil sie das Motiv, das hinter der schuldhaften Handlung stand, zurückweist und das Ich, beziehungsweise

das Handeln, wieder auf die verletzte Ordnung hin orientiert. Dennoch macht die Reue zwar die subjektive Schuld, nicht aber die Unwertshandlung selbst und ihre Folgen ungeschehen. Überhaupt ist es nicht Ziel der Reue, die Vergangenheit zu verändern, sondern das gegenwärtige Ich zum Besseren hin zu verwandeln. Die Unwertshandlung ist in der Reue Anlaß zur Selbstbesinnung und Wandlung auf ein besseres Handeln in der Zukunft hin. Wenn die Tat aber auf solche Weise Anlaß zur Selbstbesinnung und Wandlung ist, so muß sie gerade in ihrem Geschehnischarakter anerkannt werden und nur in ihrem Sinn eine Veränderung erfahren. Dort wo die Tat Folgen in der Realität hinterließ und wo die Wiederherstellung des ursprünglichen oder wenigstens eines besseren Zustands möglich und vertretbar ist, tritt deshalb zur Reue das natürliche Bedürfnis auf Wiedergutmachung.

Aus der unmittelbaren sozialen und Du-Bezogenheit des menschlichen Lebens heraus wird in der Schuld sehr häufig die Ordnung des mitmenschlichen Zusammenlebens verletzt, wird ein anderer Mensch geschädigt oder eine Liebesbeziehung getroffen oder gar zerstört. In diesem Beziehungs- oder Spannungsfeld verbindet sich mit der Reue natürlicherweise auch das Bedürfnis auf Vergebung und Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der mitmenschlichen Beziehungen oder auch der verletzten Liebeswirklichkeit. Dennoch ist Vergebung oder Verzeihung nicht identisch mit dem seelischen Prozeß, der sich in Reue und Wandlung vollzieht. Sie ist viel eher vergleichbar mit der Wiedergutmachung der Folgen einer Unwerttat, wobei sich Vergebung und Versöhnung in ganz spezifischem Sinne auf die Wiederherstellung der in der Unwertshandlung geschädigten mitmenschlichen oder Liebesbeziehung konzentrieren, während andererseits die Wiedergutmachung als Wiederherstellung geschädigter materieller Güter oder Zustände begriffen werden kann. Dennoch ist das Bedürfnis auf Vergebung wohl gleich ursprünglich mit der Reue, wenn es um die schuldhaft Beeinträchtigung oder Zerstörung einer Liebeswirklichkeit oder einer mitmenschlichen Beziehung ging. Das hat seinen Grund darin, daß die Verwirklichung mitmenschlicher Beziehungen und der ihnen zugrunde liegenden Liebeswirklichkeit das Bedürfnis des Ich nach Aussöhnung mit seinem Ideal mitkonstituiert. Dennoch gibt es zahlreiche Abweichungen von dieser, für den Regelfall gültigen Erfahrung, die wahrscheinlich ihre Ursache in der lebensgeschichtlichen Entfaltung der mitmenschlichen Beziehungen und ihrer die Erfahrung und Einstellung prägenden Macht haben.

Der Überblick über den vorwissenschaftlichen Erfahrungshorizont des Gewissens und der mit ihm unmittelbar assoziierten Phänomene soll nicht abgeschlossen werden ohne den Hinweis auf eine Dialektik, die dem praktischen Leben, der moraltheologischen Kasuistik, aber auch der theologischen und philosophischen Deutung immer wieder zum Problem, ja sogar zum Ärgernis wurde: Der formalen Unbedingtheit des Gewissensrufes, dessen Dignität das menschliche Handeln unausweichlich binden soll, steht die

Unschärfe, die Relativität und zuweilen sogar die Widersprüchlichkeit seines Inhaltes kontrastierend gegenüber. Dieser Sachverhalt ist keineswegs identisch mit dem Problem des irrenden Gewissens, das nur einen Sonderfall darstellt; er ist vielmehr Regelfall vor allem dort, wo der Ernst der Reflexion, die prüfende Beurteilung des Handelns und der Gesinnung fehlen. Wenn auch die folgende Formulierung überspitzt klingen mag, so drückt sie doch ein für die konkrete Lebensführung außerordentlich wichtiges Prinzip aus: Es ist besser, dort wo es um relevante Probleme geht, dem Ruf des Gewissens zunächst mit kritischer Besinnung zu begegnen, das von ihm Geforderte erst mit großer Sorgfalt an der Realität oder an den grundlegenden Ordnungen der Gemeinsamkeit des menschlichen Lebens zu prüfen, bevor es sich verantworten läßt, diesem Ruf wirklich Folge zu leisten.

II. DAS PSYCHOANALYTISCHE MODELL DER GEWISSENSFUNKTIONEN UND IHRER ENTSTEHUNG

In der Weiterführung der evolutionistischen Tradition *Darwins* und der aufdeckenden Psychologie, wie sie von *Nietzsche* eingeleitet worden war, hat *Freud* auf der Basis therapeutischer Erfahrungen als Nervenarzt ein genetisch-psychodynamisches Modell des Gewissens entwickelt. Er ging von der Beobachtung aus, daß Schuldgefühle, ähnlich wie die Angst, einer der stärksten dynamischen Faktoren psychischer Störungen in unserer Kultur sind, vor allem bei den Neurosen und den sogenannten «endogenen» Psychosen. Der genetische Aspekt hat insofern ausschlaggebende Bedeutung, als er uns die ersten grundlegenden und zusammenhängenden Einsichten über die kindliche Entwicklung und Reifung der Gewissensfunktionen und die dabei möglichen Abweichungen und Fehlformen vermittelte. Abgesehen davon, daß auf diesen Modellvorstellungen und der durch sie geförderten Erkenntnisse die wesentlichsten Bestandteile unseres heutigen Wissens um die Psychologie des Gewissens gründen, sind sie außerdem zum Ausgangspunkt und zur Orientierung therapeutischer Methoden und Aktivitäten geworden.

Die *Freudschen* Vorstellungen über die Entstehung und Entwicklung des Gewissens haben eine ontogenetische und eine phylogenetische Seite. Die phylogenetische Seite besitzt heute praktisch nur noch historischen Wert. Sie ist zeitgeschichtlich verständlich aus der Situation der Jahrhundertwende, die durch das Einströmen völkerpsychologischer Kenntnisse, vor allem über die primitiven Kulturen gekennzeichnet war. Mit den Namen *Frazer*, *Levy-Brühl* und *Bachofen* ist dieser Sachverhalt umrissen, der als gemeinsamen Zug die historische Rückprojektion primitiver Kulturen, Mythen und anderer folkloristischer Bestände in die kulturelle und psychologische Entwicklungsgeschichte des zivilisierten Gegenwartsmenschen aufweist. *Freud* hatte die

Vorstellung entwickelt, daß am Anbeginn unserer Kultur eine «Urhorde» existierte, die von einem mächtigen Vater beherrscht war. Er verfügte über Frauen und Töchter, die den Söhnen verboten blieben. In wachsendem Begehren und steigender Auflehnung rebellierten schließlich die Söhne und töteten den Vater, um ihn in einer «Totemmahlzeit» sich einzuverleiben und an seine Stelle zu treten. Nach seinem Tode aber waren die Haßgefühle gegen ihn befriedigt und die vordem unterdrückte Liebe gewann als Sehnsucht nach ihm wieder die Oberhand.¹ Reue und Sehnsucht vereinigten sich zum Schuldgefühl als der Urform einer Gewissensregung. Die Söhne wünschen den Vater wieder lebendig, aber dieser Wunsch konnte in der Realität nicht erfüllt werden. So projizierten sie schließlich ihr Wunschbild aus der Phantasie in eine überirdische Außenwelt: Der getötete Vater wurde zum Gott. Nun konnte die unbefriedigte Liebe zum getöteten Vater in sublimierter Form als religiöse Anbetung wieder befriedigt werden. Tatsächlich glaubte Freud, daß dieses Ereignis eine archaische, in der Stammesgeschichte weit zurückliegende Tatsache gewesen sei, die sich psychisch weitertradierte und in ihren Spuren unter Umständen im Bewußtsein des Gegenwartsmenschen wieder belebt werden könnte. Er sah in dem beschriebenen Vorgang auch den psychologisch-historischen Kern der Entstehung des Götterglaubens, beziehungsweise der Religion.

In der ontogenetischen Entwicklung des Gewissens unterschied Freud zwischen einer ersten und einer zweiten Phase. In der ersten Phase, die sich normalerweise in der frühen Kindheit abspielt, ist ein wesentlicher Teil der elterlichen Erziehung konzentriert auf die Regulierung der Nahrungsaufnahme beziehungsweise auf die Einschränkung der Gefräßigkeit des Kindes, auf die Gewöhnung an verbotene Gegenstände und Handlungen – das heißt auf die Einschränkung der Zerstörungswünsche und der Motorik des Kindes – und schließlich auf die Reinlichkeitserziehung. Aus Angst vor dem Liebesverlust und aus Angst vor Strafe lernt das Kind in dieser Phase sich mit den Wünschen und Verboten der Eltern zu identifizieren und auf die verbotenen Triebwünsche zu verzichten. Gelingt jedoch dieser Verzicht nicht, weil das Kind sich aus irgendwelchen Gründen heraus nicht mit Geboten und Verboten der elterlichen Autoritäten identifizieren kann, so stellt sich als Reaktion auf die weiterbestehenden «bösen» Wünsche oder Handlungen, als Reaktion auf die Angst vor Liebesverlust und Strafe ein Schuldgefühl ein. Dieses Schuldgefühl entspringt aber noch nicht aus einem Konflikt im Inneren der Persönlichkeit, wie dies bei einer reifen Gewissensfunktion der Fall ist, sondern aus einem Konflikt zwischen dem Ich, beziehungsweise den das Ich beherrschenden Triebbedürfnissen und Wünschen einerseits und der Außenwelt andererseits. Aus diesem Grunde nennt Freud diese Frühform das «soziale Schuldgefühl». Die ihm zugrunde liegende Angst –

¹ Diese triebdynamisch-evolutionistische Hypothese einer genetischen Ableitung des Schuldgefühls hat Freud ohne Quellenhinweis von Darwin übernommen.

Freud nennt sie soziale Angst – ist ebenfalls eine Realangst, weil sie den Verlust der Liebesbeziehung zu einem realen Partner befürchtet.

Freud hatte noch die Auffassung vertreten, daß eine besonders tiefe Liebesbeziehung zwischen Kind und Eltern auch besonders starke soziale Angst oder Schuldgefühle hervorrufen könnte, weil in diesem Falle der Verlust des Liebespartners umso mehr befürchtet werde. Andererseits meinte er mit Recht, daß eine besonders strenge Erziehung, etwa in der Phase des Nahrungs- und Reinlichkeitstrainings und der frühen motorischen Expansion des Kindes, mit ihrer Verstärkung der Strafangst, ebenfalls eine Intensivierung der sozialen Schuldgefühle zur Folge haben müsse. Was die erste Hypothese anbelangt, so hat sie sich nicht aufrecht erhalten lassen. Es steht außer Zweifel, daß eine gute Beziehung zwischen Kind und Eltern schon frühzeitig ein Urvertrauen schafft – darauf haben vor allem K. Horney und E. H. Erikson hingewiesen – das die Angst vor Liebesverlust und Strafe reduziert und dem Kind die Identifikation mit den elterlichen Wünschen und Geboten erleichtert. Allerdings gibt es besonders enge Bindungen, die das Kind in ängstlicher Abhängigkeit halten, kein optimales Urvertrauen entstehen lassen und dadurch ein besonders hohes Spannungsniveau sozialer Angst und sozialer Schuldgefühle auf dieser frühen Stufe der Gewissensentwicklung schaffen.

An der zweiten Hypothese ist auf alle Fälle richtig, daß die überstrenge Erziehung des Kindes besonders viele Triebwünsche, Bedürfnisse, aber auch oppositionelle Impulse und Phantasien als «böse» bewertet und damit aus der Liebesbeziehung zwischen Eltern und Kind ausschließt. Dadurch kommt auf alle Fälle wiederum eine hohe Angst- und Schuldspannung zwischen dem Kind und der elterlichen Autorität zustande, die entweder in der Identifikation erhebliche Triebverzichte fordert oder bei mangelhafter Identifikation ein Übermaß an Schuldgefühl und Angst vor Liebesverlust bestehen läßt. Diese Dynamik spielt vor allem in der Phase der Reinlichkeitserziehung eine offensichtlich große Rolle, zumal in dieser Trotzperiode normalerweise eine starke oppositionelle Abhebung des Kindes von den Eltern, verbunden mit erheblicher Aggressivität, als früherer Schritt der Ichentwicklung, erfolgt. Bereits in dieser Phase kann es nämlich zu einem Vorgang kommen, der für das Verständnis pathologischer Formen der Gewissensfunktion, vor allem des überstrengen und gegen das eigene Ich grausamen Gewissens des Zwangsneurotikers, von großer Bedeutung ist: Unter dem Druck der übertriebenen Versagung und auch der frühen Ängste und Schuldgefühle wenden sich Aggressivität, Feindseligkeit und Zerstörungswünsche gegen die eigene Person. So gibt es immerhin bereits in dieser frühen Phase der Gewissensentwicklung auch Selbstbestrafungswünsche und eine gegen die eigene Person gerichtete Aggressivität, die nicht völlig mit der Strafandrohung durch die elterliche Autorität identisch ist.

Freud hat auch bereits gesehen, daß die Stärke des frühen Schuldgefühls nicht alleine von der Strenge der Erzieherperson abhängt. So finden sich

beispielsweise sehr intensive, über das gewöhnliche Maß hinausgehende Schuldgefühle bei Knaben, deren Väter überaus nachsichtig und schwach waren oder wenn der Vater überhaupt fehlte. Hier wird, so meinte *Freud*, die Aggressivität des Kindes in einem besonderen Ausmaß gehemmt, weil sie keinen Partner findet, an dem sie Widerstand hätte. Die von der Außenwelt abgeschlossene Aggressivität wendet sich, umgesetzt in Schuldgefühle, gegen das Ich selbst und vollbringt hier ihr Zerstörungswerk. Auf diese Weise entwickeln sich jene übermäßig braven Kinder, die unter der übergroßen Last ihres Schuldgefühles sehr viel zu leiden haben.

Das «Tabugewissen», wie *Freud* die erste Phase der Gewissensfunktion bezeichnet, ist also determiniert durch die Abhängigkeit des Kindes von seinen Erzieherpersonen. Deren Gebote und Verbote, Erwartungen, Ansprüche und Haltungen bestimmen, was Gut und Böse ist, und das Kind orientiert daran die Bewertung seiner eigenen Wünsche, Phantasien und Gefühle, um Strafe und Liebesverlust zu vermeiden. Es versucht auch aus der Liebesbeziehung zu den Erzieherpersonen heraus zuweilen deren Wünsche zu erfüllen, und diese beglückende Identität mit der elterlichen Autorität kann als Wurzel des sogenannten guten Gewissens angesehen werden. Dennoch hat das Tabugewissen keine große Macht, denn sein Funktionieren bleibt abhängig von der Gefühlsbeziehung zur elterlichen Autorität, beziehungsweise zu den Erziehern, und von ihrer kontinuierlichen Anwesenheit. Lange Phasen der Trennung oder ein Wechsel der Erzieherperson führen in dieser frühen kindlichen Entwicklungsphase bereits relativ rasch zum Verlust oder zur Änderung der vordem aufgerichteten Wertorientierung, so daß das Kind entweder in den ursprünglichen Zustand relativ ungehemmter Triebbedürfnisse zurückfällt oder sich auf die neue Autorität umstellt. Je tiefer allerdings Strafängste und soziale Schuldgefühle in dieser Phase bereits eingegraben sind, um so länger und stärker wird auch das Tabugewissen fixiert.

Die psychologische Funktion, aus der das Tabugewissen hervorging, bleibt als Orientierung des eigenen Verhaltens an den Wertungen und Verhaltensstilen der sozialen Umwelt in ihrem formalen Kern auch im Erwachsenenalter bestehen. Dennoch bedarf sie, soll das Individuum in seinen Wertungen und Handlungen nicht ausschließlich außengeleitet bleiben, einer zweiten, mit ihr eng verbundenen Instanz, die bei *Freud* den Namen Über-Ich trägt und Teil seiner psychologischen Instanzenlehre ist. Das Über-Ich verleiht dem Individuum eine gewisse Autonomie gegenüber der sozialen Umwelt, auch wenn es, genauso wie das Tabugewissen, ursprünglich aus den Einflüssen der Erziehung, der Kultur und anderer Faktoren der äußeren Realität auf die innere Realität des Kindes, seine Triebbedürfnisse, Wünsche und Affekte hervorgegangen ist. Gegenüber dem als außengeleitet zu verstehenden Tabugewissen ist das Über-Ich in seiner reifen Funktion eine Instanz der Innenleitung. Das Schuldgefühl auf dem Niveau des Über-Ich ist

Ausdruck eines innerseelischen Konfliktes im Gegensatz zum sogenannten sozialen Schuldgefühl des Tabugewissens, das wir als Ausdruck eines Konfliktes zwischen Ich und Außenwelt kennengelernt haben. Mißlingt die Entwicklung des Über-Ich als einer relativ autonomen Instanz gegenüber den Wertorientierungen der Umwelt, so bleibt das betreffende Individuum im Zustand eines primitiven, durch soziale Schuldgefühle und soziale Ängste determinierten Gewissens, von den Wertungen und Verhaltensregeln seiner Umwelt abhängig. Das bedeutet, daß es bei Veränderungen dieser Umwelt oder ihres sozialen Verhaltensstils, etwa bei Kriegen, Revolutionen oder anderen Massenreaktionen, zum ungehemmten Durchbruch elementarer Triebreaktionen kommen kann. Daraus mag die Grausamkeit verständlich werden, zu der viele sozial gut angepaßte, unbescholtene Bürger unter dem Einfluß einer pervertierten Gesellschaftsordnung fähig waren und sind.

Die zweite Phase der Gewissensentwicklung, auf die wir eben kurz eingegangen sind, ist die Fortsetzung der Verarbeitung des Urkonfliktes zwischen den Triebwünschen des «Es» und den Geboten der Umwelt, zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip, wie es *Freud* nennt, auf einem veränderten psychologischen Niveau. Nunmehr wird die autoritäre Instanz, die vordem als Autorität der Eltern und Erzieher außen lokalisiert war, in der Person selbst aufgerichtet als «Über-Ich». Das bedeutet, daß das Kind, das vordem verborgen vor Vater und Mutter noch verbotene Wünsche verwirklichen und unzensierte Phantasien haben konnte, ohne Bestrafung erwarten zu müssen, dies nun nicht mehr ohne Schuldgefühle fortsetzen kann. Mit der Aufrichtung des Über-Ich als einer inneren Instanz wird alles, was im Ich vorgeht, an den übernommenen Regeln kontrolliert. Nicht nur Handlungen, sondern jeder Gedanke, jeder Wunsch, jede Absicht wird überwacht und daran gemessen, ob er mit den Forderungen des Über-Ich im Einklang steht. Im gleichen Maße, in dem das Über-Ich an Einfluß über die innere Dynamik der Person gewinnt, treten, jedenfalls im Normalfall, die Einflüsse der äußeren Autoritäten, der Erziehungspersonen zurück. Soziale Angst und soziales Schuldgefühl werden zunehmend abgelöst durch Gewissensangst, beziehungsweise Schuldgefühle, die aus dem inneren Konflikt zwischen dem Über-Ich und den seiner Wertorientierung entgegenstehenden Handlungen, Wünschen oder Phantasien entstehen. Das Individuum entwickelt die Fähigkeit den inneren Gesetzen zu folgen und eine gewisse, wenn auch begrenzte Autonomie gegenüber den Wertorientierungen, Verhaltensweisen und Handlungen seiner Umwelt zu entwickeln.

Die Konstituierung des Über-Ich erfolgt nach *Freuds* eigener Ansicht etwa um das 5.-6. Lebensjahr herum, und zwar aus der Überwindung des Ödipuskomplexes heraus. Dem geht voraus, daß das Kind zum gegengeschlechtlichen Elternteil eine intensive Liebesbeziehung entwickelt hat, die mit zunehmender Reifung in dieser Altersstufe zwangsläufig Züge einer genitalen Sexualisierung erfährt. Der Verwirklichung dieser, in den Phantasien des

Kindes auftauchenden Inzestwünsche steht jedoch das «Inzesttabu» oder die «sittliche Ordnung», wie man in einer Hochkultur sagen würde, als Schranke der Realität entgegen, die beispielsweise beim Knaben vornehmlich in der Autorität des Vaters repräsentiert wird. Aus dem Konflikt zwischen den sexuellen Regungen im Rahmen der stärksten kindlichen Liebesbeziehung und dem Verbot ihrer Verwirklichung, als Ausdruck des Realitätsprinzips, geht die «Kastrationsangst» des Kindes hervor. Sie kann als phasenspezifische Phantasie einer triebspezifischen Strafandrohung verstanden werden. Diese Kastrationsdrohung als internalisierte und in die kindliche Erlebniswelt übersetzte Verbotsregel, als ein Faktor der «Realität» einerseits, der Wunsch auf Unversehrtheit der eigenen Männlichkeit andererseits – das «nazißtische Interesse des Knaben an seinem Phallus» wie es *Freud* formuliert –, sind die zwei wesentlichsten dynamischen Faktoren zur Errichtung des Über-Ich. Sie veranlassen das Kind zum Verzicht oder mindestens zur erheblichen Einschränkung des libidinösen Anteils seiner Elternbeziehung: es kommt zu einem «Objektverlust».

Aus seinen Studien zum Wesen der Melancholie glaubte *Freud* einen Vorgang entdeckt zu haben, der für die Über-Ich-Bildung in dem aufgewiesenen Rahmen von ausschlaggebender Bedeutung ist: Für den erzwungenen Verlust seines geliebten Objektes entschädigt sich das Ich durch den Rückgriff auf einen seelischen Vorgang, den es in einer früheren Entwicklungsphase mit Erfolg zur Anwendung brachte. Das in Wirklichkeit verlorene Liebesobjekt wird nun ins Ich aufgenommen, es wird durch die «Regression» auf diesen Mechanismus der «oralen Phase» introjiziert. Das heißt, daß im Falle unseres Beispiels, in der Überwindung des Ödipuskonfliktes die verlorene Elterninstanz in das Ich aufgenommen und dort wieder errichtet wird. Mit dieser Identifizierung spaltet sich, so führte *Freud* aus, vom Ich das Über-Ich ab.

Weil das Über-Ich ein, wenn auch abgespaltener Teil des Ich ist, so erfährt es nun alles, was im Ich vorgeht: «Jetzt entfällt auch die Angst vor dem Entdecktwerden und vollends der Unterschied zwischen Böses-Tun und Böses-Wollen, denn vor dem Über-Ich kann sich nichts verbergen, auch die Gedanken nicht», sagte *Freud*. Das Über-Ich hat zwei, voneinander verschiedene, aber miteinander in engem Zusammenhang stehende Funktionen. Einmal das Ich-Ideal, zum anderen das Gewissen. Das *Ich-Ideal* geht hervor aus der Idealisierung der introjizierten und in der Realität verlorenen Elternimages, die nun zu einer überpersönlichen Idealfigur, beispielsweise zum geliebten und doch gefürchteten Vater-Gott werden. *Freud* glaubte aus diesem psychologischen Vorgang heraus, der zweifellos in die Entwicklung der individuellen Gottesvorstellung entscheidend mit eingeht, die Entstehung der monotheistischen Idee überhaupt erklären zu können.

Die andere Seite des Ich-Ideals ist ein durchaus an der introjizierten Elternpersönlichkeit orientiertes Idealbild der eigenen Person selber. Dieses

Ich-Ideal, an dem die Motive des Ich gewertet werden, löst sich im Zuge der weiteren Entwicklung allmählich vom konkreten Elternbild ab. Seine Idealisierung, die schon aus der kindlichen Sicht der Eltern als vollkommene Wesen geprägt ist, wird außerdem noch von der Gegenbesetzung gegen abgewehrte Haßgefühle, aus der ursprünglichen Ambivalenz der Elternbeziehung und schließlich aus der Abwehr des Liebesverlustes gespeist. Im Laufe der weiteren Entwicklung übernimmt das Ich-Ideal auch noch Einflüsse der übrigen Umwelt, der Lehrer und anderer Autoritäten und schließlich der umgebenden Kultur überhaupt. Diese Einflüsse reichen jedoch kaum mehr so tief wie die ursprünglich unbewußten Quellen der Gewissensbildung.

Die andere Seite des Über-Ich ist das *Gewissen*. In ihm lebt die verbietende und kontrollierende elterliche Autorität, ebenfalls in einer introjizierten und zuweilen idealisierten Form weiter. Ihm schreibt *Freud* nunmehr auch die Funktion der Traumzensur zu. Seine Urteile fallen dabei kategorisch und ohne jede Begründung; die Wertungen, aus denen sie gefällt werden, sind zu einem großen Teil unbewußt. Das Schuldbewußtsein selbst verbindet sich häufig unmittelbar mit Angst und kann solche Ausmaße annehmen, daß demgegenüber viele äußere Übel und körperliche Krankheiten als geringfügig oder gar als befriedigende Entlastung empfunden werden. *Freud* meint dazu, das Furchtbarste daran sei das Unbekanntsein dessen, wovor man sich hier fürchtet. Alle diese Tatsachen weisen auf unbewußte Quellen des Über-Ich hin. Besonders empfindlich soll das Über-Ich als Gewissen gegen die Wiederbelebung aller aus dem «Ödipuskomplex» resultierenden Gefühle, Wünsche und Phantasien sein, weil es von dort seine Entstehung herleitet und seine unbewußten Anteile sich besonders um die Inzestregungen zentrieren sollen, gegen die das Über-Ich als eine Gegenposition aufgerichtet worden ist.

Es ist in Wirklichkeit häufig unmöglich, zwischen Schuldgefühl und Strafbedürfnis streng zu unterscheiden. Dennoch meint *Nunberg*, daß das Schuldgefühl in erster Linie aus der Sehnsucht nach dem verlorenen, beziehungsweise in der Wirklichkeit aufgegebenen Liebesobjekt entspringt, das Strafbedürfnis aber dem Wunsch nach der Wiederholung der gegen den rivalisierenden Elternteil gerichteten Feindseligkeit. Diese theoretische Auffassung, die bereits der zweiten Phase der Triebtheorie *Freuds* entsprungen ist, verbindet also das Schuldgefühl mit dem unbefriedigten Liebesbedürfnis (Libido), das Strafbedürfnis mit dem gegen das eigene Ich gerichteten, erotisierten Aggressionstrieb. Während im Schuldgefühl der Wunsch vorherrscht, die verbotene Tat oder den verbotenen Wunsch rückgängig zu machen, werden im Strafbedürfnis die verbotenen Absichten ausgeführt, aber nicht an den Objekten der Außenwelt, sondern am Ich. Die Sühne soll eine Erfüllung dieses Wunsches sein. Diese künstlich anmutende Trennung hat insofern einige hypothetische Bedeutung, als tatsächlich bei einer Neurosenform, nämlich bei der Hysterie, das Schuldgefühl in Gestalt von Reue, Liebesehnsucht und

Angst vor Liebesverlust vorherrscht, während in der Zwangsneurose das selbstzerstörende Strafbedürfnis eindeutig überwiegt. Der Unterschied beider Krankheitsbilder ist im übrigen auch dadurch gekennzeichnet, daß in der Hysterie der «genitale» Wunsch (die genitale Organisation) erhalten bleibt, wenn auch verdrängt, und damit ein sexualisiertes Liebesstreben nach dem Partner psychodynamisch eine große Rolle spielt. Im Gegensatz dazu wird in der Zwangsneurose die «genitale» Organisation verlassen, an ihre Stelle tritt die «sadistisch-anale», wobei jedoch das Bedürfnis nach einer, wenn auch anders strukturierten Partnerbeziehung nicht verlorengeht. In der Melancholie dagegen, wo die Liebesbeziehung zu einem wirklichen Objekt verlorengeht, erreicht der nunmehr nach innen gerichtete Zerstörungstrieb in Gestalt eines extremen Strafbedürfnisses seinen Höhepunkt.

Die ursprüngliche infantile Gewissensstufe, das Tabugewissen, geht nach der Introjektion ins Über-Ich nicht vollständig verloren. Sie besteht in unterschiedlichem Ausmaße neben dem Über-Ich oder durch die Über-Ich-Organisation verborgen weiter. Dies drückt sich, wie *Freud* erwähnte, in einem Sachverhalt aus, auf den schon *Nietzsche* hingewiesen hatte: Mißgeschick und äußere Versagung sind imstande, die Macht des Gewissens im Über-Ich sehr zu fördern. Solange es dem Menschen gut geht, soll normalerweise auch sein Gewissen milde sein und dem Ich allerlei angehen lassen; wenn ihn aber ein Unglück treffe, so halte er Einkehr, erkenne seine Sündhaftigkeit und steigere seine Gewissensansprüche. Er lege sich Enthaltungen auf und bestrafe sich durch Bußen. Hier wird das Schicksal als Ersatz der Elterninstanz angesehen, wie dies ursprünglich im sozialen Schuldgefühl der Fall war. Wenn man Unglück erleide, so bedeute dies, daß man von der höchsten Macht nicht mehr geliebt werde und, solcherweise vom Liebesverlust bedroht, beuge man sich erneut vor der Elternautorität im Über-Ich, die man im Glück vernachlässigt habe. *Freud* erläutert dies am Alten Testament: Das Volk Israel habe sich für Gottes bevorzugtes Kind gehalten und als der Große Vater Unglück nach Unglück hereinbrechen ließ, wurde es nicht etwa irre an Gott, sondern es brachte die Propheten hervor, die ihm seine Sündhaftigkeit ins Gesicht schleuderten, und es schuf sich aus seinem Schuldbewußtsein die überstrengen Vorschriften seiner Priesterreligion.

Die unbewußten Anteile des Über-Ichs sind, soweit sie im normalen Rahmen bleiben, schon durch seinen Ursprung erklärt. So wird einmal beim Untergang des Ödipus-Komplexes ein Teil der stärksten kindlichen Liebesbeziehung in das Ich-Ideal aufgenommen, so daß sich nunmehr das Ich nicht mehr nur so liebt, wie es ist, sondern auch so, wie es sein sollte. Das hat beispielsweise zur Folge, daß sich das Ich als minderwertig gegenüber seinem Ich-Ideal empfinden und dies als Schuldgefühl erfahren kann, das ja nach der Vorstellung *Freuds* zu einem wesentlichen Teil aus der verdrängten Liebessehnsucht entspringt. Diese allgemeine Struktur kann erhebliche pathologische Verzerrungen erfahren.

Neben der Aufnahme positiv libidinöser Regungen in den unbewußten Anteil des Über-Ichs hat das Eingehen aggressiv-sadistischer Strebungen noch größere Bedeutung für das Verständnis abnormer Gewissenverfassungen. Schon die frühe Beziehung zwischen Eltern und Kind ist ambivalent. Durch die Versagung primitiver Bedürfnisse entstehen im Kind gegen die Eltern gerichtete aggressive Impulse. In der Phase des Ödipus-Konflikts wird diese Ambivalenz in erheblichem Umfang gesteigert, zumal es natürlicherweise zur Entwicklung von Rivalitätsgefühlen, Feindseligkeit und Haß gegenüber jenem Elternteil kommt, der der Befriedigung der Liebesbeziehung zum gegengeschlechtlichen Elternpartner im Wege steht. Mit der Introjektion und Idealisierung dieses rivalisierenden Elternteils kommt es nicht nur zur Identifizierung – etwa des Sohnes mit dem Vater – aus der positiven Zuwendung heraus, sondern auch zur Introjektion der Haßgefühle. Diese aber werden in der Regel zum unbewußten Anteil des Über-Ichs und wenden sich als sadistische Aggressivität gegen das Ich. Dieser Feststellung liegt im übrigen eine Hypothese zugrunde, die in der experimentellen Psychologie später zu einem Axiom gemacht worden ist, beispielsweise in der Frustrationslehre von *Dollart* und *Miller*, nämlich, daß sich alle Triebbedürfnisse, denen eine Befriedigung in der Realität versagt ist, innerhalb des psychischen Organismus auswirken. Jedenfalls verbinden sich die aus der ambivalenten Elternbeziehung stammenden Haßimpulse mit dem Gewissen und richten sich nun als Strafangst und Strafbedürfnis gegen das Ich. Je intensiver die libidinöse Bindung an den gegengeschlechtlichen Elternteil war, je tiefer sich eine ambivalente Bindung ausgeprägt hatte, und je schneller unter dem Einfluß einer strengen elterlichen Autorität ihre Verdrängung erfolgte, um so härter und grausamer wird später das Über-Ich als Gewissen über das Ich herrschen. Allerdings hat *Freud* diese These selbst bereits eingeschränkt. Dort wo ein erheblicher Mangel an elterlicher Autorität besteht, beispielsweise bei einem überaus weichen Vater oder bei vaterlos aufwachsenden Knaben, kann sich in der Abwehr der besonders angstvoll erfahrenen libidinösen Wünsche dem gegengeschlechtlichen Elternteil gegenüber ein besonders strenges Über-Ich als Reaktionsbildung aufrichten, ähnlich wie dies auf andere Weise schon auf der Stufe der infantilen Gewissensentwicklung besprochen worden ist.

Im übrigen können aus jeder Phase der kindlichen Entwicklung Gegenbesetzungen und Reaktionsbildungen als Bestandteile in das Über-Ich eingehen. Man kann in diesem Sinne von phasenspezifischen Gewissensformationen sprechen, wobei das Funktionsniveau jeweils dem Reifegrad der Persönlichkeitsentwicklung entspricht. Der klassische Fall eines solchen Vorgangs ist die Zwangsneurose. Sie ist im strengen Sinne des Wortes eine Gewissenskrankheit. Ihre Entstehung reicht zurück in die sogenannte «anal-sadistische» Phase, in der sich die elterliche Autorität in erster Linie auf die Bemühungen um die Kontrolle und Beherrschung der Ausschei-

dungsfunktionen und um die Verteidigung einer gewissen Ordnung gegenüber den neu erworbenen motorischen Möglichkeiten des Kindes konzentriert. In diese Zeit aktiver Versagungen kindlicher Wünsche, die, wie schon erwähnt, noch mit einer Trotzphase zusammenfällt, wird, und dies hängt wiederum sehr vom Verhalten der Erzieher ab, die Ambivalenz der Elternbeziehung erheblich gesteigert. Aus der Angst vor Liebesverlust und aus Strafangst kommt es schließlich zur Entwicklung von Reaktionsbildungen und Gegenbesetzungen gegen jene Impulse, die die Liebesbeziehung gefährden. Die sadistische Aggressivität, durchaus verbunden mit beträchtlicher Lust an Trotz und Widerspruch, wird durch Aufrichtung eines überstrengen Strafgewissens gegen das Ich selbst gewendet. Wohl bleibt die Ambivalenz der Beziehung erhalten. Sie wird beispielsweise in Verweigerung, Eigensinn und intellektueller Besserwisseri ausagiert. Dennoch bestraft sich das Ich beständig aus einem übermächtigen Schuldbewußtsein heraus, das der verdrängten Haßseite seiner Ambivalenz entspringt und dementsprechend grausame Züge trägt.

Zu den phasenspezifischen Merkmalen dieser Gewissensformation gehören schließlich noch ein zuweilen extremer Geiz als Reaktionsbildung gegen die «anale» Verschwendungssucht, übergroße Ordentlichkeit und Sauberkeit als Abwehr der kindlichen Lust am Kotschmier und am Trotz gegen die elterliche Ordnung. Formal aber gehören zu dieser Phase der Gewissensentwicklung auch kindlich-primitive Formen der Schuldabwehr, beispielsweise magische Praktiken oder Zauberformeln. Sie bleiben als Symptome bis ins Erwachsenenalter hinein bestehen, wenn es zu einer Fixierung der pathologischen Gewissensentwicklung auf dieser Stufe gekommen ist. Ein klassisches Beispiel hierfür ist der Waschwang, der von vielen Zwangsneurotikern als Ritual zur Abwehr von Beschmutzungsängsten und Schuldgefühlen benutzt wird. Es wäre falsch, ihn ausschließlich auf der Ebene des magischen Denkens zu interpretieren, auf der die körperliche Reinigung sinnbildlich für die seelische Reinigung von der Schuld steht. Der Waschwang hat auch eine konkrete lebensgeschichtlich-psychologische Wurzel. Sein Ursprung geht tatsächlich darauf zurück, daß in der Phase der Reinlichkeitserziehung die Lust am Berühren der Exkremente einen Höhepunkt erreicht und unter bestimmten Bedingungen zum beherrschenden Mittel der Auflehnung gegen die Eltern werden kann. Das Erlernen von Reinlichkeit und Reinigung ist in solchen Fällen gleichzeitig zu einem Motiv geworden, von dem die Liebesbeziehung zwischen Kind und Eltern entscheidend abhängt. Es ist deshalb auch gut verständlich, daß in der Regel der Waschwang inhaltlich mit der furchterregenden Vorstellung verbunden ist, die Hände könnten mit ekelerregenden Exkrementen oder wenigstens mit Krankheitserregern beschmutzt sein, die von der Berührung mit irgendwelchen Gegenständen herrühren, die im Zusammenhang mit Ausscheidungsfunktionen – beispielsweise der Toilette – stehen.

Solche Zusammenhänge zu besprechen, im Rahmen einer ausschließlich das Gewissen betreffenden Fragestellung, mag unsinnig erscheinen. Daß es tatsächlich nicht unsinnig ist, belegt allein der Tatbestand, daß die Zwangsneurotiker und Skrupulanten zu den größten Sorgenkindern im Beichtstuhl gehören. Ihr nie endendes Bedürfnis, sich wegen der verschiedensten Handlungen oder Unterlassungen selber anzuklagen, um Rechtfertigung oder Entschuldigung nachzusuchen, und schließlich doch den Triumph ihres Schuldbewußtseins in neuen Selbstanklagen oder in der endlosen Wiederkehr zu feiern, läßt auch den geduldigsten Beichtvater schließlich verzweifeln. Es hat keinen Sinn ihnen ihr Schuldbewußtsein auszureden, selbst wenn die Gründe, die sie für ihre Schuld anführen, in keinem sinnvollen Vergleichsmaßstab zu ihren Schuldgefühlen stehen. Die Quellen dieses Schuldgefühls sind offensichtlich unbewußt, sie gehen auf eine kindliche Phase der Entwicklung zurück, wo, aphoristisch formuliert, Sittlichkeit und Sauberkeit noch identisch waren, wo Liebe und Haß das Ausmaß kindlicher Größenphantasien hatten und schließlich das ganze Maß der tiefen Abhängigkeit des kleinen Kindes von der Liebe seiner Eltern in das ungewöhnliche Maß der kleinen Kindes von der Liebe und Schuldgefühle einging. Dennoch erlebt daraus resultierenden Ängste und Schuldgefühle in der Regel das ganze Ausmaß seiner der erwachsene Zwangsneurotiker in der Regel das ganze Ausmaß seiner extremen Schuldgefühle als sittliche Schuld und sich selbst als moralisch verwerflich, auch wenn ihm die Quellen unbewußt sind und er immer von neuem nach Erklärungen sucht oder gar sich aktiv schuldig macht, um wiederum nach Erklärungen sucht oder gar sich aktiv schuldig macht, um wenigstens durch die dann erwirkte Strafe eine Erleichterung zu erfahren. Subjektiv ist hier eine Abgrenzung zwischen dem, was durch echte sittliche Schuld begründetes Schuldgefühl ist, und was aus anderen Quellen stammt, kaum möglich.

In bescheidenerer Form, als dies in der Zwangsneurose geschieht, ist ein allzu hartes, grausames Über-Ich ziemlich weit verbreitet. Um mit soviel Über-Ich-Ängsten und Schuldgefühlen leben zu können, fügen sich solche Menschen häufig fortgesetzt Demütigungen, Erniedrigungen und Versagungen zu, um sich dadurch die Nachsicht ihres gestrengen Über-Ichs zu erkaufen. Je nach dem Schwerpunkt der unbewußten Schuldquellen zerstören sich derartige Menschen ihre Erfolge entweder in der beruflichen Karriere oder in ihren Liebesbeziehungen, oder sie produzieren allerhand Leiden. Th. Reick hat das Bedürfnis nach Selbstbestrafung zur Befriedigung der aggressiven Über-Ich-Anteile zum Gegenstand einer eingehenden Studie gemacht. Nach seiner Auffassung soll es aus unbewußten Schuldgefühlen, ähnlich wie wir dies beim Zwangsneurotiker schon beschrieben haben, oft zu heterogenen Delikten kommen, die aus dem Bedürfnis begangen werden, Strafe zu erlangen und den unbewußten Schulddruck zu mildern.

Eine besondere Weise der Abwehr eines überstrengen Über-Ichs ist die paranoische Projektion der Schuldgefühle auf die Umwelt. Hier werden einem Opfer, das zum Sündenbock gestempelt wird, alle diejenigen Eigen-

schaften zugeschoben, die das Individuum selbst als böse empfindet und von seinem Ich abgespalten hat. Auf diese Weise wendet sich dann die ganze Aggressivität des Über-Ichs als Feindseligkeit oder Haß nach außen und es kann zu einer sado-masochistischen Bindung zwischen dem zum Feind gestempelten Sündenbock und dem Ich kommen. Dieser Mechanismus scheint auch in überindividuellen Bereichen, beispielsweise in der Gefühlsbeziehung zu Minderheiten oder Fremden, eine Rolle zu spielen. Er ist in den letzten Jahren als eine wichtige psychologische Quelle des Rassenhasses, insbesondere gegen Neger und Juden, aufgewiesen worden.

Auch die Melancholie wird bei *Freud* als eine pathologische Gewissensformation betrachtet. Als Antwort auf den Verlust des geliebten Objekts kommt es bei der Melancholie auf einer sehr frühen Reaktionsstufe (oral) zur Einverleibung des Objekts ins Ich und zur Identifizierung mit ihm. Nunmehr richtet sich die ganze Verurteilung des verlorenen Liebesobjektes, und damit auch die daran geknüpften elementaren Haßgefühle, gegen das mit dem Objekt identische Ich. Der Haß, der ursprünglich dem verlorenen Liebespartner galt, wird zurückgewendet wiederum gegen das Ich, das den Liebespartner in sich aufgenommen hat und damit den Haß, beziehungsweise die Verurteilung, als gegen sich selbst gerichtet empfindet. Die Folge ist eine totale Invasiön von Schuldgefühl ins Ich, aber auch eine grausame Rache, die sich gegen das Ich selbst richtet und die nicht selten zu selbstzerstörerischen Handlungen, wie Selbstmord, und so gut wie immer zu selbstquälerischen Phantasien führt.

Das sind nur ein paar Beispiele von Fehlentwicklungen des Gewissens, die sich aus der Fülle psychoanalytischen Wissens erheblich vermehren ließen. Ihnen allen gemeinsam ist ein Sachverhalt, den *Erikson* mit folgenden Worten formuliert: «Die Tatsache, daß das menschliche Gewissen das ganze Leben hindurch partiell infantil bleibt, stellt ja den Kern der menschlichen Tragödie dar. Denn das Über-Ich des Kindes kann primitiv, grausam und unnachgiebig sein; man hat Beispiele, daß Kinder sich bis zur Selbstvernichtung beherrschen und kasteien können, daß sie etwa einen Übergehorsam entwickeln, der in seiner Buchstabengenauigkeit weit über das hinausgeht, was die Eltern wünschen, oder daß sie tiefe Regressionen und bleibende Ressentiments entwickeln, weil die Eltern selbst scheinbar nicht in Übereinstimmung mit dem neuen Gewissen leben, das sie dem Kinde eingepflichtet haben. Der Haß gegen einen Vater (oder eine Mutter), die als Vorbild und Richter des Über-Ich dienen, die sich aber in irgendeiner Weise offenbar gerade diejenigen Sünden erlauben konnten, die das Kind an sich selbst nicht mehr tolerieren kann, ist einer der tiefsten Lebenskonflikte. Der Argwohn und die Ausweichtendenz, die damit dem «Alles-oder-Nichts»-Prinzip des Über-Ich beigemischt wird, machen den Moralisten zu einer großen potentiellen Gefahr für sein eigenes Ich – und für seine Mitmenschen.»

Während die frühe Psychoanalyse mit Recht ihr besonderes Augenmerk

den parasitären, überstrengen Fehlformen des Gewissens widmete, die tatsächlich auch heute noch ein erhebliches Übergewicht in der Psychodynamik der Neurosen und funktionellen Psychosen haben, trat durch die brennenden Verwehrungsprobleme nach zwei Weltkriegen und durch die relative Zunahme der Haltlosigkeit gegenüber der Hemmung auch das Interesse an den Formen der Unterentwicklung des Über-Ich stärker in den Blickpunkt. Ein allzuschwaches Über-Ich hat Verwehrung und Triebenthemmung zur Folge, die in hohem Maße mit Kriminalität korrelieren. Ursache einer solchen Unterentwicklung der Über-Ich-Funktionen kann einmal in einer mangelhaften Entwicklung der Liebesbeziehung zu den Eltern, so daß es nicht zur Ausbildung eines zureichend starken Ödipusliegen, so daß es nicht zur Ausbildung eines hinreichenden Identifikation des Konflikts oder schon vorher nicht zu einer hinreichenden Identifikation des Kindes mit dem die sittliche Ordnung vertretenden Elternteil kommt. Natürlich kann eine solche mangelhafte Entwicklung der Liebesbeziehung auch dadurch zustande kommen, daß eine extrem strenge Elternautorität vom Kind von vornherein nicht akzeptiert werden kann, oder daß besonders weiche und nachgiebige Eltern die Persistenz des Ödipus-Konflikts fördern, wodurch die Reaktionsbildung verzögert oder mangelhaft erfolgt. Auch ein starkes Wechseln in der Intensität oder Richtung der Beziehung zwischen Kind und Eltern oder in den vertretenen Wertorientierungen, wie dies beispielsweise bei sehr labilen Eltern der Fall ist, kann die Entwicklung einer beständigen und tragenden Liebesbeziehung und einer zureichenden Identifikation mit den Eltern erschweren.

Damit geht nun in der Regel nicht nur eine besondere Schwäche der moralischen Über-Ich-Forderungen, also des Gewissens, sondern auch eine unzureichende oder pervertierte Ich-Idealbildung einher. Das Problem in solchen Fällen ist, daß die Behandlung weithin noch mit Erziehung, das heißt mit der Vermittlung noch nicht internalisierter sozialer Regeln und Verhaltensschemata identisch sein muß. Darin liegt eine besondere Schwierigkeit der therapeutischen Technik begründet, denn den betroffenen Individuen mangelt in der Regel zugleich die Fähigkeit zur Herstellung dauerhafter und tragender Beziehungen und die Bereitschaft, sich den sozialen Regeln und den damit verbundenen Versagungen für längere Dauer zu unterwerfen.

III. NEUERE ENTWICKLUNGSTENDENZEN ZUR PSYCHOANALYSE DES GEWISSENS

Die enorme Fruchtbarkeit der *Freudschen* Vorstellungen über die ontogenetische Entwicklung der Gewissensfunktion und über ihren psychologischen Aufbau findet darin Ausdruck, daß dieses Modell in zahlreichen Nachbarwissenschaften aufgenommen worden ist, dort partielle Bestätigung erfuhr und die Ereignisse als Ergänzungen auf die Psychoanalyse rückwirkten.

Von psychoanalytischen Autoren wurden vor allem Detailprobleme aufgegriffen. *F. Alexander* hat beispielsweise auf die Instanzenlehre *Freuds* eine Charaktertypologie aufgebaut, in der die dynamische Beziehung zwischen Über-Ich-, Ich- und Es-Instanz zum ausschlaggebenden Kriterium gemacht worden ist. *Alexander* unterscheidet 4 Typen: Der kriminelle Charakter, den wir oben mit Verwahrlosung in Zusammenhang brachten, zeichnet sich durch ein schwaches Über-Ich aus, das normalerweise gehemmte Triebe ins Bewußtsein kommen läßt und dadurch verbrecherische Handlungen toleriert. Der neurotische oder triebhafte Charakter ist durch starke unbewußte Triebkräfte gekennzeichnet, unter deren Einfluß das Ich gerät. Durch ein ebenso starkes Über-Ich, das Schuldgefühle oder Symptombildungen hervorbringt, gelingt jedoch die Steuerung der Triebkräfte mit dem Erfolg einer ausreichenden sozialen Anpassung. Das Wesen der Störung besteht hier in einem schwachen Ich, das «Verbrecher» und «Strafrichter» nicht zum Ausgleich bringen kann. Der dritte Charaktertypus ist der gehemmte, der durch ein strenges Über-Ich gekennzeichnet ist. Dieses unterdrückt nicht nur die Triebbedürfnisse des Es, sondern auch des Ich und verhindert ein freies, offenes Verhalten und eine ausreichende Befriedigung der in der Persönlichkeit ruhenden Neigungen und Triebwünsche. Endlich soll der gesunde Charakter durch ein harmonisches Zusammenspiel aller drei Instanzen zustande kommen.

Mit der infantilen Entwicklungsphase des Gewissens setzte sich vor allem *Melanie Klein* und ihre Schule (*P. Rivière*, *P. Heimann* und andere) auseinander. *Freud* war davon ausgegangen, daß das Über-Ich auf dem Wege der Introjektion der Elternimages in der Ödipusphase entstehe. Dagegen vertritt die Schule *Melanies Kleins* die Auffassung, daß die Introjektion der Eltern bereits sehr früh beginne und die Anfänge der Gewissensbildung bis ins Säuglingsalter zurückreichen. Nach ihrer Meinung löst sich der Säugling schon nach wenigen Wochen aus der primären Identifikation mit der Mutter und erfährt die Brust als erstes Objekt der Außenwelt. Die mütterliche Brust werde introjiziert, weil sie sowohl ein äußeres als auch ein inneres Bedürfnis befriedige. Mit dieser Introjektion aber werden gute und schlechte innere Zustände mit dem guten und schlechten Objekt, das heißt mit der Mutterbrust, identifiziert. Gut und schlecht soll in dieser Entwicklungsphase identisch sein mit Hunger und Sättigung. Das unbefriedigte Nahrungsbedürfnis soll zu oral-sadistischen Impulsen gegen die Brust führen, während regelmäßige und ausreichende Fütterung ein Urvertrauen auf gute Hilfe und auf Angstabwehr zustande kommen lasse: «Die gute verinnerlichte und die böse verschlingende (versagende) Mutterbrust bilden den Kern des Über-Ich in seinen guten und bösen Aspekten.» Diese Theorie, die weit aus den Bereichen empirischer Nachprüfbarkeit herausführt, wird von den meisten Psychoanalytikern nicht akzeptiert. Auf alle Fälle ist die Theorie *Melanies Kleins* in viel weitgehendem Maße als die klassische Psychoanalyse eine reine

Trieblehre. Es ist nicht zu bestreiten, daß in die Gewissensinstanz, vor allem bei den pathologischen Formen, aggressive und andere, dem Triebbereich zugeordnete Faktoren eingehen. Dennoch ist es ziemlich fragwürdig, den letzten Ursprung von Gut und Böse hier aus dem Gegensatz von Hunger, der zu angstvoller Bedürfnisspannung führt, und Sättigung als lustvoller Befriedigung durch die Mutterbrust zurückzuführen.

Von neueren Autoren werden in zunehmendem Umfang soziale Faktoren betont. *Erikson* verfolgt die Entstehung des Gewissens aus einer regulierenden Funktion zwischen dem Ich und den soziokulturellen Regeln seiner Umwelt durch die verschiedenen Phasen der kindlichen Entwicklung hindurch. In der ödipalen Phase, in der es schließlich zur Ausformung des Über-Ichs als einer reifen Gewissensinstanz kommt, sieht er den Rollenkonflikt in der Familie. Er wird dadurch heraufbeschworen, daß das Kind, das zunächst in der eigenen Generation mit den Geschwistern rivalisiert hatte, in eine durch Liebe, Eifersucht und Rivalität gekennzeichnete Auseinandersetzung mit der vorausgehenden Generation, mit den Eltern tritt. Diese aber halten normalerweise ihre Rollenposition in der Familie mit überlegenen Kräften besetzt. Im Kampf um eine Sphäre unanfechtbaren Vorrechts, nämlich um die Vorrangstellung im Herzen der Mutter, erleidet das Kind in der gut integrierten Familie eine unvermeidliche Niederlage, die Resignation, Schuldgefühle und Angst zur Folge hat. Es ergeht sich in dieser Zeit, wie *Erikson* sagt, in Phantasien, es wird zum Riesen und zum Tiger; in seinen Träumen aber rennt es angsterfüllt ums eigene Leben. Das ist die Phase des «Kastrationskomplexes», der Furcht vor Strafe mit den sexuellen Phantasien verknüpft.

«Infantile Sexualität und Inzesttabu, Kastrationskomplex und Über-Ich vereinigen sich hier zu jener spezifisch menschlichen Krise, in der das Kind sich von einer ausschließlich prägenitalen Elternbeziehung dem langsamen Prozeß zuwenden muß, selbst ein Glied der Geschlechterfolge, ein Träger der Überlieferung zu werden. Hier kommt es zum schicksalhaften Bruch, zur großen Umformung im emotionalen Kraftwerk, zu einer Kluft zwischen potentiell menschlichem Sieg und potentieller totaler Vernichtung. Denn von hier ab wird das Kind für immer in einem inneren Zwiespalt leben. Die Triebfragmente, die bisher das Wachstum des kindlichen Körpers und Geistes unterstützt haben, zerfallen nunmehr in einen infantilen Teil, der den Überschwang des Wachstums potential fortsetzt, und einen «parentalen» Teil, der Haltungen wie Selbstbeobachtung, Selbstentscheidung und Selbstbestrafung unterstützt und steigert.» Tatsächlich wird die *Eriksonsche* Theorie dadurch bestätigt, daß die Bewältigung dieser Entwicklungsphase ausschlaggebend für die spätere Rollenidentität des Kindes gegenüber der vorhergehenden, der Elterngeneration und gegenüber der nachfolgenden, der Generation der Kinder, schließlich aber auch gegenüber der fremden und gegenüber der eigenen Geschlechtsrolle ist.

Kritische Stellungnahmen zur psychoanalytischen Gewissenspsychopathologie kommen vor allem aus der sogenannten personalistischen oder anthropologischen Schule der Psychotherapie. Sie gründen zum Teil darauf, daß *Freud* die Grenzen seiner Wissenschaft nicht immer eingehalten hat, vielmehr seine Psychologie zu einer teilweise latenten, teilweise aber auch manifesten Anthropologie ausbaute und verschiedene Nachbardisziplinen, etwa die Theologie, die Philosophie und die Kulturgeschichte einer psychologischen Reduktion unterwarf. Reinigt man jedoch die Psychoanalyse des Gewissens von diesen Grenzüberschreitungen und von ihrer latenten Anthropologie, so verbleibt ein Modell, das unser Verständnis der Genese, des psychodynamischen Aufbaus und der Funktion des Gewissens auf der psychologischen Ebene in ganz außergewöhnlicher Weise gefördert hat. Zweifellos bedarf auch dieses Modell, wenn es um ein Gesamtverständnis des Menschen geht, noch einer anthropologischen Deutung und vielleicht auch einer theologischen Vertiefung. Es wäre aber sicher verfehlt, wollte man aus der Kritik der Grenzüberschreitungen *Freuds* das Recht ableiten, auch seine Modellvorstellungen beiseite zu legen. Damit würde man sich des besten Instruments einer modernen Psychologie des Gewissens berauben.

Unabhängig von diesen Feststellungen erscheint es uns wichtig festzuhalten, daß Schuldgefühle nicht grundsätzlich als ein pathologisches Phänomen, das die Entfaltung der Persönlichkeit behindert, angesehen werden dürfen, was zweifellos bei vielen Analytikern im Anfang dieses Jahrhunderts geschah. *Freud* hatte die Vorstellung, daß schließlich Über-Ich und Ich harmonisch koinzidieren sollten, so daß sie weder von außen noch vom Ich her als eigene Funktion wahrnehmbar seien. Die therapeutische Konsequenz aus dieser Vorstellung formulierte *Rickmann* einmal in dem Satz, das Ziel der Behandlung sei «die Fähigkeit, aggressive Strebungen gegen sich und andere ohne Schuldgefühle zu ertragen». Hier setzt die Kritik ein: Es kann weder unser Ziel sein, daß sich das Gewissen selbst aufhebt – das wäre eine grandiose Illusion – noch, daß die Schuld ihres fundamentalen menschlichen Sinngehaltes entkleidet werde. Mit *V. v. Gebattel* ist daran zu erinnern, daß durch die Analyse sinnvolle Schuldgefühle oft erst neu zutage treten, die ein Zurückbleiben hinter den Forderungen eines normalen Gewissens erfahren lassen. *Bally* sieht deshalb mit Recht die Psychoanalyse als diejenige therapeutische Technik an, die den Menschen auf eine unvergleichliche Weise wieder in seine zentrale Verantwortung stellt. Man kann aber nicht genug davor warnen, aus solchen Sätzen einen moralischen Rigorismus als Aufgabe der Psychotherapie abzuleiten. Nur dann ist die von *Bally* formulierte Forderung sinnvoll, wenn mit dem Gewissen nicht ein grausames, parasitäres Über-Ich gemeint ist, das die Möglichkeit zu einem glücklichen und erfolgreichen Leben immer wieder untergräbt. Nur, wenn ein solches pathologisches Gewissen auf seinen eigentlichen Kern hin zurückgebracht ist, hat dieser radikale Anspruch an die Verantwortung des Menschen einen Sinn.

Die meisten Autoren der personalistischen oder anthropologischen Schule versuchen schließlich, Über-Ich und das eigentliche Gewissen auseinanderzuhalten. *Th. Boret* denkt beispielsweise an eine zeitliche Abfolge der Über-Ich-Entwicklung und des Übergangs zu einer Transzendenz-bezogenen Gewissensfunktion. Er übersieht allerdings dabei, daß im psychologischen Modell des Über-Ichs bei *Freud* – wenn man von seiner Psychologisierung der Transzendenz absieht – all diese Faktoren bereits enthalten sind, soweit sie auf der psychologischen Ebene dargestellt werden können. Wenn *Boret* beispielsweise meint, die väterliche Führung solle nach dem Abschluß der Introjektion, dann, wenn das Kind sich die väterliche Moral zu eigen gemacht habe, an der inneren Instanz des Gewissens ihr natürliches Ende finden, so läßt sich diese Aussage nahtlos in das psychoanalytische Über-Ich-Modell einfügen. Allerdings wird man *Boret* zustimmen müssen, daß die Möglichkeiten des heranwachsenden Menschen, sein Ideal-Ich zu ergänzen und zu korrigieren und seine infantilen Wertorientierungen zu überwinden, wesentlich größer sind als sie von *Freud* ursprünglich gesehen worden waren. Der Grund dazu wird wahrscheinlich in der Tatsache liegen, daß die *Freud*-sche Konzeption zunächst vorwiegend aus dem Verständnis schwerer Fehlentwicklungen des Gewissens, etwa der Zwangsneurose und der Melancholie, heraus entstanden ist.

Von *Frankel*, *Matussek*, *Caruso*¹ und anderen wird ebenfalls die fundamentale Verschiedenheit von Über-Ich und Gewissen betont. Während das Über-Ich die Verbotsmoral verkörpern soll und aus der Identifizierung mit Vorbildern entstanden ist, sieht *Caruso* im eigentlichen Gewissen «die gelebte, wenn auch manchmal unbewußte Sicherheit einer Transzendenz». Im Gewissen äußert sich eine höhere, die Ordnung der Gesellschaft übersteigende Instanz. Dennoch falle, das ist übereinstimmende Auffassung dieser Autoren, dem Über-Ich eine wichtige Funktion in der psychologischen Entwicklung des echten Gewissens zu. Es ist der Boden, auf dem das reife, personale Gewissen wirksam werden kann.

Gelingt die Überwindung des Über-Ichs beim erwachsenen Menschen nicht, dann kann es, so meint *Caruso*, zu Fehlhaltungen kommen. Weil das Über-Ich aus dem autoritären Zwang der Eltern und der sozialen Umwelt entstanden ist, bleibt die Gesellschaft sein letzter Bezugshorizont. Dadurch werde die eigentliche Hierarchie der Werte und die persönliche Bezogenheit des Menschen auf die Transzendenz verstellt. Es komme zur Verabsolutierung relativer Werte und zur «Knechtung der Person» durch ein wesensfremdes Gesetz. Die Schuldgefühle, die aus einer solchen «Lebenshäresie» und aus dem Stillstand der Persönlichkeitsentwicklung entspringen sollen, werden dann durch ein neurotisches Schuldentlastungssystem abgewehrt. *Caruso* begreift die verfehlt Selbstverwirklichung, die mit einer solchen

¹ I. A. Caruso, Psychoanalyse und Synthese der Existenz (Freiburg 1952).

Fehlhaltung einhergeht, tatsächlich als eine Art Existenzschuld. Die Neurose erscheint ihm aus solcher Sicht grundsätzlich als eine mißlungene Auseinandersetzung mit dem Gewissen, die einen Stillstand im Werden der Person zur Folge hat, denn der Prozess menschlicher Reifung ist «fortschreitende Personalisation», ist zunehmende Befreiung aus den Fesseln des Über-Ichs zu einer wachsenden Verantwortlichkeit. Der hier zugrunde gelegte Gewissensbegriff überschreitet bereits den Bereich der Ethik. *Caruso* geht von einem existentiellen Gewissen aus und verbindet Neurose grundsätzlich mit einer Art Existenzschuld, die, wenn auch nicht näher definiert, doch zu einem ausschlaggebenden psychodynamischen Faktor in seinem Modell geworden ist. Die dialektische Position, die er dem Über-Ich der Psychoanalyse gegenüber einnimmt, bringt ihn schließlich auch dazu, das Über-Ich praktisch mit der ersten Phase der Gewissensentwicklung, dem sogenannten «Tabugewissen» gleichzusetzen.

Eine Reihe anderer Autoren *Allers*, *Nachmanson*, *v. Gelsattel*, *Matussek*, *Häfner*, *Rudin* und andere setzten sich mit den spekulativen Vorstellungen *Freuds* und mit seinem Versuch auseinander, das Phänomen des Gewissens ausschließlich auf der psychologischen Ebene erschöpfend beschreiben zu können. *Allers* wies darauf hin, daß die Ableitung der sittlichen Gebote aus dem Realitätsprinzip, also letztlich aus einer unter Triebverzicht erworbenen Anpassung an die Umwelt, das Auseinanderfallen der konkreten und der moralischen Weltordnung übersehe. Schon dieser fundamentale Tatbestand spreche für die Herkunft des eigentlichen Gewissensinhalts aus einer, jenseits der tatsächlichen äußeren Regel menschlichen Zusammenlebens gelegenen Ordnung. Auch *v. Gelsattel* spricht von einem apersonalen Menschenbild der Psychoanalyse und *Frankl* meint schließlich, das Wesen des Gewissens gründe in seiner Transzendenzbezogenheit und sei nicht durch die Anpassungsleistung des Über-Ichs an verinnerlichte Forderungen der Außenwelt zu fassen. *Matussek* wies, meines Erachtens zu Recht, auf die Tatsache hin, daß die Gewissenstheorie *Freuds* die pathologischen Phänomene sehr in den Vordergrund stellt und bei der Genese des normalen Gewissens unterschätzt. *Freud* sei von den Verhältnissen bei Zwangsneurosen und Melancholikern ausgegangen. Tatsächlich stünden hinter den bewußten sittlichen Scheinmotiven der Neurosekranken oft Triebbedürfnisse, und ihre Schuldangst entspringe eher dem neurotischen Konflikt als einer echten Schuld. Das echte Gewissen könne in seinem Wesen nicht zureichend beschrieben werden, wenn man seine Transzendenzbezogenheit ausschließen wolle. Diesen Gedankengang führt *Frankl* dann fort zu der Feststellung, daß sich im Gewissen durch Akte einer geistigen Schau die Fülle der Werte erschließe, zu deren Verwirklichung das Ich aufgerufen sei. Hinter ihnen stehe das «Du» Gottes, denn die echte intime Zwiesprache der Gewissensprüfung sei auf einen personalen Partner bezogen, der das Sein der Werte letztlich trägt. Der psychoanalytischen Auffassung, daß triebhafte, unbewußte Anteile im Über-

Ich von großer Bedeutung seien, stellte *Frankl* dialektisch die Position gegenüber, daß die wesentlich geistige Substanz des Gewissens, ihre Transzendenzbezogenheit, nie im vollen Umfange bewußt sei.

In all diesen Ansätzen wird zweifellos etwas Richtiges erfaßt: die Tatsache nämlich, daß man dem Wesen des Gewissens und der hinter ihm stehenden Sittlichkeit unter Beschränkung auf die psychologische Ebene nicht gerecht werden kann. Andererseits kann es nicht Aufgabe des Psychologen sein, die theologische Begründung des Gewissens zu formulieren. Die Folge solcher Grenzüberschreitungen ist häufig die Vernachlässigung der Aufgabe des Psychologen, mit seinen Methoden und auf seinem empirischen Feld Bausteine des Wissens zu sammeln, sie zu Hypothesen zu formulieren, zu überprüfen und schließlich sie zu umfassenderen Modellen zusammenzustellen. Mit solchen einigermaßen verläßlich begründeten und empirisch anwendbaren Modellvorstellungen ist schließlich auch dem Philosophen und dem Theologen für seine Versuche einer Gesamtdeutung oder auch einer pastoralen Anwendung mehr Hilfe geleistet, als wenn ihm nur die zwiespältige Wiedersehensfreude mit wohlbekanntem Denkschemata in fremden Fachgebieten beschert wird. Ein solches Herabsintern der Theologie in die Psychologie hat allzu lange zu einer trügerischen Beruhigung geführt und die Möglichkeit einer Vertiefung unseres Wissens um den Menschen rückwirkend auch im theologischen Raum behindert.

Die Gleichsetzung des reifen Gewissens mit einer, die optimale Selbstverwirklichung der menschlichen Person vermittelnden Funktion – *Häfner* nannte sie das «existentielle Gewissen» – schien für mehrere Autoren eine verlockende Vorstellung zu sein. Das so begriffene Gewissen ist nicht mehr identisch mit dem sittlichen Gewissen. Letzteres kann allenfalls noch als eine abkünftige oder Teilfunktion des existentiellen Gewissens begriffen werden. Auch die existentielle Schuld darf, wenn man konsequent bleibt, auf dieser Ebene nicht mehr als sittliche Schuld verstanden werden, sondern nur noch als ein Debitum im allgemeinsten Sinne, wie es *Egenter* formulierte, aus der Verantwortung des Menschen um die optimale Verwirklichung seiner ihm aufgegebenen Möglichkeiten heraus. Wird dieser Unterschied nicht gesehen, so kommt es zu der sehr unglücklichen und problematischen Gleichsetzung von sittlicher Schuld und Neurose, deren Hintergrund in der Tatsache zu suchen ist, daß die Neurose grundsätzlich als eine Störung der Selbstverwirklichung verstanden werden kann; aber das ist, wie gesagt, kein sittliches Phänomen im eigentlichen Sinne. So meint beispielsweise *Frankl*, daß in der Neurose der persönliche Lebenssinn verfehlt werde, der sich im Aufgabencharakter des Daseins erschließe. Wenn sich beispielsweise der Mensch über seine Kreatürlichkeit hinwegzusetzen versuche, wie dies in der Zwangsneurose geschehe, und sich die eigene Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit durch falsche Lokalisation der Schuld, durch Selbsttäuschungen und magische Praktiken verberge, dann habe er sich auch seiner Freiheit fast völlig

begeben. Freiheit sei nämlich nur möglich in der Verantwortlichkeit, als Freisein zur Verwirklichung von Werten und als Verantwortlichsein vor Gott. *Caruso* hat ursprünglich sogar einmal erklärt, die *Neurose* sei «die Krankheit des bösen Gewissens» doch rückte er später glücklicherweise von dieser einseitigen Formulierung wieder ab und betonte, daß die Knechtung der Person durch das Über-Ich das wesentliche Constituens der Neurose sei. Auf alle Fälle sind solche Formulierungen, so bestechend sie sein mögen, falsch, weil sie in der Annäherung von Schuld und Krankheit die Empirie einseitig ausdeuten und zudem eine Perversion unserer Einstellung bewirken. Die Neurose ist, dort wo sie sachverständig diagnostiziert wird, seelische Krankheit und sie ist für den betroffenen Menschen Leiden, mitunter von einem schwer vorstellbaren Ausmaß. Seiner Herkunft nach ist dieses Leiden entstanden aus der Überwältigung des Menschen in der Zeit seiner maximalen Hilflosigkeit und Abhängigkeit von der Übermacht seiner Eltern. Wenn man überhaupt pauschal denken will, dann wäre immerhin zu sagen, daß bei den Neurosen wahrscheinlich weniger sittliche Schuld zu suchen sein wird als bei normalen Menschen. Eines aber läßt sich mit Bestimmtheit formulieren: Leiden verlangt von uns verstehendes Eingehen und Bereitschaft zur Hilfe. Dort wo wir Leiden unkritisch in Zusammenhang bringen mit echter sittlicher Schuld, dort wo wir sogar geneigt sind anzunehmen, daß der Leidende seine Krankheit selbst verschuldet habe, weil er eben nicht so gut war wie wir selbst, dort geraten wir allzu leicht in Gefahr, pharisäisch zu urteilen und die helfende, verstehende Einstellung zu verlieren.

Ausdrücklich formuliert *E. Fromm* die Auffassung, daß alle Neurosen aus Narben im Kampf gegen die irrationalen Autoritäten hervorgegangen seien. Er meint deshalb, daß die autoritäre Ethik, deren Wurzel die elterlichen Autoritäten sind, die die kindliche Entwicklung beherrscht haben, abgelöst werden müsse von einer humanitären Ethik. In ihr wird nicht mehr durch eine äußere Instanz bestimmt, was für den Menschen Gut und Böse ist. Hier soll das Wohl des Menschen, seine Entfaltung und seine Entwicklung das einzige Kriterium der ethischen Werte sein.

Wenn man sich mit dem Gewissen beschäftigt, dann ist es zweifellos schwierig, seinen Inhalt von der Form vollständig zu trennen. Die Auseinandersetzung mit der sittlichen Ordnung, die sich im Kern des Gewissensrufs offenbart, läßt sich in der einschränkenden Methodik einer psychologischen Untersuchung einklamern und selbst im Rahmen psychologischer Modellvorstellungen vernachlässigen. Dort wo die Psychologie in die Anwendung am Menschen eintritt, dort wo sie Psychotherapie wird, ist jedoch eine Stellungnahme zu dem, was verantwortet werden kann, und was als Wertorientierung verbindlich ist, nicht mehr zu umgehen. Allerdings darf diese Feststellung nicht als Berechtigung dafür gewertet werden, eine für verbindlich gehaltene eigene Wertorientierung autoritär zu oktroyieren. Ob es um den therapeutischen Heilungsprozeß geht, oder um den Versuch einer

Gewissenserziehung überhaupt, in jedem Falle ist Zurückhaltung geboten, Zurückhaltung, die für den Partner die Möglichkeit schafft, auf dem Grund seines eigenen Gewissens den Anruf einer verbindlichen Orientierung zu vernehmen. Ein solches dialektisches Geschehen wird dann am besten gelingen, wenn weder der autoritäre Oktroi, noch die Standpunktslosigkeit als therapeutische Position gewählt werden.

IV. GEWISSEN UND SOZIALE WERTNORMEN

Die Abhängigkeit des Gewissens von den soziokulturellen Normen und Regeln ist, wenigstens prinzipiell, schon vor der Psychoanalyse formuliert worden. Die zugrunde liegende Auffassung ist nicht neu, wir haben sie schon in der historischen Einleitung in ihrer Herkunft über *Nietzsche* zurück zu den Sensualisten verfolgt. In der modernen Soziologie wird diese Tradition wieder aufgenommen. Am radikalsten verfuhr *E. Durkheim* mit dem Versuch, das Gewissen ausschließlich mit sozialen Kategorien zu beschreiben. Er vertrat die Auffassung, daß die Glaubensinhalte und Gefühle einer Gesellschaft ein System bilden, das ein Eigenleben hat und auf kollektive Weise das Gewissen der einzelnen Individuen bildet und auf solche Weise deren Verhalten und Urteilen reguliert. *Durkheim* spricht ausdrücklich von einem Zwang, den die sozialen Tatbestände auf das Individuum ausüben.

In der modernen Soziologie werden die Hypothesen vorsichtiger formuliert. Aber zweifellos hat sie eine weitgehende Bestätigung des sozialpsychologischen Anteils der psychoanalytischen Lehre erbracht. Der Mensch erwirbt im Laufe seiner individuellen Entwicklung eine innere Repräsentation der Wertorientierungen, Gewohnheiten und Verhaltensregeln seiner soziokulturellen Umgebung; er internalisiert die Kultur und macht sie damit zum Bestandteil seines Gewissens. Mit diesen internalisierten Wertorientierungen und Verhaltensschemata werden aber auch Urteile und Vorurteile der Kultur übernommen, die ohne weitere Reflexion zur Determinante des Handelns werden können. Auf diese Weise ist Kultur auch ein System geordneter Verhaltens und gebahnter Reaktionsweisen, das «Entscheidungen sparen» hilft. Darüber hinaus wird die Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Institutionen und Gruppen, beispielsweise auch zu Berufskollegen, zu einem Faktor, der das Verhalten und die Wertorientierung des Individuums mitbestimmt. Es gibt Selbstverständlichkeiten, Geschlechterstereotype und klassenspezifische «Patterns», die das Verhalten in einer Kultur stark normieren, es gibt ein Berufsethos und andere soziale Unterdeterminanten, die mehr oder weniger Einfluß auf die Entscheidungen und Werthaltungen des Individuums gewinnen. *Hofstätter*¹ versucht die Bestandteile einer Gesellschaftsordnung in ein Spektrum aufzugliedern:

¹ Vgl. P. R. Hofstätter, Einführung in die Sozialpsychiatrie (Stuttgart 1963).

unumstößliche Selbstverständlichkeiten	konventionelle Sitten und Gebräuche	Moden	individuelle Freizügigkeit	tabuiertes Verhalten: a) kriminell b) krankhaft
--	-------------------------------------	-------	----------------------------	---

Die einzelnen Bereiche dieses Spektrums haben auf unterschiedliche Weise Bezug zu dem, was sich im Gewissen niederschlägt. Am stärksten werden die tabuierten Verhaltensweisen Gegenstand der Internalisierung und damit möglicherweise zum Gewissensinhalt. Mit Recht weist jedoch *Hofstätter* darauf hin, daß die tabuierten Verhaltensweisen nur der negative Aspekt unumstößlicher Selbstverständlichkeiten sind. Ob sie im einzelnen unter dem Titel kriminell oder pathologisch eingeordnet werden, ist, worauf schon *T. Parsons* hingewiesen hat, stark von der Bewertung durch die Kultur abhängig. *Hofstätter* zeigt dies am Beispiel der Homosexualität. Unsere eigene Kultur schwankt in der Beurteilung; es gibt Kulturen, die homosexuelles Verhalten vollständig tolerieren oder sogar positiv bewerten. Das extreme Gegenteil ist die ausschließlich kriminelle Bewertung der Homosexualität, beispielsweise während der Zeit des nationalsozialistischen Regimes. Es steht außer Zweifel, daß diese Bewertungen zu einem wesentlichen Teil Gewissensinhalt derjenigen Individuen geworden sind, die ihre kindliche Entwicklung und ihr ganzes Leben in einer solchen Kultur verbringen.

Ein Beispiel, das noch eindrucksvoller ist, wäre die Selbstbefriedigung. Sie ist im letzten Jahrhundert als ein schwer schuldhaftes Verhalten gesehen worden, aus dem allerlei Krankheit und Leiden entspringen sollten. Diese spekulativen Theorien hatten durchwegs den Aspekt von Strafphantasien. In den meisten Kulturen wird Selbstbefriedigung als ein völlig normaler Sachverhalt der sexuellen Entwicklung betrachtet, und wir stehen auch heute nicht an, dies als die biologisch und kulturell richtigere Bewertung anzusehen. Dennoch können wir als Erbe des vergangenen Jahrhunderts und seiner Wertorientierung auch heute noch eine große Anzahl von Menschen beobachten, die wegen ihrer Selbstbefriedigung unter schwersten Schuldgefühlen und Gewissenskonflikten zu leiden haben.

Dem Titel «tabuiertes Verhalten» stehen auf der anderen Seite jene unumstößlichen Selbstverständlichkeiten gegenüber, die eigentlich von allen als ethisch neutral empfunden werden. Sie zu brechen bereitet eher Peinlichkeitsgefühle als ein schlechtes Gewissen.

Die Untersuchung der Wertorientierungen und Wertstrukturen ist in der Sozialpsychologie zu einem wesentlichen Gebiet der empirischen Forschung geworden. Damit wird ihre von der Psychologie oft unausgesprochen vertretene Universalität und ihre, von der Theologie verteidigte Allgemeingültigkeit zunächst einmal in Zweifel gezogen. Die vergleichende Untersu-

chung von Gesellschaftssystemen und Kulturen hat denn auch verschiedenes Material beigebracht, das auch für den Bereich, den wir als Europäer noch dem Naturrecht zuweisen möchten, erhebliche Unterschiedlichkeiten erkennen läßt. So wird beispielsweise das Inzestgebot in verschiedenen Kulturen anders geregelt; es scheint allerdings in den meisten Kulturen, einen gemeinsamen Kern zu haben. Die seltenen Abweichungen im zentralen Bereich, etwa daß dem ägyptischen Pharaos die leibliche Schwester als Gattin vorgeschrieben war, scheinen kultisch motiviert zu sein und damit in der Ausnahme zugleich die Anerkennung der Regel zu bestätigen. Dennoch sind die Unterschiedlichkeiten in den Wertsystemen der Kulturen, etwa was die Ehemoral angeht, beträchtlich. Selbst so kardinale Normen, wie das Gebot «Du sollst nicht töten», zeigen bei vorurteilsfreier Betrachtung eine beunruhigende kulturelle Variabilität. Diese Tatsache ist aber bei einiger Besinnung nicht neu, denn bereits der Eintritt in einen Krieg verändert auch in unserer Kultur die Wertung des Tötens vollständig. Er vermag bei einer großen Zahl von Individuen diese Tat ohne Einspruch des Gewissens, ohne großen Schuldgefühle ablaufen zu lassen. Die Interpretation dieses ethischen Sachverhalts allein aus der Notwehr heraus, sieht zweifellos an der Tiefe des Problems vorbei.

In den kultur-anthropologischen Untersuchungen und Veröffentlichungen von *Margaret Mead*, *Ruth Benedict*, *O. H. Mowrer*, *C. Kluckhohn* und anderen sind die Wertorientierungen verschiedener relativ geschlossener Kulturen analysiert und schließlich verglichen worden. Die Begegnung der Kultur-anthropologie mit der Psychoanalyse hat schließlich noch ein besonderes und für die Frage einer Beziehung zwischen der individuellen Gewissensentwicklung und den sozialen Wertnormen wichtiges Detail ergeben. Sie brachte nämlich die Feststellung, daß zwischen den Wertsystemen einer Kultur, der besonderen Form der Kindererziehung und dem vorherrschenden «Volkscharakter» Zusammenhänge bestehen.

In den transkulturellen Untersuchungen konnten diese Ergebnisse insofern bestätigt werden, als eine eindeutige Korrelation zwischen pathologischen Schuldgefühlen, der Häufigkeit von Depressionen und der Häufigkeit von Selbstmord einerseits und bestimmten kulturellen Systemen andererseits eindeutig nachzuweisen war. Sehr repressive Kulturen, die einen hohen Sozialisationsdruck ausüben, haben auch hohe Zahlen von Depression und Selbstmord und zeigen außerordentlich häufig pathologische Schuldgefühle bei den zugehörigen Individuen. Zu dieser Gruppe gehören die meisten mittel- und nordeuropäischen Länder. Dagegen haben gewährende Kulturen, bei denen die Erziehung sehr liebevoll geschieht und Strafdrohungen selten sind, einen um ein Vielfaches niedrigeren Anteil an Depression, pathologischen Schuldgefühlen und Suicidfällen. Zu dieser Gruppe sind einige westindische beziehungsweise karibische Kulturen zu rechnen.

Die gleichen Merkmale, die in lockerer Weise als Kriterien einer patholo-

gischen Gewissensentwicklung gelten können, korrelieren aber nicht nur mit kulturellen, sondern auch mit sozialen Faktoren. So sind beispielsweise Depressionen und Schuldgefühle vor allem in der Mittelschicht der europäischen und nordamerikanischen Kulturen weitaus am häufigsten. Studien von *A. Davis* und *R. J. Havighurst* und von *M. C. Erikson* haben beispielsweise gezeigt, daß die Mittelschicht in der Kindererziehung das Blasen- und Darmtraining wesentlich früher beginnt, als beispielsweise die Unterschicht. Die erfolgreiche Beendigung ist interessanterweise zwischen beiden Schichten nicht signifikant verschieden, woran sich zeigt, daß die Erfolge eines solchen frühzeitig begonnenen und über besonders lange Zeit fortgesetzten Trainings der Ausscheidungsfunktionen bescheiden sind. Dagegen scheint die *Freudsche* These, die einen Zusammenhang zwischen frühzeitiger und übermäßiger Einschränkung der kindlichen Bedürfnisse auf die Reinlichkeitsnormen der Erwachsenen in der analen Phase mit dem sogenannten «anal Charakter» behauptet, dadurch bestätigt zu werden. Die besondere Häufigkeit von Schuldgefühlen und Depression, aber auch die besondere Häufigkeit von Verstopfung, übermäßiger Ordentlichkeit und Sparsamkeit in der Mittelschicht der westlichen Kulturen, scheinen der *Freudschen* Hypothese recht zu geben.

Auf der Gegenposition solcher soziokultureller Einflüsse auf die Gewissensentwicklung stehen die Auswirkungen abnormer Subkulturen auf die Gewissensfunktion der Erwachsenen. Ein typisches Beispiel dafür ist die Konzentrationslagersituation. Der extrem autoritär-straftende Charakter dieser Subkultur, die bei fast vollständiger Freiheitsbeschränkung und äußerster Grausamkeit die Befriedigung nahezu aller Bedürfnisse versagte, scheint sich bei vielen Insassen an die Stelle der Über-Ich-Funktion gesetzt zu haben. Das hatte auf der einen Seite zur Folge, daß nach den Beobachtungen verschiedener Lagerärzte, die Häufigkeit von Neurosen erheblich zurücktrat und selbst schwere Gewissenskrankheiten, wie die Zwangsneurose, zuweilen eine ganz beträchtliche Erleichterung erfuhren. Auf der anderen Seite jedoch wurden dadurch auch die Funktionen des normalen Gewissens bei vielen Menschen weitgehend außer Kraft gesetzt, so daß das Handeln und Erleben, soweit dies überhaupt möglich war, wieder von elementaren Triebbedürfnissen determiniert waren.

So sehr sich die Soziologie und Sozialpsychologie der Untersuchung des Phänomens Gewissen bemächtigt haben und seine soziokulturellen Determinanten aufzuzeigen vermochten, so wenig ist doch der methodische Determinismus der Soziologie ein zureichendes Koordinatensystem bei der Erforschung des Gewissens. Zweifellos ist das Gewissen von den sozialen Wertnormen und kulturellen Regeln abhängig, die es inhaltlich im Laufe der individuellen Entwicklung des Menschen aus der umgebenden Kultur internalisiert hat. Zweifellos ist das Gewissen auch in seinen formalen Funktionen vom Sozialisationsdruck einer Kultur abhängig, zumal dort, wo er eine

extreme Ausprägung erfahren hat. Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß das normale Gewissen, soweit man es nach psychologischen Begriffen definiert, gegenüber den Normen der Kultur auch eine relative Autonomie besitzt. Es setzt das Individuum in stand, in unterschiedlichem Umfang das Handeln und die Wertorientierung seiner Umgebung und sogar der Kultur, in der es lebt, zu bewerten. Diese relative Autonomie hat zweifellos dort enge Grenzen, wo es um die Selbstverständlichkeiten und die absoluten Tabus derjenigen Gesellschaftsordnung geht, in der das Individuum selbst herangewachsen ist. Aber selbst diese Grenzen zu überschreiten ist dem Einzelnen nicht absolut unmöglich.

Die Quellen dieser relativen Autonomie sind zum Teil psychologisch interpretierbar. Sie lassen sich einmal, wenn man das psychoanalytische Modell zugrunde legt, aus der Introjektion und Idealisierung derjenigen Erziehungsperson herleiten, die für das Kind die Regeln der Kultur vertreten hatte. Mit dieser Introjektion hat das Kind ein Ich-Ideal aufgerichtet, das nur noch zum Teil vom Verhalten der Person bestimmt ist, von der es seine Abkunft nahm. Das Gewissen ist auf solche Weise nicht nur eine einfache Internalisierung sozialer Tatbestände, sondern auch eine echte synthetische Leistung des Ich, das die Bausteine zweifellos aus vielfältigen Quellen der umgebenden Kultur entnommen hat. Da es eine einheitliche Kultur nicht gibt und die Gesellschaftsordnung jeweils nur durch vorherrschende Wertorientierungen gekennzeichnet ist, denen Gegenpositionen und Abweichungen gegenüberstehen, vermag sich auch im Ich-Ideal ein Wertsystem zu entwickeln, das keineswegs mit den dominierenden Normen der umgebenden Kultur identisch ist. Man mag mit Recht hier *Allports* Begriff der funktionellen Autonomie der Motive zur Erklärung dieses Vorgangs bemühen. So weit reicht die Erklärungsmöglichkeit mit den Mitteln der Psychologie. Sie kann nur dort verlässliche Aussagen machen, wo ihr empirisches Material zur Verfügung steht und wo sie darauf ihre Schlüsse und Hypothesen gründen kann. Die Wechselwirkung von Individuum und Normen der Gesellschaft bleibt das Achsenkreuz, auf dem ihre Aussagen aufgetragen werden. Wenn man aber die methodische Selbstbeschränkung der Psychologie verläßt und auf das Menschsein hin fragte, so wäre die nunmehr «psychologistisch» formulierte Antwort, daß alles, was im Gewissen ist, letztlich aus dem Zusammenleben der Individuen entspringt, nicht nur beunruhigend, sondern auch unrichtig. Wir wollen die Frage nach der Herkunft der Kultur nicht stellen. Sie liegt außerhalb unseres Themas. Wir fragen aber, ob es auf dem Grund des Gewissens eine Ordnung gibt, die ihren Grund jenseits der Kultur, jenseits des rein Menschlichen überhaupt hat. Diese Frage kann die Psychologie, selbst wenn sie Inhalt und Funktion des Gewissens im Rahmen ihrer Modelle voll zu erklären vermöchte, niemals verneinen. Diese Frage ist an die Theologie gestellt.

BIBLIOGRAPHIE

- Alexander F.*, Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit (Wien 1927).
Allers R., Das Werden der sittlichen Person (Freiburg 1929).
Allport G. W., Treibjagd auf Sündenböcke (Berlin 1951).
Baudouin Ch., De l'Instinct à l'Esprit (Brügge-Paris 1950).
Benedict R., Patterns of Culture (Boston 1934).
Bovet Th., Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen (Bern 1946).
 - Weg und Sinn (Tübingen 1955).
Breasted J. H., Die Geburt des Gewissens (Zürich 1950).
Broadwin I. T., Juvenil Delinquency: Psychoanalysis Today ed. by Sandor Lorand (London 1948).
Caruso I. A., Psychoanalyse und Synthese der Existenz (Freiburg 1952).
 - Person und Gewissen. Jahrb. Psychol. Psychotherap. 2 (1954) 341.
Condrau G., Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie (Bern-Stuttgart 1962).
Daim W., Die Umwertung der Psychoanalyse (Wien 1951).
Erikson E. H., Kindheit und Gesellschaft (Zürich-Stuttgart 1957).
Frankl V. E., Der unbewußte Gott (Wien 1948).
 - Der unbedingte Mensch (Wien 1949).
 - Ärztliche Seelsorge (Wien 1952).
Freud S., The Ego and the Mechanisms of Defense, IV. A. (London 1954).
Fromm E., Psychoanalyse und Ethik (Stuttgart 1954).
Gebattel V. v., Psychoanalyse und Tiefenpsychologie, ihre psychotherapeutischen Grenzen. Jahrb. Psychol. Psychother. 1 (1953) 409.
 Das Gewissen. Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich VII (Zürich-Stuttgart 1958).
Gebattel V. v., Prolegomena einer medizinischen Anthropologie (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954).
Gilen L., Das Gewissen bei Jugendlichen (Göttingen 1956).
Häfner H., Schulderleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie (Stuttgart 1956).
 - Daseinsanalytik und Gewissen: Aktuelle Psychotherapie (München 1957).
 - Von der «Moral Insanity» zur daseinsanalytischen Gewissenspsychopathologie. Confinia Psychiatrica, Vol. 2, No. 3-4 (1959) 214.
 - Zur Problematik von Schuld und Schuldgefühl in der Psychotherapie: Wege zum Menschen II (1959) 369.
 - Psychotherapie und Gewissen. Münch. Theolog. Zeitschr. 1 (1959) 19.
 - Das Gewissen in der Neurose: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie II (München-Berlin 1959).
 - Grundlinien einer daseinsanalytischen Gewissenspsychopathologie. Psyche II (1960) 667.
Hofstätter P. R., Einführung in die Sozialpsychiatrie (Stuttgart 1963).
Jones E., Der Ursprung und Aufbau des Über-Ichs: Internat. Zeitschr. Psychoanal. XII (1926) 253.

- Kant O.*, Zur Biologie der Ethik. Psychopathologische Untersuchungen über Schuldgefühle und moralische Idealbildung (Wien 1932).
Klein M. u. a., Developments in Psychoanalysis (London 1952).
Levy-Brühl M., Das Sündigkeitsproblem in der Neurose: Zeitschr. Psychotherap. psychol. Hyg. 1 (1928) 427.
 - Die Funktionen des Gewissens in den menschlichen Krankheiten (Schwerin-Mecklenburg 1932).
Matuank P., Metaphysische Probleme der Medizin (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1950).
Nachmansohn M., Wesen und Formen des Gewissens (Wien-Leipzig 1937).
Neumann E., Tiefenpsychologie und neue Ethik (Zürich 1949).
Nunberg H., Schuldgefühl und Strafbedürfnis: Internat. Zeitschr. Psychoanal. XII (1926) 348.
 - Allgemeine Neurosenlehre (Bern-Stuttgart 1959).
Odier Ch., Vom Über-Ich: Internat. Zeitschr. Psychoanal. XII (1926) 275.
 - Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale (Neuchâtel 1943).
Reick Th., Geständniszwang und Strafbedürfnis (Wien 1925).
Revers W. J., Charakterprägung und Gewissensbildung (Nürnberg 1951).
Scheler M., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Halle 1913).
 - Reue und Wiedergeburt. Schriften aus dem Nachlaß (Berlin 1933).
 - Vom Ewigen im Menschen (Bern 1954).
 - Über Ressentiment und moralisches Werturteil: Zeitschr. Pathopsychol. I (1912) 268.
Sieenthal W. v., Krankheit als Folge der Sünde (Hannover 1950).
Stoker H. G., Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theorien (Bonn 1925).
Storch A., Zur schizophrener Abwandlung der Struktur des Menschseins: Symposium international sur la Psychotherapie de la Schizophrénie (Basel-New York 1957).
Zullinger H., Umgang mit dem kindlichen Gewissen (Stuttgart 1953).

ULRICH MANN

SYMBOLE UND TIEFENPSYCHOLOGISCHE
GESTALTUNGSFAKTOREN DER RELIGION

Vorbemerkung

Das Thema des folgenden Beitrags setzt voraus, daß auch das Christentum als Religion aufgefaßt werden dürfe, anders wäre diese Abhandlung im gegebenen Zusammenhang nicht zu rechtfertigen.

Nun ist die Frage, ob und wie weit das Christentum Religion sei oder nicht, in der Theologie unserer Zeit viel umstritten, und von verschiedenen Seiten werden hier erhebliche Einwände erhoben: Christlicher Glaube sei die Aufhebung aller Religion, Religion sei der Unglaube schlechthin (Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer). Für unsere Thematik gilt es nun zu beachten, daß dies eine dogmatische Frage ist, welche zunächst unerörtert bleiben muß. Wir befinden uns hier noch in einem Vorfeld, nämlich im Bereich des Empirischen, wo nicht bestritten werden kann, daß das Christentum für die religionswissenschaftliche und die tiefenpsychologische Betrachtung nun einmal zur Gattung der Religion gehört. Und weil Theologie grundsätzlich nicht abseits von der empirischen Anthropologie betrieben werden kann, hat sie es auf jeden Fall auch mit dem religiösen Menschen zu tun; Religionswissenschaft und Tiefenpsychologie sind demnach mindestens als Gesprächspartner für die anthropologischen Fragestellungen der Theologie nicht zu unterbehren. Die folgende Darstellung versucht, dieses Dreierverhältnis zu verdeutlichen. Daß auch auf diesem Vorfeld die theologisch-systematische Entscheidung für die Absolutheit des Christentums eine gewisse Bedeutung hat, die sich bis ins Empirische hinein auswirkt und ihrerseits auch vom empirischen Bereich her gestützt wird, dürfte am Schluß der Darlegung zum Ausdruck kommen; der eigentliche Schwerpunkt des Beitrags liegt jedoch noch im Vorfeld dieser eigentlich systematischen Erörterung.

Tiefenpsychologie

«Als ‚Tiefenpsychologie‘ wird streng genommen nur die ‚Psychoanalyse‘ *Freuds* und die ‚komplexe Psychologie‘ bzw. ‚analytische Psychologie‘ *Jungs* bezeichnet. Man benützt aber den Ausdruck im allgemeinen Sprachgebrauch auch für alle jene Richtungen, die in ihrer theoretischen und praktischen Arbeit die Hypothese des sogenannten Unbewußten auch außerhalb des medizinisch-therapeutischen Aspektes mitverwenden.»¹

Die Tiefenpsychologie unterscheidet sich von den klassischen Ausgestaltungen der psychologischen Wissenschaft durch die bewußte Zuwendung

¹ J. Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol* (Zürich/Stuttgart 1957) 3.

zu dem Bereich des Unbewußten, welcher nur in indirekter Weise erschlossen werden kann. Alle tiefenpsychologischen Lehraussagen beziehen sich von vornherein und grundsätzlich in irgendeiner Weise auf diesen Tiefenbereich, auch wo sie sich mit reinen Bewußtseinsphänomenen befassen.

Sigmund Freud hatte in seiner psychotherapeutischen Praxis die Beobachtung gemacht, daß es seelische Krankheitsphänomene gibt, die vom Seelenarzt nicht direkt, etwa durch einfachen Appell an den Willen, beeinflußt werden können. Dennoch fand er in einer Anzahl von Fällen, besonders von Hysterie, die Möglichkeit, mit Hilfe einer neuartigen, in die Tiefe reichenden Analyse eine völlige Heilung einzuleiten. Es handelte sich hierbei zwar nicht um geistige Erkrankungen grundsätzlich unheilbarer Art, immerhin aber um schwere Neurosen, die bis dahin als unheilbar galten. Diese Beobachtung veranlaßte Freud zu der Hypothese, daß es einen komplexen Zusammenhang seelischer Faktoren unterhalb der Bewußtseinschwelle gebe, also auch unterhalb jener Schwelle, vor der die bewußte Diagnose und Einflußnahme des behandelnden Arztes zunächst einmal Halt machen muß. Erst von der Hypothese dieser unterbewußten Sphäre aus gelang jedoch die Analyse zahlreicher seelischer Erkrankungen wie ihre Therapie. Sigmund Freud hatte das Unterbewußte entdeckt.

Im Unterbewußten ist der Mensch durchaus ein Einzel-Ich, wie auch in der Sphäre seines Bewußtseins. Gelang es, Ich-Erfahrungen des Einzelnen unterhalb der Bewußtseinschwelle deutlich zu machen, etwa längst verdrängte oder vergessene Erlebnisse im frühesten Kindesalter, so konnte der Heilungsprozeß beginnen. Charakteristisch für das Unterbewußte war bei Freud die Libido, eine sexuelle Energie, die schon von der Geburt an im Menschen lebendig ist. Ein Lustbegehren, welches sich in verschiedenster Weise ausprägt, ist also der eigentliche seelische Motor nach der Auffassung der psychoanalytischen Schule. Einen Schritt weiter ging dann *Alfred Adler*. Für ihn reichte der Begriff der Libido nicht aus, um die tiefenpsychologischen Erscheinungen durchgängig zu erklären: Der Mensch stößt vom Beginn seines Lebens an auf den Widerstand von Mitmenschen, auf Machtausübungen und Machtwirkungen, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat. So ist das Machtstreben mindestens ebenso bedeutsam wie das Luststreben, am Widerstand des Mitmenschen entwickelt sich der Trieb, selbst eine Vor- und Übermacht zu gewinnen. Adler hatte damit einen Bereich entdeckt, in dem das Individuum sich mit kollektiven und individuellen Gegnern im Machtkampf befindet. Die Sphäre, in welcher dieser Machtkampf stattfindet, ist also nicht nur die des Individuums, sondern auch die der kollektiven Gemeinschaft.

Vereinfacht kann man sagen, daß Freud am Individuum als stark isoliert verstandenem Subjekt orientiert ist, bei welchem der Partner vorwiegend als Objekt der Libido in Erscheinung tritt. Bei Adler handelt es sich um den komplexeren Zusammenhang, in welchem das Individuum von vornherein

steht und sich als Individuum überhaupt zu entwickeln und zu behaupten versucht. Adlers «Individualpsychologie» ist also auf die Gemeinschaft hin angelegt, für Adler sind Macht und Gegenmacht die Pole eines unausgesetzten Ringens, welches aus der Tiefe des Unterbewußten seine Kräfte erhält.

Den entscheidenden Schritt über beide Positionen hinaus geht dann *Carl Gustav Jung*. Seine Entdeckung ist der Bereich des «kollektiven Unbewußten». Hier wird, wiederum durch indirekte Analyse erschlossen, ein Bereich festgestellt, in welchem die Einzelseele noch nicht aus der Kollektivseele gelöst ist. Die Seele jedes Einzelmenschen reicht in jene abgründige Sphäre hinunter, in der es noch kein Ich gibt, in der vielmehr das Kollektive noch eine ungeschiedene Einheit bildet. Dieses Einssein reicht auch über die Zeiten hinweg; im kollektiven Unbewußten wurzelt die Einzelseele als in einem einzigen psychischen Komplex, der durch alles geschichtliche Vergehen hindurch derselbe bleibt. Im kollektiven Unbewußten ist auch die Ursprungszone der zahlreichen religiösen Bilder zu suchen, welche sich im Bereich und Verlauf der Religionsgeschichte in vielerlei Kunstwerken manifestiert haben. Die Urbilder, welche hinter diesen Einzelmanifestationen stehen, nennt Jung «Archetypen».

In der Sphäre des kollektiven Unbewußten sind wir also auch auf jenen Bereich gestoßen, in welchem die Seele des Menschen noch ursprünglich mit der religiösen Macht in Verbindung steht. Welchen metaphysischen und dogmatischen Wirklichkeitscharakter diese religiöse Macht besitzt, soll an dieser Stelle unserer Darlegung noch unerörtert bleiben. Sicher ist aber, daß es sich hier um die Innenseite der Größe «Religion» handelt, mit deren Außenseite es die Religionswissenschaft zu tun hat. Mit der Entdeckung dieser Innensphäre hat die Tiefenpsychologie den Schritt getan, der zu einem vertieften Verständnis religiöser Phänomene führt, einem Verständnis, welches allein von der Religionsphänomenologie aus, also durch wissenschaftliche Erforschung der äußeren Schauseite des Religiösen, noch nicht zu gewinnen ist. Die eben genannte theologische Frage soll uns am Schluß der Darlegung noch kurz beschäftigen.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß wir uns auf die Tiefenpsychologie C. G. Jungs und seiner Schule beschränken können. Denn weder von S. Freud noch von A. Adler aus kann das Phänomen der Religion so in den Blick genommen werden, daß es schließlich für die theologische Fragestellung relevant wird. Dies scheint nun freilich auf den ersten Blick auch bei C. G. Jung zuzutreffen, denn Jung wird nicht müde zu betonen, daß er empirische Forschung treibt und zur metaphysischen und theologischen Problematik keine direkte Aussage zu machen habe. Er ist dabei freilich ernstlich bestrebt, die theologische Antwort zu provozieren,¹ und man muß feststellen, daß diese Antwort bisher nur in geringem Maß laut geworden ist; C. G. Jung will

¹ Vgl. C. G. Jungs Vorrede zu F. Froboese-Thiele, *Träume – eine Quelle religiöser Erfahrung?* (Göttingen 1957).

dennoch als empirischer Forscher verstanden sein. Das ermöglicht ihm ständig einen leicht durchführbaren Rückzug, er kann jedem dogmatischen Einwand mit dem Hinweis auf den grundsätzlich psychotherapeutischen Charakter seiner Forschung ausweichen. Es ist jedoch in der Sache begründet, daß ihn sein Thema mindestens in jenen Bereich führt, in dem sich Theologie, Religionswissenschaft und Tiefenpsychologie überschneiden. Von da aus ist es auch zu erklären, daß Jung bei aller ehrlichen und entschiedenen Absicht, nur Empirisches in einen systematischen Gesamtzusammenhang zu bringen, sich dennoch unmittelbar in religionswissenschaftliche und theologische Bereiche begibt, ja begeben muß. Die theologische Auseinandersetzung mit C. G. Jung muß dies berücksichtigen. Es wäre unfair, ihm sein Ausweichen auf die Empirie zum Vorwurf zu machen; es wäre aber ebenso unfair, ihm nachweisen zu wollen, daß er sich mit zahlreichen Aussagen einer Grenzüberschreitung schuldig gemacht habe, die seinen eigenen Intentionen nach unerlaubt sei. Gerade dieser theologische Vorwurf liegt ja besonders nahe; wir werden uns aber von vornherein bemühen müssen, nicht jenes vorschnelle Verdikt auszusprechen, welches C. G. Jung nicht gerecht werden kann. Dieses Verdikt kann ihm deshalb nicht gerecht werden, weil es in der Sache tatsächlich Überschneidungen gibt, für die nicht C. G. Jung, und auch nicht die Theologie, verantwortlich zu machen ist. Wir werden uns also mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß es sich bei der Gotteserfahrung des religiösen Menschen tatsächlich um einen Vorgang handelt, der auch von der empirischen Seite aus betrachtet werden kann und betrachtet werden muß.

Es sei nun in gebotener Kürze ein Überblick zu geben versucht über das Gesamtbild des Psychischen, wie es sich bei C. G. Jung im Zusammenhang mit dem Bereich des Religiösen darbietet.¹ Es gibt einen Bereich der Psyche, dessen der Mensch sich bewußt ist; dieser Bereich heißt *Bewußtseinsfeld*. Innerhalb dieses Bewußtseinsfeldes besteht ein Komplex von Vorstellungen, der das Zentrum dieses Feldes ausmacht, es ist der *Ich-Komplex*. Das Ich ist also nicht einfach eine Monade oder ein Atom, sondern ein *Komplex*. Wenn auch C. G. Jung den Begriff des *Individuums* und der *Individualität* häufig gebraucht, so doch immer unter der Voraussetzung, daß das Individuum einen komplexen Charakter hat. Das Ich bedeutet einen Komplex von Vorstellungen, die durch eine lange phylogenetische und ontogenetische Entwicklung mitein-

¹ Zu einer ersten Einführung in diese Begrifflichkeit ist zu empfehlen der Essay «Definitionen» in C. G. Jung, Ges. Werke IV (Zürich/Stuttgart 1960) 444 ff., sowie das von A. Jaffé zusammengestellte Glossar in «Erinnerungen, Traume, Gedanken von C. G. Jung», aufgez. und hrsgb. von A. Jaffé (Zürich/Stuttgart 1964) 408 ff. Es muß im Rahmen dieses Aufsatzes darauf verzichtet werden, näher auf jene weltanschaulichen Thesen Jungs einzugehen, in welchen er theologisch problematische oder auch anfechtbare Gedanken vertritt, z. B. seine Lehre von der göttlichen «Quaternität»; die Diskussion hierüber hat noch kaum begonnen, ich verweise hierzu auf meinen Aufsatz «Tiefenpsychologie und Theologie» (Luth. Monatshefte, 4. Jahrg., Heft 4, 1965).

ander gebündelt worden sind. Der Ich-Komplex ist einerseits Inhalt des Bewußtseins, ja sein eigentlicher Inhalt; er ist aber andererseits ebenso die Bedingung allen Bewußtseins. Das Bewußtsein ist in irgendeiner Weise immer auf das Ich bezogen, ist aber nicht mit dem Ich identisch.

Man hat Jung nicht selten den unhaltbaren Vorwurf gemacht, er sei dem Unbewußten so stark zugewandt, daß das Bewußtsein in seiner Psychologie nicht zu seinem Recht komme. Das Gegenteil ist richtig. Es kommt Jung entscheidend darauf an, die Auswirkungen des Unbewußten im Bewußtsein zu verarbeiten. Jung denkt nicht daran, das Unbewußte etwa über das Bewußtsein Herr werden zu lassen und also die geistesgeschichtliche Entwicklung des Menschen umzukehren. Eines der höchsten Ziele, das er für den Menschen unserer Zeit gesteckt sieht, ist die *Individuation*. Gerade im Prozeß der Individuation findet sich erst die individuelle Persönlichkeit zu einer Ganzheit zusammen. Dazu ist es freilich notwendig, daß das sich individualisierende Ich sich seines Kollektivzusammenhangs im Unbewußten soweit als möglich bewußt werde.

Gleichsam an der Vorderfront des Ich-Komplexes entwickelt sich die *Persona*. Die Persona ist die Maske, welche die Seele sich nach außen hin zulegt, es ist die «äußere Einstellung», der «äußere Charakter» des Menschen. Die Persona entwickelt sich immer im Gegensatz, Jung sagt: *komplementär* zum inneren Wesen. Ein innerlich schwacher Mensch neigt dazu, in seiner Persona rücksichtslos und hart zu erscheinen, und umgekehrt. Dies bezieht sich auch auf den Unterschied der Geschlechter. Sehr männlich erscheinende Männer haben mit betont weiblichen Zügen ihres eigenen Unbewußten zu tun, betont weibliche Frauen sind innerlich nicht selten hart und eigensinnig.

Die Ausbildung der Persona ist eine Notwendigkeit; sie gehört zum sozialen Miteinander der Menschen. In der Persona entwickelt der Mensch die Züge, die ihm für das Miteinander mit der Umwelt hilfreich sind. Von da aus ist auch deutlich, daß die Ausbildung der Persona nicht nur negativ zu bewerten ist. Andererseits besteht die Gefahr, daß ein Ich sich mit seiner Persona einfach identifiziert, was wesentlich ein unbewußter Vorgang ist. Das sind dann die Menschen, welche in einer bestimmten Maske, einem Kostüm, einer Haltung, insbesondere einer von Gruppen bestimmten Haltung schlechthin aufgehen.

Die negativen Züge, deren ein Mensch sich bewußt wird, werden von ihm gewöhnlich zum Unter- und Unbewußten hin abgeschoben. Bei diesem Abschieben wird das Ich aber nicht wirklich frei von diesen konträren Tendenzen, es verdrängt sie lediglich. Diese Tendenzen schließen sich mit psychischen Grundanlagen zusammen zu einer Größe eigener Art, die hinter der Grenze des Bewußtseins wohnt. C. G. Jung nennt sie den *Schatten*. Der Schatten gehört also teilweise in das persönliche Unbewußte, teilweise zum kollektiven Unbewußten. In der letzteren Sphäre bildet er den Archetypus des Widersachers.

Unterhalb der Bewußtseinsschwelle kommt es zu einer Zusammenlagerung aller möglichen verdrängten Vorstellungen und Eindrücke; die Summe dieser Inhalte nennt Jung das *persönliche Unbewußte*. Das persönliche Unbewußte entsteht also im Lauf des Einzel Lebens, es ist der Niederschlag alles vom Ich bewußt Verneinten. In einer noch tieferen Schicht des Unbewußten finden sich darüber hinaus die Instinkte und die *Archetypen*. Beides gehört Gruppen an, beides reicht über die Einzelbiographie hinaus.

Ein in unserem Zusammenhang besonders wichtiger Begriff bei C. G. Jung ist der eben genannte des *Archetypus*; er wurde von Jung in Anlehnung an J. Burckhardts Begriff des Urbildes entwickelt. Der Begriff Archetypus wird für verschiedene Schichten innerer Bildhaftigkeit verwendet. Jung kann die Archetypen als «Engramme» beschreiben, welche von der Gehirnstruktur abhängen, einerseits also als Erbanlage vorhanden sind, andererseits auch, einem inneren Entwicklungsgesetz folgend, sich ausformen. Zugleich spiegeln die inneren Bilder kollektive Erfahrungen der Psyche wider, welche durch lange Zeiträume hindurch in gleicher Weise gemacht werden. Und schließlich kann es auch gleichsam kurzfristige Archetypen geben, die nur einer bestimmten Epoche der Geistesgeschichte angehören. Unter dem Begriff Archetypus kann man also sowohl eine rein abstrakte Form, im Grunde etwas Ähnliches wie die platonische Idea verstehen, wie auch ein konkretes Erscheinungsbild, welches sich schließlich in verschiedenster Weise ausbilden kann; dazwischen gibt es noch eine Fülle von Übergangsformen. Die Archetypenlehre weist eine bedeutsame Mehrschichtigkeit auf, die nicht übersehen werden darf.

Wesentliche Archetypen sind der *Animus* und die *Anima*. Der Animus kann beschrieben werden als Zusammenfassung aller männlichen Züge in der Psyche der Frau, die Anima als Zusammenfassung aller weiblichen Züge in der Psyche des Mannes. Der Animus ist der Archetypus des Verstandes, die Anima der Archetypus des Lebens. Die Anima, aus dem Unbewußten des Mannes heraus wirkend, äußert sich beim Mann als Laune, der Animus bei der Frau als Meinung. Hierbei ist wieder das Gesetz der Komplementarität zu beachten; bei hypertrophen Äußerungen von Animus und Anima, die man geradezu als Besessenheit ansehen kann, kommt es darauf an, in der Therapie die *Enantiodromie* zu berücksichtigen, also durch den Kontrast einzuwirken.

Die Gesamtheit aller psychischen Vorgänge, der bewußten wie der unbewußten, nennt Jung *Psyche*. Unter *Seele* versteht er dagegen einen begrenzteren Komplex, den er *Persönlichkeit* nennt. Die Persönlichkeit reicht unter die Bewußtseinsschwelle herunter, ist also nicht mit der Persona zu verwechseln.

Im Bisherigen haben wir, wenn auch nur andeutend und skizzenhaft, die wichtigsten Begriffe zusammengestellt, was uns als Grundlage für die weitere Erörterung dienen soll. Nun gilt es von hier aus das Verhältnis von Psycho-

logischem und Religiösem in den Blick zu nehmen, wobei wir uns zunächst wiederum an die Grundauffassung C. G. Jungs halten dürfen.

Dabei ist vor allem eines zu bedenken. Der Begriff der Psyche ist bei Jung so weit gefaßt, daß er jegliche Erkenntnisfunktion des Menschen mit umschließt. Was auch immer dem Menschen an Erfahrungen von außen zuteil wird, es wird sich immer in irgendeiner Weise innerhalb des Psychischen manifestieren. Das gilt von Traumbildern ebenso wie von rein abstrakten Erkenntnissen und logischen Schlußfolgerungen; es gilt ebenso von religiösen Visionen, Auditionen, von Epiphanien und Offenbarungen jeglicher Art. Wiederum muß daran erinnert werden, daß die Frage nach der transsubjektiven Wirklichkeit und also dem metaphysischen und theologischen Rang solcher Erfahrungen von Jung weithin an die Metaphysik und die Theologie zurückgegeben wird. Weithin, das heißt: auch der Empiriker Jung sieht sich an gewissen Stellen genötigt, weitergehende Folgerungen zu ziehen, und zwar lediglich, um eine Hypothese für den Verstehenszusammenhang zu gewinnen, innerhalb dessen er nach wie vor das Hauptgewicht seines Forschens auf das empirisch Beobachtbare legt. Ein Begriff jedoch, der eindeutig in die eben genannte Richtung weist, ist die *Synchronizität*. Hierunter versteht Jung das Zusammentreffen innerlicher Geschehnisse mit äußeren Realitäten, also etwa die Vorahnung für ein bevorstehendes, in der Seele keineswegs begründetes Ereignis. Insbesondere parapsychologische Phänomene werden von Jung unter diesem Begriff erfaßt. Damit durchbricht Jung die Theorie von einer geschlossenen Kausalitätsreihe innerhalb der Materie und gelangt eindeutig in metaphysische Bereiche. Die Häufigkeit von Koinzidenzen solcher Art bewegt ihn dazu, eine materialistische Weltanschauung grundsätzlich abzulehnen, also auch eine Weltanschauung, welche alles Psychische als Funktion der Materie deutet. Wir dürfen demnach bei Jung eine durchaus spiritualistische, ja religiöse Ontologie voraussetzen, was dem Theologen keineswegs gleichgültig sein kann.

Sehr häufig spricht Jung von *Gott*. Auch Gott gehört für Jung zu den Archetypen, ebenso *Christus*. Dies hat ihm viel theologischen Vorwurf eingebracht. Doch muß man sich eben von Jung belehren lassen, daß er, was er oft betont, hier wie sonst vom *Gottesbild* spricht, wie es sich in der Psyche spiegelt, und nicht von Gott im metaphysischen und theologischen Sinn. Freilich liegt es wiederum an der Sache selbst, daß er diese Unterscheidung nicht immer streng durchzuführen vermag. Sein grundsätzlich religiöses Weltbild impliziert ja, daß er die metaphysische Wirklichkeit Gottes als selbstverständlich voraussetzen muß. Dennoch ist seine eigentliche Intention stets auf das Gottesbild gerichtet und nicht auf die transsubjektive Wirklichkeit Gottes selbst.

Wenn Jung es nun ablehnt, über Gottes An-sich-Sein, über seine Aseität etwas auszusagen, so stimmt er damit, ohne es zu beabsichtigen, mit einem wesentlichen theologischen Postulat überein. Denn auch der Theologe

spricht ja, wenigstens vorwiegend, von dem Gott, der sich offenbart; der «Deus absconditus» kann nicht Gegenstand einer Theologie der Offenbarung sein. Offenbarung bedeutet aber, daß Gott sich in irgendeiner Weise im Bereich des Psychischen manifestiert, denn nur innerhalb dieses Bereichs sind die Voraussetzungen gegeben, aus denen der Empfänger der Offenbarung mindestens eine Vorstellung und einen Begriff vom Offenbarten entwickeln kann; ohne Vorstellung und Begriff ist jedoch eine «Offenbarung» sowohl metaphysisch wie theologisch irrelevant.

Nach diesen Erwägungen sind wir nun in der Lage, das Wesentliche von Jungs Verständnis religiöser Phänomene im Zusammenhang mit seiner Tiefenpsychologie zu überschauen und eigene Folgerungen zu ziehen. Dabei ist zunächst der ontische Sachverhalt zu betrachten; in einer weiteren Erörterung wird dann das genetische Problem zu untersuchen sein.

Jung stellt in universaler Weise religiöse Phänomene aus allen Zeiten und Zonen zu einem ganzheitlichen Bild zusammen. Große Bedeutung haben für ihn besonders die Religionen Indiens und Chinas, ebenso aber auch primitiver Kulturen; der Schwerpunkt seines Interesses jedoch liegt entschieden in den Bereichen der altorientalischen und antiken Religion, der spätantiken Gnosis und des frühen Christentums, dazu der mittelalterlichen Mystik, der Kabbala und der Alchemie. Bei allen oft so synkretistisch anmutenden Lehraussagen Jungs kann nicht übersehen werden, daß die Welt der Bibel, der alten Kirche und des christlichen Dogmas für ihn einen eindeutigen Vorrang haben.

Innerhalb des Bereichs der Archetypen stellt Jung verschiedene Gestaltphänomene fest. Da ist einmal die vorwiegend geometrisch strukturierte Grundgestalt der *Vierheit* und des *Kreises* zu nennen. Mit einem aus der indischen Religion übernommenen Begriff nennt Jung dieses Symbol «Mandala»; damit meint er das Vierheitssymbol, welches Mitte und Wesen des *Selbst* als der psychischen Ganzheit ausdrückt, also das Merkmal der heilsamen Selbstverwirklichung ist. Solche geometrischen Bilder, die in Träumen eine große Rolle spielen können, gehören zur Grundschrift des Archetypischen.

Man kann ferner archetypische Bildgestalten und archetypische Geschehensvorgänge konstatieren. Archetypische Gestalten sind etwa der alte Weise, der Held, die große Mutter, der Drache oder die Schlange, um nur einige wenige zu nennen. Archetypische Vorgänge können symbolische Reigen, rituelle Handlungen oder mythische Geschehnisse sein, wie etwa der Heldenweg, die Wiedergeburt oder das Eintauchen, Untertauchen oder Verschlungenwerden. Bei der analytischen Deutung von Träumen kommt es darauf an, den archetypischen Gesamtkomplex hinter vielerlei scheinbar wirren Vorgängen zu entdecken. Träume, die Geschehnisse in einer scheinbar diesseitig-realistischen Weise wiedergeben, können dennoch religiöse archetypische Grundstrukturen enthalten. Alles Religiöse hat dabei einen Zusammenhang

mit der jeweils vorauszusetzenden psychischen Struktur. Die Intention des Psychotherapeuten ist darauf gerichtet, den Weg zur Individuation, zur Selbstwerdung zu unterstützen. Das Religiöse dient also in Jungs analytischer Psychologie unmittelbar der Heilung psychisch erkrankter Menschen. Wir können in unserem Zusammenhang von diesem psychotherapeutischen Aspekt absehen. Was uns an dieser Stelle interessiert, ist der *Zusammenhang* von Religiösem und Tiefenpsychologischem. Jungs Verstehenshorizont ist so weit gezogen, daß er, auch abgesehen von der eigentlich psychotherapeutischen Intention, Wesentliches zum Verständnis des Religiösen an sich beizutragen hat. Dies sollte stärker bedacht werden. Man hört immer wieder, auch von Seiten dezidiert christlicher Psychotherapeuten, den Vorwurf, Jung mache die Psychotherapie zu einer Heilslehre. Dies liegt ihm durchaus fern. Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß Jung, bei aller vorwiegend psychotherapeutischen Intention und bei aller immer wieder versuchten Selbstbeschränkung auf das Empirische, mit Notwendigkeit auf den weiteren allgemein religiösen Horizont angewiesen ist, innerhalb dessen er die religiösen Phänomene zu einem Verstehenszusammenhang zu bringen sucht, um von dieser universalen Erkenntnis her die Psychotherapie zu fördern. Die Weite dieses Verstehenshorizontes erlaubt es jedoch, das Religiöse auch unabhängig von eigentlich psychotherapeutischen Abzweckungen tiefenpsychologisch zu erhellen.

Dies aber bedeutet, daß die religionswissenschaftliche Betrachtung von der tiefenpsychologischen Sicht her neue Erkenntnisse gewinnen kann. Dasselbe gilt auch umgekehrt. Die Tiefenpsychologie bedarf eines ständigen Kontakts mit der Religionswissenschaft, um ihrerseits den Sinn von archetypischen Bildern deutlicher zu erfassen. Nur im reziproken Austausch empirischer Erkenntnisse läßt sich die Bedeutung von Archetypen und Symbolen zureichend klären. Es kann beispielsweise für die Tiefenpsychologie nicht bedeutungslos sein, wenn die archäologische Forschung die historische Genese eines bestimmten Vierheitssymbols ergäbe. Wieweit spielt hierbei der Zufall eine Rolle, wieweit eine einfach mitgeschleppte Tradition, wieweit eine bewußte, tiefere Sinngebung? Solche Fakten sind geeignet, den tiefenpsychologischen Stellenwert eines religiösen Bildes genauer zu erfassen. Aber umgekehrt wird auch der Religionswissenschaft durch die tiefenpsychologische Erkenntnis der archetypischen Bedeutsamkeit bestimmter Faktoren zu einer vertieften Erkenntnis religiöser Entwicklungen verholfen.

Wir schließen diese erste Übersicht ab mit dem Blick auf einen Begriff, der bei Jung besondere Bedeutsamkeit hat: es ist das *Symbol*. Streng unterscheidet Jung das Symbol vom *Zeichen* und von der *Allegorie*. Zeichenhaft, semiotisch ist alles, was als Allegorie oder abgekürzte Bezeichnung einer *bekannt*en Sache erscheint, also etwa das Kreuz auf dem Altar. Das Symbol dagegen drückt einen grundsätzlich *unbekannt*en Sachverhalt aus, der sich eben durch das Symbol und nichts anderes manifestiert. Das Symbol ist also, wenig-

stens in seiner Urgestalt, schlechthin unersetzbar. Symbole solcher Art, wie etwa das Kreuz als kosmisches Prinzip in manchen gnostischen Systemen aber auch bei Irenäus, sprechen ein Letztes aus, was anders nicht ausgedrückt werden kann. Ein Symbol läßt sich auch nicht durch Interpretation völlig ersetzen, es läßt sich nur verstehend einordnen und werten. Dazu ist es durchaus notwendig und hilfreich, den historischen Ort eines Symbols oder seine soziale Zugehörigkeit zu bestimmen – es gibt zum Beispiel individuelle und kollektive Symbole: aber letztlich spricht das Symbol für sich selbst. So hängt die Symbolerkenntnis von der jeweiligen Einstellung des betrachtenden Bewußtseins ab. Auch diese Betrachtung läßt sich fördern, schulen und vertiefen, aber im Tiefsten ist Symbolerkenntnis das Aufgehen einer Dimension, welche sich selbst schenkt oder versagt.

Damit hängt nun eine weitere wesentliche Grundanschauung zusammen, die C. G. Jung vertritt. Archetypen und Symbole gibt es, dem äußeren Anschein nach betrachtet und auf den ersten Blick gesehen, so viele wie es geschichtliche Situationen, Gruppen und Individuen gibt, also praktisch unendlich viele. Dies gilt jedoch nur für die Ausgestaltungsmöglichkeiten im einzelnen. In Wahrheit ist die Zahl der Symbole und der Archetypen *begrenzt*. Auch sind Symbole und Archetypen letztlich *unaustauschbar*, sie haben eine bestimmte und unersetzbare Bedeutung im Gefüge des Ganzen. Archetypen und Symbole treten also «gequantelt» auf. Darin zeigt sich die Grundstruktur alles geistig-seelischen Seins, eine Struktur, in welcher überraschend die Affinität der Tiefenpsychologie zur modernen Physik ins Blickfeld tritt.¹ Die begrenzte Zahl und Quantelung der Urformen schließt dabei nicht aus, daß sich alle archetypischen und symbolischen Gestalten letztlich auf eine Zweifelt zurückführen lassen, auf die «zwei Urgegensätze, wie hell-dunkel, Himmel-Erde u. a. m. ..., auf denen die Schöpfung selbst beruht».²

I. GESCHICHTLICHKEIT DES PSYCHISCHEN UND GESCHICHTE DER RELIGION

Im Bisherigen haben wir vorwiegend die ontische Seite des tiefenpsychologischen Erkenntnisbereichs betrachtet, nun muß noch ein weiteres Moment betrachtet werden, nämlich das genetische. Damit erst erschließt sich der tiefste Zusammenhang zwischen Psyche und Religion. Schon im Bereich des individuell Psychischen findet eine Entwicklung statt, oder sollte wenigstens stattfinden: die Entwicklung zur Individuation, zur Selbstwerdung. Dieser Vorgang ereignet sich in der Psyche jedes Einzelmenschen und er ereignet

¹ Auf diese Tatsache hat vor allem E. Anrich in einem bedeutsamen Werk hingewiesen und diesen Sachverhalt eingehend erläutert; s. E. Anrich, *Moderne Physik und Tiefenpsychologie* (Stuttgart 1963).

² J. Jacobi, *Der Weg zur Individuation* (Zürich/Stuttgart 1965) 65.

sich analog zum psychischen Weg der Gattung. Ontogenese und Phylogenese entsprechen sich auch im Psychischen weithin. Daß es hier zahlreicher Differenzierungen bedarf, liegt auf der Hand. Jede soziale Gruppe, die im Lauf der Geschichte entsteht und vergeht, legt einen besonderen seelisch-geistigen Weg zurück. Dennoch dürfen wir in unserem Zusammenhang vorwiegend jenen Gesamtbereich ins Auge fassen, innerhalb dessen die Einzelentwicklungen eine untergeordnete Rolle spielen.

Die psychische Lage des Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts spiegelt die Bewußtseinsbildung von rund fünf Jahrtausenden wider. Es ist, grob vereinfacht gesagt, der Weg aus dem kollektiven Unbewußten zum Bewußtsein des Ich, zur Ausbildung der Persona, und allzu häufig zur Verdrängung unbewußter Inhalte, die im Grenzfall zur Neurose führt. Dieser Grenzfall, das Bild des neurotischen Über-Individualisten im modernen Massenzeitalter darf jedoch nicht zu dem Wunsch verleiten, diese Entwicklung rückgängig machen zu wollen, was ja unmöglich wäre. Der «Weg zur Individuation» ist uns aufgegeben und er muß bis zur Selbstwerdung gegangen werden.¹ Das heißt aber nach dem eben Dargelegten: Die Individuation bedeutet eine bewußte Bezugnahme zum Gesamtkomplex des Unbewußten, wobei festzuhalten ist, daß eine solche Bezugnahme ja immer nur indirekt möglich ist, als Rückschluß über die Symptome, nämlich die Archetypen und Symbole, auf das Geheimnisvolle und geheimnisvoll Bleibende des eigentlichen Ursprungs alles Psychischen. Ich möchte hier zur besseren Kennzeichnung eine unterscheidende Begrifflichkeit einführen:² Alles, was mit dem uns aufgegebenen Weg zur Individuation zu tun hat, soll als «idealtypisch» bezeichnet werden; alles was die reale Kehrseite dieser Entwicklung betrifft, also das unbewußt verdrängende Über-Individualisieren, die Hypertrophie des Ich-Bewußtseins, die Selbstidentifikation mit der Persona, die ideologische Verteufelung des Schattens und ebenso auch den nicht seltenen bequemen Rückfall in das Kollektiv der Masse und also die Geringachtung des Ich und des verantwortlichen Bewußtseins, all dies, was insbesondere für unsere moderne Welt und ihre Neurosen so charakteristisch ist, was sich aber schon in längst vergangenen Epochen beobachten läßt, möchte ich die «realtypische» Seite der psychischen Entwicklung nennen.

Die phylogenetische Seite der Bewußtseinsbildung ist ausführlich dargestellt worden von Erich Neumann.³ Diese tiefenpsychologische Schau der geistigen Gesamtentwicklung der Menschheit findet eine bemerkenswerte Entsprechung in der geschichtsphilosophischen Schau von Karl Jaspers, der in Anlehnung an Ausführungen Alfred Webers, von einer «Achsenzeit» der Weltgeschichte gesprochen hat.⁴

¹ Dies ist ausführlich dargelegt worden von J. Jacobi, *Individuation*.

² In Anlehnung an M. Webers Terminologie, in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1956).

³ E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* (Zürich 1949).

⁴ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München 1964).

Es ist hilfreich, auf diese geschichtsphilosophische Schau einen kurzen Blick zu werfen.

Jaspers stellt fest, daß der menschliche Geist in der Epoche vom achten bis zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine einer Mutation gleichende Wandlung erfahren hat. Diese Epoche nennt Jaspers die «Achszeit der Weltgeschichte». In ihr wurden von China über Indien bis zum Abendland hin allenthalben neue Erkenntnisse errungen, welche den Menschengestalt befähigten, logisch konstruktiv zu denken, wogegen er in früheren Epochen lediglich logisch-empirisch zu denken vermochte. Die Neuzeit brach eigentlich in dieser Epoche an; bis zum heutigen Tag sind wir grundsätzlich in unserer geistigen Entwicklung über die damalige Ebene nicht hinausgekommen. Das grenzenlose Ausgreifen des Menschengestalt, der Vorstoß ins Unbegangene, das Wagnis auf allen Gebieten, und auch das Bewußtsein des Scheiterns sind charakteristische Merkmale dieser neuen Geistigkeit.

Wie kam es zu dieser «Achszeit»? Jaspers verweist darauf, daß das neue Denken in den verschiedensten Gebieten der gemäßigten Zone gleichzeitig seinen Einzug hielt, und er führt die im einzelnen so verschiedenen Entwicklungsphasen Ostasiens, Indiens, Vorderasiens und Europas auf einen gemeinsamen Ursprung zurück, den er mit einer sozialen und technischen Neuerung in Verbindung bringt: mit dem Aufkommen des Pferdes. Das Pferd, von Innerasien aus in die verschiedensten Kulturkreise eingeführt, ermöglichte eine schnellere Fortbewegung, eröffnete einen weiteren Horizont, brachte eine bis dahin unbekannte Beweglichkeit mit. In dieser Lage war der Menschengestalt gezwungen, ein neues Denken zu erreichen.

Nun müßte freilich, schon allein von dem Faktum der Einführung des Pferdes her, der Anfang der neuen Geistesepoche sehr viel weiter zurückverlegt werden, nämlich mindestens bis in die Mitte, ja bis an den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. Wahrscheinlich reicht es auch nicht zu, das Pferd allein mit diesem schweren Gepäck zu belasten; es müssen zum Verständnis der neuen Geistigkeit noch zahlreiche weitere Faktoren zu Hilfe genommen werden. Im Grund machte die menschliche Geistesgeschichte überhaupt nicht diesen jähen Sprung innerhalb weniger Jahrzehnte des achten Jahrhunderts, wie Jaspers annimmt; es handelt sich vielmehr um einen kontinuierlichen Aufstieg, der mit dem Beginn der Hochkultur in Sumer und Ägypten, also um die Wende des vierten Jahrtausends einsetzt. Auch das Ende der «Achszeit» ist von Jaspers zu willkürlich angesetzt, nämlich evident von der Absicht bestimmt, das Auftreten des Christentums aus der Achszeit auszuschließen. Dies ist jedoch grundverkehrt, denn im Christentum erst erreicht der antike Geist seine absolute, weil schlechthin eschatologische Vollendung. Man muß auf jeden Fall die abschließende Dogmenbildung der christlichen Kirche im Osten und die erste Entdeckung der Seelentiefe des Individuums bei Augustin in diese geistige Phase mit hineinnehmen; so kämen wir mit dem Ende der Achszeit bis etwa in die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends.

Der geschichtsphilosophische Grundgedanke von K. Jaspers ist jedoch durchaus festzuhalten: Es gibt eine «Achszeit» in der bisherigen Entwick-

lung des Menschengestalt. Wir erfassen diese Achszeit chronologisch zwischen der Wende des vierten vorchristlichen Jahrtausends und dem Ende der Antike. Dies ist auch die Zeit, in welcher der Weg zur Individuation phylogenetisch so weit gegangen worden ist, daß eine Gesamtschau entstand, welche ontogenetisch der Individuation, der Selbstwerdung entspricht. Damit lenken wir unsere Betrachtungen wieder zur tiefenpsychologischen und religionsgeschichtlichen Dimension zurück.

Wir sprechen hier von den Gestaltungsfaktoren jeder Religion; jeder Religion, das heißt für uns also grundsätzlich und vorrangig auch und gerade des Christentums. Es ist in unserem Zusammenhang viel wesentlicher, die Umweltreligionen des Christentums in den Blick zu nehmen als etwa polynesische oder altmexikanische Bereiche. So beschränken wir uns im folgenden auf jenen Geschichtskomplex, der exemplarisch für das Ganze stehen soll, nämlich den Komplex der vorderasiatischen und europäischen Religionsgeschichte bis zur Entfaltung des Christentums am Ende der Antike.

Die Religions- und Geistesgeschichte dieser Epoche und dieses Raums muß synthetisch betrachtet werden. Der tiefenpsychologische, der religionsgeschichtliche, der philosophiegeschichtliche, der literaturgeschichtliche und der kunstgeschichtliche Aspekt sind zum Verständnis des Wesentlichen zu einer Gesamtperspektive zu bündeln. Dabei kommt es entscheidend an auf die Synopse religionsgeschichtlicher und tiefenpsychologischer Art. Wir setzen nun voraus, daß der unbewußte Urgrund der Symbole und Archetypen, aus welchem nach C. G. Jung das Gottesbild aufscheint, religionsgeschichtlich gesehen mit dem Ursprung der Gottesvorstellung identisch ist. Wir können also in unserer Synopse den tiefenpsychologischen Idealtyp der Selbstwerdung mit dem religionsgeschichtlichen Phänomenen lebendigen Gotteserkenntnis identifizieren. Die realtypischen Abwege von diesem der abendländischen Menschheit aufgegebenen idealtypischen Weg bedingen dann die zahlreichen Verschiedenheiten zwischen den religiösen Ausgestaltungen innerhalb dieser Geschichteperiode.

Ein weiterer Gesichtspunkt muß noch erwähnt werden. Während eine im Historismus des 19. Jahrhunderts befangene Religionswissenschaft meinen konnte, das Wesentliche der Religion durch Vergleichung und Analogie in einem rein immanenten Betrachtungshorizont entdecken zu können, ist die neuere Religionsphänomenologie einen entscheidenden Schritt weitergegangen. Gerardus van der Leeuw versteht die Religion als Koinzidenz zweier Größen, der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung von derselben.¹ In wissenschaftlicher Weise wird immer nur die zweite Komponente untersucht werden können; doch macht es einen wesentlichen Unterschied aus, ob man diese Komponente von der immanentistischen Voraussetzung der Religionswissenschaft alter Schule her betrachtet, oder ob man jene grundsätzliche Offenheit für die Transzendenz voraussetzt, wie es die Religionsphänomenologie postuliert. Gerade hierdurch wird eine Öffnung freigehalten, durch welche das Verstehen erst in den wesentlichen Tiefenbereich vorzudringen vermag. In dieser Öffnung trifft sich auch die Religions-

¹ G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen 1956) 778 ff.

phänomenologie mit der Tiefenpsychologie, welche ja ebenfalls bei aller Konzentration aufs Empirische, wie schon zu zeigen war, sich für das Transzendente offenhält.

Von diesen Erwägungen kehren wir zum Problem der Achsenzeit zurück. Wir können in der Religionsgeschichte der Achsenzeit drei große Phasen unterscheiden, die sich zeitlich ungefähr mit den drei vorchristlichen Jahrtausenden zur Deckung bringen lassen. Die *erste* dieser religionsgeschichtlichen Phasen, welche mit dem Entstehen der Hochkulturen beginnt, können wir charakterisieren als «Religion unmittelbaren Bewußtseins vom Göttlichen»; die zweite Phase dann als «Religion mittelbaren Bewußtseins vom Göttlichen»; die dritte Phase schließlich als «Religion des Religiositätsbewußtseins».

Dies ist eine *realtypische* Reihe. Sie hängt zusammen mit der zunehmenden Bewußtseinsbildung und Ich-Isolation; das sich vom Unbewußten durch eine permanente Sperre isolierende Einzel-Ich der Spätantike verliert weithin die Beziehung zum religiösen Urgrund und orientiert sich mehr und mehr an bloßen Bewußtseinsrelikten aus früheren Phasen, konzentriert sich also damit immer entschiedener auf sich selbst. Dieser Vorgang findet seine genaue Entsprechung in der Geschichte der antiken Philosophie, die schließlich weithin Bewußtseinsphilosophie wird und das philosophische Denken zum eigentlichen Gegenstand seines Philosophierens macht. In dieser Spätphase kommt es in der bildenden Kunst vorwiegend zu Darstellungen mythologischer Gestalten und Vorgänge, welche am Ende der Klassik jede Transparenz für Jenseitiges vermissen lassen. So schwindet auch die Kraft des Symbols dahin, welches am Anfang der Entwicklung eine wesentliche Rolle gespielt hatte. Aus dem Symbol wird entweder das bedeutungslose Ornament oder die bloß vordergründige Allegorie. Ein kurzer Blick von dieser Spätphase zurück auf die frühsumerische Kunst zeigt den ganzen Unterschied.

Daneben gibt es jedoch noch eine *idealtypische* Reihe. Mit dem Idealtypischen meinen wir nun grundsätzlich das Angelegtsein auf Selbstwerdung, wofür sich auch stets deutliche empirische Belege finden lassen müssen. Und diese Belege sind vorhanden: Da ist einmal zu nennen das tragische Denken der Griechen von Homer bis Sophokles, hinter dem ein leidenschaftliches Suchen nach dem wahren göttlichen Gesetz, dem eigentlich religiösen Nomos steht; da ist ferner zu nennen die Religion Israels in ihrer von den Propheten vertretenen eigentlichen Intention. Im Christentum koinzidieren diese beiden Reihen in einer absoluten, nämlich personhaften Weise. Es wird im folgenden auf diese beiden Entwicklungstendenzen und ihr Ziel näher eingegangen. Vorweg jedoch versuchen wir noch eine Definition der idealtypischen Entwicklungsreihe der Achsenzeit, welche wir wieder in einer dreifachen Weise gliedern. Religionsphänomenologisch gesehen ist die erste Phase dieser Reihe gekennzeichnet durch das unbewußte Bestreben, den Menschen schlechtweg als Empfänger der göttlichen Offenbarung zu begrei-

fen und darzustellen; die zweite Phase ist gekennzeichnet durch das vorwiegend unterbewußte Bestreben des religiösen Menschen, irdisches Geschehen in ritueller Weise analog zum göttlichen Urgeschehen zu gestalten; die dritte Phase ist gekennzeichnet durch das bewußte und personhafte Begegnen des Menschen mit der Gottheit in der Epiphanie. Tiefenpsychologisch können wir die drei Phasen folgendermaßen charakterisieren: In der ersten Phase handelt es sich um ein unmittelbares, noch stark unbewußtes Verwurzelte sein im religiösen Grund der Psyche, aber doch schon mit deutlicher Tendenz auf Bewußtseinsbildung; in der zweiten Phase handelt es sich um eine Verlagerung aus dem kollektiv Unbewußten aufs persönliche Unbewußte, verbunden schon mit einem hellen Aufleuchten des Ich-Bewußtseins in diesem ganzheitlichen Geschehensbereich; in der dritten Phase handelt es sich um die volle Ausbildung des Ich, wobei die Beziehung zum Unbewußten als Grund aller Religion idealtypisch erhalten bleibt und das die Offenbarung empfangende Ich mit dem Selbst in lebendiger Beziehung steht.

Für beide Reihen haben wir soziale, historische und psychologische Faktoren als konstitutiv betrachtet. Nur am Rand sei noch einmal ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß diese Betrachtungsweise die eigentlich theologische Wertung in keiner Weise ausschließt; daß die göttliche Offenbarung sich in, mit und unter rein innergeschichtlichen Phänomenen manifestiert, ist eine grundsätzliche Konsequenz aus der Lehre von der Inkarnation des göttlichen Wortes.

II. DER RELIGIONSGESCHICHTLICHE WEG ZUM CHRISTENTUM

Hellas entstand mit dem Eintritt der Dorer in die mykenische Welt. Dies geschah im elften vorchristlichen Jahrhundert, einer Epoche katastrophaler Ereignisse im ägäischen Raum. Durch die Völkerwanderung dieser Zeit wurde eine große Bevölkerungsverschiebung ausgelöst; die nächste Folge des dorischen Einbruchs war die ionische Wanderung, welche die verdrängten Bewohner des südlichen Griechenlands an die Westküste Kleinasiens führte. In dieser Katastrophenzeit, einer Epoche der Heimatlosigkeit, der Gesetzlosigkeit, der Hoffnungslosigkeit, alles in allem der Unbehautheit, erhielt die alte Religiosität einen entscheidenden Stoß. Der Dichter der Ilias bringt mit seinem durch und durch religiös zu verstehenden Epos dennoch die Götter in ein sehr schiefes Licht; was er aber sucht und eben in seiner Dichtung in die Gegenwart hinein bannt, ist die göttliche Ordnung, die jedem sein Geschick zuweist, eine unpersönliche Macht gewiß, eine harte und kalte Größe, aber doch eine Größe rein religiöser Art.¹ Von diesem Ansatz her sucht das Grie-

¹ Hierzu verweise ich auf T. B. L. Webster, Von Mykene bis Homer (München 1960), ferner auf M. Nilsson, in Chantenie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, (Tübingen 1925). Dazu U. Mann, Vorspiel des Heils (Stuttgart 1962).

chentum der folgenden Jahrhunderte leidenschaftlich nach der heilsamen Offenbarung des göttlichen Nomos in jeweils neuen Epiphanien; den Höhepunkt bildet die große Tragödie. Jede Tragödie war nur einmal aufzuführen; darin zeigt sich die ideal-typische Tendenz auf das absolut Einmalige, ja wir dürfen sagen Personhafte, auf die Epiphanie der göttlichen Person, die je und je neu geschieht. Auch Griechenland ist bei aller Frage nach dem Nomos doch immer noch am lebendig personhaften Wesen des Religiösen, am Entstehen des Selbst orientiert. In der nachklassischen Zeit dann läßt diese ideal-typische Orientierung nach, die lebendige Offenbarung verstummt.

Tiefenpsychologisch betrachtet zeigt sich der Weg des Griechentums bis zur Höhe der tragischen Religion als Weg zur Selbstwerdung, zur Individuation. In der Tragödie geht es darum, daß der Einzelne ein volles verantwortliches Selbst werde, wobei es vor allem darauf ankommt, daß die Individuation nicht zum eigenmächtigen Individualismus entarte. Eine solche Entartung liegt immer dann vor, wenn das Ich einer Inflation verfällt, der Grieche würde sagen: wenn die Hybris einsetzt. Hierbei verdrängt das Ich die im Unbewußten wurzelnde Grundordnung des Seins und spielt sich als absoluter Gesetzgeber auf; das klassische Beispiel dafür ist Kreon in der Antigone von Sophokles. Es kommt dann zur Katastrophe, welche dadurch ausgelöst wird, daß die Mächte der Tiefe nicht versöhnt werden und sich rächend gegen den wurzellos gewordenen Einzelnen erheben. Heil entsteht dagegen, wenn der Einzelne sich der göttlichen Stimme aus der Tiefe gehorsam öffnet: so ist Oidipous auf Kolonos ein im Untergang Geretteter, weil er der göttlichen Stimme gehorcht. Der seiner selbst bewußt gewordene Mensch ist aufs äußerste gefährdet, sein Heil liegt darin, daß er als Ich vom göttlichen Du her lebt, welches sich ihm in der Epiphanie auch durch den Untergang hindurch heilsam offenbart.

Dies ist das idealtypische Ziel des griechischen Wegs. Nun aber die Kehrseite, das realtypische Phänomen: Hellas hat sich entschieden der Vernunft verschrieben, das gehört an sich durchaus zum Weg zur Individuation. Realtypisch aber wurde daraus weithin ein individualistischer Rationalismus typisch männlicher Art. Die Verbindung zu den göttlichen Mächten der Tiefe wurde mehr und mehr gelöst. Die Inflation des Verstandes konnte es aber nicht verhindern, daß dennoch weibliche Züge im griechischen Geist wirksam geblieben sind, und zwar unbewußt; so bietet das aufklärerische Hellas realtypisch gesehen sehr stark das Bild des von seiner Anima besessenen Mannes, der allen Launen und Stimmungen unterworfen ist und dieselben nachträglich rationalisiert. In der griechischen Philosophie finden sich vom fortschrittlichen Optimismus bis zum weltentsagenden Pessimismus alle Varianten; die oft so konträren Systeme des griechischen Denkens lassen sich letztlich nur auf irrationale Grundbefindlichkeiten zurückführen, von harmloser Diesseitsbejahung bis zur Skepsis, zum Weltekel, zum Nihilismus.

Nun betrachten wir den Weg *Israels*. In derselben Zeit, in der das frühe

Hellas jene große Katastrophe erlitt, welche ihm die bisherige Religion fraglich machte, erlebte Israel, wenn auch nicht ohne Kämpfe und Nöte, doch einen unerwarteten Aufstieg, eine Zeit der Macht, der Fülle, des segensreichen Glanzes. Ein unbedeutendes Nomadenvolk drang siegreich in das damals üppige palästinensische Fruchtländchen ein, in jenem geschichtlichen Augenblick, als die Großmächte ermattet zurückgefallen waren; unter David und Salomon errichteten diese Stämme dann ein Großreich, dem zahlreiche alte Kulturstätten untertan waren. Israel hatte mit seinem Gott, anders als die hellenischen Stämme, die «besten Erfahrungen» gemacht.

Dieser Gott, welchen Israel aus seiner Wüstenzeit mitbrachte, zeigt zahlreiche Züge des typisch altarabischen Nomadengottes, eines Gottes, der nicht an einen Ort gebunden ist, der vielmehr als «Gott der Väter» den Stamm durch die Zeiten begleitet, der also vorwiegend ein Gott der Geschichte ist.¹ Israel drang nun in das Fruchtländchen ein, wo es zahlreiche Kulte autochthoner Götter antraf. Unter diesen Göttern hatte sich vor allem der junge Baal einen Vorrang erkämpft, ein Vertreter der dritten Göttergeneration, welchem im Griechentum Zeus entsprach. Baal ist vorwiegend ein Wettergott, der Fruchtbarkeit und Gedeihen bringt, aber auch ein Gott des Kampfes und dementsprechend, dies ist ein häufig zu beobachtender Zug in der Religionsgeschichte, ein Gott der Sexualität, alles in allem ein vorwärts drängender, stürmender Gott, wie ihn auch die Darstellungen der zeitgenössischen Kunst zeigen, ein Gott des Fortschritts. Es hätte nun nahegelegen, daß sich Israel diesem Repräsentanten des weltgestaltenden Willens und Verstandes angeschlossen. Eben dies aber war nicht der Fall, darin liegt eines der wichtigsten Geheimnisse der biblischen Religionsgeschichte; theologisch kann man es nur ein Wunder nennen, was aber nicht ausschließt, den Vorgang so weit wie möglich auch psychologisch zu verstehen zu suchen. Israel identifizierte vielmehr seinen Jahwe, der ihm in der Vorgeschichte der Wüstenzeit die Treue gehalten hatte, nach dem Eindringen in die weite Welt der hohen Kultur mit dem dort in den Hintergrund abgeschobenen alten Gott El, der in den Mythen von Ras-Schamra bereits die Rolle eines «Deus otiosus» gespielt hat. El ist der Gott vom Anfang, der Gott vom Ursprung. Indem Israel nun seinen personhaften Jahwe mit El verbindet, erkennt es seinen Gott als den personhaften Schöpfer aller Dinge. Ihm gegenüber sind alle anderen Götter bloße Götzen, Jahwe allein ist der Herr Israels, aber nicht nur Israels, er ist Schöpfer und Herr der ganzen Welt.

So bildet sich um die Jahrtausendwende in Israel ein Bewußtsein aus, für

¹ S. hierzu besonders A. Alt, Der Gott der Väter: A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (München 1959); ferner zum Problem des Verhältnisses von El und Baal A. Jirku, Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras-Schamra-Ugarit (Gütersloh 1962). Zur psychologischen Entwicklung Israels ist zu verweisen auf das wichtige Buch von G. v. Gynz-Rekowski, Symbole des Weiblichen in Gottesbild und Kult des Alten Testaments (Zürich/Stuttgart 1963).

welches vor allem eines charakteristisch ist: Das Wissen, daß das Ich einem göttlichen Du gegenübersteht, von dem her es sich im Ganzen zu begreifen hat. Personhaftigkeit und Geschichtlichkeit sind die Wesenszüge der altisraelitischen Religion. Das in dieser Zeit immer stärker aufleuchtende Ich-Bewußtsein gestaltet in Israel ein Geschichtsbild aus, welches den historischen Weg des Volkes allein von diesem personhaften Gott her und dies zugleich universell, im Rahmen des Weltganzen begreift: Ich-Werdung und Selbst-Werdung hängen hierbei aufs engste miteinander zusammen, die Individuation ist die innere Komponente der Geschichtstheologie des frühen Israel.

Dann tritt die große Wende in Israels Geschichte ein. Die neuen Großmächte rücken bedrohend näher, zunächst Assur, schließlich das junge babylonische Reich. Israel sieht vom achten Jahrhundert an die Katastrophe unausweichlich auf sich zukommen. Das Volksbewußtsein war in dieser Zeit schon zu stark gefestigt, um seine inzwischen ausgebildete Religion skeptisch in Frage zu stellen, wie es einige Jahrhunderte vorher im Griechentum der Fall war. Die Propheten deuten nun die Geschichte selbst als das unmittelbare Strafhandeln ihres Gottes, sie beziehen die ganze Weltgeschichte auf Verfehlungen, welcher dieses Volk sich schuldig gemacht haben mußte. Idealtypisch gesehen zeigt sich darin eine Analogie zum tragischen Wissen der Griechen. Realtypisch gesehen kommt es dabei freilich auch zu einer sehr charakteristischen psychischen Fehlentwicklung: Israel erlebt nun seinen Gott als übermächtigen Geist-Vater und sich selbst als die Jungfrau-Tochter, als die Tochter Zion. «Die rauschbringende Komponente der Beziehung des kleinen Weiblichen zum großen Männlichen wird in dieser Konstellation festgehalten, damit wird aber eine gewisse Infantilität und Töchterlichkeit niemals überwunden».¹ Israel gleicht darin, umgekehrt als Hellas, der von ihrem Animus beherrschten Frau.

Bei dieser realtypischen Charakteristik darf jedoch das Wesentlichere nicht aus dem Auge verloren werden: Israel läßt in den literarischen Äußerungen, die wir im Alten Testament vorliegen haben, stets auch die idealtypische Seite seiner Religion erkennen, auf die es vom Ursprung her angelegt war; es ist die Religion der voll ausgebildeten Personhaftigkeit, der menschlichen Existenz aus der bewußten Begegnung mit dem als personhaft erkannten göttlichen Grund allen Seins. Was im Griechentum nur je und je sich ereignende punktuelle Epiphanie war, in Israel ist es ein durch regelmäßige Verkündigung vermitteltes Selbstverständnis, in welchem sich das Volk permanent als den erwählten ständigen Gesprächspartner Gottes erkennt. Diese Begegnung kann wesensmäßig nie abgeschlossen sein, denn zur Personhaftigkeit gehört grundsätzlich die Verheißung neuer Begegnung hinzu. Theologisch gesehen liegt in diesem Moment die Absolutheit der biblischen Religion.

¹ G. v. Gynz-Rekowski, Symbole 19.

Über Personhaftigkeit und Zukunftsverheißung geht nichts hinaus, was dem Menschen widerfahren kann. Indem Israel am Anfang seinen Gott als den Gott des Ursprungs erkannte, war auch schon angelegt, daß dieser Gott der Gott des Endes sei. Das eschatologische Moment in der Religion Israels ist ein Wesenszug dieser Personhaftigkeitsreligion. Weil Zukunft und Begegnungsverheißung die Hauptmerkmale solchen Glaubens sind, können wir Israels Religion, auch unter psychologischem Aspekt, mit Recht *die Religion der Verheißung* nennen.

Das Christentum ist aus dieser «Religion der Verheißung» hervorgegangen. Freilich hat das junge Christentum noch zahlreiche andere religionsgeschichtliche Wurzeln; neben der Religion des alten Israel ist hier, als eine von der altbiblischen Religiosität durchaus zu unterscheidende Komponente, das Spätjudentum zu nennen, insbesondere mit seiner nun ausgebildeten Apokalyptik, welche nicht einfach mit der altbiblischen Eschatologie identifiziert werden darf. Sehr starke Einflüsse sind auf das Spätjudentum wie auch unmittelbar auf das Christentum vom alten Iran ausgegangen,¹ man denke etwa an Begriffe wie Königsherrschaft Gottes oder Menschensohn.² Der Iran hat andererseits auch die hellenistische Gnosis aufs stärkste beeinflußt, welche wiederum eine wichtige religionsgeschichtliche Wurzel des Christentums darstellt. Schließlich ist noch der weite Bereich der mesopotamischen, anatolischen und ägyptischen Religion zu nennen, wie der Gesamtkomplex des Hellenismus mit seiner altgriechischen Tradition. So läßt sich also das Christentum durchaus als Zusammenfassung der altorientalischen Religionsgeschichte bezeichnen.

Dies ist jedoch nur eine Komponente, wenngleich eine nicht unwesentliche. Das Christentum hat auf der anderen Seite einen so starken Eigencharakter, daß es mit keiner der sonstigen synkretistischen Religionen der Spätantike verwechselt werden kann. Dies liegt zunächst einmal daran, daß innerhalb dieser zahlreichen Überlieferungsstränge doch die altisraelitische Tradition dominiert. Die «Religion der Verheißung» hat auch dem Christentum den durch und durch personhaften Charakter verliehen. Vor allem aber liegt es daran, daß diese personhafte Religion der Verheißung nun erst zur völligen Entfaltung kommt: Die Religion der Verheißung kulminiert im Christentum darin, daß Gott jetzt völlig in einer Menschenperson manifest wird, in der Person des Offenbarers Jesus von Nazareth. Damit ist eine neue Stufe erreicht, die personhafte Anlage der Religion kommt nun erst zur Fülle. Von da her können wir das Christentum die *Religion der Erfüllung* nennen. Indem Gott als «Gegenstand» der Religion selbst eine geschichtliche Person wird, indem der an sich immer übergeschichtliche Gott als geschichtlicher Mensch begegnet, wird diese neue Religion schlechthin unverwechselbar, einzigartig, absolut, weil nun ein unaustauschbares historisches «Individuum»

¹ S. hierzu G. Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965) 355 ff.

² S. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn (München 1954).

Mitte und Ziel dieses Glaubens darstellt. Die Bindung an die Person Jesu macht es aus, daß die christliche Religion alle in sie einmündenden religionsgeschichtlichen Traditionen in die personhafte Sphäre erhebt; darin liegt die eigentliche und bleibende Besonderheit des Christentums.

Die Konsequenz aus diesem Ansatz liegt in einem zweifachen Merkmal, welches wiederum von dem Begriff *Religion der Erfüllung* her verstanden werden darf. Das Christentum bedeutet nämlich eine Erfüllung hinsichtlich der *Zeit* und hinsichtlich des *Raums*.

Mit dem Auftreten Jesu und seiner Auferstehung ist die *Zeit* erfüllt; für diese häufige neutestamentliche Aussage brauchen keine Bibelzitate herangezogen zu werden. Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, es bricht jetzt ein neuer Aion, ein neuer Zeitabschnitt an, die *Zeit* des Endes ist nun für alle Zeiten da. Die *Zeit* ist erfüllt.

Aber auch der *Raum* ist erfüllt. Vor allem durch Paulus werden die letzten Schranken niedergelegt, welche das Judentum stets um sich herum errichtet hatte. Die neue Religion ist nicht mehr die eines auserwählten Volkes zwischen anderen Völkern, sondern die des «wahren Israel» in allen Völkern. Das Christentum muß von seinem Wesen her universale Religion werden. Der *Raum* ist erfüllt.

Dies bedeutet nun aber weiter, daß in großartiger Universalität Vorstellungen von allen Seiten übernommen und zum Verständnis des Christusgeschehens ausgewertet werden können. Allein auch dies genügt noch nicht zur Kennzeichnung; die Religion der Fülle bringt es vielmehr mit sich, daß die Vorstellungen aus dem damals bekannten religiösen Raum aufgenommen und herangezogen werden *müssen*! Es geht jetzt um alle Menschen, um *den* Menschen schlechthin; deshalb müssen alle allgemeinmenschlichen religiösen Überlieferungen zum Selbstverständnis und zur Selbstmitteilung der neuen Religion herangezogen werden. Wir brauchen hierfür nur wenige Beispiele zu nennen. In seinen Lehraussagen über das Versöhnungswerk Jesu Christi zieht Paulus Vorstellungen aus den hellenistischen Mysterienreligionen und dem gnostischen Mythos heran.¹ Damit ist also die Vorstellungswelt des Griechentums sowie vor allem der iranischen Religion in das Zentrum der christlichen Theologie aufgenommen worden. In der Lehre vom stellvertretenden Strafleiden des Erlösers, welche die alte Christenheit zunächst einmal aus Jes. 53 entwickelt hat, konnten in neutestamentlicher Zeit Vorstellungen aus der Sphäre des griechischen Kultdramas einfach nicht ausbleiben. So verbanden sich altisraelitische, altgriechische und altorientalische Traditionen zu einer unauflösbaren Einheit. Dasselbe gilt für die Lehraussagen über die Person des Erlösers. Zu den altisraelitischen Lehrauffassungen über den Messias kommen nun hinzu Begrifflichkeiten wie Menschensohn (iranisch), Gottessohn (altorientalisch-hellenistisch), Retter (helleni-

¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 41961) 297 ff.

tisch), um nur einige zu nennen, dazu noch hellenistische Königsprädikationen verschiedener Art und gnostische Urmenschen- und Erlöservorstellungen.

Die Religion der Erfüllung bedeutet tiefenpsychologisch gesehen die Erfüllung der geschichtlichen Tendenz zur Selbstwerdung. Wenn C. G. Jung Christus als Archetypus beschreibt,¹ so meint er damit diesen Aspekt. Durch die Sendung Jesu ist ein Angelegtsein der menschlichen Psyche zu ihrer Eigentlichkeit gekommen. Der christliche Glaube bedeutet, so gesehen, die volle Selbstwerdung des Ich, welches nun einem göttlich-menschlichen Du ständig in Bewußtheit gegenüber gestellt ist und demselben begegnet, wann und wo immer der göttlich-menschliche Partner sich in Verkündigung und Sakrament neu offenbart. Das Wort des an sich geschichtslosen Gottes ist selbst geschichtliche Person geworden; die Psyche des Einzelmenschen wie die Gesamtpsyche der Gemeinschaft der Glaubenden ist nun in die Dimension der Personhaftigkeit und also der Sprache voll eingetreten. Zugleich aber, und dies ist das entscheidende, wird die ganze unbewußte Tiefe der Psyche vom Glaubensgeschehen her ergriffen und von diesem Sprachgeschehen stets neu betroffen. Damit sind alle Mächte des Unbewußten zum Glaubensgeschehen in eine positive Beziehung gesetzt: der Glaube, der durch den Heiligen Geist im Menschen wirkt, erforscht die «Tiefen Gottes» (1 Kor 1, 10), im Glauben ist der Christ erfüllt von dem Herrn, der «Haupt jeder Gewalt und Macht» ist (Kol 2, 10).

Daß es auch eine realtypische Christlichkeit gibt, braucht in diesem Zusammenhang nicht ausführlich erörtert zu werden; es sei nur erwähnt ein falsches, weltfremdes Individualchristentum, eine bloß innerliche Frömmigkeit, welche keine Spur mehr vom weltumfassenden Universalismus der urchristlichen Verkündigung mehr zeigt, oder ein starres, buchstabengläubiges und gesetzliches Christentum, oder eine seelenlose, nur rationalistische Theologie. Bei diesen realtypischen Erscheinungen, deren Katalog man noch leider erheblich ergänzen und vermehren könnte, handelt es sich eben nicht um die Selbstwerdung, sondern um ein ängstliches Sich-Abkapseln des unfreien Individuums gegenüber jenem psychischen Tiefenbereich, welcher gerade in der Religion der Erfüllung Gott unterworfen werden sollte (s. Phil. 2, 10 ff.). Ein recht verstandenes, recht angeeignetes und recht praktiziertes Christentum dagegen, die Verwirklichung des idealtypischen Christentums also, ist das Ziel, welches vom Einzelnen und von der Gesamtheit in immer neuen Lebensakten angestrebt werden muß, um der Geschichtlichkeit der Psyche und der religiösen Entwicklung gerecht zu werden. Die Geschichtlichkeit des Psychischen und des Religiösen, auch und gerade der christlichen Religion, ist, unter diesem Aspekt betrachtet, nicht nur ein Faktum, – das haben Tiefenpsychologie und Religionswissenschaft nachgewiesen –, son-

¹ So vor allem in der «Antwort auf Hiob», Ges. W. II, bes. 460 ff.

dern eine Aufgabe. Diese Aufgabe zu bewältigen, ist das eine, wesentliche Ziel der Menschheit.

Damit sind wir am Ende unserer Überschau angekommen. Zum Abschluß sei noch kurz auf das dogmatische Problem hingewiesen. Mit der Erkenntnis der Bedeutung tiefenpsychologischer Phänomene für das Christentum könnte sich die Versuchung nahelegen, eine quantitative Scheidung dieser beiden Bereiche durchzuführen, und beispielsweise das Tiefenpsychologische als bloßes Vorfeld, das Theologische dann als davon abzusonderndes Hauptgebiet zu betrachten. Dies würde aber dem wirklichen Sachverhalt nicht gerecht, da beide Bereiche so statisch nicht zu scheiden sind. Es könnte sich andererseits aber auch die Versuchung nahelegen, alle Theologie als bloße Funktion tiefenpsychologischer Sachverhalte zu begreifen und damit um ihre Eigentlichkeit zu bringen. Auch diese Lösung geht nicht an, es sei in diesem Zusammenhang nur erinnert an das Problem der Synchronizität bei C. G. Jung, welches ihn dazu führte, den rein empirischen Bereich des Psychologischen durch ein umfassendes religiöses Ganzheitsverständnis zu vervollständigen. Es geht vielmehr um zwei Aspekte, Perspektiven oder Dimensionen, die, jede für sich, ihre volle Berechtigung haben und jeweils das Ganze betreffen. Wer sich eingehender mit dem Verhältnis von Theologie und Tiefenpsychologie beschäftigt, macht eine überraschende Entdeckung: Die Dimensionen des rein von der Offenbarung her bestimmten Theologischen und des empirisch erfaßbaren Tiefenpsychologischen verhalten sich nämlich zueinander so, wie das alte christologische Dogma die Zusammengehörigkeit und Unterschiedenheit von Christi göttlicher und menschlicher Natur beschrieben hat. Beides ist, wie es das Dogma von Chalcedon ausdrückt, in der einen Person Jesu Christi zur Einheit gebracht; diese Einheit aber ist zu begreifen als Einheit zweier Naturen, die unvermischt und unverwandelt, aber auch ungeschieden und ungetrennt zusammengehören.

BIBLIOGRAPHIE

- Alt A., Der Gott der Väter: A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (München 1959).
- Anrich E., Moderne Physik und Tiefenpsychologie (Stuttgart 1963) (Lit.).
- Bultmann R., Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1961).
- Eichrodt W., Theologie des Alten Testaments (Göttingen 1957).
- Eliade M., Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957) (Lit.).
- Froboese-Thiele F., Träume – eine Quelle religiöser Erfahrung? (Göttingen 1957).
- Gynz-Rekowski G. v., Symbole des Weiblichen im Gottesbild und Kult des Alten Testaments (Zürich/Stuttgart 1963).
- Jacobi J., Der Weg zur Individuation (Zürich/Stuttgart 1965).
- Komplex – Archetypus – Symbol (Zürich/Stuttgart 1957).
- Jacobs H., Indische Weisheit und westliche Psychotherapie (München 1965).
- Jaspers K., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München 1964).
- Jirku A., Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras-Schamra-Ugarit (Gütersloh 1962).
- Jung C. G., Gesammelte Werke, Band 6, 7, 11 und 16 (Zürich/Stuttgart 1958ff).
- Erinnerungen, Träume, Gedanken, aufgezeichnet und herausgegeben von A. Jaffé (Zürich/Stuttgart 1962).
- Leclercq G. v. d., Phänomenologie der Religion (Tübingen 1956).
- Mann U., Tiefenpsychologie und Theologie: Lutherische Monatshefte 4, Heft 4 (Hamburg 1965).
- Vorspiel des Heils (Stuttgart 1962).
- Neumann E., Ursprungsgeschichte des Bewußtseins (Zürich 1949).
- Die Große Mutter (Zürich 1956).
- Nilsson M., Die Griechen: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II (Tübingen 1925).
- Noth M., Geschichte Israels (Göttingen 1959).
- Otto R., Reich Gottes und Menschensohn (München 1954).
- Rudin J. (Hrsg.), Neurose und Religion (Olten/Freiburg i. Br. 1964).
- Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, bisher 18 Bände (Zürich 1949ff).
- Weber M., Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1956).
- Wehrer T. B. L., Von Mykene bis Homer (München/Wien 1960).
- Widergren G., Die Religionen Irans (Stuttgart 1965).
- Wyß D., Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart (Göttingen 1961) (Lit.).
- Ferner wird auf die Reihe der *Eranos*-Bände verwiesen, insbesondere auf die in ihr erschienenen Beiträge von E. Benz, M. Eliade, C. G. Jung und K. Kerényi.

CHARLOTTE HÖRGL

DER MENSCH UND DIE MASSENMEDIENTEN

Vorbemerkung

Die erste Assoziation zu «Grenzfragen des Glaubens» betrifft wohl kaum einen so säkularen Erlebnisbereich wie den der Massenmedien. Nehmen wir aber den Glauben in seiner umfassendsten Lebensgestalt, läßt sich nicht mehr leugnen, daß der ganze Mensch den Glauben trägt und wiederum von ihm getragen ist. Das Wort von der Gnade, die die Natur zur Voraussetzung, zur Grundlage hat, läßt sich in der heutigen anthropologischen Betrachtungsweise ausdehnen über die ursprüngliche Natur bis hin zu dem technischen Bereich, der durch die schöpferische Geistigkeit des Menschen aus eben der vorgegebenen Natur herausgearbeitet wurde. In dieser ausgeweiteten Sicht haben die Publikationsmittel auch ihre Problematik für den Glauben. Sie besitzen die Ablenkungskraft und das Amusement, das von den Anstrengungen echter Durchdringung des Glaubens wegführen kann, sie tragen aber auch einen Nimbus von Mysterium für viele, die die Technik und deren Medien nicht auf ihre Ursachen und Gründe hin befragen. Nicht zuletzt beschäftigen sich die Massenmedien auch mit religiösen und kirchlichen Fragen, denn sie nehmen mit wenigen Ausnahmen alle Ereignisse und aktuellen Gedankenbewegungen auf, die ihre Verbraucher interessieren können, sie sind ein echter Spiegel des weiten Spektrums der Weltereignisse und des inneren, in ihnen publik gemachten Geschehens.

In diesem großen Zusammenhang sollen die Kommunikationsmittel hier gesehen werden: einmal in ihrem fast unvermeidlichen negativen und positiven Einfluß auf die Menschen zivilisierter Länder, dann in ihrer unbewußten und bewußten Anwendung auf religiöse Bereiche, schließlich soll ein kurzer anthropologischer Ausblick die Ängste auf ein gesundes Maß zu reduzieren und die Energie zu echter Kritik, zu fruchtbarer Produktion und gesunder Askese anzuspornen versuchen.

Unsere Sprache ist heute durchsetzt von Technizismen, die häufig aus den Publikationsmitteln entnommen wurden und die zum großen Teil eben von diesen Medien bestimmt, durch sie nicht nur bekannt, sondern auch verwendungsfähig wurden. Unsere Tage sind gezeichnet von den Stunden und Minutenkomplexen, die wir unbedingt den Medien widmen müssen, um auf dem Laufenden zu sein, um mit unseren ebenfalls fernsehenden, radiohörenden, zeitunglesenden Kollegen, Nachbarn und Freunden noch sprechen zu können, denn – so hört man oft Befürchtungen – das Privatleben nimmt an Intensität, Interesse und Innerlichkeit ab, die Medien aber an Bedeutung und Anziehung um so mehr zu. Einige Verschiebungen zeigen sich nicht nur im Verlauf des normalen Tages, des Freizeitverhaltens vor allem, es zeichnen sich auch in der «Familie» der Kommunikationsmittel selbst Generationskämpfe ab, die Akzente verlagern und uns mitbetreffen. Die gute alte Tages-

zeitung ist zumindest für die Zug- und Tram-Pendler zum Arbeitsplatz meistens dem bebilderten funktionalistisch aufgemachten Eintags-Revolverblatt gewichen. Illustrierte und Boulevardblätter decken den Familientisch am Wochenende. Man geht nicht mehr hie und da ins Kino, sondern sitzt täglich vor dem Fernsehschirm – abgesehen von den Jugendlichen, deren psychische Lage sie eher aushäusig sein läßt, als sie in den Familienverband allzu eng einzugliedern. Auch der Rundfunk ist zu den Zeiten, da der Bildschirm flimmert, ein unaktuelles, wenig gehörtes Instrument geworden.

Diese Verlagerung bedeutet nicht, daß weniger «konsumiert» wird, sondern zeigt nur an, daß die *Bilder* im Moment über die *Worte* triumphieren und daß die *Bequemlichkeit* nicht nur im Aufnehmen der Meldungen, sondern auch im Pantoffelheldentum derer, die sich lieber daheim berieseln lassen, regiert. Schließlich ist es dieselbe «Gelassenheit» und Inaktivität oder besser Initiativlosigkeit, die statt zu einem originellen Hobby und agierender Gestaltung des Tages, vor allem der Freizeit, sich einfach hinsetzt und sich den bereits gestalteten Seiten oder Programmen aussetzt.

Die eigentlich notwendige Erkenntnis ist aber, daß nicht die Technik auslösender oder tragender Faktor der inneren Technisierung und oft lähmenden Entaktivierung der Menschen heute ist, sondern Ausgangspunkt, Schuldgefälle und Dauerhaftigkeit der psychischen Depersonalisierung eine ganz und gar anthropologische Frage darstellen. Natürlich muß zuerst einmal eine Bestandsaufnahme gemacht werden, in der die Situation mit ihren Licht- und Schattenseiten deutlich zum Aufscheinen gebracht wird.

I. STREIFZUG DURCH EIGENSCHAFTEN UND WIRKUNGEN DER MEDIEN

1. *Negativa*

Betrachten wir zunächst die *Negativa*, die den Medien insgesamt vorgeworfen werden.

Die regelmäßigen Zeiten des Erscheinens und der Sendungen, die zubereitete Substanz des Gelieferten – sowohl des Programms als auch seiner einzelnen Ingredienzien – gibt freilich die Möglichkeit, daß sich die Konsumenten jeder Eigenständigkeit entblößen, unbewußt bereit sind, den freien Willen einzuschränken oder sich seiner ganz zu begeben, sich in blinder Hörigkeit dem Medium oder seinen rührenden «Sendungen» von Liebe und Leid, Neuigkeiten und Sensationen auszuliefern. Aber natürlich *muß* sich niemand derart binden – die Negation der Freiheit liegt ganz und gar in den Menschen, nicht im Medium selbst. Der wahllos sehende, lesende oder hörende anomale Verbraucher deformiert durch die Willenlosigkeit seine psy-

chische Ganzheit selbst, er nimmt nur eben die Möglichkeit wahr, die Medien zum Instrument seiner *Selbstentwilligung* zu machen.

Dasselbe gilt für die *Zeit- und Kraftvergeudung*, die nicht den Kommunikationsmitteln, sondern den sinnlos und wahllos mit aller Welt, jeder Meldung und Meinung Kommunizierenden vorgeworfen werden kann.

Zweifelloos neigt eine technisierte und organisierte Zeit wie die unsere zu einer gewissen Abhängigkeit von den Parolen des Tages und der äußeren Meinung, ist sie geeignet für die «Außensteuerung» der Menschen (im Sinne Riesmans). Die Publikationsmittel vermögen zu dieser Gesamtlenkung der Gehirne durchaus beizutragen, wenn sie ihre Kommentare und Stellungnahmen an Millionen von Hörern und Sehern ausstrahlen oder in Millionen-Auflagen verbreiten. Ebenso sorgen sie durch ihre Beliebtheit und das Modische ihres Besitzes für potenzierte Technisierung und für verstärkten Konsum desselben Angebots an alle. Insofern tragen sie – wie das Auto, der Skisport oder die Fußballmanie – zur Nivellierung derer bei, die sich ihnen unselbständig und undistanziert aussetzen.

Auf eine doppelte Weise schüren die Medien alle auch *wachsende Wünsche*, wirken «bedürfnisweckend» auf schlichte Geister und junge Träumer: Man muß notwendig eine Zeitung, einen Rundfunkempfänger haben, um sich darüber zu unterrichten, was in der Welt vorgeht, man möchte einen Fernsehapparat, um am allgemeinen Krimi-thrill teilhaben zu können usw.

In den Medien selbst wird in ihren Romanen und Filmen, in Hörspielen und Bildserien eine Welt gezeigt, die bis zur Vollendung schön, elegant, vornehm und teuer ist, die wunderbar aussieht und den Wunsch wach werden läßt, es selbst auch «so schön» zu haben. Filmfamilien wohnen gewöhnlich in Palästen oder umwerfend schönen Bungalows, leben ausgestattet mit allen Raffinessen, besitzen alles, was begehrenswert ist – wie sollte man da nicht mitleben und sich aus dem normalen Alltag schleunigst hinwegflüchten in ein Ratenabzahlparadies, ähnlich dem erlesenen oder gesehenen? Zudem betreiben die Medien auch psychologisch und kaufmännisch potenzierte Reklame, die ebenfalls für die Steigerung der Bequemlichkeit, des Lebensstandards, für Luxus wirbt. So ist also auch der Inhalt verführerisch zur Selbstentfremdung und zu irrealistischen Illusionen über die eigene Welt, die eigenen Möglichkeiten und die ganz abgedrängten Fähigkeiten.

Es muß allerdings zugegeben werden, daß Reklame etwas Uraltes ist, daß es immer schon in Romanen von fürstlichen Schlössern und einem fabelhaft feudalen Leben der Helden prangte und daß es immer schon rührselige Süchtige solcher Produkte gab.

Die Hauptfunktionen der Publikationsmittel sind *Information, Belehrung, Unterhaltung und Erbauung*.¹ Bereits aus dieser divergenten Zusammensetzung der Funktion und aus der Streuungsbreite der Medien läßt sich die Vorstel-

¹ E. Wasm, Jugend und Bildschirm (München 1964) u. a. 27–33.

schiedensten ausgeklügelten Probleme und zugleich deren Lösungen konfrontiert werden, mit ihren eigenen Problemen immer weniger fertig zu werden vermögen, je mehr sie sich den fremden Fragen aussetzen. Die Mechanik des Geschehens: Exposition, Verwicklung, Lösung wird nur mitempfunden, nicht aber als Lehrstück betrachtet. Trotz aller Romane und Romanzen, von denen die Medien voll sind, nehmen die Eheprobleme zu, häufen sich unbeholfene Fragestellungen und hilflose Fragesteller bei allen Beratungsinstanzen. Der Intellekt, der durch belehrende, kritische oder auch dramatische Vorgaben angeregt werden sollte, ist nicht selbständig, kann sich ohne das gewohnte Hilfsmittel der Steuerung von außen nicht selbständig bewegen. Als letzten Vorwurf, der Nebenfolge des Konsums von Kommunikationsmitteln ist, kann man zuletzt noch den verschärften *Hiatus zwischen den Generationen* anführen, der sich vor allem aus der Zeit- und Themenwahl verstärkt ergibt. Schon der Geschmack zwischen Jugendlichen differiert bereits so stark – nicht ohne die stete Einflußnahme durch Zeitschriften etc., daß sich die einen Zeitschriften bewußt an die Teenager, die anderen an die Twens richten, mit ihnen natürlich die kauflustlenkende Industrie, die so diesen Medien immer neue Lebenskraft verleiht.

Die Diskrepanz zwischen der Generation der Heranwachsenden-Schichten und den verschiedenen Generationen der Erwachsenen ist natürlich noch größer als in ein und derselben Altersschicht. Ihretwegen entfalten sich immer neue Widersprüche und Widerstände, die durch die zielbewußten Medien indirekt, aber wirkungsvoll geschürt werden. Gerade hier ist klar ersichtlich, daß die Unterschiede biografisch bedingt sind, also rein menschliche Eigenschaften betreffen, die Medien nur die Spezifika verschärfen und also eine Schützenhilfe leisten, die kaum mehr in ihrem Wesen, vielmehr aber in ihrer Lenkung durch die mehr oder weniger verantwortungsbewußten Manager liegen.

Und dennoch ist auch hier noch etwas Positives entgegensetzen: Der Film fesselt die Jugend, die nicht gerne zu Hause sitzt, und bewahrt sie so vor allen möglichen dummen, unausgegorenen Ideen, die sie selbst erfände. Das Radio mit einiger Zugkraft und noch mehr das Fernsehen sammeln die Familie daheim. Gerade der Fernsehapparat ist nicht nur als dekadentes «Symptom Möbel» zu sehen, als «negativer Familientisch»,¹ sondern auch als Anziehungspunkt. Sicher ersetzt die Fremdberieselung oft das Gespräch in der Familie, aber bei halbwegs gesunden Menschen wird das Gespräch auch immer wieder durch die aufregenden oder spannenden Eindrücke angeregt; und schließlich darf nicht unterschätzt werden, daß auch das vage Bewußtsein eines gemeinsamen Erlebnisses, also miteinander vor dem Bildschirm gegessen zu haben, eine innere Verbundenheit stärkt und festigt.

¹ G. Anders, aaO. 102 ff.

2. Positiva

Die *positiven Seiten* der Publikationsmittel kamen schon bei der kritischen Durchleuchtung ihres Wesens beiläufig immer wieder in das Blickfeld.

Bleiben wir beim letzten Punkt, der *personalen Begegnung*. Über den zumindest potentiell bestärkten Familienzusammenhang hinaus ermöglichen die Medien auch eine Erweiterung des Personenkreises, also eine Erweiterung des inneren Spielraums. Jede Begegnung baut ja die Kraft des Menschen aus, sich mit anderen zu befassen, auf sie einzugehen.

Auch die vielen neuen Gesprächsunterlagen, die z. B. gerade für die Schule (und nicht nur durch Schulfernsehen und Bildungsprogramm, in Bayern seit Beginn des Jahres 1967 auch durch den offiziell anerkannten vierten Bildungsweg des Tele-Kollegs, bezeichnet als «Fernsehstudium, Schule im Wohnzimmer, Aufbauschule für alle bis zur Fachschulreife», sondern ganz allgemein als überpersönliches, weiterwirkendes Erlebnis der meisten) nicht zu unterschätzen sind, bieten wiederum Anknüpfungspunkte für menschliche Bezüge. Auch wenn nicht gerade ein allseits bewegender Krimi in Fortsetzungen die Gemüter aufreißt, sind doch der Inhalt der Illustrierten und die jüngsten Fernsehimpressionen meist – neben dem Wetter – der Stoff der nachbarlichen Gespräche über den Zaun, an der Straßenbahnhaltestelle oder am Arbeitsplatz, und von diesem Startpunkt aus werden dann die Fäden weitergesponnen, vollzieht sich ein Meinungsaustausch, bilden sich im Sprechen überhaupt erst die subjektiven Stellungnahmen zu dem Gesehenen, Gelesenen und Gehörten. Auf diese ganz schlichte Weise werden die Medien auch zu Förderern der persönlichen Meinung, nicht nur zu ihrer Nivellierung und Verallgemeinerung geeignet oder gar zwingend.

Daraus, daß die Inhalte «wiedergekaut» werden, läßt sich folgern, daß sie erstens noch nicht völlig verarbeitet waren, zweitens aber so interessant erscheinen, daß man sie mit dem Gesprächspartner austauschen, repetieren will. Das bedeutet, daß der Mensch aus dem Medium eine ihn bewegende *Bereicherung* seines Alltags empfangen hat, seine Welt erhielt einen erweiterten Horizont, sein Erleben wurde mit neuen Gehalten und neuen Kräften bereichert, seine Erlebnisfähigkeit so trainiert und immer stärker beflügelt und aktiviert. Die innere Bewegung und mit ihr auch die Beweglichkeit wird ständig angeregt. Freilich kann diese Regsamkeit auch zu einer wahren Sucht werden, die nur mehr das Gefühl der Bewegung sucht, die sich in der Funktion erschöpft und so die ursprünglich positiven, bereichernden Eigenschaften der Medien durch den unvernünftigen oder unbeholfenen Menschen verkehrt werden.

Andererseits aber kann dieses Enthobensein vom üblichen Leben und vor allem seiner selbst zu einer objektiveren Rückkehr und so zu einer durch Äußerlichkeiten initiierten Einkehr werden, der Umschlag der Qualitäten hängt nur von der momentanen Reaktion des Konsumenten ab. Die «Publi-

kationsmittel-Pädagogik» sucht deshalb zum guten Vorentscheid, zur rechten Einstellung gegenüber Medien und Angeboten zu führen.

Durch diese mögliche *Innenwendung* des Menschen ist die Blickrichtung auf die eigene Persönlichkeit und ihre Potenzen, deren Verwirklichung oder Vernachlässigung, gegeben. Das ist gerade deshalb eine oft starke Herausforderung, weil neben Skandalnudeln, Modellfiguren und diversen Stars auch wirklich großartige Personen, die in offiziellem Wirken oder bescheiden im Hintergrund Gutes tun, ein echtes Vorbild darstellen. Vor ihnen ist Selbsterkenntnis und -kritik natürliche Reaktion, die ohne die Publikationsmittel seltener und weniger spontan erfolgen würde. Diese herausgeforderte Konzentration nach innen kann erster Einsatz und steter Ansporn für die eigene Persönlichkeitsbildung werden.

Hier schließt sich im geistigen Wirken der Kommunikationsmittel die vielberedete *Identifikation* an. Vor allem für die Jugendlichen ist dieses unbewußte aber starke Erlebnis ein wichtiges und hilfreiches *Ingrediens* ihrer Personwerdung. Die jungen Menschen versetzen sich in die Person des ihnen vorgelebten anderen, dieses Vorbildes, und erweitern so ihren inneren Lebensbereich um die besonderen Wesenszüge des übernommenen Bildes, die gerade der durchlebten Phase entgegenkommen oder sich besonders der jungen, werdenden Persönlichkeit einfügen.

Die Identifikation mit der Rolle oder Person eines im Medium vorgestellten Menschen ist zwar der Jugend notwendiges und erleichterndes Mittel, sich in das Erwachsenenleben hinein zu finden, mit dieser erreichten Altersstufe ist die Aktion des Rollentausches aber nicht abgeschlossen. Auch Erwachsene versetzen sich an Stelle anderer Menschen, identifizieren sich – zur Entspannung, aus Begeisterung oder aus die Jugend nachahmende oder ihr nachhängender Schwärmerei – mit Stars, Helden, kleinen und großen Persönlichkeiten. So erfüllt sich auch an ihnen die Fiktion und schließlich auch die Funktion der Icherweiterung. Je nach Inhalt und Stärke der übernommenen Impression kann dieses Sichhinein- und -hinüber-Versetzen in ein anderes Wesen zur wirklichen *Ausfaltung* des Individuums beitragen, tatsächlich Züge des individuellen mitmenschlichen Wesens wecken, die sonst verborgen blieben. Dies ist gerade durch die sehr große Auswahl an Typen und Taten, die durch die Medien geboten wird, durch diese divergierende Anregung um so leichter möglich. So wird die Nachahmung zum positiven Beitrag der Lebenserweiterung und -vertiefung, ist sie nicht nur blosses Nachäffen oder phantasie- und wirkungsloses Spiel.

Die Identifikation, die sich ihrer selbst bewußt und habhaft wird, ist bereits parallel zu setzen mit der Wahl und dem Nachfolgen eines *Vorbildes*, nach erkannten und erkorenen wertvollen Charakterzügen. So bieten die Kommunikationsmittel fast für jeden Typ eine «fortgeschrittenere», bereits höher entfaltete Persönlichkeit, die – selbst wenn sie nur schematisch imitiert wird – dennoch zur echten Initiative, zum Nachstreben und zur Auflockerung der

besten Kräfte werden kann. Persönliche Leitbilder im Sinn des Ver- und Emporleitens, der Führung und Verführung bieten sich jedem Konsumenten der Publikationsmittel, als «Chance und Gefahr» der Selbstbefreiung, des sich seiner Selbst Enthebens und des Suchens und Findens von anderen, neuen Seiten des Wesens. Die Intensivierung der Welt im Miterleben ist also in jeder Richtung begleitet von einer Intensivierung der Selbstverwirklichung.

Natürlich liegen die Erlebnisschwerpunkte bei den divergierenden Charakteren der Menschen (und der Medien) auf verschiedenen Ebenen. Wenn der eine sich meist in seiner ganzen Person getroffen fühlt, sieht oder empfindet der andere psychologisch einwegige Funktionen angesprochen: etwa die Gefühle oder Affekte durch Miterleben zu entladen und abzureagieren; oder – wiederum vor allem Jugendliche – Ersatzbefriedigung zu suchen für die täglichen Frustrationen (die gerade in der Zeit beginnender Selbsterkenntnis und Weltbegegnung der Pubertät besonders häufig sind) im Entgegenkommen und Eingehen der Medien auf die Erlebniswünsche und Erfüllungen, die die Welt normalerweise nicht bieten kann.

Die Einwirkungen der Publikationsmittel sind über die ganze Breite der komplexen Psyche verteilt. Die *Phantasie* zum Beispiel kann lesend und hörend, zum Teil auch sehend sich in freiem Spiele üben. Der Wissensdurst wird immer neu erweckt durch die vielseitigen Darbietungen aller Zweige der Forschung. Die kulturellen Wirklichkeiten, die in allen diesen Medien immer wieder vor Augen gestellt werden, sind Zeichen des *Denkens* und reißen dies auch bei den Miterlebenden mit sich fort zu wenigstens nachvollziehenden Bemühungen um Einsicht, Unterscheidung, Kenntnisnahme.

Schließlich ist auch die durch jeden Konsum vermehrte *Eindrucksfülle* über die Weitung des Weltbildes hinaus noch ein Grund, sich zur Auswahl und zur Bevorzugung, kurz zur Pflege des eigenen *Geschmackes* anregen zu lassen. Auch im Bereich des schlichten Aufsichwirkenlassens gibt es eine Informationsschwelle, die erst erreicht werden muß, speziell vom «Neuempfänger», vom jungen Menschen, damit er weiß, womit er bei dieser Spiegelwelt zu rechnen hat, ehe er bewußt wählen kann. Auch hier gilt: erst wissen, dann urteilen und selbständig finden.

Der ganze Mensch wird durch die drei von Holzamer¹ hervorgehobenen Eigenschaften der Publikationsmittel angesprochen und durch diesen Anruf auch zur Entwicklung geführt: Anschauung und Hörbarkeit, raumzeitliche Nähe und Bewegung sind die «Sinne» der Medien, durch die uns «die Welt ins Heim gebracht» wird. Und durch sie werden auch alle Sinne des Menschen in Bewegung gesetzt, angesprochen, ausgehend vom Sensorium wird die «Psyche» – als einfaches Wort für das überaus komplexe innere Leben des Menschen – in allen Weiten und Tiefen bewegt.

¹ K. Holzamer, Kind und Radio. Heilpädagog. Schriften H. 34 (Stuttgart 1954).

Auch die schwierige, die «angekränkelte» Psyche findet in den Medien eine gewisse Hilfe: Nicht nur Abreagieren durch Mitleben und Ausgleich von Versagungen durch Ersatz bieten die rasch wechselnden, vielseitigen Programme, sondern auch die Verarbeitung offener und latenter Konflikte kann durch die von schmerzhaft bohrender Selbstversessenheit neurosenahen Seins ablenkende Teilnahme an den gleichen oder ähnlichen Konflikten und deren vorfabrizierter Lösung bewirken. Ebenso wird durch die Ablenkung von sich selbst einer der Schmerzpunkte fortgeräumt, der in fortwährender Selbstbespiegelung gründet. Schon aus dieser knappen Distanz des vermittelten Erlebens kann sich Initiative für eigene neue Kraftaufschwünge zur internen Lösung bieten, eine von nun an selbständige Behandlung des eigenen Schicksals erwachsen.

3. Der Mensch vor der vermittelten Wirklichkeit

Der psychologische und anthropologische, so überaus komplexe Bereich der Massenkommunikationsmittel entspringt der Vielfalt des Seins und respondiert ihr auch. Gutes und Schlechtes sind in diesem Zwischenbereich der technisierten Wiedergabe und Vermittlung zwischen den Menschen und Ereignissen – aber auch zwischen Wirklichkeit und Traum, Illusion und Phantasie – enthalten, in derselben Mischung wie im alltäglichen Leben, nur daß hier die spannendsten und bewegtesten, die dramatischen oder komischen Momente herausgehoben sind, um nicht mit dem grauen Allbekannten anzuöden. Der Unterschied zu ihm ist neben der zwar meist intendierten, aber seltener erreichten *Kunst* die Nähe und *Eindringlichkeit*, das ununterbrochene *Wechselspiel*, das durch die Programme und die Seitengestaltung der diversen Medien gegeben ist.

Hier liegen nun die *Entscheidungen der Konsumenten*, die ja nur die Auswahl zwischen dem zuvor meist lapidar besprochenen Programm oder Inhalt (und das fast nur bei Film und Fernsehen, seltener wird die Buchkritik befragt, oft freilich der Bibliothekar, Illustrierte haben zwar immer denselben Stil, ihr Inhalt aber ist unvorhersehbar, und das Rundfunkprogramm bietet auch wenig Anhaltspunkte) haben. Die Verantwortung der Produzenten bezieht sich noch auf die Auswahl des Stoffes, der Darstellungsweise, die der Programmgestalter auf eine halbwegs verdauliche Abfolge. Der «Kunde» ist nur insofern König, als er sich von Unangenehmem und Schlechtem dispensieren kann, abschalten, weggehen, weglegen. Auch die aktive Beteiligung durch sachliche und begründete Kritik, die von den meisten Publizisten aller Medien – schon aus kommerziellen Gründen – berücksichtigt wird, ist eine Macht des Konsumenten. Aber das ist eine noch ausreichende Macht, sowohl für die eigene Person, wie auch in bezug auf die vor ihm bangenden Medien.

Abwechslung und Ablenkung haben sich die Menschen schon zu allen Zeiten zu verschaffen gewußt, um dem Alltag ausgleichend die noch fehlen-

den Qualitäten durch kunstvolle Vorstellungen und Imaginationen zu geben. Sagen und Märchen oder Hörspiele und Filme, «Heimgärten», wo man sich in traulich düsteren Stuben Gruselgeschichten erzählte, oder halbverdunkelte Kinos und Fernsehzimmer, in denen man vor Kriminalthrillern sitzt – ja sogar das «objektive» und «neutrale» Nachrichtenwesen weist ähnliche Qualitäten auf: Einst war es der fahrende Ritter und Minnesänger, dann der Postkutscher, die poetisch verbrämte Neuigkeiten von Hof zu Hof und Burg zu Burg trugen, heute eilen die unverkleideten (meint der arglose Beobachter, nicht ahnend die politischen, ideologischen und sonstigen Tendenzen, die Auswahl und Akzentuierung der «objektiven» Berichterstattung wohl einzufärben vermögen) Berichte und Informationen in Blitzesgeschwindigkeit um die Erde und ermöglichen sogar Gleichzeitigkeit der Teilnahme bei Interessierten auf der entgegengesetzten Hemisphäre bei weltweit interessierenden Ereignissen. Im ganzen besehen bleibt der Mensch sich in seinen Wünschen und Bedürfnissen zeitlos gleich, auch die Inhalte des Übermittelten ändern sich – abgesehen von technischen Neuerungen – wenig, es ist hauptsächlich der Weg, der sich durch das menschliche Probieren, Nachdenken, Erfinden und Verbessern gewaltig in der Gestalt gewandelt hat.

II. RELIGIÖSE DIMENSIONEN IN DEN MEDIEN

Wenn man diesen im Grunde gleichmäßigen Fluß des Lebensgehaltes, ob er sich nun technisch auch gewaltig variieren läßt, betrachtet, kann man gelassen feststellen, daß die Medien auch für die *religiöse Sphäre* nicht besonders aufregende Gefährdungen – ebensowenig wie Vorteile – bringen. Wie das Religiöse als ein Wesenszug des Menschen unter vielen angesehen werden muß, wie es sich auch ausleben mag, so wird es auch in seinen verschiedenen Richtungen (der Verehrung und Ehrfurcht, der Furcht vor und der Suche nach dem Numinosen, der Erhebung und Hingabe etc.) mit allen anderen psychischen Komplexen angeregt, erfährt durch die unterschiedlichen Angebote – nicht nur religiösen Inhalts – Belebung und Ausweitung, wird zur Entfaltung gerufen. Freilich kann diese immanente religiöse Anlage auch in Sentimentalitäten stecken bleiben, in nicht transzendierende Demut und Arroganz umschlagen, d. h. der Wesenszug muß nicht expresse in Erscheinung treten, sondern kann sich hinter ähnlichen verstecken, in sie hinein verhüllen – wenn der Mensch unreflektiert dahinlebt, wenn er keine helfende Führung erfährt, oder sich in Trotzhaltungen verhärtet. Aber das war immer schon möglich, es wird vielleicht nur insoweit etwas gefördert, als die Ausweichmöglichkeiten sich durch das sowohl kunstvoll erhebende wie auch das kitschig gefühlsselige Angebot bedeutend vermehrt haben.

Wenn also geklagt wird, daß die zunehmende Oberflächlichkeit der Menschen, verursacht durch die Massenmedien, die Religion gefährde, so liegt

das sowohl in den Ausweichmanövern wie auch in der direkten Flucht vor religiösen Verpflichtungen, in einem Grundzug des Menschen zur Bequemlichkeit. Sich zerstreuen lassen, ohne sich wieder zu finden, von allem nachsichend etwas haben wollen, ohne das Eigentliche zu suchen und zu halten, sich von überall her ein bißchen aber von nichts wirklich beeindrucken zu lassen ist diese Haltung, die dem religiösen Leben und damit auch dem eigentlichen Glauben – wie gesagt in jeder Epoche, zumindest in unseren Kulturkreisen – so zuwider ist. Gegen sie anzugehen ist nicht, indem man in den bunten Salat der Medien noch etwas mehr Repräsentation von Kirche oder religiösem Ausdruck bringt, sondern indem man die Menschen einmal auf ihre eigene Person zurückzuführen versucht.

1. Bilder tragen unminosen Sinngehalt

Obwohl sich die Kirche – von katholischem Aspekt her gesehen – den Kommunikationsmitteln gegenüber immer kritisch und wohlwollend zugleich verhalten hat, ist sie kaum je über mahnendes und zur Verantwortung rufendes Richtungswesen hinausgelangt. Deshalb hat sie auch die eben ins Auge gefaßten anthropologischen Voraussetzungen einer Führung zu und mit den Medien nicht ausdrücklich genug durch ihre diversen Instanzen amtlich formulieren lassen.

Vor allem die psychologischen Nebenklänge der Medien, die sich religiöser Bedeutung nähern können, sind selten gedeutet worden. Man muß aber annehmen, daß die Medien in ihrer ansprechenden Sinnhaftigkeit und ihrer zeitenthebenden Macht einem uralten Zug der Menschen zum Bild, besonders in so traumhafter Verfängenheit der Spiegelung und Interpretation, entgegenkommen. Das Bildhafte kann uns dabei einige Aspekte auf tiefere menschliche Bedeutung gerade der Medien auf tun. Die Medien sind – fast alle – als «Armenbibel» unserer Zeit zu bezeichnen, das heißt, was den Menschen wichtig zu erscheinen hat, was Mittelpunkt ihres Denkens sein soll, wird ihnen hier in Bildern mit den notwendigsten kurzen und leicht verständlichen Erläuterungen kundgetan.¹ Da sich heute aber vergleichsweise selten Glaubensdaten (und die im Predigtton) oder Kirchliches in den Medien finden, ist auch das Bewußtsein der Menschen von anderen Dingen als Biblischen Geschichten, Gottesgehorsam, Nachfolge Christi und der Heiligen, Katechismuswahrheiten und Kirchengeschichte erfüllt. Die alten Mosaiken und Fresken, die in den Kirchen das Interesse der Menschen schon deshalb erregten, weil diese kaum andere Bilder zu Gesicht bekamen, lenk-

¹ Noch heute brauchen weit verbreitete dogmatische Manuale dieselben Erklärungen für die sakramentale Wirkweise, auch sie greifen zum Bild als Aussage für Unbeschreibbares und sonst nicht Erklärbares: «Das sichtbare Zeichen ist nämlich Bild der unsichtbaren Heiligung... Im Bilde tritt die abgebildete Wirklichkeit in Erscheinung.» M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV/1 (München 1957) 8.

ten aber nur auf Heilsfakten hin. Welch ein Unterschied der Gedankenmitte, aber auch ihrer einst statischen, durch Worte erklärten Erscheinungsweise und ihrer verselbständigten Dynamik heute, die zur Wortlosigkeit tendiert.

«Ein Bild sagt mehr als tausend Worte», sagt ein altes chinesisches Sprichwort, und das trifft wohl auch dann zu, wenn in den Apperzeptions-Pausen der Ermüdung der Inhalt der Bilder und vor allem ihre Tendenz mehr ins Unbewußte sickert, denn vom Bewußtsein aufgenommen und verarbeitet wird. So sinkt die aufgenommene statische oder dynamische Faszination in Tiefen ab, die um so aktiver und eindringlicher auf das Leben und Sehnen des Menschen fortwirken.

Hie und da stehen in spezifisch publizistisch-pädagogischen Büchern wohl Mahnungen derart: «Die entscheidende Aufgabe des Menschen in dieser Welt bleibt nach wie vor, sich in die Selbstentscheidung um die Befreiung von Unruhe und Angst und andererseits von einer trügerischen selbstgefälligen Ruhe oder selbstherrlichen Sicherheit zu bemühen, indem er die ‚Mitte‘ im Glauben sucht.»² Aber diese Worte werden selten zu ihrer intendierten Wirkung gelangen, da sie Selbstverständliches und aus Predigten Altbekanntes vortragen, das im medialen Getragenwerden der sachlichen Gedankengänge nicht weiter interessiert, nicht bewußt wird. Deshalb ist es wichtig, daß in den Publikationsmitteln wenigstens die Bilder «stimmen», wenn sie schon in derartiger regelloser Häufung und Umrahmung erscheinen und ihre eigentlichen Akzente verschwimmen.

H. Wetterling² betont neben der psychischen auch besonders die religiöse Bedeutung des Bildes von Urzeiten her: Die antiken römischen und griechischen Mythen und auch «die mittelalterliche Legende schließlich (sind) durchsetzt mit Berichten von der Kraft und der Wirklichkeit der Bilder Gottes, der Engel und der Heiligen... Ein solcher Ursprung des Bildes verläßt sich nicht.»

E. Morin³ zieht eine gewaltige Parallele von den Schattenspielen auf Höhlenwänden in javanischen Mythen 5000 a. Chr. zum «Phantom» Film, er vergleicht im selben Atemzug das (gebundene) Bilddenken des modernen Menschen mit dem freilich viel tieferschürfenderen bildhaften (und selbständigen) Ideendenken Platos.

Was in beiden Fällen bei aller Gewagtheit des Gedankenflugs gültig bleibt, ist die Tendenz, daß statt sich um das Wort zu mühen (im Aufnehmen wie im Vorstellen und Weiterreichen) der Bildbegriff in Information, Lehre, Unter-

¹ E. Wasem, *Presse, Rundfunk, Fernsehen, Reklame – pädagogisch gesehen* (München/Basel 1959) 233.

² H. Wetterling, *Das Wort im Zeitalter der Bilder. Referate und Diskussionen einer Tagung der Evangelischen Akademie für Rundfunk und Fernsehen in Bad Boll*, Schriftenreihe H. 5 (München 1957) 10.

³ E. Morin, *Der Mensch und das Kino. Eine anthropologische Untersuchung* (Stuttgart 1958) 7.

haltung und Erbauung bei Jung und Alt von Disney über den Familien-Comic-Strip zu den Illustrierten hin willkommen ist.

Wenn früher als *impact* eines magischen Weltbildes den Abbildungen von Dingen eine «religiöse» Qualität anhaftete, so ist heute mit der kausal-technischen Aufklärung das Numinose vom Bild gewichen. Abbilder sind nicht mehr Wesensverdichtungen oder reale Repräsentationen, wie etwa in den Verwünschungszaubern, die unter dem Ancien Régime noch florierten: da wurde dem Bild wirksam zuzufügen geglaubt, was dem Abgebildeten zustoßen sollte. Die Entmagisierung gilt grundsätzlich, auch wenn wild schwärmende Jugendliche die Abbilder der Stars, ihrer Idole, so wie diese selbst vergötzen und sich selbst so «zugkräftig» (das heißt unbewußt heilvoll, ideal, halbgöttlich) machen wollen, wie jene, indem sie sich ihnen bis in die kleinsten Ähnlichkeiten hinein nachbilden. Nach der magie-geneigten Pubertät zeigt der Realsinn die Wirklichkeit. (Jeder Mensch durchlebt mehrere magische Phasen, in denen er besonders dazu neigt, schwärmerisch zu vergötzen, die aber normalerweise bald vorübergehen und realistischer Beurteilung der Welt und ihrer Helden Raum gibt.)

Im heftigen Anlauf der «Entgöttlichung» oder besser Entgötterung der Welt, die ja auch von Theologen begrüßt und mitvollzogen wird,¹ sind freilich die eigentlich theologischen Begriffe säkularisiert worden, und man spricht von dem Medium ebenfalls als einem transzendierenden, transfigurierenden, sublimierenden Wesen, das Geheimnisse birgt, vom Mysterium der Wandlung des Menschen durch den Mitvollzug des Vermittelten, von der kathartischen Wirkung, von «bindenden und lösenden» Kräften der Massenmedien usw.

Das erstaunt nur den, der noch völlig in dem «religiösen» Vorstellungsbild befangen ist, d. h. den, der nicht sieht, daß im Bereich des Religiösen und des Offenbarungsglaubens und seiner Wirkformen auf die Lebensgestaltung ebenfalls menschliche Wesenszüge aufgegriffen werden und die Bezeichnungen sich deshalb gleichen, seien sie in magische Zauberreligionen, in die Tiefe personalen Glaubens oder aber in die enthebenden Bereiche der Massenmedien eingeflochten. So schwingt auch in der künstlerischen Aufnahme und sogar in rein informativem Weiterreichen durch die technisierten Kommunikationsmittel das Staunen des Menschen mit, ausgedrückt durch das Herbeiziehen von einstmalig rein religiösen Bezeichnungen. Scheinbar erlangt der Mensch durch die Medien Fähigkeiten, die er bisher für übermenschlich gehalten hatte, die er den Göttern, den Engeln und Dämonen, oder – im Glauben – Gott zugeschrieben hatte: Gleichzeitigkeit eines Geschehens an vielen Orten, also eine gewisse Lösung von Raum und Zeit, Allgegenwart, Universalität – all das sind scheinbare Eigenschaften der Menschen, die das Medium gebrauchen.

¹ J. B. Metz, *Anthropozentrik* (München 1962). K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VI (Einsiedeln Zürich Köln 1966), u. a. 13–33 und 185–214.

In der unreflektierten Fortsetzung des magischen Denkens – in dem alles, was nicht auf bekannte Kausalitäten zurückgeführt werden konnte, für mysteriös-göttlich gehalten wurde – sehen sich also die Konsumenten der Medien hier und dort als kleine Götter, die willkürlich mit diesem oder jenem Sender hier oder da sein können, die quasi eine Verfügungsmacht über Geschehnisse haben, die Zeiten, Orte, Menschen, Sprechen, Schweigen oder Sehen «schaffen» oder abschaffen können. Wenn diesen manipulierenden Menschen auch allen aus der Schule her noch die eigentlichen Gründe und Wirkursachen bekannt sind, besitzen sie doch nicht immer die Kraft, sich von der schönen Vorstellung ihrer magischen Macht zu lösen. Dieses Abgleiten von Wissen und Denken führt konsequent zu einer satten Selbstgerechtigkeit mit dem Hang zum passiven sich Berieseln-Lassen. Eine solche bequeme und fraglose Hybris ist aber das genaue Gegenbild zum gläubigen Menschen, der sich stets mit dem Blick auf seine höheren Potenzen in Frage stellt und sich demütig bemüht, sein besseres Ich zu verwirklichen.

In der Verführung zu einer so glaubensfremden inneren Unbeweglichkeit, die durch die Lähmung des selbständigen Denkens unter dem fortgesetzten Konsum in sich verhärtet, liegt wohl eine größere Gefahr der Massenmedien für den Menschen, als in qualitativ fragwürdigen oder moralisch zweifelhaften Inhalten. Hier wird der Konsument ohne sein Wissen inaktiviert. Die von ihm unter Protest wahrgenommenen Gehalte aber erregen nicht nur seinen Anstoß, sondern regen auch zur aktiven Verarbeitung an.

Die vielfach beklagte «geistige Nivellierung» der Dauerverbraucher von Massenmedien liegt auf derselben Ebene des zur Sucht tendierenden Aufnehmens ohne eigene Gegenüberstellung. Die Kontrasthaltung dazu hieße nicht nur Verarbeitung und Abwehr zu großer Mengen von Eindrücken, sondern bewußte Pflege der Unterscheidung und des Wählens, *discretio* nicht nur im Sinne des Auseinanderhaltens, sondern auch des sich Zurückhaltens vom Angebot. Geistige Selbständigkeit ist die Haltung, die sich vom Konsumzwang der Massenmedien emanzipiert. Sie ist es auch, die von magischen Einbindungen des Denkens befreit, die den Glauben eigentlich trägt und verantwortet.

2. Erscheinen der Kirche in den Publikationsmitteln

Das Bild der Kirche erscheint in den Publikationsmitteln sowohl routinemäßig eingeplant nach den allfälligen Hochfesten und Kirchenjahreszeiten, wie auch nach den punktuell auftretenden aktuellen Anlässen, die kirchliche Meldungen für das allgemeine Interesse in den Vordergrund rücken. Nicht nur die Existenz, auch die vielschichtige Wirksamkeit der den Glauben und die Religion der Menschen als Gemeinschaft tragenden Kirche kommt also auch in den Massenmedien zum Ausdruck. Sie runden in jeder Hinsicht das «Weltbild» ab und zeigen deshalb dem Empfinden der Mehrheit entspre-

chend auch jene Bezirke und Instanzen, die mahrend, schützend und weisend das Innerste der menschlichen Lebensführung anzielen.

Mitunter werden die Medien zum Diskussionspodium von religiösen und Glaubensfragen, die in Kreisen der Gläubigen zur brennenden Problematik geworden sind, von der Kirche selbst aber noch nicht aufgegriffen wurden, da sie nicht weltweit interessieren. Durch eine sachliche Debatte, in der wirklich alle Stimmen und Gründe vorgestellt werden, kann dadurch einer ganzen Region auf ihre offenen Fragen geantwortet werden, ganz im Sinne der Kirche, aber zu einer Zeit, da die offiziöse Antwort noch die offizielle ersetzen muß. Hier übernehmen die Kommunikationsmittel die Rolle einer Regional-synode der frühen Christenheit – freilich nur insoweit als sie wirklich ungefiltert und ungeschminkt die Antwort der kirchlichen Stimmen mit zu Worte kommen lassen. Umgekehrt besteht natürlich gerade in heute aufgebrochenen und kritischen Diskussionen die Gefahr, daß die Kirchen zu ängstlich auf das Gespräch über bisher für sakral und daher «tabu» gehaltene Praktiken, Dogmen oder Lehrsätze reagieren. Die «Heiligkeit» eines Gedankens darf – so dachte auch Johannes XXIII. – nicht die zeitgemäße Formulierung und Interpretation überkommener Lehren behindern.

Zielt man auf die Funktionen der Kirche, muß man zugestehen, daß sie lebensgetreu wiedergegeben werden. Unterscheidet man die dogmatisch und kanonistisch erarbeiteten drei Schwerpunkte des Lehr-, Priester- und Hirtenamts, oder – wie manche Theologen abgrenzen – der Leitungs-(Lehre und Behütung) und Weihe-Vollmacht, wird man freilich feststellen, daß die Titulaturen nicht immer genau das umreißen, was Priester und ihre Vorgesetzten als naheliegend heute am häufigsten zu tun haben. Deshalb sind auch die Medien nicht «genau» in der Unterscheidung und Reproduktion dieser drei Ämter. Moderner, zeitbewußter umschreibt wohl H. E. Cox¹ die Aufgabe der Kirche in der technisierten und zivilisierten Welt, wenn er sagt, daß die Kirche als «Gottes Avantgarde» vor allem drei Funktionen habe: 1. die kerygmatische Funktion, das Ende der nackten Macht zu verkünden, um das Königreich Gottes in seiner schwachen Existenz zu festigen und zu fördern; 2. die diakonische, dienende Funktion, die urbanisierenden, zivilisatorischen Brüche und Wunden zu heilen und 3. die koinoniale Funktion, die die Welt des Menschen trotz aller ethnischen, rassischen, materiellen, parteilich-nominellen Unterschiede in ihrer Einheit sichtbar zu machen.

Hier tauchen die an unserer Zeit und ihren Wirklichkeiten ablesbaren Notwendigkeiten auf, so wie sie auch gelebt oder wenigstens in ihrer mehr oder weniger idealen Form zu leben angestrebt werden. Selbstverständlich müssen sich die Repräsentationsweisen der Kirche, ob man sie von der Dogmatik oder den modernen Notwendigkeiten her umreißt, sich von ihren amtlich deklarierten Wirkungsweisen emanzipieren und den Aussagemöglichkeiten

¹ H. E. Cox, *The Secular City* (London 1965) 125–148.

der Medien unterordnen. Auch die Darstellung und Interpretation der Kirche erfolgt nach den Maßstäben der rasanten *Detaillierung* der Eindrücke, ihrer möglichen *dramaturgischen Überformung* und Perfektionierung, ihrer *Verfremdung* durch die Technik und ihrer sich aufdrängenden Gegenwärtigkeit, ihrer Abschwächung und *Relativierung* durch die Einrahmung im Programm und ihrer Angewiesenheit auf das in den Medien stark gemischte *Publikum*.¹

So erscheint der kirchlich-religiöse Bereich in den Massenmedien ganz natürlich in dem Rahmen und Umfang, in dem er dem Menschen normalerweise begegnet. Die interessanten Ereignisse werden dabei aus dem Bezirk der Kirche genau so herausgeholt, wie aus dem des Sports, der Politik oder der Mode. Die Akzentuierung des Aktuellen, die eines der Hauptmerkmale und Zugmittel der Publikationsmittel ist, kommt hier wie überall zum Ausdruck. Die «Aktualität» als Grund des Einräumens von Sendezeit oder Seitenzahl kann sich auf alle drei grundsätzlichen Ämter der Kirche beziehen, sie kann die Herausstellung großer Persönlichkeiten der Lehre (Theologie, Predigt, Unfehlbares Lehramt usw.) meinen, oder auch ein provozierendes Hirtenschreiben von Bischof, Bischofskonferenz oder Papst, das die «Schafe» auf wichtige richtige Spuren bringen will. Auch die priesterlichen Eigenschaften können einen Menschen oder priesterliche Handlungen (vor allem sehnehnisch den Medien sendungs- und druckwert erscheinen lassen (vor allem den «Volks»-Papst Johannes XXIII., den auf Massen angelegten Eucharistischen Weltkongreß 1960 in München z. B. u. ä.). Es wird also nicht in kirchlich-traditiertem Sinne unterschieden, sondern nach Wesen und Wirkung des jeweiligen Publikationsmittels. Genau so kommt – um auf Cox zurückzugreifen – abwechselnd die verkündigende, dienende und heilende Tätigkeit der Kirche zum Ausdruck.

Für manche «Gläubige» liegt die Hauptanziehungskraft der Kirche im pompösen Gedränge, in der ornamental-klassischen Feierlichkeit oder im gemütbewegenden Ausgestalten der Gottesdienste, sie fühlen sich besonders von Prozessionen, Hochämtern oder großartig geschmückten Altären angezogen. In dieser Vorliebe für das Schauen oder die Schau, für Schmuck, Ästhetik oder Pracht kommt ihnen die Darbietung der aktuellen weltbewegenden Feiern der Kirche entgegen. Sie fühlen sich von den Papstauftritten und den in feierlichen Gottesdiensten ausgeleuchteten, von Volk und Klerus-scharen erfüllten Domen gefesselt und vergessen in ihrer Hingabe an das gerade hier deutlich und ergreifend sendende Medium Fernsehen auf die Wirklichkeit. Sie sehen dann lieber zu Hause und vernachlässigen so die

¹ Diese Merkmale der medialen Reproduktion wurden herausgearbeitet in der unveröffentlichten Dissertation: Ch. Hörgl, *Die Bedeutung religiöser Darstellungen in den Publikationsmitteln für die katholische Erziehung. Eine Untersuchung bei 10- bis 16-jährigen Kindern und Jugendlichen* (Rotaprint: München 1962).

Realpräsenz. Wiederum liegt aber die Verzerrung des von der Kirche Gemeinten bei den Empfängern, die das Medium einseitig für ihre Sympathien und Trends in Anspruch nehmen.

Noch ein weiterer Unterschied ist zu machen: Nicht nur religiöse Ereignisse werden repräsentiert und dem Miterleben zugänglich gemacht, auch Fragen des subjektiven Glaubens, der personalen Hingabe an Gott, die nicht unbedingt mit religiösen Ausdrucksformen übereinzustimmen brauchen, werden in den Medien behandelt. Vor allem der Rundfunk bzw. die Presse (allerdings in Sonderprogrammen und in Beschränkung auf Zeitschriften mit höheren Ansprüchen oder auf einen flachen, problemlosen Stil) sind in letzter Zeit auf brennende Fragen des Glaubens an Gott in seiner innersten und strengsten Bedeutung gestoßen. Die sich entfaltenden vielstimmigen, wenn auch oft monologisierenden oder polemischen Diskussionen der aufgeworfenen Fragen zeigen, daß sich heute die Menschen nicht mehr nur als Schafe leiten oder mit Regeln und Wegweisern ausstatten und abspesen lassen, sondern daß sie erfreulicherweise beginnen, selbständig die Gründe und Hintergründe ihrer Religion bis auf die subjektive Begründung des eigenen Glaubens hin zu durchleuchten. Diese Entwicklung sollte nicht zu Angstschreien herausfordern, sondern die angebahnte logische Durchdringung aller Wahrheiten, die aus Schrift und Tradition verkündet werden, weiter fördern. Die Frage nach dem unverstellten Gott des Glaubens führt den Menschen ja nicht nur zu größerer Innerlichkeit, sondern auch zur Selbständigkeit. Wenn die Medien diese heute schwelende theologische Frage aufgreifen, leisten sie einen schätzenswerten Beitrag zu gegenwärtigen Versuchen, die Ausdrucksformen der Religion neu zu gestalten, um dem Glauben an Gott um so gerechter zu werden. Allerdings muß man noch die notwendige Form, das Niveau der Diskussion bei manchen Illustrierten in Frage stellen, die «Theologie» betreiben, als frügen sie grammatische Verben ab oder sprächen eine alte mythische Erzählung nach.

Aber zurück zur Praxis. Nach einer Untersuchung über das Erleben der Kirche in den Publikationsmitteln von Zehn- bis Vierzehnjährigen¹ verlagern sich die Schwergewichte der Darstellung je nach der Eigenart des Mediums. Im *Rundfunk* beanspruchen die regelmäßig gesendeten Sonntagsgottesdienste die größte Aufmerksamkeit, sie haben freilich auch einen Ort inne, der wenig Konkurrenz durch andere Medien und Ablenkungen zu fürchten hat. Die Aktualitäten und die ebenso regelmäßig zum Tagesbeginn gesendete Morgenandacht, die also Zeitmaß der zur Schule aufbrechenden Jugendlichen bedeutet, rangieren nach ihnen. Im *Film* stehen – nach Maßgabe des wechselnden Angebots – die biblischen und «allgemein religiösen» Filme in der Nachfrage den Aktualitäten weit voran. Freilich erscheint die leben-

¹ Hörgl aaO.

dige Kirche in der Wochenschau als Vorspann des eigentlich angezielten Hauptfilms und geht deshalb unter dessen Hauptindruck verloren. Im *Fernsehen* hingegen werde Ereignisse und Persönlichkeiten mit voller Aufmerksamkeit beobachtet. Spiele religiösen Gehalts werden gern und relativ oft gesehen. Die Gottesdienste und Vespere stoßen auf gemischte Gefühle, die vor allem neben der Freude an der Intensität der Übertragung die Grenzen der öffentlichen Darbietung von persönlichem Ausdruck der Frömmigkeit erkennen lassen und auch zum Ausdruck bringen. In *Zeitungen und Illustrierten* oder ähnlichen Arten dieses Genres wurden mit noch größerer Betonung die aktuellen Ereignisse des kirchlichen Lebens herausgestellt, denen im Abstand die Bilder berühmter Personen und dann auch die Abbildungen von Kirchen folgen.

Beim Vergleich von Angebot und Aufzählung zeigt sich, daß die Aktualitäten von Medien und Publikum gleich stark bewertet wurden. Die in spannende Handlungen eingehüllten Probleme interessierten eher wegen der Umrahmung als wegen des religiösen Hintergrunds, sie wurden aber einwandlos akzeptiert. Nur bei gottesdienstlichen Sendungen, wo es sich um den subjektiven Glauben, die Sphäre persönlichen Bekenntnisses handelt, um die Begegnung mit dem Priester und Seelsorger, um das Gespräch mit Gott, die Erhebung sich Zweifel, Unsicherheit und Einwände, vor allem beim Medium Fernsehen. Bereits bei Andachten und Vespere tadelten die (in der zitierten Dissertation) befragten Jugendlichen die Dislozierung des Geschehens aus der Kirche in die plural gesinnte Öffentlichkeit. Sie meinten auch, es würde an Aufmerksamkeit und innerer Teilnahme fehlen, wenn das kirchliche Geschehen in die alltägliche Umgebung versetzt würde. Der letzte Einwand aber – obwohl er auch von diskutierenden Theologen und Publizisten erhoben wurde – dürfte eine Sache der Gewohnheit und des Gefühls sein. Ausschlaggebender klingt die Ablehnung: Betende sind keine Schauspieler, es ist schamlos, sie zu fotografieren bzw. zu filmen und in dieser ganz und gar persönlichen Situation an die Öffentlichkeit zu bringen. Ein solcher Einbruch in die Intimsphäre ist wirklich ernstlich abzulehnen.

Auch in der Reaktion auf das reale Fernsehprogramm zeichneten sich ähnliche Meinungen ab. Die Möglichkeit und Berechtigung religiöser Sendungen wurde vom publizistischen, theologischen und pastoralen Aspekt her erwogen. Der eigentliche Streit entbrannte um die Fernsehübertragung der Meßfeier. Hier – sagten die einen angstvoll – würde ein entscheidender, die Blasphemie streifender Schritt über die Rundfunkübertragung hinaus getan. Die echte oder scheinbare Gleichzeitigkeit, das intensive Miterleben, das Abbilden des heiligen Geschehens und die durch das Medium erreichte breite Publikumsschicht seien miteinander unvereinbar. Entweihung, Spott und Mißverständnis würden geradezu heraufbeschworen. Darf das Mysterium ins Haus geliefert und damit jedem beliebigen Ungläubigen ausgeliefert werden? Wird dadurch nicht in doppeltem Sinne die Intimsphäre verletzt – dem

gnadenspendenden Gott und dem uninteressierten Menschen gegenüber? Natürlich wurde auch von vorneherein gegen die Möglichkeit Stellung genommen, etwa Gläubige ohne deren Wissen betend oder kommunizierend zu senden. Diese Frage wurde durch entweder informiertes und trainiertes Publikum, das in seinem liturgischen Mitgehen beispielgebend sein sollte, gelöst, oder bei Großveranstaltungen durch rasche Kameraschwenks ohne Verweilen auf Einzelnen.

Wichtiger als diese Vorfragen ist die nach der grundsätzlichen Möglichkeit und Erlaubtheit der Fernsehübertragung der Messe. Bei der filmischen Wiedergabe, die ähnliche Intensität der Wirkung hervorruft, war die Frage durch ausgewähltes Publikum und «heilige Orte» der Aufführung des Filmes «Das große Geheimnis» (die Meßfeier als Lehrfilm) noch nicht so akut geworden.

Beim Fernsehen waren die Standpunkte deshalb zuerst unsicher, die grundsätzliche Fragestellung mußte erst erarbeitet werden.

Von vorneherein war nach kirchlicher Lehre ausgeschlossen, daß eine Teilnahme an der Meßfeier dieselbe Gültigkeit habe, wie die leibliche Gegenwart in der Kirche. Dagegen mußte allgemein zugegeben werden, daß die am Fernsehen erlebte Messe für Kranke oder anderweitig ans Haus Gebundene eine Stütze der Intention und seelische Hilfe bedeutete.

Die nächste Frage, die geklärt werden mußte, war die, ob die Meßfeier kultfremd sei. Darauf antwortete für die Publizisten Cl. Münster,¹ daß das Medium die Gestalt des Gottesdienstes nicht verändere oder verzerre, sondern objektiv wiedergebe, auch zum eigenen Gewinn, denn «die Liturgie ist optisch eindrucksvoll, die kultische Handlung entspricht den Forderungen einer sich in den Umrissen abzeichnenden Fernseh-dramaturgie... Liturgie und Verkündigung sind auf Sichtbarkeit angelegt, die Universalität des Optischen überschreitet die der sprachlichen Verständigung gesetzten Grenzen. Ausdrucks- und Symbolwert liturgischer Handlungen, die der Gläubige von seinem Platz in der Kirche nicht wahrnehmen kann, werden durch das in unmittelbarer Nähe des Altars befindliche ‚Auge‘ zugänglich gemacht.»

Gerade dieses letzte Argument aber rief die Gegenstimmen auf den Plan. Gegen die «Indiskretionsmanie» sprach so A. Böhm vom «hybriden Versuch, das Mysterium zu entschleiern» und fügte bedauernd hinzu: «Alles soll auf das Niveau des Allgemein-Menschlichen eingeebnet werden.»² Wenn Böhm dabei sagt, die Schöpfung würde «nicht bloß entzaubert, sondern entgottet», dann scheint sich eine fast magische Betrachtungsweise zu äußern. Durch die technische Reproduktion geschieht am Mysterium selbst ja nichts,

¹ Cl. Münster, Überlegungen zur Fernsehübertragung der hl. Messe: Apparatur und Glaube (Würzburg o. J. [1959]) 24.

² Vgl. Becker-Siegel (B-S), Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche (Frankfurt 1957) 234.

es wird nicht durch die Kamera «entweicht». Das würde einer «religiösen» bzw. magischen Auffassung entsprechen, die dem Glauben nicht angemessen ist. Eine solche falsche Sakralisierung der Meßfeier ist ein Mißverständnis. Schließlich beziehen sich ja die Sakramente alle gerade auf das «Allgemein-Menschliche», sind ihm helfend, stützend, führend zur Seite gestellt. Sie werden von Menschen vollzogen. Und sie können nicht durch die menschliche Technik einen so beklagenswerten Qualitätsverlust erleiden. Eine falsch verstandene Arkandisziplin wäre das Resultat dieser mittelalterlich magischen Auffassung, die noch die Möglichkeit einbezieht, der Bildschirm sei für das Heilige, das er nun zeigen solle, durch vorhergehende zweifelhaft oder frivole Sendungen entweicht.

Will man einen Einwurf gelten lassen, dann den rationaleren und also auch der menschlichen Meßfeier angemesseneren, den J. Goldbrunner schon sehr früh in seinem zwar grundsätzlich ablehnenden Artikel vernünftig formuliert: «Der Kult lebt in einer Sphäre, die vom Medium nicht eingefangen werden kann, es bleibt in der Übertragung nur ein dünnes Abziehbild, das über Wirklichkeitsebenen hinwegtäuscht und sie im Empfinden einebnet. Das Religiöse wird danach in falsche Kategorien eingeordnet, auf die Ebene des Wochenschaubewußtseins gerückt.»¹ Diese Argumentation bleibt auf dem Grund anthropologischer Wirklichkeit. Diesem Erfahrungsbereich entspricht auch ein Einwand, der sich gegen zu häufige Fernsehsendungen von Meßfeiern – über sein Thema hinaus gültig ausweitbar für alle publizierten religiösen Erlebnisschemata – wendet. «Es gibt Dinge, die psychologisch nur so lange wirkungsvoll sind, als sie erlebt werden zusammen mit dem Konstrastgefühl, daß es bisher anders war... Sobald das Fernsehen der Messe selbstverständlich und gewöhnlich geworden wäre, würden der besondere Reiz und die apologetische Wirkung unfehlbar aufhören.»² Das ist zweifellos auch die Grenze der öfters herausgestellten missionarischen Wirkung der Fernsehübertragung der Meßfeier.

Im nun bereits eingespielten Gebrauch des Fernsehens ist praktisch die gesunde Mitte gehalten und die wichtigen Argumente werden berücksichtigt. Anstelle von sakramentalen Gottesdiensten werden in der Programmsequenz nicht Messen, sondern neutrale Wortgottesdienste gesendet. Die Meßfeier bleibt als Ausnahme dem großen Ereignis vorbehalten. Sie wird nicht profanisierend oder herausfordernd gesendet, sondern in aller notwendigen Dezenz. Weder der zelebrierende Priester noch die Gläubigen werden dekrulierend herausgehoben. Der theoretische Streit hat also seine realen Konsequenzen in der wirklichkeitsgetreuen Hochachtung und Zurückhaltung gegenüber dem Mysterium. Die Kirche hat sich also nicht unwürdig mit in das Rennen der Fabrikanten, die etwas «verkaufen» wollen begeben, sondern sich das Reservat besonderen Anspruchs und eigenständigen

¹ J. Goldbrunner, «Verstopft das Schlüsselloch!»: Katechetische Blätter 78 (1953) 318.

² K. Rahner: Apparatur und Glaube 35.

diger Gültigkeit erhalten. Sie hat sich aber auch nicht verleiten lassen, magische Prinzipien ausschlaggebend werden zu lassen. Ihre Repräsentation geschieht zwar im Medium, doch nicht so häufig, daß ihr das Stilmoment der inneren Herausforderung, der Enthebung aus der allgemeinen Nivellierung ganz fehlte. Sie ist in ihrem Erscheinen auch im Fernsehen der geistige Partner des Menschen, der ihn auf sich selbst, sein besseres Ich, sein Ideal des Selbst zurückweist und ihn so zu neuem innerem Aufschwung – nicht zuletzt des Glaubens – anzuregen versucht.

3. Kirchliche Stellungnahmen zu den Publikationsmitteln

In der katholischen Kirche beobachtete man die Entwicklung der Technik genau und begleitete sie mit Achtung und Warnung. Die Presse forderte die erste Meinungsäußerung eines Papstes zu den Publikationsmitteln im heutigen Sinne heraus: Papst Leo XIII. warnte 1888 in seiner Enzyklika «*Libertas*» vor der Gefahr, die aus einem Mißbrauch der Meinungs- und Pressefreiheit entstehen kann. Er bemerkt, daß eine «unbeschränkte, alles Maß und alle Schranken überschreitende Freiheit kein Recht auf Existenz besitzen kann». Das Recht beziehe sich nur auf das, was wahr, frei und weise ist.¹

In diesem Tenor äußerte sich die Kirche seither immer wieder für ihre Gläubigen, um sie vor blindem Hingerissensein zu bewahren und in innerer und äußerer Freiheit zur echten Selbstverantwortung zu führen. Eine dreifache Wirkungsweise läßt sich zurückblickend feststellen:

1. Durch die Hierarchie, den Papst, die Bischöfe und ihre Organe, gab die Kirche richtungweisenden Rat, mahnte, warnte und regte an.

2. In verantwortlicher Mitarbeit durch Kommissionen und Prüfstellen suchte sie die Massenmedien mitzugestalten.

3. Durch ihre pädagogischen und seelsorgerlichen Verlautbarungen suchte sie, die Gläubigen zu mündigen, wahl- und entscheidungsfähigen Menschen heranzubilden, die durch das eigene kritische Urteil sich von einem gefestigten Standpunkt aus ein eigenes Urteil zu den Angeboten der Publikationsmittel bilden und das Aufgenommene richtig verarbeiten können.

Während die erste Stellungnahme zum Film von Papst Pius X. im Dekret der Konsistorialkongregation vom 10. 12. 1912 religiöse Spekulationen mit religiösen Themen, Lichtbildprojektionen und Filmvorführungen in Kirchen und Kapellen verbietet, bedient sich die Kirche aber auf weniger gefährlichen Gebieten als eben im Raum des Sakralen der Medien. Sie hat nicht nur in Rom eigene Zeitungen und Zeitschriften, sondern auch viele Diözesanblätter usw. Mit Radio Vatikan besitzt sie auch einen eigenen Rundfunksender, der am 12. 2. 1931 mit der Ansprache Pius XI. «*Qui arcano*» eröffnet wurde.

¹ K. A. Ruf, Die Fernsehübertragung der hl. Messe (Frankfurt 1961) 21.

Besonders mit dem Film beschäftigten sich die offiziellen Verlautbarungen der kirchlichen Instanzen immer wieder, erwogen Inhalt, Aussage, Kunst und Make und gaben so viele Kriterien an die Kinobesucher weiter. Eine eigene Filmenzyklika betont die universale Bedeutung des Films, die damals noch real, ja im Aufstieg begriffen war: Pius XI. veröffentlichte «*Vigilanti cura*» am 29. 6. 1936. Pius XII. faßte die Problematik der Medien Film, Funk und Fernsehen zusammen in seiner Enzyklika «*Miranda prorsus*» vom 8. 9. 1957, in der eine Übersicht der kirchlichen Stellungnahme, der Forderungen und Ansprüche an die Medien neben praktischen Fragen und Hinweisen enthalten ist. Sachlich wird dabei je das Positive gegen das Negative abgewogen, mit dem immer wieder ähnlich klingenden Hinweis auf die anthropologisch-pädagogische Seite der Problematik. «Es handelt sich nicht mehr nur um den guten oder schlechten Gebrauch, den der Mensch von diesem ihm zur Verfügung stehenden mächtigen Aktionsmittel machen kann; es handelt sich auch um die schrankenlose Macht, die das Werkzeug, das der Kontrolle seines Schöpfers entwachsen ist, heute über die menschliche Persönlichkeit zu gewinnen strebt» (Pius XII. am 14. 7. 1955 B-S 318). Hier sind die Produzenten, die Sender und Herausgeber, die Redakteure gemeint, ebenso aber auch die Empfänger und Konsumenten. Ihnen allen wird ans Herz gelegt, die offenen Möglichkeiten in Richtung auf das Gute und die einsichtige Selbstbeherrschung anzuwenden und in Darbietung und Verbrauch nicht abzusinken, schlecht zu werden, zu übertreiben – das letztere vor allem im Sinn des ausgegossenen Sichüberantwortens an das Medium. Die «neuen Techniken, die so großes Verderben anrichten können» könnten aber ebenso «dem Nutzen und Heil des Menschen» dienen, denn «das Heilmittel kommt dem Nutzen und Heil des Menschen» dienen, denn «das Heilmittel kommt aus derselben Quelle, woher auch das Gift kommt». (Johannes XXIII. «*Ad Petri Cathedram*» am 29. 6. 1959 – Zitat bei Ruf aaO. 89). Diese Quelle ist der Mensch, dessen Verfügung Aussage und Aufnahme unterliegt.

Die letzte der vielen einander folgenden Verlautbarungen über die Massenmedien erließ das II. Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die publizistischen Mittel. Es ist ganz im Stil der bisherigen kirchlichen Äußerungen gehalten, wohlwollend, weisend und mahnend. In voller Anerkennung der technischen Leistung, die sich in der Funktion der Medien, der «*instrumentalis communicationis socialis*» ausdrückt, wird die Freiheit zu informieren und Informationen zu empfangen betont, daneben die Möglichkeit der Unterrichtung und Erziehung, der künstlerischen Wiedergabe von menschlichen Problemen und deren Lösungsversuchen. Die Eigengesetzlichkeit der einzelnen Medien in Darstellung und Empfangssituation wird als objektive Voraussetzung (Pt. 4) den subjektiven Gewissensgrundsätzen (Pt. 5) gegenübergestellt, die Freiheit der Kunst den Normen des Sittengesetzes (Pt. 6). An die Verantwortung und Selbstbeherrschung der Konsumenten appelliert das Dekret ebenso wie an die vielschichtigen Verpflichtungen der Publizisten, unter wiederholtem Hinweis auf die Jugendlichen, die einen Großteil der

Leser und Zuschauer ausmachen und besonders verletzlich und verführbar sind. Im zweiten Teil des Dekrets werden Möglichkeiten aufgezeigt, wie die Medien von seelsorgerlicher Seite her gefördert und mitverantwortet werden können und wie intensiv andererseits die Konsumenten zu einer selbständigen und differenzierenden Handhabung der Medien zu führen seien.

Es wird der ganze Bereich menschlicher Begegnung mit den Medien ausgeschritten und äußere wie innere Behütung in den Blick gefaßt. Tonfall und Tendenz des ganzen Dekretes drücken sich in den beiden einleitenden Punkten beispielhaft aus, die deshalb hier angeführt werden.¹

«1. Unter den erstaunlichen Erfindungen der Technik, welche die menschliche Geisteskraft in unserer Zeit mit Gottes Hilfe aus der Schöpfung entwickelt hat, richtet sich die besondere Aufmerksamkeit der Kirche auf jene, die sich unmittelbar an den Menschen selbst wenden und neue Wege erschlossen haben, um leicht Nachrichten jeder Art, Gedanken und Weisungen ‚mitzuteilen‘.

Hier treten vor allem jene ‚Mittel‘ hervor, die in ihrer Eigenart nicht nur den einzelnen Menschen, sondern die ganze menschliche Gesellschaft erreichen und beeinflussen können: die Presse, der Film, der Rundfunk, das Fernsehen und andere. Man nennt sie darum zu Recht ‚publizistische Mittel‘.

2. Der Kirche ist sehr wohl bekannt, daß die publizistischen Mittel bei rechter Verwendung den Menschen wirksame Hilfe bieten, denn sie leisten einen wichtigen Beitrag zur Erholung und Geistesbildung und dienen auch der Ausbreitung und Festigung des Gottesreiches. Die Kirche weiß ebenfalls, daß die Menschen diese technischen Erfindungen gegen Gottes Schöpfungsplan und zu ihrem eigenen Schaden benutzen können. Die Sorge einer Mutter erfüllt sie wegen des Unheils, das durch ihren Mißbrauch häufig der menschlichen Gesellschaft erwachsen ist.»

Diese Ermahnungen bleiben nicht nur auf die Spitzen der Hierarchie beschränkt. Auch unter den Seelsorgern haben sich einige Prinzipien herauskristallisiert, die bereits Ruf so zusammenstellte:²

1. Mehr denn je wird es notwendig sein, das wahre Wesen des Christentums herauszustellen und ins Bewußtsein der Gläubigen zu bringen, gegen alle Nivellierung einer falschen Toleranz die Grundsätze des Christentums als Orientierungspunkte für das ganze Leben des Menschen.

2. Die Prinzipien, die der Mensch durch die möglichst weit ausgreifende Glaubensunterweisung erhält, müssen eingeübt und angewandt werden in einer gesunden und sachgerechten Kritik, die wieder auf die Darstellung und Programmauswahl zurückwirkt.

3. Eine weitere Aufgabe der Seelsorge ist die Erziehung zum bewußten Hören und Sehen, die Auswahl nach eigenem Geschmack und Verständnis

¹ Konzilsdekrete 4: Der Christ in der Welt. Dekret über die publizistischen Mittel (Recklinghausen 21966) 165-175, im folgenden 167.

² aaO. 117-120.

aus dem reichen Angebot der Sendungen, die durch kritische Organe (Vorbesprechungen) ermöglicht wird. Solche empfohlene Sendungen sollten dann auch bewußt und verständnisvoll erlebt werden.

4. Ferner sollte die Seelsorge den Menschen, der im Bannkreis des Lärms mit einem süchtigen Bedürfnis nach der Geräuschkulisse steht, hinführen zur Stille, die modernen psychologischen Fluchterscheinungen Einhalt gebietet. Dabei ist zu zeigen, daß die Symptome im Menschen selbst liegen, die Medien «unschuldig» sind, und daß der Sucht nur durch Askese und Enthaltbarkeit begegnet werden kann. Statt des Dauernden von außen beansprucht-Werdens muß Hilfe geleistet werden, daß die Menschen wieder innerlich werden, wieder denken, sich besinnen, und so auch Gott finden, der in der Stille und Tiefe des Inneren verborgen lebt.

5. Die Seelsorge muß es schließlich als ihre vornehmste Aufgabe ansehen, bei den Gläubigen ein waches Bewußtsein dafür zu wecken, daß sie die Probleme der Publikationsmittel mit in ihr religiöses Leben einbeziehen, und sie durch ihr eigenes Wirken, ihre Verantwortung auch der Gnade Gottes unterstellen.

III. ANTHROPOLOGISCHE WERTUNG DER TECHNISIERTEN KOMMUNIKATION

Im Hinblick auf den Menschen unterliegt es keinem Zweifel, daß Erleben, Erkennen, Anspruch an Entscheidungskraft und Willensstärke quantitativ und qualitativ zugenommen haben. Ähnlich wie bei der Akzeleration der Jugend bedeutet das, daß auf einigen Gebieten des Menschen die Ansprüche und Anforderungen zugenommen haben, während er auf anderen noch nicht weit genug gereift ist, um den Forderungen mit nötiger Distanz und Abwehrkraft gegenüber zu stehen. Meist wird dabei eine Diskrepanz zwischen persönlicher Reife und fachlich-sachlichem Wissen spürbar, da gerade durch die starke Inanspruchnahme des Intellekts und dessen Spezifikation die Gesamtheit und Abmachung der Persönlichkeit leidet. Hier geht es darum, daß die technischen Mittel durch einige Forscher so weit voran getrieben und entwickelt wurden, daß die Großzahl der von ihnen erreichten Menschen noch nicht genügend Persönlichkeit bzw. Selbständigkeit entfaltet hat, um ihnen gerecht zu werden. Die mögliche Dauerberieselung mit Traumfabrikaten wird im hingeebenen Menschen so unter Umständen zur aktuellen Sucht des Entfliehens aus den Pflichten und Anstrengungen des Alltags. Die vermeintliche Wirklichkeit wird der echten vorgezogen, die Gefährdung der eigenen Person wird unbeachtet überspielt durch das scheinbar intensivere Leben in Teilnahme an den publizistisch zurechtgemachten Ausnahmefällen des Lebens.

Entgegen solchen Befunden, die den Menschen – warnend – als blinden,

Medien ausgelieferten Konsumenten zeigen, muß die Fremd- und Selbsterziehung einsetzen. Wenn ein Medium neu ins Haus kommt oder wenn ein junger Mensch eine bestimmte Reifephase erreicht hat, ist verständlicherweise die Anziehungskraft groß. Aber bereits hier sollte das Bewußtsein noch Selbstbestimmungskraft und Distanz zum Medium aufrecht erhalten. Dabei ist gleichschwer, sich nur zu sorgfältig ausgewählten Programmen dem Medium auszusetzen, wie sich wieder zu lösen, wenn man sich in die Illustrierte vertieft, an die Geräuschkulisse des Rundfunks gewöhnt hat oder an das Enthobensein durch den Film im Kino oder auf dem Bildschirm verfallen ist. Auswählen und Sichlösenkönnen bedeutet die den Massenmedien angemessene, ihrem Konsumenten notwendige Askese unserer Tage.

Dem Ruf nach innerer Selbständigkeit scheint der Trend zum Teamwork und das Streben der Menschen in Städte, in den Massenbetrieb entgegen zu stehen. Doch gerade beim Zusammenarbeiten mehrerer Menschen in einer Gruppe für ein gemeinsames Ziel und Werk ist das Angewiesensein aufeinander besonders groß. Die Gruppe setzt sich zudem aus einzelnen in ihrem eng umrissenen Gebiet selbständigen Spezialisten zusammen. Gerade der Anstrengung solcher immer neu geforderten hohen Verausgabung der persönlichen Leistung folgt dann leicht ein sich Gleitenlassen in den Sog der ununterbrochen liefernden Medien. Hier ist der Ort, wo die subjektive Anstrengung der Selbständigkeit auch in der Freizeit einsetzen muß.

Bei der Flucht in die Großstadt (die nicht durch Umzug und Wohnortwechsel, sondern durch den Trend zu mechanischer Arbeit gekennzeichnet ist) sind die Menschen – abgesehen von den Bindungen des Arbeitsplatzes – darauf angewiesen, sich durchzusetzen und ebenfalls selbständig zu leben, denn hier werden sie nicht mehr von dem überkommenen Rhythmus getragen, der kleine Orte noch hie und da kennzeichnet. Gerade die Anonymität verlangt, daß jeder seinen eigenen «Stand» und Standpunkt einnimmt, denn die Begegnung mit Unbekannten isoliert und wirft auf sich selbst zurück, so wie die Begegnung mit Bekannten aus der Isolierung löst. Auch hier liegt die Tendenz nahe, sich zur Abwechslung ganz dem vorgefertigten und nicht überfordernden Programm der Medien auszusetzen und sich so von der Anstrengung des Selbstseins abzulenken. In der gegebenen Situation sind der Freiheit des Menschen gemäß immer die beiden Möglichkeiten der Selbstaufgabe und der Selbstwerdung enthalten. Allerdings gehört zur bewußten Entscheidung Denken – Nachdenken über sich selbst oder das pädagogisch weisende und führende Denken von Erziehern.

Angesichts der popularisierenden Darstellungsweise der meisten Probleme durch die Publikationsmittel scheint einerseits das Verständnis und Wissen der Konsumenten sich zu weiten. Andererseits aber werden sie ohne es zu merken auf die Oberfläche der eingängigen Interpretation gebannt und durch die ohne Hiatus des Einordnens und Integrierens des Neuen fortwäh-

rend aufgenommenen Neuigkeiten zu unsteten Geistern. Die eigentliche innere Dynamik und Spontaneität gelangt in den Hintergrund und wird der von außen oktroyierten geopfert. Auf diese Weise können die Massenmedien wirklich zu «geheimen Verführern»¹ werden. Dagegen steht das Postulat des bewußten Verhaltens, das zur Haltung wird, von Urteilsfähigkeit, die das wache Gewissen unterstützt, kurz das Erwerben und Erhalten von Besinnung und Gesinnung.

Gabriel Marcel² beurteilt die Publikationsmittel inmitten der Krise der Werte als mitschuldig und negativ, weil sie nicht von einem «höheren Prinzip magnetisiert» sind. Hier wird aber den Medien aufgelastet, was den Menschen treffen sollte. Er ist ja der Sprechende und Hörende oder Sehende. Die Kontrahenten heißen also nicht Medien und Mensch, sondern Mensch und Mensch. Das Hinneigen zum «höheren Prinzip» ist dabei die Aufgabe des Produzenten, Regisseurs und Redakteurs ebenso wie des Konsumenten, der sich nie als wehrloses Opfer fühlen darf. Durch die sachliche Kritik des angezielten Empfängers wird eine Selbstkritik des Mediums herausgefordert, die durch die Mitwirkung aller zur rechten Mitte des Vermittelten zwischen Leichtigkeit und Schwere der Enthebung aus dem Alltag führt. Und dieser Enthebung dienen ja über ihre informative Aufgabe hinaus auch die Publikationsmittel.

Die Enthebung zu musischer Entspannung und geistiger Beweglichkeit oder Bewegung ist die innerhumane Linie, die von dem Erlebnis des Vermittelten ausgehen kann. Die ähnliche Enthebung des Menschen aber, zu der wider und über die Medien hinaus aufzurufen ist, ist die zur Sammlung all seiner Kräfte auf eine bewußte und verantwortliche hin. Nicht grundsätzlich stehen die Massenmedien einer solchen Persönlichkeitsfindung und -bildung entgegen, die Potenz muß jedoch mit in Betracht gezogen werden. Die andere, positive Möglichkeit, den Menschen über sich und seine kleinen Probleme hinaus zu weisen auf die seiner Nächsten, der Gesamtheit hin, darf man aber ebenso nicht absprechen. In diesem Bereich aber gewinnen die Kommunikationsmittel die Fähigkeit, den aufgeschlossenen Empfänger zum Nächsten und über den Mitmenschen zur absolut gültigen Verantwortung und Liebe zu führen. Sollte man nicht, ehe man die negativen Eigenschaften und Wirkungen allzu schwarz ausmalt, lieber als sanfte Aufforderung diese überaus humane Möglichkeit öfter und stärker herausheben?

¹ V. Packard, Die geheimen Verführer (Düsseldorf 1958).

² Die Krise der Werte in der Welt (Frankfurt 1957) Kapitel: In der Erniedrigung des Menschen 205.

BIBLIOGRAPHIE

- Anders G., Die Antiquiertheit des Menschen (München 1956).
Apparatur und Glaube. Überlegungen zur Fernsehübertragung der heiligen Messe (Würzburg o. J. [1959]).
Becker K. / Siegel K. A., Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche (Frankfurt 1957). Mit Beiheften.
Cox H. E., The Secular City (London 1965).
Eisner L. / Friedrich H., Film, Funk, Fernsehen. Das Fischer Lexikon 9 (Frankfurt 1958).
Engelhardt V., Kirche und Film (Düsseldorf 1958).
Fraenkel H., Unsterblicher Film. Die große Chronik von der Laterna Magica bis zum Tonfilm (München 1956).
Kerstiens L., Filmerzziehung (Münster 1961).
Maletzke G., Fernsehen im Leben der Jugend (Hamburg 1959).
Ruf K. A., Die Fernsehübertragung der hl. Messe (Frankfurt 1961).
Wasem E., Presse, Rundfunk, Fernsehen, Reklame - pädagogisch gesehen (München/Basel 1959).
Werden wir richtig informiert? Massenmedien und Publikum. Von K. Jaspers, A. Toynebee u. a., hrsg. von H. Reinisch (München 1964).
Zöller O. (Hrsg.), Die unheimlichen Mächte. Film, Funk, Fernsehen (Augsburg 1965).

AEMILIAN SCHAER

RELIGION UND SOZIALE INTEGRATION

I. SOZIOLOGISCHE HYPOTHESEN ALS GRENZFRAGEN AN DEN GLAUBEN

Kirchliche Kreise messen der soziologischen Forschung immer größere Bedeutung zu. Auch in theologischen Arbeiten werden sehr oft soziologische Konzepte gebraucht; die «soziologischen Aspekte» sind ein Modewort geworden. Und doch regt sich mehr oder weniger unterschwellig eine Unlust über diesen Eindringling in die heiligen Hallen, der sich zu weit vorzuwagen scheint. Gewiß werden der Soziologie gewisse Nützlichkeitsverdienste zuerkannt, sofern sie sich als «ancilla theologiae» nur auf praktische Anwendungsgebiete beschränkt. Aber sogar bei pastoralsoziologischen Erhebungen, wie z. B. soziographischen Untersuchungen im Hinblick auf eine bevorstehende Gebietsmission, stößt man leicht auf Widerstand, sobald konkrete Fragebogen ausgefüllt werden müssen, obwohl jedem bewußt ist, daß damit nur periphere Außenschichten der Gläubigkeit berührt werden. Zu leicht wird hinter dieser oder jener Fragestellung der Teufel des «Sozialismus» vermutet.

Diese Befürchtungen sind nicht unberechtigt, da man die Grenzen der Wissensgebiete nicht immer klar respektiert hat und sich auch der Relativität der soziologischen Fragestellung nicht bewußt blieb. Die Soziologie ist eine noch relativ junge Wissenschaft; ihren Aussagen haftet noch sehr viel Hypothesisches, wenig Überprüftes, manchmal eher Philosophisches an. Die empirische Basis religionssoziologischer Arbeiten ist aus verschiedenen Gründen oft sehr schmal. Und doch dürften diese Aussagen, auch wenn sie wissenschaftlich kaum mehr als Hypothesen darstellen, als eindringliche Fragen an den Glauben gehört oder gelesen werden, die wir ernst nehmen müssen.

Liegt dieser Angst vor Grenzfragen nicht eine Auffassung der Inkarnationslehre zugrunde, die sehr einseitig scheint? Darnach wäre alles Religiöse ausschließlich göttlich, gnadenhaft, übernatürlich und ließe sich mit profanen Mitteln nicht erklären. Auch die Gnade kommt nie nur in Innerlichkeit, sie tritt uns auch in einer sichtbaren Gestalt entgegen.¹ Diese Sichtbarkeit, die mit profanen Augen wahrgenommen werden kann, bildet den Ansatz für die soziologische Fragestellung, den wir noch näher betrachten wollen.

Es kann nicht darum gehen, den Glauben zu «erklären». Auch das Glaubenserlebnis liegt in einem Bezirk, welcher der soziologischen Analyse nicht

¹ Dazu: E. H. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

zugänglich ist. Wird aber der Glaube von Menschen nach außen sichtbar, d. h. offenbar in ihrem Verhalten und an ihren Beziehungen zur Umwelt, dann wird er frei für das Auge des Betrachters. Diese Beziehung oder Übersetzung, ihre Ursachen und Bedingungen interessieren den Soziologen, vor allem die Übertragung des Glaubens auf die Strukturen des Lebens und seine Mitteilung an andere Menschen, Gruppen und Generationen. Im Übertragungsprozeß verdichtet sich das Glaubenserlebnis zu einer menschlichen Aussage, deren letzte Konkretisierung die theologische Formulierung und dogmatische Definition ist. Liegt dem Glauben ein missionarisches Element inne, das zur Weitergabe und Bekehrung drängt, bilden sich Organisationsformen der Übermittlung an andere, angefangen von den spontan gebildeten religiösen Kleingruppen (z. B. den Gemeinden des frühen Christentums) bis zu den religionsgemeinschaftlichen Hochformen der Kirchen. Nicht jede Art des Glaubens eignet sich in gleicher Weise zu dieser Übertragung. So läßt sie sich vermutlich bei Religionsformen des fernen Ostens weniger gut beobachten als bei der Entwicklung abendländischer Kirchlichkeit. Die Weitergabe nimmt einen anderen Stellenwert ein, wenn das Heil des einzelnen Erwählten die zentrale Botschaft darstellt. Wenn die Wir-Form des Glaubens als «*communio sanctorum*» intendiert wird, sind dem Übertragungsvorgang die besten Voraussetzungen gegeben. Wir wollen uns nun näher für die soziären Formen der Mitteilung des Glaubens interessieren. Mit seiner radikalen Unterscheidung von Religion und Christentum hat Bonhoeffer eine religionswissenschaftliche Problematik aufgerissen, die wir bei der Beleuchtung des sozialen Übertragungsprozesses streifen, wenn wir die Religion als Institution des Glaubens betrachten. Arnold Gehlen will seine Philosophie der Institution als soziale Handlungslehre verstehen.¹ Das ist freilich eine Verengung, die nur als Arbeitshypothese gesehen werden kann. Die soziale Institution bildet darnach gleichsam einen allgemein anerkannten Rahmen der «für die Aktivität der Gruppe bezeichnenden und feststehenden Formen oder Bedingungen des Verfahrens in verschiedenen Zusammenhängen».² Religion als Institution des Glaubens bildet darnach den Rahmen oder das System, in dem das Individuelle und Charismatische sozial gebunden wird, damit es an andere übermittelt werden kann; denn wenn es nicht gelingt «soziale Kanäle» zu finden, kann weder ein gemeinsames Verhalten noch eine Übertragung über Raum und Zeit stattfinden. Ohne die Zwangsjacke der Institution ist die Botschaft der individuellen Deutung völlig preisgegeben, und sie kann nicht sozial fruchtbar werden.

Natürlich untersteht dieser Übertragungsprozeß großenteils den Regeln sozialer Integration, und damit erleidet die Glaubensgeschichte das Schicksal des Irdischen. Es bleibt meistens nicht bei der selbstlosen Weitergabe der Glaubensbotschaft, sondern es setzen unvermeidlich weitere soziale Pro-

¹ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Bonn 1956) 271.

² R. MacIver: *R. König, Soziologie* (Frankfurt 1958) 135.

zesse ein: «Das Sichabsetzen und die antagonistische Stilprägung (Schismogenese) der neuen Gemeinde gegenüber andersgläubiger Gruppen, die Rivalität und Konkurrenz verschiedener Charismatiker untereinander um die Gewinnung von Gefolgschaft, das Erstarren und Gerinnen der ursprünglich rein mündlichen Botschaft zur heiligen, schriftlich fixierten Überlieferung, diese wiederum als Streitobjekt zwischen verschiedenen Schulen und damit als Ansatzpunkt für die Theologisierung der Lehre, somit aber auch als Kitt für die Ausbildung organisatorisch verfestigter Positionen des Kampfes, der Mission und der Propaganda».¹ Am Ende dieses Prozesses steht die sinnwidrige Umkehrung der Glaubensbotschaft im Religionskrieg. In diesem Werdegang wird die Geschichte des Glaubens in bedeutendem Maße durch die bekannten soziodynamischen Gesetzmäßigkeiten von Übertragung, Diffusion, Konkurrenz, Rivalität, Gruppenintegration, Organisation usw. geprägt. In der Großkirche, der organisierten, hochkomplexen Endstation dieser Entwicklung, ist der Kern der ursprünglichen Botschaft nicht immer leicht zu erkennen. Nicht zu Unrecht stellt sich die Frage nach der eigentlichen Glaubensbotschaft, dem «Christlichen am Christentum» (H. U. von Balthasar). Alle reformatorischen Bewegungen versuchten zu diesem Kern vorzustoßen, verfielen dann aber mit der Zeit den gleichen Gerinnungstendenzen, indem die charismatische Führungselite in einer späteren Phase durch Organisatoren und Kirchenpolitiker abgelöst wurde.

Der Verlauf dieses Institutionalisierungsprozesses ist weitgehend durch die Kultur bedingt, in welcher der Glaube «domestiziert» werden soll. Als Kultur verstehen wir jenen sozialen «Apparat», durch den und innerhalb dessen die Menschen ihre dauernden Grundbedürfnisse befriedigen und neue entwickeln, seien sie nun biologisch, abgeleitet oder sozial verformt (R. F. Behrendt). Jedes sozio-kulturelle System enthält auch Leitvorstellungen, nach denen sich die soziale Integration vollziehen soll, sei es über Wettbewerb, Konflikt, Rivalität, Anpassung oder Zusammenarbeit. In den verschiedenen Systemen haben Wettbewerb, Rivalität oder Kooperation einen je verschiedenen Stellenwert, was sich gewiß auch für die Entwicklung einer Glaubensgemeinschaft und ihr Verhältnis zu andern Gruppen auswirkt.

II. RELIGION ALS GESELLSCHAFTLICHER INTEGRATIONSFAKTOR

Wenn wir uns die Frage nach der «gemeinschaftsbildenden» Wirkung der Religion stellen sowie nach deren Voraussetzungen und Begleiterscheinungen, werfen wir mit Vorteil vorerst einen Blick auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Wir begeben uns damit allerdings auf eine Ebene,

¹ W. E. Mühlmann, *Elementare Fragen einer Soziologie der Religionen: Probleme der Religionssoziologie* (Köln 1962) 51.

die einer exakten Wissenschaft am wenigsten zugänglich ist, und als solcher sind der Soziologie heute erst Aussagen «mittlerer Reichweite» (Th. Merton) möglich; doch die Stellung der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft legt uns diese Fragestellung auf.

1. Integrationsthese

Seit der Antike wird die These vertreten, einmal als Argument für die Berechtigung der Religion, aber auch gegen sie, Religion schütze die gesellschaftliche Ordnung und wirke innerhalb derselben als Stabilisierungselement. Francis Bacon hat diese Behauptung prägnant formuliert: «*religio principium humanae vinculum*». Bis heute hat diese Ansicht entschiedene Verfechter gefunden. Emile Durkheim betrachtete die Religion als verhaltensstabilisierendes, sozialintegrierendes Fundament einer Gesellschaft, das in Mythos, Lehre, Kult und religiöser Gruppierung sichtbar werde. In neuerer Zeit wurde die Vorstellung, daß ein integrierendes System von Glaubensinhalten und -praktiken zur Erhaltung der Gesellschaft notwendig sei, hauptsächlich von den amerikanischen Funktionalisten weiterverfolgt und empirisch zu stützen versucht, wobei man Werturteile über dieses oder jenes System auszuklammern suchte.

Yinger beleuchtet die Integrationsthese vom Ordnungsproblem her. Die Gesellschaft ist auf die gemeinsame Anerkennung von einem Bestand von bestimmten Werten und Verpflichtungen aufgrund der gemeinsamen letzten Ziele (K. Davies) angewiesen. Daraus lassen sich die allgemeinen Spielregeln deduzieren, damit z. B. in der Beschaffung knapper Güter nicht jedermann Feind seines Nächsten wird oder Agressionsgefühle in desintegrierenden sozialen Formen ausarten. Wie soll diese Normenankennung aber durchgesetzt werden? Die Angst vor Strafe – etwa in der Furcht vor Lächerlichkeit, Isolierung oder öffentlicher Maßregelung – bietet keine ausreichende Sicherung, höchstens für überschaubare, einfache Gesellschaften. In komplexeren Gesellschaften entwickelt sich ein Apparat von politischen Einrichtungen zur Ausübung von Zwangs- und Strafgewalt. Aber abgesehen von den bekannten Gefahren des Machtmißbrauchs läßt sich ein Ordnungssystem kaum allein durch Zwangsgewalt durchsetzen, wenigstens nicht auf die Dauer. Yinger folgert daraus, daß die Gesellschaft eines «außerpolitischen» Kontrollmechanismus bedürfe, der die Notwendigkeit der Anwendung von Macht reduziert und die Machtträger in Schranken hält. Wie erfüllt die Religion diese Funktion in der Gesellschaft? «Soweit sie akzeptiert wird, gibt die Religion den Fundamentalwerten der Gesellschaft eine emotionale Stütze, sie mildert die Härte des Kampfes um knappe Güter, indem sie Werte betont, die allen erreichbar sind, z. B. die Erlösung... Neben der Integration, die aus den weltlichen Aspekten der Gemeinschaftlichkeit und der gesellschaftlichen Kontrolle fließt, neben der wirtschaftlichen und sozia-

len Integration, neben der Ablenkung disruptiver Feindgefühle auf die von der Gesellschaft bezeichneten Sündenböcke innerhalb oder außerhalb der Gesellschaft, besitzt jede Gesellschaft ein transzendentes System der einigenden Werte, jenseits aller Politik und in den meisten Fällen sogar jenseits der Geschichte.»¹

Diese Hypothese ist vermutlich nur in einfachen und isolierten Gesellschaften überprüfbar. Schwieriger werden die Verhältnisse in der komplexen, dynamischen Gesellschaft, in der wir normalerweise einen Pluralismus religiöser Gemeinschaften finden, deren soziale Reichweite in mancher Hinsicht begrenzt ist. Dieser Pluralismus bedingt ein Auseinanderklaffen gesellschaftlicher und religiöser Identifikationsgruppen, die sich in der vorindustriellen Gesellschaft zum großen Teil überdeckten, und das ist die Hauptursache des Funktionsverlustes von Religion und Kirchen in der Gesellschaft, der in der zunehmenden Entkirchlichung sichtbar wird.²

Die Folgen dieses Wandels sind so schwer, daß man sie noch nicht abschätzen kann. Die neue Situation wird vom allgemeinen Bewußtsein in dem in mancher Hinsicht oberflächlichen Antagonismus «Kirche-Welt» interpretiert, wobei Kirche als Innengruppe einer Globalgemeinschaft verstanden wird. Vor allem die französische Pastoralsoziologie suchte das Phänomen der Entkirchlichung empirisch näher zu erfassen. In zahlreichen Untersuchungen wurde erwiesen, daß der Zusammenhang von Kirche und Gesellschaft in seinen Wechselwirkungen und Folgen viel enger ist, als man gemeinhin anzunehmen gewillt ist.³

Wenn der innere Charakter der traditionellen Kirchlichkeit direkt im Widerspruch zur vorherrschenden Kultur der industriellen und verstäderten Gesellschaft steht, wird die Erfüllung der institutionellen Erwartungen der Kirche von außen her wenig begünstigt. Kirchlichkeit wird dann immer mehr von sozialen Rollen getragen, die von einer vergangenen Gesellschaftsstruktur her orientiert sind. In diesem Zusammenhang kann man dann das Schrumpfen der Kirchlichkeit auch kaum primär als Rückzug vor feindlichen Ideologien und Wertsystemen ausdeuten, sondern man wird es eher der wachsenden Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des modernen Alltagslebens und des Zusammenlebens der Menschen zuschreiben.

2. Spezialisierungsthese

Unter solchen Umständen wird es bedeutend schwieriger, die soziale Funktion der Religion in unserer Gesellschaft klar zu umreißen. Von der Sozial-

¹ J. M. Yinger, Die Religion als Integrationsfaktor: Fürstenberg, Religionssoziologie (Neuwied 1964) 97.

² Dazu u. a. F. N. Tenbruck, Die Kirche in der entkirchlichten Gesellschaft; Goldschmidt/Greiner/Schelsky (Hrsg.), Soziologie der Kirchgemeinde (Stuttgart 1960).

³ G. Le Bras, Études de Sociologie Religieuse II (Paris 1956).

psychologie her inspiriert wurde in der sogenannten Spezialisierungsthese ein Ausweg gesucht. Unsere Gesellschaft ist durch einen Trend zur Auf-fächerung und Differenzierung der sozialen Gebilde und Institutionen gekennzeichnet. Die ehemalige patriarchalische Großfamilie übte verschiedene Funktionen in Haushalt, Erziehung, Freizeit usw. aus, welche die moderne Familie an außerfamiliäre Institutionen «delegiert» hat. Im komplexen Sozialgefüge erfüllen kirchliche Institutionen eine hochspezialisierte Rolle zur Erfüllung individueller religiöser Bedürfnisse und haben damit einen durchaus «legitimen» Platz in dieser Gesellschaft. Diese These entspricht auf der anderen Seite einer stark individualistischen Kirchenauffassung, kann aber wenig erklären. Mit Recht sah man darin eine unzulängliche Vermengung von psychologischem und soziologischem Funktionalismus, aus welcher die künstliche Konstruktion eines reduzierten, präsozialen «homo psychologicus» herauswuchs.¹ Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß diese Spezialisierungsthese mannigfache soziographische Einzelstudien inspirierte, welchen die Pastoral wertvolle Hinweise entnehmen kann. Aber das eigentliche Problem der Religionssoziologie, wie übergeordnete und transzendente Zusammenhänge in der Gesellschaft verfestigt werden können, wurde dabei übergangen.

Kehren wir zur Integrationsthese zurück. Wenn jene Annahme, daß die Religion auf den allgemeingültigen Bedingungen der Gesellschaft ruht und ihr zur Verinnerlichung des gemeinsamen Wertbestandes dient, richtig ist, ergeben sich aus dem Säkularisierungsprozeß der Gesellschaft einige bedeutungsschwere Fragen. Wenn eine Religion dadurch, daß ihre Werte in keiner Weise mehr den Notwendigkeiten der gelebten Situation entsprechen, keine sozialen Kohäsionskräfte bietet, sehen sich die Menschen nach einem anderen einigenden Wertsystem um. Aus dieser Einsicht entstanden die verschiedensten Vorschläge für neue Wege gesellschaftlicher Integration (Humanismus, wissenschaftlicher Marxismus u. a.). Bezeichnend ist der religiöse Charakter der Bewegungen, die daraus entstanden sind. Der Beobachter darf sich diesen Neubildungen, die nur zu leicht als Ersatz abgetan werden, nicht verschließen. Darum fordert Luckmann von der Soziologie, daß sie sich allen Ernstes mit der Hypothese beschäftige, ob nicht trotz dem marginalen Fortbestand der Kirchlichkeit, trotz der überwältigenden geschichtlichen Bedeutung der christlichen Kirchen für das Entstehen der modernen Welt und trotz der Abwesenheit einer klar und faßbar institutionalisierten Gegenreligion sich in der modernen Gesellschaft nicht eine neue, in ihrem Wesen nicht-christliche Religion bilde.²

Hier stellt der Soziologe eine eindringliche Frage an den Glauben. Wenn die moderne Gesellschaft angesichts der Vielfalt von desintegrierenden Ein-

¹ Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg 1963) 16.

² aaO. 31.

flüssen ein einigendes religiöses Grundthema sucht, vermag dann das Christentum dieser Suche durch ein gemeinsames Wertsystem zu entsprechen, das auf die neuen Erfordernisse abgestimmt ist? Vielleicht bietet uns das Buch Dietrich von Oppen's «Das personale Zeitalter»¹ den sozialwissenschaftlichen Ansatz zu einer Antwort, die neue Wege weisen kann.

III. GLAUBEN UND GEMEINSCHAFT

1. Profane Gemeinschaft

In der neueren theologischen Literatur wird von verschiedensten Blickpunkten die Bedeutung der Gemeinschaft für den Glauben, seine Verbreitung und Vertiefung, unterstrichen. Michonneau beschreibt in seinem Buch «Kein Christenleben ohne Gemeinschaft», dessen Inhalt Y. Congar im Vorwort aus ekklesiologischer Sicht affirmierte, eine Erfahrungskonstante pastoraler Effizienz. Darnach soll die Wirkkraft religiöser Bewegungen genau dem Koeffizienten echten Christentums entsprechen, den man in diese Bewegungen zu legen, darin aufrechtzuerhalten und durch sie weitergeben zu lassen wußte. Dieser Koeffizient aber wird dem Koeffizienten echten Gemeinschaftslebens gleichgesetzt.²

Es ist nicht immer leicht zu verstehen, was mit dem Begriff «Gemeinschaft» eigentlich gemeint ist. Oft beinhaltet er gefühlsmäßige oder ideologische Wertungen, so daß er in der Soziologie durch umschreibende Begriffe wie «hochgradige Integration» (Behrendt) u. a. ersetzt wird. F. Tönnies hat mit seiner Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft im deutschen Sprachraum nur noch mehr Verwirrung geschafft. Im traditionell kirchlichen Sprachgebrauch werden dabei leicht sozialromantische Vorstellungen verbunden, die an bestimmte soziale Bezugssysteme der Agrargesellschaft erinnern. Wenn wir hier von Gemeinschaft sprechen, denken wir an einen besonderen Typ sozialer Verbundenheit, der nur unter ganz bestimmten Bedingungen möglich ist; nämlich dort, wo die menschlichen Wechselbeziehungen in einem Wir-Gefühl begründet sind. Das wird im allgemeinen nur dort der Fall sein, wo die menschlichen Beziehungen die Person in ihrer Tiefe erreichen. Wir könnten sie mit Ch. H. Colley als «Intimgruppe» («intimate face-to-face association and cooperation») bezeichnen, weil die Kontakte durch eine gewisse soziale Nähe und persönlichen Charakter gekennzeichnet sind. In größeren sozialen Gebilden, den sogenannten Sekundärgruppen, dienen die sachlichen Beziehungen dazu, ein gemeinsames Ziel zu erreichen, und zerrinnen, sobald dieses erreicht ist oder die juridischen Folgen der

¹ D. v. Oppen, Das personale Zeitalter (Stuttgart 1964).

² J. Michonneau, Kein Christenleben ohne Gemeinschaft (Stuttgart 1962) 28.

Aktion nicht mehr «tragend» bleiben.¹ Nur am Rande sei vermerkt, daß man bei diesem Wortgebrauch nur in sehr übertragenem Sinn von einer «Pfarrgemeinschaft» in mittleren oder großstädtischen Verhältnissen sprechen kann, weil die Pfarrei genau gleich wie die zahllosen anderen Organisationen, mit denen der Mensch zu tun hat, ein Sekundärgelbilde ist, das zur Erfüllung bestimmter Funktionen dient. Im Unterschied zur überschaubaren Landpfarre sind die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Stadtpfarrei stark versachlicht worden.

Mit dem Ausbau der Industriegesellschaft entwickelte sich eine wachsende Zahl öffentlicher oder halböffentlicher Organisationen, die dem Einzelmenschen eine Unzahl von Kontakten vermitteln; im Wohnquartier, in den Verkehrsmitteln, Arbeitsstätten, Berufsorganisationen, Wohlfahrtsinstitutionen usw. Die Vielzahl der Kontakte bedingt auch deren Art: sie bleiben an der Oberfläche, haben meist zweckrationalen Charakter, verlaufen stereotyp, nach bestimmten allgemeinen Regeln, sind auf eine kurze Dauer angelegt und dienen vor allem dazu, jeden ungestört seinen Weg gehen zu lassen. Bei der unvollständigen Integration des sozialen Lebens fehlt ein kontaktvermittelndes System persönlicher Bindungen. Der Einzelne schützt sich sogar im Alltag vor engen Bindungen durch bewußte oder unbewußte Einschaltung größerer sozialer Distanz, da er die Reaktionsweisen der Menschen, denen er ausgesetzt ist, nicht kennt. In kulturkritischen Betrachtungen wird diese Tendenz nicht selten mit Schlagworten wie Vermassung, Verdinglichung menschlicher Beziehungen gebrandmarkt. Wir können diesen Unheilpropheten kaum recht geben, wenn sie schlechtweg von mitmenschlicher Verarmung sprechen, sobald wir uns die Mühe geben, auch den privaten und intimen Bereich modernen Lebens ins Blickfeld zu erhalten. Denn hier nehmen wir eine Ausgestaltung in die Breite und Tiefe wahr, die sich nicht leicht mit ihresgleichen in der Geschichte vergleichen läßt. Wir verweisen nur auf die Entstehung der Liebesehe. Beide sozialen Bereiche haben sich in unserer Zeit stark entfaltet, der primäre wie der sekundäre. Während sich aber in der vorindustriellen Agrargesellschaft private und öffentliche Bereiche im großen deckten und das geschlossene soziale System einen fast lückenlos vermittelnden Leitfaden für die Bildung von Primärbeziehungen bot, spaltet sich das moderne Leben immer mehr auf und polarisiert sich in die Räume der Öffentlichkeit und die Privatheit. Vor allem in den größeren Siedlungen zeigt sich die Tendenz, daß das gesamte Leben entweder in dem Aggregatzustand der Öffentlichkeit oder dem der Privatheit stattfindet. Sowohl der Pol der öffentlichen Sphäre wie der Pol der privaten Sphäre bildet sich stark aus, und nur die Lebensbereiche, die weder als öffentlich noch als privat empfunden werden, verlieren an Bedeutung.²

¹ Vgl. L. Vranckx, Soziologie der Seelsorge (Limburg 1965) 38f.

² H. P. Bahrdt, Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau (Hamburg 1961).

2. Religiöse Gemeinschaftsbezüge

Nun stellt sich die Frage, in welchen Bereich die Pfarrgemeinde, die im allgemeinen als unterstes Strukturelement religiöser Gemeinschaftsbildung bezeichnet wird, zu situieren ist (aus leicht ersichtlichen Gründen beschränken wir unsere Betrachtung und klammern andere soziale Gebilde wie Ordensgemeinschaften usw. aus). J. Wachs analysierte verschiedene religiöse Gruppen anhand folgender vier Beziehungsträger: 1. Der transzendente Glaubensinhalt, der in Mythen, Glaubenslehren oder Glaubensbekenntnissen zum Ausdruck kommt. 2. Die Antwort der Gläubigen durch die Feier eines bestimmten Kultes. 3. Die Anerkennung bestimmter ethischer Normen durch die Annahme einer Anzahl von Geboten und Vorschriften für die «religiöse Praxis». 4. Das Sich-Einfügen in einer bestimmten Organisationsstruktur, in der Stellung, Rang und Rolle der Einzelnen wie der Untergruppen bestimmt sind.¹ Diese Elemente nehmen in verschiedensten religiösen Gemeinschaften auch je unterschiedliche Stellungen ein. Vermutlich wird der strukturelle Beziehungsträger erst in einem fortgeschrittenen Stadium religiöser Institutionalisierung zur Dominante sozialer Integration. Ist dieses Stadium aber erreicht, so erscheinen Pfarrei und Kirche im sozialen Leben vordergründig als Institutionen und Organisationen auf der Ebene der Öffentlichkeit, wobei sich Verhaltens- und Beziehungsformen herausbilden, die dieser Situation durchaus entsprechen. Diese Tendenz wurde in der katholischen Kirche durch eine Praxis der Sakramentspendung, die eine Privatisierung des religiösen Lebens förderte, verstärkt. Denken wir nur an den Brauch der Andachtsbeichte oder die Kommunionsspendung außerhalb der Meßfeier. Der Taufe wurde jedes soziale Gewicht genommen, so daß sie zum Ereignis in der Privatsphäre der engeren Familie wurde. Wenn die Eheschließung früher auch der Erlangung einer ökonomisch und sozial anerkannten Position in der Gemeinde diente, so ist sie heute größtenteils auf eine Personenbeziehung reduziert. Das bedeutet mit anderen Worten, daß sich das menschliche Leben gegenüber der Kirche wesentlich verselbständigt hat und das Individuum Träger kirchlichen Handelns geworden ist. In dieser Übergangsphase hat sich die Seelsorge wohl richtigerweise der neuen Situation angepaßt. Der Einzelmensch rückte in den Vordergrund der Seelsorge («Rette deine Seele»). Dem Brautunterricht als Gelegenheit der persönlichen Kontaktnahme wurde mehr Gewicht zugemessen als der Trauung selber. Die Hausbesuche fanden neue Beachtung. Maßstab der Seelsorge wurde die persönliche Erreichbarkeit des Menschen.

Parallel zu dieser Individualisierung der Seelsorge verlief eine Entwicklung, die man mit dem Ausbau der Sozialarbeit von der Einzelfallhilfe über die Gruppenpädagogik zur Gemeinwesenarbeit vergleichen könnte. Als

¹ J. Wachs, Religionssoziologie (Tübingen 1951) 19f.

Gegenbewegung gegen die zunehmende Unüberschaubarkeit der Pfarrgemeinde als soziales Sekundärgebilde entstanden aktive Untergruppen, die man als Kern der Pfarrei bezeichnet hat. Fichter sieht in diesen Untergliederungen die Hauptträger der modernen Pfarrei. Wenn bei dieser Gruppenbildung der organisatorische Rahmen und die äußere Struktur (z. B. die Standesvereine) eine so sorgfältige Beachtung fanden, geschah es wohl in Anlehnung an die neu entstehenden Organisationsformen im wachsenden Bereich der Öffentlichkeit. Die vielbeklagte Vereinsmüdigkeit legt uns die Frage nahe, ob diese Gruppen in den richtigen sozialen Aggregatzustand konzipiert waren.

Man geht mit der Annahme kaum fehl, daß der Mensch heute für persönliche Beziehungen durchaus offen ist und sie sogar – als Gegengewicht zu den vielen Sekundärkontakten – sucht. Vranckx weist etwas pathetisch darauf hin, daß sich in der städtischen Gemeinschaft eine neue Geistesströmung, eine Hoffnung auf Errettung aus dem Zustand der Unpersönlichkeit, eine Erwartung, der Gefahr einer totalen Versachlichung entgegen zu können, entwickle.¹ Man kann diese Feststellung durchaus auch ohne pessimistische Kulisse vertreten. Indem Vranckx die beiden Elemente Funktion und Struktur einander gegenüberstellt, wobei das Dynamische, Lebendige, Biotische des sozialen Integrationsprozesses der Funktion, das eher Statische, Rahmenhafte, Ordnende der Struktur zugeschrieben wird (Institutionalisierung kann als dialektischer Vorgang von Funktion und Struktur verstanden werden), betont er die Notwendigkeit einer funktionalen Seelsorge. In einer vorwiegend strukturellen Seelsorge wurde versucht, die Menschen in Organisationen aufzufangen, sie abzusichern oder gar festzulegen. Reaktionen gegen diese Einseitigkeit ließen nicht auf sich warten und führten immer deutlicher zur Einsicht der primär menschlichen Situation, in der eine Ansprechbarkeit offen liegt. Hier sehen wir eine neue große Chance der Seelsorge. Der amerikanischen Forschung entnehmen wir die bedeutungsvolle Feststellung, daß die meisten Menschen, das trifft sich auch für die Kirchenfernen – ihre primären Beziehungen in Gruppen, die ihnen in religiöser Hinsicht entsprechen, entwickeln.

Strukturelle Umformungen der Pfarreien sind in den meisten Fällen durchaus notwendig, da die Kirchengemeinden im Zug der industriellen Entwicklung und ihrer Rückwirkungen auf die Gesellschaft ihren sozialen Bezugsrahmen verloren haben und sehr oft zu einer formalen Kategorie geworden sind. Es ist überdies fraglich, ob die Reichweite der größeren Pfarrei als Primärsystem über einzelne Kleingruppen hinausgehen kann und man der Kernpfarrei mit Globalisierungsbestrebungen einen Dienst erweist. Die städtische Kultur und die mit ihr zusammenhängende Mobilität, die sich besonders in der Zunahme der freien Weekends ausprägt, hat es mit sich

¹ aaO. 84f.

gebracht, daß viele Gläubige sich nur noch selten im Raume der nominellen Pfarrgemeinde aufhalten. Umstrukturierungen der Seelsorge drängen sich auf. Sie haben aber nur dann einen Sinn, wenn den sozialen Polarisierungstendenzen des Lebens genügend Beachtung geschenkt wird und vor allem auch der Raum der Privatheit in eine Seelsorgeplanung einbezogen wird. Wir fragen uns mit L.Vranckx: Warum wagt man so wenig für eine Gruppen-seelsorge zu tun? Warum ist man nicht intensiv besorgt, das Lebensklima zu beeinflussen?

IV. VERSCHIEDENE SOZIALE EBENEN VON KIRCHLICHKEIT

Wir suchen nun das Gesagte zusammenfassend von einer anderen Seite her zu verdeutlichen. Die allgemeine Soziologie unterscheidet drei soziale Wirkungsebenen, die sich zwar gegenseitig überschneiden, aber auch getrennt wahrnehmen lassen. Ausgangspunkte der Integration sind eine Anzahl von direkten, persönlichen, mehr oder weniger spontanen Kontakten zwischen Einzelmenschen oder kleinen Gruppen (informelle Struktur). Auf einer zweiten Ebene werden im Institutionalisierungsprozeß sekundäre, vorgeformte Kontakte und stereotype Verhaltensweisen ausgebildet, die sich in festgefügtten, sozial abgestuften Rollen äußern (formelle Struktur). Auf der dritten Ebene kommt zu diesen internen Strukturelementen ein externer Aspekt dazu, gleichsam als Außenbrennpunkt der Gruppe: die gesamtgesellschaftliche Ausstrahlung des in der Institution verbindlichen Wertsystems. Das geschieht z. B. durch Verhaltensnormierung mittels Teilnahme an festgelegten Riten, durch die integrierende Kraft verbindlicher Symbole usw.¹ Fürstenberg versucht in sinnvoller Weise analog zu dieser allgemeinen Theorie drei Grundtypen kirchlichen Wirkens zu unterscheiden:

1. Auf der Ebene der primären Kontakte bilden sich Kirchenformen und religiöse Gemeinschaften als Bruderschaftskirchen (z. B. die urchristlichen Gemeinden). Ihre Integration wird durch eine weitgehende Selbständigkeit und durch das Moment der Freiwilligkeit der Mitglieder gefördert. In diese Gruppe wird man nicht hineingeboren, sondern man tritt ihnen durch freien Entschluß bei. Wir würden diesen Grundtyp am ehesten als Gemeinschaft bezeichnen.

2. Auf der zweiten Ebene begegnen wir einer Kirchenform, die über den Raum der Gemeinschaft hinaus eine organisatorische Grundstruktur besitzt. Fürstenberg bezeichnet sie als Verbandskirche. Der raumzeitliche Zusammenhalt soll durch eine Institutionalisierung der kultischen und anderen Verhaltensweisen sowie des Lehramtes gesichert werden.

3. Durch die Herausarbeitung der soziologischen Beziehungspunkte wird

¹ F. Fürstenberg, Kirchenform und Gesellschaftsstruktur: Fürstenberg, Religionssoziologie (Neuwied 1964) 230f.

in einem weiteren Wirkungskreis eine Organisation universeller Weltgewinnung entwickelt. Auf der Basis der festgefügteten Struktur wird eine Verbindung mit den staatlichen Instanzen angestrebt, die bis zur Errichtung der Staatskirche führen kann. Diese gesamtgesellschaftliche Wirksamkeit erstreckt sich meistens nicht nur auf ethische Aspekte der Lebensführung (der Christ in der Gesellschaft), sondern auch allgemein auf soziale, wirtschaftliche und politische Bereiche.

In diesen kirchlichen Grundtypen lassen sich unschwer religionsgeschichtliche Entwicklungsstufen, die wir hier nicht näher umschreiben können, erkennen. Für den soziologisch richtigen Ansatz der Seelsorge wird man heute alle Wirkungskreise einbeziehen müssen, wobei die Ebene der personalen Bindungen (Bruderschaftskirche) wohl als das tragende Fundament gesehen werden kann. Der Funktionsverlust der Pfarrgemeinde als direkte Folge des sozialen Strukturwandels könnte dabei – ähnlich der Entwicklung zur modernen Ehe und Familie – zu einer Spezialisierung auf die eigentlichen Gemeindefunktionen christlicher Brüderlichkeit, die keine Institution der Öffentlichkeit zu übernehmen vermag, führen. Auf der Ebene der institutionalisierten Verhaltensweisen und organisierten Kontakte bieten sich heute innerhalb und außerhalb der Pfarrei eine Unzahl neuer Möglichkeiten, wobei sich die Kirche verschiedenster Organisationsformen bedienen kann. Wir denken an den Bereich der Massenmedien, der Jugend- und Erwachsenenbildung, der Mitarbeit in Fachgruppen usw. Die größten Schwierigkeiten stellen sich vermutlich auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Wirksamkeit, da durch den Pluralismus der Kirchen und Wertsysteme Einzelbestrebungen weitgehend neutralisiert werden. Die Reichweite der kirchlichen Tätigkeit als integrierende Kraft in der Gesellschaft dürfte auf diesem Gebiet nur in dem Maße gesteigert werden, als eine ökumenische Denk- und Handlungsweise, die alle Menschen «guten Willens» einbezieht, intensiviert wird.

Die künftige Entwicklung der Kirche ist demnach also stark davon bedingt, ob es ihr gelingen wird, die personalen Räume in verstärktem Maß auszufüllen, ihren institutionellen Rahmen der sich wandelnden Umwelt anzugleichen und die gesellschaftliche Isolierung zu überwinden.

BIBLIOGRAPHIE

- Fichter J. H.*, Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei (Freiburg 1957).
Fürstenberg F., Religionssoziologie. Soziologische Texte, hrsg. von Maus und Fürstenberg Bd. 19. Mit Bibliographie (Neuwied und Berlin 1964).
Goldschmidt D. und Matthes J., Problem der Religionssoziologie. Ausgewählte internationale Bibliographie. Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Köln und Opladen 1962).
Le Bras G., Études de sociologie religieuse. 2 vol. (Paris 1955–56).
Luckmann Th., Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg 1963).
Matthes J., Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft (Hamburg 1964).
Rendtorff H., Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart (Hamburg 1958).
Schreuder O., Kirche im Vorort (Freiburg 1962).
Vranckx L., Soziologie der Seelsorge. Grundlagen und Ausblicke für eine soziologisch orientierte Seelsorge (Limburg 1965).
Wachs J., Religionssoziologie (Tübingen 1951).

VERA PIROSCHKOW

DER MENSCH IN DER TOTALITÄREN DIKTATUR

Die Aufgabe dieses kleinen Beitrages besteht nicht vornehmlich darin, das Wesen der totalitären Diktatur zu beschreiben, was übrigens schon geschehen ist, sondern dies soll nur ein Versuch sein, den Menschen, sein Fühlen, Denken, sein mehr oder weniger typisches Verhalten innerhalb der totalitären Diktatur aufzuspüren und seine Probleme darzulegen. Natürlich werden im Laufe dieser Schilderung auch Hinweise auf das Wesen der totalitären Diktatur als solcher nicht ausbleiben, doch der enge Rahmen dieses Beitrages erlaubt es nicht, sich näher damit zu befassen.¹

Auch bei der uns unmittelbar gestellten Aufgabe können wir natürlich nur schematisch vorgehen und einige besonders typische Problemkreise herausarbeiten. So verschieden die Menschen sind, so verschieden und individuell sind ihre Reaktionen und Verhaltensweisen; dennoch gibt es das Gemeinsame, dem Menschen als Menschen Eigene, das gerade von der totalitären Diktatur übersehen wird. Das wollen wir in erster Linie betrachten.

Hans Buchheim hat richtig zwischen einem autoritären Regime, ja zwischen der schärfsten Diktatur und der totalitären Herrschaft unterschieden. Die totalitäre Herrschaft ist natürlich immer auch eine Diktatur, aber nicht jede Diktatur, schon gar nicht jedes autoritäre Regime, ist totalitär. Eine totalitäre Herrschaft entsteht erst dann, wenn die Macht über eine Ideologie verfügt, die Anspruch darauf erhebt, die ganze Welt in ihrer Mannigfaltigkeit zu erklären und mehr noch, über das Rezept zu verfügen, wie die menschliche Gesellschaft nach einem Plan «richtig» aufgebaut und weiterhin geleitet werden muß.

Wiederum schließen wir uns Hans Buchheim an, wenn er – wie übrigens auch Hanna Arendt – zwei Regime als eigentlich totalitär bezeichnet, nämlich das kommunistische und das nationalsozialistische Regime. Das faschistische Italien kann dagegen nicht als vollgültig totalitär bezeichnet werden, noch weniger das Regime Francos in Spanien, obwohl es zweifelsohne autoritär ist. Sicher kann man einige Elemente oder Ansätze zum Totalitarismus in verschiedenen, manchmal unerwarteten Formationen und Tendenzen finden; doch wir müssen uns auf die markantesten Beispiele beschränken.

Es ist dem Menschen eigen, eine einheitliche Erklärung der Welt zu suchen. In ihm schlummert zumindest die Ahnung, daß die Welt in ihrer ganzen Buntheit irgendwo einen Bezugspunkt besitzt und in irgendeiner Weise eine Einheit darstellen muß. Werden bestimmte Bereiche des Lebens zu sehr abgesondert und auseinandergerissen, so entsteht eine diesen Bestrebungen entgegengesetzte Strömung. Dieses Streben ist soweit berechtigt, als die Welt als eine Ganzheit von Gott geschaffen ist, freilich in Mannigfaltigkeit, als eine lebendige Ganzheit. Wird aber diese

¹ Der Leser wird in diesem Zusammenhang vor allem auf zwei Bücher hingewiesen: H. Buchheim, *Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale* (München 1962) und H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Frankfurt 1955).

Ganzheit nicht mehr empfunden, scheint sie zu zerbröckeln und zu zerfallen; daraus entstehen krampfhaft Bemühungen, das entgleitende Ganze unter irgendeinem innerweltlichen Teilaspekt wieder zusammenzuschweißen. Wenn aber die Erklärung der Welt als eine aus innerweltlichen Aspekten zusammengefügte Einheit nicht mehr genügt, wenn man dem Wort von Marx glaubt, «die Philosophen haben die Welt genügend erklärt, es ist an der Zeit, die Welt zu verändern», wenn es darum geht, diese Einheit ins Leben umzusetzen, dann können Diktaturen entstehen, wie schon erwähnt, moderne totalitäre ideologische. Ein Teil wird für das Ganze genommen und der Versuch gemacht, das ganze Leben in einen starren Panzer zu zwingen.

Solche Versuche können eine größere oder kleinere Perfektion erlangen, aber nicht perfekt sein, denn sonst würde der Mensch darin ersticken. Hans Buchheim schreibt darüber: «Der totalitäre Machtanspruch ist unerfüllbar und trägt deswegen die Grenzen seiner Verwirklichung gewissermaßen in sich selbst... Sein Ziel, eine neue Gesellschaft zu schaffen und über die Menschen uneingeschränkt zu verfügen, verfolgt er ja unter der Voraussetzung, daß deren Natur tatsächlich verändert werden könne. Er rechnet also nicht damit, daß sich die Menschennatur dem Verfügungsanspruch hartnäckig widersetzen werde und somit die alte Wirklichkeit, die überwunden, und die neue, die durchgesetzt werden soll, sich wechselseitig in Schach halten.»¹

Auf diese Weise entsteht eine paradoxe Situation, in der die Leiter und Organisatoren des Experiments selbst meinen, die «Mängel», die ihr System aufweise, seien darauf zurückzuführen, daß die Perfektion noch nicht ganz erreicht sei, daß die Menschen von der «Wahrheit» ihrer Ideologie noch nicht genügend durchdrungen, daß sie noch nicht ausreichend umerzogen seien. Sei das aber einmal der Fall, so funktioniere endlich auch die Perfektion ihrer Ideologie, und die Menschen könnten in einem so am Schnürchen laufenden System persönliche Befriedigung, ja völliges Glück finden. Daß dieser Zustand noch nicht erreicht sei, hänge teilweise davon ab, daß man noch nicht genügend Zeit zur Verfügung gehabt habe, um das Ganze aufzubauen, teilweise aber auch von den «Schädlingen», den «Parasiten», von denen, die entweder noch nicht völlig umerzogen worden seien, oder sich aus Bosheit dagegen sperren. Werden erst einmal die ersteren umerzogen, letztere aber ausgemerzt sein, dann könne die angestrebte Perfektion und mit ihr auch das Glück der Menschheit erreicht werden.

Tatsächlich aber können die Menschen um so freier atmen, je geringer der Grad der erreichten Perfektion ist. Je näher aber das System an die Grenze der Perfektion kommt, desto unerträglicher wird die Existenz des Menschen in ihrem Bereich, und um so verzweifelter versuchen die Menschen bewußt, halbunbewußt oder unbewußt, passiv oder durch dieses oder jenes Mittel, diese Perfektion zu lockern, sie zu durchlöchern oder Maschen in ihr zu entdecken. Dadurch wird die Perfektion wieder von «Schädlingen» durchbrochen. Diese sind meistens keine bewußten Kämpfer gegen das System, es sind einfach Menschen, die versuchen, so gut es geht ihrer menschlichen Natur entsprechend zu leben, der die Totalität des einen Aspektes nicht genügen kann. Sie versuchen, der Überfremdung zu entgehen, um die Terminologie von H. Buchheim zu gebrauchen. Gerade aber weil es sich hier meist nicht

¹ H. Buchheim, Totalitäre Herrschaft 127.

um bewußt Oppositionelle handelt, die eine klare Definition zulassen würden, sind sie so schwer greifbar; deshalb versucht das Regime entweder einen Massenterror, oder es läßt die Zügel etwas lockerer, läßt diese Menschen bis zu einem gewissen Grad gewähren und muß damit ohnmächtig zusehen, wie der kleine Spießher die großen Pläne zunichte macht.

Das Unvermögen, ein System zu perfektionieren, läßt nach einem Pauschalfeind suchen, auf den sich dann alle Schuld abwälzen läßt. Die Nationalsozialisten fanden ihn in den Juden. Dieser «Feind» war leichter zu definieren und abzusondern; hätte freilich der Nationalsozialismus länger gedauert, so hätte er erkennen müssen, daß die Vernichtung der Juden seine Schwierigkeiten nicht gelöst hätte. Im Kommunismus war der «Klassenfeind» nur anfangs an der sozialen Abstammung leicht erkennbar; später zerfließt er in «Überresten des bürgerlichen Bewußtseins» im ganzen Volk und wird schwer greifbar. So entsteht ein ununterbrochener Kampf gegen den im Grunde ungreifbaren Feind.

Im Laufe dieses Kampfes, der unter Anwendung mehrerer Mittel mit wechselndem Erfolg und im Rhythmus des Ablaufes in verschiedenen Perioden geführt wird, werden die anfangs idealistisch erscheinenden Ziele mit unerbittlicher Notwendigkeit in ihr Gegenteil verkehrt. «Damit die Gefängnisse für immer verschwinden, haben wir neue Gefängnisse gebaut. Damit die Grenzen zwischen den Staaten fallen, haben wir uns mit einer chinesischen Mauer umgeben. Damit die Arbeit in Zukunft zur Erholung und zur Freude wird, haben wir die Zwangsarbeit eingeführt. Damit kein Tropfen Blut mehr vergossen wird, haben wir getötet, getötet und abermals getötet.»¹

I. DIE KORRUMPIERUNG DER BÜRGERLICHEN MORAL

1. Umkehrung der Tugenden

«Das Einmalig-Besondere der totalitären Machtentfaltung haben zunächst nur diejenigen erfahren, die ihr unmittelbar unterworfen waren, und auch sie begriffen es erst allmählich, weil es – zumindest in unserem Jahrhundert – eine völlig neue Erfahrung war. Die totalitäre Herrschaft wächst über alle Maßstäbe gewohnter Politik hinaus, gewinnt unberechenbare und unheimliche Dimensionen; in ihrem Bannkreis gerät das Leben in bis dahin nicht gekannte Verwirrung und Unsicherheit. Die Menschen finden sich nicht nur in ihrer Freiheit bedrückt und eingeengt, sondern dem Regime ausgeliefert, erbarmungslos von ihm in Anspruch genommen und schließlich gar unversehens in sein Wirken schuldhaft verstrickt.»²

Unter diesen neuen, ungewöhnlichen Umständen nimmt das Leben andere, unerwartete Züge an. Viele bis dahin anerkannte Tugenden des bürgerlichen Lebens verkehren sich in ihr Gegenteil und beweisen dadurch ihre Relativität.

¹ A. Terz (Andrej Sinjawschij), Was ist der sozialistische Realismus?: Der Prozeß beginnt (Frankfurt 1966) 127.

² H. Buchheim, Totalitäre Herrschaft 12–13.

Zuverlässigkeit und Redlichkeit im Amt, die sich in einem nicht totalitären Rechtsstaat im allgemeinen im Leben positiv auswirken, bewirken in der totalitären Herrschaft oft negative Ergebnisse. Sogar Unbestechlichkeit wirkt sich nicht immer, wie man eigentlich erwarten sollte, zum Guten aus. Für einen Grenzbeamten im Hitlerstaat oder etwa einen Wachtposten an einer einsamen Stelle der Demarkationslinie, die Deutschland aufteilt, gibt es einem Flüchtling gegenüber drei mögliche Verhaltensweisen: Erstens: Er kann seinem Amt und Auftrag entsprechend korrekt handeln, den Flüchtling anhalten und ihn der Staatsgewalt übergeben. Im Extremfall – wenn es sich z. B. um einen jüdischen Flüchtling aus dem Dritten Reich handelte – macht er sich auf diese Weise zum Mithelfer an der Ermordung eines Unschuldigen. Zweitens: Er kann dem Flüchtling selbstlos helfen oder ihn zumindest unbeschadet passieren lassen; das wäre eine unkorrekte Handlung und im Widerspruch zu seinen Dienstplichten, im moralischen Sinn aber eine einwandfreie, ja sogar heldenhafte Tat. Drittens: Er kann sich vom Flüchtling bestechen lassen und ihm um einen hohen materiellen Preis das Leben retten. Sicher wäre diese Handlungsweise als moralisch verwerflich zu bezeichnen und stünde weit unter der selbstlosen Hilfe des Falles zwei: dennoch wäre sie mit Rücksicht auf ihr praktisches Ergebnis (die Rettung des Flüchtlings) trotz der Bestechlichkeit einer völligen Amtskorrektheit im Dienst vorzuziehen.

Wir haben hypothetisch das Beispiel eines Grenzbeamten gewählt; jedoch ist das etwas, das im wirklichen Leben oft genug vorgekommen ist. Von dem korrekten Schreibtischmörder Eichmann bis zum letzten kleinen Bürokraten hilft jede korrekt, zuverlässig und unbedacht ausgeführte Arbeit, die Maschen totalitärer Diktatur enger zu knüpfen. Lehrer, die trotz der Forderung der Vorgesetzten, sich für jede Unterrichtsstunde im voraus einen Plan zurechtzulegen, das nicht tun, verschaffen sich und anderen einen winzigen Spielraum für das geistige Schaffen, und zwar auch dann, wenn sie das nicht aus einer Haltung des bewußten passiven Widerstandes heraus, sondern einfach aus Nachlässigkeit tun. Beamte, die aus Schlämperei mehrere Monate, zuweilen Jahre hindurch die Erfassung der neuzugezogenen Einwohner in Rußland verzögerten, gaben jenen Menschen, deren einzige Schuld darin bestand, von «verkehrten» Eltern abzustammen, die Möglichkeit, sich der staatlichen Allmacht zu entziehen. Ohne Nachlässigkeit im Amt, ja manchmal ohne Bestechlichkeit, ohne die häufigen menschlichen Schwächen und Versäumnisse wäre das Leben in einem totalitären Staat unerträglich. «Bei uns bleiben dank unserer Schlämperei viele grausame und törichte Verordnungen im Machtapparat selbst schon stecken, ganz zu schweigen von der Bevölkerung, die dank der allgemeinen Opposition manche Ausführung verhindert.»¹

Der korrekte, ehrliche, ideologisch mehr oder weniger neutrale Befehls-

¹ A. Wolgin, Hier sprechen Russen (Mainz 1965) 145–146.

empfänger und Ausführer ist die Stütze des Regimes; ohne ihn und nur mit Hilfe seiner wenigen begeisterten Anhänger hätte kein totalitäres Regime lange existieren können. So verkehren sich alle gewöhnlichen bürgerlichen Tugenden in ihr Gegenteil und führen zu Mord und Unterdrückung. Gerade in so ungewöhnlichen Situationen muß uns die ganze Fragwürdigkeit bürgerlicher, reglementierter Tugenden bewußt werden. Was zählt, ist letztlich das Gute, das an keine vordergründige Vorschrift, an keine Reglementierung und «Wohlanständigkeit» gebunden ist, wohl aber im Absoluten wurzelt; wichtig ist, daß in diesem Sinn aus der Situation heraus gehandelt wird, was, wie Wladimir Solowjew sagt,¹ der Inspiration des Guten bedarf.

Aber auch in einem totalitären Staat ist das Leben ein Mosaik aus Handlungen und Arbeit, die dem Regime mehr oder weniger unmittelbar zugute kommen, und solchen, die zur Erhaltung des Lebens notwendig sind und die trotz aller Abneigung gegen das totalitäre Regime nicht unterlassen werden dürfen, wenn man z. B. Hungerkatastrophen im Volk vermeiden will.

2. Geplante Wirtschaft

Nehmen wir als alltägliches Beispiel einmal einen Bauern: Kann wenigstens er, wenn er den Weizen aussät, sicher sein, daß sein Handeln einwandfrei ist, und nur dem Volk, nicht aber dem Regime dient? Die totalitäre Diktatur legt ihre Hand auf die harmlosesten und notwendigsten Arbeiten des Volkes und versucht, sie sich zunutze zu machen. H. Buchheim führt das Beispiel des Winterhilfswerkes der Nationalsozialisten an und weist darauf hin, daß jeder Durchschnittsmensch einen, der sich geweigert hätte, dafür zu spenden, als nicht sozial gesinnt bezeichnet hätte. Das Regime aber schrieb auch dieses Werk sich selbst zugute und jeder, der nur spendete, um die Not der Mitmenschen zu lindern, half indirekt und ohne es zu wollen dem Regime. Das totalitäre Regime reißt eben *alles* an sich.

Wenn man die ganze Arbeit im Lande, wenn man Industrie und Landwirtschaft durch einen totalen passiven Widerstand lahmlegte, dann könnte das Regime sich nicht mehr lange halten. Aber abgesehen davon, daß ein solch allumfassender Widerstand praktisch nicht möglich ist, könnte er dann moralisch verantwortet werden, wenn dadurch zunächst viele Unschuldige verhungern müßten? In den Zeiten des sog. Kriegskommunismus, in der ersten Zeit der Sowjetherrschaft und in der der Zwangskollektivierung zu Anfang der dreißiger Jahre versuchten die Bauern passiven Widerstand zu leisten. Er war aussichtslos, da er durch brutale Gewalt gebrochen wurde, und außerdem wurde das Land von Hungerkatastrophen heimgesucht. Das Regime trat deswegen nicht zurück; im Gegenteil, in manchen Gegenden des Landes, besonders in der Ukraine, wurde in den dreißiger Jahren der

¹ Vgl. W. Solowjew, Drei Gespräche und die Legende von dem Antichristen (München 1961).

Hunger sogar noch gefördert, damit jeder Widerstand um so gründlicher gebrochen werden konnte.

Hätten die deutschen Bauern den Krieg abgekürzt, wenn sie passiven Widerstand geleistet und ihre Felder nicht bestellt hätten? Vielleicht wäre das der Fall gewesen, aber zunächst wäre eine Terror- und Hungerwelle über das Land hinweggegangen, der viele Unschuldige zum Opfer gefallen wären. Welche Opfer wären größer und schrecklicher gewesen, diese, oder jene des Krieges? Wer vermag das abzuschätzen?

Im Kommunismus gehört die rationelle Verplanung des Lebens primär zur sehr intellektualistischen Ideologie, im Gegensatz zum Vitalismus der Nationalsozialisten. Man glaubt, das Leben wie ein präzise ablaufendes Werk einer Maschine gestalten zu können. Besonders in der Wirtschaft, die der Ideologie entsprechend die Grundlage der Gesellschaft und sogar des geistigen Lebens bildete, sollte alles ganz genau von oben her bis in die letzte Einzelheit verplant werden. Das führte und führt jetzt noch zu grotesken Situationen, obwohl man nun verschiedene Experimente macht, um der Privatinitiative wenigstens bescheidene Möglichkeiten zu eröffnen und das private Interesse am Unternehmen anzuregen, ohne allzu sehr gegen das marxistische Dogma und die Planwirtschaft zu sündigen.

3. Korruption durch Privatinitiative

Am Rande und sogar mitten in dieser Planwirtschaft regt sich illegal und wider die entsprechenden Gesetze gerichtet die Privatinitiative, die verschlungene, oft erstaunliche Wege geht. In der Sowjetwirtschaft z. B. blüht die Korruption, aber ohne diese Korruption könnte die total verplante Wirtschaft wahrscheinlich überhaupt nicht existieren. Klaus Mehnert erzählt in seinem Buch «Der Sowjetmensch»,¹ daß jeder größere Betrieb illegal einen «Verbindungsmann» anstellt, der die Schiebungen in die Wege leitet, ohne die der Betrieb die notwendigen Rohstoffe nie erhalten würde. Auch hier erscheint die Korruption normaler Bürgertugenden unausbleiblich zu sein.

Das Fehlen einer Konkurrenz, die Interesselosigkeit der Direktoren und des Personals an der Produktion führt zu einem chronischen Mangel an Gebrauchsgegenständen, zu liebloser Herstellung, die diese Gegenstände bald unbrauchbar macht. Darüber gibt es in jedem totalitaristischen Land eine Unzahl von Anekdoten, die sich nicht nur auf harmlose Art mit den unbrauchbaren Gegenständen beschäftigen. Sie schaffen ein winziges Ventil für die freie und befreiende Kritik. Es ist fast erstaunlich, wie sich dieselben Motive in den verschiedenen totalitären Staaten wiederholen, wobei nur die Umstände leicht verändert werden.

¹ K. Mehnert, Der Sowjetmensch (Stuttgart 10. o. J.).

Unter der eben geschilderten Verstaatlichung und Verplanung der Wirtschaft leidet besonders die zwangskollektivierte Landwirtschaft. Sie hat sich in der Sowjetunion seit der Zeit der Kollektivierung zu Anfang der dreißiger Jahre nicht mehr erholt. Der Bauer hat eine stärkere innere Beziehung zum Land und zum Eigentum als der Arbeiter. Er hat sich mit dem Kolchos nie abgefunden. Periodisch wird von der alle Erwartungen übersteigenden Landflucht der Kolchosniks berichtet. Die totale Verplanung und Kollektivierung der Wirtschaft rächt sich deutlich, indem sie die angestrebte Ordnung – in diesem Fall die totale Planung, die ein Ideal wäre – dauernd selbst sabotiert. Es muß noch einmal betont werden, daß es sich hier durchaus nicht immer um bewußte, böswillige Sabotage handelt, sondern die mißachtete Natur des Menschen leistet «Sabotage», weil der Mensch keine Maschine ist. «Wer die Vollzugsformen des Leblosen als Maßstab nimmt, empfindet das Benehmen des Lebendigen geradezu als unvernünftig. Von der Maschine her gesehen, scheint es ihm unzuverlässig und verschwenderisch. Er fühlt den Drang, Ordnung hineinzubringen, Zeit und Kraft, Stoffe und Formen zu sparen. Er versucht, das Leben zweckmäßig zu gestalten – meistens mit der Wirkung, daß dessen Bestes verkümmert – falls es nicht ganz zugrunde geht. Er hat dem Leben nicht seine Wesensart gelassen.»¹

Machen wir uns nichts vor: nicht nur im Kommunismus, wo das besonders kraß zum Ausdruck kommt, sondern überall regen sich die Tendenzen, das Leben maschinell zu gestalten. (Vgl. den Artikel von P. Kirschenmann S. 79 ff.). Das Regime korrumpiert nicht nur die eigenen Bürger, sondern auch diejenigen, die nicht unter seiner Herrschaft stehen, aber mit ihm in Berührung kommen. Soll man Weizen an totalitäre Länder liefern? Kann man denn nicht durch solche Engpässe bewirken, daß das Regime wenigstens seinen eigenen Bürgern gegenüber den Griff lockert? Würde man das kommunistische Regime nicht geradezu dazu zwingen, die Kolchosen aufzulösen, lieferte man ihm kein Korn aus dem Ausland und litte es Jahr für Jahr unter schweren Mängeln? Wie viele Menschen hätten jahrelang zu leiden, bis das Regime in dieser für es so wichtigen ideologischen Frage nachgäbe? Kann man das verantworten?

So werden nicht nur die Menschen, die im unmittelbaren Bereich des Regimes leben, sondern auch Außenstehende vor schwere Entscheidungen gestellt. Wo liegt die Grenze zwischen den Menschen, denen man helfen will, und dem Regime, dem zu helfen bedeutet, daß gerade diese Menschen, denen man helfen möchte, dem Regime noch mehr ausgeliefert werden? Als die Ausländer im Jahre 1936 nach Berlin zur Olympiade kamen – kamen sie zum deutschen Volk, um ihm ihre Sympathie und Unterstützung zu beweisen. Aber stützten sie damit nicht auch das Prestige des Regimes, dem eine glän-

¹ R. Guardini, Glaubenserkenntnis (Würzburg 1949) 22.

zende internationale Schau gelungen war? So wird es dem Außenstehenden schwer gemacht, zwischen Regime und Volk, zwischen politischen Aktionen und unpolitischen Veranstaltungen zu unterscheiden.

II. DIE GESTALTUNG DES LEBENS

1. Politisierung des Lebens

Ein von Natur aus aktiver Mensch, der dem Regime abgeneigt ist, kann sich nicht irgendein unpolitisches Gebiet wählen, um dort seinen Drang zur Aktivität zu befriedigen. Das Rote Kreuz, jede caritative Tätigkeit, alles ist, wie schon erwähnt, mehr oder weniger politisiert. Hans Buchheim führt aus, daß die totalitäre Herrschaft keine Beziehung zum echten Wesen des Politischen habe, denn zum Wesen des Politischen gehöre die Freiheit der Entscheidung. Die scheinbare Politisierung des ganzen Lebens im totalitären Staat sei in Wirklichkeit eine reale Entpolitisierung des ganzen Lebens. Dieselbe Meinung äußert Hanna Arendt.¹ H. Buchheim weist auch darauf hin, daß die Menschen in einem Rechtsstaat das Recht haben müßten, sich dem Politischen völlig zu entziehen, um sich anderen Aufgaben zu widmen. Deshalb sei die Wahlpflicht mit der Freiheit nicht vereinbar. Die totalitäre Herrschaft aber läßt den Menschen diese Freiheit, völlig unpolitisch zu sein, nicht. Sie nimmt alle Menschen ganz in Anspruch. In diesem Sinn werden wir auch weiterhin den Ausdruck «die Politisierung des Lebens» gebrauchen.

Jede private Initiative einer Gruppe, und sei es für einen völlig unpolitischen Zweck, erscheint der totalen Diktatur verdächtig. Jede totale Herrschaft fördert diese oder eine andere Form des Kollektivs; der Nationalsozialismus nannte das die «nationale Gemeinschaft», und im Kommunismus spielt das Kollektiv in großen und kleinen Dingen eine eminent wichtige Rolle. Doch alle diese Kollektive müssen von der Partei organisiert und überwacht werden. Jede spontane Regung, jede selbständige Initiative wird argwöhnisch beobachtet und, überschreitet sie die jeweils sehr eng gezogenen Grenzen, sofort gedrosselt. Dem aktiv veranlagten Menschen bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder er unterdrückt gewaltsam seine aktive Veranlagung und tötet sich damit selbst ab, oder er paßt sich dem System an, bindet sich Scheuklappen vor und versucht das zu glauben, was zu glauben von ihm verlangt wird.²

So wird der Typ des Aktivisten geboren, der dann langsam in den des Funktionärs übergeht. Ehrgeiz und Streben nach Karriere *müssen* bei ihnen

¹ H. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.

² Die Formen religiöser Ideologisierung mit Fanatisierung und Erstarrung der freien Initiative stellen eine auffallende Parallele zu diesem Punkt dar.

nicht vorherrschen; tun sie dies aber, dann haben wir es mit einem Funktionärstyp zu tun. In Zeiten eines besonders starken Druckes der Diktatur, in denen es kaum noch einen Ausweg für aktive Betätigung gibt als den im Dienst des Regimes, gehen freilich viele wertvolle Menschen diesen Weg, um ihren Tätigkeitsdrang zu befriedigen, täuschen sich dabei aber oft selbst vor, daß entweder die Ziele des Systems gut und richtig seien, oder daß man nicht abseits stehen dürfe, denn dann werde das Ganze erst recht in schlechte Hände geraten. Man solle vielmehr mitmachen und versuchen, das Schlimmste abzuwenden, die ganze Entwicklung langsam in richtigere Bahnen zu lenken.

Dieses zweite Motiv bewog besonders in der Zeit des Nationalsozialismus viele Menschen dazu («Mitläufer»), mit dem Regime mehr oder weniger zusammenzuarbeiten. Im Unterschied zum Kommunismus kam Hitler auf legalem Weg zur Macht; er zerschlug nicht sofort den gesamten Staats- und Militärapparat, so daß viele, die mit dem Regime nicht einverstanden waren, dennoch glaubten, mit ihm aus den oben angeführten Gründen bedingt zusammenarbeiten zu können, ja zu müssen. Freilich unterschätzten sie da den totalitären Anspruch, die Entschlossenheit und Rücksichtslosigkeit des Regimes. Ein gutwilliger Idealist oder auch ein durchschnittlich anständiger Bürger kann sich einem solchen staatlichen Machtapparat gegenüber nicht durchsetzen, denn er ist von vorneherein den Methoden des Systems unterlegen. Sie treffen ihn unvorbereitet und überfahren seine vorsichtige Gutgläubigkeit; er ist ihnen nicht gewachsen. Aber deswegen gibt es unter denen, die sich aus den erwähnten Gründen bereithalten, mit dem Regime zu arbeiten, nicht weniger, sondern sogar mehr Opfer als unter denen, die sich von Anfang an entschlossen gezeigt haben, abseits zu stehen. Das Regime gleicht einer Mühle, die den, der einen Fuß in sie setzt, hineinzieht. Entweder er paßt sich ihrem Gang völlig an, oder er wird zermahlen. Jener, der einerseits mitmachen, andererseits seine eigene Persönlichkeit erhalten will, der sich nicht ganz hingibt, ist bald verloren.

Dasselbe gilt für die Situation in der Sowjetunion, wiewohl dort einst eher vor allem der Idealismus hinsichtlich des Endzieles manche wertvollen Menschen gefesselt hatte. Buchheim schreibt darüber: «Viele Menschen, die den totalitären Machthaber zunächst unterstützten, weil sie mit seinen vordergründigen nationalen oder sozialpolitischen Zielen übereinstimmten, müssen früher oder später die bittere Erfahrung machen, daß sie dadurch in Wirklichkeit für die Unmenschlichkeit optiert und deren Herrschaft gefördert haben. Wenn sie dann endlich begriffen haben, daß und warum sie eigentlich bedingungslose Gegner des Regimes sein müssen, haben sie meist schon so viel von ihrer eigenen Substanz investiert, daß sie sich nicht lösen können, ohne wesentliche Teile ihres eigenen Lebens sinnlos zu machen. Wir können das an den Lebensgeschichten vieler ehemaliger Parteigänger der Kommunisten und Nationalsozialisten studieren, die dann oft ihre Zuflucht zu der

Erklärung nehmen, die Bolschewisten hätten die wahre Lehre des Marxismus verlassen, oder Hitler habe die reine Idee des Nationalsozialismus verraten.»¹

Diese richtige Beobachtung erklärt auch, warum mancher ehemalige Kommunist oder Nationalsozialist, der sogar durch die KZ's seines Regimes gegangen ist, dennoch Anhänger der Ideologie bleibt und das Regime in seinen Erinnerungen unfreiwillig verfälscht: er kann sich selbst nicht eingestehen, daß er sein Leben einem solchen Ungeheuer gewidmet hat.

Paradoxerweise blieben diejenigen, die von Anfang an abseits standen, eher unbehelligt. Im totalitären Regime bedeutet allerdings die Flucht in das Privatleben einen feindlichen Akt. Die «Apolitischen» können also nicht erwarten, daß sie es in ihrer Laufbahn sehr weit bringen, auch nicht als gute Fachleute, von wenigen genialen Ausnahmen abgesehen. «Spießbürgertum» ist besonders im Kommunismus eine politische Untugend. Dennoch muß jedes Regime eine gewisse Anzahl Apolitischer ertragen, um sich Fachleute zu erhalten. Zu Anfang sagt es sich selbst, daß es sich nur wenige Monate erhalten werde, wenn es alle «apolitischen» Fachleute ausschalten würde und hofft, daß es eigene Fachleute nach und nach erziehe, um die alten entbehren zu können. Später muß es die «Apolitischen» in steigendem Maße dulden, weil immer mehr der eigenen, von ihm selbst erzeugten Fachleute zur Masse der «Apolitischen» abfallen. Da die Sowjetunion schon ein halbes Jahrhundert lang existiert und dort schon mehrere Generationen herangewachsen sind, kann man dort beobachten, welche Wandlungen sich in einem totalitären Regime vollziehen.

Wenn einerseits die Idealisten, die sog. Edelkommunisten, um die Mitte der dreißiger Jahre ausstarben und ihr Platz von Funktionären eingenommen wurde, so begann andererseits die schon in sowjetischen Verhältnissen aufgewachsene Jugend die Reihen der Apolitischen zu füllen – eine Erscheinung, die von den Führern des Regimes nicht vorausgesehen wurde.

Den besten Ausweg bieten dabei die Naturwissenschaften, besonders die Anorganik und die Technik. Mancher junge Mensch, der unter anderen Bedingungen Philosophie oder eine andere Geisteswissenschaft studiert hätte, wählte Mathematik, Physik oder Technik als Studienfach. Die besondere Ausrichtung der kommunistischen Ideologie begünstigt das Studium dieser Naturwissenschaften; gleichzeitig sind sie aber durch die nicht zu verfälschende Sachlichkeit ihrer Gebiete geschützt. So erweisen sich diese Wissenschaften als Schutzwall, hinter dem sich das private Leben verbergen kann. Im Extremfall kann sich dort auch eine völlig negative Einstellung zum Regime oder religiöser Glaube verstecken und erhalten. In der Erzählung des sowjetischen Schriftstellers Tendrjakow «Unglaubliches Ereignis» wird von einem Mathematiklehrer berichtet, dessen Glaube erst sehr spät entdeckt wurde, als er für eine gläubige Schülerin eintrat. Er wurde fristlos

¹ H. Buchheim, Totalitäre Herrschaft 86–87.

entlassen. Ein neugieriger Korrespondent fragte ihn, wie er es fertigbrachte, ein solches Doppelleben mit seinem Glauben zu vereinbaren. Der Lehrer antwortete darauf, er habe Gott nie verleugnet, bei seinem Mathematikunterricht ergab sich nie die Notwendigkeit, über Gott oder den Glauben zu sprechen.

Die Tatsache, daß viele Begabungen, die sonst anderen Wissenschaftszweigen zugute kämen, in kommunistischen Ländern in die Anorganik abzuwandern, wird im allgemeinen viel zu wenig berücksichtigt.

2. Unwahrhaftigkeit des Lebens

Das erzwungene, vom Regime organisierte, jeder Spontaneität bare Kollektiv ist langweilig. Das ganze reglementierte Leben ist öde und langweilig. Auch diejenigen, die jede totalitäre Herrschaft schärfstens ablehnen, sind oft bereit, sie als furchtbar, schrecklich, unerträglich, aber nicht gerade langweilig zu bezeichnen. In Wirklichkeit spielt die Langeweile in jedem uniformierten Leben eine wichtige Rolle. In der totalitären Herrschaft ist das die Langeweile der uniformierten Lüge. Mögen anfangs sich noch glänzende Talente dem illusionären Glauben zur Verfügung stellen, so breitet sich doch die Mittelmäßigkeit, die Langeweile immer stärker aus, je offensichtlicher die Lüge wird. Grau und langweilig sind die offiziellen Zeitungen, in denen Jahr für Jahr dieselben Berichte über die sozialistischen oder irgendwie anders etikettierten Errungenschaften wiederholt werden, in derselben Diktion, fast mit den gleichen Worten, so daß man sie mit geschlossenen Augen selbst diktieren könnte, ohne jemals an dem entsprechenden Ort gewesen zu sein. Grau und langweilig sind die erzwungenen Versammlungen und die stereotypen Reden, denen keiner mehr glaubt. Der sowjetische Schriftsteller Jaschin schildert in seiner Erzählung «Die Hebel»,¹ wie die Mitglieder einer örtlichen Parteiversammlung auf ein verspätetes Mitglied warten und während dieser Zeit normal und einfach von Mensch zu Mensch miteinander reden. Kaum sind sie vollzählig und die Versammlung ist eröffnet, ändern sich ihre Gesichter; sie werden hölzern und die Menschen beginnen eingelernte Phrasen im Parteijargon automatisch von sich zu geben. Nach Schluß der Versammlung reden sie auf dem Heimweg wieder normal miteinander.²

Das offizielle Kollektiv versagt. Es erstickt in der Lüge. «Das, was mich umgab, was sich über mich auftürmte, was mich und meine ganze Generation

¹ A. Jaschin, Die Hebel: Russische Erzähler von 1917 bis heute (Wien-München-Basel 1962).

² Das Buch von Novak, Homo sovjeticus (Bern 1962) scheint die sowjetische Wirklichkeit nicht getroffen zu haben. Die dort geschilderten Menschen reden brav nach den sowjetischen Musterromanen, auch wenn Novak im Unterschied zu sowjetischen Autoren ein negatives Vorzeichen setzt. Aber in Wirklichkeit empfinden, reden und handeln die Menschen nicht so. Das Buch wirkt so leblos, daß man sich Zwang antun muß, es zu Ende zu lesen.

mit seinem erstickenden Ring umschloß, war die Lüge.»¹ «Wir schreiben Lügen in der Zeitung ‚Prawda‘ (Wahrheit)»,² schrieb Sinjawschij. Die Beobachter außerhalb beurteilen den Tatbestand der ständigen Lüge, auch wenn sie ihn erkennen, meistens zu theoretisch und etwas zu leichtfertig. Man entwickelt eine Theorie der Doppelgleisigkeit, der Mimikry, stellt aber nicht die Frage, wie schwer es ist, sie in der Praxis zu vollziehen.

Romano Guardini setzt die geistige Gesundheit in engsten Bezug zur Wahrheit. Der Mensch werde geistig krank, wenn ihm die Wahrheit nichts mehr bedeute. Er erkranke zwar noch nicht, wenn er lügt, solange er darum weiß und noch fähig ist, die Wahrheit zu erkennen. Ist diese Beziehung aber grundsätzlich gestört, dann könne der Mensch äußerlich zwar sehr gesund wirken, sogar erfolgreich sein, innerlich aber ist er krank.³

Gegen diese Erkrankung wehrt sich der Mensch, sei es bewußt, halb bewußt oder unterbewußt. Die bewußte Zweigleisigkeit ist auf längere Zeit so schwer zu ertragen, daß es sogar möglich ist, ihr den Tod vorzuziehen. Julius Margolin berichtet in seinem Buch über den polnisch-jüdischen Schriftsteller M. Braun, der es vorzog, bewußt in das Hitlersche Todeslager zu gehen, um dem ständigen Zwang zur Lüge zu entkommen, obwohl er in der sowjetisch besetzten Zone Polens gut aufgenommen und in den Schriftstellerverband eingetragen wurde. «Ich will keinen Majakowschij übersetzen, aber ich muß. Ich will nicht, daß Lemberg sowjetisch bleibt, aber hundertmal am Tage sage ich das Gegenteil. Mein ganzes Leben blieb ich mir selbst treu und war ein ehrlicher Mensch. Und jetzt spiele ich eine Komödie! Ich bin ein Lump geworden! Unter den Menschen, die mich zu lügen zwingen, werde ich zum Verbrecher. Früher oder später werde ich mich sowieso verraten.»⁴ Sehr viele verraten sich, und unzählig viele Menschen sind schon auf diese Weise untergegangen.

Schon die auf Unmittelbarkeit angelegte kindliche Seele leidet bewußt unter einer solchen Doppelgleisigkeit. Es ist ein Irrtum zu meinen, Kinder würden widerspruchslos das Dargebotene übernehmen und nicht wenigstens zeitweise in einen Zwiespalt geraten. Jedes größere Kind, jeder Jugendliche kennt innerhalb des totalitären Regimes das, was Gelehrte «draußen» nicht wissen: er kennt den Bruch zwischen der Theorie, der Propaganda, die er täglich zu hören bekommt, und der Praxis, die er täglich erlebt. Das beginnt schon bei ganz primitiven Dingen: man redet ihm ein, er lebe im Überfluß, und er weiß, daß er täglich Mangel leiden muß. Sicher ist die heranwachsende Jugend in vielen Punkten desinformiert. Sie macht sich z. B. in mancher Hinsicht ein falsches Bild vom Ausland, sei es in negativer, weil man dies und jenes der Propaganda glaubt, sei es in positiver Hinsicht, weil

¹ J. Margolin, *Überleben ist alles* (München 1965) 243.

² A. Terz, *Was ist der sozialistische Realismus?*

³ R. Guardini, *Glaubenserkenntnis*,

⁴ J. Margolin, aaO. 40.

man das freie Ausland als Gegensatz zur eigenen totalitären Herrschaft betrachtet und zuweilen unberechtigte Sehnsüchte hineinprojiziert. Die jungen Menschen können sich wohl in wichtigen Einzelheiten täuschen; es ist aber doch ausgeschlossen, daß sie die ganze Propaganda kritiklos annehmen; sie widerspricht zu sehr der täglich erlebten Wirklichkeit.

Zweifellos aber bleiben einige Symbole rein emotionell haften. Ein ehemaliger Hitlerjunge, der dem Nationalsozialismus längst bewußt entsagt hatte, kann erleben, daß sein Herz höher zu schlagen beginnt, wenn er plötzlich das Horst-Wessel-Lied hört. Sinjawschij, der den Kommunismus bitter kritisiert, bekennt sich zum Symbol der Oktober-Revolution, und er steht mit diesem Bekenntnis sicher nicht allein. Jede totalitäre Herrschaft spricht wie eine Art von Pseudoreligion die Sinne an und bindet den Menschen emotionell sehr stark.

3. Innere Emigration

Es kann aber auch etwas anderes geschehen. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der von Natur aus aktive Mensch die Ideologie annimmt, um sich selbst von der Gestaltung des Lebens nicht auszuschließen. Der Mensch kann sich aber Scheuklappen anlegen und versuchen, an die Ideologie zu glauben, um der für ihn zu qualvollen Lage der Doppelgleisigkeit zu entkommen. Im Nationalsozialismus konnten viele für die totalitäre Herrschaft typische Probleme gar nicht ausreifen, denn die Zeit war dafür zu kurz. So konnten z. B. viele Menschen in der sogenannten inneren Emigration verharrten. Dies letztere Phänomen war auch anfangs in der Sowjetunion existent, doch war es auf die Dauer nicht aufrecht zu erhalten: Einerseits vermag sich der durchschnittliche Mensch nicht sein ganzes Leben lang abzukapseln, andererseits trotz des Lebens im Laufe der Zeit dem Regime einige Erleichterungen ab.

Da das offizielle Kollektiv versagt hat, beginnt der Mensch, der ja ein soziales Wesen ist, trotz aller Schwierigkeiten andere Gemeinschaften zu suchen. Die am leichtesten zu bildenden und die unverdächtigsten sind die wissenschaftlichen Teams. Wenn wir richtig sehen, haben sich «die Physiker» (im Anklang an Fr. Dürrenmatt) – darunter werden auch andere Anorganiker und teilweise auch Techniker verstanden – in der Sowjetunion eine Art Festung gebaut und eine gewisse Unabhängigkeit erobert und verfügen über eine begrenzte Macht, die das Regime nicht anzugreifen wagt, weil es sie auch für die eigene militärische Machtentfaltung notwendig braucht. So bleiben «die Physiker» weitgehend unbehelligt, solange sie ihre Kenntnisse in den Dienst des Regimes stellen.

Aber hier liegt schon wieder ein Problem: Die Gewissensbelastung des Physikers, der erkennt, daß seine theoretischen Erkenntnisse zur Herstellung furchtbarer Zerstörungswaffen verwendet werden, beschränkt sich durchaus nicht nur auf die Diktaturen. In der nicht diktatorischen Gesell-

schaft werden diese Zweifel respektiert und verstanden, in der totalitären Diktatur ist das nicht möglich. Moralische Bedenken und Zweifel, ob der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt in der gegebenen Situation oder auch an sich unbedingt wünschenswert und mit dem allgemeinen Fortschritt der Menschheit gleichzusetzen ist, sind nicht gestattet.

4. Flucht in die Zukunft

Die ganze Zukunftsausrichtung des Totalitarismus – und er ist immer wesentlich auf die Zukunft ausgerichtet – ist eingleisig optimistisch. Das Gute, der Fortschritt im Sinne der Mehrung des Guten, wird mit dem eigenen System und seiner Fortentwicklung schlechthin identifiziert.

Und dennoch melden sich Zweifel. Sie können heftig sein und zu einer entscheidenden Tat jetzt sofort führen, falls sie, wie das im nationalsozialistischen Deutschland der Fall war, mit dem gerade geführten und als ungerecht empfundenen Aggressivkrieg konfrontiert werden. Oder sie können tiefergreifend auf den Wert des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts selbst bezogen sein. In dem von der sowjetischen Kritik heftig angegriffenen Film «Neun Tage des Jahres» spricht ein junger Atomwissenschaftler unentwegt vom Kommunismus und der Notwendigkeit, sich selbst für die Wissenschaft aufzuopfern, weil nur diese die Grundlage für den Kommunismus gebe. Als er aber plötzlich von Atomstrahlen getroffen und mit dem Keim des Todes zu seinem ahnungslosen Vater kommt, der ihn schließlich bedrückt fragt, ob denn die Atomwissenschaft notwendig sei, geht dem Sohn in stiller Nachtstunde die eingelernte Antwort nicht von den Lippen. Er flüchtet zu einer Art «Fügung des Schicksals»; der Mensch müsse immer weiterdenken, lösche heute plötzlich alles aus, er würde von neuem zu denken anfangen. In dem «literarischen Drehbuch ABCD» von Viktor Rosow drückt sich ein junger Abiturient noch präziser aus. Von der Mutter bedrängt, Physik zu studieren, fragt er: «Wozu? Die Menschen sind drauf und dran, auf den Mond zu fliegen und das Geheimnis des Eiweißes zu enträtseln; sie werden dadurch aber weder ehrlicher noch glücklicher.»¹

Die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach den moralischen Werten stellt sich um so entscheidender, je mehr die Zeit vergeht. Das mag paradox klingen, doch jede totalitäre Herrschaft arbeitet mit moralischen Werten, die sie propagiert, die aber nicht in ihrer Weltanschauung wurzeln und selbst nicht praktiziert werden. Ihre Anhänger kann sie zunächst blenden, für ihre Gegner, die sie von Anfang an durchschauen, ist sie eine Betrügerin. Sie besitzen ihre eigenen moralischen Werte, nach denen sie die Taten der Ideologie von vorneherein verurteilen können. Sie besitzen etwas, woran sie sich innerlich halten können, mögen sie auch noch so sehr über den Sieg des

¹ V. Rosow, ABCD, Zeitschrift «Junost», Nr. 8 (1962).

Bösen und den Untergang des Guten verzweifelt sein. Dabei übersehen sie freilich zuweilen das echte Bemühen der Suchenden, das in der totalitären Herrschaft in perversierter Form zum Ausdruck kommt, denn diese kann nur dann siegen, wenn sie sich eines vernachlässigten echten Anliegens annimmt und es dann, allerdings perversiert, zur Geltung bringt.

Je mehr Zeit aber verstreicht und je mehr Generationen innerhalb dieses Zeitraumes aufwachsen, desto klarer wird die innere Leere der Ideologie und des Systems. Da sie einen Teil des Ganzen für das Ganze nimmt, entstehen «leere Felder», wie Arnold Buchholz sagt,¹ und zwar in sehr wesentlichen Fragen. Im Kommunismus sind es vor allem die Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem des Todes. Sogar solche kommunistischen Ideologen, die etwas tiefer gehen, wie etwa Tugarinow in der Sowjetunion, oder Adam Schaff in Polen, beginnen das zu spüren und von «weißen Flecken» zu reden. Sie sind vorerst in der Minderheit, aber nicht darin besteht ihre Tragik, sondern darin, daß sie von der Ideologie her diese leeren Felder nicht ausfüllen können: an den entscheidenden Punkten versagt die Ideologie. Denn an der Entstehung dieser Felder war nicht die Unfähigkeit der einzelnen Autoren, sondern die Unzulänglichkeit der Ideologie selbst schuld.

Die Philosophie kann also vorerst nicht helfen. Den Durchbruch erzielt die schöne Literatur. Sie ist in jedem totalitären Staat geeignet, die Bresche in die «Kollektivierung des Geistes», wie sich Mihailo Michailov ausdrückt, zu schlagen. Diese Rolle spielt erstaunlicherweise nicht nur die Literatur der Gegenwart, sondern auch die der Vergangenheit. Es ist kein Zufall und auch kein Wahnsinn, wenn Mao-tse-tung Shakespeare als einen «Konterrevolutionär» und Tolstoi als einen «Revisionisten» bezeichnet. Das ist nur ein verzweifelter Versuch, die totalitäre Kollektivierung der Geister folgerichtig durchzusetzen. – Während einer bestimmten Periode waren alle Werke der russischen Klassiker auch in der Sowjetunion verboten, in denen auch nur die kleinste religiöse Aussage enthalten war. Aber die Klassiker siegten. Nach und nach wurden die einzelnen Werke vom Index gestrichen. Die – vor kurzem erfolgte – erste Neuauflage von Dostojewskij war einer ihrer letzten Triumphe.

Die neue Literatur kann zuerst durch eine anfängliche echte Begeisterung getragen werden. Die Selbstaufopferung ist aber auf ein falsches Ziel gerichtet; objektiv gesehen ist sie perversiert, subjektiv aber ehrlich und aufrichtig; ohne sie hätte sich kein totalitäres Regime etablieren können. Die neu entstehende Literatur kann «linientreu» und doch als Literatur echt sein. Doch nach und nach tötet die totalitäre Uniformierung jede Begeisterung. Je mehr aber diese echte Begeisterung nachläßt, desto gebieterischer wird sie von der Parteileitung gefordert. Die geheuchelten Presseberichte der totalitären Journalistik wirken geistestötend, die schöne Literatur welkt

¹ A. Buchholz, Der Kampf für die bessere Welt (Stuttgart 1961).

unter diesem Druck dahin. An ihrer Stelle entsteht die «propagandistische Makulatur», wie Fedor Stepun¹ sagt, der zwei totalitäre Diktaturen als Augenzeuge studieren konnte.

Doch sobald das Leben und die menschliche Natur in die uniforme Decke Löcher gebohrt haben, bricht dort aus dem welken Laub das junge, zarte Grün der neuen, echten Literatur. Auch das ist noch kein – oder nur sporadisch ein bewußter – Widerstand. Wir müssen uns hier auf die Literatur beschränken, weil sie die Aussage im Wort bietet, aber jede echte Kunst spottet der Uniformierung. Nur ist es im Fall der Kunst, die sich nicht in Worte kleidet, nicht so offen sichtbar. In extremen Situationen wird sogar die Musik als Widerspruch empfunden.

Noch mehr als das geschriebene Wort allein kann das Theaterstück zustande bringen – und das ist nicht gerade selten geschehen – nämlich in wortloser, schweigender Ironie, die alle hochtrabenden Eskapaden des braven «positiven» Helden zunichte macht, ohne in einem Wort, in einer Geste, sondern nur in der Art des Zuhörens des angeblich völlig vernichteten Gegenspielers zum Ausdruck zu kommen. Jede totale Herrschaft ist für diese schweigende Ironie sehr empfindlich, sie bemerkt sie wohl. «Die Ironie wurde vom Pathos abgelöst, dem Element des positiven Helden», schreibt Abram Terz.² Aber das hohl gewordene Pathos übertönt die stille Ironie nicht mehr. Der Seher Dostojewskij hat sie in der Gestalt des Gentleman geschildert, der sich hinstellt und schweigend zusieht, und allein durch seinen ironischen Blick das herrliche Gebäude des mathematisch errechneten Kristallpalastes zum Einsturz bringt.³

Die Achtung vor dem Menschen, vor jedem Menschen als Person, kommt zur Geltung – «Aufstand der Person» nennt Helene Sachno⁴ die neue sowjetische Literatur, auch die Achtung vor dem Andersdenkenden, ja vor dem Feind, der Versuch, ihn von seinem Standpunkt her zu verstehen und ihm zumindest subjektiv recht zu geben – das ist die Richtung, in der sich die neue Literatur entwickelt. Damit ist die Totalität durchbrochen, denn keine Totalität – und in den Zeiten ihrer Verirrungen auch die der Kirchen oder der Sekten – kann dem Andersdenkenden oder Feind den «guten Glauben» zubilligen. Die modernen totalitären Herrschaften weigern sich sogar, dem Feind den Namen «Mensch» zu geben und ihm das minimalste menschliche Mitgefühl entgegenzubringen. Die sowjetische Presse lehnte die Verleihung des Preises an den Schriftsteller Alexander Solshenizyn für sein Buch «Ein Tag im Leben von Iwan Denissowitsch»⁵ ab, weil Solshenizyn in diesem

¹ F. Stepun, Bolschewismus und Christliche Existenz (München 1959).

² A. Terz (Sinjawschij), Was ist der sozialistische Realismus? 299.

³ F. M. Dostojewskij, Aufzeichnungen aus dem Kellerloch. Werke in 6 Bänden (Wiesbaden o. J.).

⁴ H. Sachno, Aufstand der Person. Sowjetliteratur seit Stalins Tod (Berlin 1965).

⁵ A. Solshenizyn, Ein Tag im Leben von Iwan Denissowitsch (München 1963).

Buch sein Mitleid auch «den zu Recht im KZ Sitzenden» nicht versagt hatte. Nach der offiziellen Darstellung verdienen nur diejenigen Mitleid, die «ungerecht saßen», also keine Feinde des Systems waren, sondern selbst im Lager noch treue Kommunisten geblieben sind. Doch die neue Literatur will sich nicht mehr daran halten. «Wir wissen nicht, wohin wir gehen sollen, aber wir haben begriffen, daß nichts zu machen ist und beginnen nachzudenken, herumzurätseln und allerlei Mutmaßungen anzustellen. Vielleicht werden wir etwas Erstaunliches erfinden. Aber das wird kein sozialistischer Realismus mehr sein.»¹

Allein das hier ausgeführte Beispiel der Literatur kann uns schon zeigen, wie die Zukunft sich in ihren verschiedenen Dimensionen heute schon in diesem Musterstaat des Totalitarismus abzeichnet.

III. EXTREME SITUATIONEN IN DER TOTALITÄREN HERRSCHAFT

1. Bedrohung und Verfolgung

Als extreme Situationen wollen wir das Dasein in einem KZ auf der einen Seite und den aktiven Widerstand auf der anderen bezeichnen. Obwohl dieses Phänomen des 20. Jahrhunderts, das KZ, irgendwie zur totalitären Herrschaft gehört, von ihr untrennbar ist, und obwohl es bestimmte Perioden gibt, in denen Millionen im KZ sind, ist das KZ-Dasein natürlich nicht das Los der Mehrheit des von der totalitären Herrschaft betroffenen Volkes. Dennoch gehört das KZ wesentlich als Bestandteil zum Leben des ganzen Staates. Sein Schatten weicht nicht von denen, die von ihm nicht oder noch nicht unmittelbar betroffen sind, sei es in Gestalt der Angst oder des Mitleides, der mehr oder weniger bewußten Gleichgültigkeit, des Nicht-Hin-schauen-Wollens, oder gar der Bejahung. Das vielfältige Verhältnis zum KZ formt in einem gewissen Sinn nicht nur denjenigen, der darin sitzt, sondern auch jenen, der dort nie gewesen war. «Ein Mensch oder eine Gesellschaft kann nicht seelisch gesund bleiben, wenn sie zum Opfer oder auch nur zum Zeugen eines zur Norm gemachten Verbrechens werden, eines Verbrechens, von dem jeder wußte und niemand sprach, das keinen Protest in der Welt hervorgerufen hatte, sondern einfach zur Kenntnis genommen wurde und wird.»²

Die Verfolgungen in den modernen totalitären Diktaturen tragen einen besonderen Charakter. Von den früheren Verfolgungen unterscheidet sie nicht die Zahl der Opfer, denn diese Zahl ist lediglich durch die technische Perfektion ermöglicht worden, sondern das Prinzip, das das angeblich Böse in das Sein selbst verlegt. Sosehr man früher davon überzeugt war, im Besitz

¹ A. Terz, Was ist der sozialistische Realismus? 155.

² J. Margolin, Überleben ist alles 333.

der einzigen Wahrheit zu sein, so glaubte man doch, daß diese – meist religiöse – Wahrheit auch anderen zugänglich sei, daß auch andere sie annehmen könnten, wenn sie nur guten Willen und Gelegenheit dazu hätten, daß sie also für die persönliche Schuld des böswilligen Widerstands bestraft werden müßten. Das ist der Hintergrund für solche Bezeichnungen wie «verstockte Juden» oder «böswillige Häretiker». So intolerant und gerade vom *religiösen* Standpunkt aus unmöglich diese Haltung war, so gab sie doch den Grundsatz, daß nur die persönliche Schuld bestraft werden könne, noch nicht auf. Ich kann in diesem Rahmen natürlich nicht über den in der Geschichte so oft damit getriebenen Mißbrauch sprechen, sondern ich will nur einige grundsätzliche Linien aufzeichnen.

In den modernen totalitären Herrschaften aber wird der Mensch nicht von seinem Handeln oder bewußten Willen, sondern von seinem Sein her als minderwertig oder gar nicht lebenswert abgestempelt und verurteilt, obgleich in unserer Zeit das Leistungsprinzip so sehr über das Seinsprinzip triumphiert. Hans Buchheim sagt zu Recht: «Die bare Leistungsmentalität aber, die weder nach der Wahrheit fragt, noch sich für Ethik interessiert, sondern den Ehrgeiz hat, alles möglich zu machen, ob es um eine gute oder schlechte, eine wichtige oder unwichtige Sache geht, sie war nicht nur ein Spezifikum der SS, sondern sie ist ein Spezifikum unserer Zeit überhaupt.»¹ So haben die modernen totalitären Herrschaften in unheimlicher Weise das Seinsprinzip in ihre Verfolgungsideologie eingebaut. Der Jude war in den Augen der Nationalsozialisten vom Sein her schlecht. Das statische biologische Prinzip machte auch beim Kind keine Ausnahme, das angeblich von seiner biologischen Abstammung her schon zum Bösen determiniert war. Dieser Grundsatz der Seinsdetermination erschreckt deshalb so, da er dem Menschen keinen Ausweg offen läßt.

Jede Rassenideologie bedeutet natürlich eine Abwertung des Menschen, die in seinem biologischen Sein begründet ist. Der Nationalsozialismus hat sie aber mit radikaler Gründlichkeit bis zur letzten Konsequenz durchdacht und in die Tat umgesetzt. Dennoch darf man nicht vergessen, daß jede Rassenideologie auf die Abwertung des biologischen Seins selbst gegründet ist, ohne das Element der persönlichen Schuld oder Unschuld zu berücksichtigen, und daß sie leicht in die äußerste Radikalität abgleiten kann.

Der Mensch in der marxistischen Ideologie ist durch das Werden bestimmt. Man kann nicht nachdrücklich genug betonen, daß der Mensch in dieser Ideologie das *gewordene* Wesen ist, das sich immerfort entwickelt. Diesem Werden sind grundsätzlich keine Grenzen gesetzt, so daß wir gar nicht wissen, wie der Mensch oder vielleicht der Übermensch der Zukunft aussehen könnte. Dadurch wird aber der *konkrete* Mensch der Gegenwart abgewertet, der eigentlich nur insoweit interessant ist, als er den Nährboden für

¹ H. Buchheim, Anatomie des SS-Staates. Die SS – das Herrschaftsinstrument. Befehl und Gehorsam (Freiburg 1965) B I 289.

den Übermensch der Zukunft abgibt. In der marxistischen Philosophie gibt es keine Grundlage, auf der die Achtung vor dem Menschen als solchem aufgebaut werden könnte. Nur der künftige Träger der kommunistischen Gesellschaft, das Proletariat, und ein Teil der «fortschrittlichen Intelligenz» ist schon heute als Mensch zu bezeichnen. Die Vertreter der anderen Klassen sind schon von ihrer Klassenzugehörigkeit her verdorben und unschädlich zu machen. Persönliche Schuld oder böser Wille brauchen auch hier nicht vorzuliegen. Allerdings ist in dieser Ideologie das Kind grundsätzlich ausgenommen. Mögen anfangs in der Sowjetunion auch Kinder massenweise umgekommen sein, grundsätzlich glaubt die Ideologie des Werdens an die Erziehbarkeit des *kleinen* Kindes, auch dann, wenn es von «verkehrten» Eltern stammt.

Nicht jeder Mensch ist im totalitären System ein «Mensch», sondern nur der, der einer bestimmten Gruppe angehört, sei sie nun Nation, Rasse, Klasse oder – wie jetzt – «sowjetisches Volk» genannt; nur den Angehörigen dieser Gruppe gegenüber habe man sich «anständig» zu benehmen. Erinnern wir uns an die Forderung Himmlers, die SS-Männer sollten «anständig» sein und sich nicht an ihren Opfern persönlich bereichern. «Ein Grundsatz muß für den SS-Mann absolut gelten: ehrlich, anständig, treu und kameradschaftlich haben wir zu Angehörigen unseres eigenen Blutes zu sein und zu sonst niemandem.»² Die kommunistische Presse pries den ersten Leiter der politischen Polizei Felix Dzerzinsky, der die Häftlinge persönlich folterte und erschoss, als «goldenes Herz», und man wurde nicht müde zu wiederholen, wie anständig, kameradschaftlich und mitfühlend er sich seinen Parteigenossen gegenüber verhalten hatte. Der alte Vorwand für die Verfolgung, der angeblich böse Wille, der die «Wahrheit» nicht annehmen will, tritt auch hier im Laufe der Zeit wieder in Erscheinung. «Es ist ein Spezifikum der totalitären Herrschaft, sei sie kommunistisch oder nationalsozialistisch, daß sie vorgibt, das Gesetz der Weltgeschichte zu kennen und den Anspruch erhebt, dieses Gesetz zu erfüllen.»² Die Nichtjuden oder die schon «im Sozialismus» aufgewachsenen Menschen besitzen alle Voraussetzungen, das je durch Marx und Lenin oder durch Chamberlain, Rosenberg oder Hitler entdeckte Gesetz der Weltgeschichte zu begreifen und in seinem Sinne zu handeln. Tun manche das nicht, dann fehlt es ihnen an gutem Willen. Die Verfolgungen innerhalb des eigenen «Kollektivs» kehren zum alten Prinzip der Verweigerung des bona fide zurück.

Da die Sowjetunion wesentlich länger als das Hitler-Regime existiert, kam diese Umkehr dort auch stärker zur Geltung. Die schlimmsten Verfolgungen der Nationalsozialisten trafen mit ihrer ganzen Wucht eine bestimmte völkische Gruppe, und da diese Verfolgungen außerdem noch größtenteils währ-

¹ Himmlers Rede vor SS-Gruppenführern in Posen am 4. Okt. 1943, zitiert aus H. Buchheim: Anatomie des SS-Staates B I 296.

² H. Buchheim, Anatomie des SS-Staates B I 332.

rend des Krieges stattfanden, war die Aufmerksamkeit des deutschen Durchschnittsbürgers von ihnen abgelenkt. Einerseits schafft dieser Umstand für das wache Gewissen eine stärkere Belastung, denn das Verbrechen wurde an anderen sozusagen im Namen des eigenen Volkes verübt; auch der völlig Unbeteiligte fühlt sich irgendwie mitschuldig. Andererseits ließ dieser Umstand dem Volk die volle Last der totalitären Herrschaft noch nicht spüren; der eigentliche Schrecken bleibt im Bewußtsein des deutschen Volkes eher mit dem Krieg als mit dem Regime als solchem verbunden.

In der Sowjetunion trafen die stalinschen Verfolgungen alle Schichten und alle Nationalitäten der Sowjetunion etwa gleichmäßig. Das ließ das Empfinden einer nationalen Mitschuld nicht aufkommen. Kein Russe fühlt sich als solcher an den stalinschen Verfolgungen schuldig oder beteiligt, auch kein Georgier als Landsmann Stalins. Mitschuldig kann sich nur der Kommunist fühlen, gleich welcher Nationalität er auch sei. Andererseits pflügte die Terrorwelle das gesamte Volk viel tiefer um als man es im Ausland im allgemeinen wahrnahm, denn buchstäblich jeder war irgendwie betroffen. Es entstand dadurch eine tiefere innere Schicksalsgemeinschaft mit den Häftlingen, als das während des Nationalsozialismus in Deutschland der Fall war. «Ich überzeugte mich später, daß die Russen zwar die Lager nie erwähnten und niemanden ausfragten, aber sie behandelten den ehemaligen Häftling mit Mitgefühl. Um ihn entstand die Atmosphäre eines sehr vorsichtigen und schweigenden Mitfühlers. Das ist verständlich: fast jeder Freie hatte im Lager irgendeinen Verwandten oder Freund.»¹

2. Innere Zerstörung der Person

Aber die Zeit ist noch nicht reif. Eine ganze Generation wurde zerschlagen; die Reihen der heute 40–50jährigen, die eigentlich die Führungsschicht darstellen sollten, sind stark gelichtet; KZ's und Krieg verschlangen viele Menschen. Die anderen sind noch eingeschüchtert, oder besser: sie sind auf furchtbare Weise seelisch vernichtet worden. «Ihr ganzes Wesen war durch die verzerrte Fratze eines nackten Zynismus vergiftet, und sie fanden in der Welt nichts, worauf sie sich hätten stützen können. Würde man ihnen sagen: Menschheit, Sozialismus, Kommunismus, Demokratie, sie würden so lächeln, wie jene Mutter, vor deren Augen ihr Kind erschossen wurde... Das, was mit dem niedergeschlagenen Menschen geschieht, kann man nicht einmal eine Tragödie nennen, so sehr fehlen Größe, Sinn und Rechtfertigung. Der Mensch ist unendlicher Leiden fähig und kann doch seelisch gesund bleiben, wenn er begreift, warum er leidet. Wenn er das nicht begreift, verliert er früher oder später den Verstand. Die sowjetischen «Arbeits- und Besse-

¹ J. Margolin, Überleben ist alles 434.

runkslager» sind die größten Fabriken der Welt für seelische Krüppel und Psychopathen.»¹

Sicher kann man dasselbe mit nicht weniger Recht über die nazistischen Lager – wir nehmen hier die Gaskammer als besonderes Spezifikum aus – sagen, die die zynische Aufschrift trugen: «Die Arbeit macht euch frei.» Nur ist in der Sowjetunion eine ganze Generation jahrzehntelang durch die Lager gegangen. Diese Generation besitzt keine innere Kraft mehr. Erst muß die neue Generation nachwachsen, die von dem Überdruck der Massenverhaftungen nicht mehr belastet ist, die aber dennoch in der beunruhigenden Nähe der Lager nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und im Bewußtsein der Schizophrenie von moraltriefenden Worten und den ständigen Unterdrückungstaten lebt. Widerstand erhebt nicht in der Periode des schlimmsten Terrors, sondern immer erst dann, wenn der Terror etwas nachläßt.

3. Geistiger Aufstand – aktiver Widerstand

Hier kommen wir schon zur anderen extremen Situation der totalitären Herrschaft, dem aktiven Widerstand. Im Nationalsozialismus war der Widerstand zuerst durch die scheinbare Legalität von Hitlers Machtergreifung; dann durch die Mentalität des deutschen Volkes, in der der Gehorsam der Obrigkeit gegenüber tief verankert ist, und schließlich durch den Krieg, der jeden Widerstand als Hochverrat an der Nation erscheinen ließ, gelähmt. Es gab ihn bekanntlich doch – passiv und aktiv; er erreichte nur kein wirksames Ausmaß. Die Identifizierung des Nationalsozialismus mit dem deutschen Volk als solchem seitens der Alliierten tat ein übriges. Die beste Hilfe für jede totalitäre Herrschaft ist ihre Gleichsetzung mit dem von ihr beherrschten Volk seitens Außenstehender.

In der Sowjetunion entstand auf die Revolution ein scharfer Widerstand, der in einen jahrelangen Bürgerkrieg mündete. Auch nachdem das Regime sich etabliert hatte, fehlte es nicht an sporadischen Aufständen; ohne Führung und Organisation waren sie freilich zum Scheitern verurteilt. Die Führung eines Aufstandes in der totalitären Diktatur ist allerdings das schwierigste Problem des Widerstandes.

Zu Anfang des zweiten Weltkrieges hatten die Müdigkeit der sowjetischen Bevölkerung und der passive Widerstand einen solchen Grad erreicht, der es dem angreifenden Gegner leicht ermöglicht hätte, das Volk als seinen Verbündeten zu gewinnen. (Eine aktive Revolution war auch in diesem Augenblick nicht möglich.) Die Tragödie der historischen Situation lag darin, daß der Angreifer ein anderes totalitäres System war, das dem Volk ein noch grausameres Gesicht zeigte. Dem Nationalsozialismus ist es gelungen, das

¹ J. Margolin, Überleben ist alles 332–334.

Volk und das kommunistische Regime für die Zeit des Krieges wieder miteinander zu versöhnen. Dennoch reift die Überwindung der totalitären Herrschaft in ihr selbst heran. An dieser Stelle sei mir erlaubt, in Stichworten die möglichen geistigen Wege aufzuzeichnen.

Die geistige Überwindung der heute noch mächtigen totalitären Herrschaft des Kommunismus konzentriert sich, wie es scheint, auf drei eng miteinander verbundene Phänomene: die menschliche Person und ihre Würde, die Freiheit und der Aufstand gegen die Zukunftsideologie. Der dritte Punkt kann überraschen, und doch gehört er ganz folgerichtig zu den ersten beiden, oder, richtiger gesagt, zu einem einzigen: zum Menschen samt seiner Würde und Freiheit. Im Namen des lebendigen, konkreten, leidenden, suchenden Menschen erhebt sich der geistige Aufstand gegen die totalitäre Herrschaft. Es ist paradox: gerade die kommunistische Propaganda gibt vor, sich dieses Menschen anzunehmen; doch sie verlegt ihn zum größten Teil in die Zukunft, und sie lügt, soweit sie behauptet, schon jetzt diesen Menschen glücklich zu machen. In diesem Widerspruch wächst – wie gesagt – die neue Generation auf, die die offiziell verkündeten Thesen wohl zum Teil aufgreift, sie aber gegen die totalitäre Diktatur selbst richtet.

Zur gleichen Zeit, da in den kommunistischen Ländern die Jugend den konkreten, lebendigen Menschen, die Person entdeckt und ihren Aufstand gegen den abstrakten Menschen der Zukunft, in dessen Namen sie bis jetzt unterdrückt wurde, beginnt, scheint in der christlichen Welt, zumindest in einem Teil der Theologie, die Bereitschaft aufzukommen, dieselbe konkrete menschliche Person zugunsten der abstrakten Zukunftsbegeisterung zu opfern. Wir wollen illusionslos zugeben: gewisse Tendenzen der «Zukunftstheologie» haben die gleiche Neigung wie jeder irdische Fortschrittsglaube, über die Leiden und Leichen der jetzt lebenden Menschen bedenkenlos hinwegzugehen. Besonders stark kommt das in der von Teilhard de Chardin¹ beeinflussten Theologie zum Ausdruck. Teilhard selbst kannte kein Mitleid. («Was bedeuten diese Millionenopfer, wenn die Menschheit eines Tages geerntet wird!») Aber vielleicht kann sich das Streben nach Würde und Freiheit der Person, die im Christen unausrottbar verankert ist, mit der Entdeckung der Dimension der Zukunft durch die Theologie, die diese vorher möglicherweise vernachlässigt hatte, zu einer Harmonie vereinigen, die sowohl die konkrete Person wie auch die für den Menschen wichtige Dimension der Zukunft in ausgewogener Weise berücksichtigt, die wir herbeiwünschen und für die wir arbeiten sollen. Allerdings besteht auch die Gefahr, daß eine zu sehr auf abstrakte Zukunft ausgerichtete Theologie blindlings einen Bund mit dem Marxismus anzielt, ohne dessen Perversion der Zukunft genügend zu berücksichtigen. So ist auch vor einseitig sich befestigenden Haltungen und Strömungen in der Theologie zu warnen. Dies auch deshalb, weil die

¹ Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (München 1964).

Menschen in den kommunistischen Ländern immer mehr den Eindruck gewinnen, in der freien Welt werde weder die Freiheit, noch die menschliche Person in gebührender Weise geschätzt; die freie Welt sei bereit, diese Werte leichtsinnig zu verspielen, und deshalb werde sich der echte Aufstand der Person und der Freiheit in den heute durch die totalitäre Diktatur unterjochten Ländern abspielen. Die Enttäuschung der Bevölkerung in den östlichen Ländern hat nicht nur auf weltanschaulichem, sondern auch auf politischem Gebiet seit der ungarischen Revolution 1956 breiten Raum erlangt. Dennoch scheint eine neue Periode im Bewußtsein der vom Kommunismus beherrschten Völker einzusetzen. Ich erlaube mir hier, die mir aus einem kommunistischen Land soeben zugegangenen Zeilen zu bringen, die die Stimmung einer Jugendgruppe wiedergeben und nach meinen Beobachtungen für weite Kreise repräsentativ sind. Aus begrifflichen Gründen müssen sie anonym bleiben. Ich habe an ihnen inhaltlich nichts geändert:

«Ich bin Ihnen dankbar, meine Freunde, daß Sie immer wieder da sind, mir zuhören und mit mir sprechen. Es wäre oft unerträglich, wenn ich Sie nicht hätte... Man muß an die Freiheit glauben, an die Freiheit im Menschen, um hoffen zu können. Und ich glaube immer wieder an sie. Ich glaubte daran und war überzeugt, daß es überall in der Welt, bei uns im Osten, wie im Westen, Menschen gibt, die auch den Glauben an die Freiheit im Menschen nicht verloren haben und die sich nicht vom breiten Strom tragen lassen, sondern aus eigener Überzeugung und Kraft handeln wollen. Und all diese Menschen empfand ich als meine Freunde, meine unbekanntenen Freunde.

Ich führe mit meinen unbekanntenen Freunden lange Gespräche, immer dann, wenn ich im unklaren bin, wenn ich keine Lösung finde, wenn sich mein Blick in die Zukunft von der Gegenwart vernebelt, wenn ich weine oder lache, wenn ich zweifle oder glaube. Manchmal glaube ich aber, Sie, meine Freunde, verlieren zu müssen. Denn die Realitäten sind oft so hart und ohne jede Illusion, und der Mensch, der freie Mensch scheint besiegt zu sein, so daß der Glaube an Sie, meine Freunde, mich verlassen will. Dann aber erlebe ich ganz unverhofft an Orten, wo ich es am wenigsten erwarte, und von Leuten, von denen ich es kaum hoffen durfte, ein plötzliches Aufleuchten von freiem Denken. Diese Erlebnisse wirken wunderbar, und ich weiß dann, daß mein Glaube an die Freiheit im Menschen nicht nur ein Wunsch, sondern Wahrheit ist. Bei solchen Erlebnissen überwältigt mich eine Heiterkeit, ein Lachen, wenn ich an die riesigen Bemühungen denke, die der Staat unternimmt, um das Denken der Menschen zu lenken, und wenn ich sehe, wie sein ganzes Werk zur Zerstückelung vor den Füßen seiner Schöpfer verurteilt ist. Ja, verurteilt, trotz scheinbarer Erfolge, denn alle Pläne und Bemühungen, den Menschen nach der gewünschten Vorstellung zu erziehen, müssen letzten Endes scheitern an einem Fehler: man handelte, bevor man das Wesen des Menschen erkannte.

Kann man denn ständig über Freiheit und Gerechtigkeit sprechen, erlauben, daß sich diese Begriffe ins Denken einprägen, ohne Gefahr zu laufen, daß sich jeder einzelne Mensch persönliche Gedanken über diese Fragen macht, und zwar auf andere Art und Weise als es von «oben» geplant war?

Die Einprägung dieser Begriffe fängt an im Kindergarten. Die kleinen Drei- bis

Sechsjährigen kommen nach Hause und berichten mit glänzenden Augen über den großen Freiheitskampf, über Liebe zum Vaterland, und ihre Herzen sind mit Haß gegen jede Ungerechtigkeit erfüllt. Später, in der Schule, werden diese Begriffe noch klarer herausgestellt. Das ganze Schulsystem ist so aufgebaut, daß der Jugend ständig die Kritik am Kapitalismus und Imperialismus beigebracht wird und anstelle der Profitgier andere menschliche Werte gepriesen werden: die Liebe zur Freiheit bis zur Selbstaufopferung, der Sinn für soziale Gerechtigkeit und der Mut zum Fortschritt, der durch die Unterscheidung zwischen der Wahrheit und der Unwahrheit und durch dialektisches Denken unterstützt werden muß.

Mit solchem Gedankengut ausgerüstet befindet sich der junge Mensch in einer nicht beneidenswerten Lage. Er erkennt, daß im wirklichen Leben die Freiheit von der Unfreiheit bedroht ist, daß die Lüge die Wahrheit bedrängt, daß die soziale Ungerechtigkeit dominiert, daß man die Vaterlandsliebe mit Selbstliebe und Selbstherrlichkeit verwechselt, und daß das dialektische Denken oft unerwünscht ist, weil es die Bemühungen, die bestehende Gesellschaft zu erhalten, stört.

Was bleibt den jungen Menschen übrig? Der einfachste Weg ist die Anpassung. Man entlastet sich von dem unnötigen ideologischen Instrumentarium und mit einem ausgeprägten Sinn für das bestehende reale Leben sucht man für sich die beste Möglichkeit, vorwärts zu kommen. Man überzeugt sich und andere, daß das der einzig mögliche Weg ist, denn jede aktive Ablehnung des Bestehenden kann niemandem nützen und bringt nur Schwierigkeiten und nutzlose Opfer mit sich. Doch gibt es einige, die diesen Weg nicht gehen können. Ich will jetzt nicht von den Kommunisten reden; die gibt es auch. Sie sehen auch wie die anderen die wenig schöne Wirklichkeit, aber ihr Blick ist in die Zukunft gerichtet, und sie unterstützen alles, was nach ihrer Überzeugung dieser Zukunft dient, und seien es selbst Grausamkeiten.

Ich will jetzt von denen erzählen, die von einer leidenschaftlichen Liebe zur Freiheit und Gerechtigkeit erfüllt sind und deren Blick nicht in die weite Zukunft gerichtet ist, sondern auf den Menschen von heute, wie den von morgen. Die Maximen Freiheit und soziale Gerechtigkeit haben in diesen Menschen tiefe Wurzeln geschlagen und der Widerspruch zwischen dem Gewünschten und der illusionslosen Wirklichkeit entwickelt in ihnen eine Kraft, deren Wirkungsausmaß man heute noch kaum ermessen kann. Sie kennen sich nicht untereinander, sie bilden keine geschlossene Gruppe, sie sind aber alle am Werk, und ihre einzelnen kleinen Flammen werden mit der Zeit eine Macht entwickeln, die die ganze weitere Entwicklung im Osten und auch in der ganzen übrigen Welt bestimmen wird. Sie haben sicher nicht alle dieselben Meinungen und vertreten verschiedene Auffassungen über viele Fragen, aber sie lehnen alle gemeinsam die verlangten Opfer für die fragwürdige Zukunft ab. Nein, nicht weil sie selbstsüchtig wären, sondern weil sie den Leidenden unserer Zeit zu helfen wünschen, bevor sie bereit sind, ihr Leben der weiten, unbekannteren Zukunft zu opfern. Sie fragen sich, warum man die alten Götter abgeschafft hat, wenn man den Zukunftsmenschen als Göttern dienen muß und ihnen unzählige Opfer bringen soll! Sind wir so nicht alle zu Sklaven der kommenden Gesellschaft gemacht worden, die für sich und ihre Kinder keine Freiheit, kein besseres Leben beanspruchen dürfen, sondern unter dem Joch der Zukunftsvorstellungen dahinsiechen müssen? Ist das nicht die grausamste Weltanschauung, die es je gegeben hat, die jede Ehrfurcht vor dem heutigen Menschen, vor dem Men-

schen überhaupt zugrunde richtet? Wir haben aufgehört, Menschen zu sein, wir sind nur noch Instrumente für die Produktion der kommenden Gesellschaft. Man wünscht, eine von der Ausbeutung befreite Menschheit zu schaffen, indem wir alle zu Ausgebeuteten des Zukunftsmenschen gemacht werden! Ist denn diese, wie man behauptet, paradiesgleiche kommunistische Gesellschaft nicht der größte Ausbeuter aller Zeiten, der seine ganze fragwürdige Freiheit und seinen Wohlstand der Ausbeutung früherer Generationen zu verdanken haben wird? Hat man uns aber nicht gelehrt, uns gegen den Ausbeuter zu erheben, gegen ihn zu kämpfen?

Meine Freunde, was haben wir denn zu verlieren, als die Ketten, in denen uns der Zukunftsmensch gefesselt hält! Wir Ausgebeuteten des Zukunftsungeheuers können nur ein Ziel haben: gegen die Zukunft zu rebellieren, gegen den Zukunftsmoloch, den größten Ausbeuter aller Zeiten eine Revolution zu machen. Wir haben keine Zeit zu verlieren, denn der Zukunftsriese holt sich täglich seine Opfer für sein weit in der Zukunft liegendes Reich, und er wird uns und unsere Kinder völlig vernichten, wenn wir nicht den Mut fassen, den Menschen zu lieben und für ihn zu kämpfen.»

Jede totalitäre Herrschaft, so mächtig sie auch sei, trägt die Todeskeime in sich selbst, denn niemandem kann es gelingen, die nun einmal gegebene menschliche Natur total umzukrempeln. Wäre der *Nationalsozialismus* nicht von außen her vernichtet, so wäre er im Laufe der Zeit von innen her ausgehöhlt und überwunden worden. Niemand kann natürlich sagen, in welcher Zeit und unter welchen Opfern. Der Kommunismus ist heute eine starke Macht, und es ist durchaus möglich, daß er zeitweilig seine Macht noch weiter ausbreiten wird. Ideenmäßig ist er aber schon veraltet. Seine Überwinder wachsen in seinem eigenen Schoße heran, und gerade in diesem Punkt erlebt er in der folgerichtigen Umkehrung gegen sich selbst das von ihm verkündete Gesetz der Dialektik, dessen Richtigkeit er aber in der Anwendung auf sich selbst nicht wahrhaben will. Hier ist ein Zitat aus dem Kommunismus selbst erlaubt: keine sterbende Macht kann zugeben, daß ihre Uhr unaufhaltsam dem Ende entgegentickt. Erstaunlich und traurig ist es, zu beobachten, wie gerade der Teil der *Kirche*, der sich so sehr auf die «Zukunft» festlegt, fast ausschließlich mit der Ideenwelt des Kommunismus, die eigentlich schon der Vergangenheit angehört, Dialoge führen will. Das hätte sie vor hundert Jahren tun sollen, damals, als er noch geistig zukunftsfruchtig, wenn auch machtpolitisch noch völlig unbedeutend war.

Heute soll man mit seinen heranreifenden Überwindern reden, gerade mit der Jugend, die so gegen die falsche, einseitige Festlegung auf die abstrakte Zukunft unter Vernachlässigung des konkreten, lebendigen Menschen rebelliert und die die reale Zukunft potentiell in der Hand hat. Freilich ist nicht gesagt, daß die Opposition gegen den Totalitarismus immer auf Glaubensfragen basiert, und wenn, dann nicht unbedingt auf dem christlichen Glauben. Jedoch bestünde immerhin eine Chance für ein möglicherweise fruchtbares und bekehrendes Gespräch der Kirche mit dieser Jugend, das gerade heute in unserer ekklesialen und politischen Situation einen Kairos haben könnte.

BIBLIOGRAPHIE

- Adler H. G.*, Theresienstadt 1939-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft (Tübingen 1960).
Arendt H., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (Frankfurt/Main 1955).
Buchheim H., Totalitäre Herrschaft (München 1962).
- Anatomie des SS-Staates - die SS. Das Herrschaftsinstrument. Befehl und Gehorsam (Freiburg 1965).
Forstboff E., Der totale Staat (Hamburg 1933).
Freyer H., Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1955).
Margolin J., Überleben ist alles (München 1965).
Mehnert K., Der Sowjetmensch. Versuch eines Porträts nach 13 Reisen in die Sowjetunion 1929-1959 (Stuttgart o. J.).
Novak J., Homo sovjeticus (Bern 1962).
Pasternak I., Dr. Schiwago (Frankfurt 1964).
Prauß H., Doch es war nicht die Wahrheit (Berlin 1960).
Scholz I., Die weiße Rose (Frankfurt 1965).
Stepun F., Bolschewismus und die christliche Existenz (München 1959).
Ziegler H. O., Autoritärer oder totaler Staat? (Tübingen 1932).

DIETMAR EICKELSCHULTE

IDEOLOGIENBILDUNG UND IDEOLOGIEKRITIK

Vorbemerkungen

Wird Religion allgemein auf ihre Ideologiehafteigkeit befragt, so wird das Phänomen des Religiösen in den Blick genommen, insofern es sich in seiner Phänomenhaftigkeit nicht von anderen Phänomenen des kulturellen und sozialen Lebens unterscheidet. Dadurch wird die Möglichkeit gegeben, das religiöse Phänomen in seinem Zusammenhang mit diesen anderen Phänomenen zu sehen und auf seine psychologischen, tiefenpsychologischen und soziologischen Faktoren hin zu befragen. Das Christentum in seiner Erscheinungsform ist hierbei nur ein spezielles, nicht aber das spezifische religiöse Phänomen.

In dieser Betrachtungsweise der Religion bzw. des Religiösen trifft sich dieser Beitrag mit den Beiträgen über ‚Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht‘, ‚Symbole und tiefenpsychologische Phänomene als Gestaltungsfaktoren der Religion‘ und ‚Religion und soziale Integration‘.

Eine vorausgehende religionswissenschaftliche oder religionsphilosophische Begriffsbestimmung von Religion oder des Religiösen ist nicht eigens erfordert. Es wird jener Bereich angegangen, der sich gemeinhin als Religion versteht. Erwägungen, wie weit Phänomene, die in einem Zusammenhang stehen, der sich ausdrücklich als a-religiös oder anti-religiös versteht, trotzdem spezifisch religiös sind und daher auf Religion verweisen, werden daher nicht angestellt.

Alle neueren Analysen des Ideologiebegriffs sind sich darüber einig, daß auch im wissenschaftlichen Bereich - ganz abgesehen vom Bereich der Publizistik und Politik - dem Sprachgebrauch von ‚Ideologie‘ kein einheitlicher Ideologiebegriff zugrundeliegt. Könnte man für den pejorativen Ideologiebegriff noch die Abgrenzung von der bewußten Lüge als gemeinsames Merkmal angeben, so wäre diese Bestimmung für den wertneutralen Ideologiebegriff sinnlos.

Im Hinblick auf die gestellte Aufgabe hat es keinen Sinn, sich für einen der verschiedenen Ideologiebegriffe (oder gegen alle) zu entscheiden oder eigenständig bzw. synkretistisch einen neuen zu erstellen. Es geht ja darum, in welcher Weise Religion bzw. das Christentum von der Denunziation als Ideologie betroffen wird. Die Geschichte des Ideologiebegriffes mit ihrem Ausgang von der Idolen-Lehre Fr. Bacons über die Aufklärung zu Destutt de Tracy (der das Wort prägte), K. Marx, M. Scheler, K. Mannheim bis zu den positivistischen Soziologen der Gegenwart ist oft beschrieben worden.¹ Sie braucht hier nicht wiederholt zu werden. Was hier

¹ Beispielhaft sei verwiesen auf H. Barth, Wahrheit und Ideologie (Erlenbach-Zürich u. Stuttgart 1961); H. J. Lieber, Ideologienbildung und Ideologiekritik: Philosophie - Soziologie, Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem (Berlin 1965) 56-81; neuerdings: K. Lehmann, Wesen und Strukturwandel der Ideologien: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Hrsg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. Bd. II/2 (Freiburg/Basel/Wien 1966) 115 bis 148.

und jetzt interessiert, sind die herrschenden Ideologiebegriffe der Gegenwart. Innerhalb des vielfältigen Ineinander dieser Begriffe lassen sich drei Grundansätze erkennen, die sich relativ rein bei K. Marx, K. Mannheim und Th. Geiger vorfinden. Die gegenüber Marx eigenständigen Ansätze einer Ideologienlehre bei Fr. Nietzsche¹ und S. Freud² müssen hier unberücksichtigt bleiben.

Eine Typisierung von Ideologien ist vielfältig versucht worden, zuletzt noch von J. Splett³. Sie verdeckt die eigentliche Problematik, denn sie muß jeweils von *einem* Ideologieverständnis ausgehen. Außerdem läßt sie unbeachtet, daß die mit Ideologie bezeichnete Sache selbst einem geschichtlichen Wandel unterliegt, nämlich dem Verhältnis von Geist und Gesellschaft.⁴

Demgegenüber wird hier die Genese der Ideologien eigens in den Blick genommen, denn an ihr werden die Voraussetzungen sichtbar, unter denen erst jeweils ein Denken oder ein Gedankenprodukt als Ideologie angesprochen werden kann. Es geschieht also gewissermaßen eine Typisierung der ‚Ideologienbildung‘. Erst von hier her wird auch die Ermöglichung und Reichweite von Ideologiekritik unter den jeweiligen Ideologiebegriffen verständlich und einsichtig.

Diese Aufhellung der Voraussetzungen, unter denen etwas als Ideologie angesprochen werden kann, und des bedingten Standortes von Ideologiekritik ermöglicht, daß der Christ die ideologiekritische Destruktion einzelner religiöser Phänomene oder des religiösen Phänomens überhaupt nicht einfach zurückweisen muß, sondern sich bemühen kann, sie in das Selbstverständnis seines Glaubens an Jesus Christus zu integrieren. Inwieweit die Ideologieproblematik aber aufgegriffen und integriert werden kann, hängt von diesem Selbstverständnis ab. Der Glaube an Jesus Christus manifestiert sich religiös und damit je nach dem Welt- und Selbstverständnis, in dem der Glaubende steht. Unter der Voraussetzung der Vielfältigkeit des Verständnisses von Welt und Selbst erfährt der Christ den Anspruch, daß sein Glaube ideologisch sei, jeweils verschieden und dementsprechend ist seine Reaktion darauf: sie reicht von Zustimmung bis zur Ablehnung.⁵ Außer einigen – sehr verschieden zu bewertenden – Ansätzen hat bis heute eine eingehende und umfassende Auseinandersetzung mit dem Ideologieproblem im christlichen Raum noch nicht stattgefunden.⁶

¹ Vgl. dazu die Analyse bei Barth, aaO. 203–271.

² Literatur dazu: Lehmann aaO. 126⁴⁸.

³ Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft: Weltverständnis im Glauben. Unter Mitarbeit von J. Splett, hrsg. von J. B. Metz (Mainz 1965) 269–297; diese Typisierung wurde übernommen von K. Rahner, Ideologie und Christentum: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965) 59–76.

⁴ Vgl. dazu den Art. Ideologie: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. Hrsg. v. Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. = Frankfurter Beiträge zur Soziologie IV (Frankfurt 1956) 162–181.

⁵ Siehe S. 263–270. Einen ersten Einblick in die Breite möglicher christlicher Reaktion auf Ideologieverdacht und -kritik bieten die Art. Ideologie in den verschiedenen katholischen und evangelischen Lexika bzw. Handbüchern (s. Bibliographie).

⁶ Vgl. das Bulletin von H. R. Schlette, Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube: Concilium 1 (1965) 505–516.

I. IDEOLOGIE ALS BEWUSST-SEIN EINES UNWAHREN SEINS BEI KARL MARX

Bewußtsein als Funktion der Wirklichkeit

In der Analyse des geschichtlichen Prozesses gelangte Marx zu der Erkenntnis, daß das Handeln des Menschen von seinen wirklichen Interessen, nicht aber von seinen Vorstellungen und Ideen bestimmt wird.¹ Unter wirklichen Interessen verstand er die Bedingungen des wirklichen Lebensprozesses. Das Bewußtsein ist nur eine, wenn auch notwendige Funktion in dem Produktionsprozeß des materiellen Lebens.² Die Kategorien des Bewußtseins sind keine ewigen, unveränderlichen Maße, an denen man die Welt messen kann³, sondern sie gehen aus den empirischen Lebensbedingungen der Menschen und ihren Forderungen hervor, sind aber zugleich selbst Teil dieser empirischen Lebensbedingungen.

Die Bewußtwerdung des menschlichen Lebensprozesses ist nicht ein einfaches Epiphänomen, das diesem Prozeß äußerlich wäre. Es ist inneres Moment dieses Prozesses selbst. Andererseits steht das Bewußtsein diesem Prozeß auch nicht eigenständig gegenüber. Es ist in ihm einbehalten. Dies ist nur möglich auf Grund eines dialektischen Wirklichkeitsbegriffes. Der (bewußte) Schein ist der Wirklichkeit selbst wesentlich. Wie sie in dem Bewußtsein der Menschen erscheint, das liegt an ihr selbst. Ein falsches Bewußtsein ist also nicht einfach ein Mißverständnis, sondern verweist auf eine unwahre Wirklichkeit.

Bewußtseinsformen als Ideologien

Ist das Bewußtsein eine Funktion der Welt selbst, die sie bewußt macht, so ist das, *was* bewußt wird, in seiner Inhaltlichkeit von dieser Funktion bestimmt. Vorstellungen sind von daher «bewußter Ausdruck», «Reflex» und «Echo» wirklicher Verhältnisse. Mit so starken Ausdrücken wie «Nebelbildungen im Gehirn des Menschen», «notwendige Sublimate»⁴ will Marx zum Ausdruck bringen, daß Bewußtsein nur bewußtes Sein ist und keine Selbständigkeit gegenüber der wirklichen Bedingtheit und Bestimmtheit des Individuums hat. Gedanken, Ideen haben daher im eigentlichen Sinne keine Entwicklungsgeschichte. Denn sie hängen nicht unvermittelt miteinander zusammen, sondern nur «vermittels ihrer empirischen Grundlage».⁵ Die Men-

¹ «Die ‚Idee‘ blamierte sich immer, soweit sie von dem ‚Interesse‘ unterschieden war» (Die heilige Familie: MEW II, 85. – Hervorhebungen in Zitaten sind immer solche des betreffenden Autors selbst). MEW vgl. Bibliographie.

² Die deutsche Ideologie: MEW III, 30 ff.

³ Die heilige Familie: MEW II, 213.

⁴ Die deutsche Ideologie: MEW III, 25 f.

⁵ aaO. 49.

schen ändern mit «ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens».¹ Auch die Religion hat keine eigene Geschichte. Sie ist jeweiliger Ausdruck einer bestimmten Lebenslage.

Wie kann es aber dahin kommen, daß Bewußtsein, wenn es doch nur ‚bewußtes‘ Sein ist, zum ‚illusorischen‘ Ausdruck desselben wird? Die bekannte klassische Antwort von Marx darauf lautet: durch die Teilung von materieller und geistiger Arbeit. Erst von «diesem Augenblick an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‚reinen‘ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral usw. überzugehen».²

Das Leben selbst muß unwahr sein, damit das Bewußtsein unwahr wird. Die Verkehrung muß dem Bewußtsein voraus liegen bzw. das Bewußtsein ist eine Funktion der Verkehrung selbst. Mit allem Vorbehalt darf man vielleicht formulieren: In der arbeitsteiligen Geschichte der Menschen bis heute hat der Mensch nur Umwelt, aber nicht Welt. Da er seine Umwelt aber als Welt sieht und deutet, wird sein Bewußtsein zu einem illusorischen Ausdruck der Wirklichkeit.

Marx spricht in seiner Terminologie davon, daß die «materielle Betätigungsweise» als solche beschränkt, «borniert» ist und damit «bornierte gesellschaftliche Verhältnisse» begründet.³ Dies führt zur Aufteilung der Menschen in Klassen und zur Herrschaft jeweils einer Klasse über alle anderen.⁴ Die Klasse aber, die in einer Epoche die «herrschende *materielle* Macht» ist, ist zugleich auch die «herrschende *geistige* Macht». Die «herrschenden Gedanken» einer Epoche sind daher nichts anderes als der «ideelle Ausdruck der Herrschaft dieser Klasse».⁵

Die Herrschaft einer Klasse gründet auf einer bestimmten Entwicklung der materiellen Produktion. In ihrem Drang diese ihre Herrschaft absolut zu setzen, die gesellschaftlichen Verhältnisse als unabhängig von dem augenblicklichen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte zu erklären, nehmen diese Verhältnisse im Bewußtsein der herrschenden Klasse und damit der ganzen Epoche die «Form von idealen Bestimmungen» an, werden sie aus der «Natur des Menschen» selbst gefolgert.⁶

Dies erklärt, warum geschichtliche Epochen sich einbilden, «durch rein ‚politische‘ oder ‚religiöse‘ Motive bestimmt zu werden, obgleich ‚Religion‘ und ‚Politik‘ nur Formen ihrer wirklichen Motive sind».⁷ Das Individuum

¹ aaO. 27.

² aaO. 31.

³ aaO. 25* (im Manuskript von Marx getilgt).

⁴ aaO. 33.

⁵ aaO. 46.

⁶ aaO. 167; vgl. 38, 46ff, 227. ⁷ aaO. 39.

begegnet den Bewußtseinsprodukten als einer unabhängigen Macht, der es unterworfen, «subsumiert» ist. Es erfährt sie nicht als seine Produkte. Die Welt der Gedanken erscheint als eine vom Individuum unabhängige Welt, auf die es keinen Einfluß hat, sondern deren Zusammenhänge es lediglich studieren kann.

Für alle geschichtlichen Epochen, die von Arbeitsteilung und Klassenherrschaft bestimmt sind, d.h. für die ganze bisherige Geschichte, ist das Bewußtsein ideologisch bzw. ideologiebildend und seine Produkte Ideologien. Nicht die Funktionalität des Bewußtseins als solche ist für Marx schon Ideologie, sondern erst die verkehrte Sicht eines wirklichen Verhältnisses – wobei die Verkehrtheit in diesem Verhältnis selbst wurzelt – macht ein Bewußtsein ideologisch und sein Produkt zur Ideologie. Ideologien erklären geschichtlich bedingte Verhältnisse als unbedingte, allgemein menschliche. Sie verschleiern, um zu rechtfertigen.¹ Dies geschieht dadurch, daß sie die «wirkliche Welt» als «Produkt der ideellen Welt» behaupten.²

Religion als Ideologie

Marx gelang es erst relativ spät, in der Analyse der Ware im ‚Kapital‘, die Verkehrung der Wirklichkeit im Bewußtsein und die Verselbständigung der Bewußtseinsprodukte aus der inneren Struktur der Warenproduktion selbst zu erklären. Zugleich zeigt sich in den Ausführungen über den ‚Fetischcharakter der Ware‘, wie auch noch für den späten Marx, daß Religion der Idealfall von Ideologie überhaupt ist. Am Phänomen der Religion gewinnt er – in der Nachfolge L. Feuerbachs – die einzelnen Bestimmungen des Ideologiebegriffs.

Die religiösen Vorstellungen geben die Wirklichkeit einer Waren produzierenden Gesellschaftsordnung wieder. «Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel.»³ Das Christentum und speziell der Protestantismus ist der Widerschein einer Gesellschaft, in der alle Bereiche von der Warenproduktion durchformt sind. Es spiegelt «ideell» die wirkliche Verfaßtheit des Menschen als bloßes Moment eines Waren produzierenden ökonomischen Organismus wieder. Solange die Warenproduktion herrscht, solange wird es Religion geben. Religionslos werden die Menschen erst in einer nachkapitalistischen Epoche, die keine Waren (im spezifischen Marxschen Sinne) und kein Geld mehr kennt.⁴ Vorher wird das Christentum allerdings noch einmal einen Aufschwung erleben, nachdem es seine Bindung an den Staat gelöst hat.⁵ Diese religiöse Renaissance beruht darauf, daß in den fort-

¹ Vgl. aaO. 17f, 26f, 46, 60, 75, 312.

² aaO. 14* (im Manuskript von Marx getilgt).

³ Le Capital I 1,4 (Paris 1950) 50. Das Zitat findet sich nur in der französischen Ausgabe.

⁴ Das Kapital I 1,4: MEW XXIII, 93f.

⁵ Zur Judenfrage: MEW I, 351ff.

geschrittensten Demokratien sich die Herrschaft der kapitalistischen Wirtschaftsform vollendet und damit der Mensch vollständig dem Produktionsorganismus einverleibt wird. Die Religion ist nichts anderes als das «Phänomen» dieser Auslieferung, dieser Ein- und Unterordnung.¹ Das Stehen des menschlichen Geistes unter der fremden Gesetzlichkeit Gottes in der Religion² gibt nur wieder, daß der religiöse Mensch in seinem materiellen Leben unter Fremdbestimmung steht, in dem Sinne unfrei ist.³ Das Selbstverständnis des Christentums gründet also in der Eigenart der Warenproduktion, denn in ihr erscheinen die Produkte der eigenen Tätigkeit als von ihr unabhängige Gewalten, die den Menschen von außen, fremd bestimmen. Sogar die Betonung des personalen Elementes im Christentum gründet in der Struktur der Warenwelt, in der die Dinge Personcharakter und die Personen Dingcharakter annehmen.⁴

Religion als Opium

Religion ist «Opium des Volkes»,⁵ weniger weil es ein unmenschliches Leben erträglich macht durch den Trost eines Himmels, als vielmehr weil es gegebene Zustände als der Natur- und Schöpfungsordnung entsprechend erklärt und so die Unmenschlichkeit zur Menschlichkeit erhebt.⁶ «Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund.»⁷

Religion ist zugleich Opium für das Volk, da sie Ausdruck der herrschenden Klasse ist, deren Herrschaft sanktionieren und stabilisieren soll.⁸ Als solcher bildet sie Institutionen aus, d. h. erhält sie eine «politische Form».⁹ Der Institutionscharakter einer Religion ist bestimmt von der Struktur des Staates einer bestimmten Epoche. Der Staat ist die Form, vermittels der sich die herrschende Klasse gegen ihre einzelnen Mitglieder und gegen die anderen Klassen durchsetzt, insofern er die weitmöglichste Realisierung des Durchschnittsinteresses verbürgt.¹⁰

¹ aaO. 352.

² Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion: MEW I, 13.

³ Vgl. D. Eickelschulte, Aspekte der Freiheit in den Frühschriften von Karl Marx: Freib. Zs. f. Phil. u. Theol. 13/14 (1966/67) 46–92.

⁴ Das Kapital, aaO. 85 ff.

⁵ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung: MEW I, 378.

⁶ Der Kommunismus des «Rheinischen Beobachters»: MEW IV, 200.

⁷ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, aaO.

⁸ Der Kommunismus des «Rheinischen Beobachters», aaO.

⁹ Die deutsche Ideologie: MEW III, 62.

¹⁰ aaO. 25, 33, 36 f, 50, 62, 311 f.

Ideologiekritik

Wie kann bei einem solchen Verständnis von Ideologie und speziell von Religion als Ideologie diese als notwendiger falscher Schein der Wirklichkeit entlarvt werden? Wo hätte denn ein Kritiker seinen Standort in der Wahrheit, von dem aus er den Schein als Schein entlarven könnte, wenn nicht erst am Ende der Geschichte?¹

Ist die absolute Entlarvung jedes Scheins als Schein auch dem Ende der Geschichte vorbehalten, so ist die Möglichkeit einer beschränkten Entlarvung schon vorher gegeben. Die Geschichte bewegt sich widersprüchlich-revolutionär auf ihr Ende zu. Das jeweils Neue entfaltet sich aus der Widersprüchlichkeit des Vorhergehenden. So scheint die Illusion einer Epoche an ihr selbst auf, insofern beim Fortschreiten Faktizität und Anspruch auseinanderreten.²

Ideologiekritik, Denunziation und Destruktion eines Bewußtseinsproduktes als Ideologie, ist dann möglich, wenn das Bewußtsein einer neuen Wirklichkeit gegen die Bewußtseinsprodukte einer alten Wirklichkeit streitet. Die Distanz zwischen neuer und alter Wirklichkeit ist der Bereich der Ideologiekritik, in dem sich Bewußtseinsprodukte als Sanktionen von bestimmter Wirklichkeit aufweisen lassen, nicht durch Messen an einem ungeschichtlichen Maß, sondern durch Entlarvung einer sich als ungeschichtlich gebärdenden Vorstellung als zur Rechtfertigung einer bedingten Situation hervorgebrachte.

Ideologie erweist sich als Ideologie erst in einem Umbruchstadium. Ideologiekritik ist immer rückwärtsgewendet, denn sie ist erst dann möglich, wenn Ideologie als solche durchschaut werden kann, d. h. dann, wenn eine herrschende Klasse aus innerer Widersprüchlichkeit zerfällt und eine bisher unterdrückte zur Herrschaft drängt.³

Eine Ideologiekritik, die selber nicht mehr ideologisch ist, ist erst von einer Wirklichkeit her möglich, die von sich selbst keinen falschen Schein

¹ «Vom unkritischen Gesichtspunkt aus hat die Geschichte vielmehr das Resultat, daß die komplizierteste Wahrheit, daß der Inbegriff aller Wahrheit, die Menschen, sich am Ende von selbst verstehen» (Die heilige Familie: MEW II, 84).

² Vgl. Lieber, aaO. 64 ff.

³ «Je mehr die normale Verkehrsform der Gesellschaft und damit die Bedingungen der herrschenden Klasse ihren Gegensatz gegen die fortgeschrittenen Produktivkräfte entwickeln, je größer daher der Zwiespalt in der herrschenden Klasse selbst und mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußtsein, d. h. es hört auf, das ihr entsprechende Bewußtsein zu sein, desto mehr sinken die früher überlieferten Vorstellungen dieser Verkehrsverhältnisse, worin die wirklich persönlichen Interessen ppp. als allgemeine ausgegeben werden, zu bloß idealisierenden Phrasen, zur bewußten Illusion, zur absichtlichen Heuchelei herab. Je mehr sie aber durch das Leben Lügen gestraft werden und je weniger sie dem Bewußtsein selbst gelten, desto entschiedener werden sie geltend gemacht» (Die deutsche Ideologie: MEW III, 274).

mehr erzeugt. Für Marx ist dies die proletarische Kritik am Kapitalismus.¹ Denn die durch das Proletariat angekündigte nachkapitalistische Wirklichkeit kennt weder Arbeitsteilung noch Klassenherrschaft und erzeugt daher von sich keinen falschen Schein mehr. Allerdings wird dieses neue Bewußtsein der Wirklichkeit erst im Vollzug der revolutionären Tat gewonnen und liegt ihr nicht voraus.²

Kritik der Religion ist nach Marx Ausdruck der neuen Wirklichkeit, denn die Kritik richtet sich gegen die durch den «christlichen Staat» sanktionierte alte Wirklichkeit.³ Aber er gab sich nicht der Illusion hin, daß durch die Religionskritik die Religiosität selbst beseitigt würde.

Voraussetzung für die Ideologiekritik überhaupt ist die *rationale* Struktur der Wirklichkeit.⁴ Erst diese erlaubt, daß man die Wirklichkeit an ihr selbst messen kann. Geht die Wirklichkeit vollständig in ihrer jeweiligen Faktizität auf, gibt es keinen Bereich für Kritik. Alles Faktische ist dann rechtens, die Vernunft eine Funktion der Unvernunft und damit selbst irrational.

Wendete man Marx auf die Geschichte des Kommunismus nach ihm an, so wäre, da in allen sozialistischen Staaten bis auf den Tag die Warenproduktion und damit das Geld herrscht, der herrschende Marxismus-Leninismus eine Ideologie und Religion grundsätzlich nicht auf terroristischem oder administrativem Wege ausmerzbar.

Lenins wertneutraler Ideologiebegriff

Bei W. I. Lenin wird – in Auseinandersetzung mit A. Bogdanow⁵ – der Ideologiebegriff wertneutral. Es geschieht dies auf Grund einer bestimmten Interpretation von Marx.⁶ Ideologie ist jetzt jedes «geschichtlich bedingte» Bewußtsein.⁷ Ideologische gesellschaftliche Verhältnisse sind «Verhältnisse, die vor ihrer Ausgestaltung durch das Bewußtsein der Menschen hindurch-

¹ D. h. nicht unbedingt die Kritik eines Proletariats an dem Kapitalismus. Die Anwesenheit des Proletariats ermöglicht die Kritik. Die Durchführung der Kritik ist nicht an die eigene soziale Stellung des Kritikers gebunden (vgl. aaO. 69).

² Kritische Randglossen zu dem Artikel «Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen»: MEW I, 407 ff.; vgl. Die deutsche Ideologie: MEW III, 74, 448.

³ Der leitende Artikel in Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung»: MEW I, 86–104.

⁴ Kritik des Hegelschen Staatsrechts: MEW I, 266; Marx an Ruge im September 1843 (deutsch-französische Jahrbücher): MEW I, 345.

⁵ Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie: LW XIV, 130. LW vgl. Bibliographie.

⁶ Lenin zitiert als Beleg das Vorwort von «Zur Kritik der politischen Ökonomie», in dem Marx vom Überbau als «ideologischen Formen» spricht (MEW XIII, 9). Lenin übersieht dabei, daß für Marx sich das Verhältnis Basis – Überbau im Kommunismus grundsätzlich wandelt. Vgl. Lenin, Was sind die «Volksfreunde»: LW I, 129; Karl Marx: LW XXI, 44.

⁷ Materialismus und Empirio-kritizismus: LW XIV, 131.

gegangen sind».¹ Auch der Sozialismus ist damit Ideologie, er ist die «Ideologie des proletarischen Klassenkampfes».² Lenin kann so zwischen «Ideologie» und «wissenschaftlicher Ideologie» unterscheiden: «geschichtlich bedingt ist jede Ideologie, unbedingt aber ist, daß jeder wissenschaftlichen Ideologie (zum Unterschied beispielsweise von der religiösen) die objektive Wahrheit, die absolute Natur entspricht.»³ Diese Entsprechung aber ist eine Entsprechung der Annäherung, nicht der vollständigen Übereinstimmung: «Vom Standpunkt des modernen Materialismus, d. h. des Marxismus, sind die *Grenzen* der Annäherung unserer Kenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt, *unbedingt* aber ist die Existenz dieser Wahrheit selbst, unbedingt ist, daß wir uns ihr nähern.»⁴

Streicht man aus der Leninschen These den Prozeß der Annäherung an die absolute, objektive Wahrheit, befindet man sich schon ganz in der Nähe vom Mannheimschen Ideologiebegriff.

II. DAS INEINANDER VON WERTFREIEM UND WERTENDEM IDEOLOGIEBEGRIFF BEI K. MANNHEIM

Bahnbrechend für die Wissenssoziologie war K. Mannheims Buch «Ideologie und Utopie».⁵ Die von ihm vorgenommene Trennung von Wissenssoziologie und Ideologienlehre, von totalem und partikularem Ideologiebegriff versucht die verschiedenen Bedeutungseinheiten im Ideologiebegriff voneinander abzuheben und ohne die Marxsche Geschichtsdiagnostik zu erklären.⁶

Totaler und partikularer Ideologiebegriff

Wie Marx wendet sich Mannheim gegen die Auffassung von einer «immanenten Geistesgeschichte».⁷ Gedanken und Gedankenprodukte haben keine eigene Geschichte auf Grund der ihnen innewohnenden eigenen Logik, sondern sind von Faktoren bestimmt, die ihnen äußerlich sind, von der sozialen Lage ihrer Träger. Ideen werden dann als Ideologie verstanden, wenn sie «auf den Träger und dessen konkrete Lage im sozialen Raum» funktionalisiert werden.⁸

¹ Was sind die «Volksfreunde»: LW I, 130.

² Brief an den «Nordbund»: LW VI, 155.

³ Materialismus und Empirio-kritizismus, aaO.

⁴ aaO. 130.

⁵ K. Mannheim, Ideologie und Utopie (Frankfurt 31952). – Auf M. Scheler kann nicht eigens eingegangen werden.

⁶ aaO. 227 ff.

⁷ aaO. 230.

⁸ aaO. 54.

Liegt diese Seinslage dem Individuum so voraus, daß es sie in keiner Weise vor sich bringen kann, spricht Mannheim von «totaler Ideologie». Kann das Individuum seine Bedingtheit aus sich heraus erkennen und überwinden, liegt «partikuläre Ideologie» vor. Mannheim wäre falsch verstanden, würde man mit dieser Unterscheidung alle ideologischen Phänomene alternativ klassifizieren wollen. Die Unterscheidung soll zwei Bedeutungseinheiten, die im Laufe der geschichtlichen Ausbildung des Ideologiebegriffes verschmolzen sind, voneinander abheben.¹

Die Bedeutungsunterschiede der beiden Ideologiebegriffe:² Der partikuläre Ideologiebegriff erklärt die Inhalte bestimmter Behauptungen als Funktionen einer bestimmten Seinslage. Er funktionalisiert sie auf der psychologischen Ebene. Die Enthüllung und Überwindung dieser Selbst- oder Fremdtäuschung ist grundsätzlich von der eigenen Seinslage des Trägers her möglich. Dieses oder jenes Interesse zwingt «kausal» zur Lüge und Verhüllung.³ Gegenstand des partikulären Ideologiebegriffes ist immer das Individuum oder die Gruppe als homogen reagierende Individuen.

Der totale Ideologiebegriff denunziert die «gesamte Weltanschauung» einschließlich der «kategorialen Struktur» als standortgebunden. Die noologische Ebene insgesamt wird funktionalisiert. Für den Betroffenen besteht keine Möglichkeit, diese Funktionalisierung als solche in den Blick zu bekommen, denn da sie ihn durchgängig bestimmt, kann er sich von ihr nicht distanzieren. Arbeitet der partikuläre Ideologiebegriff mit Kausaldeterminanten, so der totale mit Strukturzusammenhängen: dieser oder jener Lagerung «entspricht» diese oder jene Sicht. Gegenstand des totalen Ideologiebegriffes ist nicht ein Individuum, sondern ein «Zurechnungsobjekt», z. B. eine Klasse.

Wissenssoziologie als allgemeine Fassung des totalen Ideologiebegriffes

Die spezifische Nuance des Ideologiebegriffes, die die Wissenssoziologie konstituiert, besteht in der «allgemeinen Fassung des totalen Ideologiebegriffes, wonach das menschliche Denken bei allen Parteien und in sämtlichen Epochen ideologisch sei».⁴ Wissenssoziologie bemüht sich «überall den Zusammenhang zwischen sozialer Seinslage und Sicht herauszuarbeiten», sie ist daher von ihrem Ansatz her «soziologisch orientierte Geistesgeschichte».⁵

Damit wird nicht behauptet, daß jedes Denken standortgebunden ist.⁶ Es wird nur die «faktische Standortgebundenheit jedes historischen Den-

¹ aaO. 64, 68.

² aaO. 54f.

³ Das unterscheidet die partikuläre Ideologie von der Lüge (vgl. aaO. 58).

⁴ aaO. 70.

⁵ aaO. 71.

⁶ Als ausdrückliches Gegenbeispiel wird $2 \times 2 = 4$ angeführt (vgl. aaO. 71f).

kens» festgestellt und von ihr ausgegangen.¹ In diesem Bereich ist ein «standortfreies, unbezügliches Wissen gar nicht vorstellbar». Alles Verstehbare ist hier «nur mit Beziehung auf Problemstellungen und Begriffssysteme, die dem historischen Strom erwachsen, formulierbar».²

Die jeweilige Verwurzelung des Denkens an einem bestimmten Ort des sozialen Raumes birgt zwar Perspektivität in sich, aber noch nicht Verkehrung. In welcher Weise das soziale Sein sowohl Inhalt als auch Form des Denkens bestimmt, bleibt offen. Die Wissenssoziologie geht allein davon aus, daß der soziale Standort nicht nur Anlaß für ein bestimmtes Denken ist, sondern konstitutiv in dieses selbst eingeht.³ Sie will jeweilige Entsprechungen aufdecken. Die ontologische Struktur dieser Entsprechungen liegt außerhalb ihres Interesses.⁴

Da die Wissenssoziologie sowohl Inhalt als auch Form geistig-kultureller Gebilde funktionalisiert, fragt sie z. B. nicht nur nach dem Zusammenhang zwischen einem bestimmten Moralebot und sozialen Gegebenheiten, sondern auch nach der Situation, in der Forderungen überhaupt erst als Moralgebote auftreten.⁵ Bevorzugter Gegenstand diesbezüglicher Untersuchungen ist das Feld der Wortbedeutungen, dort ist die «Interdependenz und Reagibilität» in einer Schärfe faßbar, wie in keinem anderen Gebiet des Sozialen.⁶

Inadäquatheit des Denkens

Wie verträgt sich mit dem allgemeinen totalen Ideologiebegriff das Problem des «falschen Bewußtseins»? Seinsgebundene Erkenntnis trifft das Sein,

¹ aaO. 71.

² aaO. 72.

³ aaO. 239; vgl. 230-239.

⁴ Eine Ontologie der Beziehung als philosophische Voraussetzung der Wissenssoziologie sucht J. Schaaf (Grundprinzipien der Wissenssoziologie [Hamburg 1956]) zu erarbeiten. H. Pleßner weist darauf hin, daß der wissenssoziologische Ideologiebegriff von vier nur philosophisch entscheidbaren Sätzen abhängt: «1. Die Geschichte... ist die Grunddimension des menschlichen Lebens. 2. Das menschliche Leben ist in seinem Wissen primär in einem Bewußtsein verfangen, in dem nichts besteht, was nicht durch eine subjektiv bedingte kategoriale Formung hindurchgegangen ist. 3. Es gibt keinen Selbstaussweis des wahren Bewußtseins in seinem eigenen Element... Der Mensch kann nur dann die Wahrheit des Bewußtseins bezeugen, wenn er sich in einem prinzipiell anderen Element ausweist. Dies andere Element ist die Praxis. 4. Im Verhältnis des Bewußtseins zur Praxis... hat das Leben die Rolle des bestimmenden Unterbaus» (Abwandlungen des Ideologiegedankens: Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Hrsg. u. eingel. v. K. Lenk = ST IV [Neuwied u. Berlin 1964] 232).

⁵ Ideologie und Utopie, aaO. 73f.

⁶ aaO. 75.

⁷ «Das pure Wissen von der Möglichkeit eines falschen Bewußtseins ist uralte; es ist religiösen Ursprungs und als solches vom Standpunkte der Moderne ein ererbtes Gedankengut. Es taucht als Problem stets auf, so oft die Umwelt eines Propheten oder gar dieser selbst die Echtheit seiner Gesichte oder gar seiner Gedanken bezweifelt» (aaO. 65; vgl. 72f).

seinsgebundene Norm ist verbindlich. Wo ist da Raum für eine Inadäquatheit? In der Beantwortung dieser Frage werden die Voraussetzungen der Wissenssoziologie sichtbar.

Das Sein ist nicht statisch, es verschiebt sich. Der Wandel der sozialen Lage und der Sinnzusammenhänge ermöglicht, daß zwischen beide eine Nichtentsprechung eintritt. Ein Normensystem, das adäquater Ausdruck einer Seinslage war, ist dies nach einiger Zeit nicht mehr, da sich die Seinslage verschoben hat. Ähnliches gilt für das Erkennen. Das Verstehen fordert eine «ontische Verwandtschaft». Seine «intellektuelle Formalisierbarkeit» aber fordert ein «theoretisch-begriffliches Bezugssystem», das von einer bestimmten historischen Seinslage bedingt ist.¹ Es kann also sowohl eine Inadäquatheit zwischen Verstehen und seiner theoretischen Formulierung eintreten als auch zwischen Bewußtsein und Sein überhaupt.

Der Raum für ein «falsches Bewußtsein» ist damit freigegeben. Falsch ist «ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt». ² Ein richtiges Bewußtsein kann also falsch werden, insofern das Sein, auf welches es sich bezieht, sich wandelt. Die in einem Denken auftauchenden Absolutheitskategorien können verschiedene Funktion haben. Einmal können sie handlungsbedingt sein. Sie dienen dann der Konzentration auf die Verwirklichung einer Möglichkeit unter anderen, für die man sich entschieden hat. Sie sind dann auf die Zukunft ausgerichtet. ³ Sie können aber auch Mittel sein, das «zufällige Sosein des Alltags» zu stabilisieren. ⁴ Etwas Zufälliges soll statisch zementiert, zum Absoluten erhoben werden. Das heißt «Ideologie» in Abhebung von «Utopie» bei Mannheim.

Kriterium ob Ideologie im Sinne der Wirklichkeitsverstellung vorliegt, ist einzig die Zukunft bzw. die Verwirklichung. Die Gegenwart bleibt im Streit der Meinungen. Nur von einem späteren Standort aus kann rückwärtsblickend geschieden werden zwischen ideologischen und utopischen Elementen in den gegenwärtigen Vorstellungen, erst dann zeigt sich, ob sie das Heraufkommen des Neuen gehemmt oder unterstützt haben. ⁵

Die der Wertfreiheit vorausliegende Wertung

Die wertfreie Analyse der Entsprechung von sozialer Lage und Sicht verweist auf eine ihr vorausliegende Wertung. Diese Wertung geschieht durch

¹ aaO. 77.

² aaO. 85.

³ aaO. 178 f.

⁴ «So vollzieht sich die unheimliche Wendung der Neuzeit, daß jene Kategorie des Absoluten, die einst das Göttliche einzufangen berufen war, zum Verdeckungsinstrument des Alltags wird, der durchaus bei sich bleiben möchte» (aaO. 78).

⁵ aaO. 178 f.

eine «metaempirische Entscheidung» angesichts der besonderen Situation der Gegenwart. In einer schroffen Wendung gegen den Positivismus verweist Mannheim auf metaphysische Vorentscheidungen, die die empirische Forschung erst ermöglichen: «Empirie (in den historischen Wissenschaften zumindest) ist «nur im Element metaempirischer, ontologisch-metaphysischer Entscheidungen und der daraus sich ergebenden Erwartungen und Setzungen möglich... Wer sich für gar nichts entscheidet, hat gar keine Fragestellung und nicht einmal eine heuristische Hypothese, auf die hin man die Geschichte befragen und durchforschen könnte». ¹ Wer diese vorausliegenden Entscheidungen leugnet, läßt sie dadurch unbewußt und unkontrolliert herrschen. Es gilt sie daher aufzuhellen. Mannheims Entscheidung ist: Der Wandel der Sinnzusammenhänge ist kein «willkürliches Spiel», d. h. in der «Abfolge, aber auch in der Koexistenz der Elemente» liegt mehr als bloßer Zufall. In der Geschichte vollzieht sich «das Werden des Wesens ‚Mensch‘». ² Erst diese Entscheidung macht die wertfreie Analyse wertend und läßt die Wertung sich durch eine wertfreie Analyse vollziehen.

Die wertfreie Analyse ist der Weg, auf dem die Gegenwart bewältigt werden kann. Kennzeichen unserer Gegenwart ist die «sozial aufgelockerte Situation». Es vollzieht sich in ihr eine «so rapide und radikale soziale und geistige Transformation», daß die einzelnen Positionen sich gegenseitig als Partikularitäten entlarven. ³ Die Gleichzeitigkeit verschiedener «DenkWelten» in der Gegenwart, die ihren partikularen Stand nicht in einer immanenten Analyse vor sich bringen können, läßt den in einer Denkwelt jeweils unbewältigten «irrationalen Rest» als Grunderfahrung einer gegensätzlichen Denkwelt auftreten.

«Selbsthypostasierung», d. h. Absolutheitskategorien sind notwendig zum Handeln und für die theoretische Aussageform unseres Denkens. Aber sie muß immer wieder rückgängig gemacht, auf das Ganze hin immer wieder gesprengt werden. Nur indem eine jede sich als absolut verstehende Welt-sicht durch die anderen gegenwärtigen Welt-sichten partikularisiert wird, bleibt das Denken offen auf das Ganze ausgerichtet, das es selbst aber nicht mehr in einem geschlossenen System einvernehmen kann. ⁴ Der «dynamische Relationismus» ist die einzig mögliche adäquate Form des Suchens nach einem Ausweg» in der besonderen Situation der Gegenwart. ⁵ Weltorientierung kann nur als «Situationsanalyse» geschehen. ⁶

Ideologiekritik

Jede sich zur Absolutheit hypostasierende Welt-sicht ist Ideologie und ihre Partikularisierung ist Ideologiekritik, insofern bedeutet Wissenssoziologie

¹ aaO. 79. ² aaO. 81 f.

³ aaO. 76. – Aber diese Offenheit kann wieder verschwinden (aaO. 76 f).

⁴ aaO. 76, 92 f. ⁵ aaO. 86. ⁶ aaO. 93.

Ideologiekritik. Ermöglichung dafür sind die «Distanzierungsprozesse» der Gegenwart, durch die ein Bereich möglicher Ideologiekritik eröffnet wird. Die metaphysischen Vorentscheidungen können höchstens aufgeheilt, aber nicht kritisch destruiert werden. Zersetzt werden kann nur etwas, mit dem wir nicht unmittelbar identisch sind. Ideologiekritik besagt das Vorliegen eines Neuen, von dem durch Destruktion nur die alten Hüllen abgestreift werden sollen.¹

Im einzelnen sind die Distanzierungen von dreifacher Art:² (1) Der Wechsel des historisch-sozialen Raumes des einzelnen, z. B. durch Abwanderung vom Land in die Stadt, durch sozialen Aufstieg, durch Emigration usw. (2) Die Verschiebung bzw. Entfaltung eines historisch-sozialen Raumes, während gleichzeitig die früher hervorgebrachten Normen und Institutionen geblieben sind. (3) Im gleichen historisch-sozialen Raum finden sich mehrere sozial gebundene Arten der Weltauslegung, die sich gegenseitig so durchleuchten, daß das Distanzierendsehen aller zu einer realisierbaren Denkhaltung wird. – Die Wissenssoziologie hält dies letzte für entscheidend.

Die Wahrheitsfrage

Die Distanzierung ermöglicht und bewirkt die Relationierung, d. h. die Aussagegehalte werden nicht mehr unmittelbar aufeinander bezogen, sondern zuerst auf eine bestimmte Art der Weltauslegung und diese wiederum auf eine bestimmte soziale Struktur. Was besagt dies über den Wahrheitsgehalt der Aussagen?³

Die eigentliche Wahrheitsfrage liegt nicht im Bereich der Wissenssoziologie, sie bereitet diese nur vor. Die Wissenssoziologie spürt der «Genesis möglicher Wahrheit im Zusammenhang mit dem Sozialprozeß» nach.⁴ Dabei werden allerdings «Umstände» der Wahrheit aufgedeckt und insofern die Wahrheitsfindung selbst betroffen.⁵ Eine Geltungseinschränkung bringt die wissenssoziologische Analyse allerdings mit sich, denn der Nachweis der Seinsgebundenheit eines Wahrheitsgehaltes bedeutet die Vermutung, er könne «Teilansicht» sein.⁶

Was Wissenssoziologie ausschließt, ist: «Wahrheit in unbezüglicher Formulierung besitzen zu wollen.»⁷ Die Seinsgebundenheit eines Denkens besagt Perspektivität, aber nicht Verkehrung, nicht Minderung möglichen Wahrheitsgehaltes. Sie besagt sogar noch mehr, nämlich die Chance, sich etwas in besonderer Intensität zuzuwenden und zu durchdringen.⁸ So sind die Ergebnisse einer wissenssoziologischen Analyse für den Wahrheitsgehalt einer Aussage weder sinnirrelevant noch sinnrelevant; sie liegen dazwischen.

¹ aaO. 78²⁷. ² aaO. 241 f. ³ aaO. 242.

⁴ aaO. 75 (Hervorhebung von mir. D. E.).

⁵ aaO. 76.

⁶ aaO. 243 f. ⁷ aaO. 72. ⁸ aaO. 73.

Die «direkte Auseinandersetzung zwischen Meinungen» und das «direkte Hinsehen auf die Sachen» werden durch die wissenssoziologische Analyse nicht abgelöst, sondern nur vorbereitet.¹

III. IDEOLOGIE ALS RATIONALISIERUNG VON WERTUNGEN BEI TH. GEIGER

Die Wissenssoziologie hat dem Phänomen des Religiösen wenig Aufmerksamkeit geschenkt, desto mehr tat dies die Religionssoziologie positivistischer Provenienz. Die positivistische Ideologienlehre und Ideologiekritik bilden ein weites Feld, das hier nicht abgeschritten werden kann.² Die Arbeiten von Th. Geiger über Ideologie bieten sich für eine Darstellung der positivistischen Ideologienlehre deswegen an, da deren Voraussetzungen bei ihm besonders deutlich werden.³

Ideologie ist «ein der Wirklichkeit inadäquates, wenn auch nicht logisch falsches Denken».⁴ Gegenüber der Wissenssoziologie ist Ideologie immer und wesentlich ein «falsches Denken». Sie muß aber nicht logisch falsch sein, d. h. sie entzieht sich einer formal-logischen Verifizierung oder Falsifizierung. Die Falschheit (Inadäquatheit) «liegt in der Nicht-Übereinstimmung mit der objektiv-rationalen oder Erkenntnis-Wirklichkeit».⁵

Objektiv-rationale Wirklichkeit

Die in der Erkenntnis angegangene und anwesende Wirklichkeit wird bestimmt als «Gesamtheit der raumzeitlichen Erscheinungen».⁶ Sie ist daher immer «direkt oder indirekt (an Symptomen)» wahrnehmbar.⁷ «Diese Wirklichkeit erkennen heißt: über ihre Erscheinungen Aussagen machen, die durch Beobachtung und Schluß verifizierbar oder falsifizierbar sind.»⁸ Stehen diese «theoretischen» Aussagen in Einklang mit der Wirklichkeit, sind sie richtig; entsprechen sie ihr nicht, sind sie falsch. «Tertium non

¹ aaO. 244.

² Vgl. dazu die Darstellung von Lenk, Die positivistische Ideologienlehre: *Dialectica* 16 (1962) 232–254. Auf das Verhältnis der positivistischen Ideologienlehre zum philosophischen Positivismus bzw. Neopositivismus kann hier nicht eingegangen werden. Sie fällt zum mindesten nicht unmittelbar mit ihm zusammen.

³ Bibliographie: Th. Geiger, *Arbeiten zur Soziologie. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik*. Ausgew. u. eingel. v. P. Trappe = ST VII (Neuwied u. Berlin 1962) 463–472.

⁴ Art. Ideologie: HSW V, 182.

⁵ Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie: *Arbeiten zur Soziologie*, aaO. 414.

⁶ aaO.

⁷ Art. Ideologie, aaO.

⁸ Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie, aaO.

datur.»¹ Der Begriff der Wirklichkeit ist diesem Bereich des rationalen, objektiven, theoretischen Erkennens vorbehalten. Es gibt also neben dieser objektiv-rationalen Wirklichkeit nicht noch eine «subjektiv-existentialer Lebenswirklichkeit» als wären dies zwei Bereiche von Wirklichkeit.² Was nicht raum-zeitlich geortet werden kann, ist nicht wirklich. Wohl gibt es neben dem Bereich des Erkennens noch den des Gefühls. Zwischen einem Subjekt und einem Objekt waltet nicht nur Erkennen, sondern auch Fühlen, Werten. Aber dies letztere ist ein «a-theoretischer Verhalt», denn sein Gehalt ist kein raum-zeitlich Gegebenes.³

Wird dieses Gefühlsverhältnis nicht nur kundgegeben («Ich verabscheue Tierquälerei»), sondern in eine Aussage über dieses Gefühlsverhältnis verwandelt («Tierquälerei ist abscheulich»), wird etwas A-Theoretisches theoretisiert. Ein Gefühlswert wird zu einer objektiven Eigenschaft transformiert. Von dieser Art sind die Werturteile, die – wenngleich unzulässig – als «theoretisch intendierte Aussagen» auftreten. Als solche sind sie falsch (ebenso wie ihr Gegenteil), weil ihnen keine raum-zeitliche Wirklichkeit entspricht. Andererseits entzieht sich die dem Werturteil vorausliegende Wertung der theoretischen Kritik, da sie außerhalb des Bereiches der Theorie liegt.⁴

Ideologie als Para-Theorie

Ideologie läßt sich jetzt näher bestimmen: «Jede Ideologie beruht auf der Theoretisierung und Objektivierung eines primären Gefühlsverhältnisses, das zwischen dem Sprechenden und einem Objekt besteht.»⁵

Jede Aussage ist ideologisch, in der «die Gerichtetheit des Gefühls auf ein Objekt» als etwas dem Objekt selbst Angehöriges in die Aussage eingeht. Werturteile sind damit «reine Ideologie», da bei ihnen «die Aussage überhaupt keinen anderen Inhalt» hat, «als eben den der Objektivierung und Theoretisierung des Gefühlsverhältnisses». Solche «reine Ideologie» findet sich auch im Gebiet des Religiösen: «Religiöse Gefühle können an sich nicht ideologisch sein. Ideologisch dagegen ist alle dogmatische Theologie, die ja nichts anderes ist als eine Theoretisierung des A-Theoretischen, in diesem Fall eines religiös Irrationalen.»⁷

Dies aber sind Grenzfälle. Normalerweise ist Ideologie nur eine «Beimischung zu echter Theorie», zum Beispiel: «Als Prämisse für einen Schluß. Als Auslesegesichtspunkt für Beobachtungen, mit denen schein-induktiv die Richtigkeit des ideologischen Inhalts ‚bewiesen‘ wird. Als Blendung gegenüber gewissen Tatsachenzusammenhängen oder als Vergrößerungsglas. Als

¹ aaO. 415.

² aaO. 413, 415.

³ aaO. 418, 420.

⁴ aaO. 419.

⁵ aaO. 423.

⁶ aaO. 420.

⁷ aaO. 421.

Vektor der formalen Begriffsbildung. Als Verführer zu schlichten logischen Fehlern.»¹

Die vorgenommene Einschränkung des Ideologischen auf den Bereich der Theorie ist wichtig. Erleben ist ein «a-rationaler Akt». Dieser ist nicht ideologisch, sondern gegebenenfalls seine unerlaubte Theoretisierung. Religiöses Gefühl entzieht sich demnach jeder ideologiekritischen Destruktion. Diese richtet sich nur auf seine (verfälschende) Kundgabe in theoretischen Aussagen.

In keiner Weise soll dadurch eine Abwertung des Gefühls-, Willens- und Stimmungsmäßigen vorgenommen werden. Es wird nur die Forderung erhoben, es im theoretischen Erkennen auszuschalten.² Diese Ausschaltung bezieht sich nur auf den Inhalt der theoretischen Aussage selbst. Ein «vitaler Anstoß», der die Erkenntnisabsicht auf einen bestimmten Erkenntnisgegenstand hinlenkt, macht dieses Denken noch nicht ideologisch.⁴

In Gegenwendung gegen Mannheims Wissenssoziologie wird jedes konstitutive Eingehen der sozialen Lage in das Denken selbst abgelehnt. Ihr Wahrheitskern ist nur der: Es gibt neben anderen Gefühlsverhältnissen auch solche, «die durch die soziale Umgebung des Denkenden – die Sozialstruktur der Zeit oder seine Stellung innerhalb der Gesellschaft seiner Zeit – bedingt sind». Das soziale Sein hat nur die Funktion über die Gefühlslage des Individuums sein theoretisches Denken in bestimmte Richtungen zu lenken. Eine Änderung des Denkens aber geschieht nicht durch Transformation des historisch-sozialen Raumes, sondern durch den «immanenten Fortschritt der Erkenntnis».⁶

Die Entideologisierung

Zumindest gegenwärtig ist es möglich, ideologiefreie Aussagen zu machen. Es ist dies eine Frage «intellektueller Gefühlsaskese und Selbstkontrolle». Diese Distanz gegenüber den eigenen Gefühlsbindungen ist begrenzt «auf die der Mathematik verwandte, rein formale, begriffs-analytische Darstellung ‚theoretischer Möglichkeiten‘ einerseits und in materialer Hinsicht auf die unter kontrollierten Prämissen positiv-empirisch verifizierbaren Feststellungen». In den Bereichen, in denen die Gefühlsbezogenheit auf den Gegenstand wesentlich ist (sog. «brennende Fragen»), läßt sich eine solche Distanzierung nicht erreichen. Hier gibt nur eine «existentialer Selbstanalyse» Aufschluß über die eigene Befangenheit und legt so selbstkritisch die «potentielle Ideologiequelle» frei.⁸

¹ aaO. 421.

² aaO. 422.

³ aaO. 424.

⁴ aaO. 425.

⁵ aaO. 427.

⁶ Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens (Stuttgart-Wien 1953) 148 (Hervorhebung von mir. D. E.).

⁷ Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie, aaO. 429.

⁸ aaO. 430.

Aufnahme oder Ablehnung

Das Ideologieverständnis bei den einzelnen Denkern der Gegenwart gründet vor allem in einer je persönlichen Aneignung von und Auseinandersetzung mit dem Marxschen, wissenssoziologischen und positivistischen Ideologiebegriff.¹ Deren Begründung aber stößt auf philosophische Schwierigkeiten, auf Grund derer sie sich auch gegenseitig als ideologisch zu entlarven suchen. Trotzdem kann der Christ nicht mit dem Hinweis darauf dem Ideologieproblem aus dem Weg gehen. Wert und Fruchtbarkeit einer Ideologienanalyse auch im Bereich des Christentums sind durch viele religionssoziologische Arbeiten bezeugt.²

Gründet der Ideologiebegriff in bestimmten philosophischen Sätzen, so ist eine philosophische Auseinandersetzung mit ihm notwendig. Ist aber für den Christen das Ideologieproblem dadurch gelöst, daß man seine Herkunft aus einer bestimmten philosophischen Weltanschauung nachweist, der man selbst nicht huldigt? Nein, aber das Ideologieproblem wird erst sichtbar, wenn ich es in mein Denken aufnehme, mir es übersetze.

Von hier aus gesehen, kann man fast von einer typisch evangelischen und von einer typisch katholischen Haltung dem Ideologieproblem gegenüber sprechen. Erstere stimmt weitgehend der Ideologiefähigkeit jedes religiösen Phänomens zu, da es als des Menschen Wort und Tat im Gegensatz zu Gottes Wort und Tat steht. Es gibt keine äußeren Kriterien, beide zu unterscheiden. Allein, wer unter dem Anruf von Gottes Wort steht, erfährt die Befreiung von sich selbst, vom eigenen selbstmächtigen Tun. Nur unter diesem Anspruch wird eine Dimension des Glaubens sichtbar, die jenseits des funktionalen Zusammenhangs des Religiösen mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit liegt.³ Bei den katholischen Reaktionen stehen rein philosophische Überlegungen wesentlich mehr im Vordergrund. Das Urteil von G. E. Kafka ist kennzeichnend: Bei dem totalen Ideologieverdacht «handelt es sich immer um den Versuch, die eigene Position mit dem Nimbus geheimen Wissens zu umgeben, das gegen jede vernünftige Kritik durch Kritik an der Vernunft als der Fähigkeit, ‚wahr‘ und ‚falsch‘, ‚gut‘ und ‚böse‘ zu unterscheiden, unangreifbar gemacht werden soll. Diese Unangreifbarkeit ist freilich bloßer Schein, weil sie nur durch Zirkelschlüsse zu ‚beweisen‘ ist

¹ Vgl. Einleitung und Nachwort von Lenk: *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, aaO. 17–59, 361–377.

² Birnbaum weist darauf hin, daß gerade in neueren religionssoziologischen Arbeiten bei der Analyse der Ideologiebegriff mit Anwendung findet (*Ideologiebegriff und Religionssoziologie: Probleme der Religionssoziologie*, aaO. 78–86).

³ Vgl. W. Kreck, *Der Abbau der Ideologien in der Verkündigung des Evangeliums*; H. J. Iwand – W. Kreck – K. G. Steck, *Die Verkündigung des Evangeliums und die politische Existenz = ThEx NF. XLI* (München 1954) 23–34; E. Fahlbusch, *Art. Ideologie: EKL II*, 245–250. – Man denke vor allem an die positive Aufnahme der Religionskritik Feuerbachs in der dialektischen Theologie.

und in Wirklichkeit einen radikalen Fideismus voraussetzt».¹ Die Argumentation steht der der positivistischen Ideologienlehre an der Wissenssoziologie sehr nahe. Allein die nähere Bestimmung des Vernunftbegriffes unterscheidet sie. Auch K. Rahner, der die grundsätzliche Differenz zwischen Christentum und Ideologie aufzuweisen sucht, verschiebt sozusagen erst die philosophische Ebene, indem er dem positivistischen Ideologieverdacht den metaphysischen Charakter der christlichen Aussagen entgegenstellt.² Die eigentliche Problematik, wie das Religiöse den funktionalen Zusammenhang mit dem Sozialen transzendiert, wird von ihm nicht angegangen, da sein Hauptaugenmerk sich auf die Marxisten und Atheisten und nicht auf die Soziologen verschiedenster Provenienz richtet.

Diesen Zusammenhang zwischen sozialer Lage und Sicht will R. Hernegger in seinen verschiedenen Arbeiten enthüllen. Er will innerkirchliche Ideologiekritik mittels wissenssoziologischer Analysen betreiben.³ Nach ihm gibt es «für das Studium der Ideologie kaum ein lehrreicherer Beispiel als die Kirchengeschichte».⁴ Und die von ihm aufgedeckten Zusammenhänge sprechen für sich. Aber zugleich weicht er der Radikalität des Ideologieproblems aus, indem er sich auf einen partikularen Ideologiebegriff beschränkt. «Jede Ideologiekritik bedarf eines sicheren ‚Bezugssystems‘, an dem die Unwahrheit einer Aussage aufgedeckt werden kann.»⁵ «Das Bezugssystem zur Unterscheidung der ‚christlichen‘ Ideologie vom Glauben ist die von der Kirche autoritativ interpretierte Hl. Schrift.»⁶ Hernegger relationiert und partikularisiert nicht diese ideologiekritische Position, sondern setzt sie absolut, damit wird sie selbst ideologisch. Im Sinne der Wissenssoziologie müßte er seinen eigenen Kampf für eine Kirche der Gläubigen gegen die bestehende Volkskirche auf ein neues historisch-soziales Sein funktionalisieren. GleichermäÙen müßte er «die von der Kirche autoritativ interpretierte Hl. Schrift» in die Funktionalisierung mit einbeziehen.

Mit Ausnahme der dialektischen Theologie kann bisher nur von einer sehr beschränkten Übernahme des Ideologiebegriffes gesprochen werden. Der möglichen Ideologiefähigkeit mehr oder weniger große Bereiche christ-

¹ *Art. Ideologie: Katholisches Soziallexikon* (Innsbruck-Wien-München 1964) 438. – H. Lübke geht auf die Probleme, die sich dem Christentum durch die Ideologienlehre stellen, nicht ein (*Art. Ideologie: LThK² V*, 605–607).

² *Ideologie und Christentum*, aaO. 59, 65; wesentlich breiter und differenzierender in der Darstellung, grundsätzlich aber der Deutung des Verhältnisses von Ideologie und Christentum bei K. Rahner folgend ist K. Lehmann, *Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien: Handbuch der Pastoraltheologie*, aaO. 148–180.

³ R. Hernegger, *Ideologie und Glaube. Eine christliche Ideologienkritik*. Bd. 1: *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* (Nürnberg o. J.) 64.

⁴ R. Hernegger, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- oder Volkskirche* (Olten und Freiburg i. Br. 1963) 18.

⁵ *Ideologie und Glaube*, aaO.

⁶ aaO. 66. – Vgl. zu Hernegger die Beurteilung durch Schlette, aaO. 513 f.

lichen Weltverhaltens wird zugestimmt, zugleich aber betont, daß diese nicht notwendiger Natur ist und jeweils aus dem Glauben heraus überwunden werden kann. Allein, die Wahrheit des Glaubens als Norm und Maß christlichen Weltverständnisses und christlicher Weltgestaltung ist personaler Natur. Sie ist nicht ‚neben‘ dem Leben der Christen vorhanden, sondern verwirklicht sich in ihm und ist nur in dieser Weise anwesend. Dieses personale ‚mehr‘ im religiösen Phänomen aber vermag der Christ dem religionssoziologischen Forscher oder dem marxistischen oder positivistischen Ideologiekritiker auf seiner Ebene nicht einsichtig zu machen. Gegenüber deren Kritiken vermag er zwar in seinem Selbstverständnis einzusehen, daß sie ihn nicht wesentlich treffen, aber er vermag dies nicht zu ‚beweisen‘.

Ideologie als tangentielle Grenze des Glaubens

Der Vorwurf der Ideologiekritik destruiert nur dann den Glauben wesentlich, wenn positiv behauptet wird, daß der Glaube in dem religiösen Phänomen als Phänomen aufginge, nicht aber, wenn negativ offengelassen wird, daß der Glaube möglicherweise die Phänomenhaftigkeit transzendiere. Das bedeutet nicht, daß die Ideologienlehre die Möglichkeit der Transzendenz bejahen muß, sondern nur, daß sie sie nicht ausschließen darf. In bezug auf das Ideologieproblem kommt der Durchdringung des Verhältnisses von Religion und Glaube erhöhte Dringlichkeit zu.

Äußert sich der Glaube in religiösen Phänomenen – Kirche, Kult usw. –, so artikuliert er sich gemäß dem allgemeinen Verständnis von Welt und Selbst, in dem sich der Glaubende befindet bzw. vorfindet. In diesem Horizont zeigt und stellt sich auch das Ideologieproblem. Für einen Christen, dessen Denken sich in neuhomistischen Kategorien bewegt, stellt es sich anders als für einen, dessen Denken von R. Bultmann oder K. Barth geprägt ist. Allen Antworten auf das Ideologieproblem aber wird und muß gemeinsam sein, daß – wenn überhaupt – die Ideologiekritik nur die Außenseite des Glaubens betrifft, d. h. die Art, wie er sich äußert und darstellt.¹ Das nähere Verständnis der Transzendenz des Glaubens als personale Bindung an Jesus Christus über die Erscheinungs- und Verwirklichungsformen des Glaubens hinaus aber ist je verschieden. Nimmt man das religiöse Phänomen in dem Sinne, wie es Gegenstand der Religionssoziologie ist, kann man dessen Befragung auf Ideologiekritik hin keine Grenzen setzen. Andererseits kann man auch nicht die grundsätzliche Ideologiekritik jedes religiösen

¹ Man muß dabei zumindest die Möglichkeit einer religionslosen Darstellung des Glaubens offenlassen, wobei ‚religionslos‘ nichts anderes bedeuten würde als verschieden von allen bis auf uns gekommenen Formen religiösen Verhaltens. (Dazu sind auch die Artikel von Th. Sartory, Braucht der Glaube «Religion»? S. 453 und Ch. Hörgl, Die Botschaft von Gott und unser Glaube S. 477 heranzuziehen.)

Phänomens postulieren, es sei denn als rein methodisches Prinzip im Sinne einer wertfreien empirischen Religionssoziologie.

Die Befragung auf Ideologie hin geschieht immer – wie wir gesehen haben, auch bei der Wissenssoziologie – ideologiekritisch. Befragung setzt Distanz voraus. D. h. es wird nicht nur Funktionalität behauptet, sondern Inadäquatheit in irgendeiner Form. Dies ist das Spezifische einer ideologiekritischen Befragung gegenüber einer rein religionssoziologischen.¹ Damit wird die ideologiekritische Denunziation christlicher Verhaltens- und Denkweisen für den Christen zu einer Sache, die ihn unmittelbar angeht. Er wird vor die Frage gestellt, ob sein Glaube sich adäquat äußert. Entspricht ein bestimmtes Gottesverständnis einer bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit und hat sich diese inzwischen gewandelt, muß dann an dem alten Gottesverständnis festgehalten werden oder hat mein Gottesverständnis, der ich in der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit lebe, dieser zu entsprechen? Noch deutlicher wird das Problem bei der Struktur der Kirche, die selbst eine gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Es können sich dann Fragen aufdrängen wie: Hat die Kirche heute eine demokratische Struktur anzunehmen? Ist heute ihre monarchische Struktur eine ideologische Verhärtung? Je nachdem, wie das Verhältnis zwischen religiösem Phänomen und personalem Glauben gesehen wird, wird die Antwort verschieden ausfallen. Wer an der Unwandelbarkeit der monarchischen Struktur festhält, bejaht, daß der transzendente personale Glaube zumindest die allgemeine Struktur des religiösen Phänomens bestimmt und setzt damit vom Glauben her der Ideologiekritik eine Grenze, die sie von sich her nicht zu sehen vermag.

In dieser Problemlage gibt die Ideologienlehre selbst eine Hilfe. Ideologien sind nur im Rückblick als solche erkennbar. Erst nach erfolgter Distanzierung ist die Standortgebundenheit der vorherigen Position einsehbar. In der Anwendung heißt dies: Was an der Gestalt des Christentums wandelbar ist, ist nicht durch Spekulation zwingend festzulegen, sondern erweist sich allein durch den Wandel selbst. Ein Blick in die bisherige Geschichte des Christentums belegt dies. Was sich uns heute rückblickend als wandelbar enthüllt, ist oft genug als unwandelbar verteidigt worden. Trotzdem geht es nicht eigentlich um den Wandel, sondern um das Unwandelbare, das in ihm je anwesend ist und sich durchhält.

Ohne die jeweiligen philosophischen Voraussetzungen zu übernehmen, sieht sich der Christ gemäß den verschiedenen ideologiekritischen Ansätzen vor folgende Fragen gestellt:

- (1) Wie weit können ‚christliche‘ Aussagen Ausdruck einer unwahren Seinslage sein?
- (2) Wie weit bestimmt die jeweilige historisch-soziale Lage sowohl die Gestalt des Christentums als auch das ‚christliche‘ Welt- und Selbstverständnis?

¹ Vgl. Birnbaum, aaO.

(3) Wie weit ist eine religiöse Gefühlslage nicht nur Anlaß für eine bestimmte ‚christliche‘ Argumentation, sondern bestimmt auch deren Inhalt?

Das sind Fragen, die nicht grundsätzlich ein für allemal beantwortet werden, aber als Leitfaden für eine ständige selbstkritische Reflexion über die Bedingtheit der eigenen Aussagen dienen können. Über diese kritische Reflexion hinaus verweisen sie einerseits auf die Probleme der ‚Geschichtlichkeit‘ des Menschen und der ‚Hermeneutik‘, andererseits auf das Problem, das sich dem Christen angesichts des modernen Verständnisses von ‚Wissenschaft‘ stellt.¹

Ideologienbildung und Ideologiekritik in der Theologie

P. Teilhard de Chardin schreibt über seine Absicht: «Ich erhebe nicht den Anspruch, sie [die der Erscheinung des Denkens auf Erden lang vorausgehenden Zeiten] zu beschreiben, wie sie wirklich gewesen sind, sondern wie wir sie uns vorstellen müssen, damit die Welt in diesem Augenblick für uns wahr werde: die Vergangenheit nicht an sich, sondern wie sie einem Beobachter auf der Höhe jenes Gipfels erscheint, auf den uns die Entwicklung gestellt hat.»² Die Wahrheit der Gegenwart – d. h. die Zukunft – enthüllt sich in der Interpretation der Vergangenheit.³ Christliche Weltsicht, d. h. Sicht der Welt, wie sie sich einem Glaubenden enthüllt, ist im Sinne eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses damit wesentlich Ideologie.

Aber die ‚christliche‘ Weltsicht hat sich gewandelt und wandelt sich weiter. Das diesem Wandel zugrundeliegende Unwandelbare, der personale Glaube, ist als solches nicht zu fassen, sondern nur in seiner jeweiligen Artikulation. Ideologische Verhärtung tritt dann ein, wenn eine Weltsicht sich als unbedingte versteht und allen anderen die ‚Christlichkeit‘ abspricht. Nicht nur im Rückblick auf die Geschichte, sondern auch im Miteinander der Konfessionen und der verschiedenartigen Christlichkeit der sozialen und politischen Gruppen zeigt sich die Bedingtheit jeder christlichen Weltsicht. Die einzelnen Sichten, sei es nun die eines Augustin, eines Thomas von Aquin oder Teilhard de Chardin, kommen nur dann miteinander ins Gespräch, wenn zugleich die jeweilige Verwurzelung in der historisch-sozialen Lage mitgesehen und einbezogen wird.

Die eigentliche Ideologieproblematik liegt nicht in der allgemeinen Weltsicht der Christen und ihrer je verschiedenen Artikulation, sondern in dem

¹ Vgl. Schlette, aaO. 514.

² Der Mensch im Kosmos (München 1959) 7.

³ «Ahnung liegt nicht in der Richtung des Auges auf das Dasein und dessen Zukunft, sondern in der Reflexion der Augenrichtung gegen die Vergangenheit, so daß im Auge dadurch, daß es auf das dahinterliegende starrt, eine Disposition entwickelt wird, das vorne Liegende zu sehen.» (S. Kierkegaard, Die Tagebücher, 1834–1855. Ausgew. u. übertr. v. Th. Häcker [Olten 1948] 117f).

Einfluß einer bestimmten sozialen Lage auf religiöse Vorstellungen. Der Christ versteht sich nicht nur gemäß seiner sozialen Lage, sondern sein Glaube wird bei sozialen Umstrukturierungen sowohl von dem beharrenden als auch von dem gewandelten Teil mißbräuchlich zur Legitimation benutzt.¹ «Etwa werden Offenbarungssätze (die dann leicht ihrer Eigenbedeutung verlustig gehen) und Sätze der bürgerlichen Moral der weißen Weste mit Sätzen eines außenpolitischen Programms kombiniert.»²

O. Schreuder nennt vier Quellen, aus denen in diesem Sinne ‚christliche‘ Ideologien fließen können: «(1) Das allgemeine Legitimationsbedürfnis der Gesamtgesellschaft und die besonderen Bedürfnisse einzelner sozialer Gruppierungen. (2) Das gesellschaftliche Machtbedürfnis der religiösen Institutionen. (3) Die Erfordernisse der kirchlichen Organisation und die Interessen der Amtsträger. (4) Das Konkurrenzverhältnis zwischen Religionsgemeinschaften.»³

Aber auch die Theologie im engeren Sinn steht unter der Ideologieproblematik. Wie weit ist die psychische Seinslage eines Theologen nicht nur Anlaß, sich bestimmten Fragen mit besonderer Intensität zuzuwenden, sondern geht sie auch konstitutiv in die theologische Argumentation ein, so daß diese eine Rationalisierung seiner Psyche ist? Es lassen sich funktionale Zusammenhänge nachweisen.⁴ Daß jeweils über diesen funktionalen Zusammenhang hinaus ein ‚mehr‘ vorliegt, sagt dem Theologen allein sein Glaube. Vermag er aber die Grenze dem ideologiekritischen Psychologen oder Soziologen zu zeigen?

Damit zeigt sich die Notwendigkeit einer innerchristlichen ideologiekritischen Reflexion. Die Aufhellung der funktionalen Zusammenhänge ist den Theologen von den Religionssoziologen abgenommen worden. Welchen Maßstab kann aber der Theologe oder der Christ allgemein an die so aufgehellten Zusammenhänge ansetzen? Das Ansetzen eines ungeschichtlichen, absoluten Maßstabes, an dem alles gemessen würde, wäre selbst wieder ideologisch. Das Maß ist vielmehr die Geschichte selbst. Theologische Ideologiekritik ist nur rückwärtsgewendet möglich. Der Fortlauf der Geschichte fällt das Urteil – endgültig erst am Ende der Geschichte –, wie weit eine christliche Welthaltung und Denkweise nicht nur geschichtlich bedingt

¹ Der Streit um den sog. deutschen Milieukatholizismus und dessen Okkupation des ‚Christlichen‘ für sich ist noch nicht zu Ende.

² P. Engelhardt, Wahrheit – Glaube – Ideologie. Eine sprachgeschichtliche Besinnung: Mitteilungsblatt für Dolmetscher und Übersetzer 8, H. 5 (Sept./Okt. 1962) 6.

³ Kirche und Ideologie. Aspekte eines Soziologen. Radiovortrag im WDR Köln am 24. 5. 66.

⁴ Rahner bezeichnet die Theorie der «anonymen Christen» als einen Beleg dafür, daß das Christentum ein offenes System und somit keine Ideologie sei (aaO. 73). – Ein Ideologiekritiker könnte im Gegensatz dazu sagen: Die Katholiken haben nicht mehr die geistige Kraft, sich allein die Wahrheit zuzusprechen und sie haben die Hoffnung verloren, die Anders- oder Ungläubigen zu bekehren, deswegen erklären sie diese zu anonymen Christen.

war, sondern auch überfällig, d. h. hinter der fortschreitenden Geschichte zurückblieb und die neue Wirklichkeit verstellte. Im Bewußtsein der Transzendenz Gottes gebührt dem Theologen in seinem Urteil pragmatische Bescheidenheit.

Daraus folgt eine Selbstbescheidung hinsichtlich der eigenen Position des Theologen. Fällt erst die Zukunft des Glaubens das Urteil über ihn und seine theoretischen Aussagen, dann kann er zwar aus seinem Glauben heraus bindende Aussagen machen und Forderungen stellen, er kann diese aber nicht in dem Sinne als ‚christlich‘ bezeichnen, daß dadurch alle anderslautenden Aussagen und Forderungen als ‚unchristlich‘ charakterisiert wären. Es ist die geschichtliche Funktion vor allem der Mystik im Christentum, jede behauptete Realisation *des* ‚Christlichen‘ in ihrem Vorläufigkeitscharakter zu enthüllen und auf das Unfaßbare und Unsagbare hin zu transzendieren.

Sozial-vitale Bindung bedeutet Eröffnung *und* Schranke. Das verweist auf die Gefahr, in der eine engagierte Theologie steht, nämlich die eigene Bedingtheit aus dem Blick zu verlieren, sich selbst zu verabsolutieren. Sie muß sich zugleich durch historische und spekulative Theologie relationieren und partikularisieren lassen, nämlich als *eine* bedingte Möglichkeit neben *anderen* Möglichkeiten.

Den Theologen käme eigentlich innerhalb der Kirche die Funktion zu, die Th. Geiger ganz allgemein der Intelligenz zuschreibt, nämlich das «schlechte Gewissen» zu sein. Schulung in historischem und spekulativem Denken verbunden mit einer Freiheit von Amtsfunktionen sollten sie befähigen, immer wieder auftretende Scheinrationalisierungen und -verabsolutierungen als solche zu entlarven. Eine so geartete innerchristliche Ideologiekritik ist eine Ermöglichungsbedingung dafür, daß der Glaube an Jesus Christus sich immer wieder neu verwirklichen kann.

BIBLIOGRAPHIE¹

- Adorno Th. W.*, Beitrag zur Ideologienlehre: KfS 6 (1953/54) 360–375.
 – Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie = edition suhrkamp, 91 (Frankfurt/M. 1965).
Arendt H., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (Frankfurt/M. 1955).
Barion J., Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik (Bonn 1964) (Lit.).
 – Ideologie – Wissenschaft – Philosophie (Bonn 1966).
Barth K., Wahrheit und Ideologie (Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1961).
Birnbaum N., Art. Ideologie: RGG³ III, 567–572 (Lit.).
 – Ideologiebegriff und Religionssoziologie: Probleme der Religionssoziologie. Hrsg. v. D. Goldschmidt und J. Matthes = KfS, Sonderheft VI (Köln und Opladen 1962) 78–86.
Bismarck K. v. und Dirks W. (Hrsg.), Christlicher Glaube und Ideologie (Stuttgart-Berlin und Mainz 1964).
Böhm A., Macht und Hinfälligkeit der Großideologien: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Hrsg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. Bd. II/2 (Freiburg-Basel-Wien 1966) 180–202.
Brunner O., Das Zeitalter der Ideologien. Anfang und Ende: Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze (Göttingen 1956) 194–219.
Dirks W., s. Bismarck K. v.
Eisermann G., Ideologie und Utopie. Aus Anlaß der dritten Auflage von Karl Mannheims Buch: KfS 5 (1952/53) 528–534.
Emge C. A., Das Wesen der Ideologie. Ein Versuch zur Klärung in Hinsicht auf Antizipation, Perspektive, Vorurteil, Ressentiment, Selbstverständlichkeit, sich übernehmende Denkansprüche und dergleichen Vorwegnahmen mehr = AAMz 1961, Nr. 1 (Wiesbaden 1961) 1–76.
Engelhardt P., Wahrheit – Glaube – Ideologie. Eine sprachgeschichtliche Besinnung: Mitteilungsblatt für Dolmetscher und Übersetzer 8, H. 4 (Juli/Aug. 1962) 9–11; 8, H. 5 (Sept./Okt. 1962) 4–6.
Fahlbusch E., Art. Ideologie: EKL II, 245–250 (Lit.).
Freyer H., Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1957).
Gablentz O. H. v. d., Art. Ideologie: Evangelisches Soziallexikon (Stuttgart 1963) 575–577 (Lit.).
Geiger Th., Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens (Stuttgart-Wien 1953).
 – Art. Ideologie: HSW V, 179–184 (Lit.).

¹ Die Literaturangabe geschieht nur in Auswahl. Umfassende Bibliographien finden sich bei Lenk und Mannheim. Abhandlungen, die nicht wesentlich verkürzt in Sammelwerke zum Thema aufgenommen wurden, werden nicht eigens angeführt. Außer folgenden sind die benutzten Abkürzungen dem LThK² entnommen:

- JSW = Jahrbuch für Sozialwissenschaft. Göttingen.
 LW = Lenin Werke, s. u.
 MEW = Marx/Engels Werke, s. u.
 ST = Soziologische Texte. Hrsg. v. H. Maus u. F. Fürstenberg. Neuwied u. Berlin.

- Arbeiten zur Soziologie. Methode - Moderne Großgesellschaft - Rechtssoziologie - Ideologiekritik. Ausgewählt und eingeleitet von P. Trappe = ST VII (Neuwied und Berlin 1962).
- Geiger W.*, Gewissen - Ideologie - Widerstand - Nonkonformismus. Grundfragen des Rechts (München 1963).
- Hernegger R.*, Ideologie und Glaube. Eine christliche Ideologiekritik. Bd. 1: Volkskirche oder Kirche der Gläubigen? (Nürnberg o. J.).
- Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche (Olten und Freiburg i. Br. 1963).
- Hersch J.*, Die Ideologien und die Wirklichkeit. Versuch einer politischen Orientierung (München 1957).
- Jaspers K.*, Psychologie der Weltanschauungen (Berlin 1925).
- Kafka G.E.*, Art. Ideologie: Katholisches Soziallexikon (Innsbruck-Wien-München 1964) 437f.
- Kelsen H.*, Aufsätze zur Ideologiekritik. Mit einer Einleitung hrsg. von E. Topitsch = ST XVI (Neuwied und Berlin 1964).
- Knuth W.*, Ideen - Ideale - Ideologien. Vom Verhängnis ideologischen Denkens - ein Beitrag zu seiner Überwindung (Hamburg 1955).
- Kolakowski L.*, Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein (München 1961).
- Kreck W.*, Der Abbau der Ideologien in der Verkündigung des Evangeliums: H. J. Iwand/W. Kreck/K. G. Steck, Die Verkündigung des Evangeliums und die politische Existenz = ThEx NF. XLI (München 1954) 23-34.
- Lehmann K.*, Wesen und Strukturwandel der Ideologien: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Hrsg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. Bd. II/2 (Freiburg-Basel-Wien 1966) 115-148 (Lit.: 109-113).
- Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien: aaO. 148-180 (Lit.: 109-113).
- Lenin W.I.*, Werke. Deutsche Ausgabe besorgt vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Berlin 1961ff) (zit.: LW).
- Lenk K.*, Die positivistische Ideologienlehre: Dialectica 16 (1962) 232-254.
- Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Hrsg. und eingeleitet von K. Lenk = ST IV (Neuwied und Berlin 1964) (Bibliographie).
- Gesellschaft und Ideologie: JSW 15 (1964) 62-81.
- Lieber H.J.*, Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie (Tübingen 1952).
- Art. Ideologie: Staat und Politik. Hrsg. v. E. Fraenkel und K. D. Bracher = Fischer Lexikon, Bd. II (Frankfurt/M. 1957) 121-125.
- Philosophie - Soziologie, Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem (Berlin 1965).
- Ludz P. Ch.*, Der Ideologiebegriff des jungen Marx und seine Fortentwicklung im Denken von Georg Lukács und Karl Mannheim (Diss. Berlin FU 1956).
- Religionskritik und utopische Revolution: Probleme der Religionssoziologie. Hrsg. v. D. Goldschmidt u. J. Matthes = KfS, Sonderheft VI (Köln und Opladen 1962) 87-111.

- Ideologie, Intelligenz und Organisation. Bemerkungen über ihren Zusammenhang in der frühbürgerlichen Gesellschaft: JSW 15 (1964) 82-114.
- Lübbe H.*, Art. Ideologie: LThK² V, 605-607 (Lit.).
- Lukács G.*, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik (Berlin 1923).
- Mannheim K.*, Ideologie und Utopie (Frankfurt/M. 1952) (Bibliographie).
- Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und hrsg. von K. H. Wolf = ST XXVIII (Neuwied und Berlin 1964) (Lit.).
- Marx K. / Engels Fr.*, Werke. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Berlin 1956ff) (zit.: MEW).
- Moser S.*, Mythos, Utopie, Ideologie: Philosophie und Gegenwart. Vorträge (Meisenheim 1960) 70-85.
- Rahner K.*, Das Christentum und der «neue Mensch». Christlicher Glaube und innerweltliche Zukunftsutopien: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 159-179.
- Ideologie und Christentum: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965) 59-76.
- Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: aaO. 77-88.
- Rüschmeyer D.*, Art. Mentalität und Ideologie: Soziologie. Hrsg. v. R. König = Fischer Lexikon, Bd. X (Frankfurt/M. 1958) 180-184.
- Scheler M.*, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Mit Zusätzen hrsg. v. M. Scheler = Gesammelte Werke VIII (Bern und München 1960).
- Schlette H.R.*, Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube: Concilium 1 (1965) 505-516 (Bulletin).
- Soziologische Exkurse.* Nach Vorträgen und Diskussionen. Hrsg. v. Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. = Frankfurter Beiträge zur Soziologie IV (Frankfurt/M. 1956).
- Splett J.*, Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft: Weltverständnis im Glauben. Unter Mitarbeit v. J. Splett hrsg. v. J. B. Metz (Mainz 1965) 269-297.
- Topitsch E.*, Art. Ideologie: StL⁶ IV, 193-201 (Lit.).
- Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie: Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für V. Kraft. Hrsg. v. E. Topitsch (Wien 1960) 233-258.
- Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft = ST X (Neuwied und Berlin 1961).
- Weidll W.*, Bemerkungen zum Ideologiebegriff: Merkur 16 (1962) 295-300.

IMMANENTE FRAGEN

EBERHARD SIMONS

DIE BEDEUTUNG DER HERMENEUTIK
FÜR DIE KATHOLISCHE THEOLOGIE

Schlägt man den Begriff ‚Hermeneutik‘, der aus der modernen philosophischen¹ wie auch vor allem evangelisch-theologischen² Diskussion nicht wegzudenken ist, in einem katholisch theologischen Lexikon (auch neueren Datums) nach, wird man sich wundern, nur die eine allgemeine Bemerkung zu finden, unter Hermeneutik verstehe man die Lehre der Auslegung einer Aussage – und im übrigen wird auf die theologische Erkenntnis- und Methodenlehre verwiesen, in der jedoch zentrale hermeneutische Probleme nicht behandelt werden.

Was ist Hermeneutik, und in welcher Weise wäre sie bedeutsam auch und gerade für das katholische Offenbarungsverständnis bzw. die katholische Theologie? Kann man sich damit begnügen, darauf zu verweisen, für ein katholisches Offenbarungsverständnis sei die hermeneutische Fragestellung und Sichtweise nicht zentral, da die Bibel in ihrer kanonisierten Einheit und ihrer Bedeutung von der kirchlichen Tradition garantiert und die kirchliche Tradition hinwiederum durch das Lehramt zureichend verbürgt und interpretiert werde, so daß die Überlieferung der Kirche, vom Lehramt geführt, den zum Heil hinreichenden Interpretationsschlüssel in die Hand gebe und es somit einer weiteren Hermeneutik allenfalls nur nebenher bedürfe? Schon ein Blick auf die Not derer, die das Wort Gottes zu verkünden haben (sei sie nun von ihnen selbst gesehen oder nicht), zeigt jedoch, wie schwer die Verkündigung bei reifem und kritischem Bewußtsein ist, einem Bewußtsein, das die Fragen der heutigen Gesellschaft ebenso wie die der Theologie selber auch nur zur Kenntnis nehmen, geschweige denn sich vor ihnen verantworten will. Und die Not ist um so größer, als man ein Gespür dafür hat, wie

¹ Die Anmerkungen dienen, um Wiederholungen zu vermeiden, zugleich als bibliographische Hinweise. Nach Heideggers ‚*Sein und Zeit*‘ ist grundlegend: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1965). Einblick in den Zusammenhang der philosophischen, hermeneutischen Fragestellung mit der Geschichte der Metaphysik und der dadurch heute gestellten Aufgabe der Philosophie bietet: M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg 1964) bes. im Kap. V 184 ff.

² Die durch Bultmann entzündete Diskussion wird heute besonders durch G. Ebeling und E. Fuchs getragen. Einen guten historisch-systematischen Überblick gibt: G. Ebeling, *Hermeneutik*, RGG³ (Lit.); und in theologischer Durchführung seine Arbeiten: *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tübingen 1959); *Wort und Glaube* (Tübingen 1962); *Theologie und Verkündigung* (Tübingen 1963). Eine ausdrückliche theologische Hermeneutik versucht: E. Fuchs, *Hermeneutik* (Bad Cannstadt 1963).

leicht man trotz ständiger Wahrheitsbemühung dennoch Fehlvorstellungen zum Opfer fallen kann und die Schuld auf sich lädt, die Zuhörer in die Irre zu leiten, weil man für den Willen Gottes ausgibt, was er gar nicht ist. Wie aber, so stellt sich dann dringend die Frage, hängt das Finden der Wahrheit je meines Selbstverständnisses zusammen mit dem Offenbarungsverständnis, und wie wiederum ist dieses wirklich zu verstehen, da es doch nicht einfach handlich vor Augen liegt, sondern in vielfältiger Weise vermittelt ist durch die biblische und dogmatische Überlieferung der Kirche? Daß dieses Problem der Wahrheitsfindung nun nicht bloß ein (pädagogisch-didaktisches) Problem der Aneignung der theologischen Lehre ist, an und für sich aber von der Theologie längst schon gelöst, soll im folgenden aufgezeigt werden.

Es geht darum, durch einige zentrale Fragen zu zeigen, daß Hermeneutik – der Begriff wird sich im Lauf der Überlegungen dann von selbst weiter klären – trotz des kirchlichen Lehramtes und seiner hermeneutischen Funktion gerade immanent aus dem katholischen Offenbarungsverständnis selbst aufgegeben ist, und zwar zentral und wesentlich – eine Hermeneutik, die – genau gesehen – von der Kirche in ihren wahrhaft glaubenden und verkündigenden Gliedern, ob es ausdrücklich gewußt wird oder nicht, in gewisser Weise immer schon praktisch geübt und ausgeübt wird. Aber auch eine solche unreflektierte Praxis stellt das hermeneutische Problem noch einmal; denn so sehr die Praxis in dieser Hinsicht der heutigen Theologie voraus sein kann, sooft wird umgekehrt ein hermeneutisch unreflektiertes, von Fehlvorstellungen getrübt Glaubensverständnis mit Offenbarung verwechselt und dadurch das Antlitz Gottes wie das des Mitmenschen im ‚Namen der Offenbarung‘ verstellt. Aus dem tätigen Glauben und der Verkündigung und nicht nur auf Grund einer (sekundären) Reflexion der Theologie¹ auf sich selbst und ihrer Geschichte stellt sich das Problem der Hermeneutik.

Wie hängt die Frage nach der Findung der Wahrheit des jeweils eigenen Selbstverständnisses zusammen mit dem Verständnis von Offenbarung und wie ist dieser Zusammenhang in der Kirche durch Bibel und Dogma geschichtlich übermittelt? Wie verhält sich biblisches und dogmatisches Offenbarungsverständnis zu der einen ganzen Offenbarungsauslegung der Kirche bzw. der Theologie insgesamt? Und wie ist dieser Übermittlungsprozeß, der geschichtlicher und systematischer Art ist, nachzuvollziehen, d. h. zu verstehen? Was heißt – in diesem Sinne – überhaupt: theologisch verstehen?

Diese Fragen nach der Findung der Wahrheit, von sich selbst wie von der Offenbarung her gesehen, zielen nicht auf ein Totalverständnis der Theologie – dies wäre ja identisch mit der Explikation der Theologie als ganzer –, es handelt sich aber auch nicht bloß um ein zusätzliches Methodenproblem, sondern – die Verschränkung wird aus dem Folgenden noch genauer

¹ Vgl. dazu von evangelischer Seite: G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung* (Tübingen 1963) aaO.

erhellen – um die Frage nach dem Verstehen geschichtlicher Offenbarungsübermittlung und dessen Vermittlung im Selbstverständnis, und zwar in deren *spezifischer Geschichtlichkeit*.

Konkret ist damit zunächst einmal die Frage nach der Möglichkeit des Bibelverständnisses gestellt.

Das Problem des Bibelverständnisses

Wenn man die Bibel nicht als ein immer schon fix und fertiges Buch ansieht, in dem es, geschichtslos einheitlich, eigentlich nur um die Ausschmückung eines oder mehrerer Prinzipien geht, die – genau genommen – anderswoher viel besser und klarer gewußt werden können, dann stellt sich, die historische Wahrheitsfrage an dieses Buch gerichtet, die Bibel zunächst einmal als Text bzw. Textsammlung dar. Die Bibel so verstehen wollen, heißt also fragen, was sagt der Text. Mit dieser Befragung ist man aber schon mitten im hermeneutischen Problem.¹ Denn abgesehen von dem fundamentalen, aber ob seiner Nähe oft nicht bewußten Problem, wie denn überhaupt Text, als eine Aneinanderreihung von Worten zu einem sinnvollen Ganzen verbunden werden kann, so daß einem überhaupt etwas gesagt ist, abgesehen von diesem Problem also, zeigt sich sogleich die Schwierigkeit, daß die biblischen Texte uns heute fremden Sprachen angehören – der hebräischen und griechischen. Auch wenn man die Texte im Original bzw. der erstüberlieferten Fassung liest und in dieser Sprache verstehen will, ist diese originale Textbefragung immer schon vermittelt in und mit der jeweils eigenen Sprache, von der her man sich die fremde Sprache nicht nur einmal, sondern im Grunde ständig aneignen muß. Wie aber ist ein solcher initialer und prinzipieller Aneignungsprozeß so möglich, daß Identität im Übersetzen gewährleistet werden könnte? Ohne hier genauer darauf eingehen zu können, lehrt der Umgang mit Sprachen, daß eine Identität nicht möglich ist und – nachdem man die schmerzliche Erfahrung verstanden hat – die heitere Gelassenheit aufkommen kann, daß Identität auch gar nicht notwendig ist, sondern *Entsprechung*, als das Ergebnis des Gespräches mit dem Text. Welches Regulativ aber, so erhebt sich freilich die Frage, leitet dieses Gespräch oder sollte es doch leiten, damit wirkliche Entsprechung zustandekommt? Gibt es überhaupt ein solches Regulativ?

Wenn man nun das Problem der Sprachentsprechung nicht nur hinsichtlich einzelner Worte, des Satzbaues oder dergleichen sieht, sondern immer mehr versteht, daß sich in der Sprache eines Volkes die ihm eigentümliche Schicksalserfahrung ausdrückt und daß – weiter – das in der Sprache sich ausdrückende Schicksalsbewußtsein seinerseits Geschichte hat, dann wandelt sich die Frage nach der Möglichkeit der Übersetzung von Texten in die nach

¹ Vgl. dazu E. Fuchs, *Hermeneutik* aaO.

der Möglichkeit der Entsprechung von Sprachen als des Ausdruckes des Erfahrungshorizontes unterschiedlicher Völker und Zeiten. Wie läßt sich, so ist aber dann zu fragen, rechtens ein Sprachbewußtsein in ein anderes übertragen? Die Frage nach einem solchen Regulativ wäre schon Problem einer Hermeneutik.

Nun ließe sich einwenden, daß, obschon diese Probleme der Übersetzung von Texten sicherlich bestehen, das Übersetzen – freiweg gesagt – doch ganz gut ginge. Jedoch abgesehen davon, daß der überlieferte Text schon nicht mehr intakt ist, abgesehen also von textkritischen Problemen, muß das Übersetzen, wenn es sich nur voll versteht, stets auf größere Sprachformen und Sprachzusammenhänge zurückfragen. Um welche Literatur handelt es sich bei dem Text und wie kann und muß er aus dem Ganzen dieser Literatur verstanden werden? Die literarkritischen Probleme, die sich in der Befragung des Textes eo ipso stellen, erweitern sich jedoch sogleich zu traditions- und redaktionsgeschichtlicher Erörterung; denn der Text steht in einem sprach- und überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang, der ihn eben gerade so entstehen lassen und (oftmals) in einem weiteren Zusammenhang gerade so verändern und redigieren wollte. So gesehen ist also der einzelne zu übersetzende Text und damit das tiefer verstandene Übersetzungsproblem endgültig auf einen Textzusammenhang, und nicht nur dies, sondern auf einen totalen Sprachzusammenhang und eine Überlieferungsgeschichte hin überstiegen. Verstehen, was ein Text sagen will, heißt also, ihn auf eine immer größer werdende Ganzheit, über den Textzusammenhang bis hin zu einer Überlieferungsgeschichte und damit der Geschichte eines Volkes, übersteigen, um ihn von daher zu begründen, d. h. zu verstehen zu versuchen. Wie aber ist dieser Überstieg als Begründungsbezug möglich? Aus der Immanenz eines Textes, und gerade um dieser Immanenz willen, wird die Immanenz transzendiert und zwar – darauf gilt es hier zu achten – in einer Art des Transzendierens, die nicht oder nicht allein spekulativ-systematisch gedacht werden kann, sondern *geschichtlich* – in dem vorläufigen Sinn, den dieses Wort bisher hat. Der Text wird auf ein Geschichtsbewußtsein und den Wandel dieses Bewußtseins hin und von diesem her interpretiert – und muß dies, soll er überhaupt verständlich sein. Gibt es für einen solchen transimmanenten Interpretationsvorgang ein Gesetz oder ein Regulativ, oder ist das allein der Intuition des Verstehenden überlassen? Und wenn ja, woher weist sich die Intuition vor dem Verstehenden selber als nicht willkürlich aus, woher nimmt sie ihr spontanes Regulativ? Damit wäre wiederum die Frage nach dem Prinzip oder den Prinzipien der Auslegung von Text und in diesem Sinn nach einer Text-Hermeneutik überhaupt gestellt.

Nun handelt es sich aber, nach Voraussetzung, nicht nur um einen Text überhaupt, sondern um einen biblischen Text, d. h. einen solchen, von dem mit höchstem Autoritätsanspruch behauptet wird, daß er nicht nur Men-

schenswert, sondern zugleich Gotteswort sei. In der Tat, betrachtet man den Bibeltext nicht nur, wie bisher, seiner Form nach, als Text, sondern auch hinsichtlich seiner inhaltlichen Aussage, so sagt er selbst, daß er nicht nur des Menschen, vielmehr auch Gottes Wort darstelle. Und weiter sagt die Bibel nicht nur hier und da einmal, sie sei Gottes Wort, sie interpretiert z. T. sich als ganze von einer Erfahrung her, die nicht nur zeigen soll, was die Rede vom Wort Gottes meint, sondern die zugleich bezeugt, schicksalhaft geschichtlich bezeugt, daß mit Recht so gesprochen werden kann. Ein etymologisches Wegerklären des Titels ‚Wort Gottes‘ und der damit zusammenhängenden Redeweisen ist zwar möglich, erklärt aber eben diesen Titel *nur* etymologisch. Macht man dabei nun nicht halt und hört darauf, was die Aussagen selber sagen, dann zeigt sich, daß sich die Aussagen selber auf geschichtliche Erweise machtvoller, heilbringender Erfahrung beziehen, die angefangen von den mannigfachen ‚Kabod‘-Erfahrungen, wie sie sich im Alten Testament aussprechen, bis hin zu jener Erfahrung der ‚Doxa tou Theou‘ reichen, die man Auferstehung nennt und die sich als schlechthin über allen Widerspruch, sei er boshaft-willentlicher oder physisch-faktischer Art, überzeugend überlegen zeigt und dies auch leibhaftig bezeugt.

Freilich, die Bibel als ganze so lesen, d. h. verstehen, daß sich die im Text aussprechende Überlieferung selber so versteht und verstehen will, ist schon Ergebnis eines Verstehensprozesses – von der Überlieferungsgeschichte selbst wie vom heute Verstehenden her gesehen. Wenn die Bibel aber so zu lesen und zu verstehen ist – eine Weise, die freilich hier nur angedeutet werden konnte – fragt sich, ob und wie sich dafür allgemein mittelbare Verstehensprinzipien ermitteln lassen – nicht von außen her herantragend, sondern aus dem biblischen Verstehensvorgang selbst, der freilich den Text, wie gezeigt, immer auch schon übersteigt. Nur so könnten diese Prinzipien dem, was der Text sagt, auch wirklich entsprechen, d. h. auf dessen jeweilige Fragen Antwort geben. Wie aber müßten diese Prinzipien oder Regulative aussehen, die den Zugang zur Bibel gerade so ermöglichen, daß sie ein wirkliches Einlassen in das Sichverstehen der Bibel selbst zulassen?

Das bisher Entwickelte zusammengefaßt, läßt sich sagen: Die Wahrheitsfrage an die Bibel stellen, heißt zunächst, die Bibel historisch als Text befragen. Soll aber der Text in dem, was er sagen will, und gerade in nichts anderem, verstanden werden, so kommt ein Verstehensprozeß in Gang, der den Text in immer größerem Rahmen aus dessen philologisch-textliche Immanenz heraus jeweils begründend übersteigt. Dieser Prozeß mündet schließlich in einen geistesgeschichtlich konkreten Zusammenhang und bezeugt im Falle der Bibel sogar die Geschichte eines Volkes als zusammenhängend mit der Geschichte eines Heiles, das in seinem Wovonher Gott genannt wird, in seiner leibhaftigen Darstellung aber Jesus Christus, der Herr. Und erst wenn der Verstehensprozeß sich in diese Dimensionen gebracht hat, kann der biblische Text, um den es, als Text, zunächst allein ging,

verstanden sein. Ein solcher geistesgeschichtlicher Interpretationsprozeß ist nun nichts anderes als ein hermeneutischer Prozeß, und dessen Entfaltung und Reflexion ergäbe dann eine biblische Hermeneutik.¹ Sie beschreibe die Regulative, Prinzipien und Grundstrukturen biblischen Verstehens und stelle so eine allgemein mittelbare Verstehenshilfe² dar.

Wenn also die Bibel nicht nur von einzelnen Menschen intuitiv wahrhaft verstanden werden soll, sondern allgemeinverbindliches Buch für alle Christen ist, muß die Kirche, der dieses Buch und seine Überlieferung und Verkündigung anvertraut ist, biblische Hermeneutik als Aufweis und Hilfe eben dieser Allgemeinverbindlichkeit wollen bzw. die Theologie eine solche erstellen. Wenn aber die Kirche bzw. die Theologie gerade in orthodoxem katholischem Verständnis den Willen zur biblischen Hermeneutik haben und ihn auch ernsthaft ins Werk setzen muß, dann erweitert sich das biblisch hermeneutische Problem zur Frage nach einer Hermeneutik überhaupt. Denn: es ist schon aus dem bisher Gesagten einleuchtend, daß, um auch nur die Bibel als Wort Gottes verstehen zu können, gerade um der Selbstständigkeit und Immanenz biblischen Geschichts- und Offenbarungsverständnisses willen, das spezifisch biblische geschichtliche Bewußtsein des Volkes Israel und der ersten Christen überstiegen ist in ein Geschichtsbewußtsein, das schließlich Bewußtsein von Menschheit überhaupt ist. Dies ist nun nicht nur faktisch so (vor allem seit Augustin auch theologisch thematisch, wie es ja ebenso nicht von ungefähr ist, daß gerade er mit seinem universalen Geschichtsbewußtsein die Wahrheitsfrage radikal gestellt hat³), sondern muß auch so sein, wenn auch dieses Muß nicht zu allen Zeiten schon allen bewußt zu sein braucht und vielleicht erst in unseren Tagen die Mehrzahl der Menschen auch existentiell betrifft, oder doch noch betreffen wird. Die totale gesellschaftliche und geschichtliche, ursprünglich lebensmäßige wie wissenschaftliche Vermittlung, auf die die Menschheit immer intensiver zugeht, bringt auch dieses Muß immer drängender in Erscheinung – eine Problemsicht, die die hermeneutische Fragestellung auch für die Theologie als unaufschiebbar erweist und auf die am Schluß der vorliegenden Überlegungen noch zurückgekommen werden soll.

Das Problem des Dogmaverständnisses

Das Wissen von Offenbarung ist insbesondere für katholisches Verständnis nicht nur durch biblische, sondern auch durch dogmatische Texte mitgeteilt

¹ Begriff und Aufgabe katholisch biblischer Hermeneutik skizziert A. Bea: LThK 2II, 435–438.

² Wie diese evangelischerseits für die Schriftauslegung in Predigt und Unterricht konkret aussehen kann, zeigt: K. Frör, *Biblische Hermeneutik* (München 1964).

³ Daß und wie sich Augustinus auch zur hermeneutischen Frage gestellt hat, untersucht: U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Tübingen 1965).

und gegeben. Davon abgesehen, ob eher der dogmatische oder der biblische Text als bedeutungsvoller für das Gesamttheologische Offenbarungsverständnis angesehen wird, geht es auch hinsichtlich der Dogmen zunächst einmal um Texte und damit um die Interpretation dieser Texte. Das Dogma ist, was immer es auch sonst noch sein mag,¹ ein Satz, und die wichtigsten dogmatischen Sätze sind (für uns heute) im *Enchiridion Symbolorum* bzw. im sogenannten Denzinger gesammelt. Auch hier stellt sich also die gleiche Frage wie beim Bibelverstehen, nämlich: Was sagt der Text?

Im Gegensatz zu biblischen Texten scheint hier das Verstehensproblem leichter zu sein. Die dogmatischen Aussagen bewegen sich, neben der griechischen, in der lateinischen Sprache, und trotz aller Unterschiedlichkeit auch der dogmatischen Sprache im Lauf der Dogmenentwicklung, ist doch ihre Einheitlichkeit wesentlich größer als bei biblischen Texten. Aber vor allem ist der dogmatische Satz aus seiner Intention ein begrifflich geklärt Satz, d. h. ein Urteil. Urteile aber sind wesentlich getragen von einem systematischen Anliegen, von einem Formalobjekt, das *eo ipso* eine größere Einheitlichkeit und Eindeutigkeit bedingt, freilich nur solange, als das Formalobjekt als *respectus sub quo* dasselbe bleibt. Überdies liegt den dogmatischen Definitionen die apostolische Zeit und damit die insofern abgeschlossene, allgemeinverbindliche Offenbarung samt einer jeweils mehr oder weniger langen Geschichte der Kirche voraus, so daß auch von daher ein größerer Überblick möglich ist. Selbst wenn jedoch ein dogmatischer Text leichter zu interpretieren wäre als ein biblischer, ist damit das Verstehensproblem von Dogmen noch nicht beantwortet, sondern erst gestellt.

Dogmatische Sätze sind Urteile und so fragt sich grundlegend, wie dogmatische Urteile zu verstehen sind. Die eigentlich auch dann noch einmal vorzuliegende, oben schon angemerkte Frage, die für sich schon ein hermeneutisches Problem aufgibt, sei nur angedeutet, nämlich: wie kann ein Satz als Urteil verstanden werden, und wie ein Satz seinerseits aus Worten und diese aus Buchstaben. Offenbar läßt sich eine Aneinanderreihung von Buchstaben zu einem Wort und von Worten zu einem Satz nur durch ein im Lesen aktualisiertes Vorverständnis gewinnen, das den einzelnen Buchstaben als Zeichen in sich wie in seiner Zeichenfunktion hinsichtlich anderer Buchstaben des Wortes, das Wort selbst und schließlich den wechselweise aufeinander bezogenen Wortzusammenhang als Satzeinheit gerade so miteinander in Beziehung bringt, daß dadurch der Satz und seine Momente überstiegen sind und zugleich aber auch erst Buchstabe, Wort und Satz in deren eigenstem Sinn gewahrt sind. In der den Überstieg vermittelnden Bezogenheit der einzelnen Momente, welche als Bezogenheit nicht selbst wiederum ein Moment ist, wird nicht etwas völlig anderes, sondern eben gerade dieser Satz lesend verstanden. Der Verstehensüberstieg trennt sich also nicht vom Satz,

¹ Eine kompetente Zusammenfassung legt J. R. Geiselmann in seinem Artikel „Dogma“ im *HTHG* I (225–241) vor.

sondern transzendiert ihn so, daß er ihm, ihn begründend, zugleich entspricht. Wie also ein derartiger Überstiegsprozeß, der die einzelnen Satzmomente als sinnvollen Satz und diesen in das Ganze des Sprachbewußtseins aufgehoben sein läßt, als Verstehensbegründung möglich ist und welche Gestaltungskraft einen solchen Vorgang leitet, ist schon hermeneutisches, und zwar nicht nur allgemein sprachwissenschaftliches, sondern auch theologisch hermeneutisches Problem für sich. Ein solcher Interpretationsvorgang vollzieht sich nicht notwendig selbstverständlich, wie sich beispielsweise im Blick auf das kindliche Buchstabieren, das Sprachenlernen oder den Umgang mit dem Wort im Alten Testament zeigt; er ist individuell- wie menschengeschichtlich gesehen ein erstaunlicher hermeneutischer Vorgang.¹

Ein dogmatischer Satz wird also, soll er auch nur als Satz verständlich sein, auf Sprachbewußtsein hin überstiegen. Der dogmatische Satz ist jedoch seinem Wesen nach zugleich ein Urteil, d. h. ein solches leibhaftig geistiges Gebilde, das – was immer es auch inhaltlich im einzelnen behaupten mag – den Anspruch auf Wahrheit erhebt. Jedes Urteil, nicht nur das dogmatische, muß beanspruchen, wahr zu sein,² und auch das bewußt lügnerische Urteil muß entgegen seiner inhaltlichen Intention sich formal dennoch als auf Wahrheit bezogen ausgeben. Einen Satz als Urteil verstehen, heißt also, ihn auf einen Wahrheitsanspruch hin übersteigen und von daher zu begründen bzw. begründet wissen. Dieser Überstiegs- und Grundbezug des Urteilens ist seinerseits vermittelt, nämlich durch die das Urteil konstituierenden Begriffe. Wie schon die Worte in einem Satz, so werden erst recht die Worte als Begriffe eines Urteils nicht einfach aneinander addiert, sondern gegenseitig aufeinander bezogen. Der Vollzug des Urteilens bezieht jedoch nicht nur seine Begriffe aufeinander, sondern er bezieht sich noch einmal auf das Beziehen eben dieser Begriffe und bezieht sich gerade so auf Wahrheit. Die Immanenz des Urteilens wird, wenn sie ganz als das verstanden wird, was sie ist, nämlich als Begriffsbeziehung, die mehr ist als wieder nur ein Begriff, darin zugleich als solche überstiegen auf ihre geistige Unmittelbarkeit, die Einsicht und die sich darin zeigende Wahrheit. Das Urteilen weiß sich dadurch ebenso auf Wahrheit bezogen wie von ihr unterschieden, und zwar so unterschieden, daß es sich nur als begrifflich bzw. theoretisch leibhaftige Repräsentation der Wahrheit versteht, nicht aber als das Leben der Wahrheit selbst.

Wird also ein Urteil in seinem Wahrheitsanspruch verstanden, so eröffnet sich – als Bedingung dieses Verstehens – ein Wahrheitsbewußtsein, das seinerseits nicht noch einmal begrifflich distinkter Art ist, freilich aber als

¹ Eine umfassende geschichtliche und systematische Problemorientierung dürfte das sechsbändige Werk von B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, bringen; bereits erschienen: Bd. 1, Einleitung, Spannweite des Problems (Frankfurt a. M. 1964); Bd. 2, *Sprache*, Wilhelm von Humboldt (Frankfurt a. M. 1965).

² Die Implikationen einer jeden Behauptung analysiert in exakter Weise: R. Laub, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie* (München 1967).

unmittelbare Einsicht dennoch nur theoretisches Bewußtsein. Das theoretische Wahrheitsbewußtsein als der Horizont eines jeden Urteilens ist jedoch noch einmal seinerseits überstiegen durch das existentielle Wahrheitsbewußtsein. Denn das Urteilen schwebt nicht in – bildlich gesprochen – luftleerem Raum, sondern ist Vollzug des Bewußtseins und dies wiederum ist nur möglich in einem Selbstbewußtsein, einem konkret individuellen Ich. Dieses konkrete individuelle Bewußtsein einer Person ist seinerseits wieder bezogen auf das Bewußtsein anderer Personen wie auf die es existentiell und nicht nur theoretisch angehende, betreffende, beanspruchende Wahrheit. Das konkrete Ich-Bewußtsein ist also in seiner existentiellen Selbstbehauptung mitmenschlich und damit geschichtlich durch das Bewußtsein anderer Personen vermittelt und realisiert gerade so seine Selbstbehauptung als von der Wahrheit gerechtfertigt oder doch mindestens beansprucht. Damit ist nun nichts weniger gesagt, als daß dem Menschen der unbedingte, nicht nur theoretische, vielmehr grundlegend existentielle Wahrheitsanspruch gerade in dessen unausweichlicher Unbedingtheit immer zugleich geschichtlich-personal vermittelt ist.

Diese hier nur angedeuteten Zusammenhänge zeigen, daß das Verständnis des Urteilens sich auf die Einheit theoretischen Wahrheitsbewußtseins bezieht. Diese ist ihrerseits bezogen auf das praktische, geschichtlich-interpersonal vermittelte, konkrete Wahrheitsbewußtsein, das nichts anderes ist, als der lebendige Anspruch der Wahrheit, wie er sich in der Geschichte seinerseits geschichtlich konkret äußert und darstellt. Das Urteilen hat also eine leibhaftig geistige Form, die ihrerseits Bild jener leibhaftig geistigen Wirklichkeit ist, die die Person selbst bzw. die personale Geschichte lebendig vollzieht. Die personale Geschichte hinwiederum ist bedingt durch den seinerseits nicht nur als geistig, vielmehr auch leibhaftig auftretenden Anspruch der Wahrheit selbst.¹

Das Verstehen von Urteilen eröffnet also einen, im entwickelten Sinn, inkarnatorischen Verstehenshorizont, der die leibhaftig personale Geschichte der Menschen umgreift und so zugleich begründet. Das Dogma als Urteil ist somit schon seiner Form nach nichts anderes als eine besondere Weise der Manifestation dieses allgemeinen Verstehenshorizontes.

Inhaltlich läßt sich Dogma definieren als ein Urteil der *fides divina et catholica*, das ausdrücklich durch die Kirche als von Gott geoffenbart verkündigt wird und als solches unbedingt verbindlich ist. Der Verbindlichkeits-, d. h. Wahrheitsanspruch des Dogmas² wird nicht aus unmittelbarer Einsichtigkeit begründet (wenn es auch nicht immer und notwendig unmittelbar uneinsichtig zu sein braucht), sondern zurückgeführt auf die Offen-

¹ Den transzendental-dialogischen Aufweis leibhaftigen Wahrheitsanspruches in der Geschichte als inkarnatorisch geschichtlicher, personaler Offenbarung habe ich versucht in der Arbeit: *Philosophie der Offenbarung* (Stuttgart 1966).

² Vgl.: K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln Zürich Köln 1962) 54-81.

barung Gottes, wie sie sich als geschichtlich vorkommend behauptet und sich in der schriftlichen wie mündlichen Tradition der Kirche manifestiert. Das Dogma ist also nicht nur seiner Form nach geschichtsbezogen begründet, als das es hinsichtlich seiner Urteilsform bisher untersucht wurde, es begründet sich vielmehr auch material so.¹ Die Dogmen nun stehen miteinander in Beziehung; ebensowenig wie es nur ein Urteil gibt, gibt es auch nicht nur ein Dogma. Dennoch sind Dogmen, was immer sie auch im einzelnen sagen mögen, nichts anderes als Entfaltungen jenes Grunddogmas, daß das Wort der Wahrheit als Wort Gottes in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, und daß sich dieses menschengewordene Wort durch den Tod hindurch als wahr erwiesen hat und diese seine Wahrheit nicht nur leibhaftig durch die Auferstehung vom Tod, sondern auch personal-geisthaft bezeugt durch die endgültige Rechtfertigung seiner selbst und derer, die sich auf es beziehen, d. h. glaubend vertrauen.

Versteht sich das Dogma formal-material, dann erweist es sich als vermittelt durch die Geschichte der Dogmen, die sich ihrerseits auf die Geschichte der Offenbarung in ihrem Zentralereignis, dem Tod und der Auferstehung Jesu, gründen. Allein so und gerade so ist das menschliche Urteil, das das Dogma einerseits ist, zugleich als Gottesurteil, das es ebenso ist, gerechtfertigt bzw. zu rechtfertigen. Denn allein die Auferstehung ist jenes Ereignis, in dem sich das Wort der Wahrheit als Wort Gottes leibhaftig und endgültig siegreich und überzeugend wahr behauptet und rechtfertigt.

Wenn man sich also einläßt auf biblische wie dogmatische Verstehensfindung, muß man sich einlassen auf einen Verstehensvorgang, der nichts anderes will oder doch wollen dürfte, als das Eingehen in das Sichverstehen ursprünglicher biblischer wie dogmatischer Überlieferung und das sich darin manifestierende Offenbarungsverständnis. Der Prozeß solchen Verstehens mündet dann ein in jenes leibhaftig geschichtliche Ereignis, das zugleich die Geschichte umgreifend übersteigt, in die todüberwindende Herrlichkeit der Auferstehung. In ihm sind Menschenwort und Gotteswort, Menschenurteil und Gottesurteil vermittelt und damit in ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit gerechtfertigt.

Die Ausgangsfrage: was will der dogmatische Text sagen? übersetzt sich also ebenso wie die Frage nach dem Verständnis biblischer Texte in dem Befragungsprozeß von selbst in jeweils immer größere Horizonte: der biblische Text verwies auf das in ihm beschlossene Übersetzungsproblem, das sich dann weiter explizierte in literarkritische Probleme, die in eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Problemstellung einwiesen, die ihrerseits schließlich in eine überlieferungsgeschichtliche Reflexion mündete, die das biblische Selbstverständnis in heilsgeschichtlicher Erfahrung begründet weiß und in der Auferstehung des menschengewordenen Wortes Gottes ihre

¹ Siehe dazu: M. Blondel, *Geschichte und Dogma* (mit Einführungen von J. B. Metz und R. Marlé) (Mainz 1963).

höchste Transparenz hat und so die Offenbarung Gottes endgültig und als solche offenbart.

Die Frage: was sagt der dogmatische Text? legte sich aus als Schrift- bzw. Sprachverstehensproblem und dieses schlug um in die Frage nach dem Verstehen des Wahrheit beanspruchenden Urteilens. Das Urteilen aber seinerseits gründet im konkreten Selbstbewußtsein, das personal geschichtlich mit der personalen Geschichte der Menschheit überhaupt zusammenhängt. Damit zeigte sich die Einheit theoretischen Wahrheitsbewußtseins, die im (begrifflich-sekundären) Urteilen repräsentiert wird, als zurückgeführt auf das praktische, sich in der Geschichte interpersonal vollziehende, unbedingt beanspruchende existentielle Wahrheitsbewußtsein, das sich seinerseits leibhaftig manifestiert. Das Dogma zeigte sich als ein solches Urteil, das nicht nur seiner Form nach, sondern spezifisch inhaltlich die Menschwerdung des Wortes der Wahrheit als Wortes Gottes zentral behauptet und erfuhr damit ebenso aus der leibhaftig überzeugenden Auferstehung Jesu Christi seine letztgültige Legitimation und damit sein Selbstverständnis als legitimes Verständnis von Offenbarung.

Biblisches und dogmatisches Selbstverständnis zeigten sich so als aus einem gemeinsamen Offenbarungereignis letztlich begründet und gerechtfertigt.

Durchgängig erhellte also in der Befragung biblischer wie dogmatischer Texte das gleiche formale Problem: die Texte können nur in und durch einen Interpretationsprozeß verstanden werden, der den Text gerade um des Textes willen übersteigt in einen ihn verständlich machenden jeweils neuen Horizont. Dadurch wurde schließlich der Horizont der Geschichte selbst eröffnet und, als Einheit von Geschichte und Wahrheit, das leibhaftige Wort der Wahrheit als Wort Gottes selbst ansichtig. Das Fragen nach dem Textverstehen brachte also eine die jeweilig konkrete Immanenz je übersteigende, konkrete Transzendenz zum Vorschein und führte hin zu jener Einheit von konkreter, geschichtlich-personaler Immanenz als Transzendenz, die das leibhaftige Wort Gottes ist. Dadurch erwies sich der formale geschichtliche Verstehensvorgang zugleich als identisch mit dem Grundinhalt von Bibel und Dogma. Form und Inhalt wurden so vermittelt.

Auch wer nun diese hermeneutisch vorgehende «Phänomenologie der Offenbarung», wie diese Art Aufweis einmal genannt werden kann, nicht oder nicht wenigstens der Idee nach mitzuvollziehen vermag, steht doch vor dem theologisch unüberspringbaren Problem¹ und den hier schon angeführten Daten (auch wenn man deren Zusammenhang nicht so sehen will wie im vorliegenden Entwurf), wie denn schließlich das menschliche Wort der Bibel als Gottes Wort und das ebenso menschliche Urteil des Dogmas als Gottes Urteil verstanden werden kann. Dieses Problem läßt sich weder ignorieren, denn die theologischen geschichtlichen Daten sind nun einmal gegeben und

¹ Vgl. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung* (München 1964). B. Welte, *Heilsverständnis* (Freiburg i. Br. 1966).

aufgegeben, es läßt sich aber auch nicht bloß positiv mit der Behauptung abtun, das müsse man eben glauben, d. h. also (von außen) hinzufügen, noch kann das Problem rein spekulativ systematisch beantwortet werden, da die gegebenen theologischen Fakten nicht ungeschichtlich zu verstehen sind, wie dies ja sehr konkret die Praxis des theologischen Forschens und Denkens zeigt. Wie aber, so erhebt sich dann die Frage, ist solches geschichtliche Verstehen seinerseits zu verstehen? Dieses Problem kann weder durch eine die aufgegebenen geschichtliche Verstehensfrage nicht beantwortende, spekulative Systematik allein zu Ende gebracht werden, noch durch geschichtliches Verstehen in der Weise zur Ruhe kommen, daß man es durch eine relativistische Vermittlung in infinitum regredieren läßt und damit eigentlich nichts verständlich macht. Erst recht freilich ist das Problem nicht durch positiven Machtspruch bzw. dualistischen ‚Glaubenszusatz‘ zu erledigen. Die wahre Vermittlung von prinzipiellem und konkretem, strukturellem und geschichtlichem, allgemeinem und personalelem Offenbarungsverständnis scheint – so jedenfalls der vorliegende Entwurf – nur im leibhaftig in der Geschichte aufgetretenen Wort der Wahrheit als Wort Gottes vollzogen und gerechtfertigt und damit auch in ursprünglichem wie nachträglichem Verstehen ermöglicht zu sein. In diesem Sinne wäre dann auch das existentielle Problem der Findung der Wahrheit bzw. der Vermittlung des Heiles grundsätzlich in der Geschichte selbst schon gelöst. Wie immer man jedoch sekundär und reflex theologisch diese Thematik sehen mag, festgehalten werden kann, daß die Frage danach, was ein Text sagen will, einen geschichtlich-systematischen, transimmanenten Verstehensprozeß in Gang bringt, der hermeneutischer Prozeß genannt werden kann und damit seinerseits die Forderung nach einer Hermeneutik als biblischer und dogmatischer Verstehenslehre enthält. Gerade also aus katholisch-theologischem Offenbarungsverständnis und dessen Überlieferungsweise stellt sich die Aufgabe, eine biblische und dogmatische Hermeneutik zu entwickeln, und zwar als Fundamentalhermeneutik. Eine solche Fundamentalhermeneutik kann, das zeigen schon die bisherigen Überlegungen, nicht einfach additiv aus biblischer und dogmatischer Hermeneutik zusammengesetzt sein. Biblische und dogmatische Überlieferung treffen sich zwar in dem einen Anspruch, Übermittlung der Offenbarung Gottes zu sein, sind aber nicht dasselbe, sondern entsprechen einander so, daß sie sich gegenseitig ergänzen und begrenzen, welche Entsprechung ihrerseits wieder in der Tradition vermittelt ist.¹ Biblisches und dogmatisches Traditionsgut darf nicht identifiziert werden, weil es nicht dasselbe ist; es doch identifikatorisch behandeln, hieße die jeweilige Eigenständigkeit von der einen wie von der anderen Seite vergewaltigen bzw. unterlaufen. Wenn die Beziehung zwischen Bibel und Dogma nicht,

¹ Zu neueren Kontroversen über das Verhältnis von Bibel und Tradition, siehe: J. R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition: Quaestiones disputatae 18 (Freiburg i. Br. 1962).

wie entwickelt, transimmanent gesehen wird, d. h. als Entsprechung (eine Beziehung, die noch als dialogisch zu beschreiben sein wird), muß durch Identifikation von Nichtidentifizierbarem notwendig ein Dualismus entstehen. Nur das unhermeneutische und in diesem Sinne ungeschichtliche Bewußtsein steht in der Not der falschen Alternative: entweder ist etwas dasselbe oder nicht dasselbe; das hermeneutische Bewußtsein weiß, daß diese Alternative, für die das Nichtidentifizierte freilich als heillos Unverbundenes erscheinen muß und umgekehrt, aufgehoben ist in jener Entsprechung, die die jeweilige Eigenständigkeit gerade so wahr, daß sie auf die je andere Bezug nimmt. In diesem Sinn kann man wohl sagen, daß das heutige dogmatisch theologische Bewußtsein der biblischen Überlieferung oftmals ebensowenig wirklich *entspricht*, und damit auch sich selbst nicht entspricht, wie umgekehrt das biblische theologische Bewußtsein weder sich voll selbst, noch damit auch der dogmatischen Überlieferung gerecht wird. Die Entsprechung und damit die echte Möglichkeit des Gespräches zwischen Exegese und Dogmatik¹ kann, wissenschaftlich gesehen, nur durch eine fundamentale Hermeneutik, die die Bedingungen der Dogmatik ebenso wie die der Exegese reflektiert und so deren Beziehung aufdeckt, zustandekommen.

Wie aber ist nun dogmatische und biblische Überlieferung im kirchlichen Glaubensbewußtsein² ursprünglich, und nicht erst theologisch, vermittelt?

Das Problem kirchlichen, biblischen und dogmatischen Überlieferungsverständnisses

Die bisherigen Überlegungen machten schon ersichtlich, daß und, vor allem, wie der durch den biblischen Text initiierte Verstehensprozeß, soll er sich selbst ganz zu Ende verstehen, umschlägt in Probleme systematischer und dogmatischer Art, und umgekehrt; somit kann es kein Dogma geben ohne die prinzipielle Rückbeziehung auf die Bibel, wie umgekehrt keine Bibel ohne Dogma. Wie aber ist diese Wechselbeziehung, als geschichtliche, zu verstehen?

Bibel und Dogma, als Text genommen, sind Objektivierung heilsgeschichtlicher Erfahrung, in der sich Gott offenbarte. Diese Offenbarung ist, was ihre heilsnotwendige, allgemeinverbindliche Öffentlichkeit angeht, mit der apostolischen Zeit abgeschlossen. Wie nun auch immer genauer dieser Abschluß

¹ Umsichtig und diskussionsbereit untersucht das Verhältnis von Evangelium und Dogma: W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (mit zahlreichen Literaturangaben) (Mainz 1965). Mehr referierend: R. Marle, Das theologische Problem der Hermeneutik (Mainz 1965). Vgl. auch: K. Rahner, Heilige Schrift und Theologie: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln Zürich Köln 1965) 111–120.

² Dazu: J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens: Die Überlieferung in der neueren Theologie 3 (Freiburg i. Br. 1959). – H. Schlier, Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas: Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. 1958) 216 ff.

zu verstehen ist, für unser Problem heißt das: Bibel und Dogma müssen sich, vor- und rückläufig, auf die apostolische Zeit beziehen und letztlich in der Menschwerdung des Wortes der Wahrheit als Wort Gottes gründen, einer Menschwerdung, die in Jesus von Nazareth, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung, zugleich – der Herr ist Geist – die Geschichte in aller Vergangenheit wie aller Zukunft umgreift, ja ihr pneumatisch gegenwärtig sein muß. Wenn also Bibel und Dogma als solche wie in ihrer wechselseitigen Beziehung in der Heilsgeschichte, und besonders in deren Kairos, der apostolischen Zeit, gründen, ist also zu fragen, wie diese Heilsgeschichte als geschichtliches Medium zu verstehen ist.¹

Diese Frage kann historisch rückfragen und die heute noch greifbaren Objektivationen aufsuchen. Welcher Art diese Objektivationen außer den biblischen Schriften es nun auch immer sein mögen, sie sagen nichts, es sei denn, sie werden verstanden. Dieses Verstehen ist jedoch zweifach an personale, konkrete Geschichte gebunden: einmal muß das geschichtlich Vorgefundene selbst aus seiner geschichtlich personalen Entstehung verstanden werden und zum anderen muß sich der heute Verstehende ebenso aus seinem konkreten Selbstverständnis und dessen Herkunft begründen. Damit zeigt sich ein Zirkel zwischen Überlieferung und Überliefertem, dem der Zirkel zwischen Offenbarungsverständnis und Selbstverständnis existentiell zugrunde liegt. Wie ist dieser Zirkel zu vermitteln, so, daß es kein schlechter, nichts verständlich machender Zirkel werde?

Zunächst einmal: Sieht man die Bibel nicht als immer schon fix und fertiges Buch, in dem es – geschichtslos einheitlich – um ein (auf einmal gewissermaßen vom Himmel gefallenes) Wort geht, sondern, vom Alten bis zum Neuen Testament, als schriftlichen Niederschlag entscheidender Phasen der Geschichte von Menschen mit Gott bzw. Gottes mit Menschen, einer Geschichte in verschiedensten Zeiträumen, Völkern und Sprachen, dann ist die Bibel Niederschlag eines ungeheuer mannigfaltigen, unterschiedlichen Geschichtsprozesses, der zugleich Interpretationsprozeß ist und eben jene Schicksalserfahrung zu Wort und zu Schriften brachte, deren Sammlung Bibel heißt.

Und weiter: Sieht man umgekehrt die Dogmensammlung nicht als ein immer schon vorhandenes Enchiridion, das ebenso geschichtslos plötzlich einfach da war, sondern als begrifflichen Ausdruck entscheidender Interpretationsphasen, die zugleich Realisationsphasen des Verständnisses von Offenbarung sind, in ihren unterschiedlichen Zeiträumen (von den neutestamentlichen Schriftstellern über die Väter bis heute) samt dem sich ins Menschheitsuniversale weitenden Horizont mit all den Völkern, Sprachen, Religionen und Weltanschauungen, dann sind die Dogmen (aus Zu- oder gegen

¹ Eine transzendental und hermeneutisch fundierte Theologie der Heilsgeschichte bietet erstmalig: A. Darlap, Die Heilsgeschichte. Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte: Mysterium Salutis I (Einsiedeln 1965) 1–156.

Widerspruch artikuliert) Fixpunkte des Glaubensbewußtseins als des Bewußtseins von lebendigem, menscheitsuniversalem, Heil vermittelndem Verstehens- und Geschichtsprozeß.

Wie aber soll sich ein Verstehen durchfinden durch dieses uferlose Geflecht von (biblischer) heilsgeschichtlicher Reflexion, die auf ihre eigene Reflexion wiederum, in gewisser Weise unzählbar oft, reflektiert und für dies dadurch erreichte Interpretationsergebnis, die Bibel, noch einmal eine ganze (dogmatische) Interpretationsgeschichte involviert? Was oder wer kann eine solche Verstehensfindung führen? Existentiell-geschichtlich gesehen, muß man sagen, allein das währende Wort der lebendigen Wahrheit bzw. die Gnade des Auferstandenen. Das ist ja der Glaube der Kirche, daß allererst am Ende der Zeiten die Offenbarung und ihre Geschichte in all ihren Dimensionen voll offenbar sein wird, dann nämlich, wenn das Wort der Wahrheit, der leibhaftig in die Geschichte eingegangene Sohn Gottes, in seiner geschichtsstiftenden wie geschichtsüberlegenen Macht erscheinen wird und in dieser Erscheinung zugleich die Geschichte in ihrem Heil wie Unheil offenbar sein wird. Aber es ist weiter der Glaube der Kirche, daß, solange diese Vollendung noch nicht erreicht ist, gewissermaßen als Nothilfe das Lehramt der Kirche wenigstens heilsnotwendige Orientierungsmarkierungen und Entscheidungen zu setzen und zu verkünden hat. Dies kann das Lehramt seinerseits nur auf Grund des der Heilsgeschichte innerlichen Wortes der Wahrheit, dem nichts verborgen ist, und das in pneumatischer Leibhaftigkeit der Geschichte gegenwärtig ist und sich der Kirche in besonderer Weise zugesagt hat. Ist nun durch die den Heilsweg leitende Kirche bzw. das die Offenbarungslegung markierende Lehramt die Forderung nach einer Hermeneutik für die katholische Theologie eingelöst? Sosehr die Kirche mit ihrem Glaubensbewußtsein im allgemeinen und ihrem Lehramt im besonderen hermeneutische Funktion hat und ausübt, und damit in den Fällen, in denen hinsichtlich des Offenbarungsverständnisses ausdrücklich entschieden worden ist, Antwort gegeben hat, so sehr stellt sich aber gerade dadurch in größter Schärfe theologisch das hermeneutische Problem; man kann geradezu sagen, daß eine Kirche, die sich allein auf die Bibel bezieht und für die ein Dogma und erst recht so etwas wie ein Lehramt im Prinzip irrelevant sind, das hermeneutische Problem gar nicht in der Radikalität zu stellen braucht. Denn ebenso wie die Dogmen, ihre feste Formulierung wie ihre Entstehung und Entwicklung, eine zusätzliche Interpretationsaufgabe stellen, so fordert das Bibel und Dogma koordinierende Lehramt aufgrund der Berufung auf die kirchliche Tradition und deren Fülle in der apostolischen Zeit noch einmal eine durch erneute Vermittlung verdichtete Hermeneutik. Wie kann und soll dieses Ganze von Lehrübermittlung und -vermittlung verstanden werden? Diese Frage wird nicht nur den Fachleuten zugemutet, sondern schon dem Theologiestudenten, der die verschiedenen theologischen Fächer hört, ohne (wenigstens heute noch) theologisch zugleich deren Zusammenhang mit-

gelehrt zu bekommen. Die Frage ist jedoch im Grunde, wenn auch nicht unbedingt in theologisch-wissenschaftlicher Weise, jedem Gläubigen aufgegeben, der verantwortlich kirchlich gläubig sein will und verstehen muß, was er denn nun wirklich glaubt bzw. zu glauben hat.

Diese Verstehensaufgabe stellt sich trotz des Lehramtes und seiner hermeneutischen Funktion nicht nur wegen des weitreichenden Feldes, in dem die Kirche ausdrücklich keine Entscheidung getroffen hat, sondern auch gerade dort, wo Entscheidungen vorliegen. Denn diese Vorlage nimmt sich ja nicht so aus, als ob – bildlich gesprochen – das Lehrgut der Kirche eingemeißelt wäre auf einen Stein, an den nur jeder, der sich orientieren will, hinzugehen hätte. Selbst wenn das Lehrgut von sich her gleichsam übersichtlich auf einmal zu überblicken wäre, würden die meisten der Hinzutretenden die Zeichen gar nicht lesen, geschweige denn voll verstehen können, so wie z. B. ja auch ein ägyptischer Obelisk nicht schon durch seine bloße objektive Vorhandenheit für alle Zeiten das Verständnis der ihm eingemeißelten Zeichen garantiert. Der Katechismus, vor allem aber auch die Dogmensammlung im Denzinger, kann darüber hinwegtäuschen, daß das Lehrgut der Kirche nicht handbuchförmig vorliegt; wenn es aber – aus vielerlei Gründen – so vorliegt, darf man nicht vergessen, daß es nur handbuchförmig vorliegt, sonst wird das Handbuch so sehr mit Offenbarung identifiziert, daß diese verfälscht wird. Daß der dadurch gelebte, vermeintliche Katechismus unter Umständen recht wenig mehr mit der Lehre der Kirche und der Offenbarung zu tun haben kann, zeigt die Geschichte der Kirche zur Genüge. Will man aber nicht bei einer voreiligen oder kurzschlüssigen Verabsolutierung der handlichen Vorlage des Lehrgutes haltmachen und geht vielmehr an die Verstehensaufgabe dessen, was im Handbuch gesagt ist oder gesagt sein soll, muß man sich sogleich, in beschriebener Weise, in einen Verstehensprozeß einlassen. Mit andern Worten, das gesamte Lehrgut der Kirche ist genau so wenig wie die Bibel oder das Dogma im besonderen ein handlich fix und fertig vorliegender Gegenstand, den man nur anzuschauen brauchte, um zu verstehen, worum es sich handelt. Und darum muß sich erst recht das Lehramt selbst – menschlich und geschichtlich gesehen – auf die Überlieferung und ihre Geschichte beziehen, wenn es seine Aufgabe, die im wesentlichen eine hermeneutische ist, verwirklicht. Deswegen kann das Lehramt auch nicht ohne weiteres über alles und jedes theologische Problem entscheiden, was z. B. faktisch deutlich daraus erkenntlich wird, daß auch nach der Definierung der Unfehlbarkeit des Papstes nun päpstlicherseits nicht ständig definitorisch die Probleme gelöst wurden, auch wenn sie dringend und entscheidend waren. Das Lehramt der Kirche definiert nicht nur Dogmen, sondern bezieht sich auch auf Dogmen, seien sie nun schon definiert oder könnten sie erst noch definiert werden, und bezieht sich noch einmal auf sein Definieren, und damit bezieht es sich zugleich auch wieder zurück auf die kirchliche, dogmatische wie biblische Tradition und unterzieht sich ihr da-

mit auch. Das Lehramt selbst muß die Tradition in ihren grundlegenden Momenten auffinden, zusammenordnen, theologisch verstehen, und kann sich selbst – wenigstens in einer Hinsicht – nicht anders von der Offenbarungstradition gemeint, d. h. von ihr gerade so verstanden, verstehen. Im einzelnen aber sind die innerdogmatischen Beziehungen vom Lehramt selbst, wie man am Problem der Dogmenentwicklung faktisch sehen kann, nicht noch einmal reflektiert und müssen es auch nicht sein, da sich das Lehramt primär nicht auf wissenschaftlich-theologischen Aufweis, sondern auf den Heiligen Geist beruft, der durch den Auferstandenen der Geschichte und damit auch der Überlieferungsgeschichte gegenwärtig ist.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Trotz des Lehramtes und dessen Interpretationsvollmacht hinsichtlich des einen ganzen Offenbarungsverständnisses in Bibel und Dogma und deren Gründung in der Tradition, ja – in höchster Vermittlung und Verdichtung – gerade wegen des Lehramtes bedarf es einer geschichtlichen Verstehenslehre der Offenbarung, d. h. einer theologischen Hermeneutik.

Wie aber, so soll zum Schluß noch gefragt werden, müßte diese – dem Ansatz nach – aussehen? Weil sich die theologische Bedeutung der Hermeneutik nur in einem seinerseits schon hermeneutisch verstandenen und entwickelten theologischen Entwurf aufweisen läßt – wie das im bisher Gesagten auch geschehen ist –, ist in den bisherigen Überlegungen schon eine gewisse Antwort impliziert, die es nun noch ausdrücklich zu machen und zu vertiefen gilt.

Das Problem des Verständnisses von Überlieferung und Geschichte

Dem Problem biblischen und dogmatischen Überlieferungsverstehens¹ nachgegangen, erwies sich der Weg, den die Interpretation zu gehen hat, nicht als eindimensional linear. Der Verstehensvorgang schlug vielmehr vom jeweils zu verstehenden Nächstliegenden um in ein je größeres Ganzes, um schließlich im allumfassenden Horizont der Geschichte und ihrem unbedingten Wahrheitsbewußtsein zu münden und letztlich im leibhaftigen Wort der Wahrheit als dem Worte Gottes aufzugehen als in jener Vermittlung von Wahrheit und Geschichte, die man Offenbarung nennt, und die sich in ihrem höchsten Kairos, der Auferstehung Jesu, als solche nicht nur gezeigt, sondern auch leibhaftig bezeugt hat.

Der jeweils überlieferte Text ließ sich als das, was er ist, bzw. in dem, was er sagen will, nur als zugleich innerlich bezogen auf ein höheres Ganzes verstehen, das wiederum in einem höheren Ganzen gründete, usw. Diese die jeweilige Immanenz transzendierende Verstehensbegründung wurde deshalb als ‚transimmanent‘ charakterisiert, um mit dem Wort sogleich anzudeuten,

¹ Einen ‚Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs‘ unternimmt J. Ratzinger: *Offenbarung und Überlieferung: Quaestiones disputatae 25* (Freiburg i. Br. 1965).

daß sich Immanenz und Transzendenz nicht addieren, sondern durcheinander vermitteln: keine Immanenz ohne ihre Transzendenz und umgekehrt. Im Interpretations- als Verstehensprozeß geht es also nicht um ein nachträgliches Hinzufügen von etwas, das man auch noch in Betracht ziehen könnte. Diese Art transimmanenten Verstehens, in der jede Frage eine sie übersteigende Antwort erfährt, die ihrerseits, als Antwort, rückbezogen ist auf die Frage, sich damit als Frage neu stellt und so wiederum eine ihr entsprechende Antwort ermöglicht und erfährt, diese Art heuristischen Findens, die sich nicht ins Ohnendliche vermittelt, sondern im Medium der Wahrheitsentsprechung zur Ruhe, d. h. zu sich selbst und der Wahrheit kommt, ist nun nichts anderes als ein dia-logischer Vorgang.¹ Er ist, als Vorgang von Textbefragung, freilich nicht identisch mit jenem dialogischen Vorgang, der sich im gegenseitigen Verstehen von lebendigem Ich und Du ereignet, aber er ist sein wirkliches Bild und läßt sich als bildhafter auch nur vollziehen, wenn er schließlich als ganzer zurückgenommen wird in das dialogische Dasein bzw. Miteinandersein selbst. Ohne hier nun genauer auf den Unterschied zwischen bildhaftem und originalem dialogischem Vorgang, und die in dieser Unterscheidung gesetzten Beziehungen, eingehen zu können, unterscheidet sich seinerseits der dia-logische Verstehensvorgang vom logischen Begreifen ebenso wie vom analogischen Vergleichen, wiewohl in ihm diese Weisen des Erkennens aufgehoben sind.

Das logische Begreifen abstrahiert, als nur logisches, gerade von jedweder Wirklichkeit, außer von eben den Begriffen und deren Beziehungen, mit denen es umgeht. Es abstrahiert insofern von der konkreten Wirklichkeit und ist damit, als solches, auch nicht hinreichend in der Lage, geschichtlich konkrete Phänomene voll zu verstehen und ihnen gerecht zu werden. Schon die an die (formale) Logik gestellte Frage, woher sie denn weiß, was Begriffe und deren Beziehung als solche sind und warum gerade diese und nicht andere angesetzt werden, führt auf eine inhaltsbezogene Logik, die sich auf das Bewußtsein als Medium aller Begriffe erstreckt. Aber auch diese, die sogenannte transzendente Logik begreift die Wirklichkeit im Idealfall zwar ihrer prinzipiellen Struktur nach, bezieht sich jedoch auf die aus der konkreten Anschauung zu gewinnenden Gehalte nur ihrer Inhaltlichkeit überhaupt nach. Auch das transzendentallogische Denken vermag also, allein für sich, geschichtliche Phänomene – etwa Texte – in ihrer Geschichtlichkeit und Konkretheit nicht zu begreifen. Das analogische Vergleichen bezieht sich zwar auf konkrete Inhalte, kann aber das eigene Vergleichen nicht wiederum durch Vergleich verstehen, sonst käme es in eine Dialektik ohne Ende, die alles und nichts vergliche und noch nicht einmal dies. Das dia-logische Verstehen ist nun keineswegs unlogisch und vollzieht sich auch nicht ohne Analogie, vielmehr vermittelt es erst beide Erkenntnisweisen jeweils zu sich

¹ Siehe die Ausführungen von H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, aaO. 344 ff.

selbst wie zu ihrem Einheitsgrund. Allerdings setzt diese Vermittlung die endgültige, mit der Endlichkeit des Erkennens überhaupt gegebene Differenz zwischen systematisch-dialogischem und geschichts-dialogischem Verstehen. Das transzendental-systematische Denken, das die Prinzipien der Wirklichkeit und deren Zusammenhang begreift, bleibt transimmanent, d. h. um seiner selbst willen bezogen auf das transzendental-hermeneutische Verstehen, und umgekehrt, auch dieses kann sich selbst nicht vollziehen, wenn es sich nicht als immer schon vom transzendental-systematischen Verstehen bedingt weiß. Beide Weisen des Verstehens sind dia-logische Verstehensweisen, sie unterscheiden sich jedoch in ihrem Anliegen: einmal prinzipiell-systematisch, und damit ‚metaphysisch‘ zu begreifen, und zum anderen phänomenologisch-hermeneutisch, und damit ‚geschichtlich‘ zu verstehen.¹ Wenn also, wie im folgenden noch deutlicher wird, hermeneutisches Verstehen nichts anderes ist als eine Weise dia-logischen Verstehens, muß sich hermeneutisches Verstehen allerdings immer auch innerlich auf transzendental-metaphysisches Denken als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit beziehen. In der Tat war ja etwa obige Textinterpretation von einem Begriff dessen, was überhaupt Verstehen prinzipiell gesehen ist, durchgängig geleitet. Dergleichen Begriffe wie Bewußtsein, Immanenz und Transzendenz und deren Zusammenhang wären ohne transzendental systematisches Denken, wenn dies auch nicht immer ausdrücklich reflektiert zu sein braucht, gar nicht zu konzipieren. Umgekehrt muß aber betont werden, daß das reine transzendente Denken nur Inhaltlichkeit überhaupt in Ansatz bringt und auf seine Weise umgreift, im übrigen aber nur auf das konkrete, anschauliche, in seiner anschaulichen Konkretheit aber systematisch unbegreifbare Faktum hinweisen kann, damit jedoch die konkrete, personale Geschichte mit ihren heuristisch-hermeneutischen Zusammenhängen nicht eruieren kann. Für die Theologie, die es wesentlich mit Heilsgeschichte und deren heuristisch-interpretatorischen Über- und Vermittlung zu tun hat, ist daher die konkret phänomenologische, hermeneutisch-dialogische Methode unerlässlich und wird auch – mehr oder weniger bewußt und konsequent – in gewisser Weise immer schon in der Theologie geübt.

Wie aber, so ist nun zu fragen, verhält sich das beschriebene dia-logische Verstehen zum Vollzug konkreten Dialoges selbst, und wie ereignet sich dieser als personale Beziehung gerade so, daß darin ursprünglich Heil übermittelt und zugleich als solches ermittelt wird, d. h. zur Auslegung kommt?

¹ Wie prinzipiell-systematisches, metaphysisches Denken vermittelt ist mit dem phänomenologisch-hermeneutischen, geschichtlichen Verstehen, und beides Weisen des transzendental-dialogischen Erkennens überhaupt sind, sich aber dennoch trotz der Vermittlung unaustauschbar gegenseitig bedingen und damit die oben so genannte ‚dia-logische Differenz‘ bleibend konstituieren, kann hier nicht entwickelt werden; es ist dies ja – seit der Fichteschen und Hegelschen Systemreflexion und der ‚existentiellen Reaktion‘ (Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger) – Grundfrage neuzeitlicher Philosophie.

Erst diese Frage, die freilich hier nur gestellt und insofern nur anfänglich beantwortet werden kann, bringt das hermeneutische theologische Problem voll zum Vorschein.

Wenn sich zwei Menschen begegnen und in dieser Begegnung sich wahrhaft aufeinander beziehen, verstehen sie sich. Dieses lebendige und ursprüngliche Verstehen vollzieht sich als erstaunliche Vermittlung. Denn wenn Ich und Du einander verstehen, versteht das Ich das Du und das Du das Ich, und damit das Ich das Ich seinerseits verstehende Du und das Du das das Du ebenso verstehende Ich. Beide verstehen einander, indem sie ihr gegenseitiges Verstehen verstehen. Damit verstehen sie nicht nur die Gegenseitigkeit ihres Verstehens, sondern das Verstehen selber: was es ist und wie es sich ‚macht‘. Sie verstehen das Verstehen als jenes Ereignis, aus dem sie jeweils zu ihrem Selbstverständnis kommen wie zugleich zum Verstehen des Verstehens. Im Ereignis dialogischer Beziehung wird also ursprünglich und konkret erfahren, was Verstehen ist und wie es sich lebendig zuträgt, und nur weil dies erfahren wird, kommt überhaupt die Gegenseitigkeit der Beziehung in Gang wie ins Tragen.

In der dialogischen Beziehung vollzieht sich das Selbstverständnis des Ich gerade so, daß es sich durch das Selbstverständnis des Du verstanden, d. h. interpretiert und realisiert zugleich weiß, und dies, vom Ich her wie vom Du her gesehen. Diese erstaunliche Dialektik, die man Dialogik nennen kann, sei nun im Zusammenhang des hermeneutischen Problems hier nur insofern reflektiert, als es geschichtlichen Verstehensvorgang primärer und sekundärer Art begreiflich macht. In der dialogischen Beziehung ereignet sich eine gegenseitige Realisation als gegenseitige Interpretation. Die Gegenseitigkeit dieses Realisierens und Interpretierens stellt jedoch keine bloße Doppelung dar, sondern vollzieht sich gerade so transimmanent, daß sie auf ihre eigene Transimmanenz noch einmal zurückkommt; das heißt: das Realisieren wird als solches interpretiert, und das Interpretieren als solches realisiert, und da dies nun von jedem Ich aus geschieht, wird das Realisieren realisiert und interpretiert zugleich, wie auch das Interpretieren interpretiert und realisiert. Dialog ist also ursprüngliche Verstehensbeziehung, in der sich Ich und Du gegenseitig in ihrem Selbstverständnis sowohl realisieren als interpretieren, und auf diesen ursprünglichen Realisations- als Interpretationsprozeß noch einmal realisierend und interpretierend zurückkommen. Dialog ist danach Realisation der Realisation als Interpretation der Interpretation. Die Dialektik dieses Ereignisses vermittelt sich nun aber nicht unendlich oft, sondern kommt in der Unmittelbarkeit des Sichverstehens als des Mediums allen Selbstverständnisses zur Ruhe.¹

¹ Transzendentalphilosophisch begründet sind diese Zusammenhänge in meiner Arbeit ‚Philosophie der Offenbarung‘ aaO., bes. in den Kapiteln ‚Zur transzendentalen Analyse des Daseins als personales Miteinandersein‘ und ‚Zur transzendentalen Analyse des Daseins als personale Geschichte‘.

Insofern die dialogische Beziehung das ursprüngliche, konkret lebendige personale Verstehen realisiert und interpretiert, und auch dieses noch einmal realisiert und interpretiert, ist der Dialog ein eminent hermeneutischer Vorgang; denn er realisiert nicht nur personale Selbstausslegung kraft seiner Verstehensfindung, er legt die Selbstausslegung auch aus, und zwar nicht nur in der Hinsicht, *was* diese Verstehensauslegung ist, sondern auch (dies ist freilich nur in ihm selber erfahrbar) innerlich *wie* sich diese Verstehensauslegung ‚macht‘, vollzieht und zuträgt. In diesem Sinn ist der Dialog sogar *der* hermeneutische Vorgang schlechthin.

Indem also der Dialog die Immanenz eines Ich von der Transzendenz eines Du her transimmanent vermittelt, ereignet er sich als konkret-geschichtliche, personale Verstehensfindung, die ihr eigenes Finden noch einmal reflektiert und somit weiß, daß es ein Verstehensfindungsvorgang ist. Der Dialog realisiert und interpretiert sich selbst als Dialog, vermittelt darum ebenso das ursprünglich ‚Dialogische‘ wie das, was dialogisches (sekundäres) Verstehen ist: er ist hermeneutisches Ereignis und versteht sich zugleich als solches, weiß also was Hermeneutik ist. Damit ist gesagt, daß der Dialog Hermeneutik der Hermeneutik ist, und dies als solches weiß.

Wenn dies – was hier weder voll ausgeführt noch ausgewertet wurde – aber so ist, dann ist der Dialog der Schlüssel des hermeneutischen Problems, und zwar der existentielle Schlüssel wie der wissenschaftliche.

Insofern Geschichte und erst recht Heilsgeschichte der fortlaufende dialogische Bezug ist von Menschen zu Menschen, von Generation zu Generation, aus dem und in dem sich die einzelnen Personen unmittelbar und mittelbar voneinander her und aufeinander zu bewegen, bedeutet personale Geschichte fortlaufenden, ursprünglichen hermeneutischen Prozeß. Geschichte ist nicht erst sekundär und mittelbar Überlieferungsgeschichte, sondern ursprünglich schon Reflexions- als Realisations- und Interpretationsgeschichte.

Jene Vorstellung, die Geschichte wie einen dinghaften Gegenstand denkt, die objektivistische Geschichtsvorstellung also, die – vereinfacht gesprochen – Geschichte als eine Aneinanderreihung von Menschen auf ein und derselben Erde als dem bleibenden Grund imaginiert, leidet völlig fehl. Denn der eigentliche Grund, der die Menschen trägt samt ihren Geschichtsvorstellungen, und damit der eigentliche Grund der Geschichte, ist nicht die Erde, auf der sie sich abspielt, sondern das dialogisch-hermeneutische Geschehen, das seinerseits im Sichverstehen vermittelt und begründet ist – einem Sichverstehen, das nichts anderes ist oder doch sein soll als die Erscheinung der Wahrheit selbst. Denn worum es in der dialogischen Beziehung total geht – sie wurde ja hier nur hinsichtlich der Verstehensmomente und nicht auch hinsichtlich der Entscheidungsmomente reflektiert – ist, dem Anspruch der Wahrheit im Miteinander gegenseitiger Selbst- und Daseinsbehauptung zu entsprechen. Hier wäre nun auch zu fragen, wie sich in der dialogischen

Beziehung das Wort der Wahrheit als Heil mitteilt, wie also personale Heilsgeschichte möglich und wie darin existentielles und sekundäres Selbstverständnis mit der Offenbarung vermittelt ist. Wie man dieses Problem nun auch im einzelnen beantwortet, das Gesagte zusammenfassend kann festgehalten werden, daß das dia-logische Verstehen als Ganzes in der dialogischen personalen Beziehung gründet und sich zugleich als ihr Bild erweist. Da die Geschichte selbst personale Beziehungsgeschichte¹ ist, ist sie nicht wie ein Gegenstand, vielmehr ihrerseits geschichts-dialogisch zu verstehen.

Das hermeneutische Problem stellt sich damit in seiner höchsten Form, nämlich: wie ist eine biblische und dogmatische (mittelbare) Überlieferung zu verstehen, die ihrerseits in einer Überlieferungsgeschichte gründet, die als Heilsgeschichte ihrem Wesen nach selbst schon personale, unmittelbar Heil stiftende Beziehungsgeschichte darstellt, sowohl der Menschen untereinander wie auch zu Gott, und als solche selbst schon existentiell-hermeneutischer Prozeß ist?

Wenn es zunächst so aussehen konnte, als sei die Frage nach dem Verstehen von Offenbarung nur ein Problem des verstehen wollenden Subjektes, so ist jetzt vollends deutlich, daß es um eine Verstehensfindung geht, die sich sowohl auf das Subjekt wie das ‚Objekt‘ bezieht: auf ein Subjekt, das seinerseits in einer konkreten, personalen Beziehungsgeschichte gründet und sich aus ihr verstehen muß, und auf ein Objekt, das ebenso Verstehenswirklichkeit ist, nämlich die biblische und dogmatische Überlieferung, die vermittelt durch die kirchliche Tradition und ihrerseits wiederum in der ursprünglichen Heilsgeschichte gründet, deren Kairos auch diese noch einmal als vermittelt durch die Menschwerdung und Auferstehung Jesu Christi erweist. Wie dieser Zirkel von Selbstverständnis und Offenbarungsverständnis praktisch und konkret zu vermitteln bzw. aufzuheben ist, so daß die Wahrheit lebendigen Selbstverständnisses zugleich der Wahrheit der Offenbarung entspricht, wäre die Frage nach der existentiellen Heilsfindung. Sie ist Lebensaufgabe und läßt sich nur durch das Leben selbst lösen, d. h. gläubig gesprochen durch die Gnade Gottes; sie ist aber zum anderen gerade Aufgabe der theologischen Reflexion. Diese müßte verständlich machen, wie der Zirkel des Selbstverständnisses und der Zirkel des Offenbarungsverständnisses, wie die subjektive hermeneutische Frage mit der objektiven hermeneutischen Frage gerade so zusammenhängt, daß durch den damit zustandekommenden Zirkel des Zirkels bzw. die Hermeneutik der Hermeneutik die eine Wahrheit von Selbst- und Offenbarungsverständnis in all der Vermittlung durch Bibel, Dogma und Kirche nicht nur gewahrt, sondern auch ermöglicht ist.

Theologische Hermeneutik wäre demnach nicht nur die Lehre der Auslegung von Texten bzw. Aussagen, sondern Lehre der Auslegung der geschichtlichen Vermittlung des (seinerseits geschichtlich vermittelten) Selbst-

¹ Siehe vorangehende Anmerkung.

verständnisses mit dem (ebenso geschichtlich vermittelten) Offenbarungsverständnis. Insofern man also nicht nur Worte eines Textes, sondern Offenbarung selbst in all ihren dialogischen Vermittlungen als Logos-Vorgang¹ sieht, könnte man die theologische Hermeneutik durchgängig als die Lehre vom Verstehen des Dia-Logos bzw. des Wortes charakterisieren,² kurz: als Verstehenslehre des Daseins aus dem Worte Gottes. In diesem Sinn wäre theologische Hermeneutik als Lehre vom Wortverstehen heilsgeschichtlich vermittelte Dialogik des Daseins.

Die Notwendigkeit der theologischen Hermeneutik

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß gerade aus katholischem Offenbarungsverständnis, das die unbedingte Verbindlichkeit der Wahrheit in ihrer Einheit und Übergeschichtlichkeit und damit die Transzendenz Gottes ebenso wahren will wie Gottes Offenbarung und ihre heilsgeschichtliche Vermittlung, sich die Forderung nach einer fundamentalen theologischen Hermeneutik erhebt.

Obwohl natürlich in den einzelnen theologischen Disziplinen hermeneutische Probleme – seien sie nun ausdrücklich so genannt oder nicht – behandelt werden, erscheinen sich doch, als einzelne, meist nur als didaktische, pädagogische, psychologische, exegetische oder dogmengeschichtliche, d. h. als spezielle und zusätzliche Probleme, werden aber auf diese Weise nicht relevant als *das* hermeneutische Problem der *Theologie als Theologie*. In diesem fundamentalen Sinn gibt es heute noch keine katholisch-theologische Hermeneutik. Solche Reflexionsstufe, die die Theologie als Theologie in ihrer spezifischen Geschichtlichkeit verstehen will, war nun freilich nicht immer notwendig, ja faktisch auch gar nicht möglich. In unserer Zeit jedoch mit ihrem ungeheuer intensivierten Geschichtsbewußtsein und – mindestens seit Fichte und Hegel – mit bis ins Letzte getriebener philosophischer Fragestellung scheint theologische Fundamentalhermeneutik, soll die Theologie wirklich überzeugend sein können, unumgänglich, ja ihr Unterlassen sträflich zu sein.

Aber nicht nur um ihrer theoretischen und wissenschaftlichen, auch um ihrer existentiellen Überzeugungskraft willen, ist die Entwicklung herme-

¹ Daß die gesamte Wirklichkeit als nichts anderes denn als ‚Rede‘ bzw. ‚Wort Gottes‘ erfahren werden kann, hat kaum jemand so wie Meister Eckhart ausgesprochen; siehe: J. Quint, *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate* (München 1955); ders., *Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt: Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur- und Geistesgeschichte* 6 (1928) 671–701.

² Vgl. Logos (lego usw.): ThWNT, Bd. IV, 68–197; und: H. Krings, *Wort* (I): HthG (II), 835–845. Ebenso: F. Mayr, *Prolegomena zur Philosophie und Theologie der Sprache: Festgabe für K. Rahner* (Freiburg i. Br. 1964) 39–84. Von katholischer Seite legt erstmals eine universale Theologie des Wortes dar: Leo Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (München 1966) (Lit.).

neutischen Bewußtseins zu intensivieren. Denn wie die Frage nach der Wahrheit, so hat sich auch die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung und ihrer Vermittlung radikal verschärft. Die existentielle Frage, d. h. die Not der Suche nach dem Heil ist doch wohl heute durch die gesellschaftliche Situation, die durch Technik, Wirtschaft und Wissenschaft ihrerseits das Leben immer tiefer bestimmt und formt, schwieriger geworden. Zunächst einmal erhebt sich dadurch seltener die Frage nach dem Heil im Sinne der Suche nach Gott, geschweige denn der Kirche. Wenn diese Frage aber ob der Erfahrung und Realisation der Widersprüchlichkeit von Gesellschaft und Geschichte schließlich doch so aufbricht, geschieht dies mit ausgesprochenem Sinn für das ‚Dialogische‘ und ‚Hermeneutische‘¹, d. h. mit tiefem Wissen darum, daß ein Weg gegangen werden muß, um aus der widersprüchlich öden und konflikthaft verlogenen Not der Einsamkeit herauszukommen und heil zu werden. Und auch wenn sich die Frage nach dem Heil als Frage nach der Offenbarung aus schon gegründeter Existenz stellt, versteht sie sich ausgesprochen als dialogisch-hermeneutische Wahrheitsfrage und bringt aus der Erfahrung der gesellschaftlich-ideologischen und geschichtlich-fundamentalen Dualismen einen unbestechlichen Instinkt dafür mit, nicht wieder in neue Dualismen fallen zu wollen. Solcher Fragestellung kann aber nur dann durch die Verkündigung wirklich geantwortet werden, wenn kirchlicherseits unmittelbar existentiell, aber auch theologisch der Sinn für das ‚Dialogisch-Hermeneutische‘ da ist und so dem aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Widersprüchlichkeit mitgebrachten Vorverständnis einer gewissermaßen ‚formellen Dialogik‘ durch eine ‚Heilsdialogik‘ wirklich entsprochen werden kann.

Nicht nur das Gespräch zu Nicht-Christen, auch das ökumenische Gespräch könnte durch eine fundamentale Hermeneutik offener und bestimmter zumal werden. Ist doch schon thematisch gesehen heute kaum noch eine interkonfessionelle Auseinandersetzung ohne hermeneutische Problemsicht möglich.

Schließlich ist die katholische Theologie um des Verständnisses ihrer selbst willen, um ihrer selbst als ganzer wie auch um der Beziehungen willen, die zwischen den einzelnen Disziplinen, besonders zwischen Exegese und Dogmatik, walten, gezwungen, fundamentale theologische Hermeneutik zu entwickeln.

Wenn man also die Anliegen und Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufnimmt – Impulse, die durch Erneuerung der Kirche selbst das *aggiornamento* an die Welt ermöglichen wie vertiefen sollen, scheint der Beitrag der Theologie zur Entwicklung dialogischen und hermeneutischen Bewußtseins gefordert.

¹ Äußerlich unabhängig voneinander haben Martin Buber und Ferdinand Ebner durch ihr Lebenswerk gleichermaßen den Sinn für das ‚Dialogische‘ und ‚Hermeneutische‘ zu wecken versucht.

Die Erstellung einer fundamentalen theologischen Hermeneutik macht jedoch in gewisser Weise eine totale Reflexion der Theologie auf sich selbst als Theologie notwendig, und damit zugleich eine Reflexion zu anderen Wissenschaften, besonders den Geschichtswissenschaften und der Philosophie. Obwohl das hermeneutische Problem zuinnerst aus der Theologie selbst entspringt, verweist es, weil letztlich Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie als ganzer (aufgrund der beschriebenen transzendenten und transimmanenten Struktur) zugleich auf das Selbstverständnis der anderen Wissenschaften, auf die sich Theologie bezieht. Das hermeneutische Problem ist also obwohl, ja gerade weil es sich zutiefst aus der Theologie selbst stellt und in gewissem Maße mit ihr identisch ist, zugleich in höchstem Grade *Grenzproblem*. Mindestens von ihrer Beziehung zur Philosophie her gesehen, scheint nun die Theologie noch gar nicht in der Lage zu sein, das hermeneutische Problem, obwohl es sich dringend stellt, fundamental anzugehen. Diese objektive wissenschaftliche Schwierigkeit läßt sich weder übersehen, noch umgehen. Denn abgesehen von der Frage, ob das philosophische Denken, auch das heutige,¹ selber schon in der Lage ist, das hermeneutische Problem voll zu explizieren, dürfte das bisher in die Theologie einbezogene philosophische Denken nicht hinreichend fähig sein, das hermeneutische Problem zu behandeln. Denn das scholastisch philosophische Denken weiß, soweit ich sehe, auch bei tiefgehender Interpretation,² kaum ein Instrumentarium zu geben, das die dialogischen Probleme, seien sie nun spekulativ-systematischer³ oder hermeneutisch-geschichtlicher⁴ Art, angehen könnte. Die überkommene scholastische Philosophie ist zusehr am Gegenständlichen orientiert, als daß sie zureichendes Verständnis für personal-geschichtliche Wirklichkeiten aufbringen könnte. Das sich in neuerer Zeit in der Theologie ausbreitende und wohl auch durchsetzende ‚transzendente Denken‘, das zur sogenannten ‚anthropologisch gewendeten Theologie‘⁵ geführt hat, bietet, so jedenfalls wie es bisher faktisch vorliegt, auch noch kein volles Verständnis für die dialogische Wirklichkeit und ihre erstaunliche geschichtliche Vermitteltheit. Dieses Denken scheint doch noch zu befangen zu sein in einem

¹ Vgl. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1960); K. Jaspers, *Die Sprache* (München 1964); und dazu auch: M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, aaO.

² Etwa: G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem* (Frankfurt a. M. 1939); und: M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (Tübingen 1940).

³ Auch für die schon transzendent verfahrenende ‚Metaphysik‘ von E. Coreth (Innsbruck 1963), die auf scholastischem Boden steht, wird die personale Beziehung nicht systembildend.

⁴ Vgl. Fr. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin* (Paderborn 1937); M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München 1964).

⁵ Dafür steht vor allem das Werk Karl Rahners. Siehe auch: J. B. Metz, *Widmung und Würdigung*, in der Festgabe für Karl Rahner, *‚Gott in Welt‘ I 5** (Freiburg i. Br. 1964).

„Objekt-Subjekt-Transzendenz-Schema“,¹ um durchgreifendes Verständnis für jene Subjekt-Objekt-Beziehung entwickeln zu können, die (als intersubjektiv und interobjektiv) noch einmal vermittelt ist und allererst dadurch die Transzendenz wahrhaft eröffnet, nämlich die dialogische Beziehung. Darum wird dieses Denken auch noch nicht genügend der dialogisch-geschichtlichen und damit hermeneutischen Wirklichkeit gerecht. Und soll der „futurologische“ Impuls neuester „Theologie der Zukunft“² nicht doch nur, statt einer Regressionsbewegung in nur metaphysische Aprioriforschung, eine Flucht nach vorne sein, das die (in der Tat durch die Gesellschaftshermeneutik erschwerten) dialogisch-geschichtlichen Fragen noch einmal umgeht, dann ist erst recht eine dialogische Hermeneutik aufzugeben.

Es ist also ein Problembewußtsein gegeben, das spekulativ-systematisch wie hermeneutisch-geschichtlich eine transzendental dialogische Fassung der Theologie aufgäbe. Zu einer so gefaßten Theologie gibt es heute, wie gesagt, manche Ansätze,³ die volle Problemstellung und ihre Durchführung aber bleibt Aufgabe künftigen theologischen Denkens.

¹ Nähere Begründung dafür geben die kritischen Analysen zu den philosophischen, sich in „Hörer des Wortes“ (München 1963) artikulierenden Grundlagen K. Rahners in meiner Arbeit: Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner, aaO.

² Vgl. den im Gespräch mit J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1966) und E. Bloch, Prinzip der Hoffnung, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1959) stehenden programmatischen Aufsatz von J. B. Metz, Verantwortung der Hoffnung, Stimmen der Zeit, 6. Heft (91. Jg.) 1966.

³ Eine geschichtlich-systematische Entfaltung der Theologie unter einem Ansatz, dem „pulchrum“ als dem dritten Transzendentale, das dem Dialogischen am nächsten entspricht, bietet H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, bereits erschienen: I (Einsiedeln 1961) II (ibid. 1962) III/1 (ibid. 1965). Einen theologischen Wendepunkt bedeuten auch die beiden Bücher: H. Mühlens, Der Heilige Geist als Person (Münster 1967); ders., Una mystica persona (Paderborn 1967).

WOLFGANG OFFELE

PROBLEME CHRISTLICHER ERZIEHUNG

I. ERZIEHUNG UND GLAUBE

Schon seit längerer Zeit wird von evangelischen Theologen und Pädagogen die Problematik jener Erziehung empfunden und umschrieben, die vom christlichen Glauben ausgehen oder zu ihm hinführen will. Die Eigenart des erzieherischen Tuns überhaupt, das Verhältnis von Glaube und Unterricht, von Verkündigung und Erziehung, vor allem die Möglichkeit und das Wesen einer christlichen Erziehung werden dort intensiv durchdacht und lebhaft diskutiert. Bei der Frage nach dem Ziel der christlichen Erziehung treten die unterschiedlichen und oft gegensätzlichen Auffassungen besonders deutlich hervor¹.

Innerhalb der katholischen Erziehungswissenschaft stehen augenblicklich solch grundlegende Fragen nicht gerade im Vordergrund der Erörterungen. Das mag teilweise in den dogmatischen Voraussetzungen begründet sein. Das katholische Verständnis begreift den Glauben nämlich einerseits als eine völlig ungeschuldete Tat Gottes, andererseits jedoch als eine zwar nur mitwirkende, zugleich aber in völliger Freiheit erfolgende Handlung und Entscheidung des Menschen. Es deutet die Erlösung nicht nur als Zuspruch der göttlichen Vergebung, sondern zugleich als Umwandlung, Erneuerung und Heiligung des Glaubenden. (Auch wenn man sich bewußt bleibt, daß die „christliche Erziehung“ zu den wichtigsten Grundlagen des Glaubens gehört, ist sie es, die den Menschen in den sensiblen Phasen der Kindheit und Jugend die personale Begegnung mit Gott nahe zu legen und so den Weg von vornherein auf eine verantwortete und verantwortliche Lebensbahn zu lenken vermag.) Hier kann daher das Verhältnis von Erziehung und Glaube, das gegenseitige Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Tun grundsätzlich positiv, als „Erziehung im Glauben“, gedeutet und umschrieben werden. Behält man darüber hinaus das gottmenschliche Prinzip und die reine Werkzeuglichkeit des erzieherischen Tuns² im Blick, so läßt sich nicht einsehen oder beweisen, daß die Erziehung in jedem Fall notwendig der Gnade entgegengesetzt sein soll. Sie darf sich im Gegenteil in Gottes Dienst gerufen wissen. Sie soll nicht nur in den irdischen

¹ Vgl. Th. Filthaut, Verkündigung und Erziehung. Zum Problem der „christlichen Erziehung“ in der protestantischen Religionspädagogik der Gegenwart: Verkündigung und Glaube, Festgabe für Franz X. Arnold (1958) 271–283.

² Beide Prinzipien hat F. X. Arnold nachdrücklich vertreten, vgl. neuerdings seine Publikation: Pastoraltheologische Durchblicke (1965). Dort sind auch sämtliche früheren Monographien des Verfassers aufgeführt.

Bezügen, sondern zugleich auch für das endgültige Heil des Menschen wirksam werden. Sie kann sich darauf berufen, daß der Titusbrief¹ sogar von einer «erziehenden Gnade» spricht.

Überprüft man die Beziehung zwischen Glaube und Erziehung an den biblischen Aussagen, so ist zwar festzustellen, daß «das Urchristentum den Begriff einer ‚Bildung‘ im Sinne klassischer Philosophie oder Kultur und ihrer ‚Paideia‘ von Haus aus nicht kennt».² Ihm fehlt auf den ersten Blick jedes Bildungs- und Erziehungspathos. Im ersten Korintherbrief erscheint irdische Weisheit geradezu als Torheit,³ und gegen die Gnosis wird die Liebe ausgespielt, die für den Glaubensvollzug keine Scheidung zwischen Gebildeten und Ungebildeten zuläßt⁴. Nach dem Matthäusevangelium hat Gott sich den Verständigen verhorgen, den «Kleinen» aber geoffenbart⁵.

Andererseits darf das Kreuz aber auch nicht als Inbegriff der Dummheit erscheinen, und dem Glaubenden wird nicht der Verzicht auf jede erziehliche Bemühung nahegelegt. Eine von der Heilsfrage her bestimmte Interpretation der wahren Weisheit will keineswegs als Ideologie der Bildungslosigkeit verstanden sein. Wo die Erziehung das Kreuz nicht verdunkelt, bezieht zum Beispiel Paulus sie durchaus in seine missionarische Tätigkeit ein. Einer der Evangelisten ist der gebildete Arzt Lukas. Bildung und Erziehung haben auch im Neuen Testament ein «relatives Recht»⁶. Die urchristlichen Zeugen sind allerdings in erster Linie an der Begegnung von konkreten Menschen mit dem konkreten Gott interessiert und nicht an der Bekämpfung abstrakter Begriffe. Erziehung und Bildung berücksichtigen sie nur insoweit, als sie den gläubigen Menschen betreffen. Erziehung an sich «ist für sie weder gut noch böse, weder christlich noch unchristlich. Wohl aber kann ein Weiser entweder an seine eigene Bildung glauben oder an den Gott, der im Evangelium bezeugt wird»⁷.

Es ist daher von entscheidender Bedeutung, daß christliche Erziehung wirklich «im Herrn» und also «im Glauben» an ihn geschieht. Sie darf nicht im Legalismus erstarren und den theozentrischen Charakter ihrer Bemühungen nicht praktisch durch dessen nomozentrische Interpretation ersetzen, wie das weithin im Spätjudentum bei vielen Rabbinen erfolgte. Sie darf andererseits nicht anthropozentrisch den Sinn und das Ziel ihrer Bemühungen ausschließlich am Kind ablesen wollen, wie das in der ausgehenden Antike bei manchen Sophisten üblich geworden ist. Es sollte zu denken geben, daß die Erziehungsgläubigkeit der damaligen Zeit die Verfallserscheinungen des

¹ Tit. 2, 11 f.

² H. v. Campenhausen, Glaube und Bildung im Neuen Testament: Tradition und Leben (1960) 18.

³ 1 Kor 1, 10–17.

⁴ 1 Kor 13.

⁵ Mt 11, 25.

⁶ H. v. Campenhausen, aaO. 25.

⁷ W. Jentsch, Handbuch der Jugendseelsorge II (1963) 298.

Römischen Reiches nicht aufhalten konnte.¹ Wird Christus konsequent als Kyrios auch der Erziehung bejaht, treten Erzieher und Zögling vielmehr in eine neue Beziehung zueinander, in der das neue Leben, das Christus schenkt, angenommen und wirksam wird. Im Glauben an die Vergebung und die Verheißung des Herrn ist christliche Erziehung letzten Endes von der selbstverleugnenden Liebe motiviert, die keinen Menschen aufgeben kann und in keiner Krise die Hoffnung verliert.

Christliche Erziehung erschöpft sich nicht in einer Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Erzieher und Zögling. Ihr dritter Partner ist vielmehr Gott und sein Reich. «Die tiefste und eigentliche Aufgabe der Erziehung, die zum rechten Leben helfen will, kann es nur sein, den heranwachsenden Menschen im Bereich Gottes aufwachsen zu lassen und ihn zum Reiche Gottes zu führen».² Weil das Reich Gottes aber keine irdische Größe ist, läßt sich christliche Erziehung nicht in eine Folge pädagogischer Maßnahmen und Vorgänge auflösen. Die einzelnen erzieherischen Akte und die großen Ziele der neueren Pädagogik erhalten vielmehr erst von der Wirklichkeit des Reiches Gottes ihren rechten Ort und ihre tragfähige Begründung. Ob es sich um die Frage nach der Stellung des Menschen im Universum handelt, um das Recht und die Kraft seiner Freiheit, um Größe und Gefahren seiner geschichtlichen Existenz, um den Sinn seines Daseins und den Rang seines Handelns: Alle diese Aufgaben erhalten ihren letzten Sinn und ihre Vollenendung erst durch die auch über der Erziehung aufgerichtete Herrschaft Gottes.³

Kein Erzieher kann seine Aufgabe erfüllen, der nicht glaubt. Selbst ein atheistischer Pädagoge wird in seinem Tun von einem – freilich auf innerweltliche Ziele gerichteten und aus empirisch feststellbaren Erfolgen genährten – Glauben getragen und geleitet. Der christliche Glaube ist aber der Glaube an jenen Gott, der den Menschen nach seiner Erschaffung nicht seinem Schicksal in der Welt überlassen hat. Seine Allwissenheit und seine Vorsehung geben dem Christen im Gegenteil die Gewißheit, daß er sowohl an seinem irdischen Wohl wie auch an seinem ewigen Heil interessiert ist. Der christliche Erzieher kann seine Aufgabe daher ebenfalls nicht erfüllen, wenn er für die Anvertrauten kein lebendiges Interesse aufbringt, wenn er also nicht selbst erfahren hat und die Schüler nicht erleben läßt, daß letzten Endes Gott den Menschen erzieht. Christliche Erziehung in katholischer Sicht ist – theoretisch – durchaus als Mithilfe zur rechten Haltung und zum wahren Leben des Christen darzulegen und zu entfalten.

¹ Vgl. W. Jentsch ebd. Dabei ist zu beachten, daß auch Paulus manche Einsichten der Stoa übernommen hat (Phil 4, 8; 1 Kor 9 u. p.).

² G. Böhne, Grundlagen der Erziehung II (1953) 72.

³ Th. Filthaut, Das Reich Gottes und die Glaubensunterweisung (1964) 42 f.

II. ERZIEHUNG IM GLAUBEN

Ob allerdings diese theologische Grundlage auch in der praktischen Durchführung katholischer Erziehungstätigkeit stets und genügend zur Geltung kommt, ist damit noch keineswegs entschieden. Es gibt zahlreiche Äußerungen katholischer Pädagogen, die den Eindruck erwecken, als würden die hierarchischen Institutionen und der greifbare Erfolg in der christlichen Erziehung stärker beachtet als die Souveränität und die Freiheit Gottes, die doch in diesem Vorgang in erster Linie ins Spiel kommt. In den einschlägigen Publikationen aus jüngster Zeit wird nämlich häufig nicht oder zu wenig zum Ausdruck gebracht, daß Gottes Handeln auch an einem jungen Menschen sich nicht im Tun eines menschlichen Erziehers erschöpft, mag dieser auch noch so gut geschult und kirchlich legitimiert sein.

Unter diesem Aspekt erscheint es aufschlußreich, daß die relativ geringen «Erfolge» christlicher Erziehung beziehungsweise katholischer Glaubensunterweisung im allgemeinen und der Internatserziehung im besonderen¹ vielfach so ausführlich nachgewiesen und so beschwörend beklagt werden. Es ist nicht immer böser Wille der «Zöglinge» oder pädagogisches Ungeschick der Erzieher, es kann auch am System liegen, wenn der gewünschte Erfolg ausbleibt. Oft genug scheidet der pädagogische Wille an der Fraglichkeit der Institution als solcher. Die Seminar- und Internatserziehung ist immer künstlich und kann in keinem Alter die mit der Struktur der Familie gegebenen natürlichen Werte für die Persönlichkeitsbildung vermitteln. Wenn das auch in erster Linie für die Knabeninternate gelten mag, leiden doch auch noch die Adoleszenten während des Studiums weitgehend unter dem vagen Ersatz der natürlichen personalen Beziehungen und der selbstverständlichen Autorität der Eltern durch die bewußt unpersönlich gehaltene Gruppe und den notwendig distanzierten Seminardirektor.

Seit den Tagen der Gegenreformation wird in der katholischen Erziehung besonders die Sichtbarkeit der Kirche betont. Um nur einiges aufzuzählen, so haben die Hervorhebung ihres sichtbaren «Oberhauptes», ihr triumphalistisches Selbstverständnis – vor allem zur Zeit des Barock –, ihr Validismus in der Sakramentenpastoral, der große Wert, der auf die Einhaltung der Rubriken sowie des päpstlichen und bischöflichen Zeremoniells gelegt wurde, die möglichst feierliche beziehungsweise «wirkungsvolle» Gestaltung der Gottesdienste, der Kirchenräume und der liturgischen Gewandung mit dazu beigetragen, daß in der Gegenwart sehr intensiv nach dem «Erfolg» und der Wirkung des Glaubens in der Öffentlichkeit zurückgefragt wird; daß durch statistische Erhebungen und «repräsentative» Meinungsumfragen eruiert werden soll, was Menschen «vom Christentum halten», und daß man

¹ Z. B. G. Hansemann, *Katechese als Dienst am Glauben* (1960); F. Diethelm, *Erziehung und Liturgie* (1964). M. Pfliegler, *Pastoraltheologie* (1962), vor allem V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt* (1957).

glaubt, auf solche Weise auch ein Urteil über Erfolg und Bedeutung der christlichen Erziehung gewinnen zu können.¹ Die moderne soziologische Auffassungsweise der Kirche läßt sich auch als Konsequenz jener Erziehung interpretieren, die zu sehr nach der Wirkung und den äußeren Erfolgen, und zu wenig nach dem Sinn pädagogischer Bemühungen von Christen gefragt hat.

Der christliche Charakter des erzieherischen Tuns sollte aber zunächst darin zur Geltung kommen, daß in den Kindern jene ursprünglichen Anlagen und Fähigkeiten entfaltet werden, die Gott in ihnen grundgelegt hat. Der gläubige Erzieher hätte also nicht in erster Linie von einer allgemeinen Zielvorstellung auszugehen und bestimmte Zwecke ins Auge zu fassen, sondern verstehend danach zu fragen, wie Gott gerade diesen Menschen angelegt und gedacht hat. Er müßte dieser seiner Wesensanlage so gut wie möglich zu entsprechen suchen, und ihn so zugleich ermutigen und bestätigen. Dann würde dem in vieler Hinsicht noch unreifen Menschen deutlich, daß Gott ihn schon angenommen und geliebt hat, bevor er ihn selber lieben konnte. Er würde einsehen und realisieren, daß es weder in der Heilsgeschichte noch in der individuellen Geschichte seines persönlichen Lebens eine Schuld oder eine Verfehlung geben kann, die Gott nicht vergeben und verzeihen will. Die biblischen Berichte von der Geschichte des alten Bundesvolkes, viele Abschnitte aus den Propheten und den Psalmen sprechen so deutlich vom Trost und von der Sorge Gottes, daß sich das Erlebnis der «Geworfenheit», der absoluten Unsicherheit oder der völligen Angst als einer Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins nur schwer mit ihnen vereinbaren läßt.

Ein solches existentialistisches Lebens- und Selbstverständnis entspricht zumindest nicht dem gesamten biblischen Befund. Es wird vielmehr nicht zuletzt darin seine Wurzel haben, daß dem jungen Menschen Lehrer begegnet sind, die an ihn ihre eigenen Zwecke und Ziele herangetragen haben. Ungewollt, aber unvermeidlich konnte sich so bei dem Heranwachsenden der Eindruck verfestigen, daß ein solcher Erzieher ihn mit Forderungen bedrängte, die er selbst nicht als dem eigenen Leben gemäß empfand. Vielleicht wurden bestimmte Lehrmethoden oder «erzieherische Maßnahmen» in einer Weise gehandhabt, die mehr die Übermacht des Pädagogen als deren Bezug auf Gott und das eigene Leben, die mehr eine Kontrolle durch den Erzieher als sein Vertrauen erfahren ließen. Vielleicht empfand der junge Mensch manche Einsicht und gewisse erlernte Fertigkeit mehr als etwas, was ihm nicht selbst zugewachsen und in ihm selbst gereift war, sondern als etwas, was ihm der Erzieher «ablisten» konnte. Solche gewaltsamen oder ungeschickten Erziehungsversuche aber lassen sich nur unzureichend mit der Eigenart christlicher Erziehung in Einklang bringen. Es verlangt eine gereifte Glaubenshaltung und eine lebendige Glaubenskraft, der Wirklichkeit nicht routi-

¹ Z. B. H. Halbfas, *Jugend und Kirche* (1964) 295; ders., *Der Religionsunterricht* (1965) bes. 9–13.

niert, sondern in der Kraft unverbrauchten Sehens und ursprünglichen Erlebens, vor den kritischen Augen nicht eines, sondern vieler Kinder, standzuhalten. Wie viele Christen verlieren den Glauben, weil sich in ihrer Jugend niemand für ihr spezifisches Glaubensleben wirklich interessiert zeigt!

Andererseits begründet die Glaubensgewißheit keinerlei Anspruch des Menschen auf eine besondere Hilfe oder Bestätigung Gottes für sein erzieherisches Tun. So gewiß das Leben sinnlos wird, wenn es sich nicht von einem anderen gesehen, bestätigt und getragen weiß, so wenig läßt sich eine solche Bestätigung, die ein Ausdruck der Liebe und ein Hinweis auf Gottes Güte ist, doch erzwingen oder durch bestimmte Leistungen verdienen. Es ist allein Gottes Huld, die den Anfang für jedes einzelne Menschenleben gesetzt hat, die sodann dessen Denken und Trachten begleitet, die sein Tun in Gang hält und es zur Vollendung führt. Die Tatsache also, daß der Mensch Gottes Hilfe notwendig braucht, und daß sie ihm doch in Freiheit und Gnade geschenkt werden muß, sollte am Anfang jeder christlichen Erziehungsbemühung stehen.

Zu dieser Einsicht führen einen jungen Menschen indessen nicht abstrakte Ideen oder Werte, sondern lebendige Menschen, wenn sie Wahrheit und Güte, Schönheit und Heil personhaft, aus dem Kern ihres Wesens heraus, realisieren. Es ist ferner nicht die «Persönlichkeit» des Erziehers an sich, die gewissermaßen magisch auf junge Menschen «einwirkt» und sie so erzieht. Erziehungswirksam ist vielmehr seine Kunst, die ursprüngliche Kraft und Ordnung des Daseins, wenn auch am Leitfaden überlieferten oder erarbeiteten Wissens, so zu erfragen und zu erfassen, daß den Heranwachsenden überzeugende Antwort wird. Der christliche Erzieher wird also nicht dann seiner Aufgabe gerecht, wenn er sich ein Leitbild der Erziehung – oder auch mehrere – in seinem Tun vor Augen hält, oder wenn er um jeden Preis neuen Idealen oder Ideologien zu folgen sucht. Er darf nicht zuerst «gelernter Fachmann», «Gelehrter» oder «Wissenschaftler» sein wollen, sondern muß mit wachen Sinnen in der Wirklichkeit leben und dieser Wirklichkeit mit dem eigenen Leben so weit wie möglich zu entsprechen suchen. «Indem also der Erzieher findet, was zu sagen, was zu tun, was anzustreben ist, findet er es für sich selbst und versucht, der Mensch zu sein, den er verkündet. Ein Erzieher dagegen, der in der Überzeugung lebt, er sei der souveräne Besitzer dieses Menschenbildes, oder gar, er sei es, der das Ziel aufzustellen mächtig ist, verfehlt von Grund auf, was er zu tun hat.»¹

Dieses grundlegende Gesetz christlicher Erziehung kann nicht zuletzt dadurch um seine Wirksamkeit gebracht werden, daß Gottes Tun vom Handeln der Kirche gleichsam beschlagnahmt und aufgesogen wird. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist nicht im gleichen Sinn Gegenstand des Glaubens wie die Trinität oder die Inkarnation, sie kann auch nicht in gleicher

¹ Ph. Dessauer, Fragen und Behauptungen zum Kapitel «Erziehung»: Burgbrief 1–2 (1952), 9 (als Manuskript gedruckt im Auftrag der Vereinigung der Freunde von Burg Rothenfels e. V.) hrsg. H. Kahlefeld.

Weise erziehen wie Gott oder die Eltern. Wo also zu Recht von einem «Erziehungsauftrag der Kirche»¹ gesprochen werden soll, muß zugleich der Dienstcharakter kirchlicher Erziehungsarbeit berücksichtigt werden. Es darf nicht der Eindruck entstehen, als könne die Kirche ursächlich oder schöpferisch «gleichsam als ihre Mutter... allen Völkern zur Förderung aller Worte der menschlichen Person, zum Wohl der irdischen Gesellschaft und zum Aufbau einer menschlicher gestalteten Welt»² verhelfen. Durch Gottes Souveränität und die Freiheit des Christen sind allen menschlichen Erziehungsbemühungen Grenzen gesetzt, die auch kirchliche Institutionen und von Christus «übertragene» Vollmachten nicht übersteigen können. Der Versuch, unter Berufung auf einen Auftrag «göttlichen Rechtes» die Freiheit des Menschen und seiner Entscheidung zu beeinträchtigen, würde den Menschen vergewaltigen und das Evangelium verraten.

In der gegenwärtigen Diskussion um die rechte Form und den tragenden Charakter der Schule in einer pluralistischen Gesellschaft werden gerade von kirchlichen Stellen entschieden die Grenzen des Staates und der Staatsgewalt betont. Die Autorität des Lehrers ist aber zunächst abgeleitet von der Ordnungsfunktion der Gesellschaft und deshalb staatlich legitimiert.³ Seine Aufgabe, die jungen Menschen in die Zusammenhänge des gesellschaftlichen und politischen Lebens einzuführen, drückt sich in Klassendisziplin, Leistungsforderungen, Lehrplan und Zensuren aus. Diese «dienstliche» Sphäre weiß der Jugendliche anzunehmen und zu würdigen, wenn der Lehrer seine Kompetenzen wahrte. Versucht jener aber, mit seiner Autorität in persönliche Bereiche einzudringen, etwa in einem «hochpeinlichen» Verhör über einen Schülerunfug, einen Täuschungsversuch oder Schlimmeres, so wird er sogleich als Funktionär des Staates verstanden. Versucht er dagegen, etwa bei einem Landheimaufenthalt oder einer Schulfahrt, ein kameradschaftliches Verhältnis zu schaffen, so zeigen sich die Schüler zwar dankbar, aber sie wissen die neue Beziehung im Schulalltag praktisch nicht weiterzuführen. Entweder ergeben sich ständig Grenzüberschreitungen, oder es entsteht ein zwiespältiges Verhältnis zum Erzieher, der «dienstlich» als Ordnungsfaktor und Autorität, «außerdienstlich» als Freund und Helfer betrachtet wird.

In diesem Zwiespalt steht im Bewußtsein vieler Christen auch die Kirche. Der geistliche Religionslehrer erlebt ihn besonders. Auf der einen Seite muß er «das Klassenziel erreichen», Leistungen zensieren und Disziplin verlangen, auf der anderen aber soll er als Missionar und Seelsorger in der Schule wirken. Diese Aufgabe wird sich jedoch nur erreichen lassen, wenn er seine kirchliche Legitimation und Autorität nicht konkurrierend oder ergänzend

¹ Vgl. die «Erklärung über die christliche Erziehung» des Zweiten Vatikanischen Konzils, etwa in: Konzilsdekrete 4, Der Christ in der Welt (1966) 155–164.

² Erklärung über die christliche Erziehung, aaO. 158.

³ Vgl. auch zum folgenden H. Kahlefeld, Der Erste, Zweite und Dritte Erzieher: KatBl 79 (1954) 129–132.

neben dem staatlichen Lehrauftrag zur Geltung zu bringen sucht, sondern wenn seine gläubige Existenz eingeht in seine – in der Schule vom Staat ermöglichten – lehrenden und erziehenden Aufgaben. Hier handelt es sich also in erster Linie um ein anthropologisches Problem.

An dieser Stelle zeigt sich aber auch, daß für den Vorgang christlicher Erziehung Staat und Kirche grundsätzlich partnerschaftlich zusammen wirken müssen. Viele Diskussionen und Reformen im Leben der Schule sind hintergründig von dem Bestreben getragen, entweder der Kirche oder dem Staat jeweils ein Übergewicht über den «anderen» zu verschaffen. Es wird dabei nicht selten deutlich, daß hier weniger die Sorge für den Glauben oder die gesellschaftliche Ordnung, als vielmehr ein Macht- oder Geltungsstreben am Werk ist, das die erzieherische Aufgabe nicht fördert, sondern behindert. Damit wird aber vor allem die innere Reifung des Menschen zur gläubigen Person, die doch die Hauptaufgabe der christlichen Erziehung darstellt, in blindem Eifer um viele Möglichkeiten beraubt oder völlig vereitelt.

III. PATERNALE UND MATERNALE FUNKTIONEN IN DER CHRISTLICHERN ERZIEHUNG

In seiner «Erklärung über die christliche Erziehung» verlangt das zweite Vatikanische Konzil von den Pädagogen die «Verwertung der Fortschritte in Psychologie, Pädagogik und Didaktik», damit «möglichst bald alle Menschen auf der ganzen Welt in den Genuß einer angemessenen Erziehung und Bildung gelangen können». Es will eine harmonische Entfaltung der körperlichen, sittlichen und geistigen Anlagen der Kinder und Jugendlichen sowie die Reifung der menschlichen Person gefördert wissen. Die Heranwachsenden sollen nach dem Willen der Konzilsväter ein tieferes Verantwortungsbewußtsein erwerben und in der wahren Freiheit wachsen. Die Familie wird als ein entscheidender Faktor für das Wachstum des Gottesvolkes bezeichnet. Im «Dekret über die Priestererziehung» wird zudem gefordert, daß die Normen der christlichen Erziehung mit den Erkenntnissen der «gesunden Psychologie» in Einklang gebracht werden müssen.

Nun haben aber etymologische, anthropologische und theologische Einsichten in den letzten Jahrzehnten mit wachsender Deutlichkeit erkennen lassen, daß Erziehen und Zeugen menschliche Grundfunktionen sind, die voneinander abhängen und eng aufeinander bezogen sind. Darüber hinaus sprechen zahlreiche, vor allem psychologische, Forschungsergebnisse dafür, daß die Ursprünge des Erziehens im Raum der Familie zu suchen, und daß

¹ Erklärung über die christliche Erziehung, aaO. 156.

² Erklärung über die christliche Erziehung, aaO. 157.

³ «Erklärung über die Priestererziehung» des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 3:

11: Konzilsdekrete 3, Der Christ in der Welt (1966) 67–72.

sowohl die Mutter als auch der Vater an seinem Gelingen beteiligt sind. Die schützende, bergende und hegende Funktion der Mutter verlangt nach einer Ergänzung durch die ordnende, gestaltende und führende Funktion des Vaters. In der Familie sind die mütterliche Geborgenheit und die väterliche Ermutigung dem Kind vorgegeben. Die erzieherische Situation wird nicht künstlich geschaffen und organisiert, sie ist vielmehr vorhanden und kann nur gepflegt werden. Die erzieherischen Gelegenheiten bringt das Leben von selbst mit sich.

Die Schule dagegen wird gegründet, in wirtschaftlicher Hinsicht künstlich «gehalten» und organisiert. Die Unterrichtsgegenstände werden «präpariert», an die jungen Menschen herangetragen, «behandelt» und «dargestellt». Es wird wiederholt und auswendig gelernt, aufgesagt und abgehört. Das Kind muß aufpassen und sich anstrengen. Die Anspannung, welche die Leistungen fordern, löst sich erst auf dem Heimweg und im Schoß der Familie, wenn das Kind Gelegenheit bekommt, das Erlebte zu Hause zu verarbeiten. Dazu sollten die Eltern dem Kind verhelfen. Sie müßten es nach seinen schulischen Eindrücken fragen, das Behaltene kontrollieren und es zum Aufnehmen des neuen Stoffes ermuntern. Innerlich macht erst die Geborgenheit der Familie einem Kind die Schule möglich.

In einer «vaterlosen Gesellschaft»² würde menschliche Erziehung im Ergebnis ebenso vereitelt, als wenn dem Kind zeitlebens das Erlebnis der Mutter oder mütterlicher Frauen fehlt. Kinder können sich nur dann des fehlenden eigenen Vaters freuen, wenn sie die Väter ihrer Kameraden als «Hausväter» oder nur als «große Jungen» erleben.³ Bei einem Vergleich zwischen Kindern aus zerrütteten Familien und solchen, die vaterlos aufgewachsen sind, sollte ferner nicht übersehen werden, daß ein – manchmal freiwillig in der Erinnerung idealisierter – verstorbener Vater oft genug als Vorbild weiterlebt und erziehungswirksame Funktionen ausübt. Schicksal des Kindes ist also weder die Mutter⁴ noch der Vater allein, sondern die «geglückte» Ehe der Eltern.

Wenn sich die Kirche in der Gegenwart vor allem als Gottes Volk auf ihrem Weg durch die Welt versteht, so läßt sich anhand dieses Denkmodells die Eigenart der christlichen Erziehung besser erläutern, als wenn man dabei von einem Jüngerkreis oder von einer Ordensgemeinschaft ausgeht. Jedes Volk, auch das Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes, besteht und erneuert sich in erster Linie aus den Familien, die es umschließt. Die kirchlichen

¹ Ph. Dessauer, Weitere Fragmente zum Problem der Erziehung, aaO. 3 (1952) 27.

² Vgl. A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft (1963); H. R. Müller-Schwefe, Welt ohne Väter (1957); M. Stallmann, Väter und Söhne (1957).

³ W. Becker, Väterliche Erziehung: Stimmen der Zeit 90 (1965) 374. Dort auch weitere Literatur zu diesem Thema.

⁴ Vgl. F. Schottlaender, Die Mutter als Schicksal (1946); S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht (1949); F. J. J. Buytendijk, Die Frau (1953); W. Bitter (Hrsg), Krisis und Zukunft der Frau (1962).

Kommunitäten, die sich bestimmter Zwecke oder gemeinsamer Ziele wegen zusammenfinden, haben in ihr nur eine sekundäre Bedeutung. Und die in ihnen entwickelte Spiritualität läßt sich nicht allgemein auf die Prinzipien und Strukturen der christlichen Erziehung übertragen, ohne daß erheblicher Schaden entsteht. Wer sich als Christ in der modernen Welt bewähren will, braucht eine andere Erziehung als ein angehender Mönch. Auch unter diesem Aspekt ist das mangelnde politische Interesse vieler katholischer Christen alarmierend.¹

Die christlichen Erziehungsaufgaben lassen sich deshalb nicht vollständig erläutern, solange ausschließlich die Ebene der Brüderlichkeit² beachtet wird. Die Kirche ist zwar, horizontal betrachtet, wesentlich eine Bruderschaft,³ und das Wesen des christlichen Amtes wird in der Gegenwart zu Recht als Dienst an den Brüdern verstanden. Diese horizontale Ebene erhält aber ihren Zusammenhalt und ihre Ordnung – wie beim Koordinatenkreuz – von der vertikalen. Die Gemeinschaft der Christen und die Ordnung der Brüderlichkeit sind konstituiert von der Vaterschaft Gottes, die paternale und maternale Elemente in sich birgt. Die Annahme des Einzelnen durch Gott, wie sie sich in Glaube und Taufe manifestiert, ist der tragende Grund für das Leben in der Gemeinschaft der von Christus Berufenen, für die Teilnahme am Leben des Neuen Gottesvolkes, am Leben der Kirche.

In dieser Gemeinschaft müssen – ebenso wie in der natürlichen Gemeinschaft der Familie – väterliche und mütterliche Funktionen zur Entfaltung kommen, wenn die christliche Erziehung der Heranwachsenden und ihre Einübung im Glauben gelingen soll. In einigen Perioden der Vergangenheit sind die mütterlichen Funktionen der Kirche mit solcher Ausschließlichkeit beachtet und hervorgehoben worden, daß viele Gläubige in ihr nur noch «unsere heilige Mutter» erblickten. Die liturgische Gewandung, mancherorts auch die normale Kleidung der Bischöfe und Priester, viele Maßnahmen, die dem Schutz der Gläubigen und ihres Glaubens dienen sollen wie etwa das Verbot, an nichtkatholischen Gottesdiensten teilzunehmen, bestimmte Bücher zu lesen, gewisse Zeitschriften, Magazine und Filme kennenzulernen, die Kinder bestimmte Schulen besuchen zu lassen, wirkten in gleicher Richtung. Dabei wird aber meistens das psychologische Gesetz übersehen, daß reife Menschen oft gerade über Umwege zu ihrer gemäßen Lebensform und durch Widerstand zu ihrer Freiheit finden.

Das biblische Hirtenbild, von den alttestamentlichen Propheten vorzugsweise zur Verdeutlichung der führenden und gestaltenden Sorge Gottes für sein Volk benutzt, bekam im Laufe der Zeit mehr und mehr jene weichen

¹ Th. Filthaut, Politische Erziehung aus dem Glauben (1965) 13–17.

² J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1962).

³ H. Schürmann, Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testaments: Diaspora, Gabe und Aufgabe, hrsg. vom Generalvorstand des Bonifariusvereins (1955), 23 f., 27; W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen (21958) 79.

und verweichlichten Züge, mit denen der «Gute Hirt» im ausgehenden 19. Jahrhundert allgemein dargestellt wurde, und mit denen sich die Kirche des 20. Jahrhunderts weithin der «Sorge für das Verlorene»¹ verschrieben hat. Bezeichnend ist das verbreitete Bestreben, christliche Erziehung, besonders bei der Ausbildung angehender Priester, in äußerer und innerer «Geschlossenheit», am liebsten auch in äußerer Abgeschlossenheit, durchzusetzen. Bezeichnend sind die ständigen Appelle an den «Korpsgeist» der Bewohner katholischer «Anstalten» – und die Ermahnungen in bischöflichen Hirtenschreiben vor wichtigen Wahlen. In manchen Schulen, Internaten und Seminarien konnte so eine Treibhausluft entstehen, die geistliches Wachstum innerlich zwar zu fördern schien, den natürlichen Lebensbedingungen «draußen» aber nur wenig entsprach und die deshalb manche Krise heraufbeschworen hat.² Vermutlich wurzeln auch die starke Beachtung des Milieus und der Eifer, mit dem gegenwärtig katholische «Religionsplanungen» und christliche «Raumpflege» betrieben werden, in einer übersteigerten Beachtung der mütterlichen Funktionen der Kirche.

Andererseits haben sich bei den führenden und gestaltenden Aufgaben in der Gesamtkirche, den Bistumsverwaltungen und auch in vielen Pfarreien Haltungen verfestigt, die unwillkürlich an die Rolle erinnern, die unreife Väter in einer Familie spielen.

Es gibt auch in der Kirche die physisch erwachsenen, psychisch aber durchaus unmündigen Söhne, die nichts ohne Erlaubnis denken, sagen oder tun, die sich in allem ängstlich an «die Kirche» halten und unsicher werden, sobald sie diese nicht mehr in ihrer Nähe wissen und ihrer Zustimmung nicht mehr sicher sind. Kann es anders sein, wenn sie selbst nach dem Grundsatz erzogen wurden, «daß die Hausordnung den Willen Gottes darstellt und deswegen als notwendiges Mittel zur Erziehung des Priesters verpflichtend ist»?³ Sind christliche Erzieher nicht ebenso für die Gefahr anfällig, eigene oder kirchliche Anordnungen mit dem Willen Gottes zu motivieren und zu sanktionieren? Psychologisch gesehen, kann sich in solcher Anhänglichkeit an die «Mutter Kirche» oder den «heiligen Vater» eine Angstlichkeit verbergen, die die Entfaltung zur Selbständigkeit blockiert. So wird eine falsche Geborgenheit geschaffen, die unter anderem auch jene verbreitete Weltfremdheit verursacht, die gerade für sogenannte «eifrige Katholiken» nicht selten charakteristisch ist. Christliche Erziehung sollte jedoch auch jenen

¹ H. O. Wölber, Das Gewissen der Kirche (1963) 48; M. Pfiögler, Theologie auf Anruf (1963) 287–289.

² Ein positiver Schritt zur Öffnung dieser Abkapselung ist die von Holland ausgehende Tendenz, statt großer Priesterseminare Wohngemeinschaften in Gruppen von zirka 6–8 Theologiestudenten zu erlauben, die zwar der Ägide eines amtlich bestellten Spirituals unterstehen, aber sonst ihren Tageslauf und das Studium relativ frei gestalten können. Auch in Deutschland sind entsprechende Vorschläge und Bestrebungen zu vernehmen.

³ Rundschreiben der Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus vom 5. 6. 1959.

Ablösungsprozeß einleiten und ermöglichen, der für die missionarischen und apostolischen Aufgaben des Christen in der heutigen Welt eine unumgängliche Voraussetzung ist.

Es gibt die «Haustyrannen» unter den Pädagogen, die vor allem auf Ordnung sehen und zutiefst davon überzeugt sind, daß niemand eine Aufgabe besser lösen kann als sie selber. Im Zusammenhang mit der Kirche fällt ihnen zuerst das Stichwort von der «vollkommenen Gesellschaft» und damit die Vorstellung ein, daß es in ihr nichts Verbesserungswürdiges geben darf oder höchstens menschliche Schwächen, die das Image einer strukturellen Vollkommenheit nur ins rechte Licht setzen können. Bei solchen Vollkommenheitsideologen werden auch die Reformvorschläge des Konzils wenig Aussicht haben, Wurzeln zu fassen und Früchte zu tragen. Natürlich können sie auch «erziehen», aber zur Heuchelei und Unwahrhaftigkeit.

Es gibt ferner die Manager unter den christlichen Erziehern, die streng darauf achten, daß alles – wie einst nach dem Reglement einer preußischen Kadettenanstalt – genau «nach Vorschrift» geschieht und «vorzüglich klappt». Eine Institution muß allerdings in ihren Vollzügen immer «klappen», der große Apparat einer Schule, eines Instituts, eines Seminars muß «funktionieren», aber für die christliche Erziehung kommt es darauf an, daß die pädagogische Aufgabe nicht dem Glauben an das «Funktionieren» geopfert wird. Werden Erzieher zu «Lehrkräften», die man beliebig einsetzen kann, und die selbständig nach neuen Aufgaben Ausschau halten, weil sie «es zu Hause einfach nicht mehr aushalten», die – ähnlich jenen Vätern, die neben ihrer regulären Arbeit eine Wochenendbeschäftigung brauchen oder dauernd ihrem Hobby frönen – ständig in irgendeiner Spezialaufgabe unterwegs sind, so wird die Einübung der mitmenschlichen Kontakte erschwert.

Mancher scheut auch deswegen die offene Kritik, weil er aus Erfahrung weiß, was das freie Wort in der Kirche¹ einbringen kann. Das Denken in starren Ordnungen und fertigen Systemen, die Heranbildung von Kadern und Funktionären ist aber kein Ziel christlicher Erziehung. Selbständigkeit, Verantwortungsbewußtsein und eigene Entscheidungen gedeihen nur, wenn nicht nur die Innerlichkeit, sondern auch die Welterschlossenheit des jungen Menschen gepflegt wird. «Das Evangelium wünscht jedenfalls nicht, daß der zu erziehende Mensch sich von der Welt in eine höhere Etage der Gläubigkeit erhebt, sondern daß er mitten in der Wirklichkeit seiner Welt dem Herrn aller Herren die Ehre gibt».² Der große Nachdruck, mit dem in der Gegenwart direkt und indirekt nach der paternalen Funktion der Kirche gefragt wird; die deutlich erkennbare Reserve, mit der viele Priester und Laien kirchlichen Behörden und Maßnahmen gegenüberstehen, haben wenigstens zum Teil ihre Ursache im Erlebnis solcher Priester- und Erziehergestalten wie dem

¹ K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche* (1953).

² W. Jentsch, *Handbuch II*, 284.

«Prälaten Sommerwild» im Werk H. Bölls und dem «Kardinal» in jenem R. Hochhuts.¹ Das Gesetz der Polarität verlangt aber, daß die mütterlichen Aufgaben der Erzieher sich mit den väterlichen und brüderlichen verbinden, daß christliche Erziehung mehr vom Vertrauen als von der Kontrolle bestimmt wird, wenn der junge Mensch in gesunder Weise in das Leben des Staates und der Kirche hineinwachsen soll.

IV. CHRISTLICHE ERZIEHUNG UND DER GEMEINDEGLAUBE

Für den christlichen Erzieher ist der Bildungsauftrag eng mit der Glaubensverkündigung verbunden. Seit R. Bellarmin und dem Konzil von Trient gehört es nun aber zu den Grundlagen katholischer Theologie, daß nicht die Bibel, sondern die Kirche primäre Glaubensquelle ist, und daß diese aus Schrift und Überlieferung ihre Lehre schöpft und formuliert.² Zwar ist durch das zweite Vatikanische Konzil die in manchen älteren, besonders populären, Veröffentlichungen versuchte Gleichstellung der Tradition mit der Heiligen Schrift überwunden und der grundsätzliche Primat der Bibel klar herausgestellt worden.³ Aber das hat für das Verhältnis von Schrift und Kirche zugleich neue Probleme gebracht. Denn die «tiefgreifende Wandlung im Selbstverständnis der Kirche»⁴ läßt nun nicht mehr die Hierarchie, sondern das gesamte «Volk Gottes» als Träger und Subjekt der Glaubensunterweisung und der christlichen Erziehung erscheinen. Wird aber ausschließlich die «je aktuelle Gemeinde» oder die «Wirklichkeit der Kirche» als «der tragende und ordnende Grund für alle katechetischen Einzelaufgaben» verstanden,⁵ oder wird die Glaubensunterweisung als «ein Zwiegespräch zwischen der Gemeinde der getauften Kinder und der Gemeinde der erwachsenen Getauften» gedeutet,⁶ so wird damit der Blick des christlichen Erziehers doch wohl zu sehr auf «das gründende Milieu der Gemeinde, ihrer Gottesdienste, der Familien und Verwandtschaften, der Schule und Gesellschaft»⁷ und zu wenig auf Christus und seine Botschaft gelenkt. Der Begriff der Verkündigung – und die Entscheidung für eine christozentrische Erziehung – besagen im Gegenteil, daß Christus und das Evangelium «der eigentliche und zentrale

¹ H. Böll, *Ansichten eines Clowns* (1963); R. Hochhut, *Der Stellvertreter* (1963).

² *Katholischer Katechismus der Bischöfe Deutschlands* (1955) 6–8, 92–94.

³ Dogmatische Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Nr. 25 (Herder-Ausgabe 1965, 54f.), Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 9f.; Konzilsdekrete I (1966, 14f.), Nr. 12 (ebd. 17); Nr. 24 (ebd. 24f.).

⁴ A. Exeler, *Die Aufgabe der Katechese*, *KatBl* 90 (1965) 303.

⁵ *Ders.*, *aaO.* 302.

⁶ B. Dreher, *Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge*, *KatBl* 90 (1965) 292f.

⁷ *Ders.*, *aaO.* 293 f.

Partner allen seelsorglichen Handelns der Kirche, insbesondere ihrer Glaubensunterweisung» ist, und nicht die «Gemeinde der Erwachsenen».¹

Selbstverständlich gibt es neben der intentionalen Erziehung eine immanente und irrationale, und insofern ist auch die Bezeichnung «funktionale Erziehung» berechtigt – obschon dieser Ausdruck wegen seiner Verwandtschaft mit totalitären und mechanischen Vorstellungen eher verwirrend als treffend gewählt erscheint. Es darf aber nicht übersehen werden, daß nicht jeder Einfluß auch schon erzieht. Der betont soziologische Aspekt wird das Verständnis der christlichen Erziehung gewiß in mancherlei Hinsicht befruchten und bereichern können. Seine ausschließliche Beachtung indessen, die unter christlicher Erziehung wesentlich «eine Interpretation ‚konkreten‘ vorhandenen Gemeindelebens»² versteht, verkürzt den transzendenten Aspekt ihrer Aufgabe. Sie lebt von der Illusion, in jeder Gemeinde sei ein optimales Glaubensleben vorhanden und kann im Ergebnis zu einer verhängnisvollen Selbstbeschränkung der christlichen Erziehung führen, die sich mit der Pflege der mitmenschlichen Kontakte und Begegnungen innerhalb der Gemeinde der Gläubigen begnügt. Es ist aufschlußreich, daß der besondere Bezug der Erziehung auf die Gemeinde und die Vorstellung von der «Selbstverwirklichung der Kirche» zuerst innerhalb der evangelischen Katechetik entwickelt wurde, in jener Gemeinschaft also, die das Papsttum ablehnt. Wenn für das gläubige Denken der Vater ausgefallen ist, spielt der Zusammenschluß der Brüder eine um so größere Rolle.

Zweifellos läßt sich rational zeigen, daß die besondere Beachtung des Gemeindeglaubens mit dem Prinzip der christozentrischen Erziehung vereinbar ist.³ Das Erlebnis und das Lebensgefühl der Jugendlichen wird aber nicht in erster Linie von der Ratio gesteuert. Für sie kann deshalb leicht der Eindruck entstehen, im Leben der aktuellen Gemeinde sei der Glaube empirisch erfahrbar, und durch ihre bewußte Teilnahme am Gemeindeleben ereigne sich das Heil. Wird überdies die eigene personale Entscheidung zugunsten des sogenannten normalen Verhaltens der als anonym erlebten «Gemeinde» zurückgestellt, sind ihre Zusammenkünfte und Veranstaltungen von sentimental Emotionen getragen, wird ihr Leben künstlich nach außen abgeschirmt, wird in ihr die Kritik unterdrückt und wird auch für vordergründige Entscheidungen letzte göttliche Autorität in Anspruch genommen, so erfahren sie die Kirche mehr als eine Institution denn als Gottes Volk. Sie erscheint dann leicht wie ein totalitäres Kollektiv, in der nicht die Persönlichkeit und die verantwortungsbewußte Entscheidung verlangt werden, sondern der

¹ Ders., aaO., 295 f. Es bleibt noch zu überlegen, ob die alleinige Betonung des Gemeinde- und Pfarrprinzips in der religiösen Unterweisung die nicht aufhaltbare Entwicklung zur Zentralschule hin unnötig emotional verbaut und so ein soziologisches Prinzip gegen eine andere prinzipiell mögliche soziologische Notwendigkeit ausgespielt wird.

² B. Dreher, aaO. 294.

³ A. Exeler, aaO. 306 f.

Korpsgeist und die Uniform. Es entsteht die Gefahr, daß dann auch innerhalb der christlichen Erziehung die Realität und Wirksamkeit Gottes allzu selten beachtet und allzu äußerlich oder oberflächlich in die pädagogische Bemühung einbezogen wird. Drückt sich im Verhalten des Erziehers die Überzeugung aus, er allein besitze den Glauben souverän und könne über ihn verfügen, oder gar, er könne aus eigener Machtvollkommenheit Menschen «formen» oder über das Ziel und das Schicksal der Kinder entscheiden,¹ dann verfehlt er von Grund auf seinen Auftrag.

In der Vergangenheit hat sich das Bestreben, die christliche Erziehung konsequent an der «Wirklichkeit der Kirche» zu orientieren, unter anderem darin ausgedrückt, daß Mitgliedern des Klerus eine «geistliche Schulaufsicht» übertragen wurde. Die Klagen über dessen Folgen sind, zumal in der älteren Lehrerschaft, noch so verbreitet, daß man seine negativen Ergebnisse bei den «Betreuten» ebenso wenig aufzuzählen braucht wie seine psychologischen Wurzeln bei ihren Initiatoren. Inzwischen hat sich das Verständnis der Kirche entscheidend gewandelt. Das Vertrauen auf die prägende Kraft der Wirklichkeit hat eine neue Aufgeschlossenheit christlicher Erzieher für die Welt und das Leben der Christen in ihr ermöglicht. Wollte aber jemand den Sinn der Erziehung nur darin sehen, daß konkret vorhandenes Gemeinleben gedeutet wird, wollte er nur zu dem erziehen, «was in der Gemeinde gelebt wird»,² oder nur die Funktionen des pfarrlichen Lebens verdolmetschen und in dieses einführen, so würde wiederum ein Schema, das Ideal eines abstrakten Typus geschaffen, in das alle hineinpassen müssen; das Einzelne und Verschiedenartige aber, die Menschenwürde, Verantwortung und Freiheit, auf die in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums doch so großer Wert gelegt wird,³ würden zu wenig berücksichtigt. Es bliebe jene Weise zu erziehen, die der Werdende so schlecht verträgt, weil er den Eindruck gewinnt, man wolle ihn am Gängelband führen und an seinem Wesen dreheln. Solche Methoden entsprechen weder dem Geist des Konzils noch den neueren pädagogischen Erkenntnissen.

Der junge Mensch ist Optimist. Er lebt für lange Zeit – wenn schon nicht in der Überzeugung, daß er und seine Generation die Welt verbessern können, so doch – in der Hoffnung, daß er es trotz allem in ihr zu etwas bringen wird. Dieser Optimismus darf nicht angezweifelt oder entmutigt werden. Gerade die christliche Botschaft von der Vollendung der Welt und des Menschen gibt dem Erzieher im Gegenteil zahlreiche Hilfen und Motive an die Hand, um die jugendliche Hoffnung und Erwartung zu bestätigen und sie zugleich auf deren transzendentes Ziel zu lenken. Gleichzeitig ist ihm aber die Aufgabe gestellt, die Heranwachsenden in nüchternem Realismus darauf

¹ Vgl. E. Kriek, Menschenformung (o. J.), Philosophie der Erziehung (1921), Erziehungsphilosophie (1930), Nationalpolitische Erziehung (1933).

² B. Dreher, aaO. 293.

³ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 37 (aaO. 75).

vorzubereiten, daß ihr Schicksal und der Ablauf des Weltgeschehens nicht nur in ihrer eigenen Hand liegen. Sie müssen also lernen, in welchem Ausmaß das Leben ein Wagnis ist, und daß doch erst dieses Wagnis das Leben sinnvoll macht. Jede Generation hat die Pflicht, ihren Teil zur Erneuerung und Vollendung der Welt beizutragen. Wer junge Menschen darum nur anleitet, sich in das Bestehende einfach einzuordnen, würde verhindern, daß sie an der Erneuerung teilnehmen.

Schließlich müssen sie den Wert der Überlieferung und der Erfahrungen der Alten erkennen, damit die Kontinuität der eigenen Kultur und jene der fremden Völker gewahrt bleibt und fruchtbar gemacht wird. Die Einübung in das Gemeindeleben und das Gespräch mit der Erwachsenengeneration ist also erst die letzte Aufgabe, die christlicher Erziehung gestellt ist. Wird die Begegnung mit Gott und die individuelle Erfahrung der Welt gleichsam übersprungen, so entstehen in der Regel infantile Fixierungen und ein romantischer Überschwang, deren Auswirkungen im kirchlichen Leben nicht weniger gefährlich sind als im staatlichen. Nachträgliche «Umerziehung» ist immer eine mißliche Sache.

V. CHRISTLICHES MENSCHENBILD UND GLÄUBIGE PERSON

Das alte Bildungsideal einer «harmonischen Persönlichkeit» hält sich in manchen Kreisen christlicher Pädagogen mit erstaunlicher Hartnäckigkeit. Der neue Ansatz einer «Pädagogik der Entsprechung», eines «realen Humanismus», einer «stetigen Gelegenheit für das Unstetige» oder wie auch immer er umschrieben wird,¹ ist hier im allgemeinen noch nicht mit der nötigen Aufgeschlossenheit verwertet. Historisch läßt sich die erstgenannte Einstellung erklären, sie läßt sich im Atomzeitalter aber nicht mehr unbesehen tradieren.

Noch am Anfang unseres Jahrhunderts glaubten christliche Erzieher ihre Aufgabe erfüllt zu haben, wenn die Kinder die Glaubensgegenstände nur «fest für wahr hielten», wenn sie sich anstrebten, die Gebote zu befolgen und wenn sie die Sakramente als Hilfsmittel ihrer sittlichen Bemühungen nur fleißig empfangen. Unter dem Einfluß der Neuscholastik haben sich Pädagogik und Katechetik in erster Linie um die rechte Belehrung und eine möglichst nachhaltige Willensschulung bemüht. Die im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts rasch um sich greifende Methodenbewegung zeigte zwar bescheidene Ansätze, diese intellektualistisch und voluntaristisch geprägte Unterweisung zu überwinden. Aber das Ziel der Erziehung ist trotz des Erlebnisprinzips und des Arbeitsunterrichts «Verständnis und Überzeugung» (F. X. Eggersdorfer) geblieben.

Es wurde nicht oder zu wenig beachtet, daß der Erzieher im eigenen Leben

¹ Vgl. etwa K. Schaller, Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht (1961).

realisiert haben muß, wozu er Kinder anleiten will. Er muß also mit der ganzen Kraft seiner Person gefunden und angenommen haben, was er unterrichtlich vermitteln und anstreben möchte. Das religiöse Leben, in das er einführen soll, darf sich nicht nur außerhalb der Schulstube abspielen.

Die kerygmatische Neubesinnung, die Jungmanns Werk «Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung»¹ signalisierte, hat den Schwerpunkt der Unterweisung von der scholastischen Theologie auf die biblische Botschaft verlagert. Der «Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands» (1955) ist in Lehrstücken aufgebaut und heilsgeschichtlich ausgerichtet. Aber er steht trotz vieler unverkennbarer Vorteile gegenüber den früheren deutschen Katechismen immer noch zu sehr im Interesse der «christlichen Persönlichkeit» und zu wenig im Dienst der gläubigen Person.

Der gemeinte Unterschied, der sich terminologisch an den beiden Adjektiven «personal» und «persönlich» aufweisen läßt, wird in der pädagogischen Literatur der Gegenwart nicht immer berücksichtigt. Man spricht gern von «personaler Erziehung», wenn lediglich eine Abwehr des verbreiteten Massendenkens oder gar nur eine besondere Betonung des Gefühlslebens gemeint ist. Der Gegensatz zu «persönlich» ist «unpersönlich, kalt», der Gegensatz zu «personal» aber «naturhaft, sachhaft». «Damit Person wirklich aus sich herausspreche, gegenwärtig ist, da ist', muß sie etwas mit sich tun: sich selbst gewinnen, sich selbst ergreifen, sich selbst verwirklichen».² Damit ein Mensch personal leben kann, muß in ihm selbst der personale Raum – jenseits der psychologischen Daten – aufbrechen, alle seelischen Fähigkeiten müssen sich ihm zuordnen, er als der eigentliche «Bewohner» dieses inneren Raumes muß die Herrschaft antreten. Die menschliche Personalität entfaltet sich vorwiegend durch Begegnungen mit Mutter und Vater, Bruder und Schwester, Tochter und Sohn, Mann und Frau und durch die Beziehungen zu ihnen.³ In Beziehung zu diesen Ursprungsgestalten wächst die menschliche Person.

Im Hinblick auf die christliche Erziehung im Schulalter ist zweitens daran zu erinnern, daß ein Kind nicht ständig personal lebt, sondern nur punktuell personale Akte setzen kann. Normalerweise wird es – ebenso wie viele Erwachsene – von seinen seelischen Mechanismen gelebt. Deshalb würde eine ausschließlich personal orientierte Erziehung in diesem Alter eine Überforderung bedeuten. Wohl aber kann die schulische Erziehung aus dem Glauben so angelegt werden, daß das Kind an der Personalität des Erziehers partizipiert, daß der schlafende Personkern mehr und mehr erwacht, und daß eine tragfähige Basis für das spätere personale Leben geschaffen wird. Gibt es methodische Hilfen, die solche Elemente wachrufen und pflegen können?

Ansätze zu einer solchen Neuorientierung sind schon im Katechismus von

¹ J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (1936).

² J. Goldbrunner, Personale Seelsorge (1954) 12.

³ W. Heinen, Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie (1965) 67.

1955 zu finden. Wenn hier nicht mehr dargestellt und gefragt wird, was zum Beispiel die Taufe wirkt, sondern, was Christus in der Taufe wirkt, wenn sich sowohl in der Sakramenten- wie auch in der Gebotenlehre eine christozentrische Tendenz abzeichnet, so bedeutet dies einen wichtigen Schritt zur Realisierung des Glaubens und eine Hilfe für das rechte Zielbild christlicher Erziehung.

Es gibt aber auch formale Elemente, die das neu erkannte Ziel christlicher Bildungsbemühungen leichter erreichen lassen. Wie Ernst Michel gezeigt hat,¹ ist die «seelische Gesprächsatmosphäre» für die personale Selbstfindung des Kindes von entscheidender Bedeutung. Eine solche Atmosphäre geht von Erziehern aus, deren Person voll akuiert ist oder die wenigstens dahin auf dem Wege ist. Obwohl in erster Linie Eltern und Geschwister des Kindes berufen sind, diese Erziehungsarbeit zu leisten, kommt doch auch der Schule und der Glaubensunterweisung für diese Aufgabe eine zwar nur sekundäre und subsidiäre, aber doch große Bedeutung zu. Sie müßte vor allem jene Einstellung der Heranwachsenden zu vermeiden suchen, die in der Tiefenpsychologie als Personalbildung bekannt ist.

Diese Gefahr liegt besonders dann vor, wenn der «rechte Augenblick»² versäumt wird, um die kindliche «Gehorsamsethik» in eine frei bejahte und selbst gewollte christliche Haltung zu überführen. Direkt oder indirekt ausgeübter Zwang kann das Glaubensleben zwar wie eine Treibhauspflanze nach außen hin wachsen, innerlich aber verkümmern lassen. Wird Kindern und Jugendlichen nicht die Möglichkeit zu freier Entscheidung eingeräumt, so wächst der Zwiespalt zwischen äußerlichem Mittun und innerer Beteiligung. Der tägliche Besuch der heiligen Messe, wie er in manchen Internaten noch heute gefordert wird, erscheint unter diesem Aspekt besonders problematisch. Seine möglichen Folgen sind eine skeptische Lebenseinstellung³ und entsprechend eine latente oder manifeste Feindschaft gegen den Glauben überhaupt.

Soll die Erziehung der personalen Entfaltung der werdenden Person freilich vollständig dienen, so darf sie nicht zu einem Streitgespräch, zu einem «Frage-» oder «Impulsunterricht» alten Stils entarten. Die Unterweisung wird nur dann personale Elemente freisetzen können, wenn die Gesprächsführung weitgehend auf die Schüler übergeht, wenn diese ihren Schwierigkeiten Raum gibt und wenn der Lehrer wirklich zum Gesprächspartner der Schüler wird.⁴ Die Erfahrungen der Montessori-Schulen könnten gerade in dieser Frage zahlreiche und bedeutende Anregungen geben.⁵ Sie könnten

¹ E. Michel, Rettung und Erneuerung des personalen Lebens (1951) 72, 86.

² M. Pfliegler, Der rechte Augenblick (?1957) 55.

³ Vgl. H. Schelsky, Die skeptische Generation (1957) 84-95.

⁴ Vgl. F. Kopp, Über das Unterrichtsgespräch: Katechetische Methoden heute (hrsg. J. Goldbrunner [1962]) 79-94.

⁵ Vgl. M. Montessori, Kinder sind anders (1952).

vor allem dazu beitragen, die kindlichen Handlungen antriebsfundiert zu lenken, das heißt, die Kinder müßten erleben, empfinden und realisieren dürfen, daß das Gute ihrem innersten Wollen entspricht, daß es Erfüllung des eigenen Wesens bedeutet und wirkliche Freude bereitet.¹

Der kindliche Glaubensakt müßte zweitens dadurch gefördert werden, daß die Symbolfähigkeit entfaltet wird.² Schon das Kind sollte lernen, hinter die vordergründigen Zusammenhänge zu schauen und neue Hintergrund- und Tiefenbereiche der Mitwelt und seiner eigenen Person zu entdecken. «Glauben ist wie Vertrauen und Lieben eine Disposition, eine auf Weckruf und Förderung wartende Anlage in jedem Menschen. Bild, Wort und Symbol sind die Medien der Glaubensweckung und Glaubensentfaltung... Werdender Glaube ist abhängig von dem zunehmenden Symbolintuieren und umgekehrt. Wo das Leben zum Schauen, das Hören zum Hinhorchen wird, gelingt das Intuieren der Sinn- und Symbolgehalte im Sein und Geschehen. Die Grundfähigkeiten der menschlichen Person (fünf Sinne, Fühlen, Denken, Wollen) sind am Intuieren der Symbole und damit an der Entfaltung der fides qua creditur beteiligt. Wer den Glauben als rein übernatürliche Funktion sieht, verkennt die Ursprünge, verkürzt die Wirklichkeit und ist zu Kurzschlüssen gezwungen»³.

Ein drittes Element personaler Erziehung ist die Verwertung des Musischen. Wird der Unterricht zu früh auf die kommenden Berufsaufgaben hin gestaltet, verfachlicht und verzweckt, so bleibt der Personkern des Kindes unerweckt. In der Grundschule gibt es wertvolle Ansätze, die zeichnerischen und manuellen Fähigkeiten der Schüler zu entfalten, es gibt das Ganzheitsprinzip und den Werkunterricht. Der Unterricht der sogenannten Höheren Schulen aber wendet sich nach wie vor überwiegend an den Intellekt. Die Unterweisung sollte jedoch vor allem auf der Unterstufe auch der Höheren Schulen jede Intellektualisierung vermeiden. Die Möglichkeiten, die das katechetische Spiel in dieser Hinsicht bietet,⁴ werden in Deutschland immer noch zu wenig genutzt.

In amerikanischen Schulen dagegen ist das Szenenspiel biblischer oder katechetischer Lehrgegenstände weit verbreitet.⁵ Es leitet die Einzelnen dazu an, sich der Gemeinschaft einzuordnen und dem Ganzen zu dienen: Co-operation; es hilft ihnen, die geistigen, seelischen und leiblichen Fähigkeiten zu entfalten und dient damit dem personalen Kern des Menschen: Self-integration; es erleichtert ihnen die Einübung in die Fähigkeit, sich richtig auszudrücken, innere Widerstände zu lösen und gemeinschaftsfähig zu werden:

¹ Vgl. K. Tilmann, Seelische Antriebe und pädagogisches Verhalten: KatBl 85 (1960) 353-357, 399-407.

² Vgl. M. Becker, Bild - Symbol - Glaube (1965) 192-251.

³ W. Heinen, aaO. 82.

⁴ Vgl. E. J. Lutz, Das katechetische Spiel (1960).

⁵ Vgl. J. Goldbrunner, Personale Seelsorge 118; ders. Methoden 145.

Self-expression. Ist die anfängliche Scheu gereifter Kinder erst einmal überwunden – sie ist um so weniger zu befürchten, je früher die Kinder zu solchen Spielen angeleitet werden –, so kann damit eine wichtige Hilfe zu personaler Selbstfindung gegeben sein. Für die jugendliche Selbsterfahrung ist das zweckgelöste Leben unentbehrlich, das in Spiel und Feier angerufen und geweckt wird. Wird der Sport nur auf Leistung angelegt, wird das spielende Sicheinlassen mit den Unterrichtsgegenständen zu wenig gefördert, kommt es auch in den Wissensfächern zu einer einseitigen Pflege der Leistungen, so verkümmert das menschliche Dasein. Diese Feststellung ist nicht deshalb falsch, weil solche Verkümmierungen im Leben der Erwachsenen die Regel geworden sind. Schwere Schäden im öffentlichen und im privaten Bereich haben ihre Ursache darin, daß die musischen Elemente erzieherisch zu wenig gepflegt werden.

Je umfassender sich der Mensch mit einer Sache beschäftigt, desto tiefer dringt sie in sein Leben ein. Deshalb ist schließlich die vom Arbeitsschulprinzip geforderte Selbständigkeit der Schüler, ihre Zusammenarbeit an einzelnen Arbeitstischen oder in bestimmten Aufgabengruppen ein wichtiger Erziehungsfaktor. Die immanente Unterstützung der schwächeren Schüler durch die begabteren sowie die gruppenweise Lösung spezifizierter Teilaufgaben lockern die Atmosphäre des Unterrichts. Die Einzelnen werden schon nach kurzer Zeit ansprechbar und williger, sich eingehend mit dem Lehrgehalt zu befassen. Sie verlangen schon bald von den Mitschülern und von sich selbst, ihre Meinung zu begründen. Das aber führt zu weiteren Fragen und die gegebenen Antworten treffen nicht ins Leere, weil sie psychologisch zu früh erteilt wurden, sondern werden lebendig assimiliert und als Lebenshilfen empfunden. Wo immer die Schüler sich innerlich angenommen wissen, dient der Erzieher ihrem personalen Wachsen.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, sämtliche Elemente aufzuzählen, die eine personale Erziehung fördern können. Abschließend sei nur noch darauf hingewiesen, daß auch die Note im Religionsunterricht ein Element sein kann, das den Personkern des Kindes tangiert. Mehr als in anderen Fächern sieht sich der Heranwachsende in der Zensur des Katecheten selber beurteilt und getroffen. Bei aller Forderung nach Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit müßte auch in dieser Frage darauf geachtet werden, daß die Schüler ermuntert, und daß selbst geringe Leistungen anerkannt werden. Je mehr die christliche Erziehung den Charakter eines bloßen Lernunterrichts verliert, desto deutlicher kommen in ihr personale Elemente zur Entfaltung. Sie nähert sich damit dem personalen Begegnungs- und Entscheidungscharakter des Evangeliums und dient der gläubigen Person.

BIBLIOGRAPHIE

- Arnold F.-X.*, Pastoraltheologische Durchblicke (Freiburg 1965) (Lit.).
Bohne G., Grundlagen der Erziehung, 2 Bde. (Hamburg ²1958 bzw. 1960).
Buber M., Das Problem des Menschen (Heidelberg 1948).
 – Reden über Erziehung (Heidelberg 1956).
Delforge F., Lebendige christliche Erziehung (Konstanz 1959).
Dreber B., Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht (Freiburg 1963) (Lit.).
Droß R., Religionsunterricht und Verkündigung (Hamburg 1964) (Lit.).
Flitner W., Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in der Gegenwart (Heidelberg 1958).
 – Die Kirche vor den Aufgaben der Erziehung (Heidelberg 1958).
Giese G., Erziehung und Bildung in der mündigen Welt (Göttingen 1957).
Guardini R., Grundlegung der Bildungslehre (Würzburg o. J.).
Jentsch W., Handbuch der Jugendseelsorge, 3 Bde. (Gütersloh 1963 ff) (Lit.).
Kampmann Th., Erziehung und Glaube (München 1960) (Lit.).
Langeveld M.J., Einführung in die Pädagogik (Stuttgart 1951).
 – Das Kind und der Glaube (Braunschweig 1959) (Lit.).
Padberg R., Glaube und Erziehung (Paderborn 1959).
Poggeler F., Einführung in die Andragogik (Ratingen 1957).
 – Der pädagogische Fortschritt und die verwaltete Schule (Freiburg 1960).
Schaller K., Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht (Heidelberg 1961).
Spranger E., Lebensformen (Tübingen ⁸1950).
Uhsadel W., Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre (Heidelberg 1954).
Weinstock H., Realer Humanismus (Heidelberg ²1958).

WILHELMINE SAYLER

BILDUNGSNOTSTAND - SCHICKSAL ODER CHANCE

Die in den letzten Jahren mehrfach veröffentlichten Zahlen über den prozentual erheblich zu geringen Anteil der deutschen Katholiken an akademischen Berufen sollten nicht nur zur Untersuchung der Ursachen dieses Mißverhältnisses anregen, sondern darüber hinaus und vorrangig zu einer nüchtern-realistischen Erfassung der gegenwärtigen Bildungschancen aller Begabten und zu einer auf die Zukunft hin ausgerichteten Initiative, die jene Chancen verbessert und vermehrt.

Im Folgenden sei zunächst nach der Voraussetzung dafür gefragt, daß der gegenwärtige Bildungsnotstand nicht nur flickwerkartig reduziert, sondern von der Wurzel her überwunden wird; hieraus aber werden notwendig zugleich einige besonders wesentliche Ursachen für das Defizit erhellen. Eine zweite Frage gilt den Einzelmaßnahmen, die für einen Erfolg zu treffen wären.

A. Voraussetzung

Unerläßliche *Voraussetzung* für ein realistisches und zugleich fruchtbares Angehen der Aufgabe scheint zunächst ein Umdenken in folgenden fünf Punkten zu sein:

1. Wir dürfen nicht bei allen Überlegungen für den Raum der Bildung von dem Überkommenen, Gewohnten ausgehen, sondern müssen lernen, die Frage unvoreingenommen *im Sinn der Bedürfnisse und Anforderungen unserer Zeit* zu stellen. Daß in solcher Fragestellung der Mensch im Mittelpunkt steht und die Tradierung überkommener Kulturgüter einen ausgezeichneten Platz einnimmt, ist evident. Daß in solcher Fragestellung aber unterschwelligen Ressentiments, sachfremden Prestigebedürfnissen, in einem sehr weiten Sinn also unbewältigter Vergangenheit von einzelnen, von Gruppen und ganzen Verbänden kein Platz zukommt, gilt es – nicht zu befürchten, sondern – zu akzeptieren. Daß die solcherart gewonnenen Einsichten nicht praktikabel gemacht werden können, wenn sie, wirklichkeitsfremd, neben die historische Kontinuität gestellt werden, steht außer Frage. Ebenso unbestreitbar jedoch ist, daß wir uns in Deutschland nicht leisten können, ein zweites Mal die pädagogische Provinz wie die Bildungsreform Humboldts ausschließlich um den Pol der Vergangenheit anzulegen. Utopia hat keine Zukunft mehr; und Vogel-Strauß-Politik aus Angst vor der Zukunft ist ein Zeichen schwachen Glaubens.

2. Primäre Aufgabe der Katholiken ist nicht die ängstliche Verteidigung einmal mühsam errungener oder festgehaltener (letzter) Positionen, sondern die *Entwicklung von Eigeninitiative*. Wir sollten Ansätze hierzu nicht immer wie-

der zum Schweigen und zur Untätigkeit verurteilen aus Sorge, daß solche Rede und solche Aktivität unfreundliche Beobachter draußen darauf stoßen könnte, daß Idee und Wirklichkeit sich längst nicht mehr decken. Wer an unsere Idee nicht glaubte, würde ohnehin nicht desillusioniert. In verantwortlichen Kreisen stimmt man zwar ‚grundsätzlich‘ mit gewissen Thesen durchaus überein, hält deren Veröffentlichung (und damit deren Diskussion im öffentlichen Raum der Kirche) jedoch zum jeweils gegenwärtigen Zeitpunkt nicht für opportun. Wir müssen ernstlich prüfen, ob die von uns aufgerichteten Tabus wirklich die Sache oder aber vielmehr unsere eigene Bequemlichkeit schützen sollen, schützen können.

Manche starre Kritik von unserer Seite ist, um Karl Rahner zu zitieren, im Grunde nicht getragen «von der echt christlichen Haltung eines weltüberwindenden Glaubens, sondern von einem Konservativismus, der aus Gewohnheit und einem faulen Kompromiß mit der Unchristlichkeit der Vergangenheit entspringt». «Die Christenheit und die Kirche», so schreibt er weiter, «müssen mehr, als bisher geschehen ist, lernen, mit solcher Fehlkritik bei ihnen selbst zu rechnen und, wo sie offenbar wird, sie nicht zu vertuschen, sondern sie mutig und rasch aufzugeben».¹

Wir würden uns, nicht nur als Ausnahmefall dieser oder jener Diözese, eine kontinuierliche Diskussion einschlägiger Fragen im öffentlichen Raum der Kirche wünschen – nicht aus Betriebsamkeit, Geltungsbedürfnis oder aus Lust am Diskutieren um des Diskutierens willen, das auch, wo es Mitsprachemöglichkeit vorgibt, im Grunde im Vorhinein zum Versanden in bloßer Betriebsamkeit, zur Sterilität verurteilt wäre –, sondern aus dem Wissen, daß kein Einzelner, auch keine einzelne Disziplin mehr die Fülle der zu berücksichtigenden Momente gegenwärtig haben und ihnen in ausgewogener Weise gerecht werden kann. – Eine Diskussion im öffentlichen Raum der Kirche, dies kann demnach nicht lediglich Kontakt zwischen kirchlichen Amtsträgern und einigen «Berufslaien» bedeuten, sondern nur das regelmäßige, verantwortungsreiche *Arbeitsgespräch* genügend breit angelegter Sachverständigen-Teams mit den Vertretern der Amtskirche.

3. Nach dem Subsidiaritätsprinzip halten wir den Staat für verpflichtet, der privaten Hand in ihrem Bemühen um die Schaffung und Erhaltung von Bildungseinrichtungen mit den ihm eigenen Möglichkeiten zu Hilfe zu kommen. Wir können nicht dem Staat zum Vorwurf machen, wenn er zur Auffüllung des Vakuums im Bereich der Ideen bei uns eigene Ideen entwickelt und anwendet. Unser Ruf nach dem Staat und seinem mächtigen Arm hat ihn überdies immer neu hierzu ermuntert. Die Tatsache, daß wir gegenüber dem vom Staat Vorgesprochenen und Verordneten so häufig ernste Bedenken anmelden, Kritik üben müssen, sollten wir endlich zum Anlaß nehmen, *im Vorhinein mit eigenständigen und praktikablen Vorschlägen, Plänen aufzuparken* –

¹ K. Rahner (Hrsg., m. a.), Handbuch der Pastoraltheologie II 2 (Freiburg i. Br. 1966) 44f.

zum Anlaß nehmen auch, wo und solange es von Gesetzes wegen möglich ist, ein mutiges Ja zu verantwortungsbewußtem Experimentieren zu sprechen.

4. Wenn wir auch selbstverständlich in jenen Ländern, mit welchen der Hl. Stuhl ein Konkordat geschlossen hat, die Einhaltung der Konkordatsabmachungen durch beide Vertragspartner fordern, so wäre es doch ebenso geschichts- wie *wirklichkeitsfremd*, jene durch einen Vertrag umrissene Form eines *modus vivendi*, wie ihn rechtsstaatliche Ordnung ermöglicht, *in ein Ideal umzudeuten*. Mit einem Konkordat ist ein Rahmen gesichert, sind unveräußerliche Rechte und Bedürfnisse des katholischen Bevölkerungsteiles anerkannt; die Qualität des Inhalts dieses Rahmens aber kann dauerhaft weder durch den Gesetzes- noch durch den Verwaltungsweg erzwungen werden. Weil ein Vakuum nicht entstehen darf, müssen wir Gefahren in dieser Richtung mit äußerster Gewissenhaftigkeit beachten, ihnen vorbeugen. Der bequemere Weg freilich wäre der häufig beschrittene: Weil ein Vakuum nicht sein darf, ist es zu ignorieren und, wenn nötig, auch zu bestreiten. Für den Bereich der Schule heißt dies: Wir sollten aufhören, in jenen Ländern, welche die Konfessionsschule als Regelschule haben, diese Konfessionsschule, so wie sie ist, als die einzig akzeptable Schulform für katholische Kinder zu betrachten, und statt dessen vielmehr die Wirklichkeit der Konfessionsschule immer neu an der ihr zugrundegelegten Idee überprüfen und, solange wir die Sicherheit der Konfessionsschule noch haben, eine *Form der katholischen Schule suchen*, die der von uns als unveräußerlich betrachteten Idee besser entspricht.

Ob die hierbei gewonnenen Einsichten und Erfahrungen später in die bestehenden staatlichen Konfessionsschulen eingebracht werden können, oder für einen breiteren Ausbau privater Schulen sprechen, oder aber, ob sie Möglichkeiten aufscheinen lassen, wie ein Pendant, eine Ergänzung zum erzieherischen Unterricht in der Gemeinschaftsschule zu schaffen wäre, ja, wie der Dienst aus christlicher, und damit auch katholischer Verantwortung an der Gemeinschaftsschule auszusehen habe – dies dürfte nicht im Sinn einer Voreinstellung vorweggenommen, vorausentschieden werden, sondern müßte eben jenen Einsichten und Erfahrungen überlassen bleiben.

5. Eine letzte und wohl die wichtigste Voraussetzung sei genannt, in der sich alle anderen zusammenfassen lassen: Wir müssen, bis ins letzte Dorf von der neuen Theologie auch des Konzils: von der *neuen Theologie von der Welt und vom Dienst an der Welt* wie von einem Sauerteig die bei uns noch immer verbreitete schale, lustlose Distanziertheit überwinden lassen, jene Distanziertheit, welche ihre Wurzeln tief im Mittelalter hat und ein schier unentwirrbares Geflecht darstellt aus einem Ideal beschaulicher Orden strenger Klausur, aus einer ihrer Herkunft nach ganz und gar unkatholischen, ja unchristlichen Beargöhnung der Welt und alles Stofflichen mit seiner Gesetzlichkeit; die sich ferner zusammensetzt aus ängstlicher Zurückhaltung

– als gefährden Bildung und Wissen nicht nur den Respekt vor der Obrigkeit, sondern wesentlich und damit notwendig auch die von uns geforderte Tugend der Demut, und als sei geringere Bildung und bewußt begrenztes Wissen die sicherere Himmelsleiter; jene Distanziertheit, die – zumindest unterschwellig – auch das Moment einer gewissen Resignation beinhaltet: «mitnehmen können wir doch nichts», eine fatalistische Haltung einschließt: «es kommt, wie es kommen muß» – und also reichlich genährtes *Desinteresse an der Welt*, zumindest soweit sie nicht unseren Privatbesitz meint.

Die in der Schöpfungsordnung gesetzte und verbürgte Werthhaftigkeit und Eigengesetzlichkeit der Welt wird in dieser neuen Theologie anerkannt und entfaltet – in jener Theologie, die letztlich nur konsequent *durchdenkt*, was aus der Tatsache resultiert, daß wir Gott als den Herrn und Schöpfer der Welt glauben; die ferner weiß, daß ein Jenseitsdenken als Diesseitsflucht – so als würde die Ewigkeit erst nach dem Tod und auf einem fernen Planeten beginnen – daß derartiges Jenseitsdenken durch das Evangelium, das den Begriff zwar der Inkarnation, nicht aber des Jenseits kennt, nicht nur nicht gefordert, sondern nicht einmal legitimiert wird.

Zeitgemäßes, reflexes katholisches Bewußtsein gibt nicht, um wiederum auf Rahner zurückzugreifen, «in einer gettohaften, individualistischen und im Grunde kleinbürgerlichen Haltung und Auffassung des Christentums als einer Religion der im Leben zu kurz gekommenen seine Weltverantwortung auf, überläßt» nicht «die Welt tatenlos den gott- und christusfeindlichen Mächten und Gewalten» (aaO. S. 226), sondern schöpft «*Mut zur Weltlichkeit der Welt*» (S. 35) und begreift seine positive Weltverantwortung (S. 230).

Die damit eingeleitete Revision auch des Erziehungs- und Bildungsdenkens fordert weder, daß der Klerus sich künftighin auch noch in den naturwissenschaftlichen Fragen als kompetent ausweisen solle, noch betrachtet sie länger den Dienst an der ‚weltlichen Welt‘ als geringerwertig und als Notlösung, etwa zum Erwerb des Lebensunterhalts. Vielmehr zielt sie auf die *Mündigkeit des Laien* ab, der dort, wo die Amtskirche keine originäre und legitime Aufgabe hat, in jener neu verstandenen und verantworteten «Mitschlichkeit» und «Sachlichkeit» (Ballauf) *die Präsenz der Kirche in der «säkularen Welt» garantiert*. Diese Sachlichkeit, die ohne reiches Wissen, und also entsprechende Bildungschancen nicht möglich ist, führt zu jener verantwortungsbereiten *Solidarität* des Christen mit der Welt, die aus dem Glauben resultiert, daß – wie Paulus an die Römer schreibt (Röm 8, 20–22) – die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen ward auf Hoffnung hin, auch sie, die Schöpfung, werde einst «erlöst werden für die Freiheit, das herrliche Gut der Kinder Gottes».

B. Einzelmaßnahmen

Um die einmalige Chance, die aus der Gleichzeitigkeit einerseits solchen christlichen Selbst- und Weltverständnisses, und zum anderen der unauf-

schiebbaren Aufgabe einer positiven Adaption an die Forderungen wie an die Erkenntnisse der Gegenwart resultiert – um diese Chance verantwortbar wahrzunehmen, bedarf es einer Reihe von *Einzelmaßnahmen*, welche, sollen sie erfolgreich werden, nicht flickwerkartig getroffen werden können, sondern der Geschlossenheit einer Gesamtkonzeption (wie sie oben angedeutet war) bedürfen.

Von den im Folgenden aufgeführten vordringlich erscheinenden Einzelmaßnahmen kostet nur etwa die Hälfte Geld. Von der anderen Hälfte der Aufgaben kann sich somit niemand loskaufen. Die erforderlichen Summen können aber fraglos trotz der staatlichen Mittel, die mitbeansprucht und einkalkuliert werden dürfen, nur durch eine Aktion, die jener von «Misereor» oder «Adveniat» vergleichbar ist, aufgebracht werden. Wir dürfen keine gnädigen Geschichtsschreiber erwarten, wenn uns – Laien wie kirchlichen Amtsträgern – private Annehmlichkeiten, persönliches Prestige oder gedankliche Bequemlichkeit als falsch verstandene Pietät oder vordergründige Risikolosigkeit pflegwürdiger und wichtiger erscheinen als die Bildungschancen der Jugend. In der Beurteilung früherer Epochen würden wir vergleichbare Fehlentscheidungen treffsicher als Symptom der Dekadenz begreifen. In der Zeit post Christum natum jedoch bedeutet solche Dekadenz Schuld. Es gibt Länder, in denen die Katholiken stolz sind auf die aus ihren freiwilligen Opfern errichteten Erziehungs- und Bildungseinrichtungen. Wir deutschen Katholiken müßten ernsthaft erwägen, daß uns jetzt noch das Angebot gemacht ist, uns an der Schaffung uns überdauernder Werte beteiligen zu dürfen, erwägen auch, welche Entschuldigungen gelten werden, wenn von uns Rechenschaft verlangt werden wird.

Wir lehnen zu Recht ab, daß der Staat uns (wie etwa in den USA) zwar Steuern zur Finanzierung des allgemeinen Schulwesens abverlangt, uns aber dennoch nicht die uns akzeptabel erscheinenden Schulen garantiert. *Wenn wir aber erhöhten Nachholbedarf haben, wollen wir uns nicht für alle Zukunft mit dem Hinweis auf Galilei, den Positivismus und die Säkularisation von eigener Anstrengung selber dispensieren.*

An notwendig erscheinenden Einzelmaßnahmen, die zum Teil in den einzelnen Bundesländern bzw. Diözesen verschieden gewichtig sein werden, seien wenigstens folgende genannt:

I. FÜR DEN BEREICH DER VOLKSSCHULE

1. Die Dorfgemeinden sind auf ihre Gewissenspflicht hinzuweisen, von anachronistischer Kirchturm- bzw. Rathauspolitik zu lassen und den ihnen zu fallenden Beitrag zur Errichtung bestmöglicher Mittelpunktschulen oder Verbandsschulen zu leisten. Aufgabe der Pfarrherren wäre es, hierbei ihre Gemeinden zu beraten und den eigenen Überlegungen die Tatsache zu-

grunde zu legen, daß viele Dörfer in Kürze keine selbständigen Pfarrstellen mehr sein werden (was der Intensivierung der Seelsorgearbeit vielleicht gar nicht immer abträglich sein wird).

2. Funktionsfähige, also nicht allzu große Gremien aus zuständiger Lehrerschaft, aus Pfarrklerus, Dorfvertretungen, Elternvertretung und (von den in Frage stehenden Dörfern) unabhängigen Pädagogen, Psychologen oder auch Soziologen und sachkundigen Seelsorgern sollten zumindest in Gegenden mit vorwiegend katholischer Bevölkerung die für die Errichtung von Mittelpunkts- bzw. Verbandsschulen (sowie von Unterstufen für die höheren Schulen – s. Ziff. II, 5) besonders geeigneten Orte ermitteln und bei den zuständigen Behörden in Vorschlag bringen. (Diesen Gremien könnte auf Wunsch ein Expertenteam beratend zur Seite stehen; zumindest aber sollten von einem derartigen Team allgemeine Richtlinien als «Handbietetung» erarbeitet werden. Umgekehrt müßten solch einer Arbeitsgemeinschaft laufend alle Erfahrungen über die Folgen derartiger Strukturänderungen – im schulischen wie außerschulischen Raum, also z. B. auch im Gemeindeleben der schulverwaisten Dörfer – mitgeteilt werden, damit eventuelle negative Begleiterscheinungen baldmöglichst im vorhinein abgefangen werden können.)

3. Die zuständigen Volksschullehrer sind darauf hinzuweisen, daß es nicht verantwortbar ist, aus (wohl verständlicher) Angst vor der «Auspowerung» der Oberstufe Kinder mit den für weiterführende Schulen spezifischen Begabungen in der Volksschule zurückzuhalten, daß es vielmehr ihre Pflicht ist, alles im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu tun, um jene Kinder den entsprechenden Schulen zuzuführen.

4. In Landschulen ist noch weit stärker als bisher darauf zu achten, daß bei entsprechender Begabung Jungen wie Mädchen gleichermaßen, und auch Jungen, die keine Neigung zum Priesterberuf erkennen lassen, in höhere Schulen übergeführt werden sollten. Wenn eine derartige Umschulung für die betreffende Familie unzumutbar ist, müssen Beihilfen, Stipendien, Schulgeldnachlaß, Ermäßigung der Internatsgebühren (die nicht das Einzelinternat aufzufangen hat!) usw. erwirkt werden. Ein Fonds für derartige Beihilfen sollte möglichst zentral geschaffen werden. (Als wohl zumutbar jedoch erscheint im allgemeinen das gelegentliche Schlagen einiger Bäume im eigenen Waldbesitz. Auch eine teilweise Bezahlung von Internatsgebühren mit Realien könnte über eine «Umschlagstelle» ermöglicht werden. – Hand in Hand mit der Sorge um angemessene, bestmögliche Hilfeleistung müßte offensichtlich eine Erziehung der Erwachsenen gehen, welche einerseits an Stelle der Wohlfahrtsstaat-Denkategorien gültigere setzt, andererseits Denkschemata wie «wir haben auch keine anderen Schulen besucht, und aus uns ist auch etwas geworden», nachhaltig abbaut).

II. FÜR DEN BEREICH DER MITTELSCHULE (REALSCHULE) UND DER HÖHEREN SCHULE

5. Die *Unterstufe der höheren Schule* müßte in noch stärkerem Maß dezentralisiert werden, so daß einer nicht zu großen Zahl von Mittelpunktschulen eine Unterstufe zugeordnet wird. (Die Lehrordnungen für höhere Schulen erlauben es, diesem Bedürfnis Rechnung zu tragen.) Auf diese Weise könnten die Kinder noch einige Jahre im Elternhaus wohnen bleiben, was nicht nur finanzielle Vorteile hätte, ist doch das Elternhaus normalerweise immer besser auch als das beste Internat (wie bereits in der *Ratio Studiorum* des jungen Jesuitenordens zu lesen steht).

Eine derartige Regelung müßte für das starre Gefüge der verschiedenen Lehrstände (Volksschullehrer, Berufsschullehrer, Realschullehrer, Lehrer höherer Schulen) die Wirkung einer Verjüngungsspritze haben, die *den Kastengeist von innen her auflöst*, weil sie eine Durchlässigkeit für die spezifischen Begabungen in der Richtung des Fachlichen wie des Pädagogisch-Psychologischen (nicht des Oben und Unten!) schafft. Dies hätte u. a. zur Folge, daß nicht mehr so viele begabte Kinder wie bisher in ihren ersten Gymnasialjahren durch schlechte Pädagogen zum Scheitern verurteilt werden.

6. Die höhere Schule muß es endlich wieder als ihre Aufgabe akzeptieren, die Schüler während des Unterrichts so weit zu fördern, daß sie imstande sind, ihre Hausaufgaben selbständig anzufertigen. Diese Forderung bleibt auch dann bestehen, wenn Tagesheimschulen errichtet werden. Zur Zeit gibt es kaum noch Kinder an höheren Schulen, welche diese Aufgaben ohne Hilfe der Eltern bewältigen können. Dies liegt nicht an der generellen Minderbegabung der Kinder, sondern an der mangelnden Bereitschaft oder Fähigkeit der höheren Schule, auch die *pädagogische Aufgabe* zu sehen und die einzelne, jede einzelne Schülerpersönlichkeit ernst zu nehmen. Die im Grundgesetz gegebene Garantie der gleichen Bildungschancen für alle wird durch die pädagogisch-didaktische Praxis vieler höherer Schulen sowie durch die ihnen aufoktroierten Stoffpläne Lügen gestraft: Wenn weder Vater noch Mutter Fremdsprachen, insbesondere Latein können, um ihren eigenen Kindern Nachhilfeunterricht zu erteilen – wobei streng genommen die Nachhilfe nicht eigentlich dem Kind, sondern der Schule gilt –, dann ist dieses Kind benachteiligt. Mit anderen Worten: *Begabte Arbeiter- und Bauernkinder sind trotz der Garantie des Grundgesetzes hinsichtlich ihrer Bildungschancen benachteiligt*. Dies heißt aber: Die Begabungsreserven in Arbeiter- und Bauernfamilien können nur dann genügend erschlossen werden, wenn das höhere Schulwesen sich den soziologischen Gegebenheiten der Gegenwart anpaßt, die mit denen der Zeit Humboldts so gut wie nichts mehr gemein haben.

7. Unbeschadet der pädagogisch-didaktischen Aufgabenerfüllung der weiterführenden Schulen sind *Tagesheimschulen*, deren Besuch nach der Unterrichtszeit freilich nicht obligatorisch sein sollte, in ausreichendem Maße

anzubieten. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus dem oben Gesagten. Es bedarf auch außerhalb des Schulhauses der entsprechenden Anregungen und Abschirmungen, des Verständnisses und der Hilfe.

Daß die Eltern selbst um die Notwendigkeit solch zusätzlichen Angebotes wissen, bestätigt die Erfahrung einer norddeutschen Großstadt drastisch: Die in einem reinen Arbeiterviertel vor einigen Jahren neu errichtete höhere Schule mußte wegen krassem Schülermangel bald wieder schließen; eine zweite, in einem soziologisch gleich strukturierten Viertel errichtete Schule, die als Tagesheimschule konzipiert war und ihre Pforten öffnete, war von Anfang an durch die große Zahl der Schüler, die eben aus diesem Arbeiterviertel kamen, voll ausgelastet. Man kann gegen derartige Einrichtungen nicht das Argument anführen, daß durch sie die Neigung vieler Eltern, die Erziehungsaufgaben auf Institutionen abzuschieben, noch unterstützt würde. Im Gegenteil würde eine Tagesheimschule, welche die Kinder und Jugendlichen zur Arbeit anleitet, ohne sie auf ein uniformes Studierzeit-Maß festzulegen, einmal die Eltern vor die Aufgabe stellen, mit den Kindern gemeinsam Freizeit zu gestalten (während bis dahin viele Kinder kaum Freizeit hatten), zum anderen viele Schüler vor neurotischen Entwicklungen und viele Mütter insbesondere vor einer Dauerüberforderung bewahren.

Eine nicht unbeträchtliche Zahl geeigneter Kräfte für jene Halbtages-schulheime dürfte aus der Gruppe jener verheirateten Frauen gewonnen werden können, die selbst höhere Schulen besucht haben, eine Zeitlang berufstätig waren, und deren Kinder inzwischen herangewachsen sind. Dem Bedürfnis vieler dieser Frauen nach einem zusätzlichen sozialen Betätigungsfeld und einer begrenzten wie auch begrenzbaren Arbeitszeit würden die genannten Heime bestens entgegenkommen.

8. Es müssen Wege gefunden, Pläne entwickelt werden, auch *einseitige theoretische Begabungen zum Abitur zu führen*. Einseitig gut Begabte dürfen nicht weiterhin allseitig mittelmäßig bis schwach Begabten nachgestellt werden. Sicherlich sollten (naturwissenschaftlich-mathematisch oder aber sprachlich) einseitig begabte Schüler wenigstens einige Jahre gehalten sein, auch in jenen Fachgebieten, welchen ihre Begabung nicht korrespondiert, zu arbeiten. Doch dürfte das Vorrücken nicht von den Leistungen in diesen Fächern abhängig gemacht werden, sofern eindeutig nicht mangelnder Fleiß, sondern einseitige Begabung schlechte Ergebnisse bedingte. In der Oberstufe aller-spätestens schließlich müßten statt der «kritischen» Fächer andere verstärkt (etwa Staatsbürgerkunde) oder neu (etwa Einführung in Philosophie, in Wirtschaftswissenschaften oder Sozialwissenschaften) angeboten werden, wobei auch mehr praktisch-handwerklich orientierte Kurse nicht fehlen sollten, damit trotz der relativen Einseitigkeit der Begabung eine in etwa «abgerundete Bildung» erreicht wird – und *mehr* wurde auch bisher in den höheren Schulen nicht erreicht. Daß andernteils ein Abitur ohne Fremdsprachen nicht zum Sprachstudium und ein Abitur ohne Naturwissenschaften und

Mathematik nicht zum Mathematikstudium an der Universität befähigt, sondern nur Fakultätsreife bestätigt bzw. von einzelnen Studienrichtungen ausschließt, ist einsichtig. Sicherlich entspricht die Realität einseitiger Begabungen nicht dem Ideal. Aber eine Annäherung an das Ideal anders als vom Boden der Realität aus ist nicht möglich. In England kann der Schüler frühzeitig und dann Jahr für Jahr Fächer abschließen (abwählen); in den USA kann er, abgesehen von Englisch und Staatsbürgerkunde, die Fächerkombination selbst wählen (wobei er nur darauf zu achten hat, daß die vorgeschriebene Punktzahl – jedem Fach bzw. jedem Fachkurs ist ein bestimmter Punktwert zugeordnet – erreicht wird).

9. Das *Mittelschul-(Realschul-)wesen* bedarf eines intensiven weiteren Ausbaus für beide Geschlechter. Ein breiteres Angebot sozialkundlicher Fächer nicht nur für Mädchen wäre hier wünschenswert und könnte zweifellos auch mithelfen, mehr Jugendliche für die sozialen Berufe zu begeistern. Eine bewußte, sachlich begründete Entscheidung für soziale Berufe vor dem 16./17. Lebensjahr erscheint ohnedies kaum möglich, da im Instrumentarium der Seele die entsprechenden Saiten weder im Bereich der Bedürfnisse und Interessen noch der Gefühle früher zum Schwingen kommen. (Wenn die Mehrzahl der Jugendlichen bereits mit 14 Jahren einen Beruf wählen muß, ist es ganz natürlich, daß die sozialen Berufe stärksten Nachwuchsmangel haben.)

10. Die Möglichkeiten der Vorbereitung auf das *Begabtenabitur* sind stärker zu dezentralisieren, schon weil die Mehrzahl der Bewerber während der Vorbereitungsjahre ihrem Beruf weiter nachkommen muß. Hier sollte die Kirche verbindliche Angebote machen durch Einrichtung von Kursen, Bereitstellung entsprechender Schulen, günstiger Wohnmöglichkeiten und nicht zuletzt durch Gewährung von nicht oder nur gering verzinslichen Darlehen sowie durch die Vergabe von (zweckgebundenen) Stipendien. Psychologische Eignungs- und Begabungsuntersuchungen an den Anfang der Vorbereitungszeit zu stellen, wäre eine Leistung wahrer Caritas. Der Weg zur Begabtenprüfung bleibt trotz aller Hilfestellungen noch steinig genug.

11. Es müßte systematisch gegen die auf dem Land noch immer verbreitete und wohl kaum je reflektierte Meinung angekämpft werden, daß Studentlein und Studenten ein überaus bequemes Leben hätten – so als wären Sitzen und Lesen, was nun einmal zum Studium gehört, mit Müßiggang identisch. Jene eigenartige *Haßliebe* nicht weniger Handarbeiter und Bauern *gegenüber Studierenden* – zurückzuführen auf falsche Einschätzung (der Anstrengung) geistiger Arbeit einerseits und auf die Faszination durch die «Magie» des Wissens andererseits sowie auf fehlmotivierten Elternstolz – jene Haßliebe überfordert nicht wenige Jugendliche und treibt sie ins Versagen oder in die Neurose: Man kann nicht unter den ungünstigen Umweltbedingungen derartigen Milieus – ungünstig im Hinblick auf Bildungsanregungen und Aussprachemöglichkeit – mit einem Minimum an Studierzeit und einem Maximum an zusätzlicher Arbeitsbelastung in Haus und Hof Überdurchschnittliches

leisten. Hier werden durch Unverstand nicht nur Begabungen verschüttet, sondern auch junge Menschen zerbrochen.

12. Es müßte alles unternommen werden, daß für diese Aufgabe wirklich geeignete Theologen (Geistliche wie Laien) den *Religionsunterricht an höheren Schulen* übernehmen. Es gibt verschiedene Begabungen (Eph 4, 10) und man kann sie weder erzwingen, noch sollte man sie brachliegen lassen. Wir Laien haben wenig Verständnis dafür, daß auch heute noch das Amt des Religionslehrers an Mittel- und höheren Schulen wie auch eine Reihe anderer Aufgabenbereiche in der Kirche nicht selten zu tabuierten Pfründen ausgebaut werden. Warum wird die Chance der Gehorsamsleistung nicht viel mehr in der Weise genützt, daß man den Organismus des kirchlichen Stellenplanes dynamisch-flexibel erhält, daß ein Austausch der Geistlichen je nach den anstehenden Aufgaben das Reguläre wird, anstatt ausschließlich Beförderungscharakter oder aber das Stigma der Strafe zu tragen? (Vermutlich liegt der Praxis ein fälschlich gepreßtes Bild von der geistlichen Vaterschaft zugrunde und auch die Auffassung, daß versorgungsrechtliche Ansprüche an den Staat nur wie bisher üblich geltend gemacht werden könnten.) Warum auch nimmt man mehr Rücksicht auf eine im vorhinein erwartete Eitelkeit des einzelnen als auf seine Personwürde, um deretwillen man ihn vor Aufgaben, für die er nicht – oder nicht mehr! – begabt ist, nach Möglichkeit bewahren sollte? Es gibt wohl keinen Bereich kirchlicher Ämter (im weitesten Sinn), in dem sich Besetzungen so häufig oder zumindest so eindringlich wie im Religionsunterricht an höheren Schulen als Fehlbesetzungen erweisen. Und doch entscheidet sich für deren Schüler nicht selten durch diesen Religionsunterricht, ob sie der Kirche künftighin Glauben schenken werden, ob mit ihnen die Kirche in der Welt präsent sein wird oder nicht.

III. FÜR DEN BEREICH DER INTERNATE

13. Die Mehrzahl der *Internate, Schülerheime* bedarf dringend der Modernisierung und zwar sowohl hinsichtlich der Räumlichkeiten wie hinsichtlich des Geistes. Die Internatsleiter und deren Vorgesetzte dürfen sich nicht für dispensiert halten, sich mit den Erkenntnissen der modernen Pädagogik (wozu bereits Don Bosco zu rechnen ist!) wie auch insbesondere der Entwicklungspsychologie gründlich vertraut zu machen. Hier an *Fachkräften* bzw. an der Berufung besonderer Begabungen aus dem pädagogischen und aus dem seelsorglichen Raum zu sparen, kommt teuer zu stehen. Ein Preis für unkluge Internatsleitung ist der (den wir seit langem zahlen), daß es an Nachwuchs fehlt. Es gibt immer noch zahlreiche Heime, in denen man schneller bereit ist, an die Schlechtigkeit der Schüler zu glauben als die eigenen Erziehungsmethoden zu überprüfen. Muß es so sein, daß in verschiedenen Internaten aus einer bereits sehr kleinen Zahl interner Abiturienten Jahr

für Jahr einige glauben, erst dann richtig aufatmen zu können, wenn sie mit der (zweifelloos sehr gut gemeinten, aber pädagogisch äußerst unklugen) Enge des Hauses auch die ihnen so wenig liebenswürdig vorgelebte und so wenig schmackhaft gemachte Religion über Bord werfen können?

14. Die Aufgabe der *Bewährung* ist nicht nur den Internatszöglingen, sondern nicht weniger den Internaten selbst gestellt. Die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der Bewahrung überkommener Formen bemißt sich nach den gegenwärtigen Bedürfnissen (wobei ‚gegenwärtige Bedürfnisse‘ im Raum der Erziehung immer auch jene der nächsten Jahrzehnte beinhalten, in denen die aus der Fremderziehung entlassenen Jugendlichen sich vollends im Leben zu bewähren haben), nicht nach dem Grad der Verehrungswürdigkeit alter Institutionen oder der Gewöhnung an sie.

15. Vornehmlich versagende, beschneidende, hemmende, verbietende Erziehung (die sich gern als «Bewahrungs-Pädagogik» interpretiert!) läßt das Gefühl des Angenommen- und Geborgenseins nicht aufkommen oder gar tragfähig werden. Da nicht Belehrung bzw. Einsichten oder Wissen, sondern gefühlsmäßige Erlebnisse die entscheidenden, weichenstellenden Erfahrungen des Kindes und Jugendlichen bilden, verhindert eine derartige Erziehung eine gesunde Selbstliebe im Sinn der Selbstbejahung und der daraus resultierenden Bereitschaft zu mutiger *Selbsterziehung*. Fehlt aber das Erlebnis persönlichen Bejahtseins, so wird der Verweis auf Gott u. U. zu einem geradezu frevelhaften Unterfangen, denn das Gottesbild des einzelnen nimmt nur zu leicht, wenn auch unterschwellig, die Züge erlebter Autoritäten an. Vornehmlich versagende Erziehung verhindert indirekt, aber zwangsläufig auch echte Nächstenliebe, denn deren Maß ist zunächst jenes der Fähigkeit des Ja zu sich selbst; oder: «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.»

16. Die mittlerweile im allgemeinen zwar beträchtlich säkularisierte, jedoch noch immer von der Klausur inspirierte *Internatskonzeption* beruht weitgehend auf einer ganz und gar unchristlichen Verkennung des Kindseins wie der spezifischen Aufgaben des Kindes und Jugendlichen. Und sie beinhaltet – am meisten in jenen Internaten, welche zukünftige Priester erziehen wollen – ein erstaunliches Maß manichäistischer Gesinnung. Auch läßt die von der Klausur inspirierte Abriegelung vieler kirchlich oder klösterlich geleiteter Internate gegenüber echter Begegnung und weitgehender Zusammenarbeit wenigstens im Sinn des Gedankenaustauschs mit «Weltmenschen» viele positive Möglichkeiten ungenützt und birgt die Gefahr eines Bruchs bei der Entlassung der Jugendlichen in die Selbständigkeit der Berufswelt. Das Eingeständnis, daß mit kirchlichen Weihen oder Gelübden die Beherrschung der Wissenschaft der Erziehung nicht gewährleistet ist – welche leider den Umständen entsprechend kompliziert geworden ist –, und eine Besoldung von Fachkräften, die dem Geist der päpstlichen Sozialzyklen entspricht – und die damit diese Fachkräfte, als Laien, weder direkt noch indirekt zur Ehelosigkeit zwingt –, wären die Ansatzstellen für die Revision der Erziehung in

Internaten. Auch wäre es durchaus möglich, Erziehungsberater, Fachpsychologen und Fachpädagogen regelmäßig in die Internate zu bestellen und zwar sowohl als Berater der Internatsleiter und Präfekten wie auch für Sprechstunden, in welchen die Jugendlichen selbst helfende Aussprache finden können.

17. Die gegenüber den Nachbardisziplinen aufgeschlossene Pädagogik weiß seit langem, welche Bedeutung das Vater- und das Mutterbild des Jugendlichen für seine eigene integrale Entwicklung hat. Dieses Bild wird ergänzt, abgerundet, korrigiert oder verzerrt durch das Bild insbesondere jener Erzieher, welche in Internaten Elternstelle vertreten. Daraus ergibt sich aber dreierlei:

a. Internate, die persönlichkeitsbildend wirken sollen, dürfen *keine Mammuteinrichtungen* sein. Je weiter sie sich durch die Zöglingzahl und die Art der Unterbringung von der Familienform entfernen, je größer das Mißverhältnis Zöglingzahl zu *Erzieherzahl* wird, um so größer ist die Gefahr, daß einmalige Erziehungschancen verpaßt, ja sogar, daß wenigstens indirekt fehlgeleitet wird.

b. Fruchtbare Erziehungsarbeit basiert im allgemeinen auf einem *tragfähigen pädagogischen Bezug*; die Gewissensentwicklung, die religiöse Entwicklung und mit beiden die Persönlichkeitsentwicklung des Jugendlichen vollzieht sich wesentlich auf dem Weg über die Bindung an Erzieher, auf dem Weg des Nacheiferns von erlebten Vorbildern. Werden Präfekten (als Vater- und Mutter-«Ersatz» auf Zeit) alle 1 bis 2 Jahre ausgewechselt, so wird die Anpassungsfähigkeit der Jugendlichen in einer Weise strapaziert, daß tragfähige Bindungen sich kaum entwickeln können, ja, daß der Jugendliche sich gegen die Entstehung derartiger Bindungen geradezu sperren muß, um nicht immer wieder der Not des *Beziehungs-Bruches* und der dieser Not auf dem Fuß *folgenden Desorientierung* ausgesetzt zu sein; Rüpelhaftigkeit und ostentatives Desinteresse, Empfindlichkeit einerseits und Selbstsicherheit vortäuschende Kritiksucht andererseits sind die Symptome für dieses Schutzverhalten der Sperrung – dem weder mit Strenge der Hausordnung noch mit Freundlichkeit gesteuert werden kann. Auch der idealste Heimleiter kann jene Mangelerscheinungen, welche durch das vielseitig belastete Verhältnis zwischen Präfekt und Zögling sich einstellt, höchstens bei einigen, nicht aber bei Dutzenden oder gar Hunderten von Jugendlichen überwinden.

c. Ein integriertes Bild vom eigenen und vom anderen Geschlecht setzt voraus, daß man während der Kinder- und Jugendjahre, also auch in Internaten, *Erziehern beiderlei Geschlechts* natürlich und unkompliziert begegnen kann. Diese Voraussetzung ist weder erfüllt, wenn für ein Mädcheninternat ein regelmäßiger Beichtvater bestellt wird oder aber an der Spitze der zugeordneten Schule ein Oberstudiendirektor steht, noch wenn in einem Jungeninternat eine Ordensschwester in der Küche oder Pforten-Nähtube Dienst tut. Die Kritik an der natürlichen Ordnung, die in derartiger Regelung in-

direkt zum Ausdruck kommt, sollte sich keinesfalls, weil unnatürlich, schon als übernatürlich begreifen, sie bedürfte vielmehr einer tiefenpsychologischen Erhellung, welche für die Selbsterziehung der Erzieher selbst wertvolle Ansatzpunkte liefern könnte.

Die Mehrzahl der Erzieher, die den Jugendlichen bei der Persönlichkeitswerdung, also auch bei der Realisierung der eigenen Geschlechtsrolle, Hilfestellung bieten müssen – und zwar auch eine gegenüber den Kommunikationsmitteln überzeugende Hilfestellung – gehört einer Generation an, die selbst weder in Elternhaus noch Schule noch mündlicher wie gedruckter religiöser Unterweisung eine gesunde (und damit gesundmachende) wirklich christliche und nicht unterschwellig manichäische Geschlechterziehung erfahren hat. Ihr fehlt also nicht nur die Möglichkeit, aus positiver eigener Erfahrung zu schöpfen, sondern oft deshalb auch die Fähigkeit, gültig zu entscheiden, was in diesem Punkt als *positive* Erfahrung bezeichnet werden darf.

Die Notwendigkeit des väterlichen und des mütterlichen Pols für eine natürliche, gesunde Erziehungsatmosphäre gilt auch für Internate. Wird dies bestritten oder für die Praxis als unmöglich erklärt, so wird *der biologischen Geschlechtlichkeit indirekt eine ihr nicht zukommende Prävalenz* und Absolutstellung *ingeräumt*, die gefährliche Keime der Unordnung bereithält – und zwar nicht nur der Unordnung im geschlechtlichen Bereich, sondern der nachhaltigen Unordnung auch z. B. als Herüberrettung kindlich-primitiver Denkschemata in autistischen Stolz oder in apathische Unterordnung, Unordnung als mangelnde Bereitschaft zu gesunder Selbstkritik oder gar Demut, und damit Gefährdung des uns gesteckten Ziels: der Fähigkeit zu ungebrochener Nächstenliebe.

18. Jungen in berufsbezogen gedachten Internaten (oder Internatsschulen), welche zur Entscheidung kommen, nicht Priester werden zu wollen (bzw. zu sollen), dürften – sofern sie charakterlich integer sind und sich weiterhin in die Gemeinschaft einfügen – weder direkt noch indirekt von diesen Internaten weggeschickt werden.

Ihre Entscheidung respektieren und sie weiterhin ebenso wie bisher schätzen, ihnen unvoreingenommen Hilfestellung bieten, würde bedeuten: den künftigen Naturwissenschaftler, Juristen, Betriebswirt, Arzt, Lehrer, Psychologen usw. zu gewinnen für jene Aufgaben, welche sich neben der Seelsorge innerhalb kirchlicher Einrichtungen stellen – und in unserer Zeit *bedürfte es für viele Aufgaben innerhalb kirchlicher Verwaltung, kirchlicher Institutionen nicht der Weibchen, sondern der Spezialisten*. Diese Jungen aber wegschicken bedeutet eine Härte, die eben jene, welche sich eine ehrliche Entscheidung abgerungen haben, zutiefst verletzen und zugleich dazu führen muß, daß sie sich gegenüber der Kirche zurückziehen, die (durch ihre Repräsentanten) sie in eben jenem Augenblick, wo sie besonders des Rates bedurft hätten, im Stich gelassen, ja indirekt zumindest als minderwertig abgestempelt hat. Diese Jungen wegschicken bedeutet sodann, daß «Berufung» faktisch in

moralische Leistung umgedeutet wird, und also Sich-nicht-berufen-Glauben in charakterliche Minderwertigkeit oder doch Fragwürdigkeit. Es beinhaltet eine weitere Unaufrichtigkeit insofern, als aus der Erfahrung bekannt sein muß, daß von den Verbleibenden ebenfalls nur ein relativ geringer Prozentsatz am einmal ins Auge gefaßten Ziel bis zu seiner Erreichung festhalten wird. Sie wegschicken bedeutet ferner, daß der Dienst an der Welt und in der Welt degradiert, entwertet, verdächtigt wird – wenn nicht durch Worte, so doch durch Haltung und Gesinnung –, und bedeutet schließlich, daß die Rede von der Würde der Ehe, den Aufgaben und der Verantwortung der Vaterschaft faktisch nur für die Dauer einiger Standespredigten bzw. gewisser Sonntage des Kirchenjahres Gültigkeit zu haben scheint – momentane Begeisterung und Leutseligkeit des Predigers, der sich in die Situation der «Christen mit mildernden Umständen» (Kahlefeld) hineindenkt, statt einem «existentiellen» Ja zur natürlich-übernatürlichen Ordnung, die Christus seinen Auserwählten hinterlassen und aufgetragen hat.

IV. FÜR DEN BEREICH DER HOHEN SCHULEN

19. Die katholischen Universitätsprofessoren müßten mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Zahl katholischer Akademiker im allgemeinen und junger Wissenschaftler im besonderen in krassem Mißverhältnis zum Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung steht. Da keine irdische Instanz deutsche Universitätsprofessoren im Raum der Universität zu etwas zwingen kann, was ihnen nicht angenehm ist, bleibt nur der nachdrückliche Appell an ihr Gewissen. Solange aber der Inhaber eines Konkordatslehrstuhles die Annahme wissenschaftlicher Arbeiten, die sachbedingt weltanschauliche Äußerungen oder die Behandlung von Grenzfragen enthalten könnten, prophylaktisch ablehnt, oder aus sachfremder Opposition Habilitationen vereitelt, solange ein anderer katholischer Ordinarius in schöner Offenheit den Ausspruch tut: «Man kann nicht von uns erwarten, daß wir uns die eigene Konkurrenz hochzüchten» – solange noch immer vielerorts dieses Verhältnis von ‚Halbgöttern und Leibeigenen‘ (Fr. Deich) zelebriert wird, darf der Appell an das Gewissen nicht verstummen.

20. Veranstaltungen der Studentengemeinden (auch rein geselliger Art!) und *Studentenseelsorge* sollten nicht auf die wenigen Hochschulorte beschränkt bleiben, sondern auch in Gebieten mit starkem Hochschulzugang angeboten werden. Es wäre jedoch falsch anzunehmen, daß die «studiertesten» Geistlichen hierfür die bestgeeigneten sind. Die Zahl der für die Studentenseelsorge freigestellten Geistlichen steht in keinem Verhältnis zu ihrer Aufgabe und zur Zahl der von ihnen zu Betreuenden. Auch die *seelsorgliche Betreuung der Akademiker und Akademikerinnen* darf nicht als weniger wichtig betrachtet werden als jene der Kolpingssöhne. (Die große Zahl der Akade-

miker sowie alle Akademikerinnen sind nichtkorporiert, werden also von eventuellen Angeboten der Korporationen nicht erreicht.) Besonders vernachlässigt wurden bei seelsorglichen Veranstaltungen wie Exerzitien, Einkerntagen usw. bisher die unverheirateten Akademikerinnen, deren Probleme wohl anders, aber nicht geringer als die der verheirateten Akademiker sind. (Immerhin hat man sie bei kirchlichen Stellen bereits so weit wahrgenommen, daß man sie in gelegentlichen Zuschriften nicht mehr regelmäßig, sondern nur noch fallweise mit ‚Herr‘ adressiert. Der dezente Hinweis im Text freilich, daß die lieben Kinder mitgebracht und im Tageskindergarten betreut werden können, wird durch das Gehirn der Kopiergeräte noch immer nicht eliminiert.)

21. Ebenso wie für die Schüler höherer Schulen sollte für Studenten die Möglichkeit der Beratung durch Fachpsychologen und auch Psychotherapeuten geschaffen werden. Es gibt erschreckend viele junge Menschen, die ohne fremde Hilfe keinen heilen Ausweg aus ihren sehr verschieden bedingten Schwierigkeiten, Problemen und Nöten finden und die der Mangel an Aussprachemöglichkeit in die Masse oder in die Neurose treibt. In vielen dieser Fälle ist nicht der Seelsorger, sondern der Psychotherapeut zuständig und dringend erforderlich. Das hier Gesagte gilt für Studenten aller Fakultäten, also auch theologischer Hochschulen. Unabhängig von dieser Studentenberatung sollte für alle Studentengemeinden die Studienberatung angeboten werden.

V. FÜR DEN BEREICH DER BERUFSERZIEHER

22. Zur Beseitigung des Mangels an Lehrern (in den verschiedenen Schulgattungen) dürften insbesondere die katholischen Standesverbände die Frage der Gehälter und das stete Unzufriedensein nicht so sehr in den Vordergrund stellen, daß darüber von der Schönheit des Berufs und von der Freude am Beruf nichts mehr zu sehen bleibt. Auch die Verquickung sachbedingter und finanzieller Forderungen sollte, als eine des Standes unwürdige Methode, endlich aufgegeben werden.

23. Die Lehrer der verschiedenen Schulgattungen müssen sich im Gewissen verpflichtet wissen, den Standesdünkel abzulegen. Dieser Standesdünkel verhindert das fruchtbare Gespräch zwischen den einzelnen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen und bindet Kräfte, die für Erziehung und Bildung Wertvolles leisten könnten (vgl. auch II. 5!). Zudem läßt er nicht auf spezifische Begabungen, sondern viel eher auf bestimmte Komplexe und Bedürfnisse schließen. Und schließlich ist derartige Kastengeist und Dünkel in einer am Evangelium orientierten Erziehergemeinschaft im besten Fall paradox, häufiger aber: ein Ärgernis.

24. Aus Gründen der Billigkeit und zur Bindung auch guter und bester Kräfte an die kirchlichen (privaten) Mittel- und höheren Schulen müßte die

Verbeamtung ihrer Lehrer wie beim Staat ermöglicht werden. Ziel entsprechender Absprachen mit dem Staat müßte nicht nur sein angemessener finanzieller Beitrag, sondern auch die Freizügigkeit der Lehrer zwischen staatlichen und kirchlichen (privaten) Schulen sein, wobei die Pensionsbezüge nach einem zu erstellenden Schlüssel durch Staat und Kirche aufzubringen wären. Idealismus und soziale Sicherheit schließen sich gegenseitig nicht aus!

25. Die mühsame Erhaltung klösterlicher Schulen durch den Einsatz von völlig überalterten klösterlichen Kräften überbrückt den Nachwuchs- und Kräftemangel in diesen Schulen nicht, sondern vergrößert ihn: denn jener Einsatz überalterter Kräfte, der gegenüber den Betroffenen selbst ebenso erbarmungslos ist wie gegenüber den betroffenen Schülern, läßt jene Einrichtungen mitsamt ihrer Trägerschaft alle Attraktivität verlieren und läßt darüber hinaus daran zweifeln, ob sie den Geist der Ehrfurcht vor der Persönlichkeit des einzelnen Schülers und des Verantwortungsbewußtseins gegenüber der ihm gestellten Aufgabe wie den Geist der recht verstandenen Armut besitzen. Christliche Armut als Tugend, die doch nicht nur die Abgabe an (persönlichen) Besitz meint, läßt sich mit einem *Festhalten um jeden Preis* an Institutionen, Posten oder Rechten wie an Prestigeansprüchen oder Gewohnheiten schlecht vereinbaren. Die entscheidende und vorbildhafte Leistung mancher Klöster wird hier in unserer Zeit in der demütigen Selbstbeschränkung und im Verzicht liegen.

Abschließend sei noch einmal auf den Ausgang unserer Überlegungen verwiesen: Der Anteil der Katholiken an Abiturienten und akademischen Berufen liegt erschreckend weit unter ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung. Zur Behebung dieses Notstandes bedarf es eines großzügigen Konzepts und großzügiger Opfer ideeller wie materieller Art. Wagen wir dieses Konzept und diese Opfer nicht – Opfer auch und gerade im Sinn des Umdenkens und der Preisgabe doch nur vordergründiger Risikolosigkeit –, wagen wir sie nicht, so müßte das Bildungsdefizit notwendig unser Schicksal werden. Begreifen wir aber den Anruf, der aus solchem Notstand an uns ergeht, sowohl im Sinn der neuen Theologie (die ein Ernstnehmen der Erkenntnisse anderer Wissenschaften mit einbegreift), wie im Sinn demokratischer Mitverantwortung, dann bietet sich eine einmalige Chance.

AUGUST BERZ

GIBT ES EINE ÜBERWINDUNG DER DISTANZ DES HEUTIGEN MENSCHEN ZUR LITURGIE?

Die am 4. Dezember 1963 promulgierte «*Constitutio de sacra liturgia*» ist der zeitlichen Abfolge nach das erste und in ihrer Ausgereiftheit, innern Geschlossenheit und ihrer praktischen Bedeutung für das Leben des katholischen Gläubigen eines der wichtigsten aller Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Absicht ist, «eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten». Dabei «sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann» (Art. 21). Die Liturgie soll aus ihrer jahrhundertelangen Erstarrung, aus einer gewissen Entfremdung und Verfremdung gelöst und wieder zu dem gemacht werden, was sie ihrem Namen und Wesen nach ist: *leiton ergon*, «Werk des Volkes», gottesdienstliches Handeln des gesamten Volkes Gottes in seiner hierarchischen Verfaßtheit.

Ist nun damit alles wieder gut? Haben wir seit der Promulgierung der Konstitution und den Ausführungsbestimmungen wirklich eine erneuerte Liturgie, eine in allen Teilen richtige und vom Volk vollzogene Gottesdienstfeier?

Noch vor Beginn des Konzils hat Balthasar Fischer davor gewarnt, hinsichtlich der Liturgiereform übertriebene Hoffnungen darauf zu setzen. Man dürfe nicht einen «Tag Null» erwarten, der den Anfang machen werde mit einer endlich echten, endlich vollkommenen Liturgie, mit einer Liturgie, wie sie den Erwartungen aller Seelenhirten und aller Gläubigen zugleich entspreche. Auch die erneuerte Liturgie werde eine menschliche Liturgie mit Fehlern und Unvollkommenheiten bleiben. Die Kirche könne nicht mehr plötzlich zu ihrer früheren Jugend, zur Fülle und Spontaneität ihrer Anfänge zurückkehren. Man werde sich vergeblich der Hoffnung hingeben, daß ihre Liturgie gegen das Jahr zweitausend die ganze Jugendfrische zurückgewinne, die sie um das Jahr zweihundert hatte.¹

Da dieser Beitrag bis Ende März 1966 dem Verlag abzuliefern war, konnten seither erschienene wichtige Werke zu der behandelten Frage nicht berücksichtigt werden. So die von Th. Bogler herausgegebene Schrift: *Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig* (Maria Laach 1966) und das Buch von R. Guardini: *Liturgie und liturgische Bildung* (Würzburg 1966).

¹ La Maison-Dieu, Sonderheft Vers le Concile (Paris 1961).

Diese nüchterne Einschätzung der zu erwartenden Ergebnisse erhält verständlicherweise recht. Wir «haben» wohl eine erneuerte Liturgie, vollziehen wir sie aber? Wer die Haltung der Zelebranten und des Volkes bei der Liturgiefeier beobachtet, kommt nicht um die bange Frage herum, ob nicht im Grunde alles noch beim alten geblieben sei und der irgendwie schizophrene Zustand weiterbestehe, daß die Liturgie zwar ausgeführt, aber nicht vollzogen wird, daß man die Liturgie in einer aliturgischen Haltung, in subjektiver, unliturgischer Frömmigkeit einfach verrichtet, abwickelt. Ja, vielleicht kommt es erst jetzt und gerade jetzt zu einer liturgischen Krise, weil nun, da es ans Lebendige geht, die Fragen aufbrechen und die Schwierigkeiten sich erst recht zeigen. Gerade seit der «Umstellung auf die neue Liturgie» kommen die Grenzen, an die diese stößt, so richtig zum Vorschein: Grenzen der äußeren Verhältnisse, vor allem aber Grenzen des innern Verhaltens.

I. OBJEKTIV GEGEBENE GRENZEN UND HEMMNISSE

Die Grenzen, die sich dem Liturgievollzug von den äußern Gegebenheiten her stellen, seien hier nur kurz vermerkt.

Die Liturgiereform ist noch nicht abgeschlossen

Zunächst ist deutlich geworden, daß die bisher vorgenommenen Änderungen der Bestimmungen und Texte zum Liturgievollzug bloß einen, wenn auch verheißungsvollen Beginn einer weitergehenden, durchgreifenden Liturgieerneuerung darstellen. Wie die Instruktion zur Durchführung der Konstitution sagt, «wird die allgemeine Erneuerung der Liturgie von den Gläubigen leichter aufgenommen werden, wenn sie Schritt für Schritt und stufenweise erfolgt» (Art. 4). Noch manche Schritte bleiben zu tun, um die Grundgestalt der liturgischen Handlungen klarer hervortreten zu lassen, verwirrendes Beiwerk, unnötige Wiederholungen in den Zeremonien und Gebeten zu beseitigen und die tätige Teilnahme der Gläubigen zu erleichtern. Nicht nur Verkürzungen, sondern auch Umstrukturierungen sind vorzunehmen. Gebetstexte, die unserm heutigen Glaubensverständnis nicht mehr entsprechen, sind zu eliminieren oder zu ändern.¹

Rechte Reformen erheischen jedoch Zeit. Sie können nicht einfach gemacht werden, sondern müssen wachsen und reifen. Mit Recht werden An-

¹ Denken wir nur etwa an die Oration am Fest der hl. Angela Merici («... gib uns die Gnade, wie die Engel zu leben, damit wir durch Entsagung von allem Irdischen die ewigen Freuden genießen dürfen») oder an die Postcommunio vom Fest des hl. Aloisius («... hilf uns auch, zu leben nach Art der Engel») oder an das Kirchengebet am Fest der hl. Rosa von Lima usw. Auch erst seit der Verdeutschung springt in die Augen, wie «unmöglich», wie allzu juristisch die Absolutionsformel beim Bußsakrament ist usw.

derungen in der Liturgie jetzt nicht mehr einfach am grünen Tisch dekretiert, sondern zunächst an verschiedenen Orten und in verschiedenen Verhältnissen ausprobiert, bevor sie allgemein eingeführt werden.

Die neue Liturgiesprache ist noch nicht gefunden

Mit der weitgehenden Umstellung auf die Volkssprache stellt sich das Problem der richtigen Eindeutschung der liturgischen Texte. Die bisherigen Übersetzungen wurden für den privaten Gebrauch geschaffen und waren zum Lesen, nicht zum Rezitieren und Singen bestimmt. Die Übertragung liturgischer Texte in eine liturgiegemäße Form stellt wohl eine der schwierigsten Übersetzungsaufgaben dar, die nur in langwieriger, geduldiger Teamarbeit von wirklichen Sprachkünstlern, Liturgiewissenschaftlern, Theologen, Philologen und Gebetspsychologen gemeistert werden kann. In Anbetracht der kurzen Vorbereitungszeit ist das neue deutsche Meßbuch sprachlich relativ gut gelungen, krankt aber meines Erachtens vor allem an einem zu hieratischen Stil und häufigen verständniserschwerenden Inversionen.¹ «Wir müssen zu einer Sprache kommen, die der Mensch versteht und die doch so ist, daß sie zum Mysterium hin offen ist und seine Dimensionen nicht antastet; die nicht platterdings alles sagen und erklären zu müssen meint, die vielmehr vom ‚theologischen understatement‘ bestimmt ist. Sie muß mehr Inhalt haben, als sie ausspricht! Wir stehen hier ganz am Anfang, und eine Zeit des guten Experimentierens (und damit der Unruhe) wird uns nicht erspart bleiben».²

Der liturgische Gesang in der Volkssprache ist noch nicht geschaffen

In noch einer weiteren Dimension stellt sich das Problem der Übertragung auf dem Gebiet des kirchlichen Gesanges, das ja gerade für die «participatio actuosa» von entscheidender Wichtigkeit ist, so daß sich fast sagen läßt, die aktive Liturgiebeteiligung des Volkes hänge davon ab, ob eine wirkliche Eindeutschung der liturgischen Gesänge in sangbare Weisen gelingt. Die

¹ Beispiele: «Wir bitten dich, Herr: Himmlische Arznei sende uns diese heilige Feier» (Gebet über die Gaben am 20. Sonntag nach Pfingsten – Soll uns die Arznei die Feier oder die Feier Arznei spenden?); «... und Verzeihung bringe uns das Fest, das wir zu seiner Ehre begehnen» (Gedächtnis des hl. Petrus im Gabengebet beim Gedächtnis des hl. Paulus am 30. Juni. – Auch hier wieder: soll uns Verzeihung das Fest oder das Fest Verzeihung bringen?); «deines Sohnes geheimnisvolle Verklärung, die wir in festlicher Feier begehnen, laß uns erfassen mit dem Verständnis eines geläuterten Herzens» (Postcommunio am Fest der Verklärung Christi).

² E. Tewes: Wort und Wahrheit 20 (1965) Heft 11, Sonderheft «Liturgiereform und Zukunft der Kirche», auf das in diesem Zusammenhang besonders hingewiesen sei. Zum Problem der sakralen Sprache vgl. auch W. Gößmann, Sakrale Sprache (München 1965); F. Calvelli-Adorno, Über die religiöse Sprache (Frankfurt 1965).

rührenden Volksgesänge haben ja immer wieder ihre Kurzlebigkeit bewiesen. Hier ist es weder mit einem starren Festhalten an traditionellen oder gregorianischen Formen noch mit einem nach Originalität haschenden Neutönertum getan. So wenig zur Übertragung liturgischer Texte ein bloßer Philologe genügt, so wenig kann die Vertonung liturgischer Gesänge von einem bloßen Musiker geleistet werden. Auch und erst recht auf diesem Gebiet bedarf es der Zusammenarbeit von Männern verschiedenster Fachrichtungen.¹

Liturgiegemäße Kulträume fehlen vielfach

Die erneuerte Liturgie stößt an vielen Orten auch auf architektonische Grenzen. Sie muß sich oft in Räumen vollziehen, die für eine bloße Klerikalliturgie geschaffen wurden. Glücklicherweise die Gemeinde, die sich heute einen neuen Raum für die neue Liturgie bauen kann. Aber auch hier darf nicht allein der Kirchenarchitekt bestimmend sein, sondern sind die vielfältigsten Gesichtspunkte zu berücksichtigen und verschiedene Fachmänner zu konsultieren. Eine Kirche bauen heißt, einer christlichen Gemeinde ihre Kultstätte schaffen. Weder der Pfarrer noch der Architekt hat sich *seiner* Kirche zu bauen. Der Bau einer Kirche muß die Gemeinde zum Ausdruck bringen und dem Kult der Gemeinde dienen, wie es bereits ein Altmeister des modernen Kirchenbaus in Deutschland, Rudolf Schwarz, ausgesprochen hat: «Der eigene, durch nichts zu ersetzende und gegen nichts zu vertauschende heilige Sinn alles Kirchenbaus ist die lebendige Kirche.»²

Die Fragen um Dauer, Zeitpunkt und Häufigkeit der Liturgiefeyer sind noch nicht gelöst

Neu zu überdenken – und zwar aufgrund von eingehenden Umfragen und Studien – ist die Frage der angemessenen Zeitdauer und des passenden Zeitpunktes des Gottesdienstes. Das Zeitgefühl des Menschen hat sich geändert, die Tages- und vor allem Wochenendeinteilung verschoben. Darauf ist Rücksicht zu nehmen. Da die heutige Eucharistiefeyer ein viel intensiveres Mitgehen der Beteiligten verlangt, stellt sich auch die Frage nach ihrer Häufigkeit neu. In den Vollzugsformen müßte eine viel weitere Variationsbreite gefunden werden, die von der Hochform der sonntäglichen Versammlung des Gottesvolkes bis zu ganz schlichten, familiären Formen der Eucharistiefeyer in kleineren Gemeinschaften einer Schule, einer Vereinsgruppe, eines Wohnviertels oder Wohnblocks reicht.

¹ Zur liturgischen Reform auf dem Gebiet des Kirchengesanges vgl. u. a. J. Gelineau, *Die Musik im christlichen Gottesdienst* (Regensburg 1965).

² R. Schwarz, *Vom Bau der Kirche* (Heidelberg 1947) 141. Zu der Auswirkung der liturgischen Erneuerung auf den Kirchenbau vgl. Th. Filthaut, *Kirchenbau und Liturgiereform* (Mainz 1965).

II. PSYCHOLOGISCHE UND GLAUBENSPSYCHOLOGISCHE
GRENZEN UND HEMMNISSE

Die Überlegungen über den letzten Punkt reichen schon in das Gebiet der Psyche und des Glaubens hinein. Psychologische und glaubensmäßige Faktoren spielen im Vollzug und für den Vollzug der Liturgie eine noch entscheidendere Rolle. Von ihnen hängt es ab, ob die Liturgie auch wirklich als Liturgie vollzogen wird. Selbst unter ungünstigsten äußeren Gegebenheiten kann Liturgie geschehen; selbst unter günstigsten Umständen kann sie nicht zustandekommen. «Strukturerneuerungen, Änderungen der Sprache und des Gesangs, Neuschöpfungen liturgischer Formen können... nur eine wenn auch noch so wichtige Hilfe bilden, dem Volke Sinn und Geist der Liturgie zu erschließen», sagt C. Vagaggini in seiner «Theologie der Liturgie». Und er führt den Ausspruch eines französischen Geistlichen an: «Mag die Liturgie auf lateinisch oder auf französisch gehalten werden – meinen Pfarrkindern wird sie immer spanisch vorkommen»,¹ das heißt, sie werden den theologischen, biblischen und geistlichen Gehalt der Liturgie doch nicht erfassen.

Glaubensmäßige Voraussetzungen des Liturgievollzugs

Liturgie ist nur im Glauben zu erfassen und zu vollziehen. Sie ist eine Glaubensbetätigung. Es gibt keine Liturgie ohne Glauben. Glaube und Sakrament, Glaube und Liturgie stehen in einem unlöslichen Zusammenhang. Darum betont die Liturgiekonstitution: «Ehe die Menschen zur Liturgie hintreten können, müssen sie zu Glauben und Bekehrung gerufen werden... Damit dieses Vollmaß der Verwirklichung erreicht wird, ist es notwendig, daß die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur heiligen Liturgie hinzutreten» (Art 9 und 11). Liturgie ist Mysterienfeier und darum nur vom Mysterium, vom Heils- und Glaubensgeheimnis aus zu verstehen und zu vollziehen.

Der liturgische Kosmos baut auf dem gesamten Glaubenskosmos auf. Insbesondere erfordert der Liturgievollzug das lebendige Glaubensbewußtsein jener mehrfachen Aktualpräsenz Christi, von der die «Constitutio de sacra liturgia» spricht:

«Christus ist seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht... wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten... Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt...» (Art. 7).

¹ C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie* (Einsiedeln 1959) 111.

Um dieses für den Vollzug der Liturgie so grundlegende Bewußtsein der Anwesenheit Christi in der Person des Zelebranten, in der Liturgiegemeinde, im Wort der Schrift und Verkündigung, in den sakramentalen Handlungen zu wecken und den Liturgievollzug immer wieder vom Glauben her besehen und beseelen zu lassen, bedarf es von vornherein der Katechese, aber auch der Erwachsenenführung: der mystagogischen Predigt, die in das Liturgiemysterium einführt, der Homilie, die das Gotteswort deutet.

Da die Liturgie in ihrem Geschehen und in ihren Texten ganz auf der Bibel aufbaut, setzt rechtes Liturgieverständnis tiefes Schriftverständnis voraus. Nicht umsonst hat die liturgische Bewegung nach der Bibelbewegung gerufen. Die liturgische Konstitution betont: «Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift... Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden...» (Art. 24). Dabei ist die vielfache Sinniefe des Schriftwortes zu erheben und sind Psalmenworte in ihrem Bezug auf das Christumysterium zu verstehen, wie C. Vagaggini dies in seiner «Theologie der Liturgie» darlegt, wo er von dem vielfachen Schriftsinn spricht, der in der Liturgiefeier aktualisiert wird. In der Liturgie erscheint die Schrift «im Licht der Zeitgenossen, im Licht der Person Christi, im Licht der sich in den Christen fortsetzenden Christuswirklichkeiten und im Licht der künftigen eschatologischen Heilstatsachen».¹ Um die Schrifttexte richtig und voll verstehen zu können, müssen die Liturgiegemeinde und ihr Vorsteher fähig sein, sie auf die verschiedenen Ebenen des Schriftsinns zu transponieren und in die verschiedenen Dimensionen des Mysteriums Christi und der Existenz ausstrahlen zu lassen.

Von der Liturgiefeier vorausgesetzte innere Haltungen

Entscheidend ist die innere Haltung derer, die die Liturgie vollziehen, des Priesters und des Volkes. Im ersten Teil seiner «Besinnung vor der Feier der heiligen Messe» geht es Romano Guardini um eben diese «lebendigen Voraussetzungen, die da sein müssen, damit aus vielen anwesenden Leuten Gemeinde, aus einer unruhigen Menge vor Gott stehendes heiliges Volk werde; damit der Blick zum Altar sich innerlich beruhige und für das Heilige öffne; Hören und Sprechen in der Kirche zu etwas anderem werden, als sie es auf der Straße, im Beruf oder zu Hause sind, und so fort... Soll es mit dem liturgischen Tun ernst werden, dann muß die Arbeit schon vorher, in der inneren Haltung des Geistes und des Herzens einsetzen».²

Die Stille: «Wenn mich... jemand fragte, womit liturgisches Leben an-

¹ C. Vagaggini, aaO. 267-294; die angeführte Stelle 270. Zu diesem ganzen Abschnitt vgl. F. Hofmann, Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung: Fragen der Theologie heute (Hrsg.: F. Feiner, J. Trütsch, J. Böckle) (Einsiedeln 1957) 485-517.

² Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, I. Die Haltung (Mainz 1939) 12f.

fange, würde ich antworten: daß man die Stille lernt. Ohne sie bleibt alles unernst oder doch vergeblich».¹

Das Schweigen: «Die Wichtigkeit des Schweigens für die heilige Feier kann man gar nicht hoch genug einschätzen – jenes Schweigens sowohl, das sie vorbereitet, wie auch jenes, das sich immer wieder im Fortgang der Handlung einstellt».²

Die Sammlung: «Erst aus der Sammlung wird Liturgie möglich... Zu den ersten Voraussetzungen, um wirklich die Liturgie feiern zu können, gehört das gesammelte Gemüt».³

Das richtige Sprechen, aus Schweigen und Sammlung heraus: «Die Liturgie besteht ja zu einem großen Teil aus Worten, die von Gott her und zu Gott hin gesprochen werden. Diese Worte dürfen nicht zum Gerede absinken».⁴ Aus dem Schweigen und der Sammlung heraus kommt auch das richtige Schauen und Hören, das für den Vollzug der Liturgie so wichtig ist.⁵

Die Sammlung ermöglicht auch die richtige äußere Haltung und die Beseelung der verschiedenen Bewegungen und Gebärden beim Gottesdienst.

Wir sehen: Liturgie feiern ist durchaus keine einfache, selbstverständliche Sache, die man auf den ersten Anhieb kann, sondern ein Akt, der vieles voraussetzt und ein lebendiges Glaubensbewußtsein und eine innere Öffnung auf Gott hin verlangt – Haltungen, die der heutige Mensch nicht ohne weiteres mitbringt. Er muß in die Welt des Glaubens hineinflinden, sich in die Gegenwart Gottes versetzen; er muß aus dem Lärm in die Stille, aus der Wortinflation in das Schweigen, aus Unruhe und Betriebsamkeit in die reflexe Sammlung treten, vom bloßen Wortemachen zum Sprechen, vom bloßen Sehen zum Schauen, vom bloßen Hören zum Aufmerken und Hinhorben kommen. Erst aus dieser gesammelten Bereitschaft des gläubigen Geistes und des liebenden Herzens kann die Liturgie innerlich vollzogen werden.

Jede Liturgiefeier bedarf auch des kontemplativen Momentes und darum auch ihres zeitlichen Raumes. Es darf nicht ein Gottesdienst unmittelbar auf den andern und innerhalb eines Gottesdienstes eine Handlung unmittelbar auf eine andere folgen. Für jeden liturgischen Vollzug muß man Zeit haben, Zeit opfern. Wie die Liturgiekonstitution fordert, «soll auch das heilige Schweigen zu seiner Zeit eingehalten werden» (Art. 30). «Participatio actiosa» heißt ja nicht liturgische Betriebsamkeit. Der heutige gehetzte Mensch möchte wenigstens im Gottesdienst einen Raum ruhiger Gelassenheit finden. Personal und zeitlich muß eine Öffnung des Menschen von seiner eigentlichen Existenz her voraussetzbar sein.

¹ aaO. 22. ² aaO. 28. ³ aaO. 39f.

⁴ aaO. 27.

⁵ Vgl. H.U. von Balthasar, Sehen, Hören und Lesen im Raum der Kirche: Sponsa Verbi (Einsiedeln 1961) 484-501.

Liturgie als Tun

Zwar ist die Liturgie selber nicht nur meditatives Gebet, sondern Tun; doch müssen wir dieses Tun richtig verstehen. Der Mensch der Neuzeit steht in Gefahr, nur «Werken» und «Leisten» als Tun gelten zu lassen, also das, was einen äußern Effekt hervorbringt, produktiv ist, sich messen und bewerten läßt.

Der liturgische Akt ist kein solches Tun. Er ist ein Tun im Sinn einer Aktivierung vor allem der innern Kräfte des Menschen, seiner leib-seelischen und seiner geistlichen Kräfte: des Sehens, Hörens und Sprechens, des Denkens, Wollens und Fühlens, des Glaubens, Hoffens und Liebens. Die «participatio actuosa» wird oft einseitig nur als äußerliches «Mitmachen» mit der Liturgie verstanden. Mancher Seelsorger gibt sich damit zufrieden, daß seine Leute kräftig mitbeten und mitsingen und den Wechsel der Körperhaltungen stramm mitvollziehen. Wir wollen diese Momente nicht etwa geringschätzen. Aber das bloße Einüben neuer Praktiken genügt nicht. Das Werben um die aktive Teilnahme darf am innern Menschen nicht vorbeigehen. Die Existenztiefe muß angesprochen werden und antworten.

Darum spricht die Liturgiekonstitution nicht einfach von der tätigen, sondern von der «vollen, bewußten und tätigen Teilnahme» (Art. 14). Sie betont: «Damit aber dieses Vollmaß der Verwirklichung erreicht wird, ist es notwendig, daß die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur heiligen Liturgie hinzutreten, daß ihr Herz mit der Stimme zusammenklinge und daß sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken» (Art. 11).

Was Karl Rahner vom Meßopfer sagt, gilt von der Liturgie überhaupt: «Die persönliche Anteilnahme an der Messe muß gefördert werden. Der bloß kultische Mitvollzug in einer liturgischen Teilnahme durch Sprechen, Gesang usw. genügt nicht, um jene innere Verfassung zu realisieren, die die Voraussetzung dafür ist, daß das Mysterium Christi in der Messe nicht nur im objektiven Vorgang geschieht, sondern auch in dem, wozu dieser Vorgang da ist: im Herzen der Menschen. Dort ist die Messe am besten gefeiert, wo Glaube, Hoffnung und Liebe, Dankbarkeit des Herzens, Anbetung Gottes durch den innersten Kern der Person, Empfänglichkeit für die vergebende Gnade Gottes am meisten realisiert wird».¹

Liturgie ist nicht bloß innerer Akt, aber auch nie bloß äußerer Akt, sondern von Wesen aus innerer und äußerer Akt zugleich, Tun des ganzen Menschen in seiner ganzen Natur und Übernatur.

Sind wir Menschen von heute zu diesem Akt überhaupt fähig? In der üblichen Diskussion über die liturgische Erneuerung kommt, wie Romano Guardini, der ja hier wohl als einer der Zuständigsten genannt werden kann, sagt, «meist nur das soziologisch-ethnologische Moment zum Vorschein:

¹ K. Rahner, *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 163 f.

die Beteiligung der Gemeinde und der Gebrauch der Volkssprache. In Wahrheit geht es um viel mehr: um einen ganzen Akt, um eine ganze Akt-Welt, die verkümmert ist und nun neu aufleben soll... Worum es also geht, ist die Frage, ob die so wunderbar geöffnete liturgische Möglichkeit auch zu wirklichem Vollzug wird... ob ein vergessenes Tun wieder gelernt und verlorene Haltungen neu gewonnen werden».¹

Die Praxis der Liturgieerneuerung und ihre Grenzen

Die angeführten Worte sind dem Briefe entnommen, den Romano Guardini zu Anlaß des Liturgischen Kongresses in Mainz 1964 an Johannes Wagner schrieb. Darin rückt er die Frage nach dem Kultakt als für die liturgische Bildungsarbeit nach dem Konzil entscheidend in den Vordergrund: «die Frage, in welcher Weise die Arbeit ansetzen müsse, damit die Wahrheit zur Wirklichkeit werde. Natürlich wird eine Fülle von rituellen und textlichen Fragen vordringen – und wieviel da richtig und auch falsch gemacht werden kann, sagen langjährige Erfahrungen. Worum es aber vor allem geht, scheint mir etwas anderes zu sein, nämlich die Frage des Kultaktes – genauer gesagt, des liturgischen Aktes... die Frage, worin der alles tragende liturgische Akt bestehe» und «wie man den heutigen Menschen dahinbringen soll, daß er den Akt auch wirklich vollziehe». Auf den Impuls des Konzils gestützt, müßte heute eine weitere Phase der liturgischen Bewegung einsetzen: «jene, die sich mit dem lebendigen Vollzug beschäftigt und fragt: Wie ist der echte liturgische Vorgang geartet – im Unterschied zu anderen religiösen Vorgängen, dem individuellen und dem sich frei bildenden Gemeinschaftsvorgang der Volksandacht? Wie ist der tragende Grundakt gebaut? Welche Formen nimmt er an? Welche Fehlgänge bedrohen ihn? Wie verhalten sich die Anforderungen, die er stellt, zur Struktur des heutigen Menschen? Was muß geschehen, damit dieser ihn in echter und redlicher Weise lernen könne?»²

Das Alte hat hier seine Grenzen erreicht, Traditionen finden ihr Ende. Es ist ja nicht damit getan, daß die Liturgie heute einfach umgestellt wird und daß sie, nach einer gewissen Zeit unsicherer und tastender Einspielung, nun wieder ebenso reibungslos verläuft wie ehemals nach den alten Rubriken, daß die liturgischen Handlungen verrichtet, die Texte heruntergelesen werden wie ehemals – nur jetzt eben laut und in der Volkssprache.

Es erhebt sich somit das große Problem, die in unserem Zusammenhang entscheidende Frage: Ist der Mensch von heute noch zu einem eigentlichen Kultakt fähig, bringt er die zum wesensgemäßen liturgischen Vollzug geforderten Elemente auf?

Wir können dieses von Guardini gestellte Problem nicht angehen, ohne

¹ R. Guardini, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*; A. Hänggi, *Gottesdienst nach dem Konzil* (Mainz 1964) 19.

² aaO. 18, 20, 22.

wiederum nach den Schriften dieses Nestors der liturgischen Bewegung in Deutschland zu greifen, der ein langes Leben und einen scharfen Geist in immer wieder neuen Ansätzen den Fragen um die Vollziehbarkeit der Liturgie für den heutigen Menschen zugewandt hat.

Ein früherer Aufsatz aus dem Jahre 1921 spricht dem Kult der katholischen Kirche eine Teilnahme an der übernatürlichen Offenbarungsgeltung zu in dem Sinne, daß er nicht nur in dogmatisch-moralischer Hinsicht von Irrtümern frei, sondern auch in seinen Grundzügen für alle Zeiten richtig und in seiner jetzigen Gestalt praktisch geeignet sei, den heutigen Menschen Gott näherzubringen. Deshalb müsse der Gläubige der Liturgie in Vertrauen folgen.¹

Im Gegensatz zu dieser optimistischen, «frühlinghaften» Einschätzung der praktischen Geltung und Wirkung der Liturgie schreckt der Führer der liturgischen Erneuerungsbewegung in Deutschland heute, über vierzig Jahre später, in seinem Brief an den Kongreß von Mainz nicht zurück, die Möglichkeit, eigentlich liturgische Akte zu vollziehen, für den Menschen des neunzehnten Jahrhunderts in Abrede und für den heutigen Menschen in Frage zu stellen: «Wenn ich recht sehe, ist der typische Mensch des neunzehnten Jahrhunderts zu diesem Akt nicht mehr fähig gewesen, ja er hat von ihm nichts mehr gewußt. Für ihn war religiöses Verhalten einfachhin das individuell-innerliche – was dann als ‚Liturgie‘ noch den Charakter offiziell-öffentlicher Feierlichkeit annahm... Was der Gläubige vollzog, war gar kein eigentlich liturgischer, sondern ein von Zeremoniell umgebener privat-innerlicher Akt – nicht selten noch vom Gefühl begleitet, er werde durch jenes Zeremoniell gestört.» Und auch für heute stelle sich die Frage, «ob die geltende Liturgie Bestandteile enthält, die vom heutigen Menschen nicht mehr echt realisiert werden können». Ja, es gehe eigentlich nicht nur um einige Einzelheiten, sondern vielleicht müsse man an den Anfang die Grundfrage stellen: «Ist vielleicht der liturgische Akt und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie‘ heißt, so sehr historisch gebunden – antik, oder mittelalterlich, oder barock – daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig?»²

Die fragliche Befähigung des heutigen Menschen zum liturgischen Akt

Mit Thomas Sartory ist zu dieser auf den ersten Blick frappierenden Skepsis Guardinis zu bemerken: «Diese Frage aus dem Munde eines Mannes, der in der jetzigen liturgischen Erneuerung der katholischen Kirche die Krönung seines Lebenswerkes hätte sehen können, zeigt schlagartig, in welcher Krise

¹ R. Guardini, Auf dem Wege (Mainz 1923) 97f.

² R. Guardini, Der Kultakt 19 und 20.

sich die Kirche heute befindet, und zwar im innersten Raume ihres Lebens. Man überhöre allerdings nicht, daß diese Sätze nicht nur ein Nein andeuten, sondern auch ein Ja enthalten. Sie sind nicht rückwärts gewendet, sondern nach vorn».¹

So wollen auch wir uns nach vorn wenden und die wesentlichen Elemente des liturgischen Verhaltens und Tuns daraufhin befragen, ob und wie der heutige Mensch dazu befähigt ist oder befähigt werden kann, so wie dies Guardini 1923 auf die damalige Zeit und den damaligen Menschen hin getan hat in seiner Schrift «Liturgische Bildung». Natürlich kann dies im Rahmen dieses Beitrages nur andeutungsweise geschehen.

Die Objektivität der Liturgie

Die Liturgie ist zunächst objektiv-sachlich, nicht subjektivem Belieben anheimgestellt. Sie hat ihren Mittel-, Ursprungs- und Ordnungspunkt nicht wie das subjektive Erleben, die persönliche Andacht, im Handelnden selbst, sondern anderswo. Sie stellt eine objektiv gegebene Welt dar, ein gebundenes und geregeltes, nicht frei strömendes Tun. Nicht so sehr vom erfüllten und beschwingten Tun, als vielmehr vom werkgerecht vollzogenen liturgischen Vorgang hängt die Wirkung ab. Die Liturgie ist zunächst «opus Dei». Die liturgische Haltung sachentsprechend einzunehmen, die liturgische Handlung werkgerecht, objektiv richtig zu vollziehen, ist eine erste grundlegende Anforderung an das liturgische Verhalten.

Ist der heutige Mensch zu solchem Verhalten fähig? Soweit er von der neuzeitlichen Geistes- und Frömmigkeitshaltung herkommt oder noch in ihr steht, liegt es ihm nicht. Der Spiritualität der Neuzeit ging es um das subjektiv «Religiöse», um Andacht, um «pietas» im pietistischen Sinn, um reine Innerlichkeit.

Soweit aber jemand auch in der Frömmigkeitshaltung Mensch von heute, Mensch der technischen Welt ist, sollte er gerade zu diesem objektiv-sachlichen Zug und Bezug der Liturgie noch am ehesten den Zugang finden. Ordnungsgemäßes Verhalten fordert von uns etwa der heutige Verkehr: wer sich nicht an die Gegebenheiten des Verkehrs und an die Verkehrsordnung hält, gefährdet sich und andere. Sachgemäßes Verhalten fordert von uns auch die Technik: technische Arbeit besteht im Lauschen auf Natur und Gesetze des Stoffes und im Nutzen dieser Gegebenheiten.

Freilich mag der Mensch von heute gerade deswegen um so mehr das Bedürfnis empfinden, den Gesetzen, denen er sich in der Verkehrs- und Arbeitswelt ständig beugen muß, wenigstens in seiner Beziehung zu Gott zu entfliehen in einem rein subjektiven, frei schwebenden religiösen Verhalten. Dann ist er jedoch daran zu erinnern, daß selbst auf Gebieten, die in besonde-

¹ Th. Sartory, Fragen an die Kirche (München 1965) 93.

rer Weise dem Selbstaussdruck des Menschen offenstehen, die Regel und das Gesetz, die Sachgerechtigkeit gilt. Für das Gebiet des Theaters zum Beispiel erhob der Meisterregisseur und -darsteller Ernst Ginsberg die Forderung: «Das Theater als dienende, reproduktive Kunst kann sich immer wieder nur in dem ebenso bescheidenen wie mühevollen Prinzip der Werktreue neues Leben und neue Wegweisung holen. Werktreue ist, richtig verstanden, kein musealer Begriff. Werktreue heißt, den geheimen Willen des Dichters gelten lassen. Im Streitfall zwischen Dichter und Regisseur hat fast immer der Dichter recht.»¹

Sollte der heutige Mensch für diese Forderung nicht auch auf dem Gebiete der Liturgie zugänglich sein, die ebenfalls nur «dienend», «reproduktiv» ist und das bescheidene und mühevolle Prinzip der Werktreue erfordert, um den geheimen Willen des Dichters, das heißt in diesem Falle des Stifters, Christi und der Kirche gelten zu lassen? Gerade auf diesem Weg des sachgerechten Vollzugs der Liturgie wird er zur Freiheit, zu auch persönlicher Erfülltheit, zu wahrhaft personaler Frömmigkeit gelangen.

Die Leibhaftigkeit der Liturgie

So, wie die Liturgie nicht rein subjektiv-religiöses Verhalten ist, so ist sie auch nicht rein innerlich-seelisch, sondern auch äußerlich-leiblich, ganzmenschlich. Sie nimmt den Menschen nicht dichotomisch, sondern als ganzen. Wie es der Natur des Menschen entspricht, drückt sie das Innere im Äußeren, das Seelische im Leiblichen aus, und diese leibliche Ausdrucksgestalt wirkt wieder auf das Innere zurück.

Die Liturgie stellt den ganzen Menschen mit seinem Geist, aber auch mit Herz, Mund, Hand und Fuß in den Gottesdienst. Liturgie ist Beten des ganzen Menschen. Im Idealfall (und in der abendländischen Tradition, deren Eigengestalt man bei Typisierungen immer sehen muß) tönt der Mund im gemeinschaftlichen Gebet und Gesänge aus, was den Geist innerlich bewegt; da gebraucht dieser selbst die Glieder seines Leibes als Werkzeug in den mannigfaltigen liturgischen Gebärden und Handlungen. Da betet der Mensch so an, daß er in die Knie geht; da ringt er um seine Anliegen so, daß er die Hände gefaltet ineinander drückt. Da nimmt er selbst die Dinge seines Daseins zum Gottesdienst zu Hilfe: Wasser, Licht, Ton, Farbe und alles, was an Ausdrucksvollem ihm zur Verfügung steht. Da ißt und trinkt der Mensch Christus in sich hinein.

Auch hier wiederum gilt: Soweit der Mensch noch dem neunzehnten Jahrhundert und dessen verkrampfter Haltung dem Leiblichen gegenüber

¹ E. Ginsberg, Abschied (Zürich 1965) 182. Über den dramatischen Charakter der Liturgie vgl. J. Pascher, Die christliche Eucharistiefeier als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles: Münchner Universitätsreden, Neue Folge, Heft 24 (München 1958).

verpflichtet ist, gelingt ihm diese Verleiblichung nicht. Dann sucht er auch in der Frömmigkeit nur die reine Innerlichkeit und empfindet leibliche Gesten und Gebärden als bloße Äußerlichkeit und eher als Störung denn als Förderung. Man regt sich auf über den Wechsel von Knien, Stehen und Sitzen beim Gottesdienst, weil man diesen als bloßes «Turnen» empfindet, und man fühlte sich wohler als man durchgehend knien konnte.

Heute will der Mensch jedoch seinen Leib bejahen und zurückerobern. Die platonische, negierende Haltung dem Leibe gegenüber gilt endlich als überholt. Vor allem auch die Psychologie hat den heutigen Menschen gelehrt, daß das Physische und das Psychische nicht zu trennen sind, sondern gleichsam nur zwei verschiedene Seiten der gleichen Wirklichkeit bilden. Man spricht von Ganzheitsmedizin, psychosomatischer Therapie. Wir leben im Zeitalter des Sports, auch wenn dieser zumeist nur Zuschauersport ist. Bewegungen wie die Eurhythmie suchen den leiblichen Ausdruck in den Dienst der ganzmenschlichen Harmonie zu stellen.

Darum sollte es möglich sein, im heutigen Menschen den Sinn für den liturgischen Akt als das Beten des ganzen Menschen in psychosomatischer Einheit wieder zu erwecken, als das Gottlieben nicht nur aus ganzer Seele, sondern aus allen Kräften, als den ganzheitlichen Ausdruck für die Erschaffenheit, Erlöstheit und Geisterfülltheit der ganzen Leib-Seele-Einheit des Menschen.

Die Bildhaftigkeit der Liturgie

Damit, daß sich beim Menschen der Neuzeit der Glaube in eine Religion der reinen Innerlichkeit zurückzog, hängt auch die Verkümmern des religiösen Symbolsinns zusammen, der für das Erfassen und Vollziehen der Liturgie, ihrer Sprache, ihrer Handlungen und ihrer Ausdrucksgestalten so wichtig ist. Die Liturgie ist eine Welt sinnfälliger Zeichen heiliger, geistiger, unsichtbarer Wirklichkeiten. Diese Zeichen sind in ihrer Sinnträchtigkeit und Bedeutungsfülle nur von einem Menschen zu erfassen, der seine leiblichen, geistigen und geistlichen Sinne zu gebrauchen und damit die liturgischen Chiffren zu entziffern weiß, für die Liturgie «sensibel» ist und die Zeichen als solche zu sehen und zu durchdringen versteht.

Wie gesagt, ist die Symbolfähigkeit des Menschen in der Neuzeit erlahmt und weitgehend geschwunden. Wir – auch die Gläubigen – sind weitgehend Rationalisten und Intellektualisten. Während noch Goethe sagen konnte: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis», erlebt, wie Hans-Rudolf Müller-Schwefe darlegt, der Mensch von heute die Welt mit ihren Dingen nicht mehr als selbstverständlich transparent auf eine Überwelt, auf die ewige Welt hin. «Damit erlöschen für den Menschen die großen Symbole. Die Kirchenfenster leuchten nicht mehr, weil das Licht nicht mehr außen steht». Müller-Schwefe beurteilt diese Symbolblindheit des Menschen aber positiv und folgert nur aus ihr, die Symbolsprache des Kultes sei fehl am Platz. Bildhaft aus-

gedrückt: «Nicht nach oben geht die Bewegung des Kultes, sondern nach vorn».¹

Demgegenüber ist zu bemerken, daß John A. T. Robinson, der wie Müller-Schwefe das Christentum dem Menschen von heute nahebringen möchte und deswegen das ganze «religiöse Gewand», in dem sich dieses präsentiert, in Frage stellt, gerade die Liturgie für geeignet hält, die religiösen Bilder zu transponieren. «Als Symbole haben diese Bilder (der Bibel) ihre Autorität und ihren Sinn... Entmythologisieren heißt nicht – wie Bultmann sicher zugeben würde – daß wir auf Mythos und Symbol verzichten könnten... Jede andere Sprache... muß notwendig genauso symbolisch sein... In Prophetie und Gebet, in Liturgie und Gottesdienst hat die traditionelle Bildersprache ihre numinose Macht behalten... Es ist vor allem die Liturgie, die uns hilft, jene Transposition zu vollziehen...; durch sie können wir eine Sprache akzeptieren und gebrauchen, die von außen betrachtet einer völlig anderen Gedankenwelt angehört».² Was Robinson hier von sprachlichen Bildern sagt, gilt auch von allen andern Symbolen.

Wenn nicht alles täuscht, ist auch der Mensch von heute symbolfähig und durch Bilder ansprechbar. Er liebt eine im rechten Maße bildhafte Sprache; er hat die abstrakte Kunst aufgebracht; der symbolische Film – im Grunde ist jeder Film symbolhaft («Film ist etwas, das die Welt entmaterialisiert», sagt der französische Filmtheoretiker Henri Agel) – ist «en vogue», denken wir nur etwa an das Filmschaffen Ingmar Bergmanns, zum Beispiel an seinen Film «Wie in einem Spiegel», dessen Titel in dieser Hinsicht schon symptomatisch ist. Aus dem Urteil der Psychologie wissen wir, wie auch der heutige Mensch auf die urmenschlichen Symbole anspricht (die «Archetypen» C. G. Jungs). Somit wäre es wohl falsch gedacht, wenn wir meinten, der Mensch der Technik wisse mit einer bildhaften Verkündigung und der liturgischen Symbolwelt nichts anzufangen. Im Gegenteil verlangt es ihn, vielleicht gerade aus der Dürre seiner Arbeitswelt heraus, wieder nach dem Bilde und Symbol. So wird er gewiß auch auf die Symbole der Liturgie ansprechen, wenn diese nicht allzu gehäuft, echt, auf den Menschen abgestimmt, aussagekräftig sind, so daß schlichte Symbolvollzüge in ursprünglicher Kraft hervortreten und den Menschen in seinen tiefern Schichten berühren.

Der Gemeinschaftscharakter der Liturgie

Wohl die größte Schwierigkeit bereitet dem heutigen individualistischen Menschen der Gemeinschaftscharakter der Liturgie. Liturgie ist der Wortbedeutung und der Sache nach «Volkswerk», Gemeindewerk. Subjekt der Liturgie ist der «Christus totus», Christus das Haupt mit seinem Leib, der

¹ J. Müller-Schwefe, Liturgie heute: Deutsches Pfarrerbblatt, Sept. 1964.

² J. A. T. Robinson, Gott ist anders (München 1965) 135 f. Zum ganzen Abschnitt vgl. W. Dürig, Die Zukunft der liturgischen Erneuerung (Mainz 1962) 96–131.

Kirche, der Gesamtkirche und der Gemeinde, in der sich diese konkretisiert. Wie die Liturgiekonstitution lehrt, «sind die liturgischen Handlungen nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das Sakrament der Einheit ist» (Art. 26).

Der heutige Mensch aber ist Individualist. Er ist entweder Einzelner oder Kollektiv. Wohl sucht auch er Gemeinschaft, aber in einem intimen Kreise: die Gemeinschaft der Familie oder von Freunden, von «electi et dilecti», nicht aber die Gemeinschaft einer bunt zusammengewürfelten Gruppe oder Gemeinde. Darum fällt es ihm schwer, die liturgische Gemeinschaft, die ja zumeist die einer Gemeinde ist, mitzuvollziehen.

Symptomatisch dafür ist, wie sich die Gläubigen oft, gleichsam dem physikalischen Gesetz des «horror vacui» folgend, im Kultraum verstreuen, da- mit jeder möglichst allein sei, weil der Nachbar als Störung empfunden wird, und wie sich noch heute in Klöstern und Priestergemeinschaften die Zelebranten ausgerechnet zum Sakrament der Gemeinschaft, zum «Zeichen der Einheit» (Augustinus) an verschiedene Winkelaltäre zerstreuen, um dort «ihre» Messe zu «lesen», statt miteinander die eine Eucharistie zu feiern. Dabei hat doch nach neutestamentlicher Auffassung der Kult sich in das Primäre der Bruderschaft unter den Gläubigen einzubetten. Auch ein bis auf den letzten Platz gefülltes Gotteshaus, in dem die Tuchfühlung nicht zu vermeiden ist, ist selbst in so allgemein «ansprechenden» Feiern wie der Osternacht oder der Christnachtsmette kein Zeichen der Gemeinschaft. Oft ist diese Vielzahl eher als «Masse» empfunden, Deckung und Abschirmung für den Einzelnen, der um so isolierter spricht oder agiert. Das Gotteshaus gleicht oft eher einer Bahnhofshalle, worin Reisende beziehungslos auf den Zug warten, statt einem gemeinsamen Heim, worin sich die Christen als brüderliche Gemeinde zum einmütigen Gebet und zum Brotbrechen um und mit Christus versammeln. Der Sinn dafür, daß die heilige Kommunion nicht nur Gemeinschaft mit Christus, sondern auch Gemeinschaft miteinander besagt, ist weitgehend geschwunden. In einem überspannten Universalismus blickt man auf die Kirche als ganze und im allgemeinen, entzieht sich aber der Kirche dort, wo sie für uns unmittelbar präsent wird: in der Pfarrgemeinde und vor allem in der liturgischen Versammlung.

Der Mensch der Neuzeit hat Angst, im «Wir» das «Ich» einzubüßen, während doch in Wirklichkeit echte Person und echte Gemeinschaft sich gegenseitig fordern und fördern. Aber der Sinn für das Du ist, wenn nicht alles täuscht, am Erwachen. Denker wie M. Buber und F. Ebner machten uns aufmerksam, daß das Ich das Du voraussetzt. Existenzphilosophen wie K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel betonen, daß das Mitsein mit andern ein ursprüngliches Existenzial des menschlichen Daseins und eine Voraussetzung zur Ich-Werdung bildet.¹ Der Zug zum Mitsein, zur Mitmenschlichkeit

¹ Vgl. A. Halder / H. Vorgrimler, Ich-Du-Beziehung: LThK V (Freiburg i. Br. 1960) 595–598.

scheint sich in der heutigen Menschheit immer stärker durchzusetzen und beginnt so sehr auch in das Verständnis des christlichen Daseins hineinzuwirken, daß bei einzelnen Theologen die Gefahr besteht, dieses nur noch als Mitmenschlichkeit zu sehen und darauf zu beschränken.

Ist in diesem Zug zum Mitsein, zu mitmenschlichem Verhalten nicht im heutigen Menschen doch ein psychischer Ansatzpunkt für das Verständnis und den Vollzug des Gemeinschaftscharakters der Liturgie gegeben? Wir sollten eben die liturgische Gemeinschaft auch von dieser Seite her sehen und pflegen. Es wäre schon viel gewonnen, wenn die Gläubigen zunächst auf dem Vorplatz oder im Atrium der Kirche (die eine komponierte Einheit bilden sollten) einander und ihren Seelsorger begrüßen, sich bekanntmachen, einige Worte miteinander wechseln würden, bevor sie sich zum Gottesdienst begeben. Darauf, daß mitbrüderliches Verhalten Weg zur gottgefälligen Kultfeier ist, machte uns der Herr selbst aufmerksam, als er in der Bergpredigt davon sprach, man solle sich zuerst mit dem Bruder versöhnen, bevor man seine Gabe darbringe (Mt 5, 23–24). Und auch im Gotteshaus selber könnte diese Mitmenschlichkeit und Mitchristlichkeit sich darin äußern und bestärken, daß man sich zueinander gesellt, anderen Platz bietet, mit dem Banknachbarn das Gesang- und Gebetbuch teilt, bei überfüllter Kirche abwechselungsweise einen Sitzplatz überläßt usw. Am sichersten gelingt eine derart personale Durchdringung der Gemeinde wohl von der kleineren Gemeinschaft aus. Die personale Begegnung vermag dann die größere Gemeinschaft zu strukturieren, im Sinne der Caritas zu durchdringen.

Damit klingt ein Zusammenhang an, der bei der liturgischen Erneuerung noch zu wenig beachtet wurde:

Der Zusammenhang zwischen Kult und Caritas

So wie in der Urkirche am gleichen Tisch sowohl das heilige Mahl als auch das Brudermahl der Agape gefeiert wurde, so gehören von Wesen aus Kult und Caritas zusammen. Ob nicht unser Kult deshalb blaß und blutleer wurde, weil er zu wenig von der Caritas getragen war? Nicht nur die Liturgiekonstitution (Art. 9 und 10), sondern vor allem auch die Konstitution über die Kirche (Art. 10, 12, 31, 35, 36, 41, 51) legt auf die Aktualisierung des Gottesdienstes im Verhältnis zur Umwelt und Mitwelt, im Beruf und in der Nächstenliebe größtes Gewicht. Kult will und muß in Leben, Liebe und Zeugnis übergehen.

Ohne diesen Welt- und Menschenbezug kommt es, wie Martin Buber warnend sagt, zur Verselbständigung des Kultisch-Sakramentalen, der «Formen, in denen der Mensch die Welt Gottes zuheiligt»: «nun sind sie nicht mehr Weihung des gelebten Alltags, sondern seine Ablösung; Weltleben und Gottesdienst laufen unverbindlich nebeneinander her; aber der Gott dieses Dienstes ist nicht mehr da, die Gebärden des Verkehrs schlagen in die leere Luft.

Oder das sich Verselbständigende können die seelischen Begleitumstände des Umgangs sein, die Andacht, die Ausrichtung, die Versenkung, die Verzückung: was in die Bewährung an der Fülle des Lebens zu münden bestimmt und angewiesen war, wird von ihr abgeschnitten; die Seele will nur noch mit Gott zu tun haben, als wollte Er, daß man die Liebe zu ihm an ihm, und nicht an der Welt ausübe».¹

Jene Gemeinde wird den lebendigsten – und den Gott am meisten ehrenden und erfreuenden – Kult haben, in der die Caritas am schönsten blüht und von deren Gottesdienst die Worte gelten, mit der Nikolaus Gogol seine «Betrachtungen über die göttliche Liturgie» schließt: «Alle, die eifrig der göttlichen Liturgie folgen, verlassen das Gotteshaus sanftmütiger, freundwilliger im Umgang mit anderen, menschenliebend und gelassen in allem, was sie tun. Darum ist es für einen jeden erforderlich, der den Wunsch hat, vorwärts zu schreiten und besser zu werden, sooft als möglich an der göttlichen Liturgie teilzunehmen und ihr aufmerksam beizuwohnen: unmerklich ‚erbaue‘ und erschaffe sie den Menschen... Gewaltig und unermeßlich kann die Wirkung der göttlichen Liturgie auf den Menschen sein, wenn er ihr so beiwohnt, daß er das Vernommene ins Leben trägt».²

Mögen auch an den von John A. T. Robinson vertretenen Thesen starke Vorbehalte anzubringen sein, so können wir doch folgende Behauptung nur unterstreichen: «Der Gottesdienst will unsere Liebe läutern und korrigieren im Lichte der Liebe Christi und uns in Christus die Gnade und Vollmacht finden lassen, durch die wir zu einer versöhnten und versöhnenden Gemeinde werden. Alles, was diesem Ziel dient und zu ihm hinführt, ist christlicher Gottesdienst. Alles, was ihm nicht dient, ist nicht christlicher Gottesdienst, auch wenn es noch so ‚religiös‘ erscheint».³

Auch ein führender katholischer Theologe, Yves Congar, macht im Anschluß an das Konzilsschema «Über Dienst und Leben der Priester» die Bemerkung, man dürfe die Liturgie nicht zu eng auffassen: «Der christliche Kult besteht nicht bloß in Riten, ja nicht einmal in einem bloßen Akt der ‚Religion‘. Er schließt in sich die gläubige Annahme des Geschenkes, das Gott uns in Jesus Christus macht, die Darbringung unseres ganzen Lebens in Vereinigung mit dem Opfer Christi, und die Folgerung, die sich aus allem ergibt: Gott gegenüber die Danksagung, den Menschen gegenüber Liebe und Bruderdienst».⁴

Wenn wir die Liturgie in diese großen Zusammenhänge, in die Welt, das

¹ M. Buber im Geleitwort zur Gesamtausgabe der «Chassidischen Bücher» XIVf.

² N. Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie (Freiburg i. Br. 1954) 68f.

³ J. A. T. Robinson, Gott ist anders (München 1965) 92.

⁴ Y. Congar, Les bloc-notes: Informations catholiques internationales (Paris 1965), Nr. 254, S. 2. Zum Zusammenhang zwischen Kult und Caritas vgl. J. Wagner, Kult und Aktion im Aufbau der Pfarrgemeinde: Liturgisches Jahrbuch 7 (1957) 215–225; W. Dürig, Die Zukunft der liturgischen Erneuerung (Mainz 1962) 132–175.

Leben, die Liebe hineinstellen, fände da nicht der heutige, so sehr auf Mitmenschlichkeit ansprechende Mensch wieder den Weg zu ihr; fände er nicht vielleicht über den Bruderdienst zum Gottesdienst?

III. DIE AUFGABE

Wie sich aus den angestellten Überlegungen ergibt, besteht zwischen der Liturgie und dem Menschen von heute kein unvereinbarer Gegensatz, keine unüberbrückbare Kluft. Der christliche Kult und der heutige Mensch stehen einander nicht so fremd gegenüber, daß sie zwei gänzlich verschiedene, einander ausschließende Welten bilden würden. Wohl aber liegt zwischen ihnen eine gewisse – bald größere, bald kleinere – Distanz, die zu überwinden ist. Sie müssen einander nähergebracht werden durch ein Entgegenkommen der Liturgie an den Menschen und andererseits durch ein Näherkommen des Menschen an die Liturgie. Hierüber abschließend noch einige knappe Andeutungen.

Wie kann die Liturgie menschennäher werden?

Als wir über die objektiven sowie über die psychologischen und glaubenspsychologischen Grenzen und Hemmnisse sprachen, haben wir schon manches über deren Überwindung durch eine entsprechendere Liturgiegestaltung gesagt: über die weiteren Aufgaben der Liturgiereform, die Forderungen, die an die Liturgiesprache, den liturgischen Gesang, den Kultraum und die sakralen Symbole zu stellen sind, über den Einbau meditativer Stille in die Liturgie und die notwendige Nähe des Kultes zur Caritas und zum christlichen Leben.

Die Liturgie muß mit und durch den Mittler Jesus Christus Abstieg und Einstieg in die Welt des Menschen finden und Form und Maß des Menschen annehmen. Darum sieht die Liturgiekonstitution (Art. 37–40) eine weitgehende Anpassung der Kultformen an die je verschiedenen nationalen Mentalitäten und Brauchtümer vor. An die Stelle strikter Uniformität soll anpassende Konformität treten.¹ Nicht nur ist alles zu vermeiden, was auf das betreffende Volk befremdend wirkt, sondern es sollen auch brauchbare Elemente der Ausdrucks- und Gebärdesprache der verschiedenen Völker in deren Liturgie aufgenommen werden.

Wie den verschiedenen Nationen, so muß die Liturgie sich auch den je neuen Generationen anpassen und sie möglichst ihnen gemäß anzusprechen suchen. Nur der innerste Kern des christlichen Kults ist unveränderlich, der äußeren Gestalt nach aber kann und darf es keine Liturgie für immer und überall geben, sonst bildete diese inmitten der sich wandelnden Schichten und der

¹ Zum Problem der liturgischen Erziehung und Akkommodation in der Mission vgl. J. Hofinger, J. Kellner, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission* (Innsbruck 1957).

sich fortbewegenden Geschichte der Menschheit einen erratischen Block. Liturgie als Tun der pilgernden Kirche muß mit dieser weiterschreiten und an ihrem Wachstumsprozeß teilnehmen. Sie muß Liturgie in unserer Zeit für den Menschen unserer Zeit sein und von diesem verstanden und assimiliert werden können; sie darf ihm nicht von außen einfach aufgezwungen werden, sondern ist in eine innere Entsprechung zu seinem Wesen zu bringen.¹

Der Pastoralsoziologe N. Greinacher hat auf die Gefahr hingewiesen, «daß die Symbole des liturgischen Lebens sich von dem religiösen Erlebnis lösen, sich verselbständigen und von dem die Liturgie Mitfeiernden nicht mehr in ihrer Bedeutung verstanden werden». Deswegen stelle sich «gerade in der Liturgie mit besonderer Dringlichkeit das Problem der Anpassung, das heißt: Die Sprache, die Gesten, die Gebete, die Gesänge, die verwendeten Symbole müssen in einem engen Zusammenhang gesehen werden mit der sozio-kulturellen Situation, in der die Liturgie gefeiert wird. Falls dies nicht geschieht, besteht die große Gefahr, daß viele Glieder der Kirche, manchmal ganze soziale Schichten, der Liturgie fernbleiben, weil es ihnen schwerfällt oder unmöglich ist, die liturgische Feier als ihre Angelegenheit zu erleben».²

Aufgabe der im Gang befindlichen weiteren Neugestaltung der Liturgie wird es sein, feinfühlig zu erhorchen und, wie sie es jetzt glücklicherweise tut, sorgsam zu experimentieren, in welchen Zeichen die Liturgie am eindrucklichsten und nachhaltigsten zum Menschen von heute spricht und am ehesten bei ihm ankommt.

Der Geistesart des heutigen Menschen entsprechend wird das Bemühen vor allem um möglichste Schlichtheit, aber nicht Platttheit, um Echtheit, Einfachheit, Gedictheit und klare Durchschaubarkeit der liturgischen Formen gehen müssen, wie dies auch die Liturgiekonstitution (Art. 34 und 37 ff.) vorsieht. Einerseits darf keine karge Verkümmern eintreten, andererseits muß falscher Pomp vermieden werden. Die leitende Frage muß sein: Wie würde die Liturgie aussehen, «wenn sie jetzt in unserer Zeit mit ihrem göttlich gleichen Wesen aus unserer Zeit heraus konkrete Gestalt finden müßte?»³

Es ist aber auch zu beachten, daß der Mensch nicht nur das Neue, sondern auch das Altvertraute, nicht nur die Abwechslung, sondern auch das Gewohnte liebt und sich in der Liturgie nicht mehr daheim fühlen könnte, wenn an und in ihr andauernd herumexperimentiert würde. Der Mensch braucht einen gewissen festen Rhythmus, die Wiederkehr von vertrauten Elementen, die ihm das Gefühl der Geborgenheit und Sicherheit geben. Ein Haus muß

¹ Vgl. den wichtigen Beitrag von M. Löhrer, *Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche*: F. X. Arnold – K. Rahner – V. Schurr – L. M. Weber, *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg i. Br. 1964) 287–323; hier insbesondere 318 f.

² N. Greinacher, *Soziologische Aspekte des Selbstvollzuges der Kirche*: F. X. Arnold – K. Rahner – V. Schurr – L. M. Weber (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie I* 439 f.

³ K. Rahner, *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 186.

von Zeit zu Zeit renoviert werden; wenn man jedoch dauernd daran flicht, wird es darin ungemütlich.

Das gilt auch von der Liturgie, in der der Mensch einen geistlichen Wohnraum zu finden hofft. Deshalb wird auf die gegenwärtige und noch weiterzuführende Liturgiereform (da Jahrhunderte hindurch nichts an ihr erneuert wurde, liegt hier ein großer Nachholbedarf vor) wieder eine Periode der Beruhigung, der Stetigkeit eintreten müssen, wie dies dem Worte und Wesen des «Ritus» (des «Kanons» = Regel) entspricht, der eine gewisse Regelmäßigkeit und Gerechtigkeit nach altem Herkommen besagt. Steter Wechsel ist auch ein Hindernis für die aktive Teilnahme der Gläubigen: da diese nicht sicher wissen, welche Textform hier und jetzt gilt, getrauen sie sich nicht, mitzubeten. Die Antworten und Gebete des Volkes sollten möglichst stabil und im betreffenden Sprachraum allgemein gültig sein, damit sie in den sichern Besitz des Volkes übergehen.

Wie kann der Mensch liturgienäher werden?

Daß die Liturgie dem Menschen anzupassen ist, schließt nicht aus, daß man den Menschen auch der Liturgie entgegenzuführen hat. Von beiden Seiten her muß die Distanz vermindert und die Annäherung gesucht werden.

Auch dazu, wie der heutige Mensch der Liturgie nähergebracht werden kann, wurden im Vorausgehenden schon manche Hinweise gegeben, vor allem dort, wo von den inneren Haltungen die Rede war, die zur echten Mitfeier der Liturgie vorausgesetzt sind: vom Stillesein, von der Sammlung, vom richtigen Schweigen, Sprechen und Hören, vom inneren Dabeisein usw.

Wir sehen, daß es sich dabei um noch nicht spezifisch liturgische Verhaltensweisen, sondern eigentlich um allgemein-menschliche Grundakte handelt. Liturgische Erziehung darf sich darum nicht auf eigentlich kultische Haltungen und Handlungen beschränken, sondern muß Ganzheitserziehung sein, ganze Menschen und Christen formen und nicht nur irgendwie Ministranten, die sich in den Zeremonien auskennen. Man kann nicht einem, der (noch) kein rechter Mensch und kein rechter Christ ist, ein liturgisches Verhalten aufstülpen.

Die Liturgie setzt den ganzen Menschen voraus. Darum beginnt die liturgische Erziehung nicht gleich bei der Liturgie selbst. Erziehung zur Liturgie ist auf weite Strecken hin Erziehung zum Menschsein, zum vollen Menschsein und zur bewußten Übernahme dieses Menschseins. Nach dem engagierten Vorbild richtet sich dabei der junge Mensch oft intensiver als nach Worten der Belehrung, also ist jeder Erzieher zum wagnisbereiten Engagement gerufen. Wie Guardini in seiner leider nicht mehr aufgelegten Schrift «Liturgische Bildung» schon 1923 unüberholt treffend aufgezeigt hat, muß der verengte subjektivistische, spiritualistische und individualistische Mensch der Neuzeit wieder zu einem objektiven Verhältnis zu den Dingen, zu einem

ganzheitlichen leib-seelischen Empfinden gelangen und wieder symbolfähig und gemeinschaftsfähig werden, um liturgiefähig zu sein.

Und die Liturgie setzt zunächst auch den ganzen Christen voraus. Dies hat Karl Rahner in seinem Vortrag über «Meßopfer und Jugendascese» gegenüber allen Nur-Liturgikern eindringlich betont:

«Die Erziehung zur Messe und zum Altar darf nicht nur eine Erziehung zum Kultischen und Kommunitären sein. Die liturgische Erziehung besteht in der christlichen Erziehung und Bildung. Diese aber ist wesentlich auch eine Erziehung zum persönlichen Beten, zur Selbstverleugnung, zum Tun der Pflicht im Leben, zum verschwiegenen Opfer, zur unvertretbaren Verantwortung des einsamen Menschen, kurz: zum ganzen christlichen Leben und Sterben... Nur wenn diese außerliturgische Erziehung zu einem christlichen Leben geschieht, wird der Mensch wirklich einer, der mit innerer existentieller Anteilnahme das Meßopfer feiern kann... Es müßte also ein Verständnis geweckt, eingeübt und vertieft werden für die unbegreifliche Majestät des Geheimnisses, das über unserem Leben und in ihm waltet und das wir Gott nennen; es müßte eine Maieutik von uns gekonnt werden, einen anderen Menschen dazu anzuleiten, was eigentlich Anbetung, überhaupt Realisation Gottes ist, es müßte erzogen werden zum echten und ursprünglichen Vollzug dessen, was Danksagung, Bekenntnis Gottes, Übergabe, Reue heißt... Man muß fromm sein, um in der Messe fromm sein zu können».¹

Liturgisches Gebet und persönliches Gebet schließen einander nicht aus, sondern ein. Ohne die Liturgie würde unser persönliches Beten verkümmert und subjektivistisch; ohne unser persönliches Gebetsleben würde die Liturgie zu einem kultischen Mechanismus. Wenn man mich fragen würde, was für die liturgische Erziehung am wichtigsten sei, so wäre meine Antwort: für die liturgische Erziehung am wichtigsten sei, so wäre meine Antwort: das gläubige und liebende Leben mit Gott im geistigen Raume der erlebten Kirche. W. Dürig erklärt: «Aufgrund der Erfahrungen, die wir in der liturgischen Bildungsarbeit sammeln konnten, ist es uns zur festen Überzeugung geworden, daß sich der wundersame Kosmos liturgischer Bildhaftigkeit und damit das bleibende Wesen und die Urgestalt der Liturgie nur dem Betrachtenden, also dem liebend Erkennenden, erschließen und nur dem liebenden Erkennen zum 'itinerarium mentis ad Deum' werden», und er zieht daraus den Schluß, «daß die Liebe schon am Anfang aller liturgischen Bildung zu stehen hat, nicht erst am Ende».²

Was sodann die liturgische Erziehung im engeren Sinne betrifft, so ist zu sagen, daß sie sich nicht bloß in Belehrung erschöpfen darf. Wohl bedarf es auch der belehrenden Unterweisung über das Mysterium, das sich in der Liturgie vollzieht, und über den Sinn der kultischen Vorgänge, aber mit einer bloßen Katechese über die Liturgie – im Stile von: «das bedeutet...», «das besagt...» – ist die eigentliche Aufgabe noch nicht geleistet. Um den Men-

¹ K. Rahner, *aaO.*

² W. Dürig, *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung* (Mainz 1962) 127 f.

schen liturgiefähig und liturgiefreudig zu machen, bedarf es einer liturgischen Bildung im tiefsten Sinne des Wortes, einer liturgischen Bildung als «lebendiges Wissen, durchgeistigtes Können, geläutertes Wollen», wie Th. Filthaut im Anschluß an O. Willmann darlegt,¹ einer liturgischen Erziehung als Pflege, Bildung, Führung, wie F. Diethelm im Anschluß an F. X. Eggersdorfer formuliert.² Auch Maria Montessori, Romano Guardini, Lubienska de Lenval und andere haben uns dazu wertvolle Hinweise gegeben.³

Diese liturgische Bildung muß schon sehr früh, schon beim Kleinkinde einsetzen und, ausgehend von den elementarsten Vorgängen und Zeichen, die liturgischen Formen, Gegenstände und Gebärden dem Kinde vertraut machen und es in die Haltung hineinwachsen lassen, die den liturgischen Akt trägt. Hierin können wir – nebst den Schriften der genannten Autoren – mit Vorteil die mystagogischen Bemühungen der Katecheten Frankreichs, Belgiens und Hollands zurateziehen.⁴ Die liturgische Bildung darf aber nie enden, muß den Erwachsenen ebenso sein ganzes Leben lang begleiten.

Es bedarf also nicht so sehr einer Unterweisung über die Liturgie als einer Einweisung und Einweihung in sie; es bedarf nicht so sehr einer Einführung als einer Einfühlung in die liturgischen Zeichen.

Die Liturgiekonstitution mahnt: «Die Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung» (Art. 19). Solche zugleich eifrige und geduldige, unaufdringliche, mehr funktionale als intentionale, auf die betreffenden Gläubigen abgestimmte liturgische Bildungsarbeit wird auch den heutigen Menschen dazu bringen, daß er nicht in einer privaten, subjektivistischen, intellektualistischen und individualistischen Frömmigkeit dem Gottesdienst beiwohnt, sondern ganzmenschlich und ganzchristlich, mitmenschlich und mitchristlich in personalem Einschwing in die vorgegebene Kultgemeinschaft, Kultsymbolik und Kultfeier die Liturgie als Liturgie vollzieht und sich von ihr durch Christus im Heiligen Geist zum Vater tragen läßt.

¹ Th. Filthaut, Grundfragen liturgischer Bildung (Düsseldorf 1960) 31–40.

² F. Diethelm, Erziehung und Liturgie. Eine pädagogische und pastoraltheologische Studie mit besonderer Berücksichtigung der Internatserziehung (Einsiedeln 1964) 211–220. Bei diesem Buch von F. Diethelm handelt es sich um eine für den ganzen Fragenkomplex der liturgischen Bildung grundlegende Untersuchung.

³ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Mainz 1918; Freiburg 1919/57); Liturgische Bildung (Mainz 1923); Von heiligen Zeichen (Mainz 1923; 25 1960); M. Montessori, Kinder, die in der Kirche leben (Freiburg i. Br. 1964).

⁴ F. Lelubre – A. Laurentin, Einführung der Kinder in die Liturgie (München 1965); G. Hansemann (Hrsg.), Katechese und Liturgie (Graz 1965). Es sei auch an die liturgiekatechetischen Veröffentlichungen des Verlages Biblica der Abtei St. Andre in Brügge hingewiesen, die leider noch nicht in deutscher Übersetzung erschienen sind, insbesondere auf die vier Bände der «Initiation des enfants à la liturgie dominicale» (Brüges 1964ff.).

BIBLIOGRAPHIE

- Bogler Th.*, Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig? (Maria Laach 1966).
Daniélou J., Liturgie und Bibel (München 1963).
 Das Wort Gottes und die Liturgie (Mainz 1960).
Diethelm F., Erziehung und Liturgie (Einsiedeln 1964).
Dreiß J., Liturgische Katechese (Freiburg i. Br. 1965).
Dürig W., Die Zukunft der liturgischen Erneuerung (Mainz 1962).
Dürig W. (Hrsg.), Liturgie. Gestalt und Vollzug (München 1963).
Filthaut Th., Grundfragen liturgischer Bildung (Düsseldorf 1960).
Guardini R., Vom Geist der Liturgie (Freiburg i. Br. 1919/57).
 – Liturgische Bildung (Mainz 1923).
 – Liturgie und liturgische Bildung (Würzburg 1966).
Hänggi A. (Hrsg.), Gottesdienst nach dem Konzil (Mainz 1964).
Hildebrand D. von, Liturgie und Persönlichkeit (Graz 1955).
Hofinger J. und Kellner J., Liturgische Erneuerung in der Weltmission (Innsbruck 1957).
Jungmann J. A., Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft (Innsbruck 1963).
La Maison-Dieu, Nr. 78, La formation liturgique (Paris 1964).
Lelubre F. / Laurentin A., Einführung der Kinder in die Liturgie (München 1965).
Martimort A.-G., Handbuch der Liturgiewissenschaft I (Freiburg i. Br. 1963); II (Freiburg i. Br. 1965).
Pauber J., Eucharistia. Gestalt und Vollzug (Münster und Freiburg i. Br. 1953).
Schmaus M. / Forster K. (Hrsg.), Der Kult und der heutige Mensch (München 1961).
Vagaggini C., Theologie der Liturgie (Einsiedeln 1959).
Vernbeul A., Einführung in die Liturgie (Wien 1964).

GERTRUDE REIDICK

FREIHEIT ALS HEILSGUT

Vorbemerkung

Das mit der Überschrift anvisierte Thema muß genauer präzisiert werden. Unter *Freiheit* ist hier nicht ein Heilsgut neben vielen anderen Heilsgütern verstanden, sondern jene «Freiheit», die Inbegriff des Heils schlechthin ist. Für Paulus ist offenbar die «Freiheit der Kinder Gottes» nicht ein Wesenselement neben etlichen anderen, welche die «Neuheit» der neuen Kreatur in Christus bestimmen, sondern das Neusein des neuen Geschöpfes *besteht* in seinem Freisein. *Paulus* meint damit die Freiheit von «Gesetz», «Sünde» und «Tod» – eine «dreifaltige» Freiheit, die wir erst in unsere Denkwelt übersetzen müssen, um sie zu verstehen. Dennoch dürfte es von vornherein aufschlußreich sein, daß ausgerechnet *Freiheit* Dreh- und Angelpunkt der Erlösung und insofern Schlüsselbegriff der Soteriologie ist; es versteht sich dann gleichsam von selbst, daß es gemeinsame Grenzbereiche gleicher Fragen und Probleme zwischen der Theologie und den verschiedenen Wissenschaften gibt (Anthropologie, Ethik, Psychologie, insbesondere der Tiefenpsychologie usw.).

I. DER GLAUBENDE IST ZUR FREIHEIT ERLOST

Bereits in den alttestamentlichen Schriften ist *Freiheit* Inbegriff der *Erlösung*. Zunächst ist ganz buchstäblich die Erlösung sowohl aus Ägypten wie aus Babylon *Befreiung* aus der Knechtschaft; und Gott ist deshalb *Erlöser*, weil er aus der Knechtschaft erlöst. Erlösung und Freiheit sind die einander zugeordneten Begriffe, und nicht Erlösung und «Heil». Vom ursprünglichen Wortsinn her ist das deutsche Wort *heil* nicht bedeutungstief genug (zu sehr beschränkt auf nur einen Aspekt), als daß es der Fülle des Gemeinten gerecht werden könnte. Anstelle des Stammwortes «heil» finden wir darum in der Eindeutschung des Alten Testaments durch Buber-Rosenzweig das Stammwort «frei». Unheil ist Knechtschaft (Versklavung, Fesselung) – Heil meint in Wirklichkeit Freiheit. *Be-freiung* ist es, was der Glaubende von der Zukunft Gottes erhofft.

Freiheit ist darum auch das Lebenselement im Herrschaftsbereich Gottes, in den *der* Mensch eingeht, der sich bekehrt und glaubt – *so* glaubt, wie Jesus. Wer umkehrt, um den Weg nachzugehen, den Jesus gegangen ist, wer ihm *nachfolgt* auf dem Weg des Glaubens, wird «heil» – das heißt: wird *frei*. Der Jünger lernt an seinem Meister, was *glauben* heißt. Denn wer wirklich glaubt, lebt schon unter der Gottesherrschaft (in «Gottes Reich»). Glauben bedeutet

nämlich, sich selbst und seine Sache völlig Gott anheimstellen, nicht auf Eigensicherung, sondern auf Gott bauen. Wer glaubt, das heißt, wer völlig frei geworden ist von dem Wahn, das Böse in seinem Leben selbst sühnen und dadurch aus der Welt schaffen zu müssen, so viel Gutes tun zu müssen, um ewigen Lohn zu «verdienen» – der hat nach johanneischer Theologie bereits «ewiges Leben». Denn wer glaubt, für den hat die Zukunft bereits begonnen, für den ist Vollendung schon angebrochen. Er verläßt sich auf Gott – das heißt: er hat sich selbst verlassen, er baut nicht mehr auf sich selbst, er hat sich und seine Sache (sein Böses und sein Gutes, Leben und Tod) Gott überlassen. Wer für sich selbst sorgt, wird krank (oft auch im buchstäblich-leiblichen Sinn). Wer sich auf Gott verläßt, gesundet.

Dies ist die *Selbst-Verleugung*, die Jesus fordert und die er vorgelebt hat. Und so kann das Evangelium aus dem Licht des Osterglaubens den irdischen Lebensweg Jesu mit dem Herrenwort umreißen: «Wenn einer mir nachfolgen will, so verleugne er sich und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden.» (Mt 16, 24 f.)

Ostern bedeutet nämlich, daß die Jünger erfahren: Gott hat sich zu Jesus bekannt, er hat seinen Glauben be-glaubigt – man setzt nicht vergeblich auf die Karte *Gott*. ER ist ein Gott, dem man sich ausliefern kann, bei dem man alle Sorge um sich selbst beruhigt abgeben kann. Der Mensch wird *frei*, wenn er nicht mehr für sich selbst sorgen muß, wenn er wirklich sein Böses und sein Gutes, sein Leben und seinen Tod *Gott* anheimgeben darf. Wer nicht mehr für sich selbst sorgen muß, kann nämlich für andere sorgen. Er ist frei geworden – frei von der Sorge um sich, frei zur Sorge um andere. Er kann (um das bekannte Wort Dietrich Bonhoeffers aufzugreifen) wie Jesus ganz «der Mensch für andere» werden – weil er jener Liebe begegnet ist, jene Liebe «gefunden» hat, die *ganz* für ihn da ist.

1. «Unerlöste» Christen?

Aber wenn dies *glauben* heißt – ist dann Glaube überhaupt für die Christen kennzeichnend? Sind sie durch Glauben *Freie* geworden? Christsein heiße, sagt Joseph Ratzinger, «immerfort und zuerst dieses sich Losreißen vom Egoismus dessen, der nur für sich lebt, und das Eintreten in die große Grundorientierung des Füreinanderdaseins». Aber ein solches Charakteristikum kann man nicht für den Christen in Anspruch nehmen, ohne sogleich erschrocken zu fragen, wo denn solche Christen zu finden sind. J. Ratzinger kann denn auch in seinen Adventspredigten über den Sinn des Christseins die Frage nicht unterdrücken, die sich jedem nüchternen und redlichen Christen aufdrängen muß – ja, sie wird ihm geradezu zu einem Untertitel seiner Erwägungen: «Sind wir erlöst?» Er erklärt, auch die Christen müßten sich den *Tatsachen* stellen und «das Ausmaß von Unerlöstheit» zugeben, «das nicht

nur irgendwann über der Welt lag und irgendwo vielleicht noch liegt, sondern bei uns selbst und inmitten der Kirche Tatsache ist».¹

Der Nichttheologe kann dasselbe Problem in die trivialer klingende Frage kleiden: Sind die Christen besser als andere Menschen? Daß zumindest der Psychotherapeut nach den ihm zugänglichen Erfahrungen in seiner ärztlichen Praxis keinen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen feststellen könne, betont Paul Matussek in seiner «Diskussion an der Grenze zwischen Moralthologie und Psychotherapie» mit dem katholischen Theologen Richard Egenter (auf die in diesem Artikel deshalb häufiger zurückgegriffen werden wird, weil sie den Grenzfragen von Moralthologie und Psychotherapie gilt). «Die moralische Ununterscheidbarkeit zwischen Christen und Nichtchristen» sei psychologisch geradezu bemerkenswert.² Vorausgesetzt, daß diese Beobachtung einigermaßen allgemeingültig ist (und vermutlich werden sehr viele Menschen – Christen wie Nichtchristen – das als ihre eigene Erfahrung bestätigen), muß diese «moralische Ununterscheidbarkeit» die Glaubwürdigkeit der Christen als Zeugen ihres Glaubens erschüttern. Wie soll ein Nichtchrist dem Christen abnehmen können, was er über seine Begegnung mit Christus behauptet, wenn dieser Christ offenbar durch seine angebliche Zuwendung zu Christus nicht so umgeformt worden ist, daß «der Außenstehende glauben kann, die Christusbegegnung und die daraus resultierende Verkündigung» sei eine «Realität»?³ Bekannt ist ja das Nietzsche-Wort, daß er so lange nicht an Erlösung glauben könne, als die «Erlösten» so unerlöst aussähen.

2. Befangen durch das Gesetz

Es wäre nun beruhigend, wenn sich das hier auftauchende Problem durch den Hinweis entschärfen ließe, daß in einer volksgläublich organisierten Christenheit nun einmal zwangsläufig die *Namenschristen* in der Überzahl seien. Aber Matussek betont, das Problem habe sich ihm gerade in der Begegnung mit überzeugten, kirchlich gebundenen Katholiken (also gerade nicht den bloßen Taufscheinkatholiken) aufgedrängt. Nach seiner Erfahrung fühlen und verstehen viele bewußte Katholiken sich deshalb als (gut) katholische Christen, weil sie bestimmte Gebote und Vorschriften gewissenhaft einhalten. «Sie gehen sonntags in die Kirche, essen am Freitag kein Fleisch, beten regelmäßig, empfangen in mehr oder weniger großen Abständen die Sakramente, versuchen vor der Ehe ‚rein‘ zu bleiben, vermeiden in der Ehe jeden Ehebruch, benutzen keine antikonzeptionellen Mittel. Die Kinder werden auf katholische Schulen geschickt. Man vermeidet Lektüre

¹ J. Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (München 1965) 16.

² R. Egenter/P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen (München-Zürich 1965) 110.

³ aaO. 188.

und Filmbesuche, die priesterlich als bedenklich deklariert werden» usw.¹

Das *Prinzipielle* eines solchen Glaubensverständnisses bestehe nun darin, daß man sich *dann* als gut katholisch und gut christlich empfinde, wenn man diesen und anderen Geboten gewissenhaft nachkomme. Man messe das Christsein nicht daran, ob man tiefer liebe, standhafter dulde, dem anderen auch von innen her gerechter werde. So verwundere es nicht, erklärt Matussek, daß sich die katholischen Christen in ihrer ethischen *Substanz* nicht wesentlich von Nichtkatholiken und Nichtchristen unterschieden. Auch sie «über-vorteilen den anderen, wünschen ihm Böses, lieben den Ehepartner nicht personalbezogener, werden dem Anspruch ihrer Kinder nicht gerechter, gar nicht zu reden von der Liebe zum Feind als einer besonderen Verpflichtung aus der Bergpredigt».²

Eine herbe Kritik, wenn man bedenkt, daß nur der Glaube, der in die *Liebe* einmündet, jener Jesus-gemäße Glaube ist, durch den ein Mensch wirklich *Christ* sein kann! Nur solcher Glaube, «der durch die Liebe wirksam ist» (Gal 5, 6), *zählt*. Nur *er* ist Erkennungszeichen für die, welche zu Christus gehören: «Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habt» (Jo 13, 35).

Noch einmal könnte man versuchen, der hier aufbrechenden harten Frage die gefährliche Spitze zu nehmen. Auch der Christ bleibt als Mensch schwach und versuchlich; er hat teil an der Unzulänglichkeit alles Menschlichen; schon ist er «Gottes Diener», aber doch immer auch noch «Sünder», wie die römische Meßliturgie sagt – er ist «Gerechter und Sünder zugleich», wie Martin Luther es formuliert hat. Aber solche Entschärfungsversuche zielen an der eigentlichen Frage vorbei. Es geht hier nicht nur um die menschliche Unzulänglichkeit des Einzelnen, nicht nur darum, daß jeder Christ genau so hinter dem Christen in sich zurückbleibt, wie jeder Mensch hinter dem Menschen, der er «an sich» sein sollte. Das Problem liegt eben nicht nur in einer mangelnden *Realisierung* christlicher Existenz (vollkommen wird diese so-wieso nie gelingen), sondern in dem – jener Verwirklichung oder Nichtverwirklichung – *voransliegenden Mißverständnis* dessen, was christliche Existenz überhaupt bedeutet.

Christsein wird in seinem Wesen verkannt, sofern und soweit es gesetzlich, also *legalistisch*, gedeutet wird. Faktisch überwuchert auch bei vielen evangelischen Christen gesetzliches Denken den Glauben (trotz des reformatorischen Kampfes für den Sieg des Evangeliums über das «Gesetz»); dennoch ist die Verbreitung und Intensität des gesetzlichen Mißverständnisses bei Katholiken bedrohlicher. Normalerweise sind Katholiken nämlich dann überzeugt, leidlich gute Christen zu sein, wenn sie sich an die göttlichen und kirchlichen Gebote halten und die Sakramente regelmäßig empfangen.

In seinem Gespräch mit Paul Matussek skizziert Richard Egenter in weni-

¹ aaO. 109.

² aaO. 109.

gen Strichen, wie gerade die Christianisierung der jungen germanischen Völker zu einer Legalisierung des Christentums geführt habe. «Es waren Mönche, die damals missionierten. Sie mußten einem Volk, das nicht lesen und schreiben konnte, in möglichst einfacher Form die wichtigsten sittlichen Pflichten nahebringen. Auch stand lange Zeit in den neu christianisierten Ländern nur ein Seelsorgeklerus zur Verfügung, der eine mehr als bescheidene theologische Bildung besaß. Darum übertrugen die Mönche das disziplinäre System ihres Ordenslebens, das für die einzelnen Vergehen gegen die klösterliche Ordnung bestimmte Bußtaxen vorsah, auf die Seelsorge im christlichen Volk. Die frühmittelalterlichen Beichtbücher stellen Pflichten- und Sündenkatologe auf und geben vielfach an, was dafür an Buße aufzu-erlegen sei. So wurde das Volk angeleitet, sein sittlich-religiöses Leben nach den einzelnen greifbaren Handlungen und Unterlassungen einzuschätzen, die in solchen Katalogen ausgeführt waren.»¹ – Gewiß darf das nicht so verstanden werden, als habe es keinen wirklichen Glauben (in der Art des Glaubens Jesu), keine wahre Liebe («so wie er uns geliebt hat») gegeben. Bei Thomas von Aquin zum Beispiel wird ja auch deutlich faßbar, welche Gegenbewegung zu einem legalistischen Mißverständnis des Christseins es auch im Mittelalter bereits gegeben hat (vom Lebenszeugnis der Heiligen – wie etwa dem des Franz von Assisi – ganz zu schweigen!). Die aquinatische Moralthologie ist ausgesprochen Tugendlehre und zielt auf eine wirkliche Gesinnungsmoral. Am Ausgang des Mittelalters formulierte man allerdings in zunehmendem Maße die ethischen Normen *losgelöst von den* fordernden Strukturen der Wirklichkeit (Nominalismus!). «Die Folge war», wie Egenter bemerkt, «daß die formellen Gebote und damit der bloße Gesetzesgehorsam wieder stärker in den Vordergrund traten».²

II. ENTGÖTZUNG DES GESETZES ALS VORAUSSETZUNG DER FREIHEIT

Es handelte sich hier nicht etwa um ein ethisches Mißverständnis des Christentums. Christentum ist wesentlich (und nicht bloß akzidentell) *Ethos*. In «liturgisch bewegten» Kreisen sprach man zeitweise so enttäuscht über die neu entdeckten «ontischen Realitäten», über das Objektive und Seinshafte in der sakramentalen Dimension des Christseins, daß man früheren Generationen vorwarf, sie hätten aus dem Christentum eine «Moral» gemacht. Deren wirklicher Fehler war aber nicht gewesen, daß sie sich keine ontischen christlichen Realitäten ohne Realisierung vorstellen konnten, sondern daß sie das vom Christsein unabdingbare christliche Ethos *gesetzhaft* aufgefaßt hatten.

¹ aaO. 122 ff.

² aaO. 113.

1. «Gesetz» – *Satzung oder Weisung?*

Das muß allerdings noch genauer präzisiert werden. Selbst Paulus betont im Römerbrief, daß das Gesetz «an sich» *gut* sei (7, 12 ff.), ja er rechnet es zu den Heilsgütern, die Israels Gnaden-Vorzug ausmachen (9, 4). Erst recht wird im Alten Testament deutlich, daß «das Gesetz» in Israels ursprünglicher Glaubenssicht die kostbarste Gabe ist, die das Gottesvolk seinem Bundesgott verdankt. Ja, das Gesetz wird als *so* wesentlich für den Gottesbund herausgestellt, daß dieser ohne das Gesetz gar nicht gedacht werden kann. Insofern ist das Gesetz geradezu konstitutiv für den Bund. Mancher begreift das deshalb schwer, weil für sein Empfinden der Begriff des Gesetzes von manchen Texten des Neuen Testaments her negativ vorbelastet ist. Sobald er aber das wirkliche Zeugnis des Alten Testaments auf sich wirken läßt, wird er zugeben müssen, daß etwa Paulus in seiner Auseinandersetzung mit den Judäisten manchmal aus einer einseitigen, wenn nicht gar tendenziösen, Perspektive über das Gesetz spricht.

Was der Israelit als so zentral für die Gottesoffenbarung betrachtete, war nicht bloßes *Gesetz* in der uns vertrauten Bedeutung. Deshalb sprach der Israelit auch von Thora, was in wörtlicher Übersetzung etwa den Sinn von *Weisung* hat. Es handelt sich hier um Weisung im strengen Sinn der Wegweisung. Wer wollte sich nicht über einen Wegweiser freuen, der die rechte Richtung anzeigt? Der fromme Israelit fühlte sich darum von der Thora nicht gehemmt, eingeengt, beschwert, belastet. Sie war sein höchstes Glück – zeigte sie ihm doch, welchen Weg er einschlagen mußte, um in *Gottes* Wegen zu bleiben. Psalm 118, dieser längste Psalm des Psalters, ist denn auch ein geradezu enthusiastischer Preisgesang auf die Herrlichkeit des Gottesgesetzes, für das der Glaubende nicht dankbar genug sein könne. «Eine Lampe ist meinem Fuß deine Rede, ein Licht meinem Steig» (V. 105). Wenn aber das Gesetz etwas *so* Gutes ist – warum ist dann Jesus ausgerechnet um des Gesetzes willen gescheitert? Offenbar waren es doch gerade die Gesetzeshüter, die aus Sorge um die Thora ihren Feind in ihm sahen. Sie waren nicht Gottesläugner und Gottlose, sie waren weder skrupellose Sünder noch gehörten sie zu den religiös Lauen. Im Gegenteil: gerade die Sittenstrengen und religiös Eifrigen verwarfen ihn. Ja, sie waren überzeugt, «Gott einen Dienst zu tun», wenn sie für diesen Jesus die Todesstrafe forderten. Denn: hatte er nicht *gegen* das Gesetz gesprochen?

Jesu Stellung zum Gesetz läßt sich nicht auf eine einzige Formel bringen. Auf den ersten Blick scheint sie widersprüchlich zu sein. Einerseits gilt von ihr das Wort, daß Jesu nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu «erfüllen». Aber ist damit wirklich gemeint, daß eher Himmel und Erde vergehen würden, bevor auch nur das kleinste Jota oder Häkchen vom Gesetz dahinfallen dürfe? Mit *mehr* als nur mit Jota oder Häkchen ist Jesus absolut souverän verfahren. Die «Bergpredigt» beweist es – und noch mehr die für

jüdische Ohren überkühne Erklärung, daß der Sabbath um des Menschen willen geschaffen, und nicht der Mensch des Sabbaths wegen da sei (Mk 2, 27). Jesus hat gerade die Buchstabenfucherei bei der Gesetzesauslegung bekämpft. Darum kann das Wort von «Jota» und «Häkchen» für uns nur den Sinn haben, daß der hinter der Thora stehende Gotteswille unbedingte gilt und keine «Abstriche» zuläßt.

Gegen die Gesetzesfrömmigkeit mancher Pharisäer und die Gesetzeslehre der Schriftgelehrten mußte Jesus jedenfalls kämpfen. Die Thora Israels hatte jenes Schicksal erlitten, vor dem offenbar keine Gabe Gottes (weder Gottes Wort noch Gottes Sakrament) gefeit ist. Sie hatte aufgehört, *lebendiges* Geschehen zu sein zwischen Gott, der sein Volk anspricht, und einem Volk, das in Glaube und Gehorsam auf ihn hört. Die Thora war (verselbständigt und von der lebendigen Begegnung zwischen Gott und Mensch isoliert) längst zum bloßen *Gesetz* geworden: ein System von ein für allemal gegebenen Satzungen – gleichsam die tote Konserve dessen, was einmal lebendiger Gotteswille gewesen war. Nicht mehr das *Hören* von Weisung, sondern das *Haben* von Satzungen schien nunmehr entscheidend zu sein. Was je heute (in der augenblicklichen konkreten Situation) *Gottes* Wille sei, hielt man für absolut *wißbar*. Man brauche nur das Gesetz richtig anzuwenden! So gab ein ausgeklügeltes kasuistisches System *scheinbar* Garantie dafür, daß jeder Gerechte, der sich an dieses System halte, immer in voller Übereinstimmung mit dem Gotteswillen lebe.

Für Jesus hingegen war die Thora etwas Lebendiges; in der Souveränität des Sohnes hat er den wirklichen Willen seines Vaters bezeugt. Jene Satzungen aber, die die Menschen aus der Gottesweisung abgeleitet hatten, hat er am kritischen Maßstab des Gotteswillens gemessen und dabei auch vor der Autorität eines Moses nicht haltgemacht. Das bedeutet nicht, daß Jesus von vornherein die jüdischen Gesetze verworfen hätte, er hat sie vielmehr in seinem Leben weitgehend beachtet. Schließlich kann die menschliche Satzung durchaus situationsbedingte Hilfe sein, um die Thora hier und jetzt zu konkretisieren. Aber sie bleibt menschliche, und darum zugleich immer zeitbedingte Interpretation; sie hat nicht die Würde der göttlichen Weisung selbst, sondern muß immer wieder mit dem wahren Gotteswillen für die je konkrete Situation hier und heute konfrontiert werden.

Jesus ist am Gesetz gescheitert («wir haben ein Gesetz, nach diesem muß er sterben» (Jo 19, 7)), sofern es zu einem System von Menschensatzungen entartet war, dem göttliche Verbindlichkeit angemessen wurde. Er ist gleichsam auf dem Altar jener Thora geopfert worden, die ursprünglich Gottes *Gabe* gewesen, nunmehr aber selbst zum *Götzen* gemacht worden war – auf dem Altar jener Thora, deren sich die Menschen längst bemächtigt und die sie so vollständig institutionalisiert hatten (so verfügbar und habbar gemacht!), daß der lebendige Gott darüber *entbehrlich* geworden zu sein schien.

2. Relativierung des geschriebenen Gesetzes

Das *Neue* des Neuen Testaments besteht darin, daß in ihm das «Gesetz» *entgötzt* wird – daß es das gesetzte Gebot in seiner menschlichen Bedingtheit sieht und hinter die formulierte Satzung zurückfragt nach dem lebendigen Gotteswillen. Gottes Wille zielt nicht lediglich darauf, daß gewisse Gebote erfüllt, daß bestimmte Vorschriften befolgt werden. Es geht um den ganzen Menschen – um sein «Herz».

Da sind zum Beispiel jene Gesetze, welche die Voraussetzungen der kultischen Reinheit regeln. Sie mögen für den archaisch empfindenden Menschen, zu dem die Symbole noch mit gewaltiger Sprache sprechen, eine tiefe Bedeutung gehabt haben: Gott bedeutet Leben – fern von Gott herrscht Tod; darum ist alles, was mit kaltem, totem Blut, mit Leichnam, Aussatz usw. zu tun hat, zeichenhaft dem Bereich des Gottfernen, ja Gottwidrigen zugehörig und bedarf darum einer «Reinigung». Aber das Eigentliche, was wirklich und *wesenhaft* den Menschen vor Gott unrein macht (so betont Jesus), kann nur in ihm selbst hausen: Gott nimmt kein Opfer an von einem Menschen, der seinem Bruder gehässig gesinnt ist. – Da ist die Ehebrecherin, auf frischer Tat ertappt, nach mosaischem Gesetz des Todes schuldig. Jesus nimmt nach dem Johannesevangelium (trotz des Drängens der Schriftgelehrten und Pharisäer) zu Recht oder Unrecht des jüdischen Strafgesetzes nicht Stellung; er äußert sich nicht dazu, ob diese Frau für ihre Tat die Todesstrafe verdient hat oder nicht. Er fragt statt dessen jene Menschen, die nach dem Gesetz berufen waren, die Strafe zu vollstrecken, ob *ihre* Herzen denn vor Gott so unschuldig und so unsträflich seien, daß sie einen anderen Menschen *seiner* Sünde wegen dem Tode überliefern könnten. «Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein!» (Jo 8, 7). – Das Gesetz verbietet den Meineid. Jesus fordert eine Wahrhaftigkeit von so elementarer Selbstverständlichkeit, daß der Mensch gar nicht mehr auf den Gedanken kommt, die Wahrheit des von ihm Gesagten eigens zu beteuern. – Das Gesetz bedroht einen Mörder mit der Todesstrafe. Aber was in der Untat sich schließlich austobt, hat längst zuvor im Herzen begonnen. Haß, Zorn, ja schon Neid und Mißgunst sind Wurzeln, aus denen eine Mordtat erwachsen kann. Noch schärfer gesagt: bereits das *bloße Nichtlieben* kann unter Umständen ausreichen, daß ein Mensch zum Mörder wird (wenn ein anderer, der ihm völlig gleichgültig ist, ihm im Wege ist – wenn er dessen Geld haben möchte – wenn der ihn in seiner Karriere behindert usw.). Wer nicht liebt, ist bereits – potentiell – ein Mörder (Adolf Eichmann hat im Jerusalemer Prozeß behauptet, die Juden nie «gehaßt» zu haben; das mag sein, geliebt hat er sie gewiß *nicht* – und das genügte als Basis seiner Taten).

Die Welt der Weisungen Jesu hat ein ganz eigenes Gepräge. Hier wird bezeugt, wie es im Herzen jener Menschen aussieht, die bereits im Königsbereich Gottes leben. Kann man Jesus den Moses des Neuen Bundes nen-

nen? Ein «Gesetz»-Geber in der Art des «Moses» ist er offenbar nicht. Auch das mosaische Gesetz enthält heilige Weisung, aber in der Gestalt menschlicher Satzung. Es ist eine durch die völkische, kulturelle, sittliche und religiöse Situation Israels mit-bedingte Konkretisierung des Gotteswillens. So kann und darf über ein bestimmtes alttestamentliches Gesetz zum Beispiel geurteilt werden, die Thora habe in ihm der Herzenshärte des Menschen angeglichen werden müssen. «Um eurer Herzenshärte wegen hat Moses es euch anheimgestellt, eure Weiber zu entlassen» (Mt 19, 8). Angesichts der nun einmal herrschenden Familienordnung galt es damals, die Ehescheidung so zu regeln, daß die Frau nicht völlig recht- und schutzlos dastand, der Ehemann also nicht einfach nach Belieben mit ihr verfahren konnte.

Jesus fragt hinter das Gesetz (als *Satzung*) zurück nach dem wirklichen Gotteswillen, der je heute und hier zur *Weisung* für den Glaubenden werden will. Jedes *Gesetz* ist zeitbedingt; was aber dahinter steht, ist unbedingt und will. Dieses «Ewiggültige» ist nicht so formulierbar, wie konkret zeitüberhoben. Dieses «Ewiggültige» ist nicht so formulierbar, wie konkret gesetzte und genau umschriebene Vorschriften, die *eindeutig* fordern, was in dieser oder jener Situation getan werden soll. Der bleibende Gotteswille hinter den sich wandelnden Gesetzen der Gottesgemeinde zielt *unmittelbar* auf die *Gesinnung* des Herzens. Auch er hat *gebietenden* Charakter. Wir sprechen ja vom «ersten und größten *Gebot*», sowie von dem zweiten, das diesem *gleich* sei – vom Doppelgebot der Liebe, das nicht Gebot ist wie andere Gebote, sondern Wurzelgebot, aus dem *alles andere* folgt. «Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes» (Röm 13, 10).

Das Ethos des Glaubenden ist letztlich allein bestimmt durch dieses Doppelgebot – mit ihm hat er *alles*, das gesamte Gesetz mit den Propheten (Mt 22, 40). Die Vielfalt der Gebote und Gesetze mag ihm noch situationsbedingt Hilfe sein, das *eine* Doppelgebot hier und jetzt konkret anzuwenden. Angewiesen ist ein Herz, das ganz dem *Doppelgebot* ergeben ist, auf solche Gesetzesvielfalt nicht. Ja, es gehört geradezu zur *prophetischen* Verheißung, daß Menschen, die schon unter der *Gottesherrschaft* leben (im «neuen» Bund), keiner Gesetzesbücher mehr bedürfen, weil Gott «in jener Zeit» sein Gesetz in ihr Herz legen werde: «Ich gebe meine *Weisung* in ihr Inneres, auf ihr Herz will ich sie schreiben» (Jer 31, 33).

III. UNTER DEM ABSOLUTEN ANSPRUCH DER LIEBE

Jesus zeigt, wie es im Herzen jener Menschen aussieht, die bereits ganz unter Gottes Herrschaft leben. In jenen Sprüchen, die Matthäus zur Bergpredigt zusammengestellt hat, wird die Grund-Einstellung skizziert, welche die «Söhne des Königtums» (so werden die Menschen im Reiche Gottes genannt) bestimmt. Man kann sie auf einen einzigen Nenner bringen: vollkommen sein, wie Gott vollkommen ist. Klingt das nicht absurd? Nun, die

Sprüche der Bergpredigt sind kaum so gemeint, daß hier das menschlich Unmögliche gefordert werde, damit der Christ stets eingedenk bleibe, wie sündig und unwürdig er immer noch sei und wesenhaft auch bleiben werde. Die «Bergpredigt» zieht vielmehr nur die Schlußfolgerung aus dem «Evangelium» für die Praxis.

1. Ethische Konsequenzen aus der «frohen» Botschaft

Wer ganz unter der Herrschaft dessen lebt, bei dem er alle Sorgen um sich selbst (auch die um seine Schuld) abladen durfte, der ist frei zu wirklicher Begegnung mit dem je Nächsten, der kann wirklich das jeweilige Du so ins Auge fassen, daß er sich selbst (insofern er auf sein Ich gierig ausgerichtet ist) aus dem Auge verliert. Fragt Gott etwa, was er vom Menschen hat? Liebt er ihn nicht, einfach weil er so gütig ist – ohne zu fragen, ob dieser Mensch seine Liebe überhaupt verdiene? Ist nicht dieser Glaube es, der frei macht? Ein Glaube, in dem der Mensch der Liebe Gottes so sicher sein darf, wie ein Kind der Liebe seines Vaters, aus der es ja auch nicht herausfällt, wenn es Böses tut! Im Grunde sagt die «Bergpredigt» nichts anderes als: wer sich Gott anvertraut, lebt bereits in Gottes Herrschaftsbereich – wer sich aber bei Gott so ganz und gar aufgehoben weiß, bei dem wird (und muß darum) auch der jeweilige «Nächste» völlig aufgehoben sein. Wer im Glauben weiß, daß Gott mit ihm nicht nach der Devise verfährt «wie du mir, so ich dir», kann (darf!) sich auch dem hier und jetzt Nächsten gegenüber nicht reaktiv verhalten.

In der «Bergpredigt» wird an einigen Beispielen aufgezeigt, wozu Liebe nach der Art der Liebe Gottes fähig ist. Es soll hier nur an einigen möglichen Situationen verdeutlicht werden, aus welcher *Gesinnung* die handeln, in denen Gottes Sinn (Gottes Geist) lebendig ist, in denen also so offenbar Art von Gottes «Lebensart» wirksam ist, daß sie als Söhne Gottes erkennbar sind. Die Bergpredigt ist also nicht Gesetz, auch nicht das neue «Grundgesetz» des Gottesreiches. Sie gibt nicht konkrete Anweisungen, wie man sich unter allen Umständen in einer bestimmten Situation zu verhalten hat, will man zu den «Söhnen des Königtums» zählen (Mt 13, 38). Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die linke hin (Mt 5, 39). Als Jesus selbst geohrfeigt wurde, hat er sich gewehrt: wenn ich unrecht gesprochen habe, so beweise es mir – wenn nicht, warum schlägst du mich (Jo 18, 23)? Es gilt also nicht ein neues *starres* Gesetz, nach dem der Glaubende jedes Unrecht widerspruchslos ertragen müßte. Aber eine neue Grund-Haltung ist verbindlich: die Haltung echter Zuwendung zu dem, der einem gerade hier und jetzt der Nächste ist. Verwirklichen kann diese sich auf sehr vielgestaltige Weise. Es kann sein, daß *Liebe* ein Unrecht schlucken muß, weil der andere zur Zeit völlig uneinsichtig ist und Widerspruch nur zu nutzloser Auseinandersetzung und Entzweiung führen würde. Es

kann genau so sein, daß gerade *Liebe* erkennt, wie sehr der andere jetzt Kritik und Widerstand braucht, damit er sich nicht einbilde, mit den von ihm für nachgiebig Gehaltenen könne er nach Willkür umspringen. Je nach der konkreten Konstellation wird also der «Sohn des Königtums» (der bereits ganz unter der Gottesherrschaft Lebende) dem, der ihm den Rock streitig macht, noch den Mantel dazugeben – oder aber auch den Unrechttäter anzeigen (aus der Erkenntnis, daß andere Menschen vor ihm geschützt werden müssen oder in der Hoffnung, daß er Bestrafung braucht, um zur Einsicht zu kommen).

Die Sprüche der Bergpredigt sind also nicht die ersten Paragraphen (oder auch canones) des Kirchenrechts. Sie sind nicht *Gesetz*, wie die mosaischen Gebote. Sie weisen an bestimmten Lebenssituationen auf, welche Grundhaltung *die* bestimmt, die bereits unter der Herrschaft Gottes (im «Gottesreich») leben. «Ich sage euch, wenn es um eure Gerechtigkeit nicht besser steht als um die der Schriftkundigen und Pharisäer, werdet ihr nicht eingehen ins Königtum der Himmel» (Mt 5, 20). – Eine kurze Nebenbemerkung hier zum Königtum der Himmel (bzw. zum «Himmelreich», wie die meisten deutschen Übersetzungen ungenauer wiedergeben). Es ist hier nicht ein jenseitiges Himmelreich gemeint, in dem Gott wohnt und in dem die Seele nach dem Tode ihre ewige Glückseligkeit findet. Matthäus hat die Jesusbotschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft nicht umgefälscht, die ja nun durchaus in der *Welt* wirksam werden will. Er ersetzt nur in der für den Juden charakteristischen Weise den heiligen Namen «Gott» durch die Umschreibung «Himmel». Es geht also auch bei Matthäus um die Frage, wer ins Königtum Gottes eingehen könne, wer (mit anderen Worten) jetzt schon ganz unter der Herrschaft Gottes lebe (und nicht, unter welchen Voraussetzungen die Seele nach dem Tod «in den Himmel» komme). «Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, und betet für jene, die euch verfolgen, damit ihr Söhne werdet eures Vaters in den Himmeln; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen auf Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr (nur) die liebet, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr da? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? So sollt ihr denn vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist» (Mt 4, 44–48). Aufschlußreich ist der Hintergrund dieses Wortes: der Mensch muß *Sohn Gottes werden* (er ist es nicht einfachhin und unbestreitbar – etwa aufgrund eines Sakramentes). Dem entspricht letztlich wohl auch die paulinische Theologie. Paulus ist kühn genug, denen die «in Christus» sind, zuzusprechen, daß sie «neue Kreatur» seien (2 Kor 5, 17), «gestorben» für die Sünde (Röm 6, 11), «lebend» aber für Gott (Röm 6, 11). Aber er sieht darin nicht einfach eine Tatsache, die sich ein- für allemal ereignet *hat* (in der Taufe), sondern eine Tatsache, die sich heute und hier ereignen *muß*. So wirklich die Taufe den Übergang vom Tod zum Leben bedeutet, so bleibt diese Wirklichkeit doch

abhängig von ihrer glaubenden Realisierung hier und jetzt. Es gibt für Paulus keinen einfachen Indikativ der Heilsaussage ohne seine imperativische Ergänzung. «Wenn wir durch den Geist leben, müssen wir auch im Geist wandeln» (Gal 5, 25). Die bereits gestorben sind, müssen immer noch sterben. Das «Fleisch», das in den Tod Christi hineingetaucht, das mit ihm begraben worden ist, muß heute und hier gekreuzigt werden. – Auch nach der johanneischen Theologie ist das «Sakrament» der Wiedergeburt nicht einfach magischer Garant der Gotteskindschaft. Vielmehr wird erst in der *Bruderliebe* sichtbar und greifbar (nämlich in der in der helfenden Tat sich bewährenden Bruderliebe), ob ein Mensch aus Gott «gezeugt» ist oder nicht. Gott ist seinem Wesen nach Liebe. Darum kann nur der aus ihm stammen, in dem Gottes Art (Liebe) wirksam ist. Wer nicht liebt, kann nicht aus Gott gezeugt sein – wer aber liebt (gemeint ist: wer die Brüder liebt), der ist in Gott und Gott ist in ihm (so der Tenor des 1. Johannesbriefes).

2. Dialogische Struktur der Erlösung

Da herrscht Gott, wo *Liebe* herrscht, denn «Gott ist Liebe» (1 Jo 4, 8). Darum wird dort bereits etwas von Gottes Reich, von Gottes Herrschaftsreich, *sichtbar*, wo unbedingtes und unbeirrbares Wohlwollen zwischen Menschen waltet. Es hat etwas mit der Vollendung der Welt zu Gottes Reich und insofern mit der *Erlösung* der Welt zu tun, wenn Menschen sich für die brüderliche Solidarität aller Menschen einsetzen, wenn sie gegen Vorurteile irgendwelcher Art (etwa gegen die Diskriminierung bestimmter Menschengruppen) ankämpfen oder sich in die Front gegen den Hunger und den Ausatz in der Welt einreihen.

Aber hat das nicht zur Konsequenz, daß «das Gottesreich» nicht an das «Christentum» gebunden ist? Nun: daß die Ausbreitung des Christentums nicht mit der Ausbreitung des Gottesreiches identisch ist, ist zunächst einmal in einem negativen Sinne selbstverständlich; es braucht nur an die zitierte «moralische Ununterscheidbarkeit» von Christen und Nichtchristen erinnert zu werden: keineswegs leben die Christen, nur weil sie Getaufte sind, schon in jener Grundhaltung, die in der Bergpredigt skizziert wird. Die Nichtidentifizierbarkeit von Gottes Herrschaftsbereich mit der Christenheit hat aber auch einen positiven Sinn: es gibt Nichtchristen, die das leben, was Jesus gefordert hat – es gibt «Glauben», der sich in der «Liebe» auswirkt, auch außerhalb der Christenheit. Der Theologe mag ratlos feststellen, daß solcher Glaube (wie er auch in einem Menschen noch lebendig sein kann, der «a-theistisch» denkt) inhaltlich schwer zu bestimmen ist und ihn mögen etwa die Versuche Karl Rahners, von «anonymem Glauben» zu sprechen, nicht recht befriedigen – das *Faktum*, dass es «Glaube, Hoffnung und Liebe» auch bei Nichtchristen gibt, wird er nicht bestreiten.

Aber das ist ein Problem, das in diesem Zusammenhang dahingestellt blei-

ben darf. Hier geht es um den Zusammenhang, der zwischen Leben und Botschaft Jesu einerseits, dem Glauben der Christen, ihrer Freiheit und der Gottesherrschaft andererseits waltet. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß vom Glauben Jesu (der es gewagt hat, sich auf Gott rückhaltlos einzulassen und den Gott selbst nach dem Tode vor den Jüngern beglaubigt hat) eine geradezu befreiende Wirkung ausgeht. Die Jünger, ja selbst «Sünder» und Zöllner erfahren: wer Jesus begegnet, wer sich seinem Worte öffnet, gerät in das Kraftfeld seines Glaubens. Wer aber wirklich glaubt, für den hat Gottes Königsherrschaft schon begonnen, hat er doch alle Sorge um sich an Gott abgegeben (auch alle vielleicht notvolle Sorge um die eigene Sündhaftigkeit). Da ist Gott König, wo der Mensch, frei von aller Sorge um sich selbst, anfangen kann, sich um seinen Nächsten zu sorgen. Diese sei nämlich die Botschaft von der Gottesherrschaft als *frohe* Botschaft. Diese sei nämlich nicht erst am Tage XY zu erwarten, sondern sei unmittelbar und greifbar nahe. Freilich brauche es Gewalt, um sie an sich zu reißen, ja nur die Gewalttätigen könnten sie «rauben». Das bedeutet doch wohl, daß Gottes Herrschaft über die Welt nicht mechanisch kommt, daß Gott sie nicht wie ein *deus ex machina* seiner Welt überstülpt, sondern daß sie ihren Weg über die *Herzen* der Menschen nimmt. Nach dem Lukasevangelium sagt Jesus (und offenbar geht es dem Zusammenhang nach in der Sicht des Evangelisten um eine Korrektur jener die Urgemeinde beherrschenden Naherwartung der Wiederkunft Christi, welche die menschliche Mitverantwortung für das Kommen der Gottesherrschaft zu lähmen drohte): «Das Königtum Gottes kommt nicht in sichtbarem Aufzug, noch wird man sagen: Siehe hier! oder: Siehe dort! Denn siehe, das Königtum Gottes ist mitten unter euch» (17, 21).

Der Prozeß der Vollendung, der «Erlösung» der Welt (das heißt: die Verwirklichung der Gottesherrschaft) hat also *dialogischen*, nicht monologischen Charakter. Es geht um ein Bundesgeschehen, in dem der Mensch wirklicher Partner ist. Die Botschaft Jesu ordnet darum das Kommen der Gottesherrschaft und die Umkehr des Menschen (auf dem Weg des Glaubens) einander zu. Es geht um radikale Entscheidung aus der Mitte des Herzens, und nicht bloß darum, bestimmte Verbote nicht zu übertreten und gewisse Gebote zu erfüllen. Jesus selbst hat überhaupt keine neuen Gesetze formuliert, sondern jene neue *Gesinnung* vorgelebt und in sie eingewiesen, die wie ein Sauerteig die Welt verwandeln wird, je mehr Menschen in ihr eines neuen Geistes werden. Es war das Brausen dieses neuen Geistes (dieses Geistes aus Gott, der schon aus Jesu Taten und Worten gesprochen hatte), das die Jünger nach dem Scheiden Jesu überwältigte und sie immer neu erfahren ließ, daß Christus weiter bei ihnen ist und mit ihnen und durch sie wirkt – daß etwas *Neues* für die ganze Welt begonnen hat, daß mit Christus jener *Geist* gekommen ist, der «das Antlitz der Erde erneuern» wird.

IV. RÜCKFALL IN LEGALISTISCHE BEFANGENHEIT
UND GEBUNDENHEIT

Verglichen mit den Jahren des Anfangs, des Aufbruchs, scheint es um die fast zweitausend Jahre alte Kirche kläglich zu stehen. Nicht, daß die ersten Christengemeinden tadellos, vorbildlich und vollkommen gewesen wären! Aber der neue Geist war offenbar bei ihnen spürbar, ein neuer Aufbruch des Glaubens in Liebe und Freude. Ein Wandel des Herzens bahnte sich an; die Zeichen einer neuen Gesinnung blitzten auf. «Die Gläubigen standen alle zusammen und hatten alles gemeinsam... sie brachen zu Hause Brot und genossen ihre Speisen mit freudigen, lauterer Herzen. Sie priesen Gott und waren beim ganzen Volke beliebt» (Apg 2, 44 ff.). – An «gutem Willen» stehen ihnen viele ernsthafte Christen heute nicht nach. Aber wo ist die sieghafte Kraft der ersten Freude geblieben? Was heißt heute: Löscht den Geist nicht aus? Kann man den Geist denn «vergewaltigen» oder «dämpfen» (oder wie immer man 1 Thess 5, 20 übersetzen mag)? Oder ist vielleicht der ursprüngliche *Enthusiasmus* der schon so früh deutlich werdenden Notwendigkeit, das Leben der Gemeinschaft auch *rechtlich* zu ordnen, zum Opfer gefallen?

Nun: nach dem Neuen Testament dürfte es unbestreitbar sein, daß «Geist» und «Gesetz» sich keineswegs notwendig gegenseitig ausschließen – jedenfalls *dann* nicht, wenn das Gesetz geistlich und nicht gesetzhaft verstanden und praktiziert wird, wenn es also in einer bloß dienenden, untergeordneten Funktion belassen wird. Wie bereits angedeutet, ist ja das Gesetz als *Satzung* nicht göttlich, sondern der menschliche (und damit zugleich immer auch zeitbedingte) Versuch, den Gotteswillen für die hiesige und heutige Situation zum Ausdruck zu bringen.

Als besonders sprechendes Beispiel mag das «Apostelkonzil» genannt werden, auf dem versucht werden mußte, die Freiheit der aus dem Heidentum stammenden Christen vom mosaischen Gesetz mit der notwendigen Rücksichtnahme auf die Erfordernisse einer Tischgemeinschaft mit den Judenchristen zu verbinden. Unter feierlicher Berufung auf die Autorität des Heiligen Geistes ließen die Apostel und Ältesten der Jerusalemer Gemeinde durch Paulus, Barnabas, Judas Barsabbas und Silas den Brüdern in Antiochien folgendes entbieten: «Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen, euch weiter keine Last aufzuerlegen, außer folgendem notwendigen (!) Stücken: ,Ihr sollt euch enthalten von Götzenopfern, von Blut, von Ersticktem und von der Unzucht...‘» (Apg 15, 28). – Dieses «Dekret» des ersten Konzils ist im Neuen Testament nach der Ausgabe der Herder-Bücherei überschrieben mit «Roma locuta causa finita». Ob sich darin der besorgte Wunsch eines aufrechten Christen verrät, so wie dieses erste «Konzilsgesetz» möchten doch alle Gesetze kirchlicher Autoritäten aufgefaßt werden? Ohne Zweifel nämlich hat sich dieses erste Dekret eines kirchlichen Konzils nicht so

durchgesetzt, wie die Apostel es zunächst intendiert hatten. Die Enthaltung von Blut und von Ersticktem hätte eine weitgehende Übernahme der jüdischen Speisevorschriften bedeutet, die sich aber tatsächlich in der immer stärker von Heidenchristen bestimmten Kirche nicht durchgesetzt hat und auch nicht mehr durchgesetzt zu werden brauchte. Die Gläubigen haben später den ihnen offenbar selbstverständlich scheinenden Mut aufgebracht, diese Bestimmung zwar noch als ursprüngliches Gesetz der Apostel zu tradieren, ohne sich weiter im Gewissen daran gebunden zu fühlen.

1. Gesetzliches Mißverständnis der Weisungen Jesu

Nicht, daß es Gesetze in der Kirche *gibt*, ist also schon für das christliche Ethos verhängnisvoll. Problematisch wird es erst, wenn christliches Ethos mit *Gebotserfüllung identifiziert* wird.

Die Fehlentwicklung beginnt damit, daß die Weisungen Jesu als *Gesetze* mißdeutet und gerade dadurch *entschärft* werden. Gesetze (Gebote wie Verbote) können nämlich immer nur das äußere Verhalten regeln; sie können nur ein bestimmtes äußeres Tun oder Unterlassen fordern. De internis non iudicat praetor: über innere Gesinnungen hat der Richter nicht zu befinden und der Gesetzgeber nichts vorzuschreiben. Was Jesus im Namen Gottes und der Gesetzgeber nichts vorzuschreiben. Was Jesus im Namen Gottes fordert, geht tiefer. Hier geht es nicht mehr nur um äußeres Tun oder Unterlassen, sondern um Entscheidung des Herzens. Hier geht es um Umkehr von solcher Radikalität, daß sie dem alten Ich wie «Sterben» erscheinen kann: solches ichtgierige Sichselbstsichernwollen und Umsichselbstkreisen muß ja alles aufgegeben werden, und insofern muß das Ich sich selbst aufgeben – es muß sich selbst verlassen auf das Du hin, um mit jenem *Glauben* glauben zu können, der sich «in der Liebe auswirkt».

Der Anspruch des Gesetzes ist punktueller Natur: nicht ehebrechen (nur in bestimmten Situationen ist der Mensch dazu versucht), an der Messe teilnehmen (sonntags), nicht stehlen (wenn die «Gelegenheit» Diebe machen möchte), kein Fleisch essen (freitags), nicht lügen (wenn Unwahrhaftigkeit gerade eine besondere Chance zu bieten scheint) usw. Der Anspruch der *Gesinnung* dagegen nimmt niemals Ferien und gewährt auch keine Erholungspausen; er unterscheidet nicht zwischen Sonntag und Werktag, verpflichtet im alltäglichen Einerlei nicht weniger als in der Ausnahmesituation.

Besonders verhängnisvoll hat sich das gesetzliche Mißverständnis der *Eheweisung* Jesu ausgewirkt. «Ist es erlaubt, seine Frau zu entlassen aus jedem beliebigen Grund (Mt 19, 3)?» Das war für die Pharisäer eine knifflige Rechtsfrage, da das mosaische Scheidungsgesetz zum Teil streng ausgelegt (nur Ehebruch der Frau rechtfertigt die Scheidung), zum Teil lax angewandt wurde (der Mann darf seiner Frau den Scheidebrief geben, wann immer sie ihm durch irgend etwas mißfällt). Jesus reagiert genau so, wie er nach dem Johannesevangelium die Frage nach der Todesstrafe behandelt, die er auf

eine völlig andere Ebene schiebt: wie dort läßt er auch hier die Rechtsfrage unbeantwortet im Raum stehen und weist eine dahinterliegende tiefere Dimension auf. – Wo *Gott* herrscht, da reichen all diese menschlichen Satzungen nicht mehr hin; jene innere Friedensordnung zwischen den Menschen, die aus der Liebe erwächst, beginnt jenseits des Bereiches der rechtlichen Ansprüche.

Hat die Ehebrecherin den Tod verdient? Jesus sagt weder ja noch nein, sondern: Ist dein eigenes Herz so rein, daß du dich zum Richter über deinen Nächsten machen kannst? Genau so wenig nimmt Jesus in der Ehescheidungsfrage zum Rechtsstreit zwischen den Schulen des Hillel und des Schammai Stellung. Er wußte sich nur gesandt, die hereinbrechende Gottesherrschaft zu verkünden und nicht, die Rechtsordnung der Welt zu reformieren («Mensch, wer hat mich gesetzt zum Richter oder Erbteiler über euch?» Lk 12, 14). – Wo *Gott* herrscht, gibt es überhaupt keinen «Anspruch» mehr, den Ehepartner zu verstoßen oder zu verlassen. Nach Gottes Willen bedeutet *Ehe*, daß Mann und Frau ganz *eins* werden – diese Einheit darf weder wegen einer leichten noch wegen einer schweren Verfehlung des Partners widerrufen werden. Auf die Frage nach der Todesstrafe antwortet also Jesus: Ihr sollt überhaupt nicht richten! – auf die Frage nach dem rechten Eid: Ihr sollt überhaupt nicht schwören! – auf die Frage nach dem angemessenen Ehescheidungsgrund: Ihr sollt euch überhaupt nicht trennen! Nach Wortlaut und Kontext geht es auch beim Problem «Ehescheidung» nicht um eine Frage des rechtlichen *Könnens*, sondern um eine Frage des christlichen *Sollens*. Auch bei der Frage nach der Ehescheidung liegt die Dimension, aus der geantwortet wird, nicht in der rechtlichen Ebene, sondern in der Ebene des wirklichen Gotteswillens, und somit im Bereich der Gottesherrschaft (des «Gottesreiches») jenseits und unterhalb einer notwendig immer noch gesetzlich geordneten Welt.

Jesu Wort zielt auf die Lebensweise, die im Herrschaftsbereich Gottes verbindlich ist – auf jene Lebensweise also, die an der göttlichen «Lebensart» orientiert ist. «Wundern wir uns da, daß diese jegliche irdische Rechtsordnung transzendiert, sie radikal übersteigt? Wo Gottes Herrschaft sich durchgesetzt hat, geht es nicht mehr darum, daß jeder das Seinige bekommt, sondern daß ein jeder das Seinige, ja sich selbst in Liebe hingibt. Jesus verschärft nicht das Gesetz, er erfüllt es, er überbietet es so vollkommen, daß es überflüssig wird. Wo ein Mensch unter dem Antrieb göttlichen Geistes (aus derselben Gesinnung, die Gottes Herz durchglüht) handelt, steht er nicht mehr unter dem Gesetz. Das ist «die Freiheit der Kinder Gottes», die das Evangelium im Glaubenden wirkt. Denn wenn ich mein Herz der frohen Botschaft wirklich auftue, daß Gott mich liebt (so wie ich bin! Ich mag noch so unwürdig seiner Liebe sein!), wird auch mein Herz frei zu einer unbedingten, schrankenlosen, unwiderruflichen Liebe. Gewiß hat das Gesetz seine Notwendigkeit! Aber eben um der Herzenshärte der Menschen willen! Das gilt

nicht nur für das mosaische Scheidungsgesetz. Auch das römisch-katholische Eherecht setzt voraus, daß viele Christen eben keineswegs nach den Weisungen der Bergpredigt leben... (Es) gibt zwar die Scheidung nicht frei, wohl aber gestattet es dem durch Ehebruch gekränkten Gatten, den anderen zu verlassen oder zu verstoßen, wenn er will bis zum Lebensende.»¹

Das Recht eines Ehepartners, die eheliche Gemeinschaft mit einem Ehebrecherischen Gatten aufzuheben (bereits ein einziger Ehebruch gibt dem anderen Partner ein solches Recht) ist gewiß nicht «christlicher» als ein Ehescheidungsrecht. So, wie die Menschen (auch die *berufenen* Christen) nun einmal sind, so, wie es nun einmal in dieser Welt zugeht (in der Gottes Herrschaft noch nicht völlig zum Sieg gekommen ist), so, wie die Ehen nun einmal sind (es läßt sich nun einmal nicht leugnen, daß Ehen *faktisch* zerbrechen können) – muß auch eine Kirche damit rechnen, daß es Situationen gibt, in denen eine Ehe als *Ehe* nicht weitergelebt werden kann. Sie muß also dulden, daß auch unter Christen geschieht, was eigentlich unter Christen nicht geschehen dürfte. Ob sie nun, wie im Raum der orientalischen Kirchen, eine Scheidung auch dem Bande nach im Falle des Ehebruches toleriert (wie offenbar schon die matthäische Gemeinde), oder ob sie nur eine Trennung «von Haus, Tisch und Bett» akzeptiert, wie die römisch-katholische Kirche – keine der Kirchen kann ihre Praxis vor der Weisung Jesu rechtfertigen. Es handelt sich um «Not-Gesetze» einer Kirche, die selbst immer noch zu jener Welt gehört, die erst unterwegs ist zum Reiche Gottes.

Die römisch-katholische Kirche verstößt also noch nicht gegen das Wesen der Kirche (die nun einmal ausgespannt ist zwischen dem «Schon» und dem «Noch nicht»), wenn sie auf der rechtlichen Ebene ein Trennungsrecht auf Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft anerkennt; fragwürdig würde sie erst, wenn sie wäunte, daß ein solches Recht im Unterschied zum Scheidungsrecht in Einklang mit den Weisungen Jesu bleibe.

2. Gesetzeserfüllung und christliches Ethos

Damit kommen wir zum eigentlichen kritischen Punkt des gesetzhaften Mißverständnisses der Weisungen Jesu für das Ethos der Christen. Wer die Weisungen Jesu für die Gesetze des Neuen Bundes hält, wird allzu leicht in den Gesetzen der Kirche die Verwirklichung der Jesusweisungen sehen. Die kirchlichen Gebote und Verbote werden dann zu *der* «Bergpredigt» der Christen, so daß das angeblich christliche Ethos sich in der Erfüllung von Geboten erschöpft. Es ist nicht verwunderlich, wenn ein Katholik sich dann deshalb für einen guten Christen hält, weil er an der Unauflöslichkeit der Ehe festhält, sonntags in die Kirche geht, freitags kein Fleisch ißt und regelmäßig zu den Sakramenten geht! Und man wird auch nicht mehr darüber staunen,

¹ Th. Sartory, Fragen an die Kirche (München 1965) 184f.

daß ein Psychotherapeut meint, aus seinen Erfahrungen das Fazit ziehen zu müssen, daß Christen und Nichtchristen moralisch ununterscheidbar seien.

Das gesetzliche Mißverständnis des christlichen Ethos hat vor allem die verhängnisvolle Konsequenz, daß viele ernsthafte Christen guten Willens einen verflachten Sündebegriff haben und infolgedessen zu jener überzeugten Reue aus der Tiefe der Person nicht fähig sind, die allein Prinzip und Anfang einer wirklichen Umkehr sein kann. Die fromme Praxis regelmäßigen Beichtens bekommt von daher den gespenstischen Anschein eines fatalen Leerlaufs – obwohl sie ernst gemeint und ein sittlicher Fortschritt ehrlich ersehnt wird. Man beichtet, daß man dieses oder jenes Gebot übertreten habe. Man hält diese Übertretung auch durchaus für *Sünde* – weil die Kirche sagt, daß dieses Tun oder jenes Unterlassen «Sünde» sei (vielleicht sogar «Todsünde», die von Gott trenne). Sobald man aber solche Christen ernsthaft befragt, *warum* das schlecht oder böse sei, dessen sie sich anklagten, werden sie unruhig und unsicher und fühlen plötzlich, daß ihr eigenes Gewissen von einem solchen Urteil gar nichts weiß. – Viele Beichten haben von daher den Anschein eines Als-ob-Geschehens. Man klagt sich etwa des «Mißbrauchs» der Ehe an, weil er nach Lehre der Kirche schwere Sünde ist und die Beichte darum sonst «ungültig» wäre. Hinter solcher Anklage steht aber oftmals kein wirklicher «Vorsatz», alles nur Mögliche zu tun, um «dieser Sünde» nicht wieder zu verfallen; wenn auch vielleicht nur unreflektiert, hält man sie nämlich gar nicht für so schlimm, für etwas, was unmittelbar das Verhältnis zu Gott belasten könnte. Unglücklicherweise verführt aber zugleich solche Fixierung auf bestimmte Gebote dazu, daß der durchaus gutwillige Poenitent nicht merkt, wenn es in viel tieferen Schichten bei ihm fehlt; er bekennt vielleicht mit halber Reue, daß er mit Verhütungsmitteln verkehrt hat, übersieht aber, wie gleichgültig er in letzter Zeit oft zu seinem Ehepartner gewesen ist.

In seiner Diskussion mit Egenter hat Paul Matussek¹ darauf hingewiesen, daß man gerade bei katholischen Patienten oftmals eine völlige Unfähigkeit beobachten könne, die eigenen *Untugenden* (beispielsweise Hartherzigkeit, Eitelkeit, Selbstgefälligkeit) zu empfinden. Auf der anderen Seite sprächen sie oft von «Sünde» ohne angeben zu können, warum ein bestimmtes Verhalten so schlecht sein solle. Man habe sie gelehrt, daß die Sünde (jede Sünde) eine Abwendung von Gott sei, «Beleidigung» Gottes, Kränkung des Allerhöchsten, Feindschaft gegen Christus. Sie definierten darum ihre «Sünden» als «Beleidigungen Gottes» – wüßten aber oft tatsächlich nicht, wieso und warum (S. 153).

Das Bedenken Matusseks ist, daß solche Christen gar kein Gespür für den *ontologischen* Bezug ihrer Sünden hätten. Schuld erschöpft sich ja nicht darin, daß ein Mensch etwas tut, was (gleichsam zufällig) verboten ist. Wirklich

¹ Siehe oben S. 367 Anm. 2.

schuldig macht sich der Mensch dann, wenn er der *Wirklichkeit* in irgendeiner Hinsicht nicht gerecht wird (der Wirklichkeit einer Situation, einer Beziehung, einer Begegnung, der Wirklichkeit einer anderen Person usw.).

Ein kurzschlüssiges «Sünde ist Übertretung eines Gebots und darum eine Beleidigung Gottes» läßt die wirkliche Sünde und ihre Wurzel (die innere Fehleinstellung zur Wirklichkeit) gar nicht bewußt werden. Der «Blick nach oben» (der Blick nämlich zu Gott), erklärt Matussek, mache das Sehen der vorhandenen Wirklichkeit unmöglich (S. 153). Der Fehler ist nicht, so muß wohl ergänzt werden, daß «Sünde» überhaupt auf *Gott* hin gesehen wird, sondern daß der zu voreilige Blick «nach oben» einen Kurzschluß darstellen kann. Der Sünder verfehlt sich durchaus an Gott, wenn er die Wirklichkeit verfehlt. Denn: die Wirklichkeit ist Gottes! Wirkliche Reue und damit Umkehr setzt voraus, daß der Sünder begreift: ich bin – vor Gott – deshalb schuldig, weil ich in dieser konkreten Beziehung der Wirklichkeit nicht entsprochen habe. Es ist darum wohl keine schärfere Anklage möglich gegen Legalismus innerhalb der Kirche, als der Vorwurf, er mache viele Christen unfähig zu einer echten Reue, weil ihnen der innere Bezug zum sittlichen Anspruch der *Wirklichkeit* fehle. Da sie durch ihre «christliche Erziehung», wie Matussek sagt, meist nicht in der Lage seien, den eigentlichen Sinn hinter den Geboten aus ihrer Gewissensmitte heraus zu erfassen, ergebe sich hier «das Phänomen einer routinemäßigen, veräußerlichten Reue ohne Umkehr» (S. 157).

Egenter gibt zu, daß tatsächlich erst die unmittelbare Einsicht in das *Un-sachliche* eines sündhaften Verhaltens wirksames Motiv für eine *religiöse* Reue liefere (S. 157); in seinen Diskussionsbeiträgen zeichnet sich überhaupt eine Neuorientierung innerhalb der katholischen Moraltheologie ab, die heute eine Ethik bloßer Gebotserfüllung durch eine wesentlich christliche Gesinnungsethik zu überwinden sucht. Als «religiös» kennzeichnet Egenter offenbar jene Reue, in der ein Mensch inne wird, daß und wieso er durch seine Schuld vor *Gott* schuldig geworden ist. Und solche als «religiös» bezeichnete Reue wird durch Egenter nicht dem bloßen Faktum einer Gebotsübertretung zugeordnet, sondern erst der Einsicht, in dieser oder jener konkreten Beziehung, der Wirklichkeit nicht entsprochen zu haben.

V. ÜBERWINDUNG DER GESETZESETHIK

Für ein *Ethos der Sachlichkeit* ist aber der Mensch von heute (und gerade der junge Mensch!) durchaus ansprechbar. Die Zahl jener Menschen, die sich in ihrem Verhalten durch einfach faktisch gegebene Gebote und Verbote bestimmen lassen, nimmt rapide ab. Man mag über ihre Gesetzlosigkeit klagen, darüber, daß sie aus allen Ordnungen ausbrechen; man mag ratlos dem «Ausverkauf» aller Autorität gegenüberstehen! Es ist nicht jedes Ethos schlecht-

hin und schon gar nicht «das» christliche Ethos, das damit in Frage gestellt wird. Wer die Problematik einer Ethik bloßer Gebotserfüllung erfaßt und die besonderen Gefahren eines Legalismus innerhalb der Christenheit begriffen hat, wird die heutige Entwicklung nicht nur gelassen, sondern eher zuversichtlich betrachten. Sachlichkeit, Nüchternheit und Wahrhaftigkeit, die auch skeptische Beobachter dem «modernen» Menschen nachrühmen, können durchaus Hoffnung für die Zukunft wecken.

Die Vertreter der «alten Moral» (wenn sie der Kürze wegen einmal so benannt werden darf) verfehlen nämlich das eigentliche Problem, falls sie den Menschen heute einfach Blindheit für die «moralischen Werte» vorwerfen. Sie denken dabei nur an objektive Ordnungen und beklagen, daß diese nicht mehr beachtet werden; sie denken an allgemeine Prinzipien und verurteilen die, welche sich danach nicht mehr richten wollen; sie fürchten einen allgemeinen sittlichen Verfall, der durch einen völligen moralischen Libertinismus bedingt sei; sie meinen, jeder wolle nur noch hemmungslos *das* tun, was ihm gefällt, was ihm nützt, was ihn befriedigt, ohne sich an irgendwelche objektive Maßstäbe zu halten. Sie übersehen dabei, daß diese «modernen» Menschen durchaus auch ihre ethischen Grundsätze haben – nur daß sie diese nicht aus abstrakten Moralprinzipien ableiten, sondern aus den konkreten Ansprüchen, die sich aus den zwischenmenschlichen Beziehungen ergeben. – Als Beispiel sei auf das erstaunliche Faktum hingewiesen, daß so viele Zweitehen, die nach dem Scheitern einer ersten Ehe geschlossen worden sind, bemerkenswert glückliche Ehen werden. Wie die Lebensgeschichte beweist, handelt es sich um Eheleute, die sich von dem abstrakten Prinzip einer absoluten Unauflöslichkeit der Ehe nicht unter allen Umständen bestimmen lassen, die aber dennoch dem inneren Anspruch einer ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau durchaus redlich zu entsprechen suchen – wie die Treue und opferbereite Liebe, mit der sie ihre zweite Ehe leben, beweist.

1. Deduktive und induktive Moral

In seinen drei Vorträgen über «Christliche Moral heute»¹ ordnet John A. T. Robinson die unterschiedliche Denkweise, wie sie einerseits die *alte*, andererseits die *neue Moral* bestimmt, in den umfassenderen geistesgeschichtlichen Zusammenhang ein.

Die «alte Moral» gehe *deduktiv* vor. Sie betone den Offenbarungscharakter der sittlichen Moral, die ihren Grund in den Geboten des Sinai und in der «unmißverständlichen Lehre» Christi habe (daß diese dabei genau so unmißverständlich *gesetzlich* verstanden wird, braucht kaum mehr eigens betont zu werden). «Sie geht von den christlichen Prinzipien aus, die ohne Ansehen der Person gelten, und wendet sie dann auf spezielle Situationen und Personen

¹ J. A. T. Robinson, *Christliche Moral heute* (München 1964).

an».¹ Robinson übersieht keineswegs, daß diese klassische deduktive Moral sich durchaus bemüht habe, trotz ihres *Einstiegs* bei den allgemeinen Prinzipien den Besonderheiten des konkreten Falls gerecht zu werden. Darum müsse man es bedauern, wenn das Wort «Kasuistik» einen so schlechten Klang bekommen habe. Denn gerade solcher Kasuistik (von «casus» = Einzelfall) habe sich die autoritäre Moral bedient, um den Bereich der Erfahrung geziemend zu berücksichtigen.

Die «neue Moral» ist nun nicht einfach aus sittlicher Bequemlichkeit und moralischer Laxheit geboren worden; sie steht den «Gesetzen» nicht deshalb kritisch gegenüber, weil diese oder jene Vorschriften ihr nicht «schmecken», sondern weil ihr die Gutheit des Gebotenen und die Schlechtheit des Verbotenen nicht ohne weiteres einleuchten – nicht aus «Wertblindheit», wie man ihr vorwirft, sondern weil ihre Erkenntnismethode ganz allgemein nicht mehr die deduktive ist. Diese neue Moral verkennt keineswegs, daß es eine Dimension des *Gesollten* gibt, aber sie hat, wie Robinson anmerkt, einen anderen *Einstieg* in diese Dimension. «Sie geht aus von der Tatsache, daß die Theologie, und besonders die Moraltheologie, wie alle modernen Wissenschaften als eine *induktive* Disziplin verstanden werden muß. Sie geht empirisch vor, vom Besonderen zum Allgemeinen. Sie setzt beim Menschen ein und nicht bei den Prinzipien, bei den erfahrbaren Beziehungen und nicht bei den geoffenbarten Methoden».² – Tatsächlich dürfte eine Ethik für die meisten Menschen unserer Zeit nur Autorität haben, wenn sie empirisch ist und entschieden von den wirklichen personalen Beziehungen ausgeht. Es ist heute faktisch sinn- und nutzlos, beispielsweise junge Menschen einfach mit dem Gebot vorehelicher Enthaltensamkeit zu konfrontieren. Es genüge nicht, sagt Robinson, ein bißchen lauter als bisher zu sagen: «Du sollst nicht!» «Junge Menschen fragen heute ‚Warum?‘ Sie wollen ein Fundament für die Moral, das in den zwischenmenschlichen Beziehungen sinnvoll und gültig ist. Sie wollen Ehrlichkeit im Geschlechtlichen, wie auch in allem anderen. Und das verstehe ich unter Keuschheit – innerhalb der Ehe und außerhalb von ihr. Keuschheit ist nicht einfach Enthaltensamkeit, sie ist die Ehrlichkeit im Geschlechtlichen, nach der körperliche Beziehungen den wirklichen Grad der menschlichen Bindung zum Ausdruck bringen, die ihnen zu Grunde liegt».³

Robinson zitiert in diesem Zusammenhang ein Wort von Edwar Boyle, nach dem es niemals zuvor eine ernstere Diskussion der menschlichen Liebesbeziehungen gegeben habe als heute. – Schon von daher kann auch die im Raum der römisch-katholischen Kirche immer intensiver werdende Auseinandersetzung über das Problem der innerehelichen Empfängnisverhütung nur positiv gewertet werden. Eine deduktive Ableitung des Verbots aller

¹ aaO. 40f.

² aaO. 41.

³ aaO. 54.

Verhütungsmittel aus dem Prinzip der «Naturgemäßheit» des geschlechtlichen Aktes überzeugt nicht mehr. Mann und Frau fragen sich vielmehr, was am ehesten der Wirklichkeit ihrer beiderseitigen Beziehung gerecht wird.

2. Christliches Ethos in einer sich ändernden Welt

Wenn man das ausführliche Bulletin von F. Böckle über den gegenwärtigen Stand der innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung¹ auf sich wirken läßt, wird man nicht nur feststellen, daß sich das Verständnis der Ehe im Bereiche katholischer Theologie wandelt – man wird darüber hinaus fragen, ob nicht die eheliche Beziehung selbst sich weitgehend gewandelt habe. Ida Friederike Görres hat in ihren Tagebüchern die Vermutung ausgesprochen, daß die Ehe erst heute langsam beginne, aus dem «Alten Testament» ins «Neue Testament» hineinzuwachsen. Tatsächlich war die Ehe für frühere Generationen eine mehr sachlich bestimmte *Institution* (als deren «erster Zweck» vielleicht wirklich die Nachkommenschaft genannt werden konnte), während heute immer mehr Eheleute ihren Bund als eine personale Liebesgemeinschaft sehen, leben – oder zumindest ersehnen. Sollte aber sogar *Ehe* einer gewissen Wandlung fähig sein, wieviel mehr wird man dann mit Änderungen und Entwicklungen in anderen menschlichen Beziehungen und irdischen Ordnungen rechnen müssen? Es ist ja gerade dieses Empfinden, in einer ständig weiter evolvierenden Welt zu leben (in der vielleicht auch das Phänomen «Mensch» weiterer Wandlungen fähig ist), das so viele Menschen heute den behaupteten «zeitlos gültigen Gesetzen» gegenüber skeptisch sein läßt.

Faktisch hat sich ja auch der Inhalt der christlichen Ethik im Laufe der Jahrhunderte nicht unbeträchtlich geändert. «Mein Anliegen ist es», sagt Robinson, «daß die Christen sich nicht vor Wandlungen fürchten... Wir nehmen allzu rasch an, daß Gott in den ruhenden Felsblöcken und nicht in den Stromschnellen ist. Wir identifizieren ihn instinktiv mit dem, was dauerhaft ist, und wir halten uns für beauftragt, für das Unwandelbare einzutreten, mitten in einem Chaos, das Gott nicht geschaffen hat. Doch diese Auffassung ist griechisch und nicht biblisch. Als Christen haben wir keine unveränderlichen Prinzipien, die wir auf einen dem Ideal entfremdeten Prozeß *anzuwenden* hätten. Gott ist *in der* Geschichte, dort redet er zu uns und durch sie nimmt er uns in Anspruch... Wir müssen die Relativitäten annehmen und sie nicht fürchten. Denn die Gewißheit, die uns gegeben ist, stammt nicht aus einer Gesetzmäßigkeit, die keine Veränderungen kennt, sondern aus einer Treue, die uns verspricht, daß wir das Veränderliche bewältigen werden».²

Veränderliches bewältigen zu müssen, dürfte eigentlich den nicht schrek-

¹ F. Böckle, Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung: Concilium I (1965) 411–426.

² Robinson aaO. 21 f.

ken, der erkannt hat, welcher Dimension des Ethos die Weisungen Jesu zuzuordnen sind –, daß Jesus eben nicht Patentrezepte gegeben hat, die ein für allemal gültig sind und bleiben, sondern vielmehr eine bestimmte Grundhaltung vorgelebt hat und in eine bestimmte Gesinnung einweisen wollte. Dieser Boden, auf dem Jesus gestanden und auf dem er gesprochen hat, ist unerschütterlich und unerschüttert. Letztlich geht es um jenen Glauben, der den Menschen aus seiner Ich-Verkrampfung erlöst, ihn *frei* macht für die *Wirklichkeit* (so daß er sich sachgerecht verhalten und du-gerecht lieben kann). Die traditionelle Theologie hat immer schon «Heil» und «Gerechtigkeit» einander zugeordnet. «Heil» ist aber – wie gesagt – nur eine unzulängliche Wiedergabe der eigentlich gemeinten «Freiheit», zu der der Gebundene, Verstrickte, Versklavte *erlöst* wird. Ebenso entspricht das Wort Gerechtigkeit rein sprachlich dem intendierten Sinn nicht ganz. Es ist aufschlußreich, daß in der Eindeutschung des Alten Testaments durch Buber-Rosenzweig auch das hier in Betracht kommende hebräische Stammwort nicht durch das deutsche «recht», sondern durch das deutsche «wahr» wiedergegeben wird, – aufschlußreich dann, wenn wir bedenken, daß im Sprachraum der Heiligen Schrift «Wirklichkeit» in ihrem Vollsinn als «Wahrheit» bezeichnet wird. Es geht also bei Gerechtigkeit und Rechtfertigung, wovon wir traditionellerweise sprechen, um das *rechte* Verhältnis zur Wahrheit, um die richtige Beziehung zur Wirklichkeit. Der Mensch muß «bewahrheitet» (nämlich gerechtfertigt) werden, um wahrheitsentsprechend, wirklichkeitsentsprechend (= gerecht) handeln zu können. Der Gerechte ist somit der *Bewährte*, der nämlich, der der Wahrheit (= der Wirklichkeit) standhält und ihr entspricht.

Nun mag der Christ bei allem guten Willen sich immer noch als Menschen erkennen müssen, der der «Wahrheit» (der Wirklichkeit) noch keineswegs in jeder Beziehung standhält und ihr entspricht. Aber in der *Wahrhaftigkeit*, das heißt in jener Grundhaltung, die auf die Wirklichkeit und die ihr entsprechende Beziehung ausgerichtet ist, sollte er sich von niemandem über treffen lassen.

Wenn aber der Weg zur vollen Bewährung über jenen Glauben geht, der zur Wahrheit befreit, so taucht hier noch ein Problem auf, das abschließend wenigstens angedeutet werden muß: In welchem Verhältnis steht das «übernatürliche Heil», von dem die Theologen sprechen, zur «seelischen Gesundheit» des Menschen? Wir können nicht abstreiten, daß zwischen ihnen ein (intrapersonaler) Zusammenhang besteht. Kann es denn für den Theologen ein letztlich anderes Kriterium des «Heiles» geben, als es im Neuen Testament (besonders des 1. Johannesbriefes) bezeugt wird, wo ebenfalls die geistliche «Gesundheit» in die «humane» umschwingt und umgekehrt? Heil ist das mehr oder weniger deutliche Übereinstimmen oder Übereinkommen beider: Das Sich-ganz-vertrauensvoll-auf-Gott-Verlassen sichert dem Menschen auch eine gewisse «natürliche» Ruhe, Sicherheit und damit innerweltliches Heil und Freiheit.

Wir sehen, daß heute Werte, die lange Zeit asketisch vernachlässigt oder unterdrückt waren, neu und positiv in das Blickfeld rücken. Zugleich müssen wir uns aber klar werden, daß alle diese Werte viel intensiver als in den letzten Jahrhunderten von *einem* Zentrum aus durchreflektiert und erleuchtet werden. Der Glaube und das Christliche im strengsten Sinne und in seiner strikten Ausrichtung auf den Gottesglauben trägt das Leben und vermittelt ihm so die notwendige und an sich natürliche Freiheit.

JOHANNES GRÜNDEL

DAS GEWISSEN ALS «NORMA NORMANS»
UND ALS «NORMA NORMATA»

Das Gewissen, seine Achtung und die Grundrechte der Gewissensfreiheit scheinen in den Verfassungen der demokratischen Völker des Westens genügend verankert zu sein. Nach Artikel 4 Absatz 1 des Bonner Grundgesetzes der Deutschen Bundesrepublik zählt die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses zu den unverletzlichen Rechten eines jeden Menschen. Absatz 3 des gleichen Artikels 4 bekundet die Achtung vor dem Gewissensentscheid des einzelnen in einem ganz konkreten Fall: «Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden.» Schließlich betont Artikel 38 Absatz 1 von den Bundestagsabgeordneten: «Sie sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen.» Somit ist also bereits in dem positiven staatlichen Recht, welches das Gemeinschaftsleben eines Volkes zu regeln beabsichtigt, nicht ebendieses positive Recht als solches, sondern das Gewissen als letzte Norm menschlichen Verhaltens herausgestellt, ohne daß dabei gesagt wird, worin diese Verpflichtung des Gewissens letztlich gründet. Die Regierung eines Volkes tut auch gut daran, sich in derartigen Aussagen abstinenz zu verhalten. Das gleiche gilt von der Psychologie, der es lediglich zukommt, die innerweltliche bzw. innermenschlich-psychische Eigentümlichkeit dieses Gewissens-Phänomens und seiner Funktion zu untersuchen. Erst einer philosophischen und theologischen Anthropologie bleibt es vorbehalten, nach einer metaphysischen, transzendentalen Begründung des Gewissens zu fragen und schließlich an Hand der Offenbarung eine christliche Wesensdeutung des Gewissens vorzunehmen. Insofern aber gerade die Heilige Schrift weder ein ethisches noch ein theologisches «Lehrbuch» im engeren Sinne sein möchte und darum keine «Definitionen» liefert, sondern vielmehr «Zeugnis» ist und zugleich in paradigmatischer Weise Zeugnis von dem in der urchristlichen Gemeinde «existentiell» aufgenommenen und in der apostolischen Predigt weitergetragenen Wort Gottes gibt, kann sich der Theologe bei einer Wesensdeutung des Gewissens keineswegs mit dem Zitat von Schriftstellen begnügen; es bedarf vielmehr einer behutsamen Exegese, um die Aussagen der Offenbarung in der rechten Weise zu werten. Darüber hinaus wird er sich auch auf die Erkenntnisse der Ethnologen, der Anthropologen und der Psychologen stützen und deren Aussagen über die Eigenart menschlichen Verhaltens für die Theologie fruchtbar zu machen versuchen. Ein solcher Rückgriff auf die nur schwer festzustellende Eigenart der mensch-

lichen «Natur» erscheint zudem durchaus biblisch gerechtfertigt und zählt zum festen Bestand der christlichen Überlieferung (vgl. Röm 1, 19–21; 2, 14 bis 16). So bedarf also auch der Theologe gleich dem Psychologen einer langdauernden und tiefgründigen Forschung, um im einzelnen eine Erklärung jenes Phänomens zu geben, das alle Menschen mehr oder weniger bewußt in ihrem eigenen Leben bereits erfahren haben. Es erscheint auch verständlich, daß im Verlauf der Geschichte die Aussagen der Theologen keineswegs vollständig übereinstimmen, sondern verschiedene Akzentuierungen tragen. Auch die theologische Erklärung des Gewissens hat ihre Geschichte.

I. DAS GEWISSENERLEBNIS UND SEINE DEUTUNG IM VERLAUF DER GESCHICHTE

1. Wenngleich wir einer Reflexion über den Sachverhalt des Gewissens und dem Begriff «Gewissen» als solchem keineswegs überall begegnen, so doch dem Phänomen und der Tatsache des Gewissenserlebens. So kennen z. B. die ältesten *ägyptischen Quellen* bereits eine kritische und anklagende Instanz, die der Mensch in seinem Inneren erfährt und auf die er unbedingt zu hören hat. Sie findet sich im Herzen des Menschen und reagiert auf dessen Verhaltensweisen mit Lob oder Tadel. Der Mensch weiß sich gegenüber dieser Instanz gebunden. In bildhaften Vorstellungen wird von der göttlichen Ordnung des ägyptischen Sonnengottes Ptah um 3000 v. Chr. dem, der Gutes tut und den Frieden bringt, Leben verheißen, dem Schuldigen dagegen Tod.¹

2. Der *griechischen Kultur* sind die Vorstellungen vom Gewissen und seinen Auswirkungen noch vor jeder philosophischen Spekulation bekannt. Besonders in der griechischen Tragödie begegnen wir eindrucksvollen Schilderungen, die den typisch menschlichen Sachverhalt des Gewissens in Umschreibungen darzustellen versuchen. So kommt in der Rolle des Götterboten Hermes als dem Begleiter von Homer und Aischylos gleichsam das warnende Gewissen als Norm menschlichen Handelns zum Ausdruck. Schon in den Eingangsversen der Odyssee reflektiert Zeus in seiner Rede vor dem Götterrat über die Ursachen menschlichen Unglücks und findet, daß das Unheil nicht, wie die Menschen vorgeben, von den Göttern stamme, sondern vom Menschen selbst verursacht und verschuldet werde. Am Beispiel des Aigisthos und seiner Ermordung macht Zeus klar, daß der Mensch von den Folgen seines Tuns durchaus ein Vorauswissen hat, das ihm in Form einer Warnung zuteil wird.² Das Schicksal des Aigisthos soll auf das gleiche Schicksal der Freier hinweisen. «So wie es Aigisthos ergangen ist, so wird es den Freiern ergehen; beiden wird die ganze Selbstverantwortung für ihr Tun

¹ J. Stelzenberger, *Gewissen*: HThG (Hrsg. H. Fries) I (München 1962) 520.

² Vgl. M. Class, *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*: Spudasmata III (Hildesheim 1964) 12 ff.

zugeschoben, weil sie beide vorher gewarnt werden: Aigisthos durch Hermes, die Freier durch Telemachos und durch die Seher Halitherses und Theoklymenos. Somit haben auch beide ein Vorwissen, sie können nicht klagen, sie seien ungerechtem Verhängnis unverdient zum Opfer gefallen. Der Tod, den beide finden, ist also gerechtfertigt.»¹ Bereits in diesen Texten findet jene Urerfahrung einen Ausdruck, daß der Mensch nicht willkürlich handeln darf, sondern Verantwortung trägt gegenüber einer Instanz, die belohnend oder strafend reagiert. In dem vorliegenden Text haben wir es also mit einer mythischen Umschreibung des vorausgehenden, warnenden Gewissens zu tun. Diese Warnung kommt zunächst von außen; aber sie wendet sich an das «Innere» des Angeredeten, an sein Herz; sie will das Unglück vom Menschen abwehren, indem sie ihm Wissen vermittelt und damit die Entscheidung und die volle Verantwortung für sein Tun zuschiebt. Hermes als Begleiter stellt diese Gewissensfunktion dar. Er geleitet die ihm Anbefohlenen mit sicherer Hand zum Ziele, er ist gleichsam ihr «guter Hirte» und «Schutzheiliger».² – An der sagenhaften Gestalt des Muttermörders Orestes wird ein typisches Beispiel für einen unter seinen Gewissensqualen leidenden Menschen vorgeführt. In den mythischen Gestalten der Erinyen, die als Rachegeister (auch als Furien oder Frauen mit Schlangenhaaren) den Mörder so lange herumtreiben und peitschen, bis er sein Verbrechen gesühnt hat, zeichnet sich die Gewalt des schlechten bzw. bösen Gewissens ab. Wenngleich das Verhältnis von Erinyen und Gewissen in der modernen Forschung sehr umstritten ist, zur Zeit des Aischylos dürften jedenfalls diese den schuldigen Orestes verfolgenden Gestalten unter den Zuschauern doch eine lebendige Erinnerung an das Phänomen des Gewissens wachgerufen haben.³ Wie die Erinyen auf das Böse, so deuten die Eumeniden auf das gute Gewissen hin. In der modernen Literatur haben die Erinyen der Antike ihren Niederschlag in Sartres «Fliegen» gefunden.

Die philosophisch-psychologische Spekulation der *Stoa* sieht im Gewissen ein Wissen um das Gute und um sich selbst im Verhältnis zum Guten. Das Gewissen verbindet den Menschen mit dem «noûs» als dem ordnenden Weltgeist; es ist nach Ovid der «Gott in uns»; es läßt uns an der «lex aeterna» teilnehmen. Nach Seneca wohnt in uns ein heiliger Geist, der unser Böses und Gutes beobachtet.⁴ Jedenfalls scheint es die Überzeugung aller Völker zu sein, daß der Mensch eine Verpflichtung gegenüber einer höheren Ordnung besitzt und daß er zudem ein Organ hat, um diese Ordnung zu erfahren bzw. die «Stimme Gottes» zu hören.

3. Das *Alte Testament* umschreibt den Gewissensvorgang mit dem Wort «Herz» (lev). Dem Menschen ist die Verantwortung vor seinem persön-

¹ aaO. 14.

² aaO. 16.

³ aaO. 49.

⁴ Vgl. B. Häring, *Das Gesetz Christi I* (Freiburg 1963) 179.

lichen Gott ins Herz gelegt. «Gott prüft Herz und Nieren» (Ps 7, 10). Die Schuld, die die ersten Menschen auf sich geladen haben, veranlaßt Adam, sich vor Gott zu verbergen. Doch die Stimme Gottes erreicht den Menschen überall und ruft ihn unerbittlich zur Rechenschaft (vgl. Gn 3, 8 ff). Solange die Schuld nicht gesühnt ist, wühlt sie als Schmerz im Innersten des Menschen und treibt ihn ruhelos durchs Leben. Diese Erfahrung schlägt sich in dem Wort des Brudermörders Kain nieder: «Unerträglich sind die Folgen meiner schweren Verschuldung. Vor deinem Angesichte, o Gott, muß ich mich verbergen und unstat flüchtig sein» (Gn 4, 12 ff). Job bekundet in seiner Unschuld, daß ihn sein Gewissen (Herz) nicht peinige: «Ich halte fest an meiner Rechtlichkeit und lasse sie nicht fahren; wegen keinem meiner Tage tadelt mich mein Herz» (Job 27, 6). Nach dem Zeugnis des Alten Testaments steht hinter dem Gewissensruf der persönliche Gott.¹ Die Tatsache des «schlechten Gewissens» kommt auch in dem Psalmentext zum Ausdruck: «Meine Missetaten erkenne ich wohl, und meine Sünde schwebt allezeit vor mir» (Ps 50, 5). Der Terminus «Gewissen» ist jedoch dem AT unbekannt – sieht man von den Texten des Weisheitsbuches ab, die unter hellenistischem Einfluß stehen. An anderer Stelle kommt das «gute Gewissen» der Frommen zum Ausdruck: «Erprobe mich, Herr, rein ist mein Herz und mein Gewissen; denn Deine Güte schwebte mir allezeit vor Augen, ich bin Dir getreu gewandelt... in Unschuld wasche ich die Hände» (Ps 25, 2. 3. 6). Die scholastische Unterscheidung zwischen Gewissensanlage und Gewissensfunktion findet sich bereits im Gebet Salomons angedeutet: «Gib deinem Knechte ein gehorsames Herz, Dein Volk zu richten und zwischen Gut und Böses zu unterscheiden!» (1 Kg 3, 9).² Andererseits aber wird das Leben des Volkes Gottes weithin durch die zahlreichen kultischen und sittlichen Gebote geordnet, die bisweilen unterschiedslos als gleich verpflichtend hingestellt werden. Da dem Israeliten ein Naturgesetz im engeren Sinne nicht bekannt ist, finden auch die sogenannten naturgesetzlichen Verpflichtungen innerhalb des Dekalogs ihren positiv rechtlichen Ausdruck. Ohne zunächst nach einer inneren Zustimmung zu fragen, zwingt das alttestamentlich positive Gebot schlechthin zum Gehorsam. Insofern erhält die Sittlichkeit des Alten Testaments an verschiedenen Stellen einen legalen Charakter. Die grundlegende Bedeutung des Gewissens als einer unbedingt verpflichtenden «norma normans» im Inneren des Menschen wird noch nicht genügend gesehen. Trotzdem darf man dem AT aus der Perspektive der im Dekalog aufgestellten Grundforderungen und der zahlreich detaillierten Kult- und Reinheitsgesetze heraus nicht pauschal den Vorwurf machen, es kenne nur eine

¹ aaO. 180; vgl. E. Schick, Gewissen in der Schrift: LThK² 4 (1960) 859–861.

² Vgl. E. Schick, aaO. 860; weiterhin Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Düsseldorf 4 1953); G. Ermecke, Das Gewissen als subjektive Norm des Sittlichen: Katholische Moraltheologie von J. Mausbach I (Münster 9 1959) 157–192.

veräußerlichte Gesetzesgerechtigkeit, und das Gewissen werde schlechthin durch die im Gesetz sich darstellende Autorität Gottes ersetzt. Wohl wurde zur Zeit Jesu von seiten des Pharisäertums eine solche äußere Gesetzestreue weithin vertreten und praktiziert. Man sollte aber nicht die Bemühungen der Propheten übersehen, die in ihrer Predigt weitaus höhere sittliche Forderungen stellten und eine Verinnerlichung der gesamten gesetzstreuen Haltung verlangten. Die so oft gebrauchte stereotype Formulierung des Wandels im Angesichte Gottes ist Ausdruck des Bewußtseins einer lebendigen Gegenwart Gottes unter seinem auserwählten Volk und spiegelt das Wechselverhältnis zwischen Jahwe und Israel wider, das nicht nur rechtlichen Charakter besitzt. Im Buch ‚Jesus Sirach‘ wird bereits ausdrücklich betont, daß das Gewissen der Ratgeber für den rechten Weg sei, wobei die Treue zum Gewissen gleichzeitig verbunden sein soll mit dem Gebet zu Gott, daß ER die rechte Weisung gebe: «Doch auf den Rat des Gewissens achte; denn nichts ist dir treuer als dieses. Das Gewissen des Menschen gibt bessere Auskunft als sieben Wächter auf der Warte. Und bei alledem flehe zu Gott, daß er in Treue deine Schritte lenke!» (Sir 37, 13–15; Übers. nach V. Hamp). Letzter Führer des Menschen ist Jahwe-Gott; er vermittelt seinen Willen dem Menschen durch das Gesetz und über das Gewissen.

4. Gegenüber einer allzu äußerlichen Gesetzes- und Werkgerechtigkeit des zeitgenössischen Pharisäertums fordert nun im *Neuen Testament* die Botschaft Christi die innere Glaubensüberzeugung und die redliche Gesinnung vor Gott. Sie bilden gleichsam den Kern allen sittlich religiösen Handelns. Eine bloß äußere Gesetzesbefolgung ist ungenügend. Zudem setzt sich der Herr über die kultischen Gesetze hinweg und erklärt sie für abgeschafft. Nicht das Urteil vor der Welt, sondern die Gesinnung bestimmt den Wert oder Unwert des sittlichen Verhaltens: «Es gibt nichts, was von außen in den Menschen gelangt, das ihn verunreinigen könnte. Was vielmehr aus dem Menschen herauskommt, das verunreinigt ihn... denn aus dem Inneren, aus dem Herzen des Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Arglist, Schwelgerei, Neid, Lästerung, Überhebung, Unverstand. All dieses Schlechte kommt aus dem Inneren und verunreinigt den Menschen» (Mk 7, 15. 20–23). Die innere Gesinnung bestimmt also wesentlich die sittliche Qualität des menschlichen Handelns, nicht die äußere Gesetzesgerechtigkeit. Wie die Bergpredigt bezeugt, nimmt der Herr auch eine Verinnerlichung jener Gebote vor, die weiterhin in Geltung bleiben (vgl. Mt 5–7). Insofern sich der Herr vom Legalismus der Pharisäer distanziert und eine Gesinnungsethik fordert, deutet er bereits an, daß nicht das äußere Gesetz die letzte «norma normans» für das sittliche Handeln darstellt, sondern das Innere des Menschen, sein «Herz». Im Unterschied zu Paulus verwenden die Evangelisten nicht den Gewissensbegriff der stoischen Popularphilosophie, sondern sprechen zum Teil im Anschluß an Gedanken des Alten Testaments vom «Herzen», vom «Inneren des Menschen», vom

«Auge als dem Licht des Leibes» (der rechten Gesinnung): «Ihr macht Euch gerecht vor den Menschen, Gott aber kennt Euere Herzen» (Lk 16, 15). Der Mensch, der unter dem Anruf Gottes steht und die Frohbotschaft erfährt, läßt eben das alles erhellende Licht der göttlichen Liebeswahrheit in sich aufstrahlen: «Die Leuchte des Leibes ist Dein Auge; wenn Dein Auge klar ist, so ist auch Deine ganze Erscheinung licht; ist es aber böse, so ist auch Deine Erscheinung finster. Sieh also zu, daß das Licht, das in Dir ist, nicht Finsternis werde! Und ist Deine ganze Erscheinung licht und hat nichts Finsteres an sich, so wird damit alles hell sein; es ist, wie wenn Dich die Leuchte mit ihrem Schein erhellt» (Lk 11, 34–36). Wenngleich man diese Texte nicht im engeren Sinne für die Funktion des Gewissens auslegen kann, so steht doch irgendwie das Erleben des guten oder bösen Gewissens dahinter. Auf alle Fälle wird das Herz, der innerste Kern des Menschen, als Urgrund des sittlichen Verhaltens anerkannt.

Auffallend ist, daß in den Aussagen Jesu, die irgendwie auf das Gewissen Bezug nehmen, die Funktion des ‚bösen Gewissens‘ fast ganz zurücktritt. Die Lehre Jesu ist wesentlich positiv aufbauend. So sehr jedoch der Herr eine ‚Verinnerlichung‘ der Ethik fordert und die Gesinnung als das tragende Moment herausstellt, so entwertet er doch nicht die Verleiblichung dieser Gesinnung in der Tat. Vielmehr verlangt er letztere gleichsam als sittliche Bewährung: «Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut» (Mt 7, 21).

Die wichtigsten direkten Aussagen des Neuen Testaments über das Gewissen finden sich jedoch im Römer- und im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus. Er übernimmt aus der Stoa den Begriff «syneidesis» und mit ihm auch den erkenntnistheoretischen Inhalt dieses Begriffes, das sittlich urteilende Selbstbewußtsein und Urteilsvermögen, das zur allgemeinen Menschennatur gehört. Dagegen lehnt Paulus eine absolute Autonomie des Gewissens im Sinne eines stoischen Pantheismus ab und stellt den theonomen Charakter der Syneidesis als einer vom persönlichen Gott jedem Menschen eingegebenen «norma normata» heraus.¹ Paulus mag den Gewissensbegriff nicht unmittelbar der Zeitphilosophie, sondern vermutlich den jüdisch-hellenistischen Schriften entnommen haben. Die wichtigsten Aussagen des Völkerapostels über das Gewissen lassen sich in folgenden Thesen zusammenfassen:²

a. In jedem Menschen, auch im Heiden, findet sich eine letztgültige Instanz,

¹ Vgl. E. Schick aaO.; vgl. auch C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (London 1955); C. Spicq, *Personale Entscheidung vor Gott nach der Heiligen Schrift: Lebendiges Zeugnis* (1965) H. 4, 44–57.

² Vgl. zum folgenden O. Kuß, *Das Gewissen: Der Römerbrief, I. Lieferung* (Regensburg 1963) 78 ff.; ebenso den Artikel «Gewissen» im *Bibelllexikon*, Hrsg. H. Haag (Einsiedeln-Zürich-Köln 1951) 567–570; J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament* (Paderborn 1961); R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Handbuch der Moraltheologie 6 (München 1962) 230–238.

der sich der Mensch in seinem konkreten Denken und Handeln gegenübergestellt weiß; sie ist der unbestechliche Maßstab, die «norma normans» für sein Tun; sie ist aber selbst jene «norma normata», das dem Menschen von Gott eingeschriebene Gesetz, kraft dessen er um Gut und Böse, Recht und Unrecht weiß: «Wenn nämlich die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur aus die Forderungen des Gesetzes erfüllen, so sind diese Gesetzeslosen sich selbst Gesetz. Sie zeigen, daß die Gesetzesforderung in ihr Herz geschrieben ist, da ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen» (Röm 2, 14f). Diese Instanz ist das Gewissen, das den Menschen vor Gott verantwortlich macht.

b. Inhaltlich enthält jenes «Wissen» nach Annahme des Apostels einen gewissen Kern sittlicher Normen, wie er etwa im Dekalog formuliert ist. Aus dem tatsächlichen sittlich korrekten Verhalten einiger Heiden schließt Paulus, daß dieses ihr sittliches Normbewußtsein allen Menschen vom Schöpfer wesensgemäß mitgegeben wurde. Für die Heiden wird also jener Grundbestand des mosaischen Gesetzes, der in etwa der zweiten Gesetzestafel des Moses entspricht, durch das Gewissen übermittelt. Sie sind demnach nicht sich selbst Gesetz, sondern an die Weisungen ihres Gewissens gebunden.

c. Dieses Gewissen ist nicht nur nach einer bösen Tat, sondern bereits vor einer konkreten Handlung in Funktion. Paulus kennt durchaus auch das vorangehende, warnende oder zuredende Gewissen, das die unmittelbare Norm für das zu Tuende angibt: «Darum ist es notwendig, sich der staatlichen Obrigkeit zu unterwerfen nicht bloß aus Furcht vor dem Zorn Gottes, sondern auch um des Gewissens willen» (Röm 13, 5).

d. Der den Menschen unbedingt verpflichtende Gewissensspruch ist keineswegs immer gleich, auch wenn er sich auf die gleiche Tätigkeit bezieht. Darum gibt es durchaus die Möglichkeit, daß zwei Menschen in einer sittlich relevanten Frage etwas Verschiedenes tun und doch beide sittlich gut handeln, weil sie sich auf das Urteil des eigenen Gewissens stützen. In 1 Kor 8 und 10 bietet Paulus eine Kasuistik über den Genuß von Götzenopferfleisch: Wer da meint, Opferfleisch essen zu können, der möge es tun; wer jedoch Bedenken hat, der lasse dies sein. – Das Gewissen erscheint also hier als letzte unmittelbare Norm. Dennoch nimmt Paulus eine Einschränkung vor. Auch diese letzte unmittelbare Norm kennt eine Grenze: Die Liebe zu jenen Brüdern, die aufgrund unseres Verhaltens Ärgernis nehmen könnten: «Wenn daher eine Speise meinem Bruder Anstoß gibt, so will ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, damit ich meinem Bruder nicht Ärgernis gebe» (1 Kor 8, 13). Doch nicht das Gewissen eines anderen, sondern das eigene Gewissen bleibt letztlich Norm für das Handeln: «Warum soll meine Freiheit von einem fremden Gewissen beurteilt werden?» (1 Kor 10, 29).

e. Daß das Gewissen keine autonome Norm, sondern selbst wiederum eine auszurichtende Norm (norma normata) ist, deutet der Apostel auch in jenen Texten an, die vom «schwachen Gewissen», welches falsch unterricht-

tet ist, sprechen. Wo Neugetaufte nach ihrer bisherigen Gewöhnung an den Götzen das Götzenopferfleisch weiterhin für unerlaubt halten und es dennoch essen, «wird ihr Gewissen, das schwach ist, befleckt» (1 Kor 8, 7). Auch das unzulänglich unterrichtete «schwache» Gewissen verpflichtet demnach unbedingt. Seinem Rufe hat also der Mensch auch dann zu folgen, wenn er sich hinsichtlich des Inhaltes guten Glaubens irrt.

f. Die Verpflichtung des Gewissens ist so unbedingt, daß der Apostel zur Beteuerung der eigenen Wahrhaftigkeit an das Gewissen anderer appelliert: «Wir empfehlen uns durch Offenbarung der Wahrheit dem Gewissen jedes Menschen vor Gott» (2 Kor 4, 2). «Da wir also die Furcht des Herrn kennen, überreden wir die Menschen; vor Gott aber liegen wir offen da, und ich hoffe, daß wir auch in Eueren Gewissen offen daliegen» (2 Kor 5, 11).

g. Die Rücksicht auf die andersgeartete, gegebenenfalls auch auf die irri- ge Gewissensentscheidung des Mitmenschen ist für den Apostel ein dringendes Seelsorgeanliegen. Aufgabe eines jeden soll es sein, nicht über die Gewissenshaltung des Mitbruders zu richten, sondern zu trachten, nach der eigenen Überzeugung zu leben; denn letztlich steht hinter dem Gewissen der persönliche Gott, dem jeder einmal Rechenschaft abzulegen hat: «Wer bist du denn, daß du einen fremden Diener richtest?... Mag nur jeder von seiner Anschauung völlig überzeugt sein... Müssen wir doch alle vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen; denn es steht geschrieben: So wahr ich lebe, spricht der Herr, jedes Knie soll sich vor mir beugen und jede Zunge soll Gott bekennen. Also wird ein jeder von uns für sich selbst vor Gott Rechenschaft ablegen müssen» (Röm 14, 4. 5. 10-12).

h. Für jene Menschen, die bereits im Glauben vom Heiligen Geiste erfüllt wurden, gewinnt das Gewissenszeugnis aufgrund ihres «Seins in Christus» und «im Heiligen Geiste» einen erhöhten Wert: «Ich sage die Wahrheit in Christus, ich lüge nicht; mein Gewissen bezeugt es mir in heiligem Geiste» (Röm 9, 1).

i. Schließlich kommt Paulus im Römerbrief zu jenem Satz, der als klassischer Grundsatz für die moraltheologische Gewissenslehre gilt: «Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde» (Röm 14, 23 b). Das Gewissen wird hier zum letzten und entscheidenden Maßstab für die Beurteilung des Handelns des einzelnen Menschen gemacht, und zwar unabhängig davon, ob es auf der Höhe der christlichen Erleuchtung steht oder nicht. Man kann diese Stelle auch übersetzen: «Alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, ist Sünde.» Für Paulus wird die Bedeutung des Gewissens vom Erlebnis des Glaubens überdeckt. Wo ein Mensch auf die Botschaft des Herrn hört und sein ganzes Leben in den Glaubensvollzug, in das gläubige Ja seiner Verantwortung, mit hineinnimmt, ist bereits jener religiöse Dialog gegeben, in welchem sich mit Naturgewalt das Gewissen regt.¹

¹ Vgl. hierzu R. Egenter, *Bildung und Verbildung des Gewissens: Lebendiges Zeugnis* (1965) H. 4, 59-74, besonders 74.

Nach der Lehre des Apostels Paulus ist also das Gewissen Lehrmeister der Heiden, indem es diese an Gottes Gesetze bindet. Es ist gleichzeitig letzte Instanz des Menschen. Im Gewissen und in der im Gewissen erfahrenen Ordnung meldet Gott seinen heiligen Willen unter den Menschen an. Das Gewissen ist also «norma normans», letzte unmittelbare Richtschnur für das konkrete Handeln des Menschen; es selbst behält dabei jedoch den Charakter einer «norma normata», d. h. es ist genormt, insofern sich in ihm die göttliche Ordnung widerspiegelt; diese Widerspiegelung aber ist nicht unfehlbar, sondern dem Irrtum ausgesetzt. Trotzdem bleibt auch das gutgläubige irrende Gewissen unbedingt verpflichtend; die «norma normans» behält absoluten Vorrang, was die Verpflichtung anbetrifft.

Wie uns die Exegeten bekunden, steht es für Paulus fest, «daß das Gewissen die Stimme Gottes ist, d. h. die Willensäußerung jener Macht, welcher der Mensch schlechthin unterworfen ist». Das Herz des Menschen, auch des Heiden, ist nicht von Gott verlassen, sondern wird in der Stimme des Gewissens immer wieder erneut von Gott – wenigstens auf indirekte Weise – heimgesucht. Das Menschenherz kann also Gott nicht gänzlich vergessen, kann Ihn nicht völlig verschweigen. «In seinen Göttern meldet sich ihm immer noch Gott... Daß sie [die Menschen] Gewissen haben, kennzeichnet ihr Leben dahin, Antwort zu sein und geben zu müssen einer sie anrufenden Transzendenz.»² Wo ein Mensch sein Sinnen gläubig auf das Gute richtet, tritt der Geist Gottes in geheimnisvoller Weise für ihn ein, wie der Apostel versichert: «Wir wissen nicht, was wir in rechter Weise beten sollen, aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unsagbarem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht, weiß, worauf des Geistes Sinnen gerichtet ist, daß er wie Gott für die Heiligen eintritt. Wir aber wissen, denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Guten, denen, die nach seinem Ratschluß berufen sind» (Röm 8, 26ff).

Nach dem Bericht des Evangelisten Lukas in der Apostelgeschichte stützt sich Paulus bei seinem Verhör vor dem Hohen Rat auf sein gutes Gewissen: «Brüder, bis auf den heutigen Tag bin ich mit einem vollkommen guten Gewissen vor Gott gewandelt» (Apg 23, 1). Diesem Text gemäß steht der Mensch mit seinem Gewissen «vor Gott». Im Gewissen vollzieht sich also demnach eine gewisse Konfrontation mit Gott – oder wie man in späteren Zeiten formulierte: Das Gewissen ist «Stimme Gottes», es ist «Ort des Dialogs mit Gott». Eine schlechthinige Gleichsetzung des Gewissensspruches mit der ‚Stimme Gottes‘ sollte sich jedoch gerade in der Zeit der Aufklärung als äußerst verhängnisvoll erweisen. Sie beachtet nicht die Irrtumsmöglichkeit von seiten des Menschen und führte schließlich zu einer absoluten Autonomie, in der das Gewissen nur mehr als ‚norma normans‘, nicht mehr

¹ O. Kuß, *Das Gewissen* 80.

² So H. Schlier, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus: Lebendiges Zeugnis* (1965) H. 1/2, 114f. Vgl. auch H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Freiburg 1964) 319-339.

gleichzeitig auch als ‚norma normata‘ gewertet wurde. In den Texten der Heiligen Schrift findet jedenfalls eine solche Auffassung keine Stütze.

5. Die Theologen der Patristik bieten zwar noch keine eigene Gewissenslehre, beschäftigen sich aber sowohl mit den biblischen wie mit den stoischen Aussagen über das Gewissen. Im griechischen Osten wird dabei stärker die Verbindung des Gewissens mit dem Glauben und dem Geist Gottes entsprechend den neutestamentlichen Aussagen hervorgehoben. So schließt sich *Origenes* im wesentlichen an die paulinische *syneidesis*-Auffassung an, gebraucht aber ebenso auch als Ersatzwort für ‚*syneidesis*‘ den Begriff ‚*syneidos*‘, den er aus der platonisch-stoischen Lehre des jüdisch-hellenistischen Philosophen *Philon* übernimmt. Der Alexandriner versteht darunter das Innere des Menschen, sein Herz – für den Christen die innere Gläubigkeit, aufgrund deren er alles auf Gott bezieht bzw. vor Gott wertet.¹ An Hand von biblischen Bildern und Allegoresen erläutert *Origenes* das vorangehende mahnende wie das nachfolgende tadelnde böse oder das die Tat anerkennende gute Gewissen.² Wo er eine Rückbesinnung auf das Innere verlangt, versteht er diese nicht bloß als psychologische Reflexion im Sinne der delphisch-apolloinischen Lebensweisheit «Erkenne dich selbst» (*γνώθι σεαυτόν*), sondern als eine religiöse Besinnung «im Angesichte Gottes». So ruft er z. B. auf, das Innere nach der Anhänglichkeit an Vater und Mutter und Bruder – gleichzeitig aber auch nach der tatsächlich vorhandenen Liebeshaltung zum Worte Gottes und zu Christus zu befragen.³ Das Gewissen ist also für *Origenes* ein eminent theologischer Begriff, jenes den Menschen bestimmende Innere, sein Herz, das letztlich wieder von der Person Christi Weisung erhält.

Nach der Auffassung des heiligen *Augustinus* ist das Gewissen (*conscientia*) das religiöse Organ des Menschen, kraft dessen er für das Überirdische und Transzendente aufnahmebereit wird. Es ist gleichsam der Raum für das Zwiegespräch zwischen Gott und der Seele. *Conscientia* bezeichnet jedoch auch den Träger des sittlichen Bewußtseins und das eigentlich funktionelle Gewissen.⁴ *Augustinus* weiß um die Bindung des Menschen an überindividuelle transzendente Werte; er kennt aus eigener Erfahrung die inneren Konflikte, das Hin- und Hergerissenwerden zwischen sittlichem Sollen und persönlichem Begehren und bezeugt dies vor allem in den ‚*Confessiones*‘, in denen er die Gewissensfunktion auch mit ‚*recordatio*‘ umschreibt.⁵ Ebenso wie bei *Origenes*, auf dessen Gedanken der Afrikaner mehrmals – wenigstens indirekt – zurückgreift, steht die religiöse Bezogenheit und die Orientierung des Gewissens an Gott im Vordergrund.

¹ Vgl. J. Stelzenberger, *Syneidesis bei Origenes* (Paderborn 1963) 22 ff.

² aaO. 46 ff.

³ aaO. 57 und 61. Vgl. J. Stelzenberger, *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie*: *Theol. Quartalschrift* 141 (1961) 174–205.

⁴ Vgl. J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus*. Studie zur Geschichte der Moraltheologie (Paderborn 1959) 174 f. ⁵ aaO. 176.

6. Für die im *Mittelalter* von den Theologen aufgestellte Gewissenslehre sollte besonders die Schrifterklärung des heiligen Hieronymus zu Ezechiel eine entscheidende Bedeutung erlangen. Hieronymus deutet in dem fraglichen Kommentar die Vision des Propheten von den vier Tieren mit den verschiedenen Gesichtern (Ez 1, 4–10) im Anschluß an die platonische Seelenlehre in folgender Weise: Im Menschengesicht finde sich das «Vernünftige», im Löwengesicht das «Gemütsbewegte», im Stiergesicht das «Begehrende» des Menschen versinnbildet; das Adlergesicht aber deute auf jene Anlage oder Kraft hin, die die Griechen mit «*synteresis*» bezeichnen. Diese Kraft sei nach Ansicht «der meisten» dem Menschen auch noch nach seiner Vertreibung aus dem Paradiese verblieben; sie mahnt und weist den Menschen zurecht.¹ Da der griechischen Sprache der Ausdruck «*synteresis*» vollständig fehlt, nimmt man heute im allgemeinen an, daß es sich hierbei um einen Schreib- oder Hörfehler handelt und daß ursprünglich statt dieser merkwürdigen Form der stoische und auch biblische Begriff «*syneidesis*» gestanden hat. Nach Hieronymus ist also das Gewissen eine vierte Seelenkraft, die neben dem Erkennen, dem Gemüt und dem Begehren den Menschen mahnt und zurechtweist. Die von den mittelalterlichen Theologen nicht bemerkte Entstellung dieses Hieronymustextes gab den Anlaß, zwischen «*synteresis*» und «*syneidesis*» als einer je besonderen Art von Gewissen zu unterscheiden und diese beiden Termini auch verschieden zu deuten. Dabei verstand man unter «*synteresis*» das allgemeine Gewissen oder die spekulative Kenntnis der Prinzipien der Sittlichkeit, unter «*syneidesis*» jedoch das besondere Gewissen bzw. den Gewissensspruch oder die Anwendung dieser Grundprinzipien auf den einzelnen Fall; man verwendete hierfür auch den Begriff «*conscientia*».² Vom allgemeinen Gewissen oder der Gewissensanlage nahm man an, daß sie jedem Menschen die Grunderkenntnis vermittele: Das Gute muß getan, das Böse unterlassen werden. Diese Erkenntnis ist in jedem Menschen vorhanden und kann niemals verlorengehen; sie ist Ausdruck der schöpfungsmäßigen Bindung des Menschen an das Gute bzw. an Gott. Vom einzelnen Gewissensspruch bzw. Urteil über einen konkreten Sachverhalt dagegen wußte man aus Erfahrung, daß der Mensch darin durchaus dem Irrtum ausgeliefert bleibt. In bezug auf die Rolle, die der Erkenntnis kraft oder dem zum Guten veranlagten Willen beim Gewissensurteil zukommt, unterscheiden sich die verschiedenen Gewissenstheorien der Theologen des *Hochmittelalters*. Die einen, vertreten durch Albert den Großen und Thomas von Aquin, verlegen die «*conscientia*» mehr in den Intellekt. *Synteresis* und Gewissen verhalten sich zueinander wie der Grundsatz und dessen Anwendung auf den konkre-

¹ Vgl. J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*. Eine moralgeschichtliche Studie (München 1933) 190, Anm. 11.

² aaO. 190 f. Vgl. besonders J. Stelzenberger, *Syneidesis, conscientia, Gewissen*. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes: *Abhandlungen zur Moraltheologie* 5 (Paderborn 1963) 84–106.

ten Fall, wie Habitus und Akt. Der Gewissensspruch ist demnach die Anwendung dieses Urwissens auf den konkreten Fall, wobei diese Anwendung in Anlehnung an Aristoteles als Syllogismus dargestellt wird: Die Synteresis als Obersatz bzw. als jene Kenntnis der ersten Prinzipien, die der Mensch von Natur aus in sich trägt; das Urteil der Vernunft über einen vorliegenden konkreten Fall als Untersatz, wobei gerade hier die Möglichkeit des Irrtums gegeben ist, da die Vernunft durch Begierde und Leidenschaft leicht irregeleitet wird; der eigentliche Gewissensspruch als Schlußsatz oder *Conclusio*, d. h. die Anwendung des Obersatzes (etwa: Das Böse muß gemieden werden – oder in der bereits konkreteren Formulierung: Einem Notleidenden die mögliche Hilfe zu versagen, ist böse) auf den Untersatz (z. B. mein Nachbar befindet sich in einer großen Notlage, woraus sich als ‚*Conclusio*‘ der Gewissensspruch ableitet: Also darf ich meinem notleidenden Nachbarn die mögliche Hilfeleistung nicht versagen; ich muß ihm helfen!). Was die sittliche Bedeutung und die Verpflichtungskraft des Gewissens (gemeint ist damit stets der Gewissensspruch im engeren Sinne) betrifft, so betont Thomas, daß das, was der Vernunft als gut erscheint, auch den Willen gut macht und umgekehrt: was die Vernunft als schlecht erachtet, läßt auch den Willen böse werden ohne Rücksicht darauf, ob die Vernunft bzw. das Gewissen im Irrtum sind oder nicht. Mag die Vernunft richtig oder falsch urteilen, jede Abweichung vom Gewissensspruch ist unerlaubt; das Gewissen – das richtige wie das falsche – bindet unter allen Umständen. Diese verpflichtende Kraft des Gewissens gründet darin, daß es stets «im Namen Gottes» gebietet. Wer zuwider handelt, bekundet somit seine Bereitschaft, Gottes Gebot zu übertreten, er sündigt. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß der, der seinem irrenden Gewissen folgt, objektiv richtig handelt; sein Tun bleibt zwar – solange er den Gewissensirrtum nicht erkennt – sittlich gut, ist aber objektiv falsch. Insofern bindet das irrende Gewissen nur so lange, als es besteht, also nur im Augenblick unmittelbar und absolut, aber nicht schlechthin und für immer, sondern nur bedingungsweise oder «per accidens». Das richtige Gewissen jedoch verpflichtet nicht nur im Augenblick absolut, sondern unbedingt und immer.¹

Im Unterschied zu dieser erkenntnistheoretischen Gewissenslehre der Dominikaner-Schule folgen die Franziskanertheologen mehr einer voluntaristischen Theorie. Nach Bonaventura ist der Wille des Menschen in seiner tiefsten Schicht unlöslich an das erkannte Gut gebunden. Wenn etwas als «für mich gut und richtig» erkannt ist, wird es zum verbindlichen Gewissensspruch, etwa in der Weise: Das mußt Du tun. Synteresis und Gewissen verhalten sich nicht zueinander wie Grundsatz und Anwendung, sondern wie Willens- und Verstandestätigkeit.² Diese mehr psychologisch ausgerich-

¹ Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht (München 1963) 176 ff und 275 ff. ² Vgl. aaO. 277.

tete Auffassung der Franziskaner-Schule verlegt das Gewissen in eine größere Tiefe des Menschen, in den Seelengrund, von den Mystikern als das «Seelenfünklein» (*scintilla animae*) bezeichnet. Je stärker Gott im Seelen Grunde wirkt und die Liebeskraft des Menschen an sich zieht, um so wacher ist das Gewissen.¹

Wesentlich für alle diese Gewissenstheorien der Scholastik ist jedoch, daß sie die Gewissenserfahrung nicht bloß als ein rein innermenschliches Erlebnis betrachten, sondern als einen Vorgang, der auf eine außerhalb des Menschen bestehende reale Ordnung hindeutet, mehr noch, der diese Welt transzendiert und auf Gott verweist. In Gott, seinem Anruf an den Menschen und seinem verpflichtenden Willen findet dieses Phänomen seine letzte Deutung. Darin gründet auch der Absolutheitscharakter des Gewissensspruches. Die Transzendenz wurde vom Pietismus derart überbetont, daß man das Gewissen mit der Stimme Gottes schlechthin identifizierte. Nicht zuletzt in Reaktion auf eine solche «Vergöttlichung» des Gewissens wurde in der Folgezeit von verschiedenen Philosophen die Transzendenz des Gewissens radikal geleugnet und als letzte Aussage über dieses Phänomen die rein innerweltliche Deutung des Gewissens hingestellt. Sicherlich finden sich in den Aussagen der sogenannten biologischen Gewissenstheorie, welche das Gewissen lediglich als Produkt einer nützlichen Umweltsanpassung versteht, oder in den soziologistischen und psychologistischen Theorien richtige Teilerkenntnisse über die Entwicklung des Gewissens. Doch dringen diese Theorien nicht bis zur letzten Persontiefe des Gewissens vor. Sie vermögen auch keine voll überzeugende Erklärung für die Verpflichtungskraft des Gewissens zu geben.

7. Für die *Neuzeit* sei kurz hingewiesen auf die Deutung des Gewissens im Raum der deutschen Philosophie, speziell bei Kant, Fichte, Hegel und Heidegger.

Für Immanuel Kant ist das Gewissen die autonome Instanz, die sich als kategorischer Imperativ, als absolute Anforderung an den Menschen, meldet. Es ist das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen, über das hinaus es keine Berufungsinstanz mehr gibt. Kant erklärt die absolute Verpflichtungskraft des Gewissens aus der objektiven, allgemein gültigen und alle Menschen gleich verpflichtenden Ordnung des Sittengesetzes.² In «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» spricht er über das Gewissen als Leitfaden in Glaubenssachen: «Das Gewissen ist ein Bewußt-

¹ B. Häring, Das Gesetz Christi 183 f.

² Vgl. M. Pfiögler, Das Gewissen in der Begegnung mit der Theologie, der Ethik und der Dichtung: Dienst an der Lehre: Wiener Beiträge zur Theologie X (Wien 1965) 38. Pfiögler unterläßt allerdings die Angabe des Fundortes und verweist nur allgemein auf die entsprechenden Schriften Kants. Vgl. S. 47 Anm. 3. – Für die folgende Untersuchung wurde verwendet: J. Kant, Werke IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Hrsg. W. Weischedel (Darmstadt 1956) (A = Seitenangabe der jeweils 1. Auflage des genannten Werkes von Kant.)

sein, das für sich selbst Pflicht ist... ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei... Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingt Pflicht.»¹ Nicht das Urteil darüber, ob eine Handlung richtig oder falsch sei, sondern erst die Gewißheit, daß das, was ich tun will, nicht unrecht, sondern recht ist, wird also verlangt. «Diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens», das man auch als «die sich selbst richtende moralische Urteilskraft» definieren könnte.² Die Handlung zu beurteilen im Sinne einer ‚norma normans‘ ist nach Kant Angelegenheit der Vernunft, nicht des Gewissens. Im Gewissen dagegen «richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe».³ In «Die Metaphysik der Sitten» stellt Kant im II. Teil, der Einleitung zur Tugendlehre, die Ursprünglichkeit des Gewissens heraus, das «nicht etwas Erwerbliches» ist; der Mensch hat vielmehr «ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen».⁴ Wenn das Gewissen im wesentlichen bereits in der formalen Anerkennung der Pflicht, Pflichten anzuerkennen, besteht, so ergibt sich, daß hier ‚Gewissen‘ lediglich unter dem Gesichtspunkt einer ‚norma normans‘, zunächst jedoch nicht als ‚norma normata‘ gesehen wird; dementsprechend kann es auch kein irrendes Gewissen geben. Kant zieht diese Folgerung, «daß nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei».⁵ «Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden.»⁶ Diese Aussage steht im Prinzip durchaus noch in der Linie der mittelalterlich-thomastischen Lehre, daß in sittlichen Fragen betreffs einer konkret zu vollziehenden oder vollzogenen Handlung letzter Richter das Gewissen des einzelnen darstellt und daß sich der Mensch diese Entscheidung und Verantwortung von niemandem abnehmen lassen kann. Allerdings – und das muß hier als Unterschied zur Kantschen Gewissenslehre deutlich herausgestellt werden – ist für die Scholastiker der Gewissensspruch kein rein formales, sondern ein inhaltlich gefülltes, d. h. die Tat wertendes Urteil, wobei die Ausrichtung des Gewissens als einer ‚norma normans‘ an objektiven Wertmaßstäben mit als integrierender Bestandteil der echten Gewissensentscheidung einbezogen wird und somit das Gewissen auch als eine ‚norma normata‘⁷ kennzeichnet.⁷ Kant betont hier lediglich das Gewissen als ‚norma

¹ J. Kant, Die Religion... IV § 4, ed. cit. 859f (A 270ff).

² aaO. 860 (A 271).

³ aaO.

⁴ J. Kant, Die Metaphysik... II 12, ed. cit. 531 (A 37).

⁵ aaO. ed. cit. 532 (A 38). ⁶ aaO.

⁷ Vgl. H. Meyer, Systematische Philosophie III (Paderborn 1960) 190ff.

normans‘. Gerade in der ‚Autonomie‘ sieht er auch die Würde des Menschen gegeben, seine Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber dem Mechanismus der übrigen Natur, die unter dem Gesetz der Kausalität (als der absoluten Notwendigkeit) und des Instinktes steht. Für das Handeln des Menschen stellt er den Grundsatz auf: «Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.»¹ Diese Aussage darf allerdings nicht im Sinne einer Unverbindlichkeit und Willkür interpretiert werden. Kant hält doch tatsächlich an einer objektiven Ausrichtung des Gewissens fest, wengleich diese rein formal gesehen wird. In seinen weiteren Formulierungen des kategorischen Imperativs, der selbst nur ein einziger ist und aus dem alle Imperative der Pflicht abgeleitet werden, kommt dies zum Ausdruck. So sagt er: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde»; – oder: «Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte»; – weiterhin: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest»; – und schließlich: «Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.»² Die Gewissenslehre Kants trägt rein formalen Charakter; die Sittlichkeit ruht auf der allgemeingültigen Gesetzlichkeit des Willens. In der Autonomie bzw. in der freien persönlichen Entscheidung wird im wesentlichen der Kern der Sittlichkeit gesehen, ohne daß man jedoch von einem Subjektivismus sprechen kann. Trotzdem fehlt die eigentlich religiöse Transzendenz; das Gewissen bleibt mehr oder weniger ein rein innermenschliches Organ, das ein Urteil ausspricht über die Treue gegenüber sich selbst bzw. gegenüber jener idealischen Person, die sich der Mensch als Subjekt der moralischen Gesetzgebung selbst schafft und die ihn bei der Pflichtverletzung anklagt; er ist gezwungen, sich eine solche ‚idealische Person‘ zumindest vorzustellen, d. h. zu schaffen.³ Mit Recht weist Hollenbach darauf hin, daß hinter diesem idealischen, über alle Macht erhabenen moralischen Wesen der Kantschen Lehre letztlich Gott steht, daß aber der Mensch nicht verpflichtet ist, dieses höchste fordernde Wesen als objektive Realität außer sich als wirklich anzunehmen; denn infolge der Grenzziehung Kants ist das Gewissen nur ein subjektives Prinzip. Die Idee dieses höchsten Wesens aber ist dem Menschen nicht objek-

¹ J. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Riga 1788) I § 7, ed. cit. 140 (A 54). Vgl. auch M. Pfliegler, Das Gewissen 38.

² J. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga 1785 = A) II, ed. cit. 51 (A 52), 61 (A 66/67) und 71 (A 82/83).

³ Vgl. hierzu J. M. Hollenbach, Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie (Baden-Baden 1954) 314.

tiv durch die theoretische, sondern bloß subjektiv durch die praktische, sich selbst verpflichtende Vernunft gegeben.¹ Das Gewissen bleibt also wohl noch normiert (*norma normata*), aber nur von einem idealischen, nicht unbedingt objektiv existierenden höchsten Wesen. Die Gewissensautonomie bei Kant ruht letztlich auf der Mündigkeit der auf sich selbst gestellten Vernunft.² Allerdings bleibt die idealistische Kantsche Gewissenslehre doch allzu formalistisch.

Johann Gottlieb *Fichte* knüpft an die Gewissenslehre Kants an, legt sie aber ganz im subjektiven Sinne aus und sieht im Gewissen «das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht», um dessentwillen der Mensch selbst urteilen und das Urteil an sein eigenes Gefühl halten muß; andernfalls handelt er unmoralisch und gewissenlos. Es gibt demnach auch «kein äußeres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebotes».³ Insofern das Gewissen «das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit» darstellt, kann es nicht irren; es vermag auch «nach keinem anderen Bewußtsein geprüft und berichtigt» zu werden, da es «keinen höheren Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel».⁴ Darum hat auch keine irdische Macht das Recht, in Gewissenssachen zu gebieten.⁵

Trotz seinen unhaltbaren Behauptungen «Wer auf Autorität hin handelt, handelt notwendig gewissenlos», und: «Was nicht aus Bestätigung von unserem eigenen Gewissen hervorgeht, ist absolut Sünde»⁶ setzt Fichte das Gewissen als ‚norma normans‘ nicht völlig absolut, sondern läßt noch eine gewisse ‚Ausrichtung‘ gelten, und zwar die Rücksichtnahme auf das Wollen des anderen: «Jeder soll bei allem, was er tut, auf alle denken: aber eben darum darf er manches nicht tun, weil er nicht wissen kann, ob sie wollen.»⁷

Die Gewissenstheorie von Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* ist insofern interessant, als er das persönliche Gewissen als ‚norma normans‘ letztlich ausschaltet und nur die objektiv dargestellte sittliche Idee gelten läßt. Einerseits ist für ihn das Gewissen «die tiefste innerliche Einsamkeit», andererseits aber wertet er in seiner Staatslehre den Staat als «das objektive Gewissen», als «den präsenten Gott»; dementsprechend erfährt auch die staatliche Ordnung eine Apotheose, insofern sie als gegenwärtige göttliche Ordnung, als «die Wirklichkeit der sittlichen Idee» gilt. Folgerichtig schließt daraus Hegel: «Der Staat kann... das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i.

¹ aaO. 314f.

² Vgl. H. Meyer, Systematische Philosophie 191.

³ J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (Jena-Leipzig 1798). Hrsg. M. Zahn: Philos. Bibl. 257 (Hamburg 1963) III § 15 ed. cit. 169 und 173.

⁴ aaO. II § 11 und III § 15 ed. cit. 144 und 170.

⁵ aaO. III § 18 ed. cit. 247.

⁶ Zitiert nach H. Meyer, Systematische Philosophie 191.

⁷ J. G. Fichte, aaO. III § 18 ed. cit. 250.

als subjektives Gewissen nicht anerkennen.»¹ Sicherlich ist für Hegel dieser Staat, der die letzte Autorität des einzelnen darstellt, ein Idealgebilde und kann in keiner Weise mit den heute vorhandenen diktatorisch geführten Staatsgebilden, die sich der Hegelschen Aussagen – nicht immer zu Recht – bedienen, gleichgesetzt werden. Doch die Auswirkungen der Hegelschen Rechtsphilosophie zeigten sich bereits bei seinem Schüler Karl Marx, der aus den Thesen seines Lehrers seine Staatstheorie und Gesellschaftslehre aufbaute. Pffiegler weist in seiner Untersuchung darauf hin, daß alle Gesellschaftslehren und Staatsauffassungen im Geiste Hegels dazu neigen, die persönliche Verantwortung und Entscheidung des einzelnen Menschen in einem kollektiven «Gewissen» des Staates verschwinden zu lassen.² An der Hegelschen Theorie wird sichtbar, wohin eine übertriebene, gleichsam blinde Autoritätsgläubigkeit – die die Eigenständigkeit des persönlichen Gewissens als einer ‚norma normans‘ übersieht und das Gewissen in seiner ‚objektiven Normierung‘ (d. h. das ‚norma normata‘-Sein des Gewissens) überbetont – zu führen vermag.

Der Gewissensbegriff der Aufklärungszeit hat sich schließlich völlig säkularisiert. Gewissen wird nicht mehr als die Spannung zwischen Gottes Anspruch und menschlichem Tun, sondern nur mehr als bloßes Denken und Meinen des einzelnen verstanden im Sinne von persönlicher selbstgewählter Überzeugung oder im Sinne einer Urteilsbildung nach eigenem Gutdünken. Ein so verstandenes Gewissen, das nichts anderes ist als persönliche Meinung, unabhängig von einer übergeordneten Norm, führt letztlich zum völlig bindungslosen Gewissen, zum reinen Subjektivismus. Hier erscheint die Entscheidung selbst oft schon als die sittliche Regelung. Ein solches Gewissen und eine solche Gewissensfreiheit ist auch von den Päpsten des vergangenen Jahrhunderts verurteilt worden. Sie meint Papst Pius IX., wenn er im Anschluß an seinen Vorgänger Papst Gregor XVI. die Forderung nach einer gesetzmäßig zu verankernden Gewissens- und Religionsfreiheit als irtig und für die katholische Kirche wie für das Seelenheil als verderblich bezeichnet.³ Mit dieser Verurteilung ist der völlig freischwebende Gewissensbegriff des neuzeitlichen Individualismus und Skeptizismus einer übersteigerten ethischen Autonomie getroffen.

Als Reaktion auf den deutschen Idealismus Hegelscher Prägung, in der das einzelne Individuum nur als ein Entfaltungsmoment der absoluten Idee gewertet wird, aber auch in Auflehnung gegen die abendländische Wesensphilosophie entstand nach den Erschütterungen des ersten Weltkrieges die

¹ Diese Ausführungen stützen sich auf die Untersuchung von M. Pffiegler, Das Gewissen 39. ² aaO. 40.

³ Papst Pius IX., Encyclica «Quanta cura»: AAS 3 (1867) 162: haud timent erroneam illam fovere opinionem Catholicae Ecclesiae animarumque salutis maxime exitialem... nimirum libertatem conscientiae, et cultum esse proprium cuiuscumque hominis ius, quod lege proclamari et asserti debet in omni recte constituta societate, et ius civibus inesse.

sogenannte Existenzphilosophie. Nur kurz soll hier auf den Gewissensbegriff des eigentlichen Anregers dieser philosophischen Richtung in Deutschland hingewiesen werden. Martin *Heidegger* deutet die Regung des Gewissens als ‚Ruf der Sorge‘, der dem Menschen wie die Stimme eines anderen erscheint und ihn unerwartet trifft. Dennoch kommt dieser Ruf aus mir und über mich, ist eindeutig und unmißverständlich und besagt schlechthin: Du bist schuldig. Auf die Frage, wer denn dieser Rufer sei, antwortet Heidegger: Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.¹ Der Sinn dieses Rufes aber besteht darin, den Menschen zu seinem eigensten Seinkönnen aufzurufen, ihn aus dem Verfallensein an das Man herauszuholen. Weil das Dasein im Grunde seines Seins ‚Sorge‘ ist, darum offenbart sich der Gewissensruf als ein ‚Ruf der Sorge‘.² Wenn aber der Gewissensruf zum Seinkönnen aufruft, so hält er kein leeres Existenzideal vor, sondern ruft in die Situation vor; im Gewissen bezeugt das Dasein das eigenste Seinkönnen, insofern es sich in die Unbestimmtheit seiner Grenzsituation geworfen sieht.³ Somit bleibt für Heidegger das Gewissen ein weltimmanentes «Sich-verstehen im eigensten Seinkönnen», es fehlt ihm gänzlich der transzendente Charakter, das Eingeständnis der schuldigen Hingabe an Gott. Das Gewissen ist weder ‚norma normata‘ noch ‚norma normans‘ für das Handeln des Menschen, sondern lediglich ein Phänomen des Daseins. Im Blick auf das theologische Gewissensverständnis bemerkt Hollenbach zur Heideggerschen Lehre: «Die echte im Gewissensruf aufbrechende Not des vor Gott sich schuldig wissenden Menschen wird also hier in die Dialektik eines in sich verkapselten ‚Daseins‘ verharmlost.»⁴ Solange eine so verstandene, rein innerweltliche Schau eines Existentialismus von der Prägung Heideggers oder Sartres beibehalten wird, bleibt eine eigentliche Sinndeutung des Gewissens versagt. Das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein als Rufer gibt keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Sinn und nach der verbindlichen Kraft des Gewissensspruches. Sie muß darum von seiten der Metaphysik und der Theologie versucht werden.

II. PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE WESENSDEUTUNG

DES GEWISSENS UND SEINER FUNKTION:

DIE HEUTE VERTRETENE GANZHEITLICHE GEWISSENSTHEORIE

1. Der vorausgehende geschichtliche Überblick über die verschiedenen Gewissenstheorien bietet bereits im einzelnen jene Elemente, die sich für eine ganzheitliche Gewissenstheorie als fruchtbar erweisen sollten. Von dieser heute im allgemeinen vertretenen ganzheitlichen theologischen Deutung des

¹ So J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen* 16.

² aaO. 315. ³ aaO. 322. ⁴ aaO. 323.

Gewissens aus läßt sich rückblickend auch leichter die Einseitigkeit der jeweils vorgetragenen Theorie bloßlegen. Was ist hier unter ganzheitlicher Gewissensstheorie gemeint?

Beim Gewissensspruch handelt es sich um ein Erlebnis, das bis in die tiefsten Schichten des Menschen hineinreicht und das der Mensch noch vor jeder willentlichen Stellungnahme sowie vor jeder Erkenntnisbemühung in der Tiefe seines Gemütes als Aufforderung erfährt – etwa in dem Sinne: Dies mußt du nun tun, oder: dies mußt du unterlassen, sonst handelst *du* falsch, sonst verfehlst du die dir gestellte Aufgabe deines Personseins.¹ Es ist dies nicht bloß ein Akt des Erkennens, läßt sich aber auch nicht allein erklären aus der Bindung des Willens an das Gute; denn dieses Erleben wird auch vom Gemüt getragen. Wir werden darum in diesem Geschehen einen Vorgang erblicken, der sich in jenem tiefsten Kern des Menschen vollzieht, wo die vielfältigen Kräfte der Seele, des Geistes, Wollens und Gemütes noch nicht aufgegliedert sind: Ein Geschehen, das somit alle Seelenkräfte mehr oder weniger mit umfaßt. Durch diesen Urteilsspruch wird die konkrete von mir zu vollziehende oder bereits vollzogene Tat beurteilt. Wenngleich die verschiedenen Gewissensstheorien der Scholastik gegenüber den abwegigen weltimmanenten Theorien der Neuzeit klar die Transzendenz des Gewissens bzw. seine Ausrichtung auf Gott und seine Orientierung an Gott betonen, so verlegen sie doch das Gewissen bald in den Verstand, bald in den Willen, bald in das gefühlvolle Seelenerfassen. Sie bleiben also noch im Vordergründigen stecken und dringen nicht vor bis in jene tiefere Seelenschicht, in der diese Potenzen eben noch vereint sind, an jene Stelle, wo die personale Existenz des Menschen ihren Grund und ihre Mitte besitzt.²

Das Gewissen wird also am besten verstanden als ein Geschehen in jenem innersten Kern des Menschen, der mit naturwissenschaftlichen und mit rein psychologischen «Methoden» nicht voll erfaßt zu werden vermag, ein Vorgang, der in der personalen Mitte des Menschen gründet und daselbst zum «Ereignis» wird. Die philosophische Anthropologie kann dieses Phänomen unter anderem daraus erklären, daß sich der Mensch als Mensch in seinem Innersten vom Guten ergriffen und vom Bösen abgeschreckt fühlt. Nach einer bösen Tat ist es der Aufschrei und der Schmerz der Seele gegenüber dieser die Person zerstörenden Tat. Es ist dies ein klares, geistiges Erfassen, eine Art ‚simplex intuitus‘, der aber nicht bloß ein Akt des Erkennens ist, auch nicht allein des Strebevermögens, des Willens, sondern ebenso sehr dem emotionalen Erleben zugeschrieben werden könnte; genauer gesagt, es ist ein Geschehen, das sich im tiefsten Person-Kern des Menschen vollzieht und alle Seelenkräfte mehr oder weniger trifft.

¹ Vgl. hierzu A. Auer, *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz: Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip: Studien und Berichte der Kathol. Akademie in Bayern* H. 18 (Würzburg 1962) 37–59.

² aaO. 44f.

Indem so das Gewissen im Seelengrund, in der Mitte und Tiefe der Person verankert wird, führen wir auch den Menschen wieder in eine letzte Einheit und Geschlossenheit seines personalen Seins zurück und vermeiden eine zergliedernde und sezierende Auflösung des Menschen. In ähnlicher Weise kehrt ja auch heute die Medizin zur Ganzheitstherapie zurück, indem sie die Ursachen für eine Krankheit nicht nur im leiblichen und organischen Bereich, sondern auch und vor allem im psychischen Bereich des Menschen sucht und dementsprechend die Behandlung vornimmt.

2. Dennoch aber stellt sich die Frage: Welches ist die Ursache dieses Erlebnisses? Woher erklärt sich dieses nicht zu leugnende Geschehen im Menschen? Aus der Bindung an das Gute? Oder entsprechend der Eigenart des «bösen Gewissens» aus der zerstörenden Kraft des Bösen? Ist es bloß eine Art Selbsterhaltungstrieb des Menschen, wie gewisse Vertreter der Stoa meinen? Oder zeichnet sich hier ein in das Herz des Menschen geschriebenes Sittengesetz ab, das unter allen Umständen verpflichtet, also – mit den Worten Kants – ein kategorischer Imperativ? Hat etwa Hegel recht, wenn er in der von außen kommenden Autorität, im Staat, die eigentliche Norm für das Gewissen, ja das Gewissen schlechthin erblickt? Oder kommt Martin Heidegger mit seiner innerweltlichen und in etwa auch innermenschlichen Deutung der Ursache näher, wenn er von einem ‚Ruf nach vorn‘ spricht? Wer ist hier der Rufende?

John Henry Newman betont einmal, daß Wesen und Eigenart der Gewissenserfahrung eine Relation sei; mit und in dem Gewissen wird zugleich das Gegenüber einer Person erfahren. Im Gewissen kommt die Transzendenz des Daseins zum Ausdruck, insofern das Gewissen nicht in sich selbst ruht, sondern auf den hinweist, der in der jeweiligen Gewissensstimme verpflichtend aufruft: Gott. Newman sieht im Gewissen eine überirdische (transzendente) Wirklichkeit; diese Wirklichkeit könne kein bloßes Prinzip, sondern müsse eine Person sein. Das Gewissen sei demnach das Echo einer Stimme, hinter der die Person des unendlichen Gottes stehe.¹ Newman spricht nicht schlechthin von der Stimme Gottes, sondern nur von dem «Echo» einer Stimme. Dieses Echo könnte durchaus auch einmal ungehört verhallen oder falsch verstanden werden. Ausschlaggebend ist, daß man den transzendentalen Charakter des Gewissensrufes, die dahinterstehende Person als den Rufenden erfährt, dem man Antwort zu geben hat. Darin besteht die «Verantwortung» des Menschen. Je mehr der Mensch aus seiner Personentiefe heraus lebt, um so sicherer wird ihm auch sein geistiges Gespür sagen: Kein totes absolutes Prinzip vermag mich zu verpflichten, sondern nur eine lebendige Person, die hinter allen Forderungen und hinter allen Werten steht: Gott.

Das Gewissen ist also von seiner Seinswurzel her gesehen ein religiöses Ereignis. Es findet seine letzte Erklärung in der Tatsache, daß der Mensch

¹ aaO. 48. Vgl. auch F. Wiedmann, Theorie des realen Denkens nach John Henry Newman: Newman-Studien 4. Hrsg. H. Fries/W. Becker (Nürnberg 1960) 213 f.

nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist. Solange der Mensch dem Guten, dem Wertbereich und letztlich Gott geöffnet bleibt, solange er das Gewissenserlebnis nicht aus Hochmut verfälscht, wird er hinter dem Mahnruf seines Gewissens einen absoluten Rufer, einen lebendigen Richter erkennen. Aus der im tiefsten Seelengrunde, im Personkern wirkenden Gottebenbildlichkeit erklärt sich die letzte Dynamik des Gewissens.¹

Um die Irrtumsmöglichkeit und die Korrekturbedürftigkeit des Gewissens anzudeuten, vergleicht es Kardinal Newman mit einer Uhr, die immer wieder einmal richtig gestellt werden muß: «Wir möchten nicht deshalb die Uhren missen, weil sie von Zeit zu Zeit falsch gehen und falsch schlagen. Eine Uhr kann ihrem System nach vollkommen sein und doch eine Regulierung erfordern... Von unserem Gewissen kann man ebenfalls sagen, daß es die Stunden schlägt, und sie falsch schlagen wird, wenn es nicht für die Ausübung seiner eigentlichen Funktion genügend reguliert worden ist... Und wie es keine Widerlegung der Autorität des Gewissens ist, daß irriige Gewissen im Überfluß vorhanden sind, so werden auch die Bedeutung und der Nutzen der Gewißheit nicht deshalb zerstört, weil sogar gebildete Geister, denen es mit dem Suchen nach der Wahrheit ernst ist, in vielen Fällen unter der Macht von Vorurteilen und Täuschungen bleiben.»²

Wenngleich die Psychologen bei der Umschreibung des Gewissensphänomens und bei der Untersuchung und Deutung desselben von ihrem Fach her auf jegliche transzendente Erklärung der Ursachen des Gewissens verzichten müssen – eine Übertretung dieser ‚Abstinenz‘ wäre eine wissenschaftlich nicht tragbare *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* –, so wird ihre Aussage dennoch keine ‚abgeschlossene‘ sein dürfen. Eine Leugnung jeder weiteren, noch notwendig zu erwartenden ‚ergänzenden‘ Aussagemöglichkeit käme einer Verabsolutierung der eigenen begrenzten wissenschaftlichen Methode gleich und wäre ein ebensolcher Kunstfehler wie eine methodische ‚Metabasis‘ in die Theologie. Zumindest wird der Psychologe anerkennen müssen, daß sich das Gewissen nicht im Erlebnisbereich völlig erschöpft, sondern diesen notwendig transzendiert – wobei zunächst noch offenbleibt, ob diese Transzendenz bloß innerweltlichen Charakter oder doch metaphysischen Charakter trägt. Der Theologe wird diese ‚Auffüllung‘ zu leisten haben. Sigmund Freud hat sich einer solchen ‚Metabasis‘ schuldig gemacht, insofern er seine biologisch-psychologischen Erkenntnisse auf das Gebiet der Metaphysik und Theologie übertrug, also ideologisierte und damit die Religion selbst angriff. Freud übersah den wesentlichen Unterschied zwischen dem psychologischen und dem ethisch-theologischen Gewissensbegriff. Handelt es sich bei ersterem um ein immanentes, subjektiv-psychisches Erleben, so sieht die Ethik unter Gewissen einen transzendentalen, objektiven

¹ Vgl. B. Häring, Das Gesetz Christi 184 f.

² John Henry Kardinal Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre: Ausgewählte Werke 7. Hrsg. M. Laros/W. Becker (Mainz 1962) 162 f.

und realen Wertbezug, der schließlich von der Theologie als eine dem Menschen seinsmäßig zukommende, personale Ausrichtung auf Gott, als der zum menschlichen Personsein gehörende dialogische Gottesbezug verstanden wird. Während sich Freud mit dem Gewissen ‚in fieri‘ befaßt und dementsprechend auf vorsittliches ‚Material‘ und auf den unbewußten Anteil des Erlebens zurückgreift, beurteilt die Ethik und Theologie das Gewissen in seinem Sein (was selbstverständlich auch weiterhin einem Werdeprozeß unterliegt) und ist interessiert an dem Bewußtsein und Willen bzw. am voll verantwortlichen Tun des Menschen.¹

Nach dem ganzheitlichen Gewissensverständnis der heutigen Theologie ereignet sich im Gewissen die Begegnung zwischen Gott und Mensch, der Dialog zwischen dem göttlichen Du und meinem eigenen Ich. Aus dem dialogischen Verständnis des Gewissens heraus wird wiederum die dialogische Existenz des Menschen sichtbar; der Mensch als Person ist eben wesentlich auf Begegnung, auf ein Du hin angelegt. Man hat die menschliche Persönlichkeit noch nicht genügend umschrieben, wenn man sie als «vernünftiges Wesen» (animal rationale) oder als eine «in sich stehende freie Geistigkeit» (subsistens) bestimmt. Der dialogische Bezug zum Du des Mitmenschen – aber ebenso auch zum Du Gottes – gehört wesentlich zur menschlichen Persönlichkeit hinzu. Aufgrund des wesentlich dialogischen Charakters personaler Existenz bezeichnet A. Auer das Gewissen als den «Ort des Dialoges zwischen Gott und Mensch».² Wir werden darüber hinaus hinzufügen: es ist nicht bloß der Ort des Dialoges, sondern bereits der Beginn desselben. Das Gewissen bzw. sein Ruf stellt als «Echo des Rufes Gottes» die Aufforderung dar zu jenem «Wechselgespräch» zwischen Gott und Mensch, das in seinen Anfängen bereits schöpfungsmäßig dem Menschen eingegeben wurde und unabhängig vom Menschen noch vor jeder freien Stellungnahme beginnt, das aber schließlich vom Menschen persönlich mitvollzogen und fortgeführt werden soll.

3. Eine Beschränkung des Gewissens und seiner Funktion lediglich auf das böse Gewissen – wie dies einige Vertreter der Phänomenologie tun – oder auf den Gewissensruf ausschließlich als ein Verbot, wie dies einige evangelische Theologen für legitim halten, dürfte weder einem positiven ganzheitlichen Gewissensverständnis noch dem vollen biblischen Sinn der «syneidesis» gerecht werden. Sicherlich erfährt der einzelne Mensch sein Gewissen häufig erst dann, wenn es sich aufgrund eines Versagens regt, wenn es also in seinem Innern gegen die die menschliche Person zerstörende Gesetzesverletzung aufschreit. Dennoch aber wird man durchaus auch das sogenannte «gute Gewissen» gelten lassen.

¹ Vgl. G. Griesl, *Gewissen und Über-Ich: Pastoralpsychologische Studien* (München 1966) 149–173. Griesl hat in dieser ausgezeichneten Studie die Freudsche Lehre einer klaren Kritik unterzogen.

² A. Auer, *Das Gewissen* 50.

Die evangelischen Theologen stimmen keineswegs dieser von der katholischen Theologie vorgetragenen ganzheitlichen Gewissensauffassung ohne weiteres zu. Aufgrund ihrer Erbsünden- und Rechtfertigungslehre entwickeln sie die Theorie von dem unerlösten Gewissen, welches autonomen Charakter trägt bzw. von dem eigenen gottfeindlichen Egoismus ‚normiert‘ wird, und von dem erlösten Gewissen, das nicht nur von Christus seine Norm empfängt, sondern – wie einige Theologen hervorheben – mit dem im Glauben angenommenen Christus identisch ist. So sieht z. B. Dietrich Bonhoeffer im natürlichen (= unerlösten) Gewissen «das Zeichen der Entzweiung des Menschen mit sich selbst», die «Stimme des abgefallenen Lebens, das wenigstens mit sich selbst eins bleiben will», den «Ruf zur Einheit des Menschen mit sich selbst».¹ Nach ihm trägt der Gewissensruf «ausschließlich den Charakter des Verbotes... Das Gewissen ist befriedigt, wenn das Verbot nicht übertreten wird... Es gibt kein Gebot».² Bonhoeffer bestimmt nun im weiteren dieses Gewissen rein formal in der Weise: «Das Gewissen ist der aus einer Tiefe jenseits des eigenen Willens und der eigenen Vernunft sich zu Gehör bringende Ruf der menschlichen Existenz zur Einheit mit sich selbst. Es erscheint als Anklage gegen die verlorene Einheit und als Warnung vor dem sich selbst Verlieren. Es ist primär nicht auf ein bestimmtes Tun, sondern auf ein bestimmtes Sein gerichtet. Es protestiert gegen ein Tun, das dieses Sein in der Einheit mit sich selbst gefährdet.»³ Für den «natürlichen» (= unerlösten) Menschen ist der Gewissensruf keineswegs eine an Gott oder an der ‚lex aeterna‘ ausgerichtete oder auszurichtende, ‚norma normans‘ des menschlichen Tuns, sondern «der Versuch des Ich, sich in seinem Wissen um Gut und Böse vor Gott, vor den Menschen und vor sich selbst zu rechtfertigen»; nicht in Gott, sondern in der Autonomie des eigenen Ich hat der Gewissensruf seinen Ursprung und sein Ziel. «So bleibt der Mensch in seinem Gewissen gebunden an ein selbstgefundenes Gesetz, das konkret in verschiedener Gestalt auftreten kann, aber bei dem Verlust des eigenen Selbst unüberschreitbares Gesetz bleibt.»⁴ Im Glauben nun findet erst die Preisgabe der Autonomie zugunsten der bedingungslosen Heteronomie statt: «Jesus Christus ist mein Gewissen geworden. Das bedeutet, daß ich die Einheit mit mir selbst nur noch in der Hingabe meines Ich an Gott und die Menschen finden kann.»⁵ Bonhoeffer sieht im Glauben die Befreiung des Gewissens und die Entlarvung der gottlosen Selbstrechtfertigung des Menschen von seiten des natürlichen Gewissens.

H. Thielicke spricht statt des natürlichen vom unerlösten Gewissen, das «ein Zeichen der Verwundung durch Gott ist». Mit den Mitteln des Gesetzes, d. h. mit guten Werken und Opfern versucht es leidenschaftlich, eigenmächtig

¹ D. Bonhoeffer, *Ethik*. Hrsg. E. Bethge (München 1963) 26.

² aaO.

³ aaO. 257. ⁴ aaO. 258. ⁵ aaO. 258 f.

diese Wunde zu schließen und zur Ruhe zu kommen.¹ Wenn jedoch das Wunder der Rechtfertigung geschieht, wird «das Gewissen mit seinen gesetzlichen Postulaten gleichsam durch Gott besiegt». Das Gewissen findet nun «eine Ruhe in der Annahme des göttlichen Zuspruchs». Da aber dieser Friede nur ‚in actu‘ präsent ist, bleibt das Gewissen der Unruheherd in mir. «Es bleibt die Instanz... als verklagendes Gewissen... Das Gewissen, und nicht nur die niederen Triebe, wird mir deshalb zu einer fortgesetzten Quelle von Anfechtungen, indem es Gottes Gesetz über mich Recht gibt und indem es gleichsam eine Filiale der göttlichen Anklagekanzlei auf icheigenem Boden darstellt.»²

Das Anliegen der evangelischen Theologen ist es, die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ‚post lapsum‘ zu unterstreichen. Darum sehen sie in dem natürlichen bzw. unerlösten Gewissen die Grundhaltung des von Gott im ‚Non serviam‘ abgefallenen Menschen verkörpert, seine ‚natura corrupta‘ und die Versuche seiner Selbstrechtfertigung. Im erlösten Gewissen zeichnet sich klar Christus als die ‚norma normans‘ des Gläubigen ab, wobei allerdings im Unterschied zur ganzheitlichen Gewissenstheorie katholischer Theologen doch der dialogische Charakter des Gewissens nicht so stark zum Tragen kommt (insofern der Mensch ja seismäßig – aufgrund der erbsündlichen Verderbnis – keinen ‚Ansatzpunkt‘ für diesen Dialog besitzt). – Man wird allerdings doch die Frage aufwerfen, ob nicht gerade der Begriff des unerlösten Gewissens der von Paulus auch den Heiden noch zugeschriebenen Befähigung widerspricht. Ist es biblisch, dieses noch nicht von der Gnade erleuchtete, noch nicht ‚gläubige‘ Gewissen schlechthin nur als ‚Bastion der Selbstverteidigung‘ zu sehen und in keiner Weise als Anknüpfungspunkt für das Gesetz Gottes gelten zu lassen?³ Darf man wirklich von zwei verschiedenen Gewissen sprechen, dem unerlösten und dem erlösten? Diese Sicht gründet in der protestantischen Erbsünden- und Rechtfertigungslehre. So verständlich das Anliegen ist, so scheint diese Gewissenslehre doch nicht der Bedeutung des Gewissens als einer ‚norma normans‘ und einer ‚norma normata‘ gerecht zu werden.

III. DIE BEDEUTUNG DES GEWISSENS FÜR DAS SITTLICHE HANDELN

1. Bereits aus dem Gewissenserlebnis läßt sich andeutungsweise ahnen, welche Relevanz dem Gewissen hinsichtlich der Sittlichkeit des Handelns zukommt.

¹ H. Thielicke, Das Problem der normativen Instanzen: Das Gewissen: Theologische Ethik I (Tübingen 21958) n. 1441–1851, besonders n. 1529.

² aaO. n. 1577–1579.

³ aaO. n. 1663. Vgl. hierzu auch F. Böckle, Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht (Luzern-Stuttgart 21966).

Wenn der Gewissensspruch tatsächlich entsprechend dem dialogischen Verständnis der Beginn des Dialogs zwischen Gott und Mensch ist, so wäre zunächst zu fragen: Wer ist Subjekt des Gewissens? Ist es der Mensch, wie wir anzunehmen neigen; denn der Mensch ist doch Träger des Gewissens, und das Phänomen des Gewissenserlebnisses ist an seine Existenz gebunden. Oder sollte man vielmehr den Menschen als Objekt des Gewissensanrufes bezeichnen; er ist doch der Angesprochene, an den sich der Gewissensruf unüberhörbar richtet. Halten wir fest an der Unterscheidung zwischen Gewissensanlage und Gewissensfunktion bzw. -spruch, so dürfen wir wohl sagen: Der Mensch als solcher ist Träger der Gewissensanlage, er ist aber in etwa auch Träger des Gewissensspruches. Gleichzeitig allerdings ist er auch Objekt des Gewissensspruches, der sich gleichsam reflexiv an den Träger dieser Anlage richtet und ihn «trifft». Der Mensch ist also Subjekt der Gewissensanlage und des Gewissensspruches, aber auch Objekt des letzteren. Andererseits bleibt das Gewissen tatsächlich jenes «Empfangsorgan» für den Ruf Gottes, der dem Menschen übermittelt werden soll. Das Gewissen erfährt selbst eine Normierung von diesem von der Theologie im Glauben als wirklich erfahrenen, durch Christus an den Menschen gerichteten Ruf der «lex aeterna», des unendlichen Schöpfergottes. Als Anlage kommt der «synteresis» diese Ausrichtung bereits seismäßig zu – oder wie die Theologen des Hochmittelalters versichern: Sie ist dem Menschen unaufhebbar eingegeben, kann also weder irren noch verlorengehen. Als Gewissensspruch oder «conscientia» ist diese Orientierung jedoch immer wieder von neuem zu leisten; sie ist dem Menschen aufgegeben. Insofern unterliegt sie auch menschlichem Irren.

Es gehört nun zur Eigenart des Gewissensspruches, daß er dort, wo er sich zunächst leise regt, schließlich an Deutlichkeit und Stärke zunimmt. Nicht umsonst hat man von einem «Crescendo des Gewissensrufes» gesprochen.¹ Aber auch inhaltlich scheint dieser Gewissensspruch ein «Crescendo» zu kennen. Richtet er sich nämlich zunächst nur auf jene «schwache Stelle», die bei der Ausführung einer Handlung anzutreffen war, so breitet er sich doch mit zunehmender Deutlichkeit auf das ganze Werk aus, das aufgrund etwa des «unlauteren Mittels», das angewendet wurde, als schlechte Handlung bezeichnet wird; dieser Spruch greift jedoch schließlich auch auf die Person über; erst hier wird er im eigentlichen Sinne als die Person betreffend «vernommen» und überträgt das Urteil der Handlung als Totalurteil auch auf den Handelnden selbst. Konkret könnte dieses inhaltliche «Crescendo» bei einer Hilfeleistung, die ich einem Armen – allerdings unter Verwendung einer Lüge – gewährt habe, etwa folgendermaßen aussehen: «Daß du bei deiner Hilfeleistung dieses unlautere Mittel, die Lüge, verwendet hast, war nicht in Ordnung; es hat die ganze Handlung schlecht werden lassen; eigent-

¹ Vgl. W. Trillhaas, Ethik (Berlin 1959) 86f.

so groß, daß nicht doch noch jeder Mensch ein Mindestmaß jenes Rufes zu vernehmen vermag. Der Gewissensirrtum wird sich also letztlich nur auf das Verhältnis Gewissensspruch: objektive Norm bzw. tatsächlicher Ruf Gottes, nicht auf das Verhältnis Subjekt: Gewissensruf erstrecken. In letzterem Falle – d. h. wo das Subjekt irrtümlich einen ‚Gewissensbefehl‘ annimmt – liegt im strengen Sinne gar kein Gewissensspruch, sondern nur eine subjektiv-willkürliche Meinung vor. Wann dies im einzelnen der Fall ist, läßt sich – vor allem beim ‚vorausgehenden Gewissen‘ – nicht von vornherein ohne weiteres sagen. Doch dürfte als zuverlässiges Kriterium dafür, ob sich wirklich ein echter Gewissensspruch oder nur eine rein subjektiv-persönliche ‚Meinung‘ anmeldet, u. a. die Tatsache sein, ob sich jene Person redlich bemüht, das sachlich Richtige und Geforderte, d. i. den an sie gerichteten Willen Gottes zu erkennen, oder ob es ihr in ihrer Grundhaltung doch bloß um eine mehr oder weniger egozentrische Befriedigung und Erfüllung der eigenen Wünsche geht.

Insofern das Gewissen gegebenenfalls eine ‚norma normata erronea‘ ist, dient sein Spruch dem Menschen zwar noch als Bewährungsprobe gegenüber dem an ihn gerichteten Anruf Gottes, wird aber seiner «Wirkkraft» hinsichtlich der Gestaltung und Erneuerung der Welt beraubt. Wer also dem irrigen Gewissensspruch folgt, vorausgesetzt, daß es sich um keine bloße Meinung, sondern tatsächlich um einen Gewissensspruch handelt, handelt sittlich gut, insofern er «guten Glaubens» dem Ruf Gottes antwortet; trotzdem ist seine Handlung falsch (nicht böse), insofern sie nicht dem tatsächlichen Willen Gottes entspricht. Will der einzelne Christ den Anruf zur Gestaltung der Welt, seinen Kulturauftrag, auch wirklich erfüllen, so wird er um eine rechte Ausrichtung des Gewissens ständig besorgt sein. Wie der Arzt im Falle einer Fehldiagnose, die zum Tode seines Patienten führt, an diesem seinem Mißgeschick zwar unschuldig ist (vorausgesetzt, daß er die notwendige Sorgfalt angewandt hat), sich aber in Zukunft um so mehr um eine richtige Diagnose gegenüber seinen Patienten mühen wird, so ist auch der Christ nicht bloß darum besorgt, seinem Gewissensspruch unbedingt zu folgen, sondern vielmehr sein Gewissen «in Ordnung» zu halten, d. h. immer wieder an der rechten Ordnung auszurichten. Diese Ordnung aber ist kein apersonales statisches Gesetz, sondern – wie schon mehrmals betont – der Herr selbst und sein an den Menschen ergehender Liebesanruf. Das christliche Gewissen wird darum mehr als jedes andere Gewissen aufgrund seines Dialogcharakters ein waches und hellhöriges Gewissen sein, das in keiner Weise schon im einzelnen vorauszurechnen vermag, was in Zukunft der Herr von ihm verlangt. Sicherlich gibt es objektiv klare Grenzen, außerhalb deren der Wille Gottes niemals gesucht und erwartet werden kann: etwa die naturgesetzlichen Verbote, die z. T. im Dekalog einen Niederschlag gefunden haben. Dennoch aber darf das Gewissen nicht bloß als jene geistig-moralische Funktion der Person verstanden werden, die die allgemeinen Normen (Gebote und Verbote) auf den Ein-

zelfall anwendet, um aus dem Schnittpunkt von Norm und Situation schließlich ‚zu errechnen‘, was tatsächlich zu tun ist. Das Gewissen besitzt vielmehr – wie K. Rahner einmal betont¹ – auch noch eine ‚Existentialfunktion‘: nämlich das, was Gott von mir hier und nun in einmaliger Weise verlangt, zu erfassen; dies kann weder durch eine situative Adaption der Allgmeinnormen erreicht, noch dem einzelnen einfachhin durch obrigkeitlichen Befehl abgenommen werden. Wohl hat jeder Gläubige die Gewissenspflicht, gemäß dem Herrenwort «Wer euch hört, der hört mich» (Lk 10, 16) die im einzelnen wiederum sehr verschiedenen gewichtigen Aussagen der rechtmäßigen kirchlichen Autorität zu berücksichtigen; denn Gott spricht zu uns sowohl durch das Gewissen als auch durch die rechtmäßige Autorität. Doch besitzt auch der Christ in der Autorität noch keineswegs einen Ersatz für den Gewissensentscheid. Wengleich das Gewissen für seine Entscheidungen auch der Information durch die Autorität bedarf, so verpflichtet andererseits die Autorität letztlich doch nur wieder durch und über das Gewissen.² Bekannt sind ja zu diesem Thema die einschlägigen Worte von Kardinal Newman, die er in einem an den Herzog von Norfolk gerichteten (und auch von Pius IX. billigend aufgenommenen) Briefe schreibt: «Ich leiste niemand einen absoluten Gehorsam. Eine solche Instanz kennt die Kirche und folglich auch der Papst nicht. Denn die Regel aller sittlichen Wahrheit ... bleibt das göttliche Gesetz in uns, das Gewissen. Es ist der ursprüngliche Statthalter Christi ... Wenn ich – was nicht sehr passend wäre – bei einem Trinkspruch der Religion gedenken müßte, so würde ich mein Glas auf das Wohl des Papstes leeren; mit Verlaub – aber zuerst auf das Gewissen – und dann auf den Papst.»³

Was also den positiven Willen Gottes betrifft, so weiß das Heute noch nicht, was der morgige Tag bringen wird. Bedenkt man zudem, daß der Christ aufgrund seiner «Weltanschauung» sich von Gott berufen weiß, die Erde untertan zu machen (Gn 1, 27), wobei unter «Erde» die Gesamtschöpfung einschließlich des Menschen selbst zu verstehen ist, so steht der Christ wie kein anderer Mensch auch einer noch nicht voll in ihren Möglichkeiten zu umschreibenden Selbstmanipulierung des Menschen positiv gegenüber, vorausgesetzt, daß dabei jene unabdingbar geltenden naturgesetzlichen Grenzen und die Würde des Menschen nicht verletzt werden.

Erst in einem personalen Gewissensverständnis wird auch der Legalismus überwunden; der Mensch sieht sich nicht mehr unerbittlich einem anonymen Gesetz gegenübergestellt, sondern vernimmt hinter dieser Norm den Ruf Gottes. Das Gesetz wird gleichsam nur zur Verleiblichung oder zum Transparent dieses göttlichen Willens. Nicht das Gesetz als solches, sondern der dahinter stehende und im Gesetz aufleuchtende Wille Gottes begründet die

¹ Vgl. K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialethik: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln Zürich Köln 1961) 227–246.

² Vgl. M. Laros, Das christliche Gewissen in der Entscheidung (Köln 1940) 89 ff.

³ aaO. 91.

Verbindlichkeit des Gewissensrufes. Ein von Menschen gegebenes und formuliertes Gesetz kann unter Umständen seine Verbindlichkeit verlieren, wenn es nicht mehr in der Richtung dieses göttlichen Willens liegt, sondern sinnlos geworden ist. Darum wird der gewissenhafte Mensch nicht bloß nach dem Gesetzeswortlaut, sondern ebenso und vor allem nach dem Gesetzesinhalt bzw. nach dem Sinngehalt fragen und dementsprechend handeln. Insofern das Gewissen dem einzelnen Menschen erst die Verpflichtungskraft des Gesetzes vermittelt, führt es über das Gesetz hinaus zur «Freiheit der Kinder Gottes» (Röm 8, 15). Das versteht auch der Apostel Paulus, wenn er betont, daß uns Christus «zur Freiheit befreit hat» (Gal 5, 1). Diese «Befreiung vom Gesetz» darf nicht mit Gesetzeslosigkeit verwechselt werden. Sie stellt vielmehr die von außen an den Menschen herantretende sittliche Forderung an ihren rechten Platz: Sie legt diese dem Christen «ans Herz». Die Vielzahl der Gebote erfährt gerade durch die Hereinnahme in das Innere des Menschen eine derart radikale Vereinfachung (nicht im Sinne einer Simplifizierung), daß der Herr selbst für den gläubigen Jünger die Vielzahl der Gebote auf das eine Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe reduziert. Im Glauben, d. h. in der gläubigen Nachfolge vollzieht der Christ seine «vereinfachte» Ausrichtung (im positiven Sinne) des Gewissens an der Gestalt des Herrn. Insofern ist die norma normans des Gewissens Christus; darum kann man durchaus auch von einem «christlichen Gewissen» sprechen, insofern dieses Gewissen seine letzte Ausrichtung an Christus findet bzw. immer wieder neu zu suchen hat. Christliches Gewissen bedeutet dementsprechend nicht statisches, sondern wesentlich ein dynamisches Gewissen, ein Offensein für den weiteren von Gott durch Jesus Christus und durch die Kirche als dem Leibe Christi zu vernehmenden Ruf Gottes. Im Glauben an die Person des Herrn wird der Legalismus dadurch überwunden, daß alle äußeren Gesetze zwar nicht aufhören, aber ihre letzte Begründung und ihren einzigen Halt in jenem zuinnerst lebendig zu erfahrenden Ruf des Herrn zur Nachfolge finden. Hierbei vollzieht sich eine Hereinnahme der äußeren Autorität in die Person des einzelnen, ein Vorgang, der in gewissem Sinne eine Parallele (aber auch nur eine Parallele und nicht mehr!) in der psychischen Entwicklung des Freudschen Über-Ich zu haben scheint. Im Glauben geschieht ja auch eine Art ‚Introjektion‘, insofern das Wort Gottes, in der Verkündigung als Anrede verstanden, nunmehr aufgenommen und lebendig beantwortet wird.

3. Das II. Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute «gaudium et spes» im ersten Hauptteil Kapitel 1 Artikel 16 die Würde und Bedeutung des Gewissens klar herausgestellt.

a. So betont es zu Beginn den Aufruf des Gewissens zum Guten und die Pflicht des Menschen zum Gehorsam gegenüber diesem Ruf:

«Im Innern des Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gegeben hat, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme

ihn immer zur Liebe, zum Tun des Guten und zum Meiden des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens erklingt: Tu dies, meide jenes.»

b. Letztlich gründet das Gewissen in Gott. Er ist objektive Richtschnur aller Gewissen. Im Gehorsam gegenüber dem Gewissen liegt auch die eigentliche Würde des Menschen:

«Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet wird.»

c. Auch der Dialog-Charakter des Gewissens wird deutlich hervorgehoben: «Das Gewissen ist der geheimste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er mit Gott allein ist, dessen Stimme in seinem Innern erklingt. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe Gottes und des Nächsten seine Erfüllung hat.»

d. Die Bindung an das eigene Gewissen ist auch jene sittliche Verpflichtung, die allen Menschen gleich aufgetragen ist:

«Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung so vieler moralischer Probleme, die im Leben der einzelnen wie im sozialen Zusammenleben entstehen.»

e. Trotzdem bleibt die Aufgabe bestehen, das Gewissen als eine ‚norma normata‘ immer wieder von neuem an den objektiven Normen auszurichten:

«Je mehr also das rechte Gewissen vorherrscht, desto mehr treten die Personen und Gemeinschaften von der blinden Willkür zurück und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu bilden.»

f. Doch auch im unverschuldeten Gewissensirrtum behält menschliches Tun seinen sittlichen Charakter. Auch im Irrtum ist der einzelne Mensch nicht aus seiner Verantwortung vor Gott entlassen:

«Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert.»

g. Dennoch darf der Gewissensirrtum nicht bagatellisiert werden. In ihm zeigt sich noch das Nachwirken der Ursünde als einer Macht in dieser Welt, als ein objektiver Ungeist, der bis in unsere Zeit hinein wirkt.¹ Wer sich leichtsinnig dieser objektiven Unordnung ausliefert, kann nicht mehr auf sein nunmehr schuldig irrendes Gewissen pochen, um damit sein sachlich falsches Verhalten zu entschuldigen:

«Das aber kann man nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig um die Suche nach dem Wahren und Guten kümmert und das Gewissen aus der Gewohnheit der Sünde fast blind wird.»

Überraschend ist, daß nicht in diesem Zusammenhang, sondern an anderer Stelle – nämlich in der Erklärung über die Religionsfreiheit (Art. 14) – die Mitwirkung der Kirche an der Gewissensbildung der Gläubigen folgendermaßen umschrieben wird: «Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch

¹ Vgl. hierzu auch B. Schüller, Das irrige Gewissen 22 f.

die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig berücksichtigen. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.»

Wenn es also so ist, daß Gott im Gewissen seinen Anspruch auf den einzelnen Menschen und sein Tun anmeldet, dann besitzt jeder Mensch auch das Recht, in diesem seinem ‚Handeln gemäß dem Gewissen‘ nicht gehindert zu werden, es sei denn, daß jemand aufgrund seines irrigen (und blinden) Gewissens zu einem Tun veranlaßt wird, wodurch die Rechte anderer oder der Gemeinschaft schwer verletzt werden. Diese sogenannte und so oft geforderte Gewissensfreiheit hat das Konzil zusammen mit der sich als Konsequenz ergebenden Religionsfreiheit klar als eines jener Grundrechte herausgestellt, die dem Menschen zukommen:¹

«Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen von jedem Zwang frei sein müssen, sowohl von Seiten einzelner wie von Gruppen in der Gesellschaft wie von jeglicher menschlichen Gewalt, und zwar in der Weise, daß in religiösen Dingen niemals jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, und nicht daran gehindert wird, privat und öffentlich zu leben, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen nach seinem Gewissen zu handeln, innerhalb der gebührenden Grenzen. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das offenbarte Wort Gottes und auch durch die Vernunft selbst erkannt wird.»

Das Gewissen als ‚norma normans‘ und als ‚norma normata‘ anzunehmen, bedeutet also, einerseits in der persönlichen Gewissensentscheidung die höchste und letzte Instanz für das Handeln zu erblicken, andererseits aber auch ständig um eine rechte Orientierung des eigenen Gewissens bedacht zu sein und sorgfältig die ‚Stimme des Gewissens‘ von den vielfältigen anderen Stimmen und Regungen des eigenen Begehrens und einer gewissen egozentrischen Verblendung abzuheben. Es wäre darum durchaus verfehlt, dem einzelnen Gewissensruf sofort ‚blindlings‘ zu folgen; vielmehr erscheint hier zunächst eine gewisse Skepsis und Kritik sehr wohl angebracht und gefordert – vor allem dort, wo es sich um wesentliche Fragen handelt und wo sich dieser ‚Ruf zum Handeln‘ gegen eine bisher allgemein bestehende Gewohnheit, gegen eine Forderung von Seiten einer Autorität oder gegen die kirchliche Autorität richtet. Wer darum dem Gewissen als einer norma normans und einer norma normata gerecht werden will, wird jene Nüchternheit und Wachsamkeit besitzen müssen, die zu den spezifisch christlichen Grundhaltungen zählt, welche der Herr von seinen Jüngern verlangt (Lk 21,34.36).

¹ Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, a. 2.

BIBLIOGRAPHIE

- Arnold W.*, Das Gewissen in der seelisch-geistigen Entwicklung des Menschen: Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip: Studien und Berichte der Kathol. Akademie in Bayern H. 18 (Würzburg 1962) 13–35.
- Auer A.*, Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz: Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip: Studien und Berichte der Kathol. Akademie in Bayern H. 18 (Würzburg 1962) 37–59.
- Böckle F.*, Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht (Luzern/Stuttgart 1966).
- Class M.*, Gewissensregungen in der griechischen Tragödie: Spudasmata Bd. III (Hildesheim 1964).
- Doms H.*, Gewissen und christliches Gnadenleben: *Anima* 12 (1957) 101–120.
- Dupont J.*, Syneidesis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale: *Studia Hellenistica* 5 (1948) 119–153.
- Egenter R.*, Bildung und Verbildung des Gewissens: *Lebendiges Zeugnis* (1965) H. 4, 59–74.
- Egenter R./Matussek P.*, Unmündiges und mündiges Gewissen: Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie (München/Zürich 1965) 138–144.
- Ermecke G.*, Das Gewissen als subjektive Norm des Sittlichen: *Katholische Moraltheologie* von J. Mausbach I (Münster 1959) 157–192.
- Firger F.*, Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte (Luzern/Stuttgart 1965).
- Gewissen: H. Haag, *Bibel-Lexikon* (Einsiedeln/Zürich/Köln 1951) 567–570.
- Gilen L.*, Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen. Psychologische Untersuchung: *Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung* 7. Hrsg. G. Clostermann (Münster 1965).
- Griesl G.*, Gewissen und Über-Ich: *Pastoralpsychologische Studien* (München 1966) 149–173.
- Guardini R.*, Das Gute, das Gewissen und die Sammlung (Mainz 1929).
- Häring B.*, Gewissen – Stimme Gottes oder Produkt der Umgebung: *Wahrheit und Zeugnis*. Hrsg. M. Schmaus/A. Läpple (Düsseldorf 1964) 377–385.
- *Die sittliche Anlage: Das Gewissen: Das Gesetz Christi I* (Freiburg 1963) 178–236.
- Hauser R.*, Der erhöhte Anspruch des Gewissens: *Stimmen der Zeit* 91 (1966) 321–332.
- Heinen W.*, Hindernisse und Störungen in der Bildung des Gewissens: *Lebendiges Zeugnis* (1965), H. 4, 77–88.
- Hofmann R.*, Gewissen, moraltheologisch: *LThK* 2 4 (1960) 861–864.
- *Gewissensfreiheit in theologischer Sicht: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung: Festgabe für Theodor Müncker*, Hrsg. R. Hauser und F. Scholz (Düsseldorf 1958) 13–31.
- *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik* (Münster 1941).
- Hollenbach J. M.*, Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung.

- Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie (Baden-Baden 1954).
- Krautwig N.*, Wesen und Aufgabe des Gewissens: Lebendiges Zeugnis (1965), H. 4, 9-30.
- Kiß O.*, Das Gewissen: Der Römerbrief, I. Lieferung (Regensburg 1963) 76-82.
- Laros M.*, Das christliche Gewissen in der Entscheidung (Köln 1940).
- Müller A.*, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964).
- Müncker Th.*, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Düsseldorf 1953).
- Pfiegler M.*, Das Gewissen in der Begegnung mit der Theologie, der Ethik und der Dichtung: Dienst an der Lehre: Wiener Beiträge zur Theologie X (Wien 1965) 37-47.
- Pierce C. A.*, Conscience in the New Testament (London 1955).
- Schick E.*, Gewissen, in der Schrift: LThK² 4 (1960) 859-861.
- Schlier H.*, Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus: Lebendiges Zeugnis (1965), H. 1/2, 110-124.
- Scholler H.*, Das Gewissen als Gestalt der Freiheit. Das Gewissen als Sinngestalt und Strukturprinzip im Verfassungsrecht: Schriftenreihe der Hochschule f. polit. Wissenschaften München N.F. H. 2 (Köln u.a. 1962).
- Scholz F.*, Das religiöse Gewissen und sein Recht: Denkender Glaube. Hrsg. J. Hirschberger/J. G. Deninger (Frankfurt 1966) 228-269.
- Schüler A.*, Gewissen und Verantwortungsbewußtsein: Lebendiges Zeugnis (1965), H. 4, 33-41.
- Schüller B.*, Das irrige Gewissen: Theol. Akademie II (Frankfurt 1965) 7-28.
- Siewerth G.*, Das Gewissen als sittliches Urwissen (Synteresis) und seine Bildung: Kirche in der Welt 10 (1958/59) 297-300.
- Spengler E.*, Das Gewissen bei Freud und Jung, mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung (Zürich 1964).
- Spicq C.*, Personale Entscheidung vor Gott nach der Heiligen Schrift: Lebendiges Zeugnis (1965), H. 4, 44-57.
- Stelzenberger J.*, Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes: Abhandlungen zur Moraltheologie 5 (Paderborn 1963).
- Syneidesis bei Origenes (Paderborn 1963).
 - Gewissen: Handbuch theol. Grundbegriffe I. Hrsg. H. Fries (München 1962) 519-528.
 - Das Gewissen (Paderborn 1961).
 - Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie: Theol. Quartalschrift 141 (1961) 174-205.
 - Syneidesis im Neuen Testament (Paderborn 1961).
 - Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie (Paderborn 1959).
- Stoker H. G.*, Das Gewissen: Erscheinungsformen und Theorien (Bonn 1925).
- Thielicke H.*, Das Problem der normativen Instanzen: Das Gewissen: Theologische Ethik I (Tübingen 1958) n. 1441-n. 1851.
- Trillhaas W.*, Das Gewissen: Ethik (Berlin 1959) 85-95.

FRANCIS PETER FIORENZA

DIE ABWESENHEIT GOTTES
ALS EIN THEOLOGISCHES PROBLEM

Kierkegaard hat recht: Gott ist nicht «ein sehr großer grüner Vogel mit einem roten Schnabel».

Vor kurzem erschien in der New York Times folgende «Todesanzeige für Gott»: «Atlanta, Georgia, 9. November: Gott, Schöpfer des Universums... ist gestern zu später Stunde gestorben. Sein Tod trat während eines großen chirurgischen Eingriffes zum Zweck der Behebung seines sehr stark abnehmenden Einflusses ein...»¹ Da diese Anzeige nicht als ein atheistisches oder humanistisches, antireligiöses Manifest proklamiert wurde, sondern sich als eine Satire gegen diejenigen «christlichen Theologen» richtete, die Nietzsches «Gott ist tot» wiederholen, um so ein gottloses Christentum zu verkünden, bringt sie das grundlegende Problem des heutigen Gottesverständnisses, nämlich die Abwesenheit und Gottvergessenheit unserer Zeit, zum Bewußtsein. Unsere Zeit scheint heute so mündig geworden zu sein, daß Gott vergessen und nicht mehr gebraucht wird, nicht nur von den radikalen Atheisten, die den Glauben an Gott verneinen oder bekämpfen; auch nicht nur von den Naturwissenschaftlern, die die Natur zum Gegenstand ihrer Forschung machen, ohne die Existenz oder Einwirkung Gottes zu berücksichtigen, sondern auch und vor allem von den Theologen, die die Verweltlichung oder das Gottloswerden der modernen Welt als ein christliches Ereignis verstehen, das abhängig ist von der Menschwerdung, dem Tod und der Auferstehung Jesu. Die neuzeitliche, gottlose Welt soll nach anderen Theologen die angemessene Voraussetzung für die christliche Verkündigung von Gott

¹ Vgl. New York Times, Sunday, March 6 (1966) Section IV, E 5. Vgl. auch Time Magazine, «Theology: Toward a Hidden God: Is God dead?» April 8, 1966, 50-54. Diese von der Motiv-Zeitschrift übernommene Anzeige verweist vor allem auf T. J. Altizer, dessen Schriften mir erst nach der Drucklegung dieses Aufsatzes zugänglich wurden. Seine Position ist ein radikaler Versuch, die Möglichkeit «Atheismus» innerhalb des Christentums zu denken. Er unterscheidet sich von einem «relativen Atheismus», der nur in bezug auf bestimmte Vorstellungen und Idole von Gott atheistisch ist, und von einem «absoluten Atheismus», der die Existenz Gottes überhaupt abstreitet. Vielmehr bekennt Altizer, daß es einen Gott gab, aber daß er im Tode Christi gestorben und «identisch» mit der Menschheit oder der Geschichte der Menschheit geworden ist. Obgleich er sich ausdrücklich für seine Position auf Hegel beruft, scheint er diese «Identität» Gottes mit der Welt mehr im Sinne von Schelling als von Hegel zu verstehen. Eine explizite Auseinandersetzung sowohl mit dieser «amerikanischen» Tod-Gottes-Bewegung als auch mit der an Hegel anknüpfenden Position Dorothee Sölles wird demnächst erscheinen.

und Jesus sein.¹ Dieser merkwürdige und erregende Tatbestand weist die Widersprüchlichkeit unserer geistigen Situation auf, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie als die neuzeitliche Säkularisierung des menschlichen Lebens- und Weltbewußtseins in ihrer Herkunft eine zweifache Beziehung zur christlichen Tradition hat. Einerseits scheint die weitergehende Säkularisation eine fortschreitende Ablösung und Verwandlung der christlichen Tradition in ihrem doktrinären Gehalt und ihren überlieferten Lebensformen und Institutionen zu sein, andererseits hat diese Säkularisation wesentliche Antriebe aus der christlichen Tradition übernommen und fortgebildet, so daß die Ablösung und Verwandlung zugleich eine Einheit mit der christlichen Geschichte hat und sich als eine Ermöglichung der Fortsetzung der christlichen Tradition erweist.² Die Herausarbeitung dieser zweifachen Aporie gehört wesentlich zum Ziel dieses Aufsatzes, dessen Problematik unter folgenden drei Aspekten behandelt wird: 1. Die heutige Erfahrung der Abwesenheit Gottes als die Verweltlichung der Natur und die Säkularisation der Gesellschaft und Religion; 2. Die Angabe und Kritik zweier unangemessener oder inadäquater theologischer Stellungnahmen zu dieser Situation; 3. Ein Versuch, den eigentlichen Charakter dieser Situation zu verstehen und die Haltung des christlichen Glaubens angesichts dieser Situation zu bestimmen.

I. DIE VERWELTLICHUNG DER WELT ALS ABWESENHEIT GOTTES

Unsere heutige Welterfahrung kann am besten dadurch gekennzeichnet werden, daß die heutige Welt gottlos, verweltlicht und entnuminisiert worden ist.³ Da diese Entdivinisierung der Welt zum Tod Gottes und zum Ende seiner Macht oder seines Einflusses in der Welt und auf die gesellschaftlichen Lebensformen und menschlichen Werte geführt zu haben scheint, wird es notwendig, die genaue Natur dieser Entdivinisierung der Welt und die eigentliche Wurzel ihres Atheismus deutlich zu bestimmen. Bevor diese Aspekte im zweiten und dritten Teil dieses Aufsatzes behandelt werden, soll aber zuerst die Entdivinisierung und Säkularisierung der Welt, in der der Christ lebt und von der her sein Glaube bedroht scheint, beschrieben werden.

Verweltlichung der Natur und der Gesellschaft

Zuerst ist eine Erläuterung des Wortes Säkularisierung notwendig, da dieses mehrdeutige Wort vielfach mit verschiedenen Resonanzen belastet ist. Säkular-

¹ G. Ebeling, Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus, MPTH 52 (1963) 8-24.

² T. Rendtorff, Säkularisierung als theologisches Problem, NZStH 4 (1962) 318-330.

³ G. Gusdorf, Gottes Fehlen in der heutigen Welt: LR 16 (1966) 1-20.

larisierung wird heute – erst seit dem 19. Jahrhundert – als geschichtsphilosophischer und kulturdiagnostischer Begriff verstanden. Sie bezeichnete aber ursprünglich einen rechtlichen oder rechtserheblichen Vorgang, nämlich den Entzug eines Eigentums, Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Herrschaft. In diesem Sinn soll der Terminus «säkularisieren» zum ersten Male von dem französischen Gesandten Longueville während der Verhandlung zum Westfälischen Frieden gebraucht worden sein. Da die Liquidation der Stifte und Bistümer in einzelnen Fällen auch mit päpstlicher Sanktion geschah, war oft in diesem primär rechtlichen Verstand des Begriffes keine Rede von Illegitimität oder Legitimität der Säkularisierung.¹ Erst seit 1803, als der Reichsdeputationshauptschluß den großen Raub am Recht und Eigentum der Kirche besiegelte, bekam der Begriff eindeutig die Qualifikation von unberechtigter Usurpation und Unrechtmäßigkeit. In der Forderung des Kulturkampfes nach radikaler Verweltlichung der öffentlichen Kultur und Bildung wandelte sich der Begriff aber von einer Parole gewaltsamer Liquidation zu einem geschichtsphilosophischen und kulturdiagnostischen Begriff. Im Gefolge dieser Umwandlung wurde der Begriff von den Soziologen neutralisiert, insofern sie ihn als einen rein deskriptiven und soziologischen Begriff gebrauchten. In diesem Sinne der soziologischen Neutralität sprach Ferdinand Tönnies von einer fortschreitenden Verweltlichung als einem wesentlichen Charakter des sozialen Prozesses, der von der religiös-gebundenen «Gemeinschafts»-form menschlichen Zusammenlebens zu einer emanzipierten, pragmatisch-rationalen «Gesellschafts»-form verläuft. Dieselbe soziologische Neutralität des Begriffes findet sich auch bei Max Weber, der den Säkularisierungsprozeß als eine fortschreitende Entzauberung der Welt beschreibt, ohne selbst Stellung dazu zu nehmen. Doch ist Weber der Überzeugung, daß die entzauberte Rationalität der säkularisierten Zivilisation eine unabwendbare Entwicklung der abendländischen Geschichte ist. Erst in diesem umfassenderen, neutralisierten und soziologisierten Sinne wurde der Begriff von der Theologie mit dem Versuch übernommen, den Säkularisierungsprozeß der modernen Welt positiv von einem christlichen Standpunkt aus zu verstehen.²

Säkularisierung wird also in diesem Aufsatz als die fortschreitende Entzauberung der Welt in ihren Gesellschaftsformen und Institutionen und als die Entdivinisierung der Rationalität unserer Zeit verstanden.³ Der Mensch findet sich in einer entzauberten Umwelt und Mitwelt. Die Natur erscheint dem Menschen heute weder als ein Ausdruck des göttlichen Weltprinzips

¹ M. Stallmann, Was ist Säkularisierung? = SgV 227/228 (Tübingen 1960) 5-6.

² H. Lübke, Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (München 1965) 7-68.

³ «Säkularisierung» wird heute gebraucht, wenn man sich positiv zur Säkularisation verhält, «Säkularismus» wird dagegen gebraucht, wenn man sich negativ dazu verhält. «Säkularisation» wird oft auf die Enteignung des kirchlichen Eigentums beschränkt.

noch als ein Medium des immanenten regulativen Gesetzes des Kosmos. Sie erscheint auch immer weniger als das drohende und unausweichliche Schicksal des Menschen. Vielmehr ist die Natur zum Gegenstand des Menschen und seiner Technik geworden. Sie ist nicht mehr ein Objekt der Verehrung, sondern ein Objekt der Veränderung, an dem der Mensch seine Pläne, Ideale und Hoffnungen durchsetzt und realisiert.¹

Ebenso sind heute weder die politischen Ordnungen noch die gesellschaftlichen Werte numinos und göttlich inspiriert. Der Präsident oder Kanzler regiert nicht mehr aufgrund göttlichen Rechts, der König erscheint nicht mehr als der adoptierte oder inkarnierte Gottessohn, sondern jegliche Regierung beruht unmittelbar auf dem Willen des Volkes. Dementsprechend werden die Normen der heutigen politischen Ordnungen nicht mehr als ewige, göttliche Sanktionen betrachtet, sondern als provisorische, der Situation angemessene, bloß pragmatische und regulative Prinzipien verstanden. Kurz, der Präsident einer Nation ist nicht wie einst ein Stammeshäuptling der Vermittler göttlicher Orakel. Seine Entscheidungen sind keine Interpretationen des göttlichen Willens. Wird diese Entnuminisierung eine Bedrohung für die Christen mit ihrem Glauben an den einen Gott, der alles von ihm Geschaffene absolut transzendiert, bedeuten?²

Verweltlichung der Religion

Doch das am meisten Bedrohliche dieser Situation für den Glauben liegt darin, daß die Entnuminisierung und Säkularisierung nicht nur die Welt und deren politische Ordnungen betrifft. Auch die Kirche scheint sowohl in ihren akzidentellen Strukturen als auch in ihrem Kern, der Offenbarung und der Autorität der heiligen Schrift und der Kirche, von diesem Entdivinisierungsprozeß betroffen zu sein.

Die heilige Schrift kann heute nicht mehr als eine Sammlung göttlicher Worte, die Gott selbst diktiert hat, verstanden werden; vielmehr sind Gott und Mensch zusammen die Autoren der Schrift. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die hl. Schrift teils aus göttlichen, teils aus menschlichen Worten besteht, sondern besagt vielmehr, daß die Offenbarung durchaus ein Produkt der von Gott inspirierten menschlichen Subjektivität ist. Es gibt also nicht göttliche Offenbarung und eine davon zu trennende menschliche Theologie in der Schrift, sondern göttliche Offenbarung geschieht nur in und durch die theologischen Aussagen der freien menschlichen Subjektivität des biblischen Autors, so daß Theologie und Offenbarung daher nicht von einander ein-

¹ J. B. Metz, *Christliches Weltverständnis und Weltverhältnis heute*, GuL 35 (1962) 165-184.

² H. Cox, *The Secular City* (New York 1965) 25-30. Vgl. F. Fiorenza, *Säkularisation und die säkularisierte Stadt*, StdZ (1966) 333-338. T. Eschenburg, *Über Autorität* (Frankfurt 1965) 101-178.

deutig getrennt oder endgültig unterschieden werden können.¹ Gleichweise trifft dieses Problem auch für «übernatürliche» historische Ereignisse oder die Heilsgeschichte selbst zu. Die «übernatürliche» Geschichte geschieht in und durch «menschliche» Geschichte. In der historischen Forschung erscheinen die Geschichte Israels und die Weltgeschichte nicht als zwei Geschichten nebeneinander, von denen eine die übernatürliche und die andere die natürliche Geschichte bildet; sie sind eine *Einheit* und machen *eine Geschichte* aus.² Das Gewicht dieser Schwierigkeit kann nicht durch den Hinweis auf die biblischen Wundergeschichten beseitigt werden, da der heutige Mensch in der Schrift dem Wunder ja *nicht unmittelbar* begegnet, sondern Wundererzählungen, die anderen antiken Wundererzählungen ähnlich scheinen und von menschlicher Subjektivität und Ursprünglichkeit geprägt sind.³

In der hl. Schrift scheint dem modernen Menschen daher heute Gott ebenso verborgen und abwesend zu sein, wie in der Natur und den politischen Ordnungen. Der Mensch sucht die Heilsgeschichte festzustellen und zu erfahren, er sucht nach den Weisungen der göttlichen Offenbarung für sein Leben. Aber wie kann er, ja kann er überhaupt, dieser Heilsgeschichte begegnen und die göttliche Offenbarung erfassen? Dieses Problem wird durch die Fehlbarkeit und Zeitbedingtheit der biblischen Autoren vergrößert und kompliziert. Wenn Paulus in seinen Aussagen über die Stellung der Frau in der Kirche unrecht haben könnte, und sie daher für uns nicht verpflichtend zu sein brauchen, könnte dies dann nicht auch teilweise für einige Aspekte seiner Theologie des Apostelamtes, seiner Kreuzestheologie und seiner Lehre über das Verhalten des Christen zum Staat (Röm 13) gelten? Weder die Unterscheidung zwischen Aussage und Lehre, noch die zwischen der primären Absicht des Autors, d. h. dem, was er über die Heilsbotschaft lehren wollte, und seinen sekundär geäußerten privaten und zeitgebundenen Meinungen, kann hier adäquat angewandt werden. Wenn auch diese Unterscheidungen nützlich sein können, so setzen sie doch eine abstrakte, nachträglich hinzugefügte, scharfe Trennung zwischen Heilsbotschaft und weltlichen Ereignissen oder sozialen Umständen voraus.⁴ Außerdem trifft die Unterscheidung nicht die Differenzen und Verschiedenheiten der «rein theologischen» Aussagen in der heiligen Schrift. Wie kann man (wenn man das soll) z. B. das paulinische Verständnis der Eschatologie mit der des Johannesevange-

¹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln Zürich Köln 1962) 33-53. Vgl. auch seine spätere Antwort auf diese Problematik, *Schriften VI* (1965) 111-120.

² K. Rahner betont ebenfalls: «Wenn das Gesagte richtig ist, dann ist die transzendente und die kategoriale Offenbarungsgeschichte koexistent mit der *geistigen Geschichte der Menschheit überhaupt*.» *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung: Offenbarung und Überlieferung* QD 25 (Freiburg 1965) 16.

³ J. B. Metz, *LThK, X* (1965) 1263-1265.

⁴ H. Haag, *Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift: J. Feiner und M. Löhner* (Hrsg.) *Mysterium Salutis I*, (Einsiedeln 1965) 352-357.

liums versöhnen? Hat Paulus in seiner Lehre von der Naherwartung seine «theologische Fehlbarkeit» erwiesen und darin unrecht gehabt?

Um diese Radikalisierung des Problems der Abwesenheit Gottes in seiner Offenbarung und die Verborgtheit seiner Offenbarung in der hl. Schrift zu beantworten, versucht man gewöhnlich die Mitte oder das Ganze des Evangeliums zum Kriterium der Entbergung der Offenbarung zu machen, indem Christus¹ oder die Kirche² als diese Mitte oder dies Ganze gesetzt wird. Wenn beide Versuche nuanciert und adäquat verstanden würden, könnten sie wohl richtig sein, sonst sind sie aber ungenau und damit auch unzulänglich für den heutigen Menschen. Wenn man z. B. Christus zum Zentrum und zur Mitte des Evangeliums und als solches zum Kriterium der Offenbarung macht, nimmt man dann die Menschlichkeit Jesu und seine humane Subjektivität ernst? Bedeutet nicht die Menschwerdung, daß Jesus eine völlig menschliche Subjektivität und menschliches Wissen hat? Wenn Jesus kein allwissendes theologisches Bewußtsein hat oder haben muß, dann könnte er vielleicht nicht nur unrecht in am Rande liegenden Tatsachen (z. B. Mk 2, 26 Abjathar statt Ahimelech 1 Sam 21, 1-7),³ sondern auch in seinen theologischen Aussagen haben.⁴ Reflektieren seine Aussagen nicht viele Vorstellungen seiner Zeit und Zeitgenossen, wie die Theologen immer betonen, um seine Geschichtlichkeit aufzuweisen? Man darf nicht alle diese zeitgenössischen Vorstellungen zur Offenbarung machen. Daß die Aussage und Lehre teilweise zeitbedingt sein könnte, zeigt sich deutlich darin, daß die frühe christliche Gemeinde seine Worte verschieden, ihrer Situation gemäß, interpretiert, umgedeutet und angewandt hat. Daher darf man nicht die Wahrheitsfrage mit der Ursprungsfrage schlechthin identifizieren, wie diese «christozentrische Antwort» vorauszusetzen scheint. Mit anderen Worten: man kann also nicht folgendermaßen argumentieren: Weil Christus etwas festgesetzt oder behauptet hat, muß dieses «Mandatum» oder diese Struktur ewig bleiben oder in ihr eine zeitlose Unveränderlichkeit beabsichtigt sein. Gleicherweise darf man nicht argumentieren, daß das, was am Anfang der Kirche ist, wahrer ist, als das, was jetzt in der Kirche ist oder was sein wird.

¹ M. Löhrer, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs: Gott in Welt: Festgabe für Karl Rahner II. J. B. Metz (Hrsg.) (Freiburg 1964) 499-523. Vgl. E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen (Göttingen 1964) I, 214-223, und II, 239-252.

² Vgl. K. Rahner, Schriften IV (Einsiedeln Zürich Köln 1961) 11-50.

³ Vgl. aber J. Schmid, Das Evangelium nach Markus = RNT II (Regensburg 1963) 69. Vgl. E. Haenchen, Der Weg Jesu (Berlin 1966) 120. Er argumentiert, daß v. 25 u. 26 nachträglich hinzugefügt sind.

⁴ Vgl. K. Rahner, Schriften V, 222-245. Jede Aussage Jesu muß notwendig inadäquat sein, da seine Aussagen auch aus total menschlichen Worten und aus seiner menschlichen Subjektivität bestehen. Keine endliche Aussage und kein endliches Wort kann das Unendliche adäquat ausdrücken. Vgl. auch K. Rahner, Schriften I (1960) 53-54. Das Zitat wird S. 432, Anmerkung 2 dieses Aufsatzes angegeben. Vgl. B. Lonergan, De Verbo Incarnato (Romae 1961).

Die Problematik besteht für den heutigen Menschen darin, daß er sich selbst nicht Christ nennen kann, wenn sein Glaube keinen Bezug zur Predigt Jesu hat, sondern nur an die Person Jesu selbst, gleichgültig, was seine Predigt sein mag, verwiesen ist. Diese Problematik aber wird durch die Ergebnisse der gegenwärtigen Exegese nicht vereinfacht, sondern immer komplizierter, da die Exegese nicht nur die Fragen der Gläubigen zur geschichtlichen Relativität und theologischen Bedingtheit dieser Predigt vergrößert, indem sie über die Historizität seiner Wunder und seiner Auferstehung, den «Ausweis» seiner Predigt, streitet, sondern auch die Schwierigkeiten, den Inhalt seiner Predigt selbst herauszuarbeiten, aufzeigt. War z. B. Jesus ein jüdischer Apokalyptiker, dessen Vorstellungen von einer drängenden Naherwartung und von landläufigen jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen geprägt und bestimmt waren? Oder war er ein «Christ» mit eschatologischen Vorstellungen, die nur von den frühen christlichen Gemeinden mit ihrer Naherwartung als apokalyptisch umgedeutet wurden? Man kann Jesus in das Zentrum stellen und zu seiner Nachfolge ermutigen, aber es bleibt doch die Frage für uns als Christen: Wer ist Jesus Christus? Was ist seine Predigt? Ist er der Jesus einer jenseitigen, weltlosen Apokalyptik und Naherwartung? Oder ist er der Jesus des «sozialen Evangeliums», mit dessen diesseitiger Jenseitigkeit? Oder ist er der verborgene Jesus, der irgendwo unter all diesen Meinungen verborgen ist, aber zu finden sein muß? Aber wo? Wer weiß es! Auf keinen Fall die rein historische Forschung.¹

Die Schwierigkeiten angesichts der scheinbaren Abwesenheit einer endgültigen oder eindeutigen Offenbarung in Jesus und der Verborgtheit Gottes in der hl. Schrift führt zum zweiten Versuch, der eine Bestimmung der Mitte des Evangeliums in der Kirche finden will. Die Offenbarung Gottes mag für den Einzelnen im historischen Gewande der Schrift und Jesu verborgen sein; sie ist aber dieser Lösung nach gegenwärtig und offenbar für jeden und für seine jeweilige Situation in der lebendigen Kirche mit ihrem unfehlbaren Lehramt. Mit anderen Worten: Gott mag dieser Meinung nach für den heutigen Menschen in der Schrift abwesend sein, aber er ist nicht abwesend in der Kirche und durch seine Anwesenheit in ihr wird seine Anwesenheit in der Schrift gesehen, da die Kirche durch ihre unfehlbaren dogmatischen und moralischen Lehrentscheidungen die Offenbarung Jesu für jede Zeit einsichtig macht und darstellt. Aber ist eigentlich die Kirche frei von der immer umfassenderen Entsakralisierung der Umwelt und von der immer wachsenden Verweltlichung und Vergeschichtlichung der Mitwelt, die den Glauben der Christen heute bedroht und gefährdet? Nein! Denn die

¹ Vgl. den Streit zwischen Bultmann und seinen Schülern. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Heidelberg 1962). Der seit A. Schweizer angenommene apokalyptische Inhalt der Predigt Jesu wird neuerdings ausführlich von E. Haenchen aaO. zurückgewiesen. Der Unterschied zwischen einer Nah- und Fernerwartung ist aber nicht eine bloße zeitliche Differenz, sondern betrifft das Wesen der christlichen Ethik und des Weltverständnisses.

Kirche *scheint* auch ein Opfer dieser immer wachsenden Entnuminisierung und Verweltlichung zu sein. Einerseits werden ihre gegenwärtigen Strukturen und ihre jetzige Institutionalisierung in Frage gestellt, insoweit man versucht, diese Strukturen und den Grad der Institutionalisierung *allein* aufgrund der angefochtenen Offenbarung der Bibel zu verabsolutieren und abzusichern. Andererseits ist die Unfehlbarkeit des Lehramtes auch von der heutigen Situation und der gegenwärtigen Theologie gewissermaßen in Frage gestellt und entnuminisiert. Auf der einen Seite bekennt der Christ (nur der röm.-kath. Christ natürlich), daß der Papst unfehlbar in Glaubens- und Sittenlehren ist, wobei diese Unfehlbarkeit ihre Begründung nicht nur in der Einheit der Kirche als Leib Christi mit Christus, und in dem endgültigen Bündnis Gottes mit seinem neuen Volke, der Kirche, sondern auch in der Heilsfunktion der Kirche und ihrem Dienst am menschlichen Heil hat. Auf der anderen Seite schließt aber diese Lehre von der Unfehlbarkeit der kirchlichen Entscheidung nicht ein, daß die Amtsträger frei von Sünde oder menschlichen Imperfektionen sind oder daß ihre Aussagen Vollkommenheitscharakter und Zeitgemäßheit haben müssen. «Da die Menschen, deren sich der Heilige Geist bei seinem Christuszeugnis bedient, keine Automaten sind, sondern freien Willen behalten, ist es denkbar, daß sich, nicht bezüglich des Wahrheitsinhaltes, wohl aber bezüglich des Modus ihrer Verkündigung, als auch hinsichtlich der Zeit, Unvollkommenheiten einschleichen... Außerdem ist zu beachten, daß grundsätzlich jede kirchliche Formulierung vervollkommnet und daher durch eine neue, umfassendere und tiefere ersetzt werden kann.»¹ Gegenüber dieser Begrenztheit des kirchlichen Lehramtes und dem Pluralismus seiner Welterfahrung befindet sich der Christ in einer Situation, in der auch dieses Lehramt entnuminisiert und vermenschlicht zu sein scheint. Es mag dem Christen rätselhaft sein, wie die Lehramtsträger wegen der Heilsfunktion der Kirche Unfehlbarkeit in ihrer Lehrentscheidung besitzen können, wenn sie doch auch sündigen und wenn ihre Aussagen geschichtlich bedingt und daher unzeitgemäß und unvollständig sein können. Schadet nicht der Heilsfunktion der Kirche die Sündigkeit eines «schlechten» Papstes oder die Entscheidungsangst eines mutlosen Bischofs ebenso viel, wenn nicht mehr, als ihre Fehlbarkeit in der Lehre es tun würde? Haben sich nicht z. B. viel mehr Leute von der Kirche getrennt wegen der Sündhaftigkeit eines Priesters oder der Unklugheit eines Bischofs, als wegen ihrer akzidentellen, intellektuellen Fehler in der Darstellung der kirchlichen Lehre? Wenn die Sündhaftigkeit der Kirche die Unzeitgemäßheit einer Lehrentscheidung einschließen kann und die Dogmen nie vollkommen adäquate Ausdrücke der göttlichen Lehre sein können, steht dann nicht der Christ vor bedrängenden Fragen und Problemen? Ist er sicher – und worin besteht seine Sicherheit –, daß die gegenwärtige Lehrentscheidung nicht eine falsche Entscheidung ist, insofern sie unzeitgemäß oder/und unadäquat ist oder sein

¹ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik III*, 1 (München 1958) 798–799.

kann? Wie ist außerdem eine unzeitgemäße und unvollkommene Aussage von einem Irrtum zu unterscheiden? Schadet sie nicht der Kirche und ihrer Heilsfunktion sehr viel? Wenn ja, hat dann nicht der Christ die moralische Verpflichtung, sie zu bekämpfen? Worin besteht dann die Gewißheit oder Sicherheit von der Anwesenheit der Offenbarung in kirchlichen Entscheidungen und Lehraussagen?

Diese Problematik ist sowohl praktisch als theoretisch. Von einem *praktischen Gesichtspunkt* aus sieht man, daß die Kirche sich wegen der Pluralisierung der Weltsituation und der Verwissenschaftlichung der Theologie immer mehr auf ein Niveau zubewegt, wo ihre Unfehlbarkeit *de facto* nicht in Betracht kommen mag. Dies wird besonders deutlich in der moralischen Lehre der Kirche. Der Christ sucht und fragt die Kirche nach seinem Christsein und nach dem richtigen Vollzug dieses Christseins in der gegenwärtigen Situation. Um ihm konkret und praktisch zu helfen, darf die Kirche nicht nur die allgemeinen und besonderen Prinzipien ihrer Lehre und Offenbarung wiederholen, sondern sie muß diese Prinzipien rechtzeitig und treffend auf bestimmte Situationen anwenden, wenn sie relevant und hilfreich für die konkreten Situationen ihrer Zeit sein will. Doch gerade dies scheint heute wegen der Pluralisierung der Situationen und der menschlichen Begrenztheit ihrer Amtsträger immer unmöglicher zu werden. Die kirchlichen Lehraussagen beziehen sich z. B. auf die Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen und die brüderliche Liebe, zugleich aber auch auf das Recht des privaten Eigentums und das Recht der Selbstverteidigung der Nationen. So erfährt der Christ, daß Bischöfe der Kirche den Krieg ihres Volkes als Kampf gegen eine falsche Ideologie oder zur Wiedergewinnung von widerrechtlich weggenommenen Ländern als eine christliche und moralische Pflicht unterstützen und ermutigen; andere Bischöfe dagegen diese Kriege als Brudermord und ungerechte Aggression verurteilen. Immer mehr unterliegen konkrete moralische Fragen so der Vieldeutigkeit und Kompliziertheit der Situation. Immer öfter wird der Grenzfall zu einem «normalen» und häufigen Fall. Die Entscheidung scheint heute immer weiter von der Kirche auf den Einzelnen verlagert zu werden. Der Einzelne, der seine Kirche um Hilfe bittet, wird immer mehr an sein Gewissen verwiesen und muß sich bei seiner Entscheidung auf die Kenntnis der allgemeinen und besonderen Prinzipien der Kirche verlassen. Er ist oft ohne konkrete Maßstäbe für seine konkrete Situation, da die Anwendung dieser Prinzipien sehr oft zweideutig ist und die praktische Entscheidung der Lehramtsträger menschlicher Unvollkommenheit unterliegt. Mit anderen Worten: die Kirche erscheint machtlos gegenüber diesem Tatbestand. Wenn sie einerseits ihre Offenbarung und Lehre auf die heutige soziale und politische Situation anzuwenden versucht, begibt sie sich in die notwendige Gefahr, wichtige und schwere praktische Fehler zu machen. Wenn sie andererseits ihre Lehre auf einen von sozialen, politischen und historischen Situationen freien, «übernatürlichen Heilsbereich» be-

schränkt, wird sie weltlos, irrelevant und wirkungslos sein, und damit auch ihre übernatürliche Heilsfunktion für die Welt verfehlen. Wie soll dann also die Kirche sich und ihre Heilsfunktion verstehen und erfüllen? Wie muß sich der einzelne Christ als Mitglied und Repräsentant der Kirche verstehen und verhalten, wenn sich die Unfehlbarkeit der Institution der Kirche nur in und durch seine menschlich-fehlbaren Mitbrüder im Amt vollzieht?

Aber neben diesen praktischen Gesichtspunkten gibt es einen theoretischen Gesichtspunkt, der nicht bloß die moralischen und praktischen Schwierigkeiten der Anwendung einer Glaubenslehre aufweist und damit die Schwierigkeiten, die die Wirkungsfähigkeit der Unfehlbarkeit der Kirche betreffen, herausstellt, sondern auch auf die Schwierigkeiten hinweist, die das Wesen jeden Dogmas selbst betreffen. Es wird gelehrt, daß die Unfehlbarkeit der Kirche nicht nur das «objectum primum», sondern auch das «objectum secundarium» umschließt. «Zum ‚objectum secundarium‘ rechnet man alles, was entweder logisch oder geschichtlich oder in der praktischen Auswirkung so eng mit den Glaubenswahrheiten verbunden ist, daß eine negative oder falsche Einstellung dazu auch den Glauben untergraben oder gefährden müßte.»¹ Wenn aber ein Dogma nicht nur abstrakte philosophische Wahrheiten, sondern auch ein bestimmtes Wirklichkeits- und Weltverständnis voraussetzt und davon teilweise abhängig sein kann, muß dann nicht die Kirche nach allgemeiner Lehre unfehlbar in bezug auf diese philosophische Voraussetzung und dieses Welt- und Wirklichkeitsverständnis sein, um ihre Unfehlbarkeit praktisch zu gewährleisten? Aber wenn Wirklichkeitsverständnisse sich ändern können, und sich geändert haben, was geschieht dann mit dem Dogmenverständnis, wenn es in und durch das Weltverständnis ebenso geschieht, wie in der hl. Schrift göttliche Offenbarung in und durch menschliche Theologie sich ereignet hat? Hier entstehen dieselben Schwierigkeiten, die vorher in bezug auf die heilige Schrift genannt worden sind. Der heutige Christ wird daher vor die Frage gestellt, was an den vorhandenen dogmatischen Formulierungen und Verständnissen göttlich oder menschlich ist.² In seinem Suchen nach einer Antwort auf diese Frage stößt der Christ

¹ A. Lang, Unfehlbarkeit: LThK, 2X 486.

² K. Rahner, Schriften I, 54: «Wer aber solche Glaubenssätze, weil sie ganz wahr sind, darum der gemeinten Sache als in sich adäquat, d. h. als diese erschöpfend aussagend betrachten wollte, der würde die menschliche Wahrheit hinauflügen zu Gottes einfachem und erschöpfendem Wissen um sich selbst und alles, was von ihm seinen Ursprung nimmt. Wenn und weil solche Glaubenssätze wahr sind, trennt sie trotz ihrer Endlichkeit ein unendlicher qualitativer Abstand von falschen Sätzen, so schwer es im einzelnen Fall einmal (oder oft) sein mag, konkret genau zu bestimmen, wo die Grenze zwischen einem inadäquaten und einem falschen Satz verläuft.» Schriften VI, 116: «Aber die faktische Verkündigung der Kirche scheidet nicht adäquat und kann nicht adäquat scheiden zwischen Erkenntnissen, Sätzen usw., die sie mit absoluter Glaubenszustimmung und -verpflichtung festhält, solchen Sätzen, die nur eine menschlich theologische Meinung sind: sie scheidet mit anderen Worten nicht genau zwischen einer *traditio divina* und einer *traditio mere humana*. Sie scheidet oftmals, und oft sehr genau. Aber es wäre ihr unmöglich, immer und in jedem

auf eine wegen der Menschlichkeit der Amtsträger mögliche Unzeitgemäßheit der lehrämtlichen Aussagen.

Zusammenfassend kann man also sagen: Der heutige Christ steht in einer Situation, die seinen Glauben radikal zu bedrohen scheint, da die Verweltlichung der Welt in der Entdivinisierung der Natur und der Gesellschaft sich auf die hl. Schrift und die Kirche auszudehnen scheint. Diese Entdivinisierung aber scheint einerseits christlich, insoweit sie aus einem Glauben an einen Schöpfergott, der alles Menschliche und Weltliche transzendiert, entsteht. Andererseits wird dieser Gott aber so transzendent, daß er abwesend zu sein scheint. Welche theologischen Antworten und Stellungnahmen lassen sich angesichts dieser Situation geben?

II. INADÄQUATE THEOLOGISCHE STELLUNGNAHMEN ZUR NEUZEITLICHEN ABWESENHEIT GOTTES

Die Theologie steht also vor der Aufgabe, die gegenwärtige Situation, die durch die Abwesenheit Gottes charakterisiert ist, und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben und sein Verhältnis zur Welt, so auszulegen, daß der Christ in seiner jeweiligen geschichtlichen Situation aus der Treue zum Ereignis und zur Botschaft Jesu Christi leben kann. Bevor hier der Versuch einer positiven Antwort gemacht wird, sollen zwei theologische Stellungnahmen zu dieser modernen Situation, die sie teils negativ, teils inadäquat auslegen, kurz dargestellt und kritisiert werden.

1. Die totale Ablehnung der Situation selbst

Die erste theologische Stellungnahme beinhaltet eine doppelte Negation. Sie behauptet, daß die neuzeitliche Abwesenheit Gottes in der Welt nicht nur keine christlichen Antriebe in sich birgt, sondern auch, daß es überhaupt keine *wesentliche* Abwesenheit Gottes in der Welt gibt. Diese These kann hier am besten am Aufsatz von H. U. v. Balthasar «Gott begegnen in der heutigen Welt» veranschaulicht werden, da er eine tiefgehende, grundsätzliche und ausdrückliche Stellungnahme zu diesem Problem gibt. Balthasar schreibt: «Wenn man nach der theoretischen Wahrheit der Sentenz von der sogenannten ‚weltlichen Welt heute‘ fragt, so bieten sich zwei Gedankengruppen an: 1. Es ist für den heutigen Menschen schwerer, die Welt ‚epiphan‘, als offenbarenden Verweis auf Gott zu sehen als früheren Geschlechtern. 2. An diesem Geschehen ist das Christentum nicht unbeteiligt.»¹ Seine Ablehnung der

Augenblick mit absoluter reflexer Genauigkeit und eindeutiger Sicherheit zwischen dem Glaubensinhalt und seiner bloß menschlichen Interpretation zu scheiden. Das ist grundsätzlich nicht möglich.»

¹ H. U. v. Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt, *Concilium* I (1965) 468–475, hier 468.

ersten Aussage geht in folgenden Schritten vor: a. Paulus spricht in Apg 17, 16–30 und Röm 1, 18–22 von einer ontologischen Erkenntnis, die die Heiden von Gott in seiner sichtbaren Schöpfung haben und diese «paulinischen» Aussagen sind nicht zeitgeschichtlich zu relativieren. b. Diese ontologischen Aussagen haben ihren Grund in der ontischen Immanenz Gottes in seiner Schöpfung, die ohne seine Immanenz aufhören würde zu existieren. Da sich aber die ontische Stellung zur Welt nicht ändern kann, ist auch eine Änderung in der ontologischen Kenntnis Gottes nicht möglich. Jede Gottverdunkelung oder «Gottesfinsternis» unserer Zeit hat ihren Grund darin, daß der Mensch nicht mehr «durch die Dinge nach oben» blickt, sondern daß sein Blick «von oben nach unten» geht. Gegen die zweite Aussage, die den Anteil des Christentums an dieser modernen Entwicklung behauptet, argumentiert Balthasar: a. Die lebendig-personale Anwesenheit Gottes in seiner Offenbarung und in Christus hat die Gotteserkenntnis der Seinsmetaphysik nicht überflüssig gemacht. Er begründet seine Behauptung mit einer Argumentation gegen eine Aussage derselben Areopagrede (Apg 17, 23), die er in seiner ersten Ablehnung als den Grund und die Basis seiner Position und Argumentation angeführt hat. Obwohl Paulus ausdrücklich gesagt hat, daß die Griechen als «Philosophen» suchen, was er als «Theologe» weiß,¹ kritisiert doch Balthasar Paulus implizit, indem er schreibt: «Die christliche Geistesgeschichte hat auf allen ihren Höhepunkten das biblische Mehr-Wissen über Gott kritisch vor das metaphysische Wissen um das Mysterium des Seins gestellt.»² Mit anderen Worten: Balthasar scheint zu sagen: Da die christlich-mystische Tradition den Gott der «Theologen» und der Offenbarung als einen «Deus Absconditus» erkannt hat, zeigt sie, daß der Gott der Seinsmetaphysik ein «Deus Revelans» im «epiphanen» All des Kosmos sein muß, damit der Gott der Offenbarung einen epiphanen Hintergrund oder eine transparente Materie hat, in der und durch die er sich offenbaren kann. Die Offenbarung besagt so die erhöhte Immanenz Gottes in der Welt und die Enthüllung der wahren Wirklichkeit des Seins.³

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Balthasar würde eine Diskussion über seine exegetische und philosophische Auslegung der «paulinischen» Texte und eine Infragestellung seiner Benutzung der Kategorien von Transzendenz und Immanenz als angemessene Kategorien des christlichen Gott-Welt-Verhältnisses und der biblischen Schöpfungslehre erfordern. Da aber solch eine Auseinandersetzung den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen

¹ aaO. 470: «Die Griechen suchen als ‚Philosophen‘, was Paulus als ‚Theologe‘ weiß.» Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyer K III (Göttingen 51965) 453–468.

² Balthasar, aaO. 470.

³ Unsere Darstellung und Kritik gegen Balthasar betrifft hauptsächlich den ersten Teil seines Aufsatzes (468–471). In diesem Teil übt er seine Kritik gegen die Bejahung einer verweltlichten Welt. In seinem zweiten Teil gibt er zu, daß das unterscheidend Christliche keine philosophische Substruktur hat.

würde, begrenzen wir uns auf die folgenden Fragen: Ist die Gleichsetzung von ontisch und ontologisch am Anfang seiner Argumentation gerechtfertigt? Ist diese Gleichsetzung nicht vielmehr das Ziel seiner Argumentation als ihre Voraussetzung? Es ist seine scheinbare Gleichsetzung von «ontisch» und «ontologisch» in seiner Argumentation, nach der es keine «ontologische» Veränderung geben kann, weil es keine ontische Veränderung zwischen Gott und Welt gibt, die ein Welt- und Wirklichkeitsverständnis voraussetzt, das wir bestreiten möchten. Die Welt ist primär ontologisch und grundsätzlich geschichtlich und nicht ontisch zu verstehen. Dieses Weltverständnis entspricht nicht nur dem biblischen Verständnis von Welt, sondern gibt uns auch die Kategorien, mit denen wir das notwendige geschichtliche Verständnis der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung haben können. Die Schöpfung ist nicht eine bloße ontische Immanenz Gottes in der Welt¹, sondern ein bestimmter geschichtlicher Anfang des personalen, geschichtlichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Außerdem ist die Offenbarung in diesem geschichtlichen Verständnis der Wirklichkeit weder die bloße Enthüllung der wahren Wirklichkeit des vorhandenen Seins, noch die reine Intensivierung der Immanenz Gottes in der Welt, sondern ein Handeln Gottes, in dem das eigentliche Verhältnis zwischen Gott und den Menschen erst konstituiert und erkannt wird. Gleicherweise bedeutet dieses Verständnis der Welt als primär ontologisch und geschichtlich, daß die Welt nicht eine Natur-Welt ist. Sie kann deshalb nicht adäquat durch eine rein abstrakte, kosmologische Metaphysik oder durch eine objektivierende Naturwissenschaft erfaßt werden. Der Tod der «Metaphysik» als einer umfassenden und entsprechenden Auslegung der Welt wird nur von dem erfaßt, der den Tod der «Kosmologie»² als eine ausreichende Auslegung der Welt auch bejaht. Was bleibt nach diesem doppelten Tod? Nur die Geisteswissenschaften der Theologie oder der Geschichtsphilosophie, die von einem Verständnis der Welt als Geschichte und Gesellschaft ausgehen.

Da diese kurzen Fragen an Balthasar weitere Erklärungen brauchen, möchten wir hier am Beispiel der kopernikanischen Revolution zeigen, woraus die neuzeitliche Gottverdunkelung besteht und welche Antriebe aus dem christlichen Glauben eine Rolle in ihr gespielt haben.

Die Tragweite der astronomischen Revolution durch Kopernikus besteht nicht nur in ihrer naturwissenschaftlichen Reform, sondern in ihrer Bedeutung als eine Metapher der Geistes- und Bewußtseinsgeschichte des neuzeitlichen Menschen, in der der Mensch eine Bestätigung der Erkenntnis- und

¹ Die radikale Kreatürlichkeit der Welt führt unmittelbar nicht zur Immanenz Gottes, sondern zur Transzendenz oder scheinbaren Abwesenheit Gottes.

² Mit «dem Tod der Kosmologie» meinen wir, daß das Bewußtsein von Welt als Geschichte und nicht als bloße Natur dazu geführt hat, daß weder die Metaphysik noch die Naturwissenschaft adäquate und umfassende Wege sind, den eigentlichen Sinn der menschlichen Welt zu entdecken und auszulegen.

der praktischen Fähigkeiten seines Geistes erfährt.¹ Der Mensch begann seit Kopernikus die ganze Natur als den Bereich seiner theoretischen Herrschaft zu betrachten und darin das Fundament seiner praktischen Natur-Bemächtigung zu schaffen. Da die Gegenstände der Astronomie wegen ihrer metaphysischen Dignität eine erkenntnistheoretische Sonderstellung hatten, wurde diese astronomische Revolution eine Metapher für das menschliche Bewußtsein. Aber diese Sonderstellung und Dignität der Astronomie hängen von besonderen theoretischen Voraussetzungen und von einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis ab, das einerseits von der kopernikanischen Revolution abgelöst wurde, das aber andererseits diese Revolution trotz der Ablösung befähigte, ein Musterprozeß und eine Metapher für das Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Menschen zu werden. Da aber diese Revolution nicht nur die Astronomie, sondern auch das menschliche Selbst- und Wirklichkeitsverständnis betraf, müssen wir nach ihren geistesgeschichtlichen und theoretischen Voraussetzungen in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie fragen. Obgleich wir direkt nach den unmittelbaren Bedingungen und Voraussetzungen in der Theologie und Philosophie des Mittelalters, die diese astronomische und geistesgeschichtliche Revolution ermöglicht hat, fragen, suchen wir auch danach, ob der christliche Glaube dieser Theologie und Philosophie an den transzendenten Schöpfergott Antriebe hat, die den Raum für diese Revolution freimachen.

Da Kopernikus mit seiner astronomischen Reform einen Wahrheitsanspruch verband, und da er nicht nur ein hypothetisches Rechenmodell für die Astronomie hervorbringen wollte, geht er einen Konflikt oder eine Diskussion mit der Naturphilosophie seiner Tage ein. Unsere Frage erstreckt sich deshalb nicht darauf, woher seine konstruktive Reform gekommen sein mag, sondern wie sie systematisch tragbar und philosophisch akzeptabel werden konnte. Da diese kopernikanische Revolution nicht nur sekundäre Elemente des aristotelischen, geozentrischen Weltschemas, sondern auch die Grundsätze der aristotelischen Naturphilosophie radikal kritisiert, fragen wir, ob oder welche tiefgreifende Wandlung in den Prinzipien der Naturerklärung diese Kritik durch Kopernikus ermöglicht hat. In den Summen, Quästionensammlungen und Kommentaren des 12. und 13. Jahrhunderts, die vom Aristotelismus geprägt sind, erscheint die Metaphysik und Physik in einer zweifachen Weise, die die Revolution des Kopernikus nicht zulassen konnte, aneinandergebunden.

Erstens: Die Physik und die Metaphysik legten die *Richtung*, in der alle Prozesse im Universum ihren kausalen Zusammenhang haben, fest. Die Bewegung der Ursächlichkeit muß in zentripetaler Richtung gehen: sie geht von oben nach unten oder von außen nach innen. Jeder Naturvorgang hat seine letzte Ursache in einer Normalbewegung, die der äußersten Himmelsphäre

¹ H. Blumenberg, Die kopernikanische Wende = Edition Suhrkamp 138 (Frankfurt, 1965).

und endlich dem außerkosmischen unbewegten Bewegter zugeschrieben wurde. Diese Orientierung von oben nach unten zeigt sich auch an der Skala des Wertes und der Würde der physischen Realitäten. Was oben ist, ist am reinsten und am regelmäßigsten. Was unten ist, ist am schwächsten und am unangemessensten, da es am entferntesten von der göttlichen Abkunft aller Kausalität und aller Bewegung ist. Das kopernikanische Weltschema kehrt diese Physik und Metaphysik um: Die Bewegung geht nicht von außen nach innen, nicht von oben nach unten, sondern vom innen nach außen. Die Regelmäßigkeit des Umlaufs des Fixsternhimmels hängt von der Rotation des niedersten Weltkörpers, der Erde, ab, und dieser Umlauf ist als ein abhängiger Schein erwiesen.

Zweitens: Die aristotelisch-scholastische Metaphysik und Physik fordern, daß eine Bewegung in jedem Augenblick durch einen Kausalfaktor erklärt werden muß. Die Kontingenz der Welt liegt nach dieser aristotelischen Weltauffassung nicht nur in ihrem Ursprung aus nichts durch die Schöpfung, «sondern akuter und gleichsam näher in der transzendenten Bedingtheit jedes ihrer Zustände in jedem Augenblick».¹ Hier geben die Physik und Kosmologie eine Unterstützung des Gedankens der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott. «Ein Kopernikus des 13. Jahrhunderts hätte niemals die innere Konsistenz und Stabilität dieses Systems durchbrechen können; und eine Durchbrechung hätte er vollziehen müssen, da die Zuführung des ständigen energetischen Bedarfs dieser scholastischen Welt von außen nach innen, über die Vermittlung der Himmelsphären bis zu den irdischen Prozessen des Werdens und Vergehens hinab, mit der kopernikanischen Konsequenz der Scheinhaftigkeit der ersten Himmelsbewegung und der Sonnenbahn unvereinbar war.»² Das entscheidende Moment der kopernikanischen Reform ist von der Mentalität des Mittelalters her gesehen nicht so sehr der Platztausch zwischen der Sonne und der Erde, sondern der reale Stillstand des Fixsternhimmels, der metaphysisch bedrohlich war, weil die Bewegung, der die Zeit ihre Einheit gab, jetzt ein Attribut der Erde ist. Die Wichtigkeit dieser Reform für die mittelalterliche Mentalität zeigt ein Brief von Kepler an Mastin vom 3. Oktober 1595: «Wie nun die Sonne inmitten der Wandelsterne steht, selber ruhend und doch Quelle der Bewegung, zeigt sie das Abbild Gottes des Vaters, des Schöpfers. Denn was bei Gott die Schöpfung ist, das ist bei der Sonne die Bewegung.»³

Auf dem Hintergrund des aristotelischen Systems kann die Radikalität der kopernikanischen Reform gesehen werden. Da aber dieses System also nicht die Reform zulassen konnte, müssen wir nach dem Wandel in diesem System fragen, der bereits vor Kopernikus eingesetzt hat und seine Reform tragbar macht. Dieser Wandel kann vor allem in der Veränderung der Vorstellung

¹ aaO. 18.

² aaO. 19.

³ Zitiert nach Blumenberg, aaO. 20.

von der Kausalität gesehen werden. Die aristotelisch-scholastische Kausalität ist eine *begleitende* Kausalität, in der erstens jede Phase einer Veränderung eine unmittelbare Verursachung braucht und jede konstante Bewegung einen eingreifenden verursachenden Faktor für jeden Augenblick notwendig hat. Zweitens gibt es eine Unmöglichkeit der Fernwirkung (*actio in distans*). Diese beiden Aspekte der Vorstellung von begleitender Kausalität zusammengekommen schließen es aus, daß einerseits die *metaphysische* Ursache aller Bewegung jenseits und außerhalb des Kosmos ist und daß andererseits die *physische* Ursache der Bewegungssphänomene im Zentrum des Kosmos ist. Paßt dieses System, das im radikalen Gegensatz zur Kopernikanischen Reform war, der christlichen Theologie? Ja und nein. Einerseits scheint es angemessen für eine Theologie, der «die *actio in distans* der göttlichen Erbarmung und Gnade für die Menschen unmöglich zu sein scheint und nur in Form der begleitenden Kausalität vermittelt werden konnte, indem der Gott selbst sich als Mensch inkarnieren mußte».¹ Dieses System mit seiner Unmöglichkeit der *actio in distans* ist aber andererseits grundsätzlich im Gegensatz zu der christlichen Theologie, die die Allmacht und Transzendenz Gottes bekennt. Die theologische Frage nach der Wirkungsweise der Sakramente war der Anlaß für die Zersprengung dieses Systems. «Man muß sich, um das zu verstehen, in den paradoxen Sachverhalt der christlichen Theologie hineinzuversetzen suchen, daß sie ihren Gott wegen der Unmöglichkeit der *actio in distans* Mensch werden und in die Welt treten, alsbald aber aus ihr wieder verschwinden läßt, ohne daß die verheißene Zerstörung und Verwandlung des Bestehenden sich erfüllt hätte oder schnell erfüllen sollte. In dieser Situation kam doch wieder alles auf die Glaubwürdigkeit der Wirkung des abwesenden Gottes an, auf das Instrumentarium der Verlängerung seiner irdischen Präsenz.»² Franciscus de Marchia bringt das Problem 1320 in seinem Sentenzenkommentar deutlich zur Sprache, wenn er zum ersten Male die Frage stellt, ob die wirksame Kraft der Sakramente unmittelbar von Gott ausgehe oder ob sie eine inhaerente Wirkfähigkeit (*virtus inhaerens*) habe. Er ersetzt die Vorstellung von einer begleitenden Kausalität mit der von einer *übertragenen* Kausalität und er nimmt einfach wegen des Ökonomieprinzips an, daß die Bewegungskraft bei der gewaltsamen Bewegung eher unmittelbar auf den bewegten Körper selbst als zunächst auf das Medium und erst von dort auf den Körper einwirke. An diesem Punkt können wir die Relevanz dieses Wandels in der Kausalitätsvorstellung für das 13. und 14. Jahrhundert sehen. «Die Grundvorstellung von der *begleitenden Kausalität* war den metaphysischen Beweisbedürfnissen des 13. Jahrhunderts, dem theologischen Grundschema der Vermittlungen, sehr entgegengekommen; die *übertragene Kausalität* begann das 14. Jahrhundert zu affizieren, weil sie – obwohl der literarischen Lokalisierung nach in Traktaten über Gnadensorten und Gnaden-

¹ aaO. 22.

² aaO. 22–23.

mittel dienstbar – am Modell der Transzendenz in der Immanenz, des delegierten und deponierten Heilsschatzes, die Möglichkeit der in sich und aus sich beständigen, substantiierten Welt präfigurierte.»¹

Um dies deutlicher zu machen, müssen wir bemerken, daß Franciscus de Marchia eine Verbindung zwischen seiner Erklärung der Wurfbewegung durch die Impetus-Theorie und dem kosmologischen Problem der Bewegung der ersten Himmelssphäre feststellte. Diese Verbindung zwischen der Impetus-Theorie und der Kosmologie wurde von Johannes Buridan ausgebaut, indem er sie von der gewaltsamen Bewegung (Wurfbewegung) auf die natürliche Bewegung (Fallbewegung) übertragen und die Konsequenz ausgesprochen hat, daß diese Lehre vom Impetus die Intelligenzen der Sphärenbeweger überflüssig mache, weil der stetige Bewegungszustand der Gestirne nur durch eine einmalige Übertragung von Bewegungskausalität bei der Schöpfung verursacht werden braucht. Diese Konsequenz konnte gezogen werden, weil Buridan das Element des Widerstandes und der Ermüdbarkeit aus der Impetus-Theorie ausgeschaltet hat. Es führte auch zu der Konsequenz, daß der erste Beweger nicht mehr unendlich zu sein brauchte, um eine ewige Bewegung in Gang zu bringen. Aber es bedeutet auch, wie Buridan es formulierte, daß Gott sich nach seinem vollendeten Werk der Schöpfung ausruhen konnte. Hier geschieht eine Nivellierung der permanenten Bedürftigkeit eines immanenten «Gottes» oder Bewegers. Außerdem beruft Johannes Buridan sich auf das Pariser Dekret von 1277 gegen den orthodoxen Aristotelismus, das auf dem Recht und der Macht Gottes, nach seinem Belieben den Himmel stillstehen zu lassen, bestand. Dieses Dekret rechtfertigt nach ihm sein Gedankenexperiment, die Selbständigkeit der sublunaren Naturprozesse gegenüber der Himmelsbewegung zu demonstrieren.

So ist es der Wandel in der Philosophie, Theologie und Physik, der den Weg für Kopernikus frei machte. Der Anteil der Theologie war die Lehre von der Allmächtigkeit Gottes: Gott ist so allmächtig, daß er nicht durch die Himmelssphären zu wirken braucht, sondern unmittelbar auf und in das Zentrum der Welt einwirken kann. Es ist diese Zuspitzung von der Allmächtigkeit und Transzendenz Gottes und seine Unmittelbarkeit und Immanenz, die zu Kopernikus und auch zum Nominalismus geführt hat. Was uns hier interessiert, ist die Rolle des Glaubens an den transzendenten Gott in der kopernikanischen Revolution. Gegen diesen Hintergrund sieht man die wahre Funktion jener Revolution. Diese Funktion war die Verneinung und die Zerstörung einer heiligen Kosmologie. Hier geschieht eine radikale Entnuminisierung der Natur, die aber nur unter dem Einfluß der christlichen Theologie vorkam und vorkommen konnte. Daß die kopernikanische Revolution auch ein Zeichen für die Erhöhung des Menschen (Goethe) oder die Erniedrigung des Menschen (Nietzsche) wurde, ist nicht die primäre und

¹ aaO. 27.

faktische Funktion dieser Revolution, sondern eine metaphorische, die von seiner Revolution abgelöst werden sollte.¹

In diesen Überlegungen, die hier leider nicht weiter in die Neuzeit hinein geführt werden können, haben wir versucht zu zeigen, wie eine Entnuminierung der Welt in der Neuzeit geschehen ist, und was für eine Rolle der christliche Glaube spielte. Die theoretischen Impulse in dieser kopernikanischen Revolution werden in der Neuzeit immer weiter mächtig und operativ, so daß die Entnuminierung der Welt immer wirksamer und der christliche Gott immer transzender wird. Dies bringt uns zur Einsicht in die Einseitigkeit der zweiten theologischen Stellungnahme.

2. Die Stellungnahme «der dialektischen Theologie»

Die aus der «dialektischen Theologie» stammenden Stellungnahmen zu diesem Säkularisierungsprozeß sind sowohl eine Folgerung dieses Prozesses als ein Versuch ihn positiv zu verstehen und christlich zu deuten und zu bewerten. Obgleich eine adäquate Behandlung dieser Stellungnahmen eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen einzelnen Positionen fordern würde, können wir hier leider nur die allgemeinen Tendenzen und die hauptsächlichen Grundzüge aller dieser Positionen behandeln. Der frühe Grundansatz der dialektischen Theologie ist die radikale Betonung der Jenseitigkeit Gottes und die Transzendenz seiner Offenbarung, die nicht vom Menschen in Religion, Philosophie und Kultur geistig besessen werden kann.² Obgleich dieser frühe Grundansatz bald entweder modifiziert oder aufgegeben war, bleibt er heute noch wirksam in der Unterscheidung von Deus Absconditus und Deus Revelans und in der Entgegensetzung von Evangelium und Gesetz, von Religion und christlichem Glauben. Obgleich diese Unterscheidungen wahre Aspekte des christlichen Glaubens ausdrücken und ausdrücken können, stehen sie, besonders wenn sie überbetont werden, in der Gefahr, zu einer zweifachen Verfehlung der heutigen Problematik von der Abwesenheit Gottes zu führen, insoweit sie einerseits die Situation nicht ernst genug nehmen und andererseits die Problematik oder Situation verschärfen. Die Radikalität der Situation wird nicht ernst genug genommen, wenn die Entnuminierung der Welt nur bejaht wird, weil sie die Transzendenz der Offenbarung oder die Jenseitigkeit Gottes schärfer zum Ausdruck bringt. Daß der Gott der Natur und der Philosophie abwesend ist, macht dieser Position nach den Gott Abrahams um so mehr lebendig. Daß diese Antwort zu einem Offenbarungspositivismus führen kann, zeigt sich darin, daß sie sich nicht mit der Ausdehnung dieser Verweltlichung auf die hl. Schrift selbst genügend auseinandergesetzt hat. Dem modernen Menschen aber erscheint

¹ Daß sie eine metaphorische Funktion hat oder bekam, hängt davon ab, daß die Gegner der Revolution diese metaphorische Funktion gemacht und geprägt haben.

² W. Pannenberg, *Dialektische Theologie*: RGG (31958) 168–174.

«der mythologische Gott» der Bibel genau so tot wie «der kosmologische Gott» der Natur. Man darf nicht vergessen, daß Christus oder das Evangelium allein nicht formale Prinzipien sein können, sondern vielmehr auch dem heutigen Menschen vermittelt werden müssen. Wenn man andererseits die Radikalität der Situation so sieht und ernst nimmt, daß man die Gefahr eines Offenbarungspositivismus durch eine anthropologische Vermittlung des Glaubens zu vermeiden sucht, gibt es noch die Gefahr, daß – wenn diese scharfe Trennung zwischen Glaube und Welt beibehalten wird – der christliche Glaube weltlos und individualisiert wird. Der christliche Glaube bedeutet dann die Befreiung des Menschen von der Welt und seine Orientierung auf die reine Zukünftigkeit Gottes.¹ Die Zukunft der Welt und der christliche Glaube sind danach nicht *eins*, sondern *entzweit*. Der christliche Glaube übt seine gegenüber der vorhandenen Gesellschaft kritische Funktion in einer fast rein individualistischen und ethischen Weise aus, da es keine echte weltliche Zukunft dieser Gesellschaft, die als Gesetz verstanden wird, gibt.

Da dieses Verständnis des christlichen Glaubens die Abwesenheit Gottes in der objektiven, vorhandenen Welt als eine notwendige Folge der absoluten Transzendenz Gottes bejaht, bewerten seine Vertreter die Abwesenheit Gottes als christlich. Sie beanspruchen eine Anwesenheit Gottes nur in der individualistischen Betroffenheit der menschlichen Subjektivität oder in der personalen ethischen Forderung des Einzelnen durch seinen entweltlichten Glauben. Auf dem Hintergrund dieser Darstellung kann man die Berechtigung der Kritik Nietzsches und des Marxismus am Christentum oder besser am Verständnis des christlichen Glaubens sehen. Das Wort «Gott ist tot», das zuerst von Jean Paul in seinem 1796/1797 erschienenen Roman *Siebenkäs* und von G. W. Hegel in seiner 1802 erschienenen Schrift *Glauben und Wissen* gebraucht wird, wird von Nietzsche übernommen. Dieses Wort deutet Nietzsche anders als Hegel es gedeutet hat, obgleich es einen wesentlichen Zusammenhang zwischen den beiden gibt. Was uns aber unmittelbar angeht, ist Sinn und Bedeutung des Todes Gottes in der Nachlaßschrift «Wille zur Macht» von Nietzsche. Der Tod Gottes wird da in einer zweifachen Weise Thema. Er besagt einerseits das Ereignis der Selbstentwertung der Religion, Moral und Metaphysik, das von Nietzsche die Heraufkunft des Nihilismus genannt wird. Dieser Tod besagt andererseits die Kritik der bisherigen höchsten Werte in der aktiven ausdrücklichen Umwertung aller Werte.² Der Tod Gottes bedeutet daher für Nietzsche nicht bloß den Tod eines höchsten Seienden, das alle anderen Seienden geschaffen hat, sondern die

¹ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgart 21958) 174–194. Vgl. T. Rendtorff, *Säkularisierung* 330–339. Von demselben Verfasser stammt: *Kirche und Theologie* (Gütersloh 1966) 169–217. F. Fiorenza, *Säkularisation und die säkularisierte Stadt*, *StDZ* (1966) 383–388. M. Machovec, *Marxismus und dialektische Theologie* (Zürich 1965).

² E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart 1960) 151–153.

Entwertung von allen obersten und übersinnlichen Werten.¹ Mit anderen Worten: daß die Welt des Jenseits zur Fabel geworden ist, bedeutet, daß die heutige Welt ein Zeitalter des Nihilismus ist, in dem der Gott des Christentums tot ist. Wer ist an diesem Tod schuldig? Was hat zu diesem Nihilismus geführt? Es ist von größter Wichtigkeit, daß Nietzsche die nihilistische Entwertung der übersinnlichen Werte nicht als eine Folge eines unmoralischen Lebensgefühls betrachtet, sondern als eine innere und notwendige Konsequenz der Werte selber.

Die Schuld am Nihilismus trägt das Christentum selbst. Nietzsche erklärt, daß das Christentum wesentlich nihilistisch sei, weil es alle Werte auf das Jenseits des Grabes häufe und weil es also das diesseitige Leben damit entwerte.² Mit anderen Worten: da das Christentum Gott und alle wahren Werte absolut transzendent gemacht habe, habe es zum Tod Gottes und zum Ende des Einflusses dieser Werte in der diesseitigen Welt geführt. Man muß im Blick auf diesen «Tod Gottes» und alle Beweise für die Existenz Gottes bemerken: «Was von Nietzsche her in Frage steht, ist nicht deren logische Geltung, sondern deren geschichtliche Macht. Und es ist ganz offenkundig, daß diese schwinden kann und daß, wenn sie geschwunden ist, sie nicht durch den formalen Prozeß eines Gottesbeweises ohne weiteres wieder hergestellt werden kann. Hierzu bedarf es ganz anderer und viel ursprünglicherer Bedingungen.»³ Nietzsches Kritik am Christentum zeigt, daß man die Schwierigkeiten des Säkularisierungsprozesses als eine Abwesenheit Gottes (und auch das Theodizeeproblem) mit einer bloßen Betonung der absoluten Transzendenz Gottes nicht zu leicht oder nur oberhin beantworten darf. Wie kann dieser so absolute Gott wirklich in der Geschichte handeln?⁴ Welche Relevanz kann ein absoluter transzendierender Gott für menschliche Werte und Ziele und für die weltliche Zukunft haben? Wie soll und muß der christliche Glaube sich verstehen, daß er einerseits eine nach-kopernikanische säkularisierte Welt anspricht und daß er andererseits nicht zu einer Entwertung aller menschlichen Werte führt?

III. EIN VERSUCH: CHRISTLICHER GLAUBE IN HOFFNUNG

Unsere Analysen versuchten, die prekäre Situation, in der der heutige Christ steht, und die Bedrohtheit seines Glaubens angesichts der gegenwärtigen Welt herauszuarbeiten. Diese neuzeitliche Situation scheint ein Zeitalter des

¹ M. Heidegger, Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘, Holzwege (Frankfurt 1963) 193–247.

² W. Bröker, Das was kommt, gesehen von Nietzsche und Hölderlin: Opuscula 10 (Pfullingen 1963) 6–28.

³ B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum: Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 232–233. Seiner eigenen Lösung kann ich nicht zustimmen. Ist nicht auch die transzendente Subjektivität der transzendentalen Philosophie entnominisiert worden?

⁴ F. Fiorenza, aaO. 383–388. Hier 387–388. Vgl. M. Machovec, Marxismus 76–95.

Atheismus und der Bilderstürmerei zu sein. Der Kampf für die Freiheit des Menschen hat einen Verlust der Einheit mitgebracht. Der Angriff gegen den Aberglauben scheint auch den Glauben an religiöse Mysterien erschüttert zu haben.¹ Die Erhebung des Menschen über seine Mit- und Umwelt und die Betonung der Transzendenz Gottes erscheinen als eine tiefgreifende Entfremdung des Menschen oder eine Nihilisierung der Welt. Die Fragen, die der Gläubige an Welt, Kirche und Gott stellt, wachsen immer mehr. Unser Aufsatz hat nur einige von diesen Fragen aufgeworfen. Diese Fragen drehen sich um das Problem der Abwesenheit Gottes in der Welt und in der Kirche. Natürlich können wir hier nicht eine ausführliche Antwort auf jede einzelne Frage dieses Problems der Abwesenheit Gottes geben. Statt dessen möchten wir auf einen Weg hinweisen, und wir werden versuchen, diesen Weg ein wenig zu gehen.

1. Der Ausgangspunkt

Jeder adäquate theologische Versuch, den Charakter des Gott-Welt-Verhältnisses zu bestimmen, darf nicht von einer Welt als Natur- oder Kosmos-Welt, in der der Mensch sein eigentliches Selbst- und Weltverständnis allein oder primär von der vorhandenen, gegenständlichen und sachlichen Natur ableitet, ausgehen.² Er darf auch nicht von der Welt als einer privaten, anthropologischen Welt, in der der Mensch sein Selbst- und Weltverständnis allein oder primär von seiner individuellen personalen Subjektivität oder von seiner isolierten selbstkonstituierenden «Subjektivität» ableitet, ausgehen. Vielmehr ist die Welt primär als eine gesellschaftlich-geschichtliche Welt zu verstehen. Jede menschliche Welterfahrung geschieht im Verstehenshorizont der sozialen und politischen Ordnungen und deren gesellschaftlichem Selbstvollzug und Selbstverstehen, aus deren Vorhanden- und «Konstituierendsein» der Homo Sociologus sein Verstehen und die Bewertung seiner selbst und die seiner Umwelt ableitet. Mit anderen Worten: der einzelne Mensch befindet sich in der Welt und begegnet der Welt nicht als einem beständigen, vorhandenen, neutralen oder wert- und verstehensfreien Gegenstand, sondern als einer *bestimmten* Welt und als einer *besonderen* Gesellschaft und Kultur mit ihrem eigenen Selbstverständnis und demzufolge eigentümlichen Erfahrungs- und Werthorizont. Aber die Bestimmtheit dieser erfahrenen Welt und die Geschichtlichkeit ihres Selbstverständnisses mag nicht immer ausdrücklich und reflexiv erkannt werden. Trotzdem ist die Welt eine bestimmte und geschichtliche Welt. Das Bewußtwerden der Bestimmtheit und Geschichtlichkeit der Mitwelt – und dies geschah besonders in der Neuzeit – ist eine Intensivierung ihrer Geschichtlichkeit. Deshalb: Obgleich erst die Neuzeit die Geschichtlichkeit der Welt reflexiv erkennt, beginnt diese Erfah-

¹ S. H. Miller, Säkularität – Atheismus – Glaube (Neukirchen-Vluyn 1965) 11–30.

² J. B. Metz, «Welt», LThK, X (1965) 1023–1026.

nung und Auslegung der Welt als Geschichte nicht erst mit der Neuzeit, sondern mit Israel.¹ Hier stehen biblisches und griechisches Denken in einem sehr scharfen Kontrast. Das griechische Denken weiß nicht um die Geschichtlichkeit der Welt: weder daß Gott sie geschaffen hat noch daß er eine Zukunft versprochen hat. Im griechischen Denken gibt es keine wahre Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Gegenwart ist nur das Vergewärtigen eines immerwährenden Ursprungs, und Zukunft ist nur die Enttüllung der Vergangenheit. Die Welt erweist sich also in diesem griechischen Denken nicht als geschichtlich, sondern als eine bleibende und sich bewährende Ordnung, als Gesetz oder Vernunft. Im Gegensatz dazu weiß das biblische Denken wegen seines Glaubens an Jahwe, den Exodus- und Schöpfer-Gott, um die Geschichtlichkeit der Welt. Jahwe, der Gott, der Israel aus Ägypten geführt und ihm eine neue Zukunft gegeben und versprochen hat, hat die Welt geschaffen und verheißt ihr eine neue Zukunft. Die Welt ist nicht die immer bleibende kosmische Ordnung oder Vernunft, sondern die Welt des Menschen und Gottes, eine Welt von Sünde, Treue und auch von Verheißung. Die Entfremdetheit der gegenwärtigen Situation der Welt war nicht immer da und wird nicht immer da sein. Die Entfremdetheit der Situation stammte und stammt aus der Sünde und der Untreue des Menschen angesichts der Verheißungen Gottes, der dem treuen Menschen eine neue verheißene Zukunft geben will.²

Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung der Welt als einer Welt von sowohl menschlicher Treue und Untreue als auch von den Verheißungen und Taten Jahwes, kommen wir zum Problem des Atheismus in der Um- und Mitwelt. Auffällig ist es, daß die Juden und vor allem die frühen Christen von den Griechen und Römern als Atheisten angeklagt wurden. Die volle Bedeutung dieser Anklage kann nur auf dem Hintergrund des griechischen Wirklichkeits- und Weltverständnisses, in dem es eine Verbindung von Nomos und Polis gibt, verstanden und gesehen werden, da diese Verbindung die Voraussetzung und der Grund dieser Anklage ist. Den Griechen erschienen Polis, Natur und Weltall, in denen sie eine Ordnung und Vernunft erkannten, immer als etwas Göttliches. Gott war für die Griechen die Macht und der Weltgrund, der den Bestand des Seins durch seine Zeitlosigkeit, Ewigkeit und Unwandelbarkeit sichert. Außerdem waren ihre Götter nicht das «ganz Andere» oder «das Fremde» gegenüber dem Kosmos und dem Menschen, sondern die immanenten Gewalten, die der Welt Sinn, Ordnung und Recht verleihen und gewähren. Die politischen und gesellschaftlichen Ordnungen wurden also vor allem als göttliche gesehen und der Nomos dieser Ordnungen durch die Verehrung der Stadtgötter respektiert. Diese griechische Denkweise, nach der alles eine Spur Gottes aufweist, war kein

¹ G. v. Rad, Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses, EvTh 24 (Februar 1964) 57-73.

² J. Moltmann, Theologie der Hoffnung = BEvTh 38 (München 1965) 85-124.

günstiger Boden für den Atheismus, und die Zahl der erklärten Atheisten war also tatsächlich entsprechend klein. Obwohl also Atheismus im Sinne einer absoluten Leugnung von Göttern überhaupt selten vorkam, wurden doch Leute, die diese politische und gesellschaftliche Ordnung nicht respektierten oder die Götter der Polis nicht verehrten, als Atheisten oder Gottlose angeklagt. Atheismus wurde deshalb meist und eigentlich in diesem relativen Sinn gebraucht. Ein solcher Atheismus besteht sowohl in der Bestreitung bestimmter Götter und Göttervorstellungen und in der Verweigerung der Verehrung des göttlichen Nomos der Polis oder Gesellschaft als auch in der Ablehnung der «Göttlichkeit» des Kosmos und der Weltordnungen. Auf diesem Hintergrund erscheinen die Christen vor allem als Atheisten. Die Christen haben ja nicht nur die Götterbilder verworfen, sondern sie haben auch verweigert, an der Verehrung der politischen und gesellschaftlichen «Götter» einschließlich dem Kaiserkult teilzunehmen. Wie atheistisch mußte der christliche Glaube an die exklusiven Verheißungen Jahwes den Griechen und Römern erscheinen? Während Gott sich für den Griechen als der vorhandene und gleichbleibende Grund der gegenwärtigen Ordnung erweist, ist der christliche Gott, ein Gott der die gegenwärtige Ordnung in Frage stellt, der nicht nur das ganze Volk, sondern auch die Könige, Priester oder die religiösen Leiter wegen ihrer Untreue und Sünde anklagt (und beurteilt), der aber immer auch und trotzdem diesem Volk, seinem endgültigen Volk, eine neue Zukunft verheißt. Daß dieser Exodus-Gott, der die alte Situation verwirft und eine neue verheißt, auch der Schöpfungsgott ist, ist wichtig für ein adäquates Verständnis seiner Verheißung einer neuen Zukunft. Dieser christliche Gott verheißt nicht eine bloße, personale, private, übernatürliche Zukunft, sondern eine Weltzukunft. Die verheißene Zukunft der Welt und die verheißene Zukunft seines Volkes sind nicht zweierlei Zukunft nebeneinander, sondern nur eine Zukunft.²

Aus diesen Analysen ergibt sich Folgendes: *Erstens*: Der «christliche Atheismus» oder die eigentliche Abwesenheit Gottes besteht nicht aus einer Ablehnung der Wirklichkeit, daß Gott existiert oder ist, sondern aus der Ablehnung, daß die Welt Gott ist. Diese Ablehnung, daß die gegenwärtige vorhandene Welt Gott ist, geschieht nicht aus einer Entwertung oder Verneinung der Welt im Glauben, sondern vielmehr wegen des Glaubens an die eine verheißene Zukunft dieser Welt. Der christliche Glaube bedeutet keine Entweltlichung des Einzelnen, der nur durch Flucht von der Welt sein Ziel erreichen kann, sondern er bedeutet eine radikalere Verweltlichung des Einzelnen, der sich total für diese von Gott aufgewiesene und verheißene Zukunft einsetzt und mitarbeitet. Aber diese Bejahung der Welt ist kein optimistischer

¹ W. Nestle, Atheismus, RAC I (1950) 866-870. Vgl. G. Bornkamm, Mensch und Gott in der griechischen Antike: Studien zu Antike und Urchristentum, BEvTh 28 (München 1963) 9-46.

² Vgl. J. B. Metz, Schöpferische Eschatologie: Orientierung (1960) 107-109.

Fortschrittsglaube, der nur die wachsende Gutheit der Welt sieht, sondern er ist zugleich eine Kritik an der Welt, eine Kritik der Entfremdetheit einer von unreuen Menschen geprägten Situation. Diese Kritik aber geschieht nur in und durch die radikale Bejahung der Welt, indem man an die Zukunft *dieser* Welt glaubt und den Verheißungen Gottes für diese Welt treu zu bleiben versucht.

Zweitens: Infolgedessen ergibt sich aus dieser christlich-biblischen Tradition und Welterfahrung, was die eigentliche Bedeutung des Wortes Säkularisierung oder Entdivinisierung ist. Säkularisierung oder Verweltlichung sind primär nicht die Enteignung der christlichen Eschatologie in einen Fortschrittsglauben oder die Reduzierung einer übersinnlichen Welt auf eine bloß sinnliche Welt. Vielmehr sind sie die Ermöglichung der Zukunft der Welt. «Weltlichkeit gab es nicht bevor es *Unweltlichkeit* gab: das, was *nicht von dieser Welt* zu sein beanspruchte, stellte diese *Welt* in Frage, eröffnete ihr damit logisch zugleich die Möglichkeit sich als solche zu behaupten, als beständig und verlässlich zu erweisen und im Fortbestand wünschenswert – z. B. eines Gebetes würdig – zu werden.»¹ Mit anderen Worten: Bevor es die Welt als Welt radikal geben kann, muß es Unwelt geben. Diese Unwelt wird durch das christliche Ereignis und Weltverständnis gegeben, so daß jede theologische Ablehnung der Existenz einer Verweltlichung der Welt in diesem radikalen Sinn eine Ablehnung ontologischer Macht und Relevanz des christlichen Glaubens ist. Da diese Unweltlichkeit aber *nicht* eine Ablehnung der Welt in einer Flucht aus ihr ist, sondern eine Infragestellung der gegenwärtigen Welt durch eine neue von Gott verheißene Zukunft, ist die Verweltlichung der Welt nicht nur die Ermöglichung ihrer Weltlichkeit, sondern auch die Ermöglichung ihrer Zukünftigkeit. Da der christliche Glaube die Gegenwart der Welt entdivinisiert und entabsolutisiert, kann er eine neue Zukunft *dieser Welt* verheißend und ermöglichen.

Drittens: Da diese Unweltlichkeit der Welt eigentlich eine echte Zukünftigkeit der Welt ist, bedeutet sie nicht eine Ablehnung der gegenwärtigen Welt, sondern nur die Ablehnung ihrer Göttlichkeit und Absolutheit und also auch ihrer Unveränderlichkeit. Diese Unweltlichkeit als eine Nicht-Verabsolutisierung der gegenwärtigen Welt kann nur geschehen, wenn man an eine neue diese Welt transzendierende Zukunft glaubt. Diese neue transzendierende Zukunft ist nicht das Ende, sondern *das Ziel dieser Welt*. Deshalb ist die Abwesenheit Gottes in der Welt nicht darin begründet, daß Gott das Andere oder das Fremde ist, sondern daß er der Gott der Zukunft dieser Welt ist. Deshalb ist der Glaube an die Abwesenheit Gottes in der Welt ein Glaube an

¹ H. Blumenberg, Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität. Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Hrsg. H. Kuhn u. F. Wiedmann (München 1964) 248. Da wir die christliche Eschatologie anders als Blumenberg auffassen, behaupten wir, daß es nicht nur eine strukturelle, sondern auch eine inhaltliche Verbindung zwischen der Zukunftsorientierung der Neuzeit und der christlichen Eschatologie geben kann.

die Zukunft der Welt. Aber, indem Gott die Zukunft der Welt ist, ist er anwesend, wirksam, und relevant für die Welt. Da der eigentliche christliche Glaube an Gott eine Verheißung von der Zukunft dieser Welt ist, ist die Kritik Nietzsches ungültig bzw. nur gültig gegenüber einem falschen Verständnis von Christentum. Der christliche Glaube ist nicht die Entwertung aller Werte durch die Postulierung einer Jenseitigkeit über unseren Köpfen, sondern die Ermöglichung aller Werte, indem er eine neue Zukunft für diese Welt verheißt und darauf hofft. Jede Verabsolutierung dieser Welt führt dagegen zu einer Entwertung aller Werte, weil die Entfremdetheit der gegenwärtigen Situation eine Verzweiflung hervorrufen muß, wenn diese entfremdete Welt selbst die einzige Quelle für ihre eigene Bewertung und die einzige Möglichkeit für eine neue und transzendierende Zukunft ist. Nur durch den christlichen Glauben an den transzendenten Gott und seine Macht über die Zukunft kann es Werte geben, wonach der Mensch streben kann.

Viertens: Aus dem Glauben Israels an die Verheißungen des die Gegenwart transzendierenden Gottes ergab sich, daß Israel nicht nur die Natur, sondern auch sich selbst als nicht göttlich erfuhr. Die die Gegenwart transzendierende Zukunft war und ist die *eine* Zukunft zugleich Israels wie auch der Welt. Obgleich Israel seine Auserwähltheit kennt, kennt es auch die Sünde der Könige, Priester und des Volkes. Diese Auserwähltheit bedeutet nicht, daß Israel die Zukunft der Welt wäre, so als ob es das Absolute und das Fertige wäre. Vielmehr bedeutet diese Auserwähltheit, daß Israel nach der Zukunft der Verheißungen Gottes streben muß. Nur insoweit Israel auf diese Zukunft hofft und strebt, erkennt es seine eigene radikale Endlichkeit und Sündigkeit. Nur insoweit es seine Sündigkeit und Endlichkeit erkennt, erkennt es, daß seine Zukunft die Gegenwart transzendiert. Die Auserwähltheit bedeutet also nicht, daß Israel weniger nach der Zukunft streben muß, sondern mehr. In diesem Streben nach der *einen* Zukunft gibt es das Ziel Israel als ein Volk (und die Christen als eine Kirche). Da diese Zukunft anwesend in ihrer Abwesenheit ist, ist die primäre Orientierung dieses Volkes nicht eine Selbstkontemplation oder -verherrlichung, sondern ein auf die Zukunft gerichtetes Handeln und Streben. Dieser Primat des Handelns gilt in der jetzigen Welt besonders für das Volk als Volk und die Kirche als Kirche, da man keine Gesellschaft als solche braucht, um zu kontemplieren, denn das kann der Einzelne als Einzelner und vielleicht viel besser, als er es in einer Gruppe tun könnte. Andererseits: da diese Zukunft nur effektiv aufgebaut werden kann, wenn die Einzelnen als eine Gesellschaft in Verbindung miteinander und mit Hoffnung auf den transzendenten Gott für ihren Aufbau streben und arbeiten, muß der christliche Glaube an den transzendenten Gott deshalb ein handelnder und operativer Glaube und eine für die Zukunft der Welt strebende Kirche sein.

2. *Der Weg*¹

Wie aber kann der Glaube an Gott angesichts der Abwesenheit Gottes in unserer Welt und in der Endlichkeit der Kirche sich selbst und seine Hoffnung verantworten? Scheint nicht Gott dem heutigen Menschen genau so abwesend von der Offenbarung und der Kirche wie von der Natur und den politischen Ordnungen? Gibt es eine sichtbare oder ausreichende Begründung unserer christlichen Welterfahrung und -auslegung? Soll es eine geben? Die Frage nach der Rechenschaft für unseren Glauben und unsere Hoffnung darf nicht zu leicht und zu schnell beantwortet werden. Hier möchten wir nur *einen* Weg aufweisen, auf dem wir die Verantwortlichkeit und die Wahrheit unseres Glaubens suchen. Der alltägliche Mensch kann auf die Evidenz der sichtbaren Tatsachen schauen, um die Wahrhaftigkeit der Aussage seines Mitmenschen zu überprüfen. Der Philosoph kann nach der Bedingung der Möglichkeit einer Aussage fragen, um die Allgemeinheit und Universalität eines Satzes zu untersuchen. Alle diese Wege haben ihr Recht und ihren Platz, aber sind sie angemessen und wirksam für die Frage nach dem Glauben und der Offenbarung, wenn die heutige Welt so entzogen und entfernt von der Quelle des Glaubens und der Offenbarung in der hl. Schrift scheint. Man kann nicht zurück zu dem auferstandenen Herrn, um ihn zu sehen und um ihn nach der Anwendbarkeit seiner Lehre auf diese oder jene Situation zu fragen. Das Verlangen danach könnte sich als die Frivolität und Naivität des Unglaubens enthüllen. Man kann nicht einen a priori Beweis oder ein allgemeines Prinzip verwenden, um die Wirklichkeit und Wahrheit der Offenbarung zu bestimmen. Das Ergebnis könnte oft ein spekulativer Karfreitag sein. Man kann nicht mit einem absoluten Paradox oder einem *credo quia absurdum* zufrieden sein, wenn man eine universale Mission zur Welt hat und will. Deshalb soll der *hermeneutische und operative Charakter* unseres Glaubens und unserer christlichen Welterfahrung und -auslegung das *Zeichen* seiner Wahrheit sein. Indem man die Wahrheit tut, erkennt man die Wahrheit. (Jo 3, 21: «Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht.») Ist diese heuristische Funktion und Anwendbarkeit der Weg des heutigen Menschen? Man ist heute nicht auf die Vergangenheit oder das vergangene goldene Zeitalter, sondern auf die Zukunft gerichtet, auf eine Zukunft, die nicht total entfernt und individualisiert ist, so daß sie keine anziehende Macht auf die Gesellschaft des Menschen haben kann, sondern auf eine Zukunft, die nahe und möglich ist. Trotz dieses Strebens und dieser Hoffnung gibt es jetzt eine Welt voll Leiden, Krankheit, Krieg und Tod. Die Welt scheint wie eine Welt, die sich eine glückvolle Utopie oder eine furchtbare Hölle der atomaren Zerstörung oder des totalitären Staates schaffen kann. Wie kann oder wie

¹ Vgl. J. B. Metz, *Gott vor uns: Statt eines theologischen Arguments*: S. Unsel (Hrsg.), Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227–241. Vgl. auch die Beiträge von Moltmann und Pannenberg in demselben Sammelband.

muß der Mensch sich vor dieser Situation verhalten und verstehen? Ein *griechisches* Denken, in dem alles göttlich und der Ausdruck des unveränderlichen Weltprinzips ist, muß sich vor der vom Theodizeeproblem aufgezeigten Abwesenheit Gottes in der Welt und in der Kirche ausweisen. Wie kann man auf eine neue Zukunft für unsere entfremdete Weltsituation hoffen, wenn diese Zukunft zugleich der Grund und Ursprung unserer gegenwärtigen Situation ist? Ein *atheistisches* Denken, das die Vernunft und die Freiheit des Menschen verherrlicht und vergöttert und das diese Zukunft total in die Hände des Menschen legt, kann keine Zukunft, die neu ist und die unsere Situation transzendiert, versprechen. Der sich entfremdete Mensch kann aus sich selbst allein nur eine entfremdete Zukunft produzieren und nicht die verheißene Utopie bringen.¹ Eine «atheistische» Kirche, die sich selbst verabsolutiert und vergöttert, indem sie glaubt, daß sie schon die ganze Zukunft ist oder besitzt, kennt keine transzendierende Zukunft der Verheißungen Gottes. Sie glaubt und hofft nur auf ihre eigenen und gegenwärtigen Vorstellungen von Gott und auf ihre unveränderlichen Institutionen, aber nicht auf Gott oder die Zukunft. Sie weiß nicht, daß ihre Vorstellungen nicht Gott sind und daher in der Begegnung mit Gott in der Zukunft aufgegeben werden müssen, damit die Kirche Gott begegnen kann. Sie kann nicht für die Zukunft handeln und arbeiten, weil ihre Zukunft die unoperativen Institutionen der vorläufigen Vergangenheit und Gegenwart sind.

Nur die christliche Kirche und die biblische Welterfahrung und Weltauslegung in ihrem eigentlichen Sinn haben die *hermeneutische Theorie* und die *operative Macht* wirksam und relevant für die verheißene und gesuchte Zukunft des Menschen zu sein. Nur sie können auf diese transzendierende Zukunft hoffen und sie erstreben. Nur für sie ist die Abwesenheit Gottes in der Welt und in der Kirche eine Anwesenheit Gottes. Wenn der Christ Gott nicht in seiner Um- und Mitwelt findet, verliert er nicht seinen Glauben an das Göttliche, weil sein Glaube verkündet, daß diese Um- und Mitwelt nicht göttlich ist, sondern er übernimmt seine Verantwortung für diese Welt, um sie auf die von Jesus verheißene Zukunft hin zu verändern. Wenn der Christ die Übel in der Welt und die Schwachheit seiner kirchlichen Ordnungen erfährt, wird er nicht erschüttert, weil sein Glaube von der Sündigkeit der

¹ Jeder Versuch einer *theoretischen* Lösung des Theodizeeproblems hat nicht nur das Ziel, Gott zu rechtfertigen, sondern impliziert auch eine Rechtfertigung des Bösen. Daher ist die einzige Haltung gegenüber dem Theodizeeproblem der *operative Versuch*, das Böse abzuschaffen oder soweit wie möglich abzumindern, da das Böse überhaupt kein Recht hat zu existieren. GleichermäÙen darf nicht diese Pflicht, das Böse in der Welt soweit wie möglich abzuschaffen oder abzumindern, durch eine *theologia crucis* abgeschwächt werden, Christus ist gestorben *nicht primär* und vor allem, um ein Trost für diejenigen, die im Leiden sind, zu sein, sondern vielmehr um die Welt von dem Bösen zu erlösen und zu befreien. Diese in Christus fundierte und angesagte Erlösung darf nicht spiritualisiert und individualisiert werden in einer präsentischen Befreiung des einzelnen Menschen, da sie eine geschichtliche und eschatologische Wirklichkeit ist, worauf wir hoffen und mitarbeitend streben.

Könige, Priester und des Volkes Israel weiß. Da sein Glaube eine Hoffnung auf die von Jesus verheißene Zukunft mit Gott ist, weiß der Christ nicht nur von der Vorläufigkeit Israels, sondern auch von der Vorläufigkeit der Kirche, weil es in dieser verheißenen Zukunft nicht mehr eine wörtliche Offenbarung oder eine Begrenztheit und Autorität der Institution geben wird. In dieser Zukunft werden wir Gott unmittelbar begegnen. Ja, nur der Christ, der sich, die Welt und die Kirche als Nicht-Gott erfährt, und der an den anwesenden Gott als die Macht der entstehenden Zukunft glaubt, kann in der Nachfolge Jesu auf die Zukunft hoffen und auf sie zuschreiten.

BIBLIOGRAPHIE

- Altizer Th.*, The Gospel of Christian Atheism (Philadelphia 1966).
Altizer Th. und *W. Hamilton*, Radical Theology and the Death of God (New York 1966).
Bloch E., Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959).
Bonhoeffer D., Widerstand und Ergebung (München 1951).
Cox H., The Secular City (New York 1965) (Lit.).
Fiorenza F., Säkularisation und die säkularisierte Stadt: StdZ (1966) 383-388.
Gogarten F., Der Mensch zwischen Gott und Welt (Stuttgart 1956).
 - Verhängnis und Hoffnung (Stuttgart 1958).
Kasper W., Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965).
Küng H., Kirche im Konzil = HB 140 (Freiburg 1964).
 - Strukturen der Kirche = Quaest. Disp. 17 (Freiburg 1963).
Leon A., Säkularisation: Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft (München 1965).
Lübbe H., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (München 1965).
Marsch W. D., Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik = FGLP 31 (München 1965).
Metz J. B., Gott vor uns: Statt eines theologischen Arguments: Ernst Bloch zu ehren, Hrsg. S. Unseld (Frankfurt 1965) 227-241.
 - Hrsg. Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965).
Moltmann J., Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie = BEvTh 38 (München 1965).
Rahner K., Schriften zur Theologie I-VI (Einsiedeln Zürich Köln 1954-1965).
Rahner K. und *J. Ratzinger*, Offenbarung und Überlieferung = Quaest. Disp. 25 (Freiburg 1965).
Robinson J. A. T., Gott ist anders (München 1965).
Sauter G., Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen Theologischen und Philosophischen Diskussion (Zürich 1965).
Schäfer A., Hrsg. Der Gottesgedanke im Abendland = Urban Bücher 79 (Stuttgart 1960).
Schultz H. J., Hrsg. Kontext, Band I (Stuttgart 1965).
 - Konversion zur Welt. Gesichtspunkte für die Kirche von morgen: Studienbuch 42 (Hamburg 1964) (Lit.).
Schulz W., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen 1957).
Sölle D., Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes» (Stuttgart 1965).
Vahanian G., The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era (New York 1961).
Vorgrimler H., Der Atheismus in der neueren katholischen Theologie: LR (1966) 38-54.

THOMAS SARTORY

BRAUCHT DER GLAUBE «RELIGION»?

I. DIE FRAGESTELLUNG

Wo Glaube und Religion zur Debatte stehen, da geht es um Gott. Wenn aber Gott zur Rede kommt, ist der Theologe gefragt. Mancher Theologe heute empfindet es jedoch als unbehaglich, so selbstverständlich von Gott reden zu sollen wie seine Väter es taten. Er wird Manfred Metzger, dem evangelischen Theologen, recht geben, wenn dieser schreibt: «Man hat sich daran gewöhnt, daß viele Theologen ‚Gott‘ im Munde führen, wie die Wirtshäuser den Fürsten (der nie bei ihnen einkehrt) im Schilde. Man wundert sich, was sie alles wissen über den, von dem sie versichern, man könne gar nichts von ihm wissen.»¹ Aber auch der nicht theologisch reflektierende Mensch unserer Tage hat seine Schwierigkeiten mit dem Anspruch der Kirchen, ihm das gültige Gottesbild zu verkünden. Diese Schwierigkeiten beschwören für viele eine Glaubenskrise herauf, d. h. ihr Glaube gerät in eine Krisis. Wo liegen die Gründe?

Der Mensch früherer Jahrhunderte konnte z. B. zahlreiche Erscheinungen, die der moderne Mensch längst als verstehbare Naturerscheinung begreift, nur aus dem Walten überirdischer Mächte erklären (seien diese nun dämonischer oder göttlicher Natur). Da war z. B. der Lauf der Gestirne in seiner schon früh beobachteten Gesetzmäßigkeit. Wie konnte man solche Gesetzmäßigkeit der Ordnung erklären, solange das Newtonsche Gravitationsgesetz unbekannt war? Verständlich, daß man jedem Gestirn einen «Engel» zuordnete, der seine Bahn getreu dem ewigen, göttlichen Gesetze lenkte! – Wie hätten die Menschen ein Gewitter naturwissenschaftlich erklären können, solange man von Elektrizität nichts wußte? Also war es Gott, der die Blitze schleuderte und seine Stimme grollend vom Himmel ertönen ließ. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. In dem Maße, wie die Welt überschaubarer und erklärbarer wird, drängt sich «Gott» nicht mehr auf. Man lernt, verstehend und verständig in dieser Welt zu leben, etsi Deus non daretur – auch wenn es Gott nicht gäbe. Als Napoleon Laplace vorhielt, Gott komme in seinem System nicht vor, antwortete dieser: Ich brauche diese Hypothese nicht. Je mehr die weißen Flecken unerforschter Welt- und Lebenszusammenhänge auf der Landkarte menschlichen Wissens verschwinden, um so entbehrlicher wird Gott dem Menschen. Gott scheint sich mehr und mehr ins Wesenlose zu verflüchtigen. Die Dinge sprechen nicht mehr unmittelbar von Gott. Gottes Stimme in der Natur verstummt: Gott

¹ M. Metzger, *Theologie als Wissenschaft*: S. Unsel (Hrsg.), Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 195.

schweigt. Das treibt immer mehr Menschen in jenen «bekümmerten Atheismus» (K. Rahner), der gänzlich verschieden ist vom Atheismus des Gottesleugners, welcher von Gott nichts wissen will, weil dieser ihm unbequem ist.

Aber die Wissenschaft will nicht nur aus einem theoretischen Wissensdurst heraus erkennen, wie die Welt und das Geschehen in ihr zu erklären ist. Sie erforscht die natürlichen Gesetzmäßigkeiten auch deshalb, um die Welt mit ihrer Hilfe zu gestalten, zu verändern, das Geschehen in ihr zu beeinflussen. Früher betete man um Erntesegen – heute hofft man durch künstliche Düngung eine Rekordernte zu erzielen; früher betete man um Fruchtbarkeit der Herden – heute lenkt man den Nachwuchs durch künstliche Besamung; früher betete man um ein Wunder bei Sterilität – heute versucht man sie durch hormonale Behandlung zu heilen.

Wo bleibt bei all dem Gott? Wo fühlt man sich noch unmittelbar auf ihn angewiesen? Wer Sorge um die Zukunft hat, läßt sich versichern, wer Angst hat, krank zu werden, läßt sich vom Mediziner beraten, wer mit Leid und Schuld in seinem Leben nicht fertig wird, geht zum Psychotherapeuten. Wozu brauche ich Gott?

Merken wir uns diese Frage! In ihr liegt meines Erachtens der Schlüssel zur Fragestellung dieses Aufsatzes: «Braucht der Glaube Religion?»

Wir leben in einer weltlich gewordenen Welt, inmitten so verstehbar und erforschbar, ja manipulierbar gewordener Zusammenhänge, daß es weithin Gottes nicht bedarf, um sie zu erklären. Wir leben in einer mündig gewordenen Welt. Für den Wundergott, der Unglücke verhindern und böse Folgen menschlichen Versagens durch himmlische Machttat verhüten soll, ist offenbar in dieser mündig gewordenen Welt kein Platz mehr. Der «Deus ex machina» ist tot. Oder wer könnte nach Auschwitz und Hiroshima noch an einen Deus ex machina glauben? Andererseits wäre es einfach eine Illusion – auch wenn die Kirchen dies dem Menschen einzureden versuchen – daß der Mensch an Gott glauben müsse, um in allem Ernst ein verantwortungsvolles und liebebehaftetes Leben zu leben. Diese Behauptung kann nicht aufrecht erhalten werden. Manche, die das einsehen, möchten darum auf die letzten Fragen des Menschen ausweichen, auf die Fragen nach Tod und Schuld. Hier brauche der Mensch Gott, sagen sie, und daran könne sich auch nichts ändern. Doch gibt es schon genügend Menschen, die ehrlich aus einem spontanen Lebensgefühl heraus erklären: von mir aus könnte mit dem Tod alles aus sein, endgültig, mich interessiert die Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt, existentiell nicht. Wir sollten nicht voreilig einwenden, so könne nur der reden, der sich selbst etwas vormache. Immerhin ist es unbestreitbares Faktum, daß ein Großteil der Menschheit anderer Kulturen das Problem eines individuellen Weiterlebens nach dem Tod für völlig unwichtig hält.

Was ist nun mit einem Menschen, der erklärt: ich brauche Gott nicht? Ist er ein Ungläubiger, ist er ein Mensch ohne Religion?

Sagen wir es mit einer provozierenden These: Wo ein Mensch erklärt, er

könne auch ohne Gott leben, da ist wenigstens die Gefahr eines Pseudoglaubens gebannt. Schon viele Menschen haben nämlich gemeint, es mit Gott zu tun zu haben, aber was sie «Gott» nannten, war eine bloße Projektion ihrer Wünsche und Sehnsüchte; ihr angeblicher Glaube erlitt Schiffbruch, wenn Gott sich als der «ganz andere» erwies, wenn Gott nicht so war, wie ihn sich der Mensch erträumt hatte, anders also als er ihn «brauchte». Gott ist nicht der Lückenbüßer, als den der Mensch ihn bereitwillig einkalkulieren möchte. Gott läßt sich nicht als Erklärungshypothese mißbrauchen, wenn der Mensch vor Rätseln steht, die er noch nicht zu lösen vermag oder die ihm wesenhaft immer verschlossen bleiben. Er übernimmt auch nicht die Funktion eines Deus ex machina, auf den der Mensch am allerwenigsten verzichten möchte. Es wäre ja auch sehr beruhigend und bequem, auf einen himmlischen Aufpasser zählen zu können, der sich mit seiner Macht dazwischen stellen wird, wenn Unglück droht. Darum meine ich, daß ein Mensch durchaus ein Glaubender, ja gerade dann ein Glaubender ist, wenn er *diesen* Gott *nicht* braucht. Der Glaubende glaubt an Gott, weil Gott *da* ist, nicht, weil er ihn braucht. Der Glaubende hat es nicht mit einem Gott zu tun, den es geben, aber auch vielleicht nicht geben kann. Er fragt nicht: «gibt es» einen Gott? – sondern: wie ist Gott da? Darum ist für ihn der Jahwe-Name («Ich werde da sein, als der ich da sein werde») *die* Offenbarung schlechthin.

Jahwe bedeutet zunächst einmal, daß es Gottes Wesen ist, *da* zu sein, daß er nicht erst im Außergewöhnlichen zu finden ist, sondern im Gewöhnlichen, nicht nur in der Ausnahme des Festtages, sondern in der Alltäglichkeit des Werktages, nicht allein in der Ekstase, sondern im normalen Leben. Jahwe bedeutet aber zugleich, daß Gott *so* da ist, wie er da sein will – daß er auf die ihm eigene Weise mitten in der Welt da ist. Und diese ihm eigene Weise, da zu sein, ist (normalerweise? meist? grundsätzlich?) eine ganz und gar verborgene. Diese Verborgenheit ist so tief, daß man sagen kann: Gott ist auf eine Weise da, als wäre er nicht da.

Das Geheimnis seiner Verborgenheit ist identisch mit dem Geheimnis seines Schöpferwillens. Nach seinem Willen hat die Welt eine so dichte Wirklichkeit, durch seine Kraft eine solche Selbständigkeit, aus der Fülle seiner Wirkkraft eine solche Eigen-Macht, sich zu entwickeln, sich zu entfalten, sich zu vollenden, daß alles Suchen des Menschen nach dem Woher seiner Existenz, nach dem Wohin seines Weges, immer nur auf «Welt» stößt, und eben nicht auf Gott. So wird Gott niemals beweisbar sein – nicht wegen der Unzulänglichkeit menschlichen Verstandes, sondern wegen der relativen Autonomie seiner Schöpfung. Gott ist für den experimentierenden Forscher und den systematischen Denker als Grund der Schöpfung nicht eindeutig nachzuweisen; sie können nur ahnen, daß die Welt noch eine Dimension hat, die rational nicht greifbar ist und deren nur Glaube gewiß sein kann.¹

¹ Rauh, S. 53 ff.

Kann nun alles, was hier über den Glauben gesagt wurde, auch von der Religion gesagt werden? Wenn der Glaube Gott nicht braucht, wenn er auf die vom Menschen her prolongierten und ins Überdimensionale projektieren Vorstellungen von Gott verzichten kann, dafür aber um so stärker bild- und begriffslos des auf seine Weise daseienden Gottes gewiß ist, so scheint gerade damit «Religion» an ihr Ende gekommen.

Dies möge vorläufig einmal als Behauptung zur Kenntnis genommen werden. Zunächst geht es ja darum, das Problem zu erhellen, und bereits da zeigt sich, daß das «Objekt» von Glaube und Religion – Gott – sich schon im ersten Ansatz als richtendes Kriterium erweist, will man die als Thema gestellte Frage: «Braucht der Glaube Religion?» auch nur in den Griff bekommen.

Ich verhehle auch nicht, daß ich die Problemstellung zunächst einmal nur umkreist habe, weil das Thema: «Braucht der Glaube Religion?» für viele Christen, besonders katholische, überhaupt nicht als Frage existiert. Zwischen Glaube und Religion steht für die meisten ein Gleichheitszeichen, ja sie ziehen sogar das Wort Religion vor, wenn sie von christlicher Existenz sprechen. Für sie ist Christentum Religion, natürlich die beste Religion, der gute Christ ist selbstverständlich ein religiöser Mensch, christliche Literatur ist identisch mit religiöser Literatur, hoch wird von vorneherein ein «religiöser Film» eingeschätzt usw.

Ein Beispiel für solch unreflektierte Gleichsetzung von Glaube und Religion finden wir in W. Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament.¹ Hier wird das griechische Wort *pistis* – wie es z. B. in Röm 3, 27 steht: der Mensch wird durch *pistis* gerecht – umschrieben mit «wahre Frömmigkeit, echte Religiosität». Ebenso soll *metanoia* als «Anfang eines religiös-sittlichen Lebens» verstanden werden. James Barr hat in seinem Buch «Biblexegese und moderne Semantik»² dagegen eingewandt: «Daß ‚wahre Frömmigkeit, echte Religiosität‘ ... eine gute Anleitung zum Verständnis von *pistis* sein soll, scheint mir nicht weit von Phantasterei entfernt zu sein. Es mag viele moderne Menschen mit religiösen Sympathien geben, bei denen ‚wahre Frömmigkeit, echte Religiosität‘, grob gesagt, denselben Platz in ihrem System einnimmt, wie *pistis* bei Paulus. Aber das beweist nur, wie verschieden diese Leute von Paulus sind. Paulus spricht eben von *pistis* und nicht, sagen wir, von *theosebeia* oder *threskeia*. Es würde aus der paulinischen Theologie etwas ganz anderes machen, wenn man *theosebeia* oder *threskeia* für *pistis* einsetzen würde».

Wer Glaube und Religion identifiziert, wird sicherlich nur verwundert zur Kenntnis nehmen können, daß aus dem, was Paulus unter Glaube verstehe, «etwas ganz anderes werde», wenn man dafür Religion sage. Wer also die Fragestellung verstehen will, der muß zunächst einmal die ihm gewohnte Identifizierung von Glaube und Religion aufgeben.

¹ W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin 1959).

² J. Barr, Biblexegese und moderne Semantik (München 1965) 254f.

Offenbar ist das mit unserem Thema aufgeworfene Problem zunächst einmal ein Problem der *Begriffe*. Methodisch ist es darum meine Aufgabe, zuerst zu umreißen, was unter Glaube und Religion zu verstehen ist. Daß der Theologe hier die «norma normans» seines Glaubens, die Schrift, zu Rate zieht, dürfte selbstverständlich sein. Ich kann allerdings nicht mit einer fertigen Definition aufwarten, sondern muß versuchen, entlang den Aussagen der Hl. Schrift das mit Glaube und Religion *Gemeinte* immer deutlicher einzuzeichnen.

Beginnen wir mit der Frage, ob die Hl. Schrift Auskunft gibt, was Religion sei.

Wie schon aus dem Zitat von James Barr deutlich wurde, stehen für unseren Begriff «Religion» die Wörter *theosebeia* und *threskeia*.

Nach Kittels Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament ist über den Sprachgebrauch von *theosebeia* außerhalb des Neuen Testaments zu sagen, daß *theosebeia* das *fromme* Verhalten, die religiöse Übung oder Leistung, die Gottesverehrung meint; es entspricht also dem, was wir mit «religiösem Verhalten» wiedergeben würden. Die ganze Wortgruppe bezeichne den Frommen schlechthin. Dabei werde von Frömmigkeit, Gottesverehrung, Gottesfurcht in einem bestimmten Zusammenhang gesprochen: es gehe jeweils darum, daß der «gottesfürchtige» Mensch wegen seines frommen Verhaltens Anspruch auf Gebetserhöhung habe, daß «Gottesfurcht» Anspruch auf göttliche Hilfe begründe. So berichte z. B. Herodot, daß Kyros an Krösus die Probe aufs Exempel habe machen wollen, ob *tatsächlich* Götterhilfe durch Götterverehrung zuverlässig errungen werden könne – «ein bei den Heiden allgemein verbreiteter Glaube».¹

Was die Heiden unter «Religion» verstanden, wird auch im Buche Judith deutlich. Judith, die Israelitin, geht zum Assyrer Holophernes ins feindliche Lager. Sie will Holophernes töten, um ihr Volk vor ihm zu retten. Judith versucht, sich bei Holophernes einzuschmeicheln, damit er Vertrauen zu ihr fasse und sie in sein Zelt aufnehme. Darum spricht sie so zu ihm, als dächte auch sie in denselben religiösen Kategorien wie er, also in heidnischen. Sie sagt: «Unser Geschlecht (gemeint ist Israel) wird nicht gestraft, es sei denn, daß sie gegen ihren Gott gesündigt haben. Nun melde ich denn: die Sünde hat sie bereits angefaßt, mit der sie ihren Gott zum Zorne reizen werden. Deine Sklavin (aber) ist *gottesfürchtig* und dient Tag und Nacht dem Himmels-gott. Nun will ich bei dir bleiben, mein Herr. Ich will zu Gott beten, und er wird mir sagen, wenn sie ihre Sünden vollbracht haben» (Jud 11, 10. 17). Auch im Neuen Testament wird die *theosebeia* an einer Stelle im Zusammenhang mit der Erhörungsgewißheit genannt. Nach Jo 9, 31 sagt der Blind-

¹ ThVzNT III, 124.

geborene zu den Pharisäern: «Gott erhört den, der Gott fürchtet und seinen Willen tut.» Aufschlußreich für unser Problem ist aber vor allem, daß *theosebeia* in der Hl. Schrift äußerst spärlich verwendet wird (im Neuen Testament außer Jo 9 nur noch 1 Tim 2, 10), woraus man nur folgern kann, daß «der Begriff ‚Religion‘ der Bibel an und für sich fremd ist». ¹ Ähnliches gilt für das Wort *threskeia*, das ebenso wie *theosebeia* durch den Begriff «Religion» wiedergegeben werden kann. Der Begriff wird *sensu bono* oder *sensu malo* gebraucht. Im positiven Sinn steht *threskeia* im Neuen Testament Apg 26, 5: Paulus sagt dem Agrippa, er habe als Pharisäer nach der strengsten Richtung der jüdischen Religion gelebt. Ähnlich verwendet Jakobus das Wort. Doch finden wir auch den abschätzigen Gebrauch des Wortes, so z. B. in Kol 2, 18, wo gegen einen (verwerflichen) Engelsdienst, gegen einen Engels-Kult angekämpft wird. Ob *threskeia* jeweils positiv oder negativ verwendet wird, hängt vornehmlich vom «Objekt» ab, dem der religiöse Akt gilt. Besonders hart wird *threskeia* in Kol 2, 23 verurteilt, ja geradezu verächtlich abgestempelt als «selbstgemachte Frömmigkeit» die sich selbst in Demut (*sgetue*) und leiblicher Kasteiung zu gefallen trachte. «Es ist also nicht bloß eine affektierte Frömmigkeit», schreibt K. Schmidt, «sondern eine, die sich nicht an die Wirklichkeit hält und das, was in ihr gegeben ist, an das reale Haupt Christus; es ist eine solche, die sich selbst ihr Wesen zurecht macht». ²

Aufs Ganze betrachtet kann man sagen, daß in der Hl. Schrift von *Religion* kaum gesprochen wird; ob als *threskeia* oder *theosebeia* – beides sind Wörter, die vor allem das Neue Testament nicht gerade liebt.

Nun können wir gewiß die thematisch gestellte Frage, ob der Glaube eine Religion brauche, noch nicht beantworten, solange wir uns darauf beschränken, die Hl. Schrift und ihre Umwelt lediglich lexikographisch auf die Verwendung des Begriffes Religion zu befragen. Dennoch ergeben sich schon mit dieser Methode einige nicht unwichtige Ergebnisse:

1. Religion (im Sinne von Religiosität und Frömmigkeit) ist ein ambivalenter Begriff: er wird *sensu bono* und *sensu malo* verwendet.

2. Die unserem Begriff Religion entsprechenden Wörter *theosebeia* und *threskeia* spielen weder im Alten noch im Neuen Testament irgendeine Rolle. Die «Religion» ist nicht Thema der Hl. Schrift.

3. Bei «Religion» steht das Tun des Menschen im Vordergrund. Religion faßt das Verhältnis des Menschen zu Gott in einer bestimmten Weise auf: die Richtung geht von unten nach oben.

4. Insofern setzt Religion auch ein bestimmtes Gottesbild voraus: nach dem Verständnis der Religion «reagiert» Gott notwendig auf das religiöse Verhalten des Menschen.

Damit dürften wir bereits einen entscheidenden Wesenszug von Religion erfaßt haben. A. Läpple erklärt denn auch in seinem mit M. Schmaus heraus-

¹ I. Bertram: ThWzNT III, 126.

² ThWzNT III, 159.

gegebenen Buch «Wahrheit und Zeugnis», ¹ unter Religion verstehe man – grob gesprochen – «das Mähen vom menschlichen Unten zum göttlichen Oben, während Offenbarung die umgekehrte Beziehung meint, den Kontakt des göttlichen Oben mit dem menschlichen Unten». So unterschiedlich, wenn nicht gar widersprüchlich die Gott-Mensch-Beziehungen in den Religionen im einzelnen auch gesehen werden mögen, in einem stimmen sie überein: die Gottheit scheint ihnen beeinflussbar zu sein, beeinflussbar durch das Tun des Menschen. ² Die verschiedenartigen religiösen Akte zielen letztlich darauf, von der Gottheit etwas zu erlangen: Vergebung, Schutz oder Hilfe usw. Diese typische Intention des religiösen Aktes pflegt man durch das Wort zu charakterisieren: *do ut des* (ich gebe, damit du gibst). Ich verehere die Gottheit, damit sie mir wohlgesinnt sei; ich bringe Opfer dar, damit Gott mir gnädig werde; ich halte Gottes Gesetze, damit Gott mich mit Gesundheit, Wohlergehen, Reichtum belohne.

Diese Haltung wird vor allem dort deutlich, wo in der Realisierung der Religion Kult und Ritual eine beherrschende Rolle spielen. So konstatiert Jan Gonda für das vedische Denken: «Die Opferhandlungen richten sich auf Götter, die sich dahingehend beeinflussen (!) lassen, Gunst und Hilfe zu gewähren, und auch sonst mehr oder weniger als rationale Wesen reagieren (!)». ³ Oder S. Morenz für die Ägyptische Religion: «Der ägyptische Kultus bietet uns eine Fülle von Zeugnissen für jenen Grundsatz, den wir *do ut des* zu nennen pflegen». ⁴

Wenn dies charakteristisch ist für religiöses Verhalten, so brauchen wir eigentlich nicht mehr zu fragen, ob es im Christentum *auch* Religion gibt. Wir müssen fast fürchten, daß im Raum der Volkskirche das Christentum ganz zur Religion geworden ist. Besonders im Bereich der Sakramente droht die Gefahr, den kultischen Akt auf religionshafte Weise zu verstehen und zu vollziehen. Man denke nur an die kultische Definition der Liturgie. E. J. Lengeling bemerkt kritisch, daß bei Klerus und Volk bislang die Anschauung herrschend gewesen sei: «Wir ehren Gott, damit wir Gnade erlangen und dereinst in den Himmel kommen.» Diese Grundstimmung ist offenbar beeinflusst gewesen von jener Denkhaltung, die in der ersten und grundlegenden Frage früherer Katechismen ihren Ausdruck gefunden hatte. Schon die Kinder hatten nämlich auf die Frage «wozu sind wir auf Erden?» als Antwort lernen müssen: «Wir sind auf Erden, um Gott zu dienen und dadurch (!) in den Himmel zu kommen.» So ist auch noch im Handbuch der Katholischen Liturgie von L. Eisenhofer der Satz zu finden: «Wenn der Mensch sich im Kulte Gott nähert (!), so will er nicht nur der Ehre Gottes die schuldige An-

¹ A. Läpple und M. Schmaus, Wahrheit und Zeugnis (Düsseldorf 1964) 705.

² Beispiele bei R. Hernegger, Macht ohne Auftrag (Olten 1963).

³ J. Gonda, Die Religionen Indiens I (Stuttgart 1960) 104.

⁴ S. Morenz, Ägyptische Religion (Stuttgart 1960) 102.

erkennung leisten, er will auch gnadenvolles Herablassen Gottes bewirken (1).»¹

Nun kann der Theologe hier nicht nur Tatbestände konstatieren (worauf sich ein Religionswissenschaftler beschränken dürfte), er muß *werten*.² Das heißt: der Theologe muß fragen, ob das religionshafte Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses nicht unter dem Gericht des Wortes Gottes steht.

In der Tat: wir finden in der Hl. Schrift ein ganzes Buch, das geradezu den Widerstreit von Glaube und Religion (in unserer Begriffssprache ausgedrückt) zum Thema hat: *das Buch Hiob*. Dieses alttestamentliche Sinngedicht will zeigen, wie angesichts des Leides in der Welt alle Religion zum Scheitern verurteilt ist. Um die eigentlich entscheidende Frage ganz kraß herauszustellen, schildert das Buch eine Unglücksserie («Hiobs-Nachrichten»), die über einen völlig *unschuldigen* Menschen hereinbricht. Gerade diese Möglichkeit des unverschuldeten Leides will aber der religionshaft denkende Mensch nicht wahrhaben: sie würde seine Sicherheit erschüttern, und ihm die Gewißheit nehmen, das Walten der göttlichen Mächte beeinflussen zu können. Die drei Freunde des Hiob argumentieren denn auch typisch religionshaft: Hiob könne nicht unschuldig sein, er müsse irgendeine geheime Untat begangen haben, sein Unglück beweise es. Gott sei doch gerecht. Er schlage einen Menschen nur, wenn er es verdiene. Für die Freunde Hiobs waltet zwischen dem Tun des Menschen und dem Tun Gottes ein begreiflicher Zusammenhang: Gott ist weder unvernünftig noch unzuverlässig; seine treuen Knechte belohnt er, die ungetreuen bestraft er. Auf das «do ut des» kann sich der Mensch verlassen, weil Gott gerecht ist und nichts Gutes (weder Opfer noch Gehorsam) unbelohnt läßt. Wer *das* gibt, was Gott von ihm fordert, dem *gibt* auch er, was er braucht. So beharren denn die Freunde gegen alle Unschuldsbeteuerungen des Hiob darauf, daß sein Unglück voll und ganz verdient sei – denn wäre es unverdient, dann bräche ihnen ihre Religion zusammen.

Das Buch Hiob zeigt, wie vor dem unlösbaren Rätsel unverschuldeten Leides die «Religion» in eine Krise gerät, der sie nicht standhalten kann, so daß der Gott der Religion als *Götze* entlarvt wird. Daß dies keine subjektive Deutung ist, beweist der Schluß des Buches. Die Freunde werden hart verurteilt, weil sie unrecht von Gott gesprochen hätten – genauer: weil sie nicht so von Gott gesprochen haben wie Hiob.

Was steht nun diesem religionshaften Denken über Gott und seine Beziehung zum Menschen gegenüber? Wie spricht *Hiob* von Gott?

¹ aaO. E. J. Lengeling, Die Lehre der Liturgie-Konstitution vom Gottesdienst: «Liturgisches Jahrbuch» 15 (1965) H. 1.

² Eine solche Wertung finden wir z. B. in dem Buch des evangelischen Pfarrers Heinrich Buhr «Der Glaube – was ist das?» (Pfullingen 1963) im Hinblick auf die erwähnte Katechismus-Antwort: «So ist ganz trefflich auf eine Formel gebracht, was ein evangelischer und biblischer Glaube als falsche Religion der frommen Werke erkennen lernte. Die Intention, in der man denkt, ist falsch und superstitiös» (149).

Der Hiob der Rahmenerzählung versucht nicht, Gott in das verstehbare und auskalkulierbare System eines do-ut-des-Denkens einzubannen. In seiner Not spricht er schlicht und einfach: «Gott ist es, der gab, Gott ist es, der nahm. Sein Name sei gesegnet.» Das ist nun Sprache des Glaubens, der in der Du-Beziehung bleibt und Gott so handeln läßt, wie Er es will und nicht, wie Menschen es von ihm erwarten. Hiobs Glaube hält an dem fest, der sich als der ganz andere erweist, souverän und unverfügbar. Nun, da ihn das Glück verlassen hat, mindert sich seine Gottbezogenheit nicht. Ja, sie intensiviert sich sogar. Freilich in einer anderen Weise, als es der religionshaft denkende Mensch erwarten würde! Hiob streitet mit Gott. Allerdings ist dies ein anderer Hiob, der Hiob der Verschichtung, der vom Hiob der Rahmenerzählung unterschieden werden muß. Während dem Hiob des epischen Rahmens jedes religionshafte «do-ut-des»-Denken völlig ferne liegt, hat hier der Hiob mit seinen Freunden den gemeinsamen Ausgangspunkt aller «Religion»: der gerechte Gott lohnt das Gute und straft nur den Bösen. Darum streitet dieser Hiob mit Gott: «Er glaubt an die Rechtsgesinnung Gottes. Und der geglaubte Gott ist ihm ebenso wahr, wie ihm der erfahrene, grundlos ihn vernichtende wahr wurde. An jenen wider diesen, ad Deum contra Deum appellierend führt Ijob¹ seinen Streit. Ijob verklagt Gott bei Gott. Und glaubt, erwartet, verlangt, daß in Gott der Gott des Rechtes dem Gott der Gewalt obsiege: In Ijob kommt die Erfahrung der *Fremdheit Gottes* zum elementaren Ausbruch. Noch lebt er im Bilde des vertrauten, ethisch ihm einverständigen Gottes. Sich klammernd an dieses Bild, erschrocken vor dem Antlitz des Fremden, den er ‚sieht‘, ringt er um den vertrauten Gott, den er kennt, den Gott des Rechts, und weiß doch den einen im anderen und trennt sie nicht. Des einen trotz allem gewiß, des anderen gewahr, führt Ijob seinen Kampf ‚um‘ Gott und ‚wider‘ Gott zugleich, einen Kampf, der wohl im Medium des Wortes spielt, eines Wortes aber, in dem Leben sich verdichtet... Was Gott an ihm, dem Unschuldigen verübt, ist wider das Recht und darum widergöttlich. Gelähmt von der Übergewalt, starr vor Entsetzen sucht Ijob im Antlitz des Feindes die Züge des vertrauten Gottes, diesen wider den anderen beschwörend wirft er sich mit seiner ganzen Existenz in die Entscheidung Gottes für – Gott.»²

Hiob kommt von seinem Gott nicht los, er, der Bewährte gegenüber den Bewahrten, der Erschütterte gegenüber den Sicherem, der Angefochtene gegenüber den Unanfechtbaren, der Fragende gegenüber den Wissenden, der Suchende gegenüber den Habenden, der Ankläger gegenüber den Verteidigern, der Streiter um und wider Gott gegenüber den Streitern für Gott, der zu Gott Redende gegenüber den über Gott Redenden, und darum der Glaubende gegenüber den «Religiösen».

¹ Hebräisierte Schreibweise des deutschen «Hiob» und «Job».

² Das Buch IJOB, übertragen, ausgelegt und mit Text und Sacherläuterungen versehen von F. Stier (München 1954) 237 f.

III. DAS INSTRUMENTARIUM DER RELIGION

Dieses Ringen des leidenden Menschen um Gott wider Gott durchbricht in der Kühnheit seiner Proteste und Anklagen die religionshafte Vorstellung vom streng geregelten Umgang mit Gott.¹ In ihm enthüllt sich eine *Unmittelbarkeit* auf Gott hin, die für den *Glauben* genau so charakteristisch ist, wie ihr Fehlen normalerweise «Religion» charakterisiert. Religion wurzelt in dem elementaren Gefühl, daß die Gottheit unendlich fern und erhaben sei; Glaube lebt dagegen aus der Nähe, der unmittelbaren Gegenwärtigkeit Gottes. Für die Religion ist die Gottheit in einer unheimlichen Weise dem Menschen überlegen und darum in ihrer Mächtigkeit gefährlich. Darum ist für sie die Aussonderung und Absonderung des «Heiligen» (des für Gott Reservierten) vom Profanen charakteristisch. Da gibt es heilige Zeiten, heilige (d. h. ausgesonderte) Bezirke, heilige Gegenstände, heilige Personen. Der Umgang des Menschen mit Gott ist in den Religionen an besondere – zeitlich und lokal ausgegrenzte – Bezirke gebunden und wird vermittelt durch besonders dafür abgesonderte («heilige») Personen. H. Fries hat darauf hingewiesen, daß der Mensch in der Religion das Heilige und seine Größe an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten besonders nahe und gegenwärtig wisse: «Deshalb errichtet er die Stätte Gottes, das Haus, den Tempel, in dem die Religion in besonderer und offizieller Weise aktualisiert wird und in dem die heilige Macht in besonderer Weise anrufbar ist. Obwohl desgleichen alle den Menschen bestimmende Zeit vom transzendenten Seins- und Sinngrund getragen ist, verlangt die Universalität und Exklusivität der Religion eine davon herausgehobene Zeit, die heilige Zeit, das Fest, in dem die Gottheit anwesend gewußt wird, wo die Begegnung mit ihr ausdrücklich geschieht, wo die commemoratio und repraesentatio ihrer kosmischen oder historischen Taten in Wort, Handlung, Kult und Drama begangen wird.»² Darum gibt es denn auch heilige, ausgesonderte Personen, durch deren Mittlerdienst der ferne Gott gegenwärtig wird.

Dies alles (heilige Orte, heilige Zeiten, heilige Gegenstände, heilige Personen) möchte ich als «Instrumentarium der Religion» bezeichnen. Der religionshafte Umgang des Menschen mit Gott ist auf diese Instrumente *angewiesen*. Ob das auch der Glaube ist, das ist die entscheidende Frage.

Jedenfalls beobachten wir in der Hl. Schrift eine klare Tendenz zur *Entgrenzung des Sakralen*, in der das Instrumentarium der Religion an Bedeu-

¹ Vgl. S. Morenz: «Gott ist das ganz Andere, das in jeder Hinsicht Mächtige und darum auch das Gefährliche. Der Umgang mit ihm bedarf strenger Vorsichtsmaßregel, und deren Grundlage ist die Absonderung» (Ägyptische Religion, 105). Oder J. Gonda: «Die Götter sind im allgemeinen freundlich zu denjenigen, die sich an das Rta, die ‚Ordnung‘, halten, sich ihnen gegenüber korrekt betragen und die im Veda gegebenen Vorschriften genau beachten, fürchterlich jedoch gegenüber ihren Feinden und den Gegnern der ‚Ordnung‘» (Die Religionen Indiens I, 42).

² H. Fries, HThG II (München 1963) 431.

tung verliert.¹ Das gilt schon für den Alten Bund, steht doch die Gottesoffenbarung unter dem Namen Jahwe, der nichts anderes bedeutet als: ICH BIN DA – oder auch: ICH WERDE DA SEIN ALS DER ICH DA SEIN WERDE. Als Martin Buber einmal aufgefordert wurde, über die Seele des Judentums zu sprechen, antwortete er mit einigen Hinweisen auf das Grundverhalten der jüdischen Seele. «Daß dieses Grundverhalten nichts anderes ist als das Glaubensverhältnis, seiner menschlichen Seite nach erfaßt, brauche ich nicht zu erörtern. ‚Glaube‘ darf dabei freilich nicht so verstanden werden, wie ihn etwa der Hebräerbrief (11, 6) versteht: glauben, daß Gott ist. Das ist der Jakobsseele nie zweifelhaft gewesen: wenn sie ihren Glauben, ihre Emuna bekannte, so bekannte sie damit nur, sie *vertraue* dem seienden Gott, daß er, wie es der Stammvater erfuhr (Gen 28, 20; 35, 3), *bei ihr da sei*, und sie vertraue sich ihm, dem bei ihr Daseienden, an. ... Das Angelobtsein des Juden ist die Substanz seiner Seele. Da aber der, dem die Angelobung gilt, der lebendige Gott ist, der an der Unendlichkeit der Dinge und Begebnisse die Unendlichkeit seiner Erscheinungsträger hat, ist dies dem Angelobten Stachelung und Stetigkeit zugleich: in der Fülle der Manifestationen immer wieder den Einen wiederzuerkennen, dem man sich anvertraut, angelobt hat. Das Urwort, das von Gott aus auf dieses Wiedererkanntwerden hin gesagt ist, ist sein Spruch an Mose im brennenden Dorn: ‚Ich werde dasein als der ich dasein werde.‘ Er ist je und je da, je und je seiner Kreatur gegenwärtig, aber jeweils als der, als der er eben jetzt und hier da ist, so daß der Geist des Menschen nicht vorzuwissen vermag, im Gewande welcher Existenz und welcher Situation sich Gott je und je bezeigen wird. Es gilt, ihn in jedem seiner Gewänder wiederzuerkennen. Ich kann keinen Menschen schlechthin einen Heiden nennen, ich kenne nur Heidnisches im Menschen, aber insofern es Heidentum gibt, besteht es nicht darin, Gott nicht zu erkennen, vielmehr darin, ihn nicht als denselben wiederzuerkennen, wogegen es mir gleichsam das Jüdische im Menschen zu sein scheint, Gott je und je wiederzuerkennen.»²

Durch die Zerstörung des Tempels lernte Israel, daß sein Umgang mit Jahwe weder an einen bestimmten Kultort noch überhaupt an eine Opferliturgie gebunden ist. Und selbst am Tempel erfuhr das Volk, daß Gott auch in solch einem Heiligtum der Unverfügbare bleibt. Denn es gab in ihm kein Bild Jahwes. Diese Tatsache ist darum bemerkenswert, weil in den umliegenden heidnischen Religionen das Götterbild als Mittel der Vergegenwärtigung des Gottes eine solch große Rolle spielte.³ Darum ist der Jerusalemer Tempel für die umwohnenden Heiden ein glänzender Rahmen um eine gähnende

¹ Vgl. das Kapitel «Entgrenzung des Sakralen»: Th. Sartory, Eine Neuinterpretation des Glaubens (Einsiedeln 1966).

² M. Buber, Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933. Hrsg. von R. R. Geis und H.-J. Kraus (München 1966) 147.

³ Zur Gott-Bild-Theologie in der ägyptischen Religion vgl. Morenz, aaO. 158 ff. Ebenso Gonda für den älteren Hinduismus: «Das Bild in dem Tempel ist der Gott in der Welt» (Die Religionen Indiens I, 329). «Die Masse ist immer bereit gewesen, zu glauben, daß die Bilder

Leere: Israel besitzt kein Bild, das ihm die Gegenwart seines Gottes sicher macht, kein Bild, vor dem es seinen Gott durch Kult und Riten beschwören kann. Dennoch «wohnt» nach dem Glauben Israels Jahwe (genauer: «Sein Name») im Tempel. Nach alter Tradition liegen nämlich in der Heiligen Lade die steinernen Tafeln mit den Gottesgeboten. «Tafeln der Vergegenwärtigung» heißen sie (in Bubers Sprache). Der *Glaube* weiß also Gott dort gegenwärtig, wo Menschen in seinen Weisungen leben.

Gewiß ist Glaube immer wieder versucht, abzugleiten in bloße Religion. Die Freunde Hiobs sind ja durchaus fromme Männer, die so denken wie viele fromme Israeliten dachten (denen darum das Buch Hiob als Korrektur zuge-dacht war). Ja, wie die Entwicklung im Spätjudentum zeigt, hat das Eifern der Propheten gegen religionshafte Gottesvorstellungen und Praktiken wenig Erfolg gehabt. Auch *Jesus* mußte unter seinen Zeitgenossen die Versuchung der Religion bekämpfen, sich Gott gegenüber sichern, durch das Tun frommer Werke einen Anspruch bei ihm erringen zu wollen. Seine Auseinandersetzungen mit einer bestimmten Gruppe von Pharisäern,¹ denen «die Gefahr, die dem an der Gesetzesübung Hingegebenen von der Verkehrung des Motivs und der Erlahmung der Seelenintention aus droht»,² waren gerade Kämpfe mit den Frommen, die das Gesetz in Kasuistik abwandeln und das Buch der Bibel sakralisierten. Besonders deutlich wird das in den Streitgesprächen über die Sabbatfrage, in der es ja um «*heilige Zeit*» geht, die für jede Religion typisch ist. Mk 2, 27 heißt es lapidar: «Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Darum ist der Menschensohn auch Herr über den Sabbat.» Oder denken wir an das Johannesevangelium, das im Gespräch Jesu mit der Samariterin die neutestamentliche Tendenz zur Entgrenzung des Sakralen besonders bekundet. Auf die Frage der Frau, ob Jerusalem oder der Garizim der rechte *Ort* der Gottesverehrung sei, läßt das Evangelium Jesus gar nicht auf solche Alternative eingehen. Jesus stellt, wie Bultmann die Stelle kommentiert, «dem jetzigen kultischen Zwiespalt die Zukunft entgegen, in der jeder lokal gebundene Kult – der jüdische wie der nichtjüdische – seine Bedeutung verloren hat. Kein Zweifel, es ist die eschatologische Zeit, in der es auch nach Apk 21, 22 keinen Tempel mehr geben wird».³ Auch hier wird also

die Gottheit repräsentieren; diese wird denn auch veranlaßt, sich mit einem Teil ihres Wesens darin niederzulassen» (aaO. 337).

¹ Ich spreche bewußt nicht von «den» Pharisäern, weil es an der Zeit ist, das «christliche» Pauschalurteil über «die» Pharisäer abzubauen. Vgl. R. Travers Herford, *The Pharisees* (London 1924); L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament* (Frankfurt 1961): «Die Sätze der Evangelien, die von den Pharisäern reden, sind nicht historisch zu bewerten. In ihnen wird unser Wort nicht in seiner geschichtlichen Bedeutung gebraucht, sondern dient dem Zwecke spottenden, absprechenden Angriffs» (52). Vgl. auch M. Buber: *Versuche des Verstehens* aaO. 135 ff.

² M. Buber: *Versuche des Verstehens*, 139.

³ R. Bultmann, *Evangelium des Johannes* (Göttingen 10/1964) 139 f.

wieder eines der Instrumentarien der Religion, der «*heilige Ort*» aufgehoben: wahre Gottesverehrung geschieht im Pneuma und in der aletheia, d. h. im Geist und in der Wahrheit (in der Wirklichkeit der wahren Beziehung zwischen Gott und Mensch).

Wie aber steht es mit den «*heiligen Personen*», dem sakralen Priestertum? In allen Religionen, in denen der kultische Ritus eine entscheidende Rolle spielt, hat der Priester große Bedeutung. Er beherrscht ja kraft seines Amtes das kultische Ritual, das die Einwohnung der Gottheit bewirkt. Darum ist sein Titel in Ägypten «Vereiniger der Gestalt»: er vollzieht das Ritual der Vereinigung von Gott und Bild.¹ Je stärker die Transzendenz Gottes erfahren wird, desto größer wird die Rolle des «Vermittlers» zwischen Gottheit und Volk.

War Jesus mit den Pharisäern «eines Geschlechtes», wie M. Buber behauptet?² Bestimmt stand er in der Auseinandersetzung zwischen Pharisäern und Sadduzäern nicht auf der Seite der zadokitischen Priesteraristokratie. (Man beachte in diesem Zusammenhang, daß Jesus nicht von den Pharisäern getötet wurde – im Synhedrium bildeten die Pharisäer eine Minderheit –. «Auch die evangelische Darstellung weiß als an dem Vorgehen gegen Jesus beteiligt nur die Namen von Priestern, von Sadduzäern anzuführen.»³) Das Pharisäertum entstand, als das Schwergewicht vom Tempel auf die Synagogen verlagert wurde, als also auch der Gottesdienst, dessen Verrichtung im Tempel den Priestern vorbehalten war, in den Synagogen eine neue Gestalt fand.

Einer grundsätzlichen Tempel- und damit Sadduzäerfeindschaft, wie sie im radikalen Pharisäertum Ausdruck fand, ist allerdings Jesus nie verfallen. «Er lehnt die sadduzäische Entzweiung von Dort und Hier, von Sinaioffenbarung und dem gelebten Augenblick ab; aber um die Einheit beider zu finden, will er nicht wie die Pharisäer in die Situation des Jetzt eingehen, vielmehr, er will noch weiter zurückgehen als die Sadduzäer, der Sinai genügt ihm nicht, er will in die Wolke überm Berg, aus der die Stimme schallt, er will dringen in die Urabsicht Gottes, in die Ur-Unbedingtheit des Gesetzes, wie sie war, ehe sie sich in die menschliche Materie brach, er will das Gesetz ‚erfüllen‘, das heißt, er will seine Urfülle aufrufen und wirklich machen.»⁴ (Ein Beispiel, wie die Gefahr der «Religion» zur einen und zur anderen Seite hin überwunden wird).

Jedoch setzt sich die pharisäische *Intention* – Aufhebung der priesterlichen Absonderung aufgrund eines priesterlichen Amtes und Standes, und damit Aufhebung eines priesterlichen Sonderrechtes gegenüber dem Priestertum

¹ S. Morenz, aaO. 160.

² M. Buber, aaO. 138: «... was immer sie (Jesus und die Pharisäer) auch wider einander sprachen, sie können einander in aller Ewigkeit nicht entfremdet werden».

³ aaO.

⁴ M. Buber, aaO. 140.

der ganzen Gemeinde – im Neuen Testament kräftig durch. Wie durch Christus ein sakrales Priestertum aufgehoben wird, also «heilige Personen» ent-sakralisiert werden, zeigt der Hebräerbrief: die mit Jesus anbrechende neue Ordnung hat nur einen Priester und dieser ist nach der Art des Melchisedech, d. h. einen Priester, der nicht mehr stirbt, der ewig bleibt: Jesus Christus. Mit ihm geht das aaronitische Priestertum zu Ende. Es gibt nur noch das Priestertum des Einen, Jesus Christus. Und «priesterlich» wird nunmehr die gesamte Gemeinde genannt. Damit kommt eine Entwicklungslinie des Alten Bundes zum Abschluß, sagt doch schon das 2. Makkabäerbuch, daß «Gott allen das Erbe, das Königtum, die Priesterschaft und die Heiligung überliefert hat» (2, 17). L. Baeck hat darauf hingewiesen, daß derselbe Gedanke mit ähnlichen, noch prägnanteren Worten in der tannaitischen Überlieferung ausgesprochen worden sei. Hier werde das biblische Wort vom «Anteil und Erbe» des Priesterstandes (Num 18, 20) also erläutert: «Drei Kronen sind: die Krone der Thora, die Krone der Priesterschaft, die Krone des Königums... Die Krone der Thora ist vor jedermann hingelegt, und wer sie erworben hat, der steht vor Gott da, als hätten die drei vor ihm gelegen, und er habe sie alle erworben.»¹

Wohl gibt es in der neutestamentlichen Gemeinde Vorsteher, Älteste, Auf-seher, Menschen also, die zu bestimmten Diensten in der Gemeinde berufen werden. Wenn aber in der Geschichte der christlichen Kirchen des «katholischen Typus» (Römisch-katholische, Orthodoxe, Anglikanische und Altkatholische Kirche) das kirchliche Amt oft zu sehr sakralisiert worden ist, so ist diese Entwicklung von den Intentionen des Neuen Testamentes her kaum zu rechtfertigen. Die Wurzeln dürften in der einseitigen Hinordnung des kirchlichen Amtes auf den Kult zu suchen sein und – damit verbunden – in der Betonung eines mit der Weihe verbundenen sakramentalen Charakters. «Die Befähigung zur Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn, zur Lossprechung von Sünden und zur Spendung der übrigen Sakramente wurde nicht in erster Linie als eine personale Beauftragung durch Christus, sondern als eine seinsmäßige Erhöhung des Geweihten aufgrund des (oft sehr dinghaft-greifbar vorge-stellten) sakramentalen Prägemaes (Charakters) verstanden.»²

Gerade in der Auffassung des Presbyterats wird die Unterscheidung von Glaube und Religion wesentlich. Der katholische Theologe F. Klostermann hat darauf hingewiesen, daß vielfach in der gängigen katholischen Auffas-

¹ L. Baeck, Paulus, die Pharisäer... , 61.

² F. Wulf, Stellung und Aufgabe des Priesters nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Geist und Leben 39 (1966) 53. Ähnlich P. Fransen, Art. «Priestertum»: Handbuch der Theol. Grundbegriffe II: «Der in der Weihe verliehene sakramentale Charakter schließt gewiß eine ontologische Qualifikation ein, die auf der Ebene der kirchlichen Jurisdiktion zum Ausdruck kommt. Wenn man diesen ontologischen Aspekt vermaterialisiert, kommt man zu einem ‚metaphysischen Klerikalismus‘» (348).

sung des Presbyterats (er stützt sich auf eine sozialpsychologische Untersu-chung über das Berufsbild bei 1392 Schülern der siebenten Klasse höherer Schulen Wiens) «eine bestürzende monophysitische, das menschliche Ele-ment fast völlig unterdrückende, jansenistische, weltentrückte, passivistische und negative Auffassung von Priestertum und Priesterberuf» sichtbar werde, ja «ein geradezu heidnischer, archaisch-magisch-mythischer Sakral- und Profanbegriff», der seiner Überzeugung nach nicht nur durch die aufkläre-rische Überwindung des archaischen Weltbildes, zu dem es kein Zurück mehr gebe, sondern auch durch das Christentum abgetan sei, wenn Mensch-werdung und Kreuz und der Immanu'el ernst genommen würden.¹ Eine Entmythologisierung des Priesterberufes – und ähnlich wohl auch des Or-densberufes – scheint Klostermann «geradezu eine Verchristlichung zu sein», denn «wie das Christentum das vorchristliche archaisch-magisch-mythisch Sakrale überhaupt abgeschafft hat, so auch einen in diesem Sinn gedachten ‚sakralen‘ Beruf.»²

Man sieht aus solchen Zitaten, daß das Problem Glaube und Religion auch in der modernen katholischen Theologie diskutiert wird, wenn auch in be-grifflich anderer Formulierung. Das Instrumentarium der Religion wird kri-tisch überprüft. Dabei ist zunächst einmal wichtig, daß es in seinem rechten «Stellenwert» erkannt wird. Dem diene in seiner Weise der Vortrag von K. Rahner zum Abschluß des Konzils in München.³ Rahner sagte dort: «Alles Kirchliche, also alles Institutionelle, Rechtliche, Sakramentale, alles Wort... ist im letzten Verstand und in der letzten Absicht, so es sich nur sel-ber richtig begreift und sich nicht selbst vergötzt [!], Dienst, reiner Dienst, bloße Hilfestellung, für etwas ganz anderes, etwas ganz einfaches und so ge-rade unbegreiflich Schweres und Seliges zumal: für Glaube, Hoffnung und Liebe in den Herzen aller Menschen.» Rahner verwendete in seinem Vortrag ein einleuchtendes Bild: «Es ist wie... bei der Gewinnung von Radium. Man muß eine Tonne Pechblende schürfen, um 0,14 Gramm Radium zu gewin-nen.» Neben Glaube, Hoffnung und Liebe in den Herzen der Menschen sei alles andere absolut zweitrangig. «Alle subtile Theologie, alles Dogma, alles Kirchenrecht, alle Institution, alles Amt und alle seine Vollmacht, alle hei-lige Liturgie und alle mutige Mission haben nur das eine Ziel: Glaube, Hoff-nung und Liebe zu Gott und den Menschen.»

Braucht der Glaube Religion? Wenn ich von dem eigentlichen Ziel aus-gehe, von dem, worauf es letztlich allein ankommt, so gibt es möglicherweise auch Glaube ohne jede Religion, näher: ohne das Instrumentarium der Reli-gion. Es ist nämlich möglich, daß ein Mensch zu Glaube, Hoffnung und Liebe kommt ohne «subtile Theologie», ohne Dogma und Kirchenrecht, ohne die ganze kirchliche Institution, ohne Liturgie und kirchliches Amt.

¹ F. Klostermann, Entmythologisierte Priesterberufung: Der Seelsorger 36 (1966) 11.

² aaO. 19.

³ K. Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn: Klerusblatt 46 (1966) 4–8.

Zumindest im Hinblick auf die Heilchance der Nichtchristen wird diese Möglichkeit ja auch von den Theologen durchaus zugegeben. Man wird sogar umgekehrt damit rechnen müssen, daß Religion den Glauben gefährdet. Es kann sein, daß lebendiger Glaube gerade *wegen* des Instrumentariums der Religion nicht ausreift, daß «Religion» ihm den Weg zur persönlichen Entscheidung, die Voraussetzung des Glaubens ist, versperrt, daß die «Sicherheit», die dieses Instrumentarium zu verbürgen scheint, ihn zu keiner personalen Entscheidung kommen läßt.

Anders stellt sich das Problem, wenn wir konkreter fragen, ob ein Christ seinen Glauben ohne jede Religion leben könne. Ich meine, wenn das Besondere des christlichen Glaubens (das unterscheidend Christliche) mit Jesusjüngerschaft (Nachfolge) umschrieben werden muß, so kann das religiöse Instrumentarium selbst nur akzidentell sein. Nehmen wir das berühmte Beispiel des Schiffbrüchigen, der ganz allein auf eine Insel verschlagen wird. Natürlich kann er dort als Glaubender leben ohne Predigt, Amt, Sakrament usw. Dagegen ist die Kirche als *versammelte* Gemeinschaft der Glaubenden in einer Welt, wie unsere Welt nun einmal ist, ohne jedes religiöse Instrumentarium wohl kaum denkbar. Die Kirche wird darum immer die Züge einer «Religion», einer Religionsgemeinschaft tragen: sie wird damit aber auch zugleich immer vor der Aufgabe stehen, das Zweitrangige nicht mit dem Wesentlichen zu verwechseln. Sie wird sich immer wieder bewußt machen müssen, daß das religiöse Instrumentarium nicht um seiner selbst willen, sondern nur im Dienst am Glauben in der Kirche eine Rolle spielen darf. Eine Kirche ohne Institution, ohne Amt, ohne Liturgie, ohne Theologie und Dogma (oder Bekenntnissatz) ist gewiß nicht denkbar – aber sie muß sich dessen bewußt bleiben, daß dies alles nur dienenden Charakter hat. Sobald dieses ganze Instrumentarium isoliert von seiner Dienstfunktion gesehen wird, entartet das Christentum zu einer Religion im schlechten Sinn des Wortes. Dann braucht man sich nicht zu wundern, wenn auch Christen ihr Verhältnis zu Gott religionshaft verstehen.

IV. DAS INSTRUMENTARIUM DES GLAUBENS

Manche Theologen meinen allerdings, der Glaube brauche Religion (das «religiöse Instrumentarium» also), um *konkret* werden zu können, und sich so in gebührender Weise zu verleiblichen. Wir müssen uns darum jetzt fragen, wie nach der Heiligen Schrift die Verleiblichung des Glaubens aussieht?

Um Konkretisierung des Glaubens geht es z. B. dem Jakobusbrief. Der Verfasser kämpft gegen ein Scheinchristentum, das unentschlossen, zweiselhaft und zweifelnd ist. «Es kann sich, besonders in den Anfechtungen, nicht zu einer entschiedenen, ganz auf Gott gerichteten und vertrauensvollen Haltung durchringen. Ständig schwankt es hin und her, getrieben von den

epithymiai, die im Menschen stecken. Der Glaube verfällt in solchem Christentum nur allzuleicht dem leidigen Personenkult, der mit anderen Maßstäben mißt, als es die Maßstäbe Gottes sind.»¹ Eine solche Charakterisierung läßt unwillkürlich an die Volkskirche denken, die H. O. Wölber schon durch seinen Buchtitel als «Religion ohne Entscheidung» gekennzeichnet² oder die J. C. Hoeckendijk als «institutionell gesicherte Entscheidungslosigkeit»³ beschrieben hat. Diesem Scheinchristentum stellt nun Jakobus das wahre Christentum gegenüber, das sich durch Geduld und Ausdauer in den Anfechtungen des Lebens bewähre. Gebet voller Vertrauen, Bereitschaft, zu hören und sich belehren zu lassen, Friedensliebe und Hilfsbereitschaft: in ihnen verleiblicht sich der Glaube. Das Instrumentarium des Glaubens ist also das Tun der Liebe.

Oder betrachten wir den Hebräerbrief: Er weist auf die Vorbilder des Glaubens im Alten Testament. Im 11. Kapitel zählt er solche Glaubenszeugen auf: Abel, Henoah, Noah, Abraham, Sara, Isaak, Jakob, Josef, Moses, Rahab, Gideon, Barak, Samson, David, Samuel und die Propheten. Es wäre reizvoll und lohnend, am Leben dieser «Zeugen» im einzelnen aufzuweisen, wie Glaube sich verwirklicht. Da die Mehrzahl von ihnen dem Israel-Volke angehörten, charakterisiert M. Buber ihren Glauben, wenn er die Seele des Judentums zu beschreiben versucht. Er sehe, so schreibt er, die Seele des Judentums elliptisch um zwei Punkte schwingen. «Der eine ist die Urerfahrung, daß Gott vom Menschen durchaus abgehoben, seiner Fassung durchaus entrückt, und daß er doch in unmittelbarer Beziehung eben diesem ihm in unbedingter Weise inkommensurablen Menschen gegenwärtig und zugewandt ist. Beides zugleich zu wissen, so daß das eine vom anderen nicht getrennt werden kann, das macht das Leben im Kern jeder gläubigen Judentums aus. Beides: ‚Gott im Himmel‘, d. i. im absoluten Geheimnis, und der Mensch ‚auf Erden‘, d. i. in der Gebrochenheit seiner Sinnen- und Verstandeswelt, Gott in der Vollkommenheit und Unbegreiflichkeit seines Wesens und der Mensch im abgründigen Widerspruch dieses wunderlichen Hierseins von Geburt zu Tod – und zwischen beiden das Unmittelbare. Wenn der naive fromme Jude auch noch des heutigen Ostens, dem jüdischen Frommen der vorchristlichen Zeit ähnlich (vgl. z. B. Weish 2, 16), diesen Gott ‚Väterlein‘ ruft, so sagt er nicht etwas, was er gelernt hat, sondern eine Erkenntnis, die aus ihm selbst gewachsen ist, die der Vaterschaft und der Sohnschaft. Nicht als ob dieser Mensch nicht wüßte, daß Gott auch urfern ist, aber er weiß zu-

¹ Vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief (Freiburg 1964) 234.

² H. O. Wölber, Religion ohne Entscheidung: Volkskirche am Beispiel der jungen Generation (Göttingen 1959).

³ J. C. Hoeckendijk, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft (Stuttgart 1964) 23. «Volkskirche ist zu einem Verband geworden, in dem eine ‚Religion ohne Entscheidung‘ propagiert und kultiviert wird. Sie ist so etwas wie eine institutionell gesicherte Entscheidungslosigkeit.»

gleich, daß die Gottferne niemals Gott unverbunden macht mit ihm, daß der gottfernste Mensch sich aus der Gegenseitigkeit nicht losschneiden kann. Er weiß, daß trotz der unbedingten Distanz zwischen Gott und Mensch das Ebenbildszeichen, das Gott dem Menschen schaffend an- und eingetan hat, zwar verblassen, aber nicht verwischt werden kann... – ‚Furcht Gottes‘ bedeutet demgemäß dem Juden nie: sich vor Gott fürchten, sondern: erschauernd seiner Unbegreiflichkeit inne werden. Furcht Gottes ist das kreatürliche Wissen um das von keiner unserer Geistesmächte zu berührende Dunkel, von dem aus Gott sich offenbart. Darum wird sie zu Recht ‚*der Anfang der Erkenntnis*‘ genannt. Sie ist das dunkle Tor, durch das der Mensch gehen muß, um in die Liebe Gottes zu kommen... Furcht Gottes ist ein Tor, sie ist nicht ein Haus, in dem man sich wohnlich einrichten kann; wer darin verweilen wollte, würde in der Anbetung die Erfüllung des eigentlichen Gebots versäumen. Gott ist unbegreiflich, aber er ist erkennbar in der Verbundenheit mit ihm. Gott ist nicht wißbar, aber er ist nachahmbar... Der Mensch kann nicht ‚wie Gott sein‘, aber in aller Unzulänglichkeit einer jeden seiner Stunden kann er in jeder, mit dem Vermögen dieser Stunde, Gott nachfolgen – und wenn er dem Vermögen dieser seiner Stunde genug tut, hat er genug getan. Das ist nicht ein bloßer Glaubensakt, es ist ein Eingehen in das in dieser Stunde zu lebende mit der ganzen Tätigkeitsfülle der geschöpflichen Person. ... Gott hat sich keine Werkzeuge gemacht, er bedarf keiner; er hat sich Partner des Weltzeit-Gesprächs erschaffen, gesprächsfähige Partner. In diesem Gespräch redet Gott jeden Menschen mit dem Leben an, das er ihm gibt und immer wieder gibt. So kann der Mensch ihm nur mit dem ganzen Leben – damit, wie er dieses ihm gegebene Leben lebt – entgegen. Der jüdischen Einheitslehre von Gott entspricht die jüdische Ganzheitslehre vom Leben. Da Gott dem Menschen nicht bloß den Geist, sondern das Dasein, von dessen ‚Unterstem‘ bis zu dessen ‚Oberstem‘, verleiht, kann das Partnertum des Menschen sich in keiner Geisteshaltung, in keiner Andacht erfüllen, in keinem heiligen Obergeschoß, es bedarf des ganzen Lebens dazu, all seiner Bezirke und Verhältnisse. Es gibt keinen echten menschlichen Anteil am Heiligen ohne die Heiligung des Alltags. Indem das Judentum sich in seiner Glaubensgeschichte entfaltet, solange es sich in ihr entfaltet, steht es immer entschiedener gegen die ‚Religion‘ als gegen den Versuch, Gott, der das Ganze anspricht und beansprucht, mit einem festgesetzten Teil abzufinden... Alles Körperliche, alles Triebhafte, alles Kreatürliche ist Materie der Heiligung. Aus derselben Leidenschaftsgewalt, die, richtungslos verbleibend, das Böse erzeugt, entsteht, wenn sie die Richtung auf Gott empfängt, das Gute.»¹ Der andere Brennpunkt der jüdischen Seele, sagt Buber, sei das Grundgefühl, daß die erlösende Kraft Gottes überall und immer wirke und daß doch nirgends und niemals ein Erlöstsein bestehe. Der Jude spüre die Un-

¹ M. Buber, *Versuche des Verstehens*, 148 ff.

erlöstheit an seiner Haut, schmecke sie auf seiner Zunge; die Last der unerlösten Welt liege auf ihm. Und weil er das wisse, darum könne er nicht zugeben, daß die Erlösung geschehen sei. Wohl könne er in der geschehenen Geschichte Vorbildungen der Erlösung erblicken, aber es könne ihm nur durch Verleugnung seines Sinns und seiner Sendung möglich werden, eine Vorwegnahme als erfolgt anzuerkennen. Jedoch wehre er sich gegen den furchtbaren Begriff einer *massa perditionis*. «Der Gott, an den er glaubt, hat das All nicht dazu erschaffen, um es in eine selige und eine verdammte Hälfte auseinanderbrechen zu lassen.»¹ Es gebe einen menschlichen Anteil an der Bereitung der Erlösung, der durch die Unmittelbarkeit zu allem Seienden der versöhnenden Kraft in einer unversöhnten Welt dient. Auf eines verzichte allerdings der Jude, was in allen Religionen, auch im Christentum eine entscheidende Rolle spielt: «Der Gott, an den wir glauben, dem wir angebetet sind, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden. Eben das aber, daß wir nicht vermeinen, uns ihm einen zu können, befähigt uns, so inbrünstig danach zu verlangen, daß die Welt in der Königsherrschaft des Gewaltigen zurechtgebracht werde.»²

In der Deutung des Christusgeschehens wird der Christ, von der johanneischen und paulinischen Theologie her, manches anders sehen. Zwar kann er auch hier, will er nicht vor der Wirklichkeit die Augen verschließen, die Indikative über die «geschehene Erlösung» nicht aus der Dynamik des Geschehens herauslösen; er darf nicht mit einer Ontologie, die von idealistischen Kategorien bestimmt ist, den imperativischen Charakter der neutestamentlichen Erlösungsbotschaft verdecken; es kann auch der Christ redlicher Weise nicht vor der sehr realistischen Frage, was denn nach 2000 Jahren Christentum anders geworden sei in der Welt, in bloße Erlösungs-Behauptungen ausweichen.

Hinsichtlich des Instrumentariums des Glaubens dagegen kann auch ein Christ dankbar auf die Formulierungen Bubers zurückgreifen. Dem Glauben geht es – im Unterschied zur Religion – um allumfassende Seins- und Sachgerechtigkeit, um das «Eingehen in das in dieser Stunde zu Lebende mit der ganzen Tätigkeitsfülle der geschöpflichen Person», um das Horchen auf den Anspruch des Lebens und die Antwort mit dem ganzen Leben, die Heiligung des Alltags; es geht um den Einsatz der versöhnenden Kraft in einer unversöhnten Welt, damit die Welt in der Königsherrschaft Gottes zurechtgebracht werde.

Der evangelische Theologe Friedrich Gogarten hat in diesem Zusammenhang davon gesprochen, daß die Welt säkularisiert werde durch den Glauben.³ Das dürfe nicht mit Profanisierung verwechselt werden. Im Glauben

¹ aaO. 151. ² aaO. 153.

³ Der Bayerische Rundfunk veranstaltete im April 1966 eine Sendereihe «Braucht der Glaube eine Religion?», in der Gogarten die Antwort des Religionshistorikers gab. Die Zitate stammen aus diesem Vortrag.

empfangen der Mensch die Vollmacht, aus eigener vernünftiger Erkenntnis zu urteilen, was er in dieser Welt zu tun habe und was nicht. Säkularisierung der Welt bedeute, daß diese Welt in ihrem ganzen Umfang durch den Glauben in ihrer Weltlichkeit festgehalten werde. Dadurch werde der Mensch Gott gerecht und entspreche seinem gottheitlichen Wesen. Die Religion dagegen verehere in religiöser Weise die Dinge und Einrichtungen und meine, dadurch Gott gerecht werden zu können. In der durch Glauben säkularisierten Welt dagegen werde diese dem Menschen zu treuen Händen überantwortet. Damit werde die Welt keineswegs etwas Wertloses oder Gleichgültiges. Wird einem etwas überantwortet, dann ist man nachdrücklich zu dessen Pflege verpflichtet. Im Fall der Säkularisation gehe es um diese Pflege der Welt. Darin unterscheide sie sich auch von der Profanisierung, denn durch diese werde die Welt zu etwas, «in dem es nichts mehr gibt, das dem in ihr lebenden Menschen dergleichen wie Ehrfurcht oder auch nur Scheu abzufordern vermag», und das darum für diesen auch jederlei Sinn und Bedeutung verloren habe. «So sind machtsüchtiger Zynismus und ohnmächtige Angst folgerichtige Daseinsweisen (des Menschen in) der Profanität.»¹ Die Pflege der Welt zielt nach Gogarten auf nichts Geringeres als auf den Bestand der Welt. «Diesen mit allen Kräften, die ihm zu Gebote stehen, zu bewahren, damit die Welt Welt bleibe und nicht zum Chaos werde, das ist die Aufgabe zu der der Mensch durch die vom Glauben bewirkte Säkularisation verpflichtet wird.» Gogarten greift zur biblischen Stütze dieser These auf Jesu Wort über den Sabbat zurück, daß dieser um des Menschen willen da sei, und auf das Pauluswort, daß der Mensch Gott gerecht werde allein durch den Glauben «ohne religiöse Werke» (Röm 3, 28), sowie auf 1 Kor 10, 23: «Alles ist erlaubt» und 1 Kor 3, 21 ff: «Alles ist euer; es sei Paulus oder Apollos, es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges – alles ist euer; ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes». Gogarten betont nun allerdings immer wieder, daß der Glaube ein Verhältnis zu Gott ermögliche, das in keiner Weise an die Welt und ihre Dinge gebunden sei. Aus der Überzeugung, die in der Welt vorfindlichen Dinge und Einrichtungen sowie deren religiöse Verehrung *vermittelten* das Verhältnis zu Gott, lebe dagegen die Religion. Es kommt hier wohl entscheidend darauf an, wie diese «Vermittlung» verstanden wird. Huber spricht hier meines Erachtens ausgeglichener, weil er den Dialogcharakter des Gott-Mensch-Verhältnisses ernster nimmt als es der *Protestant* Gogarten tun kann. Gogarten sagt: «Das Verhältnis (des Menschen) zu Gott entscheidet sich nicht an der Welt und an ihren Dingen und Umständen und an seinem Umgang mit diesen.» Das scheint mir im Widerspruch zu stehen zu seinem eigenen Postulat einer Verpflichtung zur Pflege der Welt. Meines Erachtens greift Gogarten diese Frage zu einseitig

¹ W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität* (Stuttgart 1949) 14.

unter dem soteriologischen Aspekt auf. Es scheint mir besser, hier zunächst einmal von der Welt als Schöpfung auszugehen. Von diesem anderen Ansatzpunkt her kann Buber sagen: «Der wirkliche Umgang des Menschen mit Gott hat an der Welt nicht bloß seinen Ort, sondern auch seinen Gegenstand. Gott redet zum Menschen in den Dingen und Wesen, die er ihm ins Leben schickt; der Mensch antwortet durch seine Handlungen an eben diesen Dingen und Wesen.»¹ Dabei weiß auch Buber von der «religiösen» Gefahr, daß sich nämlich von der menschlichen Seite des Umgangs etwas ablöse und verselbständige und sich an die Stelle des wirklichen Umgangs setze: «Die Unfallgefahr des Menschen ist die ‚Religion‘. Das sich so Verselbständigende können die Formen sein, in denen der Mensch die Welt Gottes zuheiligt, das Kultisch-Sakramentale; nun sind sie nicht mehr Weihung des gelebten Alltags, sondern seine Ablösung; Weltleben und Gottesdienst laufen unverbindlich nebeneinander her; aber der Gott dieses Dienstes ist nicht mehr Gott, es ist der bildsame Schein – der wirkliche Partner des Umgangs ist nicht mehr da, die Gebärden des Verkehrs schlagen in die leere Luft. Oder das sich Verselbständigende können die seelischen Begleitumstände des Umgangs sein, die Andacht, die Ausrichtung, die Versenkung, die Verzückung: was in die Bewahrung an der Fülle des Lebens zu münden bestimmt und angewiesen war, wird von ihr abgeschnitten; die Seele will nur noch mit Gott zu tun haben, als wolle er, daß man die Liebe zu ihm an ihm und nicht an der Welt ausübe; nun meint die Seele, die Welt sei zwischen ihr und Gott versunken, nur sie allein, die Seele, ist da, was sie Gott nennt, ist nur ein Gebild in ihr, was sie als Dialog führt, ist ein Monolog mit verteilten Rollen, der wirkliche Partner des Umgangs ist nicht mehr da.»²

Doch davon abgesehen behält Gogartens Postulat, die säkularisierte Welt ernst zu nehmen, seine volle Gültigkeit. Er nennt das «Frömmigkeit», wobei er das Wort «fromm» in seinem ursprünglichen Sinn nimmt: etwas, das jemand zugute kommt (ihm also zu Nutz und Frommen ist). So könne man auch heute noch von jemandem sagen, er sei ein frommer Mensch, wenn man von ihm sagen wolle, er nehme, womit er umgehe und was ihm begegne, nicht einfach als etwas Selbstverständliches und Alltägliches; er habe sich die Fähigkeit bewahrt, zu staunen und über Staunenswertes sich zu wundern; er bringe dem, was seinem Wesen nach nur in Ehrfurcht erkannt und hingenommen werden könne, diese Ehrfurcht auch dar.

Ich glaube, daß nicht zuletzt in solchem ehrfürchtigen Staunen Glaube sich verleibt, sei es der philosophische oder der Offenbarungsglaube.

¹ M. Buber, *Geleitwort zu den Chassidischen Büchern* (Berlin 1927) XIV.

² aaO. XIV f.

V. DER GLAUBE UND DIE RELIGIONEN

Es ist wohl bekannt, daß katholische Theologie immer schon zu einer freundlicheren Bewertung nichtchristlicher Religionen geneigt war als protestantische Theologie. Welches aber waren und sind die Maßstäbe?

M. Heinrichs erklärt in seinem Buch «Katholische Theologie und asiatisches Denken»,¹ die Norm, nach der die Riten und Formen anderer Religionen auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft werden könnten, sei die «natürliche Theologie». Ich persönlich halte die «natürliche Theologie» für einen problematischen Maßstab. Wenn schon im Bereich der Kirche «Riten und Formen» von dem sie erst erfüllenden Glauben her gemessen und gewogen werden müssen, dann erhebt sich die Frage, inwiefern wir in den Religionen der Menschheit eine «Hinführung zum wahren Glauben» und eine «Bereitung des Evangeliums» finden können (um die Formulierung des II. Vatikanums aufzugreifen). An den «Riten und Formen» wird jedenfalls gerade die Ambivalenz der Religion deutlich, und was sie «wert» sind, zeigt sich erst, wenn man sie unter dem Kriterium des Glaubens betrachtet. Ich meine, man sollte hier nicht mit einem Abstraktionsbegriff operieren, und aus der Vielfalt der Religionen «die» Religion herausdestillieren wollen; man sollte auch nicht solch schillernde Begriffe wie «unthematicher Glaube» oder «anonyme Christen»² zu Schlüsselbegriffen machen. Es gibt keinen «unthematichen Glaube», weil wirklicher Glaube immer sein «Thema» hat. Und warum von «anonymen Christen» sprechen? Wohl gibt es Gottes Heilswillen für *alle* Menschen, und das II. Vatikanum sagt mit Recht im Missionsdekret: «Gott kann Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen.» «Wege, die nur Gott weiß» setzen aber der theologischen Spekulation Grenzen. Warum also Hinduisten, Moslems oder Atheisten zu «anonymen Christen» erklären, warum nicht schlicht und einfach sagen: auch sie sind, weil sie Menschen sind, in Gottes erbarmender Liebe eingeschlossen?

Nun sagt das Konzil im gleichen Missionsdekret, es gelte, in den Religionen die *Saatkörner des Wortes* aufzuspüren, die in den Traditionen verborgen seien. «Saatkörner des Wortes», das scheint mir nun wirklich ein Begriff zu sein, in dem wir die gesuchte Norm finden können. Denn wo es ums Wort geht, da geht es auch um den Glauben. Es ließen sich zwar ohne Schwierigkeiten quer durch die Religionen Verwandtschaften im Bereich des Instrumentariums der Religion aufweisen: Lehren, die einander ähnlich sind, Riten, die sich gleichen, Symbole derselben Art, verwandte Strukturen. Aber wäre damit gewonnen? Es gibt quer durch die verschiedensten Religionen Heilige Schriften, es gibt in den meisten Religionen einen Priester- und

¹ M. Heinrichs, *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963).

² Vgl. A. Röperts im Anschluß an K. Rahners Gedankenschriftchen *«Die anonymen Christen»* (Mainz 1963).

Mönchsstand, es gibt gleiche Ideale und «Tugenden». Doch müßte gerade bei solchen Verwandtschaften gefragt werden, ob sie Zeugnisse des Glaubens oder der «Religion» sind. Auf den ersten Blick sieht vieles gleich aus, aber oft ist es gerade das, was im Christentum religionshaft den Glauben verfälscht. Eine Religion z. B., die die eine Wirklichkeit nicht dualistisch scheidet in Diesseits und Jenseits, profan und sakral usw., steht dem christlichen Glauben in seinem undualistischen Wesen näher als eine andere, für die solche Scheidungen wesentlich sind. Ein anderes Beispiel: Der Ägyptologe S. Morenz hat Parallelen zwischen der ägyptischen Auffassung von Freiheit und Bestimmung des Menschen durch Gott mit der paulinischen Erwählungslehre aufgewiesen. So heiße es in der Lehre des Amenomope: «Der Mensch ist Lehm und Stroh, der Gott ist sein Baumeister. Er zerstört und erbaut täglich. Er macht tausend Geringe nach seinem Belieben, er macht tausend Leute zu Aufsichtspersonal.» Dazu schreibt Morenz: «Der Weise führt mit diesem gewaltigen Worte nicht nur die Existenz, sondern auch die art- und wertmäßige Unterscheidung der Menschen auf die Willkür ihres Schöpfers zurück und bringt damit einen Ton zum Klingen, der ... schließlich in der Form der Lehre von der Gnadenwahl des Apostels Paulus nachhallt (Röm 9, 21). Man möchte angesichts dessen von der schroffsten Kluft zwischen willkürlich waltendem Schöpfer und wesenhaft determiniertem Geschöpf in der ägyptischen Literatur überhaupt sprechen; freilich besteht die Möglichkeit, daß es sich dabei gar nicht um eine genuin ägyptische Aussage, sondern um die Übersetzung aus hebräischen oder aramäischen Spruchsammlungen handelt, die im alttestamentlichen Kanon keine Herberge fanden und verloren gingen.»¹ Wäre nun durch eine solche Parallelität die ägyptische Lehre von der «Alleinwirksamkeit» Gottes als christliche gekennzeichnet? Keineswegs! Die kritische Frage müßte wohl eher an Paulus gerichtet werden, ob in seiner Botschaft vielleicht an diesem Punkt ein Gottesbild sichtbar werde, das «im alttestamentlichen Kanon keine Herberge fand» und das auch dem Gottesbild des neutestamentlichen Kanons fremd ist.

Um wieviel mehr sind solch kritische Fragen hinsichtlich formaler Übereinstimmungen in der Tugendlehre angebracht! Zu bestimmten Texten der «Nachfolge Christi» des Thomas von Kempen über «Weltflucht» z. B. können frappierende Paralleltex te aus dem indischen Tantrismus und der Lehre der Samnyasins zitiert werden. Was wäre aber, wenn man des Thomas a Kempis geistliche Lehre in diesem Problemkreis nicht mehr als «christlich» bezeichnen dürfte? Es genügt also nicht, in den Religionen irgendwelche Ideen und Strukturen aufzuspüren, die auch im christlichen Bereich zu finden sind. Eher wird der Christ die wirklich gültige Verwandtschaft zu seinem eigenen Glauben entdecken, wenn er die großen Stifter-, Gründer- und Führergestalten der verschiedenen Religionen auf ihre eigentlichen Intentionen

¹ S. Morenz, *Ägyptische Religion*, 71.

nen hin befragt. Dann wird man M. Heinrichs zustimmen können, daß von wirklichen *Propheten* in den nichtchristlichen Religionen gesprochen werden kann, ein Gedanke, den schon Nikolaus von Kues geäußert hat. Andererseits wird man von Wort und Glaube her dann aber auch den Maßstab haben, ein entschiedenes Nein zu sprechen, wo dies nötig ist.

Das Thema Religion und Glaube wird – es ist gleich, in welcher Formulierung – die nachkonziliäre Theologie in immer stärkerem Maße beschäftigen. Denn von der Verhältnissetzung von Glaube und Religion wird die Zukunft des Christentums in einer säkularisierten Welt abhängen, die immer weniger religiöse Bedürfnisse hat. Damit wird das Thema zur Krisis der Kirchen werden. Für die katholische Kirche hat H. R. Schlette wohl recht, wenn er auf die Verschränkung von Religion und Glaube im Deutschen Katholizismus hingewiesen hat. Das Erscheinungsbild des Katholizismus sowie die Mentalität der katholischen Mehrheit gestatte die Formulierung, daß ein großer Teil der Katholiken in Deutschland ihren Katholizismus als Religion verstanden und lebten und eben keineswegs als Glauben. Dieser Katholizismus als Religion sei aber eine ernste Gefahr für den Katholizismus des Glaubens. Er verstelle dessen Wesen und erhebe im Namen der christlichen Botschaft und Lehre Forderungen und verkünde in christlichen Worten Vorstellungen und Weisungen, die – gemessen an dem eschatologischen Kerygma des Neuen Testaments – immer schon veraltet seien. «Katholizismus als Religion ist insofern ein Rückfall hinter jene existentielle Position, die darzuleben und anzubieten der Sinn des urchristlichen Zeugnisses war. Seelsorge als religiöser «Service», Gottesverehrung als Bekundung kollektiven Heilsegoismus und individualistischen Glückstrebens, sonntäglicher Kult als Ornamentik, als religiöse Pflichterfüllung und Bestätigung einer kulturell-gesellschaftlichen Situation – all das ist mit Katholizismus als Glauben keinesfalls identisch.»¹

¹ H.-R. Schlette, *Deutscher Katholizismus nach 1945*. Hrsg. v. H. Maier (München 1964).

CHARLOTTE HÖRGL

DIE BOTSCHAFT VON GOTT
UND UNSER GLAUBE

Unser Glaube ist immer eine historisch gebundene, nicht nur psychisch-religiös, sondern ganzmenschlich dargelebte Wirklichkeit. Dieser Glaube unterliegt dem Einfluß vieler Phänomene und Faktoren der pluralen Wirklichkeit des gesamten Lebens jedes einzelnen Menschen. Umwelt, Landschaft und Klima, Geschichte und Zeitgeist, Kultur und Zivilisation – alle wirken auf ihn ein. Er ist auch und vor allem mitgetragen von der Theologie, deren zeitweise behäbigem Dahinschreiten oder ihrem rasanten, sich überstürzenden Fluß, in dem bald dieser, bald jener Aspekt die Wahrheiten der Lehre scheinbar ändert, tatsächlich aber nur im Reichtum des Ganzen Betonungen und Berichtigungen durch den Austausch geschaffen werden.

Die christliche Theologie hat seit ihrer aktuellen Begründung durch Paulus einen steten Wandel erfahren, ohne sich im Kern zu verändern. So hat sich zum Beispiel die Adaption der Philosophie (wie auch deren innere Entwicklung) zutiefst und nachhaltig auf Terminologie, Denkweise und Gottesbild ausgewirkt und tut dies heute noch. Auch die jeweiligen soziologischen Veränderungen haben sich durch ihre geistigen Protuberanzen nicht weniger im theologischen Denken widerspiegelt. Ebenso überträgt sich die Hektik des technisch und zivilisatorisch evolvierten Menschen auf die Theologie, die schließlich in eine so heftige Bewegung geriet, daß wir die heutigen Fragestellungen in ihrer bedeutungsvollen Tiefe, aber auch in ihrer Popularität durchaus mit den Höhepunkten der Ur- und Väterzeit vergleichen können.

Harvey E. Cox ist ein Zeuge, der nicht nur die Entwicklung vom mythischen Denken der Stammeskultur über das ontologische Denken der Stadtkultur bis zum heutigen funktionalen Denken der (von ihm selbst so genannten) Technopolis verfolgte, sondern auch durch seine Gedankengänge dieses neue Denken weitgehend repräsentiert.¹ Aber Cox steht nicht allein. Vor ihm erlangte John A. T. Robinson Berühmtheit mit seinem Buch *Honest to God*² und er berief sich bereits auf Tillich, Barth und Bonhoeffer. Vermutlich die weit ausgreifendste und volkstümlichste (wenn man das breite Volk überhaupt in die theologischen Strömungen einbeziehen kann) Wirkung hatte unter ihnen Bonhoeffer. Seine beiden Hauptthesen sind: Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig, und: Christus der Mensch für andere als Vorbild für den mündigen Christen. Das Resultat seiner Gedankengänge im Berliner Gefängnis aber ist die Forderung eines – von ihm nicht mehr vollumrissenen

¹ H. E. Cox, *The Secular City* (London 1965) u. a. 67.

² *Dt. Gott ist anders* (München 1964).

– «religionslosen Christentums». Die Idee der Religionslosigkeit ist es vor allem, die vielen modernen Menschen entgegenkommt. Hier sind Magie, falsches Sakraldenken, Do-ut-des-Gesten ausgeschlossen und es bleibt die innere Haltung und Gesinnung. Eine Form des Glaubens, die freilich wirklich nur mündige Menschen praktizieren können, denn der Unmündige sucht stets neu Halt in anthropomorphen Bildern und Handlungen.

Aber die Theologie wird heute auch öffentlich in allen Massenmedien diskutiert. Wie zu Zeiten des Arius die Sänger und Boten, so sind es heute am wirkungsvollsten, da nachlesbar, die Zeitungen und Wochenblätter (Süddeutsche Zeitung, speziell vom 11./12. 6. 1966, Spiegel, in diversen Serien 1965 und 1966, Times, vgl. unten usw.) mit seriösen oder vortpreschenden Artikeln, die akute theologische Probleme publizieren. Es wird dabei immer deutlicher, daß die alten Gottesvorstellungen in das Weltbild von heute nicht mehr einzuordnen sind und das eigentliche Bild von Gott, das menschlicher Ehrfurcht entwachsen müßte, nicht ohne weiteres aufzufinden ist. Wenigstens gilt das für den «Mann auf der Straße». Die hier sich mühsam erhaltenden Fiktionen gleichen, beispielsweise einem gestrengen Richter, einem harten Rächer, einem schwachen alten Mann, einem jugendlichen Helden, einem hoheitlichen König, einem Vater. Oft aber ist der Anthropomorphismus physikalischen «Vorstellungen» oder parapsychologischen Gerüchten gewichen, wenn Gott als Gas, als Kohlenwasserstoffverbindung gedacht wird, oder als gespensterhafter Geist, als unsichtbarer Superman.¹

Diese Überreste aus dem vorkopernikanischen Weltbild sind verständlicherweise unbefriedigend. Die Suche nach Gott ist aber anstrengender als eine Distanzierung. Deshalb mündet oft ein an seinen infantilen oder primitiven Vorstellungen gescheiterter nunmehr ungläubiger Mensch in einem mehr oder weniger dezidierten Atheismus. Reflexionen über dieses Abgleiten tönen etwa so: Gott ist eine überflüssige, widersprüchliche und schädliche Hypothese (Sartre); es ist leichter, die Welt ohne Gott zu denken, als einen Gott mit allen Widersprüchlichkeiten dieser Welt zu belasten (S. de Beauvoir); Religion ist nichts, als die Projektion innerer seelischer Symbole und Gestaltungen auf die äußere Welt, der persönliche Gott ist psychologisch nichts anderes als ein erhöhter Vater (Freud).²

Es gibt auch die Ausflucht in ein anderes, moderneres, bindendes System, in die Naturwissenschaft, in den Materialismus, wobei der Diamat³ immer noch als geschlossene Ideologie in sich gültig und relativ anziehend wirkt. Auch Agnostizismus, das Ablehnen jedes tieferen Interesses aus der vorgeschützten Unmöglichkeit, etwas anderes als die Welt und den Menschen zu erkennen, ist eine Ausflucht vor der Gottsuche. Nicht weniger ist es die Flucht vor der eigenen Verantwortung durch das Verlassen auf physisches

¹ Vgl. Times 8. 4. 1966, 50–55, v. a. 51.

² Vgl. J. Bamberger, Ist die Religion Selbsttäuschung?: Concilium II (1966) 437.

³ Siehe Erläuterung S. 483 f.

und psychisches Training (Rekorde, Yoga), durch Ausrichtung nach Horoskopen oder durch das Entweichen und sich selbst Verflüchtigen vor dem ganzen Leben in Süchten, denen heute immer mehr Medien zur Verfügung stehen.

Die Qualität dieser Existenzweisen ist verschieden – sie reicht von der totalen Auflösung des Personkernes bis zum fanatischen Einsatz für ein adaptiertes System. Bei aller bewußten Ablehnung und Abwendung von Gott ist dabei eine eigene, ideologiegerechte Interpretation von Welt und Mensch notwendig, um die natürliche Neugier des Menschen, seine Fragen nach Anfang und Ziel, nach Sinn und Werten zu beantworten. Außertheologische, das heißt von den Inhalten der christlichen Offenbarung absehende Ansprüche auf die Deklaration des Wesens und Sinnes von Welt und Mensch sind – das ist heute endlich auch weithin anerkannt – methodisch in sich so lange akzeptabel, als sie nicht aus kämpferischen Gründen einem ihnen fremden Standpunkt Behauptungen gegenüber stellen, die sich nicht mit glaubensfreien, objektiven, intramundanen Forschungsergebnissen beweisen lassen, also sich wiederum von der Wissenschaft entfernen, und nicht allein die notwendigen Voraussetzungen machen, die nur ihrem ideologischen Gebäude dienen sollen.

Nichtchristliche Ideologien können christlichen Theologen Gesprächspartner stellen, denn auch die christliche Lehre befaßt sich mit den genannten menschlichen Fragen und sucht ihnen von ihrem Standpunkt aus gerecht zu werden. Seit sich die Theologen darauf bescheiden, den Menschen wissenschaftlich erklären zu lassen, soweit die Kompetenzen der Wissenschaften reichen, und Gott nicht mehr als Lückenbüßer zu verwenden, um unbekannte Erscheinungen zu deuten oder Ursachen und Wirkungen kurzschlüssig zu verknüpfen, und sie sich auf ihre eigenen Disziplinen eingrenzten, setzte dieser Dialog auch ein. Durch solche sachlich und fachlich begrenzten Diskussionen errang die Theologie einen nicht erwarteten, ungeheuren Gewinn. Die Glaubensansprüche und -aussagen werden in ihrem eigentlichen Gewicht deutlich. Der Ballast vergangener Verständnis- und Erklärungsformen kann abgeworfen werden und der Ruf Gottes, sein Wort und des Menschen Antwort wird wieder zum Mittelpunkt theologischen Fragens. Das vorläufige Ergebnis etwa der Diskussionen in der Paulus-Gesellschaft,¹ die ursprünglich dem Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie dienen wollte, und nun die Marxisten mit ans Podium zog, ist, daß einerseits die Standpunkte geklärt werden, andererseits sich aber auch das gemeinsame Interesse an der Zukunft des Menschen, die von beiden Fronten aus betriebene Ausrichtung auf eine aktive Hoffnung als eine gewisse Basis zeigt.

¹ Die von Dr. Erich Kellner 1958 gegründete Dialog-Gemeinschaft zwischen (gläubigen, ungläubigen und neutralen) Natur- und Geisteswissenschaftlern, neuerdings, seit 1964 einschließlich Vertretern des westlichen und östlichen Diamat.

Trotzdem bleibt der Hiatus zwischen «Glaube» und «Ideologien» bestehen.¹ Die strukturelle Ähnlichkeit, die beide verbindet, nämlich eben die strikte Abgrenzung von Einbezogenen und Außenstehenden, das unabdingbare Fundament der Dogmen und die sich fixierenden Riten, trennt durch den verschiedenen Inhalt um so deutlicher. Die Ausdrucksformen, die ja immer von Menschen und aus menschlichem Wesen gestaltet sind, gleichen sich, wie ebenso die Hingabe an den Träger der anerkannten Autorität. Der Unterschied beruht aber hauptsächlich und vor allem in der in sich verschlossenen Weltgebundenheit der Ideologien und in der vertrauenden Offenheit für Gott im Glauben.

Die intrasubjektive Nähe zwischen echtem Glauben und dem *circulus vitiosus* der Ideologie kann allerdings so groß werden, daß der Glaube in Ideologie übergeht, daß die religiöse Haltung nicht offen, hingabebereit und dennoch aktiv gehorsam ist, sondern sich verfestigt, tiefe Bahnen einschleift, die schließlich den Blick versperren und nur mehr einen *Diminutiv* Gottes, der allzu ähnlich menschlicher Kleinheit ist, sehen läßt. Ein Gedanke wird aus der Ganzheit gelöst und absolut gesetzt, wie z. B. in einer praktisch pragmatischen Aushöhlung des sich in Güte und Demut darlebenden Glaubens zur rein innerweltlich begründeten Ethik. Theologische Termini und metaphysische Spekulationen dienen dieser manchmal noch als Verbrämung, können aber das Fehlen der Fülle kaum verbergen.

Auch die Religiosität selbst kann zur Ideologie werden, wenn sie auf einige Details des umfassenden Glaubensbereiches allein eingeschworen ist. Wird der christliche Glaube z. B. nur durch die himmelblaue Linse marianischer Frömmigkeit gesehen und alles andere diesem Aspekt untergeordnet, auf ihn hin ausgerichtet, besteht zweifellos ein geschlossenes System, in dem eine Teilwahrheit verabsolutiert bzw. zum Mittelpunkt gemacht worden ist, die eigentlich nur im Gefolge des theozentrischen Christusglaubens stehen dürfte. Natürlich gab und gibt es noch viele andere derartige Einseitigkeiten, von denen hier nur das Einjagen von Angst vor dem lodernden Höllenfeuer zum Zweck des Ablaßhandels und der leibfeindliche parsistisch-griechische Dualismus genannt seien, da sie in Abarten heute durchaus, wenn auch etwas variiert und abgeschattiert, weiter leben.

I. AUSSERRELIGIÖSE INTERPRETATIONEN DES MENSCHEN

Wenn es zwar eine Theologie, die dem Glauben widerspricht, nicht gibt, und «eine den Glauben als Inhalt und Vollzug leugnende oder auch nur suspen-

¹ Zur Definition: Glaube ist dabei zu betrachten als personaler Dialog, als Hingabe und Überantwortung an ein absolutes Du. Ideologie dagegen ist gesehen als einseitig herausgegriffene Wahrheit, die zu einem in sich geschlossenen und unter Tabudrohung undurchbrechbaren System gerundet wird.

dierende Theologie... eine *contradictio in adjecto*» ist,¹ gibt es doch theologoide Systeme, die sich scharf gegen den Glauben wenden, obwohl sie ganz ähnliche Anliegen haben. Mit dogmatischem Anspruch an Glauben und vertrauende Hingabe in Leben und Kult fordern diese Ideologien, daß der ihnen einverlebte Mensch ganz für ihr Ziel aufgehe. Ihre Ablehnung gilt der Transzendenz, ihre Hinwendung dem weltimmanenten Glück und Heil der Menschheit, wobei das Individuum nicht immer im Blickfeld steht, sondern in der Gegenwart aufgehen kann. Die Befriedigung und endgültige Gerechtigkeit harren nicht des Einzelnen, sondern er hat im Gemeinwohl aufzugehen. Hierin liegt wieder ein deutlicher Unterschied zur personal denkenden christlichen Lehre, die mindestens für das Jenseits subjektives Recht verheißt.

Genuine Ideologien basieren auf dem menschlichen Denkvermögen, philosophischen Erkenntnissen oder (natur-)wissenschaftlichen Funden. Die originäre und an sich berechnete, hier aber «zweckentfremdete» Freude über den geistigen und kulturellen Fortschritt leiten sie, bzw. ihre Stifter, um zu einer Hybris, in der der Mensch sich autonom erklärt, weil er so viel vermag, und keinen Größeren mehr über seiner eigenen Herrlichkeit dulden möchte.

1. Rationale Autonomie

Für seine Mitbürger war Sokrates Atheist, weil er über die bestehende religiöse Weltordnung hinausdachte und die projizierten Götter und Dämonen einfach übersah, um auf einen Gott zu stoßen, den er als den absolut Höchsten, den tiefsten Hintergrund, den Anfang und Urgrund des Seienden, des Lebens, der Bewegung, damit allen Werdens und Fortschreitens betrachtete. Diese für uns ebenso bewundernswerte wie folgenschwere Entdeckung ist Produkt menschlicher Geisteskraft. In der Folge stiegen aber die genialen Denker über den von Sokrates gesetzten Schlußpunkt der Spekulation hinaus, freilich um für die christliche Sicht nur wieder auf sich selbst zurückzufallen. Doch bleibt als Gewinn der sokratischen Gedankengänge eine doppelte Erkenntnis, die gerade vom Christentum weitergetragen, freilich auch in dessen Bereich wiederum verabsolutiert und so sich auszehrend und ohne neue Befruchtung mit der Zeit entmachtete wurde:

Die vordergründige Götter- und Dämonenwelt ist der wahren Größe des Menschen unwürdig. Sein Geist muß ihn vielmehr hindurch führen, diesen von Angst und Magie verengten und verstellten Horizont durchstoßen lassen und ihm die Ahnung des wahren und herrlichen Gottes vermitteln, der die Welt trägt und sie, in ihr, wirkt.

Aber die zweite, schmerzlichere Erkenntnis gehört dazu: daß der Mensch seinen eigenen Geist nur empor- und ausstrecken kann, nicht aber über-

¹ H. Fries: HThG II 646.

schreiten. Das heißt, er kann von Gott nur soviel «erkennen», wie seinem Wesen gemäß faßbar ist, und außerdem, daß Gott um ein Unendliches größer, mächtiger und unfaßlicher ist, als die Spur, die er selbst, der Mensch, der Gottsucher, zu vermuten und zugleich zu verehren vermag. Das gilt auch im Bereich der Offenbarung, wo sich Gott ja auch in rein menschlichen Formen und Weisen den von seinem Wirken und Rufen angesprochenen «Offenbarungsträgern» mitteilte.

Beide Erkenntnisbereiche wurden Ausgangspunkte für außerreligiöse Systeme: Das Zunichtwerden der klassischen Naturreligionen ließ die dies erkennenden Rationalisten auftrumpfen: die Religionen sind nur Hilfestellungen der schwachen und ungeistigen Menschheit. Mit ihrer inneren, ihrer rationalen Evolution, mit der fortschreitenden Humanisierung würde Religion überflüssig, der Mensch bedürfe nun nicht mehr solcher Stütze. Akausale Verknüpfungen würden immer mehr durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und Forschungsergebnisse erhellt, Schuldgefühle und Projektionen der nachzeitlichen Gerechtigkeit seien mehr Postulat und Phantasmagorie von Enttäuschten denn metaphysische Erwartungen. Überhaupt weiche die Metaphysik dem funktionalen und ursachenforschenden Erklären der Welt und auch des Menschen. Gott sei überflüssig in diesem System. Sünde und Erlösung seien Menschenleistung. Alle religiöse Transzendenz lasse sich durch psychologische Manipulationen erklären und verstehen und sei vom Moment dieser Erkenntnis an überholt. Der Mensch sei sich selbst das Höchste und er solle sich nicht durch das Verlassen auf etwas oder jemand außermenschlichen von seinen eigenen Werken und Potenzen ablenken lassen.

Diese rationale Autonomie erwächst der positiven Freude an der Leistungsfähigkeit und den Ergebnissen des menschlichen Verstandes und eliminiert in kurzschlüssiger Weise alles, was den Stolz auf deren Leistung beeinträchtigen könnte. Nach dem – nicht sich autonom setzenden – «Fund» des Sokrates wurde sie vor allem nach den weltbildstürzenden wissenschaftlichen Erfolgen der frühen Neuzeit zum System und zur modischen Strömung innerhalb der Philosophie erhoben. Sie wurde von Naturwissenschaftlern mit Vehemenz propagiert bis zu den anekdotischen negativen Sezierergebnissen, die im ganzen menschlichen Leibe keine «Seele» zu Tage brachten. Ähnliche «Witze» grassieren auch seit den Erdumkreisungen, aus denen man vor allem im Osten Kapital zu schlagen hoffte, da man den Himmel anging, ohne Gott «entdeckt», örtlich im erdnahen Weltenraum ausgemacht zu haben. Astronomisch können wir hier bis Galilei zurückblicken.

2. Politische Autonomie

Die philosophisch-naturwissenschaftliche Autonomieerklärung des Menschen wurde aber aufgegriffen und zum ideologischen System, zum Politicum

zugleich gemacht von den – den reinen Gedanken Hegels dialektisch zum Pragma wendenden – Kämpfern für das klassenlose Weltreich des Dialektischen Materialismus.

Dieser «Diamat» geht über allen vulgären, mechanistischen Materialismus (der für uns so leicht zu widerlegen wäre) hinaus und findet bedeutend subtilere Definitionen von Welt, Mensch und Zukunft. Im bewußten Gegensatz zum Mechanismus betont er den wesentlichen Unterschied zwischen Höherem und Niederen in der Welt. Lebenserscheinungen sind hier etwas prinzipiell Neues und Höheres, sind die *biologische* Bewegungsform der Materie, entgegen ihrer durchaus anders einzustufenden *physikalisch-chemischen* Bewegungsform, zu der die erste hinzutritt. Freilich bleibt der echte Materialismus deutlich bestehen, jede Art von nichtmateriellen Prinzipien in der Evolution und deren Ergebnis wird strikt abgelehnt. Daß dennoch ein Fortschritt möglich war, wird durch das nach Hegel abgeleitete Gesetz vom dialektischen Sprung erklärt. So wie im Dialog sich etwas Neues entwickeln könne, so wie aus These und Antithese eine Synthese entsteht, so könne sich aus einem langsam entwickelnden Widerspruch innerhalb der Evolution ein plötzlicher Umschlag ergeben, ein Sprung, der etwas Neues entstehen lasse. Die Evolution der Materie, die ihrerseits nicht erschaffen, sondern ewig vorhanden und ewig in Bewegung ist, führt immer wieder – nach langsamen und kleinen quantitativen Veränderungen – an gewisse Knotenpunkte. An diesen wird die Kontinuität der Entwicklung durchbrochen und im «dialektischen Sprung» tritt plötzlich (und ohne jede naturgesetzliche Erklärungsmöglichkeit, quasi in dogmatischer Voraussetzung) etwas prinzipiell Neues auf. So ergab sich das erste Leben und ebenso das erste reflexive Bewußtsein, das den Menschen qualifiziert.¹

Der Mensch ist also nichts anderes als Materie und kann auch nicht über sie ausgreifen. Gott ist ein sich in diesem System selbst verbotendes Hilfsmittel, ist überflüssig. Wenn der Mensch sich nach Heil und Glück ausstreckt, kann er das nur im irdisch-materiellen Bereich, innerhalb der Geschichte dieses dialektischen Geschehens. Und entsprechend hat er sich auch gesellschaftlich und politisch zu verhalten. Denn zu diesem dialektisch-materialistischen Erklärungsprinzip der Welt tritt auch noch die klassenkämpferische Parole des Kommunismus. Nach ihr wird auch im sozialen und machthaberischen Bereich schließlich der Sprung zur idealen Gesellschaft gelingen. Der Einzelne ist nur Bindeglied und hat sich – zumindest theoretisch – als Mittel zum Zweck, als Wegstufe der Emporentwicklung aufzufassen, ohne individuelles Recht auf Glück und Heil oder Gerechtigkeit. Aus der materialisti-

¹ Vgl. zu diesen vereinfachenden Sätzen die Artikel von V. Piroshkow S. 219 ff. und D. Eickelschulte S. 245 ff., sowie die beiden einführenden Werke: G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens* (München-Salzburg-Köln 1958) 9–17; ders., *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion* (Hamburg 1958) 7–18.

sehen, «seelenlosen» Definition des Menschen ist das leicht verständlich. Er trägt ja die Verantwortung nicht vor Gott, sondern vor und für die sich evolvierende Gesellschaft, in der er nicht persönlich relevant ist. Alles was an metaphysische und religiöse Systeme erinnert, somit auch die Pflege eines personalen Heilsverlangens, muß ja schon aus psychologischen Gründen eliminiert werden.

3. Psychologisch begründete Autonomie

Die psychologischen Forschungsergebnisse unseres Jahrhunderts haben nicht nur – als positive Fortschritte – gezeigt, wie viele Quellen von Vorstellungen und Ideen, von Belastungen und Freiheit in der Eigenart menschlichen Wesens begründet sind, sie haben auch einigen Adepten die Stellungen geliefert, um in Anbetracht der (tiefen-)psychologischen Erklärungsmöglichkeiten Notwendigkeit und schließlich Möglichkeit der Anerkennung Gottes zu leugnen.

Sicher ist es gesund, aufzuzeigen, wo die Grenzen pastoralen Sorgens liegen, jenseits derer der Arzt und Therapeut eingreifen muß. Auch der Aufweis der allgemein menschlichen Bilder, Symbole, Archetypen kann für die bessere Erfassung der Spezifik des Glaubensinhalts nur sinnvoll sein. Die Negation der Religion als eigenständigem Lebensbezirk und die Absurderklärung des Glaubens überschreitet aber die Kompetenzen dieser vielseitigen Wissenschaft. Dennoch werden diese Schritte verschiedentlich getan und ebenso verschieden begründet.

Simpel sind die Theorien, die den Milieueinfluß allein als «Urgrund» der Religion gelten lassen wollen, die alles Verhalten in diesem Bereich als Übernahme und Variation des von den Mitmenschen her als verpflichtend Vermittelten betrachten. Ihnen stehen die selbständigen Glaubenden, die sich nicht vom Rahmen nur religiösen Verhaltens einzwängen lassen, und die echten Reformen aus dem Innersten des Gottesgehorsams als wohl gültiger Widerspruch entgegen.

Interessanter sind die beiden Theorien der «Altväter» der Tiefenpsychologie. S. Freud glaubt an einen Urmythos, der die Weichen für die künftige Ausformung des Religiösen im Menschen gestellt habe. Diesen Urmythos baut er auf seiner eigenen Entdeckung des Ödipuskomplexes auf und schildert ihn etwa so: Die Menschheit hat in ihrem Ursprung ein tragisches Ereignis erlebt, eine verbrecherische Tat begangen, «die den Kern des Ödipuskomplexes der Menschheit darstellt». Am Anfang ihrer Geschichte müsse ein sehr grausamer, tyrannischer Vater gelebt haben, der von seinen Söhnen gemeinsam ermordet wurde. Dieses gemeinsame Tun und das nachfolgende Schuldbewußtsein habe sich dann als Grundlage der Gesellschaftsstruktur erwiesen. Das Schuldtrauma forderte dann aber eine Aussöhnung mit dem verletzten Vaterbild und «der rückwirkende Gehorsam gegenüber dem Ge-

setz des Vaters sei eins der Elemente dieser Wiederversöhnung, das andere vollziehe sich in einer Reuegedächtnisfeier, in einem totemistischen Mahl, wo in verhüllter Form der Vatermord wiederholt, die Wiederversöhnung mit dem verinnerlichten und sublimierten Vaterbild eingeleitet wird». Später wird dann auch der älteste Sohn, der Anführer der Horde der mordenden Brüder, der «Erlöser» verklärt und an die Stelle des Vaters gesetzt. Die «spezifisch psychoanalytische Religionsdeutung» beruht also auf der Vatersehnsucht. Gott wird als überhöhter Vater verstanden, dessen Autorität abstrakt und absolut gesetzt wurde. Die Religion gleicht der Neurose, der Kult dem Zwangsritus.¹

Diese Verallgemeinerung einer spezifischen Haltung kann immerhin einen Hinweis auf die Verkehrung religiösen und auch christlichen Denkens liefern.

Distanzierter vom Offenbarungsglauben, da breiter und auf die religiösen Bilder und Vorstellungen allgemein ausgerichtet, dachte C. G. Jung. Er findet zwar sehr interessante Archetypen, die auch im Bereich des durch Menschen ausgestalteten Offenbarungsglaubens einen oft wichtigen Ort einnehmen, doch bleibt das Ergebnis einer Nivellierung der an sich verschieden akzentuierten und -wertigen Weisen des menschlichen Gottesglaubens und dessen Ausdrucksformen nicht aus.

In beiden Fällen wird die ganze Summe des religiösen Inhalts, der Glaubensgehalt der Offenbarung ebenso, in den Menschen hineinverlegt, ohne daß eine Möglichkeit gelassen würde, hinter dem Menschen oder zutiefst in ihm noch Gott existieren zu lassen. Die Erklärungen treffen nicht Gott, sondern den Menschen, der scheinbar diese große Gestalt als Norm und Hoffnung erfunden habe. Damit ist nicht nur eine exaltierte oder verkehrte Religiosität getroffen, sondern eine Dimension, die über den Menschen hinausreicht und eben nur vom Glauben, nicht aber vom bemühten Humanisten her gesehen werden kann.

Während die strikt intrahumane Erklärung der Religion durch Freud sofort merken läßt, daß er aus einer seiner Zeit, seiner naturwissenschaftlichen Tendenz und seiner eigenen Neurose entwickelten Aversion schreibt, ist bei Jung die Aushöhlung der eigentlichen Vertrauenshaltung gegenüber Gott versteckt in der grundsätzlichen Anerkennung des Religiösen als eines Ausdrucksbereiches des Menschen und deshalb weniger leicht zu erkennen.

4. Existentialistische Autonomie

Eine ebenfalls «moderne» Geisteshaltung ist die des Sich-geworfen-Wissens in den Unsinn, ins Nichts, ein sinnloses Sein zu besitzen, als besäße man nicht. Eine Haltung ist hier aus der geistigen Autonomie entstanden, die äußerlich

¹ Diese knappe Zusammenfassung vor allem aus den Werken Freuds: Totem und Tabu, Der Mann Moses und die monotheistische Religion und Die Zukunft einer Illusion erarbeitete P. Ricœur: Concilium II (1966) v. a. 432 f.

betrachtet der von Paulus geforderten Unabhängigkeit von den irdischen Gütern ähnlich scheint, aber ohne das biblische gläubige Vertrauen in den höchsten Herrn ist, der für seine Schöpfung so sorgt, daß man sich nicht aus Fatalismus, sondern aus fides vom Sorgen befreit. In dieser Haltung wird das thomasisch geprägte gleichwertige Gegensatzpaar *existentia-essentia* aufgelöst, die Existenz wird nur noch als Faktum aufgefaßt. «Die nackte Tatsache, bloß da zu sein, wurde nicht so bedeutsam erachtet, daß daraus philosophisch zu Bedenkendes zu entnehmen wäre. Gehalt und Wert, die allein Aufmerksamkeit verdienen, liegen im essentiellen Bereich. Soll über Existenz Näheres ausgemacht werden, dann läßt sich von dem maßgeblichen Teil, das ist von der *essentia* her, nur sagen, daß sie eben von einer Ursache in die Wirklichkeit gesetzt wurde. Über das hinaus, wodurch eine *res extra suas causas et extra nihilum* steht, läßt sich von Existenz kein weiterer verstehbarer Aufschluß gewinnen.»¹ Und entsprechend leugnen auch die existentialistischen Philosophien mit der Erkennbarkeit zum Teil sogar die Existenz der Transzendenz. Für Sartre bleibt der Mensch allein vor dem Nichts, gezwungen, in aller Freiheit die eigene *essentia* zu verwirklichen, angeekelt vom Sein, und in einer etwas ungeklärten Gegenposition zum ebenfalls nicht geklärten Nichts. Jaspers läßt – abgemildert – eine Transzendenz zu, die allerdings unvorstellbar und nur aus den Grenzsituationen erahnbar ist, vor deren Anspruch und Offenheit aber der Mensch «scheitern» muß.

Diese Meinungen setzen den existentiellen Sinn des Lebens in Freiheit und Vernunft dem religiösen Denken und Leben konträr gegenüber und erheben so ihre eigenen Gedanken gewissermaßen selbst zu einem religionsähnlichen, jedenfalls ebenso gewichtigen System. Gerade dieser Anspruch, den die ins Nichts blickenden Existentialisten entgegen aller geforderten Freiheit erheben, ist der stärkste Einwand gegen ihre eigene Freiheit. Damit erweist sich auch der Existentialismus als ein zwanghaft und wesentlich geschlossenes ideologisches System (der Welt- und Mensch-Interpretation), das die Freiheit, vor allem die Freiheit gegenüber anderen Systemen, nicht anerkennt.

II. RELIGIÖSE FEHLINTERPRETATIONEN

Verbreiteter und weniger reflex, deshalb gefährlicher, sind die Verzerrungen des Glaubens, die ihn entleeren oder zu vorgläubigen, nur «religiösen» Haltungen ableiten lassen. Der Mensch neigt immer dazu, sich etwas Anstrebendes zu vereinfachen, nicht scharf zu unterscheiden, was nicht notwendig wird. Zu allen Zeiten gab es synkretistische Verwischungen und Vermischungen: der Hellenismus drang ebenso in die Denkweise des alttestamentlichen Volkes ein, wie persische Vorstellungen und ägyptische Bilder und Ideen.

¹ A. Guggenberger: HThG I 370, Hervorhebungen vom Autor.

Die fremden Einflüsse verführten das Volk Israel sogar zum Abfall und Bundesbruch, weil es leichter war, in sinnenhaften Fruchtbarkeitskulten zu schwelgen, als dem unsichtbaren, immer in die Zukunft verweisenden Jahwe treu zu bleiben. Auch das neue Israel zeigt immer wieder Schwächen, die es zu natur- und gesetzesreligiösen Tendenzen und Umwegen führen.

Religion und Glaube

Hier sei nur eine kurze Unterscheidung gemacht zwischen den oft synonym gebrauchten Worten «Religion» und «Glaube». Religion abstrakt gesehen ist die Grundvoraussetzung menschlichen Vermögens, sich an Gott zu binden, einen Gott nicht nur zu erkennen, als existent, sondern so anzuerkennen, daß dem Leben dadurch neue Dimensionen erwachsen, daß der Mensch selbst dadurch «betroffen» ist. H. Fries¹ beschreibt dies «Betreffen» etwa so: «Man wird die These des Aquinaten [*religio proprie importat ordinem ad Deum* – S. th. II, II, 81, 1], daß alle, die nach dem letzten – transzendenten – Grund und Ziel der geschaffenen, gewirkten, geordneten, kontingenten Wirklichkeit fragen, damit den Namen Gott verbinden (S. th. I, 1, 2), auch für die Beschreibung der Religion ansetzen können. Diese ist dann zu bestimmen als Bezug des Menschen auf den Wesens-, Existenz- und Singrund seiner selbst. Dieser Bezug umfaßt ein Erkennen und Anerkennen, ein totales existentielles Sich-Einlassen und qualifiziert diesen Grund als ‚unwelthaft‘, ‚heilig‘, numinos, als Geheimnis.»

Die so umrissene Grundpotenz der Religion findet in aller Welt Ausdruck, vielfältige Gestalt: der Mensch selbst formt sie in Wort, Gebärde, Kult, Lied oder Tanz und Fest, er objektiviert sie in Hainen, Säulen, Figuren oder Tempeln und bezieht sie ein in die Lebensweise seiner Gemeinschaften. Aber diese Gestaltwerdung ist jeweils mitbestimmt von den spezifischen inneren und äußeren Eigenarten der Rasse, des Volkes, der Landschaft und des Klimas. Durch diese zwar immer aus der gleichen menschlichen Wurzel stammende, aber je anders realisierte Objektivierung des Schreckens und der Verehrung eines Numinosen entstand die Vielzahl der Religionen. Je nach der kulturellen und geistigen Entfaltung dieser religionstragenden Stämme und Völker wies auch ihre Religion ein entsprechendes Niveau auf. Die Skala reicht von primitiven Fetischreligionen über hierarchisch ausgestaltete Götterreligionen wie zum Beispiel die griechische und römische, und strikte Gesetzesreligionen wie die chinesische, über Kompilationen aus Nützlichkeitsregeln und anderen Religionen wie der Islam bis zur höchsten Ausprägung, dem Offenbarungsglauben. Wenn der Alte Bund und noch mehr der Neue die Religion in Idealgestalt zu repräsentieren vermögen, dann haben wir einen Maßstab für die Bewertung und Beurteilung der anderen Religionen. Er

¹ H. Fries, HThG II 430.

wird nicht geleitet von der geistigen oder kulturellen Durchdrungenheit und Auflichtung der jeweils befragten und betrachteten Religion, sondern von der Hingabe und deren Intensität der in der Religion lebenden Menschen. Die Bibel als Dokument der Offenbarung spricht aber auch die Berechtigung der Religionen aus, wenn sie sagt, daß der Mensch als «Geschöpf» und «Ebenbild» Gottes total auf diesen bezogen ist. Wenn die Menschen sich dabei auf unterschiedliche Erfahrungs- und Existenzschwerpunkte stützten, so ist das jeweils nur wiederum ein Zeugnis für die doch vorhandene innere Offenheit für die Transzendenz und für den Anruf durch Gott, ob nun die Natur, das Gewissen, das Schuldbewußtsein, der Heilswunsch oder die beobachtete und beachtete historische Tat Gottes Mitte und Grund der Religion sind.

Innerhalb jeder Religion ist durch die Schwäche der Menschen ein Verfall, ein Absinken und Sichnichtbewähren möglich. Wenn die Menschen das Geheimnis entwerten, indem sie ihren Gott, ihre Götter, ihr Numinosum in die eigene Begrenzung hineinziehen und die eigene und göttliche Transzendenz sich selbst verschließen, wenn sie sich in Hochmut erheben oder in Kleinmut nur mehr in magischen Manipulationen ergehen, dann ist ihre Religion klein, geschrumpft, nicht genügend verwirklicht, unwürdig, defizient. Vor allem in den Religionen, aber auch im Bereich der tradierten Offenbarung sind die Entartungen oft mit der Repräsentation des echten gläubigen Vertrauens auf Gott vermischt. Agitation, Quantisierung, Vereinseitigung und Verdrängung verdecken dann die eigentliche Hingabe an den Ruf zum Heil.

Der Glaube kann zwar auch auf die Anhänger der Religionen angewandt werden, aber seine eigentlichen Träger sind die im Offenbarungsbereich lebenden Menschen, die Glieder des Alten und Neuen Bundes. Sie leben im geschichtlichen Strom des wissenden und vertrauenden Berichtes von den Taten Jahwes, des Bundesgottes und des Vaters Jesu, unseres Bruders.

In Israel wurde die Gemeinschaft erstellt durch den Bund mit Gott, durch das Vertrauen auf seine stete Führung, auf seine Verheißung, auf seinen richtenden und aufrichtenden Spruch. Dieses Vertrauen ist kein passives Sich-sinken-Lassen, sondern eine immer neu geforderte Entscheidung, auf diesen unsichtbaren Gott zu vertrauen, ihm zu gehorchen, ihn in der eigenen Existenz zu realisieren. Glaube und Leben, Glaube und die Möglichkeit, in eine Zukunft auszusprechen, sind zwei Seiten derselben Wirklichkeit, derselben Anstrengung. «Der Glaubende ist jener Mensch, der die Wahrheit Gottes irdisch darstellt»¹. Im Neuen Bund wird also der Spannungsbereich der Verheißung erweitert, der nun erkannte Messias, der diesen Bund erneuert hat, ist zugleich gegenwärtig, wie auch eschatologisch-zukünftig, kommend.

¹ M. Buber, HThG I 520.

«Während das Alte Testament Glaube als Gesamtbezug zu einem geschichtlich wirkenden Gott fordert, bildet sich im Neuen Testament eine spezifische Form heraus. Glaube bedeutet primär die Annahme der Botschaft von der einmaligen Heilstat Gottes in Christus und die Unterwerfung unter den dekretierten Heilsweg... Der Akzent liegt nicht auf Treue und Beharren, sondern auf der Wende in der Bekehrung, nicht auf der Kontinuität des Volkes, sondern in der Entscheidung des einzelnen. Diesem Akt wird schicksalhafte Konsequenz zugeschrieben, mit ihm wird das geschichtlich reale, aber verborgene Heil ergriffen.»¹

Dieser Glaube, der von Gottes Gnade getragen ist, ebenso wie von der hoffenden Hingabe des Glaubenden, bestimmt das ganze Leben des Menschen, sein inneres und äußeres Verhalten, das Selbst- und Weltverständnis, die Gesetzestreue und die Liebe. Für unser heutiges anthropozentrisches und personales Verständnis, auch des Glaubens, ist bedeutsam, daß der Glaube eine Begegnung des Menschen mit Gott ist, eine ganz und gar hingebende Überantwortung der eigenen Person um sie neu und gewandelt aus diesem begnadeten Glauben wieder zu empfangen. Seckler kompilierte lexikalisch diese gegenwärtige Auffassung:² «Glaube ist das Sich-Gründen der Existenz außerhalb ihrer selbst (Ebeling) und ist so die Überwindung der Nichtidentität zweier erkennender Personen (Cirne-Lima). Glaube als personale Begegnung ermöglicht und begründet jene spezifische Form der Personenerkenntnis, die die Einheit von Sachen überragt und die nichts mit der logischen Berechnung von Sachverhalten zu tun hat (Fries). Da sich der Glaube in eine neue Sinnperspektive des Lebens stellt, das alte Ich aufgibt, aus wahrhafter Weltlichkeit zu wahrhaftem Menschsein findet (E. Brunner), ist der Glaube nicht nur ein personaler, sondern auch ein personbildender Akt (Mouroux).»

Ein so umschriebener Glaube ist zwar umrissen, aber dennoch läßt er sich nicht in seiner ganzen Wirklichkeit beschreiben, er transzendiert die Wortgestalt und die Erkenntnis ebenso wie der transzendente Partner, der ihn wirkt. Und eben in dieser Unfaßbarkeit ist er die ständige Aufgabe und das dauernde Gerufensein des Menschen zu unvorhersehbaren Gehorsamsakten. Vom Menschen her gesehen ist er die Bereitschaft, seine tradierte Religion so kräftig zu verwirklichen wie nur möglich und zugleich immer frei von ihr auf das ganz der Stunde entspringende Fordern Gottes zu hören. Insofern geht der Glaube weit über alle in festgefahrenen Spuren sich erhaltende Religion hinaus, überwächst die Psyche und die Vernunft, trägt den Menschen über seine eigenen Grenzen hinaus, durch die schlichte Erschließung des Ich vor dem bekannten unbekanntem Gott.

Dieses knappe Umreißen der Bedeutungen von Begriffen ist notwendig, ehe man von Entartungen und Fehlformen sprechen kann, die eine Religion oder den Glauben betrafen und betreffen.

¹ M. Seckler: HThG I, 530.

² aaO. 541.

1. Magische Verzerrung

Es ist normale kindliche Haltung zu glauben, daß in einem Wort, einer Bitte die Kraft stecke, etwas zu erlangen, die Welt so zu verwandeln, wie es dem Wunsche entspricht.¹ Aber das Kind wird im natürlichen Wechsel der Phasen desillusioniert, es wächst in die Realität hinein, freilich nicht ohne die notwendigen und natürlichen Schmerzen des Wachstums. In primitiven Religionen ist die magisch zauberische Geisteshaltung noch «in Kraft». Man glaubt dort, durch einen Spruch, durch das Wissen und Nennen eines (Gottes-)Namens herbeizwingen zu können, wessen man bedarf. Ist aber die unbedachte Aneinanderreihung von Gebeten möglichst «wirksamer» Art nicht dieselbe Magie? «Fatigare deos» sagten die alten Römer dazu. Oder sind die «Gregorianischen Messen», die einander ohne Unterbrechung an 30 Tagen aufeinander folgen müssen, denn eine Unterbrechung, und sei sie noch so sehr durch höhere Gewalt veranlaßt, würde die «Wirkung» löschen, nicht ebenfalls Ausfluß eines Zauberglaubens, demzufolge Gott durch bestimmte Handlungen gezwungen werden könnte, den menschlichen Wunsch zu erfüllen? Ob sich Novenenketten an Gott selbst oder an besonders berühmte und erprobte Mittelsmänner und -frauen, Heilige, richten, sie wollen ebenfalls mehr oder weniger strikt durch unablässige Menschenkraft bewirken, was nur aus dem freien Heilswillen Gottes hervorgehen kann: Heil, Heilung, Gaben aller Arten, ja auch Friede, Gnade und Liebe.

Das echte Vertrauen auf Gott will nicht zwingen, es benützt nicht Formeln, häuft nicht Worte oder Verdienste (Ablass), es läßt Gott seine Freiheit. Da die wahre Freiheit Gottes dem Menschen niemals angreifbar ist, stehen wir also vor der Frage nach der humanen Einstellung.² Sie muß davon getragen

¹ Alain, *Wie die Menschen zu ihren Göttern kamen* (München 1965).

² Gerade hierzu sagt Richard Egenter (in seinem Vortrag: *Christliche Freiheit – grundsätzlich und konkret: Freiheit und Determination: Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*. Bd. 38 (Würzburg 1966) 121–140, hier 125) in einer deutlichen Typisierung magischen Verhaltens: «Sicher ist jedenfalls, es fehlt an einer überzeugenden katholischen Christenfreiheit. Ein wichtiger Grund dafür scheint mir in zahlreichen Tabuierungen zu liegen, die den Freiheitsraum unseres katholischen Lebensbewußtseins einengen. Wir verstehen unter Tabus bestimmte Lebensbereiche und Lebensgegebenheiten, denen gegenüber unser Verhalten durch Einsicht und Werterfassung motiviert sein sollte (nicht weniger durch Kausalverstehen), die aber unbesehen als nicht anzutastend oder als unwertig und gefährlich betrachtet werden. Dabei wirken untergründig manchmal noch magische Befürchtungen mit, als hätte der Verletzer von Tabus mit der Rache anonymer Mächte zu rechnen. Natürlich haben wir keine so primitiven Tabuierungen wie die der Zahl 13 im Auge.» Und in nachvollziehend verstehender, wenn auch nicht entschuldigender Erklärung fügt Egenter später (S. 126) hinzu: «Damit hängt zusammen, daß vieles im braven Klerus und Kirchenvolk tabuiert erscheint, was unter dem Nebel unserer Wissensmängel liegt. Weil man die wirklichen Todeslinien, jenseits derer die echte Schuld vor Gott, die schwere Sünde liegt, nicht einigermaßen genau kennt, darum ist ein breiter Grenzstreifen diesseits der Todeslinie bereits tabu. Man betrachtet ihn vorsorglich als vom Teufel vermint.» Forts. S. 491.

sein, daß wir immer und überall, subjektiv wie objektiv Gott «ausgeliefert» sind, daß wir uns nicht wirklich auflehnen können, sondern nur in den engen Grenzen unseres Wesens – mit uns selbst – «manipulieren» können. Das echte Vertrauen verhält sich aktiv, es wartet nicht ab, bis ein Wunder geschieht, es müht sich real und ergebunden, aber sinnvoll, nicht magisch. Das heißt der Mensch nimmt Mittel und Wege in Anspruch, die zu einer kausal vernünftigen Lösung des Problems führen. Magie ist ja gerade das Einsetzen von *nicht zielgerichteten* Mitteln, das Überspringen kausaler Fakten und Verbindungen mit Zauberkraft. Jesus am Ölberg betete – aber er nahm an, was ihm der Vater bestimmte. Er wollte nicht zwingen noch fliehen. Aber er setzte seine Kraft ein, um, so lange er hoffen konnte, in inniger Verbindung mit Gott zu leben und sein Wirken in dessen Hand zu legen.

Das echte Vertrauen ist auch nicht lässiger Schicksalsglaube. Prädestinationspassivität liegt ihm ebenfalls fern. Ein Beispiel ist 1 Sam 23, 7–13: Gott wird befragt, seine Antwort vernommen, aber nicht in törichtem Sichschleifen lassen unbesehen akzeptiert, vielmehr wird die Situation noch einmal aus menschlichem Ermessen beurteilt – ohne magisch auf ein Orakel zu lauschen und wiederum nach zauberisch unüberlegten, akasalen Sprüchen zu handeln. Das Wort, das David von Gott empfangen hatte, lähmte ihn nicht, sondern er handelte und bog damit auch das Verhängnis ab. Gott war ihm Dialogpartner, hoher Ratgeber, beraubte ihn aber nicht der Sinne und der Überlegung. So konnte er für sich und die Sache Gottes erfolgreich handeln.

2. Naturalismus

Nicht weit vom magischen Zauber, der den Naturreligionen nahesteht, liegt der Naturalismus. Er umfaßt ebenfalls eine aktive und eine passive Komponente.

Im christlichen Frömmigkeitsbereich versucht man die Natur etwa kraftvoll zu unterstützen, indem man ostergeweihte Palmkätzchen, gesegnetes Salz, Eierschalen in die Ackererde eingräbt, oder dem Vieh ins Futter mengt, oder sich selbst mit solch gesegneten Speisen nicht nur seelisch, sondern vor allem auch leiblich kräftigt, wobei nicht die Kalorien, sondern eben die Magie des Segens Gesundheit verleihen sollen. Auf städtische Verhältnisse angewandt: ebenfalls gesegnete Meerrettichscheiben im Geldbeutel sollen hier das «natürliche» Wachstum unterstützen. Die beiden ursprünglichen Bedeutungen haben sich vermengt: die über das Eucharistische Mahl hinauswährende Gemeinschaft mit der Abendmahlsgesellschaft hat ihre glaubengetragene Bedeutung eingebüßt und die vorwissenschaftlich für Zauberkraft gehaltene Wachstumspotenz der Weide, die Fruchtbarkeit des Eies, der

Diese Schilderung weist deutlich die Fehler im Selbst-, Gottes- und Dämonenverständnis auf, die unbedacht tradiert und gutgeheißen wurden und werden und so ebenfalls die magische Haltung fördern und weitertragen.

lebensnotwendige Würzgehalt des Salzes, haben sich in die christlichen Vorstellungen hineingedrängt. Der Naturalismus scheint nur transponiert und wuchert unter dem Deckmantel des harmlosen Volksbrauches.¹

Die passive Seite klingt etwa so: Wachsen und werden lassen, man kann gegen die Macht der Natur nichts ausrichten, die göttliche Kraft der Natur richtet auf und vernichtet auch den menschlichen Geist. Erfolg, Güte, Größe sind Zufall oder – was dasselbe ist – Erbe. Gott wird es schon lenken, wir brauchen nicht darüber nachzudenken. Gott in seiner Initiative als Schöpfer und Erhalter ist hier gründlich und völlig unbiblisch mißkannt und mißverstanden, denn nirgends in der Bibel heißt der Gottesgehorsam Fatalismus oder faules Zuwarten, überall wird zur Tat, zum aktiven Gehorsam, zur selbständigen Entscheidung und zum Kampf für Gott gerufen. Der Bund ist auf die Dauer und von Anfang an auf die Antwort und Verantwortung des verbündeten Menschen gegründet.

Wenn heute ein naturalistisch getönter, nach Archetypen ~~h~~schlager schlagartig beliebt wird, der zartromantisch von der Vergänglichkeit der Blumen, der Mädchen, der Soldaten und dem Blumenhauch über den Gräbern tönt, dann fehlt in diesem Kreislauf der sich selbst entscheidende Wille, die reflexe Erkenntnis und auch die höhere Instanz, die Transzendenz völlig, die Lebewesen sind nivelliert und auch die eigentlich mit Tatkraft und dem Gestaltungsauftrag begabten Menschen ruhen sich träge auf dem «natürlichen» Status der Welt aus. Niemand greift ein, erhebt sich gegen den Krieg, gegen das rollende Wellenschlagen der Geschichte – ein deutlich unmenschlicher Erfolg, der da den gedrillten Hörern oktroyiert wird.

Darf man drittens in einem traditionalistischen Naturalismus behaupten, daß alle Gesetze, die als ganz in der Natur verankert und in ihrer Stetigkeit heilig anmutend früher erkannt und verehrt wurden, unveränderlich und dem Menschen unantastbar sind? Manche Fakten, die vor tausend oder zweitausend Jahren als unabänderlich empfunden wurden, oder deren Veränderung einem Wunder Gottes gleichkam, sind heute aus dem numinosen Dämmer des unentfalteten Geistes in das Licht der Wissenschaft gerückt. Sie sind erklärt und der Mensch kann sie ändern, kann andererseits Naturgesetze anwenden und nutzen. Die Bearbeitung der Natur und die Arbeit an der Gesellschaft haben sehr viele Dinge als nicht mehr wunderbar erwiesen. Warum bleiben aber einige Reservate, die die Wissenschaft längst als mitverwaltbar und mitzubearbeiten erkannt hat, weiter unter dem Namen des göttlichen Gesetzes stehen und sind tabu? Konkret: warum sollte der Mensch, der unter Rückschritten und auch elementarem Versagen so viel erreichen konnte,

¹ Bei der Christianisierung hauptsächlich der Germanen hatte die Einbeziehung naturalistisch heidnischer Vorstellungen freilich Funktion und Bedeutung. Jedoch wurde die spätere Elimination im Zuge reifenden Glaubensbewußtseins nicht ausreichend durchgeführt.

nicht auch sich selbst beherrschen? Und zwar in bezug auf die Balance der Mächte ebenso wie die der Bevölkerung? Auch hier herrschen noch falsche naturalistische Begriffe, die aufgehellt und der Überwindung zugeführt werden müßten.

3. Materialismus

Wir wollen hier absehen von einem vulgären Materialismus, der zwar innerlich ablehnt, etwas anzunehmen, was er nicht sehen kann, sich aber doch aus vorsichtiger Profitgier mit religiösem Schein tarnt. Kaum weniger beklagenswert ist ein Gnadenmaterialismus, der mit den Heilsgütern handeln und wuchern will.

Wenn die Gnade als Material aufgefaßt wird, kann man sie sich einhandeln, es wird möglich, mit Gott in ein Krämergeschäft einzutreten: Gibst Du mir Gnade, leiste ich dafür diese gute Tat, jene Gebeteskette ab und umgekehrt. Es spielt in dieser do-ut-des-Haltung eine große Portion magisches Heilverständnis mit. Grundlegend dürfte aber die falsche Auffassung von Mensch und Transzendenz Ursache sein, die der Gnade und dem Heil innerweltliche, eben materielle, käufliche Qualitäten zuschreibt.

Auch die Sakramente werden von solchen Mißgläubigen mit materiellen Wirkungen vorgestellt, was durch die res des Sakraments begünstigt wird, die manche unreflexe Menschen zu der Annahme kommen lassen kann, daß durch das Wasser, das Öl, das Brot, den Wein direkt bewirkt würde, was doch dem Willen und Wirken Gottes frei überlassen ist. Auch die opus operatum-Idee förderte das mechanische Auffassen der sakramentalen «Auswirkungen», wenn auch in ihr mehr dem Wort als der res der zauberische Charakter zugehört wird, der auf sehr materialistische Erfolge hin «bezogen» wird.

In allen diesen Fällen wird den Materialien und dem Wirken des Menschen zugeschrieben, was dem Humanum wesentlich unzugänglich und untubar ist, wird zu erzwingen geglaubt, was dem Verstand und der Macht des Menschen nicht gegeben ist.

Es ist nicht Material, res, Wort, was eine – sowieso unwägbare – Wirkung des Sakramentes mechanisch auslöst. Der Glaube öffnet sich in diesem zeichenhaften Handeln Gott und empfängt so die ihm aus der Fülle der Freiheit Gottes gewährte Gnade als etwas ganz und gar Innerliches.

4. Eklektizismus

Der Glaube umfaßt von seinem eigentlichen Wesen her den ganzen Menschen und will auch ganz akzeptiert, gelebt und verwirklicht werden. Er ist nicht Lückenbüßer oder Randerscheinung, auch wenn er oft so «gehandhabt» wird. Vielfach dient er in positiven und negativen Geschehnissen und in den

existentiellen Grenzsituationen als Zierde, Verbrämung oder letzte Zuflucht. Jedoch findet man auch bei an sich gläubigen, aktiven und demütigen Christen oft, daß sie grundsätzlich den Glauben umfassend annehmen und trotzdem an einer oder einigen Stellen für sich Abstriche machen. Ein Dogma können (bzw. wollen) sie nicht verstehen und rücken es deshalb aus ihrem Gesichtsfeld, ein Gebot dünkt ihnen unzeitgemäß oder unberechtigt und ohne weitere Gründe abzuwägen, distanzieren sie sich von diesen Mosaiksteinchen. Meist ist bei näherem Zusehen festzustellen, daß diese Eklektiker von dem Dogma oder Gebot unangenehm berührt werden, weil es sie persönlich trifft, weil es ihnen einen stummen Vorwurf oder unbewußt Gewissensbisse verursacht. Insofern sind derartige Verdrängungen psychologisch gut, als mehr oder weniger bewußt geschehende Ausweichmanöver zu verstehen. Freilich ist diese Erklärung nicht immer zutreffend. Abfall, Häresie und großangelegte innere Bekehrung können mit denselben Bedenken beginnen, die die theoretische Neubesinnung, in welcher Richtung sie sich auch vollzieht, einleiten.

Die spurenhaft und punktuell einsetzende Aufspaltung des Glaubensgutes bei an sich wenig reflektierenden Menschen kann dann behoben werden, wenn die Therapie an den inneren Widerständen ansetzt und ihre Existenz und Lebensberechtigung ins Bewußtsein ruft und überprüft. Denn so wenig, wie man heute noch formulieren kann, die Seele allein beschäftigt sich mit dem Glauben, ebenso wenig ist der Glaube auf die Dauer in Bruchteilen, zur Auswahl, lebbar.

5. *Kompensation*

Das religiöse Leben des Menschen, das heißt der subjektiv gelebte Glaube, ist ein sehr vielschichtiger Zusammenhang von Vorstellungen, Bildern, geistigen Gehalten und psychischen Erlebniskomplexen. Aus diesem Gefüge, das sich im Laufe des Lebens kompliziert, können nicht nur einige Punkte, deren Stellenwert für die Erhaltung des ganzen Systems nicht allzu groß ist, auf kürzere oder längere Zeit hin ausgeklammert werden, sondern es gibt auch Ersatzinhalte und Ersatzhandlungen, die keine schmerzliche Lücke im Gesamtgefüge hinterlassen.

Je einseitiger akzentuiert das religiöse Leben des einzelnen Menschen ist, desto eher zeigen sich Tendenzen des Hinübergleitens in vielleicht weniger anstrengende oder mehr subjektive Befriedigung versprechende Randgebiete, die schließlich zum Ersatz werden. Religiöse Schwärmerei kann in Ästhetizismus umschlagen. Gnadenmaterialismus in die noch deutlicher die Ergebnisse zeigende Yogaliebe, in Reformhausfanatismus. Liturgische Bewegung in Sportmanie usw. Oft wird neben dem neuen inneren «Hobby» auch der religiöse Bereich noch weiter gepflegt, allerdings auf einer veränderten Stelle der Wertskala. So wird das Fehlen des kompensierten Ingrediens

Religion nicht bemerkt, da es äußerlich noch vorhanden scheint. Dennoch ist die eigentliche offene Glaubenshaltung, das Gehör für die Transzendenz und zugleich die Tiefe des Glaubens nicht mehr vorhanden.

Eine häufige Umsetzung des religiösen Bedürfnisses erfolgt im Bereich des Gefühles. Askese und Mystik werden zwar in ihrer äußeren Form und Technik angewandt und eingeübt, sie sollen aber vor allem eine warme und vordergründig erfüllende Religiosität verwirklichen, die dem sie pflegenden Menschen Wellen seligen Gefühles oder aber auch herber Selbstgeißelung im übertragenen wie im buchstäblichen Sinne erlaubt. Süße Sehnsucht und flammende, ja fanatische Begeisterung ebenso wie Masochismus können sich religiöser Umsetzungsformen bedienen. Sie vermögen dabei sowohl die kirchliche Gemeinschaft mit zu tragen, wenn sie sich in Forderungen nach vermehrten und innigeren Andachten und Gottesdiensten ergehen, oder aber auch den Rahmen der Gemeinde zu verletzen, wenn sie in einer gewissen emotionell geladenen Selbstgerechtigkeit sich selbst und den anderen Gläubigen gegenüber Isolationstendenzen oder brutale Selbstdurchsetzung als leidendes, verdüstertes «Vorbild» betreiben. So breit die Skala der Gefühle reicht, sind diese aus dem Gemüt herrührenden, meist wenig rational kontrollierten Kompensationen des Religiösen zwar im Bereich des äußeren Glaubens und der Kirche, innerlich aber in großer Distanz zum wahren Glaubensvollzug des auf Gott Verwiesenen und sich von Gott Gerufenen.

Nicht nur religiöses Getriebe ist Kompensation für innere Fülle, auch Hektik, motorische, sensuelle und geistige Reizüberflutung, kann eine Art – nun schon vordergründigerer – Flucht vor dem geistig-geistlichen Anspruch des Glaubens sein. Philosophisch hochgradig reflektierter Humanismus vermag die Ersatzbefriedigung des passionierten Denkers für die «sublimierte» Religion sein. Ja sogar theologische Forschung kann Flucht vor Gott decken.

In allen verschiedenen, in ihrer Fülle nicht aufzählbaren säkularen Kompensationen wird deutlich, daß der Glaube auch bei scheinbarer Aktivität oder Frömmigkeit vor dem Einbruch des Ersatzes nicht richtig gelebt und verstanden war. Der mahnend erhobene Zeigefinger, der Vorrang von Formalismen und Rubriken, die allzu drastisch oder zu subtil erklärten Glaubensmysterien, auch persönliche negativ verlaufene Begegnungen – all das kann Grund des Ausweichens gewesen sein. Der Ansatzpunkt für den Rückruf ist deshalb weder Mahnung noch Drohung, auch nicht Vorwurf und Retourkutsche, sondern hauptsächlich das Aufzeigen der Größe des Glaubens und seiner humanen Potenzen, der – wie oben zitiert – persontragenden und personbildenden Wesenszüge und der Freiheit, die er mehr als alle anderen Bewegungsbereiche des Geistes bietet. Der Glaube wird freilich nur dann glaubhaft, wenn er in seiner Fülle gesehen wird. Und einen Uninteressierten so lange anzusprechen, bis er wenigstens die ins Unendliche strebenden Geraden entdeckt, ist schwer.

Mit diesen kurzen Blicken auf einige Fehlhaltungen innerhalb der vorgegeb-

lich – auch vor dem eigenen Bewußtsein – christlichen und gläubigen Menschen sind wir dort angelangt, wo die «konstruktive Destruktion» (K. Rahner) endet und die Betrachtung des Weges im Vertrauen und Gehorsam auf Gott einsetzt.

III. DIE BIBEL ALS UNSER GLAUBENSZEUGNIS HEUTE

1. Der Bund ist aktive, geschichtswirkende Annahme Gottes

Das Volk Israel wußte sich getragen und wesenhaft eingeordnet in einen Bund mit Jahwe, seinem Gott. Dieser Bund war historisch so formuliert, wie Ex 20, 2–17 ihn wiedergibt.

Aber nicht nur in der eigentlichen Bundesschließung drückt sich das Vertrauen des ganzen Volkes Israel in diesen Bund aus, den Pentateuch durchziehen von diesem Moment an die Hinweise und Rückblicke auf dieses fundamentale Geschehen. Und es werden auch vorhergehende Bundesschlüsse in das sich ausweitende Geflecht der Heilsgeschichte (auf Grund des tradierten Glaubens und der Lehre in Israel) einbezogen.

Obwohl Israel weiß, daß Jahwe SEIN Gott ist, läßt es zu, daß der Bundes-schluß mit anderen, mit vorisraelitischen, mit heidnischen Menschen in seinen heiligen Schriften berichtet wird. «Adam» wird zwar als der Stammvater der gesamten Menschheit zitiert, aber er steht doch nur in lockerem – für damalige Begriffe immerhin jahrtausendealtem – Bezug zum gegenwärtigen Bundesvolk.

Mit Adam aber schließt Gott – unmittelbar nach der Sünde, ihrer Entdeckung und Verurteilung – einen die Zeit überdauernden Bund (Gen 3, 15). Und diesem Versprechen, daß der Mensch einst, einmal, die Schlange der Versuchung in sich überwinden werde, folgen die Strafandrohungen, die ebenfalls eine Art Verheißung darstellen, denn in ihnen wird ja nichts zurückgenommen von dem einst erhaltenen Auftrag der Menschen, sich die Erde untertan zu machen, über sie zu herrschen, sie als ihr Eigentum und ihre Aufgabe zu betrachten und sie zu erfüllen, im doppelten Sinn des Wortes.

Mit Noe, dem zweiten «Stammvater» der Menschheit, geschieht dasselbe, Noe, der die Sünde der Menschheit und die Katastrophe überstanden hat, wird zum «zweiten Adam». Er ist vom selben Gedanken an Gottes Verheißung gezeichnet worden. Noe ist Partner eines Bundes mit Jahwe, erhält dieselben Aufträge wie Adam, er ist wiederum «Stammvater» der Menschheit und Träger der Verheißung, der Zukunft, die unter Gottes Schutz und Gabe stehen wird (Gen 9, 1–17, speziell 9–13).

Der Bund mit Noe ist allerdings schon mit rituellen Vorschriften durchsetzt, bzw. von ihnen eingerahmt (Verbot, Fleisch zu essen, das noch lebt in seinem Blut, Strafandrohung für Menschenmord). Bei der großen Ähnlich-

keit der beiden Bundesschlüsse und der Erteilung des Auftrages, die Welt zu beherrschen, kann man den Bericht von Adam (Gen 1, 28–30 v. a.) und von Noe fast ganz genau übereinkopieren und erhält dann das Bild, das sich die Israeliten von Gottes Sorge für den Menschen von allem Anfang an machten, das Bild aber auch vom Anspruch auf Wirkungsfreiheit und Vollmacht im irdischen Bereich. Die einzige Auflage, die dem Menschen gemacht wird, ist, seine Mitmenschen zu schonen und den Kreislauf der Natur nicht unnötig zu stören, oder aber auch auf seine eigene Gesundheit zu achten (beides kann man unter dem Verbot des frischen Fleisch-Genusses letztlich verstehen).

Ähnlich klingt das Wort Jesu, daß der Mensch Herr über die Dinge, die Zeiten und Regeln in dieser Welt ist und diese Herrschaft auch sich erhalten sollte: Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen da, sondern umgekehrt der Sabbat um des Menschen willen¹ (Mk 2, 27f.).

Genau so aber, wie Jesus eine Voraussetzung machte, erstellte sie auch das Alte Testament.

Jesus spricht vor allem in den in der Bergpredigt gesammelten Ermahnungen an alle, die ihn wirklich, wirksam innerlich hören wollen, die wiederholte Forderung nach einem idealen, ja vollkommenen Verhalten aus.²

Vor dem Bundesschluß auf dem Sinai wird sehr deutlich eine ebenfalls Ideale beschwörende Forderung, die in sich selbst Verheißung ist (wie das 4. Gebot auch) ausgesprochen: «Ihr sollt mir sein ein Königtum von Priestern, ein heiliger Stamm» (Ex 19, 5–6). In diesem Satz ist das gesamte Verhalten, mehr: die innere Haltung umrissen, in der sich die Israeliten ihrem Bundesgott nähern, ihm im Bund gegenüber treten sollen. Und die Einleitung des Dekalogs faßt majestätisch den ganzen Anspruch zusammen: «Ich bin der Herr, dein Gott» (Ex 20, 2).

Natürlich gehört dann auch die Beachtung der Einzelregel mit zum getreuen Halten des Bundes. Was aber vor allem das Volk – über das äußere Zeichen der Beschneidung hinaus – vor und für Jahwe heiligt, ist die Bemühung um den Glauben an ihn, die in ihrer Intensität und Echtheit zum Gutsein und Wahrhaftigsein wird, zum Heiligsein des ganzen Stammes.

Der Glaube an Jahwe findet in jedem individuell vorgestellten Falle auch einen ganz bestimmten Ausdruck: den des glaubenden Vertrauens auf sein

¹ Für die innere Freiheit des Christen von einem sinnlos zwingenden Gesetz und vor einem das Gesetz nur als Hilfestellung dargebotenen Gott spricht der Satz Egenfers (Christliche Freiheit a. a. O. 126): «Tabu ist in unserem katholischen Denken nicht selten das Gesetz, tabu im Sinne einer nicht anzutastenden Alleinmaßgeblichkeit; sei es, daß man an Gottes Forderung nur den Gesetzescharakter, und nicht mehr die innerlich zwingenden Gründe sieht, nicht mehr die liebende Wärme spürt, die aus Gottes Wegweisungen spricht; sei es, daß wir uns mit dem Hinweis auf bestehende menschliche Gesetze der Kirche oder des Staates begnügen, wo doch erst die verstandene ratio legis mit den hier waltenden Wertgewichten einen innerlich freien Dienst für Gott und den Dienst an der Welt ermöglicht.»

² Vgl. G. Reidick, S. 365 ff.

Wort, für das der Beweis in der Zukunft liegt. Besonders deutlich wird das jeweils durch ein «anomalies» Verhalten des für die anderen unhörbar und scheinbar sinnlos von Jahwe Gerufenen und mit ihm Ziehenden.

Abraham verläßt alles und zieht mit dem Ruf Gottes fort, Moses hört die Stimme des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs aus dem brennenden Dornbusch und sein und seines Volkes Leben gerät unter seinem Gehorsam in eine Bewegung, die unerhörte Prüfung ebenso wie unerhörter Beweis für den Glauben an Jahwe ist.

In einem letzten Sinn ist dieser Gehorsam, das Eingehen auf die historische Wirksamkeit, ein Beweis für den Glauben an Jahwe und damit auch für die Zugehörigkeit zu seinem Volke. (Die Gestalt Jesu ist die neutestamentliche volle Realisation dieser Idee.)

Die tragende, not-wendige Jahwe-Treue wird deutlich am Schwiegervater des Moses, an Jetro (und seinem Stamm). Jetro preist Jahwe, der die Israeliten vor dem Untergang befreit hat und ihnen im Kampf beigestanden war. Jetro brachte dann Gott Brand- und Schlachtopfer dar, an denen Aaron und die Ältesten des Volkes teilnahmen, um dann mit Jetro ein Mahl zu halten (Ex 18, 9–12). Alle diese Gesten zeigen die Einigkeit, nicht nur in einer kultischen oder formellen Übereinstimmung, sondern eine innere Einheit, die begründet ist durch den Glauben und das Vertrauen an Jahwe. Das Besondere daran ist, daß Jetro ein Midianiter, kein Israelit ist. Jetro darf auch Moses Ratschläge geben, die dieser befolgt (Ex 18, 14–26), er hat die freie Wahl, sich bei den Israeliten aufzuhalten und ist – er, der Priester der Midianiter¹ – im israelitischen Lager ehrenvoll anerkannt.

Wenn auch Jetro in sein Land zurückzieht (18, 27), so bleiben offenbar sein Sohn und dessen Leute im Lager wie selbstverständlich zurück, denn erst als das Lager aufgelöst wird, ist wieder die Rede von Hobab, Jetros Sohn (Num 10, 29–33), der nun zu den Seinen zurückkehren will, aber von Moses leicht überredet wird, mit ihnen, mit Jahwe zu ziehen, der ihnen den Weg wies.

Hier geschieht Anerkennung Jahwes, das Mitziehen heißt, einschwingen in die historische Linie des Bundes mit diesem Gott. Darauf eben kommt es an – nicht so sehr auf die «Nationalität», sondern vielmehr auf die Unterwerfung und die persönliche Auslieferung an diesen Führer und Herrn und Verheißungsträger.

Im neutestamentlichen Bereich ist derselbe Gedanke – wenn auch modifiziert – von Johannes (Kap. 3) dargestellt. Nikodemus, Pharisäer und Rats Herr der Juden, will von Jesus hören, wie dessen Botschaft von Jahwe, vom Gott der Juden lautet, denn Jesus kündete keinen anderen Gott als den

¹ LThK 5 (21962) 971.

Herrn, den Führer und Richter und den Gnadenvollen, den sein Volk immer gesucht und dessen Gnade es immer neu erfahren hatte. Nikodemus hört die Botschaft vom wandelnden und Leben spendenden Geist, er vernimmt von der Liebe Gottes, der die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen Sohn sandte, der leiden wird, der Knecht und Verbrecher geheißen werden wird und der doch Vergebung und Heil bringen wollte. Jesus spricht hier mit einem geistreichen und gelehrten Menschen über seine eigene Vorstellung von seiner Sendung unter den Juden, denen er wieder das ganze, unverstellte Gottesbild zeigen will, aber er spricht zu einem, der ihm nicht folgt, zu einem Angehörigen der «Gegenpartei». Nikodemus wird nicht Jünger, sondern er zieht sich wieder zurück in die Ratsversammlung, er meditiert vermutlich das Gespräch mit Jesus, vermag aber nicht das lebenverändernde, historische Einschwingen in die neue Bahn des Heilswillens Gottes zu leisten. Und doch ist er so sehr durchdrungen von der Sendung Jesu, daß er ihm «die Stange hält», daß er vor den wütenden Pharisäern wenigstens versucht, einzulenken, Sachlichkeit in die geheimen Richtsprüche zu bringen und das wahre, das vor Gott verantwortete Recht walten zu lassen, entgegen dem subjektiven und mit Animosität aufgeladenen Verurteilen seiner «Parteifreunde» (Jo 7, 51).

Die unbeabsichtigte aber doch herstellbare Parallele zwischen den beiden Männern, dem midianitischen Oberpriester und dem pharisäischen Rats Herrn liegt in dem wenigstens innerlich vollzogenen Hören auf den wahren Gott, im Eingehen auf die neue Begegnung, die im Alten Bund durch Moses repräsentiert, im Neuen durch Jesus verkörpert wurde. Ihrer beider Glaube verschließt sich nicht in gefühlhaften oder rationell exkludierenden Traditionen, sondern bauend auf dem Hergebrachten sind sie fähig, sich der neuen Offenbarung zuzuwenden, der Naturreligiöse dem Bundesgott, der Israelit dem Vater dieses Jesus, unseres Bruders.¹

Die Anwesenheit Gottes bei seinem Volk war die Voraussetzung für das Ziehen, für alle Veränderung, für den Weg und das Faktum des Weggehens. «Wenn nicht Dein Angesicht vorangeht, so führe uns nicht von dannen hin auf» (Ex 33, 12–17). Dies Angesicht ist nicht sichtbar, es ist nur dem Vertrauen wahrnehmbar (Ex 33, 23). Das macht die ganze Sache schwierig, den Glauben zur immer neu geforderten «Leistung», denn der Mensch ist ganz auf sich und seine innere Größe gestellt, auch in seinem Glauben, auch in seinem Vertrauen.

Damit sind wir beim springenden Punkt: Es ist der Mensch, der sich mehr

¹ Die vergleichbare Offenbarung des Gottes, der «im Geist und in der Wahrheit» angebetet wird, vor der staunenden Samariterin (Jo 3, vor allem 23 und 26) sei ebenfalls erwähnt. Auch hier erfolgt die wesentliche, von Jesus als Basis des Neuen Bundes geforderte innere Umwandlung der Frau und der herbeigeeilten Samariter aus Sichar, die ein neues Leben begründet: das Leben, das wie nie versiegendes Wasser ewig währt, mit Gott vereint sein bedeutet.

oder weniger deutlich angesprochen fühlt und Gott in diesem Spruch und Ruf zu erkennen glaubt und ihm folgt.

Das Geschehen der Offenbarung spielt sich zuerst und eigentlich im Menschen ab, ist individuell. Erst durch die Reaktion des Angesprochenen, die andere mitreißt, die andere betrifft, wird Sinn, Gehalt und Richtung der gegebenen Offenbarung objektiviert. Ergreift ihre Bedeutung einen ganzen Clan, einen Stamm, erwächst daraus ein Volk, wird es notwendig, sie in Regeln zu fassen, ihre Fülle quasi abzufüllen und für die Vielen zu rationieren, sie so rationell und rational zugänglich zu machen.

Die weite Schicht der Angehörigen eines Glaubens muß stets Regeln bzw. Regelungen und Weisungen kennen, an denen sie sich innerlich und äußerlich ausrichten kann. Sie braucht weitergegebene Traditionen, auf die sie sich stützen kann.

Das heißt aber nicht, daß die Glaubensgestalt, die äußere Formel, sich an diese Traditionen und die Gewohnheiten ihrer Träger klammern muß. Nicht nur für seine Kirche gilt das Wort von Johannes XXIII., daß die Formen sich wandeln müssen, während die Gehalte sich bewahren sollten.

2. Glaube konstituiert den Bund

Abraham, der immer unser Erst- und Urbild des Gläubigen sein wird, als das er in der Bibel steht, glaubte, und zwar, wie Paulus schrieb «gegen Hoffnung auf Grund von Hoffnung» (Röm 4, 18). Das Paradox dieses Satzes ist das Paradox allen Glaubens, der ja Selbstgewinnen durch Selbsthingeben bedeutet, der Sicherheit durch Aufgeben der greifbaren irdischen Absicherung bedeutet. Die «Auslieferung» an den höchsten Herrn bedeutet eine absolute Unsicherheit, und zugleich die letztmögliche Sicherheit und Geborgenheit.

Uta Ranke-Heinemann interpretiert im Anschluß an Paulus und mit psychologischer Feinfühligkeit den Glauben: «Der Glaube wird hier 1. hinsichtlich seines Gegenüber gekennzeichnet. Indem Abraham an den Gott glaubt, der ihm im erstorbenen Leib noch Nachkommenschaft erwecken wird, glaubt er an den erlösenden Gott, an den Gott, der Totes nicht tot läßt, sondern Totes lebendig macht, an den Gott, der aus dem Verfall neues Leben schafft, glaubt er an den Gott der Lebendigen und nicht der Toten... Der Glaube wird hier 2. hinsichtlich seiner Paradoxie gekennzeichnet. Gegen Hoffnung, das heißt gegen alle Hoffnung und Überzeugung, die das Sichtbare und Berechenbare gewährt, also auch gegen alle Hoffnungslosigkeit, die es bereitet. Gegen diese menschliche Hoffnung glaubt Abraham, denn das Sichtbare gab ihm als Verblühtes und Erstorbenes keinerlei Hoffnung... Auf Grund von Hoffnung glaubte er, das heißt auf Grund der Hoffnung, die ihm die bloße Zusage Gottes gewährte. Glaubte man, so gehorcht man entgegen dem Sichaufdrängen der sichtbaren Wirklichkeit dem völlig uneinsichtigen Anspruch einer Wirklichkeit, die allein auf die Zusage Gottes

fundiert ist. Der Glaubende gründet sich auf die Verheißung Gottes, die im Widerspruch steht zu aller vor Augen liegenden Hoffnungslosigkeit... Der Glaube wird hier 3. hinsichtlich seiner Illusionslosigkeit gekennzeichnet. Der Glaube sieht nicht vorbei an den menschlichen Verhältnissen. Abraham sah illusionslos die Tatsachen, faßte sie nüchtern ins Auge. Der Glaubende ist nicht ein wirklichkeitsfremder Träumer. Nicht dadurch wird im Glaubenden der Zweifel erstickt, daß er den Blick von der menschlichen Wirklichkeit abwendet, sondern daß er hinter ihr und durch sie hindurch die Zusage Gottes vernimmt... der Glaube wird hier 4. hinsichtlich seiner personalen Hingabe gekennzeichnet. Der Glaubende löst sich von sich selbst, um in völliger Gewißheit der Treue Gottes zu seiner Zusage und der Allmacht Gottes, diese Zusage zu erfüllen, um in dieser Gewißheit Gott den Lobpreis und die Ehre zu geben. Damit ist der Glaube das Gegenteil des Selbstvertrauens, der Selbsterbauung, der Selbstsicherung, der Selbstbegründung des Lebens... Der Glaube wird hier 5. hinsichtlich seiner Wirkung gekennzeichnet. Im Glauben geschieht die Rechtfertigung des Menschen, das heißt im Glauben wird sein Leben wieder ein gerechtes Leben, ein Leben des rechten Verhältnisses zu Gott, ein Leben, in dem der Mensch sein stolzes Selbstvertrauen aufgibt und so wieder Demut erlangt, die ihn für Gott öffnet, der Teilnahme an Gottes reichem Sein fähig macht.»¹

In diesen treffenden Sätzen ist gesagt, wie der Glaube den Menschen ergreift und zugleich sind eine Reihe von Mißverständnissen und Fehlentwicklungen indirekt erklärt. Denn der Mensch, der nicht in diesem absolut personalen und hingebungsvollen Sinne glaubt, errichtet ein magisches System, in dem er durch eigene Kraft versucht, sein Gegenüber, Natur, Welt, Gottesbereich zu bezwingen und die Erfüllung seiner eigenen Wünsche zu erzwingen. Er will sich und alles, was ihm teuer oder nahe ist, selbst am Leben erhalten und hat nicht die Größe, einem Unsichtbaren und Unbefehlbaren zu vertrauen. Solcher «Glaube», der keiner ist, sondern nur «Religion», innerweltliches System, wird sich nicht der Paradoxie ausliefern, er wird vielmehr in seiner menschlichen Logik und nach seinem zwar begrenzten, aber doch ihm sympathischen, überblickbaren Verstand handeln und der intramundanen Gesetzmäßigkeit, den Habitus und Regeln seiner nächsten Umwelt folgen. Der Glaube Abrahams dagegen bestand in einem Verhalten, das seinen bisherigen Mitbürgern unverständlich war. Er löste sich aus ihrem Bezug, zog fort, begann neu, obwohl er bereits Besitz und Ruhe, bequeme Ausweichgründe zur Hand hatte und hätte geltend machen können. Er folgte einem Gebot, das nicht einsichtig war und nicht aus seiner bisherigen Welt hervorging. Er verhielt sich «seltsam», rätselhaft, sinnlos, wie immer man es vom üblichen «Realitäts»-Standpunkt aus bezeichnen will. Seine Realität

¹ U. Ranke-Heinemann, Von christlicher Existenz (Essen 1964) 39-41, zu Röm 4, 17-22.

forderte ihn zu einem aller Meinung fremden, aber ihm erkennbar auch alle übliche Meinung übersteigenden Verhalten heraus. Und er begab sich fort von seinem Volk, ohne erhalten zu haben, was ihm versprochen war, er ging ins Blaue hinein, er glaubte dem Zeichen, das erst kommen sollte – wie so oft, in der Geschichte der biblischen Berichte. Er floh die Regeln und Gesetze, die ihn schon umgaben und denen er zweifellos bisher religiöse, bindende und von Gott stammende Qualitäten zuerkannt hatte, er folgte der anspruchsvolleren Realität, die er vernommen hatte. Er verließ sich nicht auf die Erfüllung der bisherigen Forderungen. Er glitt aus dem gesicherten Rahmen hinaus – eine Handlungsweise, die Menschen unverständlich und unnachahmbar ist, die auf ihre Werkgerechtigkeit pochen, die ständig nach Maß und Zahl vorrechnen, was sie «für Gott» leisteten, welche Dienste sie ihm erwiesen, um (do ut des) herausbezahlt zu bekommen, was sie auf sicherer Bank anlegten – wenn möglich in besserer und dauerhafterer Münze.

Der echte Glaube, wie er in der Gestalt des Abraham verkörpert ist, schwelgt auch nicht in sentimentalischen Enthebungstendenzen, er braucht nicht Schwulst und Schmalz, er übergeht das weiche Gemüt, muß hart gegen sich selbst sein, um dann in der neuen Geborgenheit auch für diese Bereiche seiner ganz im Glauben erfaßten und hingegebenen Persönlichkeit Fülle und Erfüllung zu finden.

Im echten Glauben stehen die Menschen nicht vor Gott, sie werden aber auch nicht hinter ihn gestellt oder durch ihn verdeckt. Gerade durch die Konzentration auf das «rechte Verhältnis zu Gott» entsteht auch das rechte Verhältnis zu den Menschen. Die innere Haltung oder Gesinnung, die sich in vollem Vertrauen und ganzer Hingabe Gott zuwendet, kann weder die Natur, die Kreatur noch den Menschen übersehen, über ihn hinwegschreiten, sondern wird sie mit sich in Gott einbeziehen, Gott zugleich in sie einbeziehen. Wo der Glaube herrschendes Prinzip des Tuns und Denkens ist, ist Moral und Ethos selbstverständlich, müssen sie nicht durch Regeln und Gebote gefordert oder gar erzwungen werden. Sicher gibt es auch eine humane Haltung, die den Menschen grundsätzlich wohlwill und für sie alles in den Kräften Stehende tut. Die gläubige Haltung aber ist erfüllt von einer noch intensiveren Sicherheit – paradoxerweise gegründet auf etwas, das nicht sicher in der Hand zu halten, nicht sichtbar und greifbar ist.

(Natürlich kann man sich hier fragen, inwieweit eine Haltung, die wirklich positiv und hingabebereit zur Welt und zum Menschen steht, von einem Vertrauen gespeist ist, das dem Glauben nahekommt. Doch sollen nicht alle «humanen Menschen» damit zu «anonymen Christen» gestempelt werden, das würde wohl eine zu gezwungene Einheitlichkeit stiften.)

Abraham, das große Vorbild und der Typus des Glaubenden, ist aber nicht als historische Figur aufzufassen, die einmal existierte, die man im Rückblick bewundert und es damit genug sein läßt. Ebenso, wie seine verehrungswürdige Gestalt vermutlich aus dem Übereinanderkopieren vieler hehrer Glau-

bender durch die mündliche Tradition im Volke Israel entstanden ist, so daß DAS Urbild und Vorbild des Glaubenden vor den staunenden Hörern erstand, ebenso ist er Aufforderung an uns, ist er *unser* Vorbild. Seine Gestalt ist die höchst gegenwärtige Idealfigur der gläubigen Hingabe und des hörenden Gehorsams gegenüber der Stimme Gottes, die aus allem Bekannten herausruft, in das absolute Wagnis des Glaubens hinein.

Die ganze Tiefe des Wortes «Glauben», wie sie hier in seiner Sinnhaftigkeit aufschien, ist in unserem Sprachgebrauch verwischt. Sie drückt sich aber in der fast archaisch-bildkräftigen hebräischen Sprache aus: das hebräische Wort glauben bedeutet sich hingeben: «Das Wort, das auf Hebräisch ‚glauben‘ besagt, ist der kausative Modus (Hiphil) des Wortes ‚aman = ‚tragen‘ und bedeutet somit ‚tragen lassen‘. Glauben heißt, sich von einem andern tragen lassen, das heißt also, sich auf diesen andern stützen, auf ihn sein Vertrauen setzen.»¹

3. Die Gegenwart der Eschata im Bund

Dieses hingebungsvolle Vertrauen, das Sich-tragen-lassen vom Hauch Gottes im Inneren, lebte Abraham; Moses hielt Gott die Treue inmitten des Zweifels und Abfalles des Volkes, das er auf die Stimme und Zusage Gottes hin auf die gefährliche und nur von der Hoffnung gestützte Wanderung geführt hatte. Auch die Propheten riefen immer wieder zur Treue, die allein in sich selbst den Lohn trägt. Es war keine orakelhafte Vorhersage von individuellem und vor allem nationalem Geschick, von Unheil und Niederlage, sondern – legt man die Neugier auf eschatologische Sensationen ab – sie riefen zum Vertrauen und Glauben an Jahwe. Die großen vorexilischen Propheten «waren hauptsächlich an der moralischen und geistigen Verfassung der Menschen ihrer Zeit interessiert, sie verdammten schonungslos alle Dinge, die sie für eine Beleidigung Gottes und für eine Verleugnung seines Willens hielten, und sie riefen das Gericht Gottes auf Israel herab.»² Sie woll-

¹ Y. Congar, Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft: Concilium II (1966) 347. Congar führt im Zusammenhang seines Themas eine Ableitung aus, die für den Glauben und seine Fehlformen ebenfalls von einer gewissen Bedeutung ist: «Das Evangelium spricht oft vom Mammon als dem Gegenteil Gottes, dem wir uns durch den Glauben ausliefern. Man setzt sein Vertrauen entweder auf den Mammon oder auf Gott [„Niemand kann zwei Herren dienen“] entweder auf den einen oder auf den andern; es kann nicht der eine und der andere sein. Wenn auch die Etymologie des aramäischen Wortes Mammon, das so, wie unser Herr Jesus es ausgesprochen hat, in unsern Sprachgebrauch übergegangen ist, ungewiß bleibt, so glauben doch ausgezeichnete Bibelwissenschaftler, es auf die gleiche Wurzel ‚MN zurückführen zu können, die auch dem Verb ‚aman zugrunde liegt, das den Akt des Glaubens bezeichnet. Wenn diese Ableitung stimmt, wäre Mammon genau das, worauf der Mensch sich so sehr stützt und verläßt, daß er es nicht mehr nötig findet und gehindert wird, sich auf Gott zu stützen und auf ihn sein Vertrauen zu setzen.»

² H. H. Rowley, Apokalyptik (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965) 23.

ten die Menschen aus ihrer Blindheit gegenüber Gott herausrufen, sie wollten sie erwecken zu wachem Hören auf seinen Ruf und zum Gehorsam seiner Führung gegenüber. Sie agierten nicht als Pendant der Sibyllen, sondern «als die Prediger der Gerechtigkeit und Frömmigkeit».¹ Das Element der Vorhersage, das ihre Sprüche und Reden enthielten, war nicht auf ferne Zeiten bezogen, sondern sollte nur exemplarisch vor Augen führen, daß es ohne Glauben und Vertrauen auf Jahwe nur Unheil geben werde. Es war die «vorhergesehene» Konsequenz des Unglaubens und Ungehorsams. Rowley hat auch sehr deutlich herausgestellt, daß die Apokalyptik (speziell des Danielbuches, aber auch einiger anderer Schriften aus der hellenistischen und makkabäischen Zeit Israels, die unkanonisch sind) ethische und religiöse Durchhalteparolen in verhüllter Gestalt weiterreichen sollte. Die Verfasser, Redaktoren oder Kompilatoren der Apokalypsen wollten «die Getreuen in der Zeit der Bedrückung und der Verfolgung ermutigen». Diese Bücher «enthielten eine tröstliche Botschaft, und sie waren auch unterhaltsam; man konnte sich daher leicht an sie erinnern und sie von Mund zu Mund weitergeben. – Daß es Erzählungen über Nabuchodonosor, Belsassar und Darius waren, machte sie, oberflächlich gesehen [vor Antiochus zum Beispiel], harmlos; aber diejenigen, für die sie geschrieben waren, konnten leicht den Schlüssel zum Verständnis finden».² Rowley bietet dann genügend Beweise und Beispiele für diese seine Darlegung, so daß wir zweifellos auch in den apokalyptischen Büchern einen Ruf zum Glauben und Vertrauen an Jahwe sehen dürfen, von den glaubenden Juden als lebendige Quelle geistlicher Kraft angesehen, die ihnen half, «in dunklen und schweren Tagen die Flamme der Hoffnung» nicht erlöschen zu lassen. Das bedeutet für unseren Rückblick, daß durch die ganze Zeit des Alten Bundes Rufer die Stimme Gottes vor dem Volk vertraten und diesem überlieferten, was sie als Notwendigkeit zur Kräftigung und Rettung des durch die menschliche Schwachheit oder sogar Bosheit gefährdeten Glaubens ansahen.

Und der Neue Bund wird ebenfalls vom Rufer in der Wüste angekündigt. Jesus selbst schritt ganz in dieser geistigen Tradition weiter. Auch er sprach von Jahwe, an den zu glauben heißt, gut zu sein, die Menschen zu lieben. Das Neue Testament weist öfters unter eschatologischem Aspekt auf die Bedeutung der gegenwärtigen Stunde hin. Hier ist die Rede vom Ende nicht mehr so sehr Durchhalteparole als eher Stimulans des Guten im Menschen. Und die neue Verheißung, die sich aus dem Ostergeschehen ergab, läßt jede Tat, jeden Gedanken stets unter dem Aspekt der Wiederkunft Christi sehen – ein Anspruch an die Glaubenden, der durch nichts überboten werden kann.

Jesus versteht das Ende als gegenwärtige Mahnung, als Aufruf sich hier und jetzt einzusetzen, und das in Liebe zu Gott und zu den Nächsten, wobei sich in der helfenden Liebe zum Mitmenschen die Gottesliebe realisiert. Wir

¹ aaO. 17.

² aaO. 43. ³ aaO. 46.

finden deshalb keine abstrahierende Lehre von Gerichtsphasen oder von individuellen oder kollektiven «Letzten Dingen» im Evangelium, sondern das Kapitel 25, 34–42 bei Matthäus, das hier wohl als am zuständigsten zitiert wird, spricht von den Taten, die aus Liebe geschehen oder unterlassen worden sind, und die den Menschen bereits dorthin geführt haben, wo er sich nun erst «bewußt» findet: im «Reich des Vaters» oder im «Ewigen Feuer».

Auch in der verklärten und bereits systematischen, sublimeren Theologie des Johannesevangeliums spricht Jesus stets in der Dimension des Richtens am Ende, das vom gegenwärtigen Augenblick bestimmt wird. Im selben Kapitel legt er das Hoheitszeugnis im vollen Bewußtsein seiner Sendung ab: «Ehe Abraham ward bin ich» (Jo 8, 58) und spricht von seinem demütigen Ende, das er als Zeuge seines Auftrages erleiden will und wird. Johannes verbindet hier die absolute Aufrichtigkeit und den vollen Gehorsam gegenüber dem Spruch Jahwes mit dem Bilde der höchsten Vollendung beim Vater, die dem zuteil wird, der dem Vater am nächsten steht: «Der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und was ich von ihm gehört habe, das rede ich vor der Welt... Der mich gesandt ist mit mir. Der Vater läßt mich nicht allein; denn ich tue allezeit, was ihm gefällt» (Jo 8, 26 und 29).

Auch im 14. Kapitel spricht Jesus in den zwei Dimensionen und mischt die Eschata des Glaubenden mit seinem jetzigen Wirken zu einem integrierten, unauflöslichen Einem, das nun, hier in den eben fälligen Raten und Entscheidungen geformt und bestimmt wird: «Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen» (14, 23). Sein Wort halten, an ihn glauben, im Glauben lieben, die Menschen gütig zu umfassen mit Hilfe und Gerechtigkeit, Furcht und die Menschen vertrauensvoll ertragen, und ewig mit dem Vater leben – all das ist dieselbe Aktion des Menschen, all das ist die gläubige und aktiv um sich greifende Hingabe an Gottes Willen und Ruf. Wie weit diese grundsätzliche Haltung der Hingabe an Gott dem Moment und der jeweiligen Entschlossenheit verpflichtet ist, und wie fern sie jedem Gebotsgehorsam, der blind in eingefahrenen und angelernten Geleisen dahinrollt, ist, zeigt der knappe Satz: «Liebt ihr mich, so haltet meine Gebote» (14, 15). Er kann von beiden Seiten realisiert werden, sicher liegt aber die Betonung nicht auf dem Halten der Gebote, sondern auf der Liebe zu Jesus und durch ihn und in ihm zum Vater.

Gerade diese Passage, die noch unmittelbarer als das «Hauptgebot der Liebe» (Jo 13, 34) in die eschatologischen Ausblicke des scheidenden Jesus verwoben ist, die in der Verheißung des Trösters (v. 26), dem Versprechen des Friedens (v. 27), und der Ermutigung ihm als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben zu folgen (v. 6), über die Bedrängnis der gegenwärtigen Wirklichkeit hinausführt, zeigt deutlich, daß der lebendige Glaube des Menschen in jedem Augenblick zur «Anwendung», zur «Ausübung», zur Tat

gerufen ist und sich von diesem Moment aus der weitere Weg und das Heil des Endes entscheidet.

Unsere Hoffnung erfüllt sich also in und aus der Zukunft her, aber es bleibt uns keine Zeit, um die Bekehrung, die innere Umwandlung, die von Jesus hauptsächlich und grundsätzlich geforderte *Metanoia* «irgendwann einmal», im Alter oder bei Gelegenheit zu «leisten». Jetzt müssen wir im tätigen Glauben und in der aktionsbewegten Hoffnung leben.

Wenn Robinson¹ den Christologen vorwirft, sie gebrauchten metaphysische Begriffe und ließen dabei die Volksfrömmigkeit in Mythologemen versinken, so dürfen wir das wohl auf die Eschatologie mit verstärktem Akzent übertragen. Die mythologische Ausstattung des Weltendes begann bereits im hellenistischen Judentum, und die heute noch zuweilen kursierenden ganz neuen, aufregenden Privatoffenbarungen schmücken immer noch phantastischer aus, was der schauernden Neugier ihrer «Gläubigen» entgegenkommt. Die Theologen versuchten inzwischen – mit größerer Zurückhaltung – in ihrer philosophischen Terminologie das Weltende legalistisch oder metaphysisch zu umreißen, auch ohne tiefere bekehrnde Effekte ihrer glasklaren und sterilen Komplexe. Diese unbewußten Ausweichmanöver sind getragen von einem ebenso unbewußten Kleinmut, der es den Menschen verbirgt, daß sie nur vor dem echten Wagnis des Glaubens und seiner nackten Unsicherheit vor Gott zurückschrecken. Im Mythos kann man manipulieren, Gesetze kann man durch Leistungen und Werke erfüllen, die Philosophie erklärt Angst und Schrecken hinweg. Nur der Glaube ist wirklich ausgeliefert und ruft immer wieder das Gewissen wach, ruft es über die Selbstbetäubungsversuche hinaus vor das im Inneren hörbare Urteil des Gewissens Gottes. Der Glaube aber weiß aus den Heiligen Schriften, daß Gott sich in *Taten* offenbarte und daß unser *Tun* die beste Antwort ist, nicht unser Definieren. Diese aktive Haltung kommt – wie vor allem Harvey E. Cox es wiederholt ausführte, gerade unserer modernen *funktionalen* Denkweise, die langsam aber sicher die *metaphysische* ablöst, entgegen. Wiederholt hebt er hervor, daß der Gott des Evangeliums in die verantwortete Freiheit ruft, und in ihr das Sichausspannen auf die Zukunft begründet ist.² Er stellt dem Israeliten, der niemals in metaphysischen Termini von Jahwe sprechen

¹ J. A. T. Robinson, *Gott ist anders* 71.

² aaO. 47. Cox erstellt einen dreifachen historisch sich erhebenden Stufenbau vom mythischen Denken der frühen Stämme über das ontologische Denken des sakral eingeschränkten, in Stadtsiedlungen wohnenden Kulturmenschen bis zum funktionalen und kausalen Verstehen und Forschen des Bewohners der «Technopolis», der automatisierten Riesenstadt. Natürlich sieht er auch eine Parallele des religiösen Reifens vom primitiven und angstgebundenen Götter- und Dämonenglauben über die metaphysischen Differenzierungen bis zum personalen Sich-selbst-Ausliefern und fern allen magischen Gehabens sich Einsetzen des modernen technisch-wissenschaftlich konkludierenden Menschen. Vgl. dazu die Zusammenfassung aaO. 64.

konnte, sondern in historischen,¹ die Redeweise von Johannes dem Vorläufer, von Jesus und Paulus gegenüber, die ebenfalls zur Erkenntnis des Heilswirkens Gottes rufen und dabei vor allem auffordern, sich aus der Trance des blicklosen Schauens zu reißen, zu erwachen, zuzusehen, was durch Gottes Macht und Willen geschieht und die Konsequenzen daraus zu ziehen: aktiv, mündig zu werden und die Weltnähe der Erlösung, ihre Gegenwart zu erfassen.² Die Offenbarung Gottes setzt immer neue Realitäten, die neueste und wichtigste durch seine «Aktion in Christus». Sollten diese Aktionen, die alle unser Tun aus dem Glauben herausfordern, weil sie uns in jeder Gegenwart ansprechen und uns immer in die Zukunft des vollendeten Reiches Gottes verweisen, uns nicht zu unserem eigenen Selbst erwachen lassen? Und in diesem Sich-selbst-Finden gewinnen wir potentiell den neuen Blick für die Realität Gottes und unseres eminenten Heils. So – meint Cox – könnten wir die nötige Distanz zu unserem bisherigen dumpfen, unverantworteten Leben gewinnen, um durch diese Ablösung vom Einst, durch das aktive Zugehen auf Gott unsere Person neu zu gestalten.

Gott ist uns ein Bundesgenosse, der nicht ruht und thront, sondern leitet, führt, voranzieht, er ist die treibende Kraft. Durch Jesus ist er dem Neuen Israel als der «innerlich» Bewegte, der Vergebende, Zusichrufende, der Vater kundgeworden. Soviel wir aber auch von ihm wissen, er bleibt uns trotz aller spürbaren Führung und Anziehungskraft Geheimnis. Er spricht in unsere Welt, wann ER will, unvorhergesehen. Er gab Verheißungen, aber wir wissen nicht, wann und wie sie sich erfüllen werden. Und der hoffende Glaube beruht gerade darauf, daß er dieses Mysterium annimmt, sich von der unsichtbaren Hand getragen und gewiesen weiß, sich auch für den ausbleibenden Ruf offen hält.

4. Erfüllung des Bundes-Daseins für den Nächsten

Diese Unerkennbarkeit Gottes, die durch die neue Einstellung vieler Theologen, die aus den vielen bisherigen Umschreibungen und Titulierungen im positiven und negativen Sinn wieder herausgeschält wurde, ist Hilfe und Stütze. Der im letzten verborgen handelnde Gott kann nicht mehr benützt werden, weder als «mechanische» Lösung (vgl. *Deus ex machina*) und Ausrede in einem aporetischen philosophischen Problem, noch «um unserem Korn Wasser zu geben».³ Er ist unmanipulierbar geworden. Das wirft uns ganz auf uns selbst zurück und sollte unsere bisher definierende Neugier überführen in eine auf das Nächste, nämlich den Nächsten ausgerichtete Aktivität der Liebe. Das erste und größte Gebot heißt ja nicht: betrachte Gott, sprich von ihm und über ihn, erbettle dankerfüllt und demütig for-

¹ aaO. 66.

² aaO. 118 und 120.

³ Cox aaO. 258.

dernd diese und jene Huld. Es heißt: «Du sollst Gott lieben, deinen Herrn, von ganzem Herzen, und von ganzem Gemüte. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Ein anderes aber ist ihm gleich: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. In diesen zwei Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten» (Mt 22, 37–40, vgl. Lev 19, 18).

Diese gefühlungebundene Einstellung ist die Erfüllung des Bundes, sie ist die Verwirklichung des Glaubens und des eigenen Menschseins. Ist es verwunderlich, daß heute die christliche Haltung oft die Erfüllung vermissen läßt, während in den geistigen Strömungen unserer Welt die sozialen Aspekte in den Vordergrund geschoben werden? Oder ist es ein Umweg der «göttlichen Heilsökonomie», die den Vätern ein so bestrickender Begriff war und uns altmodisch anmutet? Jedenfalls ist das Wort von der Hominisierung und der Humanisierung heute in aller Munde, die Anthropologie findet immer neue bewunderns- und liebenswerte Seiten am geheimnisvollen Wesen Mensch, und die Theologen haben eine Anthropozentrik der geistigen Entwicklung festgestellt, die zwar von der Offenbarung ausgelöst, aber nicht immer von den Gläubigen gemeinsam weiter getragen wurde.¹

Bei genauerem Zusehen sind wir allerdings auch in unserem «technischen Zeitalter» noch weit von einer Realisierung einer friedlichen, humanen und sozial ausgeglichenen Welt entfernt. Noch sorgen Balanceakte, Koexistenzversuche und Versicherungsinstitutionen für die größtmögliche Sicherheit. Die ursprünglichen menschlichen Beziehungen sind zum zweiten Mal dabei,

¹ Eine kleine, sehr plastische «Bilanz» der gering entfalteten Humanität innerhalb des katholischen Bereichs (aber wohl nicht nur für diese Christen) gibt wiederum R. Egenter in Bündigkeit (Christliche Freiheit a. a. O. 124f.): «Wo heutzutage ein Nichtkatholik einem Katholiken begegnet, erwartet er wohl kaum einen innerlich gelösten, selbständig, großzügig und großmütigen Menschen, einen, der die Dinge dieser Welt mit Kenntnis, Kraft und Humor manipuliert und doch in einer leisen, liebenswerten und vertrauenswürdigen Fremdheit über sie hinausgewachsen ist. Was ihm nur zu häufig begegnet, ist ein Taufschein Katholik voller Gleichgültigkeit, wenn nicht voller Ressentiment gegen seine Kirche, allen möglichen innerweltlichen Bedürfnissen hörig; oder ein braves Schäflein geistig etwas eingeeengter, wenn auch nicht unkluger Seelenhirten; oder einen strammen Gesinnungsfunktionär der katholischen Sache, dessen persönliches Antlitz hinter seinen Scheuklappen fast verschwindet; oder einen redlichen, aber nicht gerade faszinierenden Zeitgenossen, der auf seine individuelle Weise sich einen Kompromiß zwischen Weltlichkeit und Christlichkeit zurecht schneidert.»

Egenter sagt all dies sehr bescheiden und mit dem leisen Bedauern, daß Freiheit und Humanität so wenig echte Realisierung gefunden haben, sondern die Schlagwortträger aus ihren Idealen und Theorien mehr zu schöpfen scheinen, als aus der Wirklichkeit. Jedenfalls kann man eine solche Umschreibung – ebenso wie die scharf typisierten Gestalten der Böll-Romane – nur als Aufforderung eines Sehenden begreifen, der die Blinden und Stumpfen über sich hinaus, zu ihrem besseren Selbst führen will. Die den Katholiken in genere, wenn auch nicht im einzelnen abgesprochenen Eigenschaften wie gelöste Selbständigkeit, Großmut, Humor, Liebe, wären ja auch Zeichen eines ruhigen Vertrauens auf einen Gott, der nicht nur ebensolche Qualitäten repräsentiert und schuf, sondern sie in steigendem Maße aus seinen Menschen, seinen Glaubenden herausrufen will.

sich zu wandeln. Die kleine Gruppe des Clans oder Stammes hatte primär festverschworen zusammengehalten und Schutz geboten. Die Großfamilie hatte später inmitten der wachsenden und gedeihenden Städtetkulturen ebenfalls einen geschlossenen Rahmen gebildet, der ihren in den Kreis eingeschlossenen Mitgliedern Versorgung und Absicherung bot. In der «modernen» aufgelösten Gesellschaft, die sich aus Kleinfamilien, Einzelgängern aller Erwachsenenalter, aus künstlichen Lebenskreisen der Interessengemeinschaften und Berufs- und Lebensunterhaltungsnotwendigkeiten und dem mehr oder weniger rhythmischen Wechsel von Arbeit und Freizeit konstituiert, sind neue Quellen der Unsicherheit für den Einzelnen entstanden. Die nunmehr im großen Maßstab gelenkte und organisierte Gesellschaft sucht sich dagegen institutionell zu wehren und durch Versicherungen aller Arten ihren Einzelgliedern relative Gerechtigkeit, Ausgleich und innere Ruhe zu vermitteln. Vorerst reagieren die Menschen auf die Versicherungsmöglichkeiten mit einer instinktiven Panik und durchsetzen ihren Alltag und den Lebenslauf mit Rückversicherungssystemen. Staat und Kirchen sind zu säkular bedeutsamen Instanzen geworden, die zuerst einmal das irdische Heil, physische, psychische und soziale Gesundheit schaffen und reparieren sollten, ehe sie Anspruch auf den ganzen Menschen erheben. Der Einzelne braucht sich nicht mehr vom Unheil des «Nächsten» angesprochen und zur Tat gerufen fühlen, er hat nur die Ämter zu kennen, an die er ihn weiter verweisen muß. Es scheint, als ob gerade in unserem äußerlich so freiheitlich scheinenden System der Sicherungen der Mensch innerlich umso unfreier und weniger spontan und aufgeschlossen sei, als früher, da noch an seine Herzlichkeit, sein Mitleid, seinen Großmut appelliert worden war.

Mitten in diese Zeit, in der das Individuum sich abkapselt und in der die «Massen» unter Parolen oder Angstvorstellungen zusammengeschweißt werden, erheben sich die Rufe und Thesen der Liebe zum Du, der Hilfe für den Anderen, der Hingabe um ihrer selbst willen neu. Dieser Aufbruch – vor allem aus der sich ebenfalls neu besinnenden Theologie – scheint fast eine neue Phase der humanen Evolution einleiten zu können, in der einer Abwertung des Menschen durch die ihn großenteils ersetzenden Maschinen und durch die biologischen, die Konstitution der Menschen unterminierenden Einflüsse, eine neue Wertschätzung seiner Humanitas zuwächst. Verfolgen wir die Zuwendung der Theologen zur Person, sehen wir, daß mit der zunehmenden Hominisierung die Humanität wider allen Anschein und zum Teil gerade unter dem größten Druck geläutert und gereift zu neuem Leuchten kommt. Die Sorge für das Du, vom reflexen Ich aus (M. Buber), die tätige Freiheit für den Mitmenschen (K. Barth), der «Dienst am Anderen» (D. Bonhoeffer) sind neu betonter Aspekte der Menschlichkeit in der Bedrohung. Ihr Pendant ist die Vertiefung des Menschen in sich selbst, sein immer deutlicheres Fühlen und schließlich Wissen um das Ausgeliefertsein an und

vor Gott, und die letzte Zukunft des Menschen, die bedeutet, daß er sich schließlich (und ganz nur) «in Gott hinein verliert» (K. Rahner). Dieses doppelte Erkennen seiner selbst vor der ihn fast vernichtenden Ewigkeit und unerfaßlichen Größe Gottes und das Sehen der Mitmenschen als ebenfalls Gott gegenüber-gestellte Wesen gleicher Art führt ihn – konsequent weiter bedacht – wie von selbst zur aktivierten Ausformung der Liebe zum Nächsten, der ja im Lichte Gottes existiert.

In dieser umfänglichen und in die Tiefen gehenden Neubetrachtung des Menschen und den neuen – aus den alten Quellen neu geschöpften und aus dem wesenhaft angelegten Vermögen des Menschen, sich Gott «vorzustellen» resultierenden – Gesichtspunkten demütiger Zuwendung zu Gottes Mysterium gewinnt das Leben eine neue (Glaubens-)Kraft, die allerdings nur mit Vorsicht und Sorgfalt aus den alten Gewohnheiten befreit, in die neuen Wege des «nachchristlichen» oder «religionslosen» Christentums gelenkt zu werden vermögen.¹ Daß dies erstens eine positive Neuerung und zweitens auch eine sinnvolle Fortführung von Gottes Heilswirken und -willen mit seinem auserwählten Volke Israel und Ecclesia sein wird, kann dann vorausgesetzt werden, wenn nicht aus Lust am Zerstören, sondern in konstruktiver Destruktion bei den echten und rechten Wurzeln angesetzt wird, alle überflüssigen Ornamente und magischen oder rationalistischen Accessoires abgebaut und nur das Wichtigste, also das Wesentliche, die Hauptlinien des eigentlich mit dem Glauben Gemeinten, des eigentlich für den Menschen zu seinem Heil von Gott selbst Offenbarten erhalten und in alter Fülle – aber mit dem hie und da notwendigen Umformen des äußeren Ausdrucks – gepflegt wird.

Gerade das Sichannehmen um den Mitmenschen, das für uns hier und jetzt eine Hauptbotschaft des Neuen Testaments ausmacht, gibt uns die nötige Geduld und Toleranz, alle verschiedenen Strömungen innerhalb des christlichen Bereiches (auf allen Seiten) mit Rücksicht zu beobachten, und – soweit führte das Zweite Vatikanum die Hierarchen in manchen Ländern bereits – ohne aufsehenerregende Verbote und Eingriffe einfach zuzusehen, wie sich in Gehorsam und Erfindungsgeist gleichermaßen neue Tendenzen entwickeln. Eine solche Liebe, die ganz offen ist, vor den suchenden Menschen und vor Gott, selbst dann, wenn ihr Träger seine Ordnung repräsen-

¹ Vorsichtig aber als «gewichtig» hervorgehoben weist Egenter (Christliche Freiheit a. a. O. 128) auf mögliche Wandlungen hin: «Tabu ist weithin nicht nur der Bereich des Dogmas, sondern das Ganze der gerade geltenden innerkirchlichen Lehrmeinungen. Der historisch einigermaßen Bewanderte weiß, wie sehr dabei das ‚gerade gültig‘ zu betonen ist. Wer hier auch nur die Frage stellt, ob manches Naturrecht nicht doch nur Denkgewohnheit sein könnte, ohne einsichtige Begründung in der Sachwirklichkeit, ob mancher dreiste Sünden katalog eines Moralisten wirklich das Konzentrat der Weisheit des Heiligen Geistes darstelle, der erregt Mißfallen, und es gab und gibt wohl auch noch nach Konzils-schluß tausend Wege und Mittelchen, um dem unbequemen Frager und seiner Freiheit der Kinder Gottes etwas die Flügel zu beschneiden.»

tiert und für sie Verantwortung trägt, gibt doch zu, daß heute neue Wege zu finden sind, daß neue Interpretationen des Hergebrachten dessen Erleben und Durchdenken von einer Farbe des Spektrums zur nächsten weitergleiten lassen können, ohne daß deshalb das Eigentliche verloren gehen muß. Wenn sich aus den Schulen moderner «Kirchenväter» verschiedener Konfessionen (Tillich, Bultmann, Bonhoeffer, Barth, Rahner, Balthasar) und sogar Religionen (denken wir an den Promotor des echten, personalen Gottesbezuges: Martin Buber, oder an die «Apostel» Indiens: Ghandi, Radhakrishnan, und ähnliche Gestalten gelebten Glaubens) so eine neue Weise des verantworteten Menschentums entwickelt, wird auch den katholischen Christen daraus eine neue Chance ihrer Verwirklichung in Selbstwerdung und im wachen Lieben zuwachsen. Wie immer in den divergierenden Strömungen der Kirchengeschichte, werden auch hier die Gegensätze sich auspendeln und in der großen Weisheit, zu der die Geschichte immer die Menschen bewegte, werden die «Neuerungen» – so mißliebig sie manchem heute scheinen mögen – nur einer Neubelebung und Auffrischung des wahren Glaubens dienen. Da der Geist Gottes die Kirche in allen abwechslungsreichen Phasen ihrer Geschichte trägt und leitet, sind für hoffende Christen sicherlich auch solche offene und aufgeschlossene Gedankengänge letztlich ein weiterer Schritt auf den geoffenbarten und dennoch immer unbekanntem Gott zu.

DIE MITARBEITER DIESES BANDES

DR. THEOL. AUGUST BERZ

geboren am 29. 12. 1918 in Wettingen, Aargau/Schweiz. Regens des Salesianum und Lehrbeauftragter für Katechetik an der Universität. CH-1700 Freiburg. Arbeitsgebiete: Liturgie, Katechetik.

DIETMAR EICKELSCHULTE OP

geboren am 1. 5. 1933 in Leipzig. Dozent. Albertus-Magnus-Akademie. D-5000 Köln. Arbeitsgebiete: Soziologie, Philosophie.

FRANCIS PETER FIORENZA

geboren am 27. 2. 1941 in Boston, USA. A. B. Philosophie, S. T. B. Theologie (Rom), Lic. theol. Ehem. Herausgeber der Voice. Kent Fellow of the Society for Religion in Higher Education. Doktorand in Fundamentaltheologie. Frauenstr. 3-6, D-4400 Münster.

DR. THEOL. JOHANNES GRÜNDEL

geboren am 13. 5. 1929, 1952 zum Priester der Diözese Prag/Glatz geweiht. Professor für Moralthologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising. Domberg 38, D-8050 Freising.

DR. PHIL., DR. MED. HEINZ HÄFNER

geboren am 20. 5. 1926 in München. Professor und Leiter der psychiatrischen Abteilung der Universitätsnervenambulanz Heidelberg. Voßstr. 4, D-6900 Heidelberg. Arbeitsgebiete: Psychiatrie, Neurologie, Psychotherapie.

DR. PHIL., LIC. THEOL.

CHARLOTTE HÖRGL

geboren am 10. 1. 1935 in München. Universitätsassistentin und Dozentin. Ainmillerstr. 1, D-8000 München 13. Arbeitsgebiete: Psychologie, Pädagogik der Publikationsmittel, Theologie der Religionen.

PETER KIRSCHENMANN

geboren am 12. 5. 1936 in Ehingen, Württemberg. Diplomphysiker, Stipendiat am Ost-Europa-Institut der Universität Fribourg, 1967 Doktorat an der Philosophischen Fakultät. CH-1700 Givisiez.

DR. THEOL. ULRICH MANN

geboren am 11. 8. 1915 in Stuttgart. Professor für systematische Theologie (besonders Religionsphilosophie) an der Universität Saarbrücken. Direktor des Instituts für Evangelische Theologie der Universität Saarbrücken. D-6600 Saarbrücken.

DR. THEOL., DR. PHIL.

WOLFGANG OFFELE

geboren am 26. 12. 1928 in Wanne-Eickel. Professor für Katholische Theologie und Didaktik der Glaubenslehre der Hochschule für Erziehung an der Johann Wolfgang v. Goethe Universität Frankfurt a. M. Direktor des Seminars für Katholische Theologie und Didaktik der Glaubenslehre. Max-Reger-Str. 7, D-6050 Offenbach.

DR. PHIL. VERA PIROSKOW

geboren am 14. 8. 1921 in Pleskau, Rußland. Vor dem Zweiten Weltkrieg Studium der Mathematik und Physik in Leningrad, danach der Philosophie in München. Lehrbeauftragte für Russische Geistesgeschichte an der Universität München. Einsteinstr. 104, D-8000 München 9.

DR. RER. NAT. FRITZ RAUH

geboren am 21. 2. 1927 in München, 1957 zum Priester der Diözese Eichstätt geweiht. Professor für Biologie und Anthropologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Eichstätt

und kommissarischer Vertreter der Professur für Biologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Regensburg. Menzingerstr. 49, D-8000 München 19. Arbeitsgebiete: Grenzfragen von Theologie und Naturwissenschaft, Moralphychologie.

DR. JUR. CAN. GERTRUDE REIDICK geboren am 8. 2. 1922 in Hamm/Westfalen. Dozentin, freie Schriftstellerin. D-8000 München 5, Postfach 50.

DR. THEOL. HABIL.

THOMAS SARTORY

geboren am 22. 5. 1925 in Aachen. Freier Mitarbeiter verschiedener deutscher Rundfunkanstalten, Schriftsteller. D-8000 München 5, Postfach 50.

DR. PHIL. WILHELMINE SAYLER

geboren am 21. 3. 1928 in München. Professor für Psychologie und Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Eichstätt. Clara-Staiger-Str. 8, D-8833 Eichstätt. Arbeitsgebiete: Grenzfragen zwischen Psychologie und Pädagogik, schwererziehbare Kinder.

LIC. THEOL., LIC. RER. POL.

AEMILIAN SCHAER OP

geboren am 17. 2. 1927 in St. Gallen. Leiter der Arbeitsstelle für Pastoralplanung Zürich, Dozent für Sozialarbeit in Luzern, theologischer Berater der Vereinigung christlicher Unternehmer, Referatsleiter der Europäischen Föderation für Erwachsenenbildung, Mitglied der Schweizerischen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen. Augustinerhof 1, CH-8001 Zürich.

DR. PHIL. EBERHARD SIMONS

geboren am 9. 7. 1937 in Chemnitz. Stipendiat und Promovend in Theologie. Talblick 6, D-8501 Ochenbruck; Kaulbachstr. 29, D-8000 München 22.

DR. THEOL. PETER STOCKMEIER

geboren am 29. 12. 1925 in Hemhof, Oberbayern. 1952 geweiht für die Diözese München-Freising. Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie sowie Archäologie an der Universität Tübingen. Wurmlinger-Str. 15, D-7401 Hirschau über Tübingen.

PERSONENREGISTER¹

- Adler A. 154 f.
 Adler H. G. 244
 Adorno Th. W. 271
 Agel H. 354
 Aischylos 390
 Alain 490
 Albert d. Gr. 399
 Alexander F. 138, 150
 Allers R. 117, 142, 150
 Allport G. W. 149 f.
 Aloisius v. Gonzaga 342
 Alszeghy Z. 65
 Alt A. 169, 175
 Altizer T. J. 423, 451
 Anders G. 180, 182, 204
 Anrich E. 162, 175
 Arendt H. 219, 226, 244, 271
 Aristoteles 18, 119, 400, 438
 Arius 478
 Arnold F. X. 245, 271 f., 303, 323, 359
 Arnold W. 421
 Ashby W. R. 81, 111
 Auer A. 407, 410, 421
 Augustinus 16, 21, 26, 33, 164, 282, 355, 398
 Autrum H. 68
- Bachofen J. J. 125
 Bacon Fr. 245
 Baeck L. 464, 466
 Bahrdr H. P. 212
 Bain A. 115
 Ballauf H. 328
 Balthasar H. U. v. 30, 207, 302, 347, 433-35, 511
 Bally G. 140
 Bamberger J. 478
 Barion J. 271
 Barr J. 456 f.
- Barth K. 153, 245 f., 266, 477, 509, 511
 Baudouin Ch. 150
 Bauer W. 456
 Baumgartner F. 93
 Bea A. 282
 Beauvoir S. de 311, 478
 Becker K. 196, 198, 240
 Becker M. 321
 Becker W. 311, 408 f.
 Beer S. 97, 111
 Behrendt R. F. 207, 211
 Bellarmin R. 16
 Benedikt R. 147, 150
 Benz E. 175
 Bertram J. 458
 Berz A. 7, 341-63, 513
 Bethge E. 411
 Beyschlag K. 32, 40
 Binswanger L. 117
 Birnbaum N. 23, 263 f., 267, 271
 Bismarck K. v. 271
 Bitter W. 311
 Bloch E. 302, 448, 453
 Blondel M. 286
 Blumenberg H. 436 f., 446
 Böckle F. 74, 386, 412, 421
 Böhm A. 196, 271
 Bogdanow A. 252
 Bogler Th. 341
 Bohne G. 305, 323
 Bonaventura 400
 Bonhoeffer D. 21, 153, 366, 411, 451, 477, 509, 511
 Bonifaz VIII. 31, 36
 Bornkamm G. 445
 Boß M. 117
 Bovet Th. 141, 150
 Boyle E. 385
 Bracher K. D. 272

¹ Die nachstehenden Verzeichnisse wollen vor allem der Auffindung des in diesem Band aufgeführten Schrifttums bzw. der korrespondierenden Sachgebiete dienen. In ihnen ist demnach nicht jeder wie immer vorkommende Name und jedes Schlagwort erfaßt.

- Braun M. 230
 Breasted J. H. 113, 150
 Broadwin I. T. 150
 Bröker W. 442
 Brunner E. 489
 Brunner O. 262, 271
 Buber M. 300, 323, 355-57, 365, 387, 463-65, 469-73, 488, 509, 511
 Buchheim H. 219-21, 223, 226-28, 236f., 244
 Buchholz A. 233
 Buhr H. 460
 Bultmann R. 17, 172, 175, 266, 277, 429, 464, 511
 Burckhardt J. 158
 Buridan J. 439
 Buytendijk F. J. J. 311
- Calvelli-Adorno F. 343
 Campanella Th. 22
 Campenhausen H. v. 304
 Carrouges M. 31
 Caruso J. A. 117, 141 f., 144, 150
 Chauchard P. 44-46
 Class M. 390, 421
 Cherry C. 111
 Cirne-Lima C. 489
 Colley Ch. H. 211
 Condrau G. 117, 150
 Congar Y. 28, 40, 66, 77, 211, 357, 503
 Coreth E. 301
 Couffignal L. 80, 111
 Cox H. E. 192f., 204, 426, 451, 477, 506f.
- Daim W. 150
 Daniélou J. 40, 363
 Darlap A. 290
 Darwin Ch. 114, 125 f.
 Davies K. 208
 Davis A. 148
 Delforge F. 323
 Dempf A. 40
 Deninger J. G. 422
 Descartes R. 43
 Dessauer F. 40
 Dessauer Ph. 308, 311
- Diethelm F. 306, 362f.
 Dirks W. 271
 Dobzhansky Th. 77
 Dolch H. 104
 Dollart J. 133
 Doms H. 421
 Dostojewskij F. M. 233 f.
 Dreher B. 315-17, 323
 Dreißen J. 363
 Droß R. 323
 Duchrow U. 282
 Dürig W. 354, 357, 361, 363
 Dürrenmatt F. 231
 Dupont J. 421
 Durkheim E. 145, 208, 263
 Dzerzinsky F. 237
- Ebeling G. 277f., 424, 489
 Ebner F. 300, 355
 Eckehart Meister 299
 Eder G. 46f., 51
 Egenter R. 75, 143, 367-69, 382f., 396, 421, 490, 497, 508, 510
 Eggersdorfer F. X. 318, 362
 Eichrodt W. 175
 Eickelschulte D. 6, 245-73, 483, 513
 Eisermann G. 271
 Eisner L. 204
 Eliade M. 175
 Emge C. A. 271
 Engelhardt P. 269, 271
 Engelhardt V. 204
 Engels F. 271, 273
 Erikson E. H. 127, 136, 139, 148, 150
 Ermecke G. 392, 421
 Eschenburg T. 426
 Eusebius v. Caesarea 23, 32 f.
 Exeler A. 315 f.
 Ezechiel 399
- Fahlbusch E. 264, 271
 Feigenbaum E. A. 111
 Feiner J. 427
 Feldmann J. 111
 Feuerbach L. 249, 264
 Fichte J. G. 114, 295, 299, 401, 404
 Fichter J. H. 217

- Filthaut Th. 303, 305, 312, 344, 362f.
 Fink E. 441
 Fink K. A. 30
 Fiorenza F. P. 7, 423-51, 513
 Fischer B. 341
 Flick M. 65
 Flitner W. 323
 Forster K. 363
 Forsthoff E. 244
 Fraenkel E. 272
 Fraenkel H. 204
 Frank H. 81, 111
 Frankl V. E. 117, 141-43, 150
 Franssen P. 466
 Franziskus de Marchia 438 f.
 Frazer 125
 Freud S. 116, 125-33, 136-38, 140-42, 148, 150, 153-55, 246, 409f., 418, 478, 484f.
 Freyer H. 244, 263, 271
 Friedrich H. 204
 Fries H. 13, 21, 75, 390, 408, 462, 481, 487, 489
 Froboese-Thiele F. 155, 175
 Frör K. 282
 Fromm E. 144, 150
 Fuchs E. 277, 279
 Fürstenberg F. 215, 217, 271
 Furger F. 421
- Gablentz O. H. v. d. 271
 Gadamer H.-G. 294
 Galilei G. 38, 40, 329, 482
 Gandhi M. 511
 Gebtsattel V. v. 117, 140, 142, 150
 Gehlen A. 97f., 206
 Geiger Th. 6, 246, 259-62, 270f.
 Geiger W. 272
 Geis R. R. 463
 Geiselmann J. R. 283, 288 f.
 Gieraths G. 40
 Giese G. 323
 Gilen L. 150, 421
 Görres J. F. 386
 Gößmann W. 343
 Gogarten F. 451, 471-73
 Gogol N. 357
- Goldbrunner J. 197, 319-21
 Goldschmidt D. 209, 217, 263, 271 f.
 Gonda J. 459, 462 f.
 Graumann C. F. 91
 Gregor I., d. Gr. 35
 Gregor XVI. 27, 405
 Greinacher N. 359
 Greiner F. 209
 Griesl G. 410, 421
 Grison M. 77
 Gründel J. 7, 389-422, 513
 Guardini R. 180, 225, 230, 323, 341, 346, 348-50, 360, 362 f., 421
 Günther G. 111
 Guggenberger A. 486
 Gusdorf G. 424
 Gynz-Rekowski G. v. 169f., 175
- Haag H. 64f., 74, 394, 427
 Haas A. 65, 77
 Häcker Th. 268
 Häfner H. 5, 113-151, 513
 Haenchen E. 428, 434
 Hänggi A. 349, 363
 Häring B. 391, 401, 409, 421
 Halbfas H. 307
 Halder A. 355
 Hamp V. 393
 Hansemann G. 306
 Hauser R. 421
 Havinghurst R. J. 148
 Heberer G. 56, 77
 Heer F. 22, 40
 Hegel G. W. F. 114, 250, 295, 299, 401, 404f., 408, 423, 441, 483
 Heidegger M. 117f., 122, 277, 301, 355, 401, 403, 406, 408, 442
 Heimann P. 138
 Heimerl H. 40
 Heinen W. 319, 321, 421
 Heinrichs M. 474, 476
 Herford R. T. 464
 Hergnegger R. 40, 265, 272, 459
 Herodot 457
 Hersch J. 272
 Hieronymus 399
 Hilarius 19f.

- Hildebrand D. v. 363
 Hirschberger J. 422
 Hochhut R. 315
 Hoeckendijk J. C. 469
 Hörgl Ch. 3, 5 f., 8, 177-204, 266, 477
 bis 511, 513
 Hofinger J. 358, 363
 Hofmann F. 346
 Hofmann R. 421
 Hofstätter R. P. 145 f., 150
 Holböck F. 40
 Hollenbach J. M. 403, 406, 421
 Holzamer K. 185
 Homer 166 f., 390
 Horney K. 127
 Hürzeler J. 65
 Hulsbosch A. 65
 Humboldt W. v. 284, 325
 Husserl E. 116
- Iwand H. J. 264, 272
- Jacobi J. 153, 162 f., 175
 Jacobs H. 175
 Jaffé A. 156
 Jaschin A. 229
 Jaspers K. 163 f., 175, 204, 272, 301,
 486
 Jentsch W. 304 f., 314, 323
 Jirku A. 169, 175
 Johannes Ev. 376, 387, 427, 498, 505
 Johannes XXIII. 192 f., 198, 500
 Jones E. 150
 Jung C. G. 153, 155-62, 165, 173-175,
 354, 485
 Jungmann J. A. 319, 363
- Kälin J. 62 f., 71
 Käsemann E. 428
 Kafka G. E. 272
 Kahlefeld H. 308 f., 338
 Kamlah W. 472
 Kampmann Th. 323
 Kant I. 44, 114, 401-04, 408
 Kant O. 151
 Kasper W. 289, 451
 Katz D. 60
- Kellner E. 479
 Kellner J. 358, 363
 Kelsen H. 263, 272
 Kerényi K. 175
 Kerstiens L. 204
 Ketteler W. E. v. 35
 Kierkegaard S. 118, 268, 423
 Kirschenmann P. 5, 68, 79-111, 225, 513
 Kittel G. 457
 Klaus G. 105, 111
 Klausner Th. 40
 Klein M. 138, 151
 Klostermann F. 466 f.
 Kluckhohn C. 147
 Knuth W. 272
 Kolakowski L. 272
 König R. 206, 263, 273
 Koenigswald G. H. R. v. 77
 Kolman A. 104
 Konstantin 20, 32, 36
 Kopp F. 320
 Kopernikus N. 38, 436, 439 f.
 Kraus H.-J. 463
 Krautwig N. 422
 Kreck W. 264, 272
 Kriek E. 317
 Krings H. 299
 Küng H. 40, 451
 Kuhn H. 446
 Kuß O. 394, 397, 422
- Läpple A. 458 f.
 Lang A. 432
 Langeveld M. J. 323
 Laplace P.-S. 453
 Laros M. 409, 417, 422
 Laurentin A. 362 f.
 Lauth R. 284
 Le Bras G. 209, 217
 Leeuw G. v. d. 165, 175
 Lehmann K. 245 f., 262, 265, 272
 Lelubre F. 362 f.
 Lengeling E. J. 459 f.
 Lengsfeld P. 65
 Lenin W. I. 5, 237, 252 f., 271 f.
 Lenk K. 255, 259, 264, 271 f.
 Lenval L. de 362

- Leo I., d. Gr. 28
 Leo XIII. 16, 198
 Leon A. 451
 Lersch Ph. 181
 Levy-Brühl M. 125, 151
 Lieber H. J. 245, 251, 272
 Liebrucks B. 284
 Löhrer M. 427 f.
 Lonergan B. 428
 Lorenz K. 59, 61
 Luckmann Th. 210, 217
 Ludz P. Ch. 272
 Lübke H. 265, 273, 425, 451
 Lukács G. 272 f.
 Lukas 304, 377
 Luther M. 36, 156, 368
 Lutz E. J. 321
- Machovec M. 441 f.
 Mac Iver R. 206
 Maier H. 476
 Maletzke G. 204
 Mann U. 6, 153-75, 513
 Mannheim K. 6, 245 f., 253-58, 261 f.,
 271-73
 Manthey F. 301
 Marcel G. 203, 355
 Margolin J. 230, 235, 238 f., 244
 Markion 17
 Marlé R. 286, 289
 Marsch W. D. 451
 Marsilius v. Padua 36
 Martimort A.-G. 363
 Marx K. 5 f., 220, 237, 245-53, 264,
 271-73, 405, 441
 Matthäus 373, 381
 Matthes J. 217, 263, 271 f.
 Matussek P. 141 f., 151, 367 f., 382 f.,
 421
 Maus H. 271
 Mausbach J. 392
 Mayer-Pfannholz A. 40
 Mayntz R. 85
 Mayr F. 299
 Mead M. 147
 Mehnert K. 224, 244
 Merton Th. 208
- Metz J. B. 190, 246, 286, 301 f., 426-28,
 443, 445, 448, 451
 Metzger M. 453
 Meyer H. 402, 404
 Michailov M. 233
 Michel E. 320
 Michonneau 211
 Miller N. L. 133
 Miller S. H. 443
 Miller St. 54
 Mirgeler A. 40
 Mitscherlich A. 311
 Mohr R. 67
 Moltmann J. 302, 444, 448, 451
 Montessori M. 320, 362
 Morenz S. 459, 462 f., 465, 475
 Morin E. 189
 Moser S. 273
 Mouroux J. 489
 Mowrer O. H. 147
 Mühlmann W. E. 70, 207
 Müller A. 80, 111
 Müller A. 422
 Müller M. 277, 301
 Müller-Schwefe H. R. 311, 353 f.
 Müncker Th. 392, 422
 Muschalek H. 64, 77
 Mußner F. 469
- Nachmanson M. 142, 150
 Nestle W. 445
 Neumann E. 151, 163, 175
 Newman H. 408 f., 417
 Nietzsche F. 115-17, 125, 132, 145,
 246, 367, 423, 439, 441 f., 447
 Nikolaus v. Kues 476
 Nilsson M. 167, 175
 Noth M. 175
 Novak J. 229, 244
 Nunberg H. 131, 151
- Odier Ch. 151
 Ofele W. 6, 303-23, 513
 Oppen D. v. 211
 Origenes 398
 Otto v. Freising 33
 Otto R. 171, 175

- Ouwerkerk C. van 74
 Overhage P. 50, 56, 61, 77
 Ovid 391
- Packard V. 203
 Padberg R. 323
 Pannenberg W. 440, 448
 Parsons T. 146
 Pascher J. 352, 363
 Pasternak J. 244
 Paulus 23, 113, 172, 304f., 328, 365,
 370, 375f., 378f., 393-97, 415, 418,
 427, 434, 456, 458, 464, 472, 475, 477,
 486, 500, 507
 Pelagius 34
 Pfiögler M. 306, 313, 320, 401, 403, 405,
 422
 Philon 398
 Pierce C. A. 394, 422
 Pinner E. 54
 Piroshkows V. 6, 219-44, 483, 513
 Pius IX. 16, 405, 417
 Pius X. 198
 Pius XI. 198f.
 Pius XII. 16f., 21, 73, 198
 Platon 43, 398
 Pleßner H. 255
 Ploog D. 59
 Pöggeler F. 323
 Poletajew J. A. 111
 Portmann A. 67, 77, 89
 Prauß H. 244
 Priszillian 34
- Quint J. 299
- Rad G. v. 444
 Radhakrishnan 511
 Rahner K. 20, 23, 43, 48, 50f., 53, 61, 65,
 77, 190, 197, 245f., 265, 269, 271-73,
 285, 289, 299, 301f., 314, 326, 328,
 348, 359, 361, 376, 417, 427f., 432,
 451, 454, 467, 474, 510f.
 Ranke-Heinemann U. 500f.
 Ratzinger J. 30, 293, 312, 366f., 451
 Rauh F. 3, 5, 53-77, 513
 Rée P. 115
- Reick Th. 135, 151
 Reidick G. 7, 365-88, 497, 514
 Reinisch H. 204
 Remane A. 61f.
 Renckens H. 77
 Rendtorff H. 217, 424, 441
 Rensch B. 63f., 77
 Revers W. J. 151
 Ricci M. 19
 Riesman D. 179
 Richter Jean Paul 441
 Rickmann 140
 Ricœur P. 485
 Rivière P. 138
 Robinson J. A. T. 354, 357, 384-86, 451,
 477, 506
 Röper A. 474
 Rosenzweig A. 365, 387
 Rowenski S. 106, 111
 Rowley H. H. 503f.
 Rudin J. 119, 142, 175
 Rüschemeyer D. 273
 Ruf K. A. 198-200, 204
- Sachno H. 234
 Salomon 169
 Sartory Th. 7, 40, 46, 266, 350f., 453
 bis 476, 381, 514
 Sartre J. P. 391, 478, 486
 Saussaye Ch. de 167
 Sauter G. 451
 Sayler W. 7, 325-40, 514
 Schaaf J. 255
 Schäfer A. 451
 Schaer Ae. 6, 205-17, 514
 Schaff A. 233
 Schaller K. 318, 323
 Scheffczyk L. 75f., 299
 Scheler M. 116f., 122f., 151, 245, 253,
 273
 Schelling Fr. W. v. 295, 423
 Schelsky H. 209, 320
 Schick E. 392, 394, 422
 Schillebeeckx E. 205
 Schleiermacher F. 114
 Schlette H. R. 246, 265, 268, 273, 476
 Schlier H. 14, 289, 397

- Schmaus M. 188, 287, 363, 430, 458f.
 Schmid J. 428
 Schmidt K. 458
 Schnackenburg R. 394
 Scholler H. 422
 Scholz F. 422
 Scholz J. 244
 Schottlaender F. 311
 Schramm G. 54
 Schreuder O. 217, 269
 Schüler A. 422
 Schüller B. 414, 419, 422
 Schürmann H. 312
 Schulz W. 451
 Schultz H. J. 451
 Schurr V. 245, 274, 306, 359
 Schwarz R. 344
 Seckler M. 301, 489
 Siebenthal W. v. 151
 Siegel K.-A. 196, 198, 204
 Siewerth G. 301, 422
 Simons E. 6, 277-302, 514
 Simpson G. 62f.
 Sinjawschij A. siehe A. Terz.
 Solle D. 423, 451
 Solowjew W. 223
 Sophokles 166, 168
 Spencer H. 115
 Spengler E. 422
 Spicq C. 394, 422
 Splett J. 246, 273
 Spranger E. 323
 Stachowiak H. 91, 111
 Stallmann M. 311, 425
 Staudinger H. 70
 Steck K. G. 264, 272
 Steinbuch K. 88, 93, 111
 Stelzenberger J. 390, 394, 398f., 422
 Stepun F. 234, 244
 Stier F. 461
 Stockmeier P. 5, 13-40, 514
 Stoker H. G. 116, 151, 422
 Storch A. 117, 151
 Stresemann E. 57
- Taube M. 111
 Teilhard de Chardin P. 240, 268
- Tenbruck F. N. 209
 Tertullian 27, 37
 Terz A. (=A. Sinjawschij) 221, 230f.,
 234f.
 Tewes E. 363
 Theurer W. 65
 Thielicke H. 411f. 422
 Thomas v. Aquin 114, 119, 301, 368,
 399f., 403, 486
 Thomas v. Kempen 33, 475
 Tillich P. 477, 511
 Tilmann K. 321
 Tönnies F. 211, 425
 Topitsch E. 262f., 272f.
 Toynebec A. 204
 Tracy D. de 245
 Trillhaas W. 312, 413, 422
 Tüchle H. 22
 Tugarino W. 233
- Uhsadel W. 323
 Ujomow A. 106, 111
 Ujomowa J. 106, 111
 Ullmann W. 40
 Unseld S. 448, 453
- Vagaggini C. 345f., 363
 Vahanian G. 451
 Vernheul A. 363
 Verschuer O. v. 70
 Vögrimmler H. 40, 355, 451
 Vranckx L. 212, 214f., 217
- Wachs J. 213, 217
 Wagner J. 357
 Wasem E. 179, 189, 204
 Weber A. 163
 Weber L. M. 69, 245, 271f., 359
 Weber M. 163, 175, 425
 Webster T. B. L. 167, 175
 Weidlé W. 273
 Weinstock H. 323
 Weisedel W. 401
 Welte B. 287, 442
 Wetter G. A. 483
 Wetterling H. 189
 Whitehead A. N. 102

Widengren G. 171, 175
 Wiedmann F. 408, 446
 Wiener N. 79f., 111
 Wieser W. 111
 Wilimann O. 362
 Wittmann M. 400
 Wodka J. 40
 Wölber H. O. 313, 469
 Wolgin A. 222
 Woltereck R. 62

Wulf F. 466
 Wyß D. 175
 Yinger J. M. 208f.
 Zahn M. 404
 Zedden E. W. 40
 Ziegler H. O. 244
 Zimmermann W. 77
 Zöllner O. 204
 Zulliger H. 151

Ablaß 29
 Achsenzeit 163-166
 Adaption 19, 24
 Aggressivität 127f., 131, 134, 136, 139f.,
 208, 431
 Anonyme Christen 474, 502
 Anthropozentrik 34, 304, 508
 Apartheid 34, 66
 Apokalyptik 36, 171, 429, 504
 Archetypen 155, 157-163, 165, 173,
 354, 484f., 492
 Arianismus 19
 Ascese 25, 115, 201f., 388, 495
 Atheismus 72, 265, 423f., 443-445, 449,
 454, 478
 Autorität 98, 113, 116, 127-131, 133,
 137, 144, 306, 309, 316, 335, 383,
 385, 405, 408, 417, 420, 480, 485
 Begabung 332-334, 339
 Bergpredigt 370, 373-376, 381, 393, 497
 Bewußtsein 93, 106f., 154, 157, 163,
 166, 167, 189, 247-249, 251f., 255f.,
 285, 295, 436, 483
 Bibel siehe Hl. Schrift
 Bibelwissenschaft siehe Exegese
 Bildung 304, 325f., 328f., 329, 332, 339,
 361f.
 Bildungsnotstand 325, 340
 Biologie 57, 62, 80f., 85, 89, 95, 109
 Bund 496-500, 504, 507f.
 Buße 123, 132, 369
 Christentum 25, 115, 153, 165f., 171 bis
 174, 206f., 211, 245, 249f., 250, 265,
 267, 270, 366-369, 376-378, 381f.,
 386-388, 441, 445, 459, 467-469, 471,
 475f., 481
religionsloser - 478
 Christozentrik 25, 315f.
 Dekalog 392, 395, 416, 497
 Denken 86f., 89-91, 93f., 101, 106f.,
 110, 164, 202, 256f., 270, 301
 Determination 71, 81, 83, 117, 128, 145,
 148
 Dialektische Theologie 22, 265, 440
 Dialektischer Materialismus 105-107,
 243, 253, 262, 478, 483
 Dialog 243, 296f., 299f., 376f., 410,
 412f., 416, 419, 479
 Diktatur siehe Totalitarismus
 Dogma 19-21, 75, 153, 156, 160, 164,
 174, 192, 206, 260, 278, 282-293,
 300, 429f., 432, 467, 480, 494
 Dualismus 26, 43-46, 48, 53
 Ehe 147, 212f., 338, 373, 379-382, 384,
 386
 Ekklesiologie 16, 28
 Entmythologisierung 17, 354, 467
 Entnuminisierung 426, 429f., 439f.
 Enzyklika
 - *Divino afflante Spiritu* 17
 - *Humani generis* 73, 75f.
 - *Miranda prorsus* 199
 - *Mirari vos* 27
 - *Mystici corporis* 16
 - *Vigilanti cura* 199
 Erbsünde siehe Ursünde
 Erlösung 365, 367, 376f., 435, 449, 471,
 482, 507
 Erziehung 96, 126-128, 137, 145, 147,
 202, 210, 303-308, 310, 312-320, 322,
 328, 335-337, 339, 360f.
 Eschatologie 427, 429, 446, 464, 476,
 504-506
 Ethik 98, 119, 142, 144, 213, 320, 365,
 374, 383, 385f., 394, 410, 480
 Eucharistie 344, 348, 355, 361
 Evolution 38, 44f., 53, 55-58, 60, 62f.,
 71-76, 79, 107, 114-116, 386, 483,
 509
 Exegese 17, 73, 289, 300
 Existentialismus 406, 486
 Familie 210, 306, 310-313, 315, 336, 509
 Freiheit 34, 59, 67, 69-71, 74, 143f.,
 178, 198, 202, 221, 226, 241f., 303,

- 305, 308-310, 312, 365, 369, 377f., 387-389, 395, 403f., 414, 418, 443, 449, 486, 506
Frömmigkeit 24-26
Gebet 361
Geburtenregelung 68f., 74, 385
Gehorsam 115, 320, 392
Geist 43, 45-53, 56, 70, 106, 164, 436
Gemeinschaft 115, 211, 213, 312, 321, 355f., 425
Genetik 57, 68f.
Geschichtlichkeit 13-18, 20f., 24, 39, 51, 268, 279f., 290, 294, 301, 428 bis 430, 435, 443f.
Geschlecht 145, 157, 337, 385
Gesellschaft 35, 109, 147, 149, 207 bis 210, 214, 216, 219f., 248f., 300, 309, 405, 425, 435, 443, 445, 447f., 509
Gesetz 26, 113f., 120, 141, 166, 365, 368, 370-375, 377-381, 383-386, 393, 395, 397, 403, 411f., 416-419, 440, 464f.
Gewissen 27, 34, 93, 113-124, 126 bis 149, 203, 231, 238, 270, 336, 338, 379, 382f., 389-420, 431, 488, 506
- als *norma normans* 392f., 395, 397, 402, 404-406, 411f., 414f., 418, 420
- als *norma normata* 394f., 397f., 402, 404-406, 412, 414f., 419f.
irrendes - 415, 419
Glaube 13f., 19, 21, 45, 100-103, 116, 120, 173, 177, 190-194, 197f., 205 bis 208, 210f., 228f., 243, 246, 266-270, 278, 288, 291, 303-305, 307f., 310, 312, 316, 319-321, 345, 347, 353, 365-369, 371, 374, 376-378, 387 bis 389, 396, 398, 411, 415, 418, 426, 429, 432f., 440-443, 445-448, 450, 453, 455-458, 460-464, 466-469, 471-475, 477f., 480f., 484, 486, 488f., 493f., 497-508, 510f.
Gnade 23, 298, 303, 308, 414, 459, 489, 493
Gott 34, 46, 53, 126, 130, 159f., 169 bis 171, 299, 408-417, 423, 427, 429, 433 bis 439, 443-450, 453-456, 458-465, 468-473, 475f., 478-485, 487-492, 496-508, 510f.
Abwesenheit 428, 433f., 440f., 443, 445f., 448f.
Tod 424, 441f.
Gottesbeweise 72, 442
Gottesdienst 24
Heilige 26
Heilige Schrift 16, 27, 38, 113, 132, 265, 278-280, 282, 287-293, 315, 372, 387, 389, 391, 393f., 426-429, 432f., 462, 466, 468, 488f., 496, 504, 510
Heilsgeschichte 17, 73, 281, 290f., 295, 297-299, 307, 319, 427, 496
Hermeneutik 17, 268, 277f., 280, 282 bis 284, 288, 291-293, 295-302, 448f.
Herz 372f., 377, 380, 391-395, 397f., 408
Hierarchie 27
Hochschulen siehe Universitäten
Hoffnung 376, 442, 447f., 450, 467, 479, 500, 503f., 506
Hominisation 48, 51, 55, 57-59, 72
Hominisierung 508f.
Ideologie 23, 33, 45, 100, 104f., 163, 209, 219f., 222-224, 231-233, 236f., 240, 242, 245f., 249, 251-270, 304, 308, 409, 431, 478-482, 486
Immanenz 434f., 439
Informationstheorie siehe Kybernetik
Internate 306, 313f., 320, 331, 334-337
Interpretation
- der *Hl. Schrift* 17, 287, 290
- der *Dogmen* 287
Israel 168-172, 444, 447, 450, 463f., 469, 487f., 496f., 503f., 506f., 510
Jahwe 169, 393, 444f., 455, 463f., 487f., 496-498, 503-506
Juden 221, 236, 463, 469, 471
Judenverfolgung 35, 66, 136, 221
Kasuistik 27, 124, 371, 385, 395, 464
Kausalität 62-64, 159, 190f., 436-438, 491

- Kirche 13-17, 23f., 27-33, 35-37, 39, 188, 191-193, 197f., 200, 207-210, 213 bis 216, 234, 243, 265-267, 278, 282, 285f., 291f., 300, 306-317, 326, 328, 333f., 337, 340f., 345, 350-352, 355, 359, 379, 381-383, 419f., 426, 428 bis 433, 443, 447-450, 468, 476, 495, 509 bis 511
Kirchenbau 25, 344
Kirchengeschichte 13-40
Klerus 27, 30f.
Kommunikationsmittel siehe Medien
Kommunismus 104f., 219, 221, 223 bis 228, 232f., 235, 237f., 240-243, 252, 483
Konfessionalisierung 20
Konkordat 37, 327
Konstantinische Wende 36
Konzil
- v. *Chalzedon* 20, 174
- v. *Nizäa* 20
- v. *Trient* 24, 27, 65
- im *Vatikan I* 20
- im *Vatikan II* 16, 25, 39, 199-201, 341, 356, 414, 418, 420, 474, 510
Kopernikanische Revolution 435-440
Kult 24, 196f., 208, 213, 266, 349, 459, 464, 466
Kultur 24, 38f., 58, 66, 97, 121, 125, 128, 131, 139, 145-149, 160, 207, 209, 214, 263, 318, 359, 443, 487
Kulturgebundenheit 19
Kybernetik 68, 79-95, 97f., 100, 103 bis 109
Laie 27, 30f., 328f., 334
Leben 44f., 53, 96
Lebentstehung 54
Legalismus 26, 368f., 378, 383, 393, 417f.
Lehramt 48, 215, 277f., 291-293, 429, bis 431, 433
Liebe 356-358, 368f., 373-376, 378, 380, 384-387, 415, 467, 469, 489, 499, 504f., 507-510
Liturgie 24-26, 31, 196, 341-362, 459, 467
Magie 22, 108, 134, 143, 190f., 196-198, 376, 478, 481, 488, 490f., 493, 501, 510
Manipulation
- des *Menschen* 68-70, 72, 86, 100, 191, 417, 454
- *Gottes* 488, 506f.
Marxismus 104, 210, 228, 236f., 240, 253, 265f., 441
Massenmedien siehe Medien
Materie 43-53, 106, 159, 483
Materialismus 38, 44f., 49, 105f., 159, 253, 478, 483, 493
dialektischer - siehe Dialektischer Materialismus
Medien 177-188, 190-203, 216, 337, 478
Mensch 34, 45f., 51, 58f., 61f., 92, 94 bis 97, 106-109, 119, 121, 172, 199, 203, 220, 234, 237, 372, 386, 407f., 415, 443, 449, 455, 465, 479, 482f., 484, 497, 499, 502, 505, 509f.
Sonderstellung 67, 70, 103, 107
Metanoia 506
Mission 19, 66f., 205, 207, 467, 474
Mönchtum 25f., 31
Monogenismus 57f., 64f.
Moral (siehe auch Sittlichkeit) 27, 67, 74, 93, 97, 135, 137, 140f., 147, 191, 221f., 232, 255, 269, 367, 369, 384f., 02f., 416, 429, 431, 441, 502
Moraltheologie 383, 385, 396
Mythen 189, 208, 484, 506
Nationalsozialismus 35, 66, 146, 219, 221, 223f., 226-228, 231f., 236-239, 243
Natur 23, 94, 425f., 433, 436, 439, 444, 447, 492, 502
menschliche - 34, 95, 103, 220, 248
Naturalismus 491f.
Naturgesetz 74, 392, 403, 417
Naturrecht 147, 262
Naturwissenschaften 17, 38, 44-46, 71 bis 73, 75f., 99, 228, 423, 435, 478
Neurosen 58, 60, 125, 127, 131-135, 137f., 141-144, 148, 154, 163, 186, 332f., 339, 485

- Nihilismus 441-443
 Nominalismus 27
 Numinosum 190, 487f.
- Ökumenik 216, 300
 Offenbarung 17-19, 22, 38, 51, 73, 160, 165-167, 277f., 282f., 285-287, 290 bis 293, 298-300, 370, 384, 389, 414, 426-432, 434f., 440, 448, 450, 455, 459, 463, 465, 482, 485, 499f., 507f.
- Pädagogik 85, 305, 310, 318, 331, 334, 336
 Papst 28f., 36
 Pastoral 210
 Pastoralsoziologie 209
 Patristik 18, 398
 Person 157f., 163, 184, 234, 319-322, 336f.
 Pfarrei 212-216, 313
 Philosophie 102-106, 119, 140, 143, 166, 228, 233, 237, 301, 436, 439, 506
 Physik 44, 80f., 90, 95, 162, 228, 437, 439
 Pluralismus 28, 37, 209, 216, 430f.
 Politik 208f., 226
 Priestertum 27, 313, 465-467
 Primat 28f., 37
 Psyche 156, 158f., 162, 167, 173, 185f.
 Psychoanalyse 107, 116, 136-138, 140, 142, 145, 153f., 485
 Psychologie 80, 104, 115f., 119f., 133, 140, 143f., 146, 149, 310, 334, 353, 365, 389, 409
 Psychotherapie 117, 140, 144, 154, 156, 161, 367
 Psychosen 59f., 125, 137
 Publikationsmittel siehe Medien
- Rassen 57f., 65, 237
 Rassendiskriminierung 65, 136, 236
 Reformation 17f., 21-23, 26, 33
 Regelungslehre 68f., 79, 81, 83f., 86, 89, 93, 95, 97
 Religion 21f., 46, 97, 102f., 126, 153, 155f., 159-162, 165, 167, 170-173, 187, 189-191, 194, 197, 206-210, 228, 231, 236, 245f., 248-252, 260, 263 bis 266, 335, 353, 440f., 453f., 456-468, 470-476, 480, 482, 484f., 487f., 490, 495, 501
 Religionsfreiheit 66, 405, 419f.
 Religionsgeschichte 17f., 165f., 169, 171
 Religionssoziologie 210, 259, 264, 266f., 269
 Religionswissenschaft 153, 155f., 161, 165, 173, 206
 Reue 93, 114, 117, 119, 123f., 126, 131, 382f.
- Säkularisierung 33, 190, 208, 210, 329, 424-426, 440, 442, 446, 471f.
 Sakramente 213, 459, 466, 493
 Schöpfung 32, 34, 48, 73, 75, 103, 162, 169, 417, 434-437, 439, 445, 455, 473, 486
 Schöpfungsbericht 65f., 73f.
 Scholastik 18, 21, 114, 116, 119, 301, 319, 401f., 407, 437
 Schuld 116f., 119-129, 131f., 134-136, 138, 140-144, 146-148, 236, 307, 329, 374, 382f., 392, 406, 484, 488
 Schule 37f., 309-315, 320-322, 327, 329 bis 333, 337, 339
 Seele 46, 155, 158
 Seelsorge 31, 213-126, 338
 Seminare siehe Internate
 Sittlichkeit (siehe auch Moral) 26, 67, 74, 114, 130, 135, 143, 399, 403, 412, 414, 419
 Sozialismus 253
 Sozialverhalten 99, 103, 108, 113f., 128, 137, 139, 147-149, 206f., 210, 212 bis 214, 255, 263, 265, 269
 Soziologie 25, 80, 85, 94f., 104, 145, 148, 205f., 208-211, 215, 254-259, 261, 264, 266f., 307, 316, 359, 425
 Sprache 24, 61, 67, 279f., 283f., 359
 Staat 23, 25, 32f., 35-37, 216, 222, 235, 250, 309f., 315, 326, 329, 334, 339f., 395, 404f., 408, 509
 Strafe 114f., 128

- Sünde 113, 119, 365, 372, 382f., 392, 396, 414, 419, 430, 444, 482
 Symbol 161-163, 165f., 215, 321, 353f., 359, 372, 474, 484
 Syneidesis 119, 394, 399, 410
 Synteresis 114, 400, 413
- Tabu 128-130, 132, 139, 142, 149, 192, 326, 492
 Technik 95-99, 101, 103, 108f., 178, 181, 192, 196, 198, 200f., 228, 300, 351, 354, 426
 Theologie 17f., 25, 48, 50f., 66, 69, 71 bis 73, 75f., 103, 119, 140, 143, 146, 149, 153, 155f., 159, 240, 263, 269f., 277f., 282, 291, 295, 299-302, 328, 386f., 409-411, 423, 425f., 431-436, 438f., 467, 474, 476f., 479-481, 509
dialektische - siehe Dialektische Theologie
 Theozentrik 304
 Thora 371f., 373
 Tiefenpsychologie 116f., 119, 153-156, 160-162, 165, 173f., 336, 365, 484
 Tod 233, 365
 Totalitarismus 213, 222-224, 226-229, 231-241, 254, 448
 Tradition 286, 288, 291-293, 298, 315, 500
 Transzendenz 50-52, 101, 103, 141f., 165f., 266, 270, 280, 284, 287, 294f., 297, 299, 302, 397f., 401, 403, 407 bis 409, 433f., 438-443, 446f., 449, 465, 481f., 486, 488f., 492f., 495
- Umwelt 70, 94, 96, 108, 113, 131, 135, 142, 157, 206, 216, 248, 429, 443
 Unbewußtes 153f., 155, 157f., 163, 166 bis 168
 Unfehlbarkeit 29, 429-432
 Universitäten 338f.
 Ursünde 65, 415, 419
 Utopie 256, 448f.
- Verhaltensforschung 56-61, 67f., 74, 80, 95, 107, 389
 Vitalismus 44f., 100
 Volk Gottes 14, 24, 26f., 30, 32, 311, 315, 341, 392
- Wahrheit 97, 230, 236, 253, 258, 278, 284-288, 290f., 293f., 297, 299f., 387, 420, 448
 Welt 30f., 33f., 37f., 46, 94f., 101, 108, 121, 169, 181, 189f., 192, 209, 219f., 247f., 266, 327f., 338, 375-377, 386, 414-416, 424, 426, 433, 435, 437, 439 bis 441, 443-450, 454f., 460, 468, 471 bis 473, 479, 482f., 502
 Wunder 427, 429, 492
- Zukunft 240, 242f., 302, 441, 444-450, 479, 483, 488, 496, 506f., 510