



## Elfter Konzilsbericht

**Brief aus Rom von Mario Galli:** Die «Stimmung» ist nicht gut – Die rasche Gangart verschlägt den Atem – Hat das lateinische Denken wieder Oberhand gewonnen? – Ist Papst Johannes wirklich «tot»? – Jetzt braucht man mehr als Begeisterung und gute Laune – Wer hat in der Kirche «Autorität»? – Gibt es eine «doppelte oberste Gewalt»? – Eine Art Sensation: das Buch von Alberigo – Die Hetze und die Rede des Papstes – Es gilt, voranzukommen, solange die Konzilsväter noch frisch sind – Der Papst findet keinen Schlaf mehr – Es ist höchste Zeit, die Einseitigkeit des Ersten Vatikanischen Konzils zu beheben – Die mit Siebenmeilenstiefeln durchheilten Kapitel über die Eschatologie – Falscher Triumphalismus in der Kirche – Das Marienkapitel – Es ist der fünfte Versuch – Ist Maria die «Mutter der Kirche»? – Um eine biblische Marienfrömmigkeit.

## Wir kommentieren zwei Fragen des Ursprungs

**Evolution und Monogenismus/Polygenismus:** Für die Evolution sprechen immer mehr Indizien – Die Ursachen der Evolution – Die letzte Ursache – Es ergeben sich weittragende

Konsequenzen – Monogenismus oder Polygenismus – Definition dieser Begriffe – Monogenismus steht (naturwissenschaftlich) auf ganz schwachen Füßen – Was ist mit der Frage der «Erbsünde»? – Ergeben sich aus dem «Schöpfungsbericht» zwingende Argumente?

**Belebte und unbelebte Materie:** Ist zur Erklärung des Lebens der Vitalismus erforderlich? – Die Lücken zwischen belebter und unbelebter Materie schließen sich – Ergebnisse der Elementaranalyse – Kombinationsmöglichkeiten des Kohlenstoffs – Spezifische Produkte des Lebens können auch «ohne Leben» hergestellt werden – Stoffwechsel ist nicht nur eine Eigenschaft der lebenden Zellen – «Teilbelebte» Partikel – Vererbung im Reagenzglas – Die Folgen dieser Erkenntnisse: Leben und Nicht-Leben sind Ausdrucksformen eines Prinzips – Das naturwissenschaftliche Bild steht im Gegensatz zum Vitalismus – Schöpfung des Lebens wird in die Geburtsstunde der Materie vorverlegt – Zunehmende Manipulierbarkeit der lebenden Materie.

## Philosophie

**Grundströmungen der heutigen Philosophie (1):** Die «vorwissenschaftliche» Philosophie des

modernen Menschen – Schlüsselwort: «Gottesferne» – Abwesenheit Gottes – «Gebetslosigkeit» des christlichen Daseins – Der heutige Mensch schweigt vor Gott – Warum vielen die Beichte schwerfällt – Ergriffenheit vom Kreuz – Zum Klischee gewordenes Christusbild – Unfähigkeit zur Treue – Der Mensch als Weltbaumeister – «Mystik» der Weltlichkeit – Bewusstseinspluralismus – Weltanschauliche Vervielfältigung – Erfahrung des Bruders – Die große Chance des Christentums heute.

## Toleranz

**Von der Toleranz zur religiösen Freiheit:** Die besten Ideen sind von einer majestätischen Langsamkeit – Die Anerkennung der Glaubensfreiheit durch Rom: Voraussetzung für einen Dialog – Gestufte Toleranz: ein «doppeltes Evangelium» – Es wird hier mit zweierlei Maß gemessen – Die Formulierungen Kardinal Ottaviani – Ein von höherer Stelle inspirierter Artikel P. Cavallis – Es geht nicht anders: religiöse Freiheit für alle – Vier durchschlagende Argumente – «Pacem in terris» und «Ecclesiam suam» – Sind mit der neuen Auffassung nicht zu große Risiken verbunden? – Die Wahrheit hat nur als Liebe und Geduld eine Chance.

## BRIEF AUS ROM

Ich bin schon froh, daß die «Orientierung» nur alle 14 Tage erscheint. Nicht deshalb, weil mir sonst der Arbeit zuviel würde. Wohl aber darum, weil es nicht möglich wäre, bei häufigeren Berichten die gebotene Distanz zu wahren. Wir sind wie Schwimmer mitten im Wellengang – bald wirft es uns hoch, bald verschwinden wir unter Wasser. Sie erraten, ich war am Meer, daher das Bild. Aber tatsächlich, bei täglichen Berichten kann nicht mehr herauskommen als «Stimmungsbilder» – und selbst wenn einer bei Ihnen alle Stimmungsbilder zusammensetzen wollte, kämen nur schwerlich die wirklichen Grundzüge des hiesigen Geschehens zum Tragen, sondern es bliebe ein buntes Tableau von Stimmungsklecken, ganz lustig und unterhaltlich, aber völlig offen für die Auslegung, die ihm dieser oder jener geben möchte. Nun, nach fast 14 Tagen Konzil ist das schon anders. Ich lasse die Farbleckse beiseite – oder setze sie voraus – und beginne Grundlinien zu malen.

Um die «Stimmung» des Konzils

Doch zuerst noch: Ja, es ist wahr, die «Stimmung» ist (alles in allem, abgesehen etwa von P. Daniélou, der strahlt wie noch

nie, weil er Freude hat, wenn der Wind ihn umweht) gedrückt. Und zwar bei ungefähr allen Gruppen: bei den Bischöfen, weil ihnen die rasche Gangart den Atem verschlägt; bei den Beobachtern, weil ihnen die beiden Kapitel 7 und 8 des Kirchenschemas nicht gefallen; bei den Orientalen, weil sie finden, das lateinische Denken habe wieder einseitig die Oberhand gewonnen in den neuen Texten; bei den Journalisten, weil die Papstrede nicht ihren Erwartungen entsprach; bei den Afrikanern und Asiaten, weil sie sich von der Eschatologie etwas ganz anderes erhofft hatten; bei den Südamerikanern, weil sie auf die praktischen Fragen des Schemas 13 warten; bei den USA-Bischöfen, weil man ihnen bedeutet hat, es sei noch gar nicht sicher, daß das Kapitel über die religiöse Freiheit in dieser Konzilsphase schon «drankomme» (jetzt ist es dran) usw. Sie sehen, die Motive sind sehr verschiedener Art, sie fließen aber alle darin zusammen, daß fast niemand froh und beschwingt ist. Dann denkt man an den Anfang des Konzils zurück und an die Welle des Optimismus, die Papst Johannes ausgelöst hatte; und sagt resigniert: er ist eben tot. Der Punkt mußte einmal kommen, denn das Konzil ist kein Freudenfest; es bedeutet hartes Ringen mit wirklich ernststen Problemen, von denen sich

vielleicht einige in einem Aufschwung der Herzen überrennen lassen, aber nicht alle. So war es gewiß eine Sache der «Stimmung», als man eine neue pastorale, ökumenische, biblische Sprache verlangte und durchsetzte. Die Stimmung war gewiß viel mehr als eine «Laune», sie war die Wiederentdeckung einer christlichen Haltung, die sehr wohl in theologischen Wahrheiten und der Heilsgeschichte ihren Grund hat. Eine ganze Reihe von Folgerungen ergab sich daraus. Sie kennen sie: das vielgerühmte «Gespräch» in jeder Richtung, innerkirchlich und außerkirchlich; die Abkehr vom bloßen Dozieren und Verurteilen; das Einheitsbewußtsein aller Christen; die Anerkennung aller positiven Werte auch bei den Nichtchristen, und so fort.

Die neue Haltung konnte also so gut wie in allen Fragen von Nutzen sein, ja sie war mit Recht der Stempel dieses Konzils. Trotzdem, mit der Haltung allein läßt sich nicht alles lösen. Sie kann jeder Aussage die Form geben, aber sie braucht auch einen Stoff, der ausgesagt wird. Ich meine, wenn in der letzten Konzilsphase von Kollegialität der Bischöfe die Rede war, dann entsprach es der «Stimmung» dieses Konzils, sie begeistert zu bejahen. Um sie aber genau festzulegen, braucht es mehr.

### Die Frage der Autorität in der Kirche

Damit will ich gar nicht sagen, daß die jetzige Vorlage des Kirchenschemas im dritten Kapitel über die Struktur der Kirche und vor allem über die Bischöfe die Kollegialität überbetone. Eher ist das Gegenteil der Fall.

► Das sehen Sie schon daraus, daß *Msr. Erzbischof Parente* heute als Relator und Verteidiger der Vorlage auftrat! Parente hält eisern an einer doppelten obersten Gewalt in der Kirche fest; aber er verteidigt ein von Christus eingesetztes Kollegium der Bischöfe, das sowohl im Konzil wie auch außerhalb desselben (soweit es da kollegiale Akte setzen kann in der Zerstreuung) in Aktion tritt. Jedesmal ist natürlich Voraussetzung, daß der Papst dabei sei.

► Demgegenüber vertrat als zweiter Relator der jugoslawische Bischof *Frane Franic* die Ansicht, daß letzten Endes immer der Papst allein die oberste Autorität in der Kirche darstelle. Die Bischöfe sind eine Art dem Papst von Christus beigegebene Ratgeber in der Kirchenregierung, die er nicht abschaffen kann, die aber alle ihre Regierungsgewalt notwendig und einzig von ihm erhalten. Diese Ansicht widerspricht der jetzigen Vorlage. Ich will nicht verschweigen, daß damit die Problematik keineswegs erschöpft ist.

► Da liegt eine ganze Reihe von bischöflichen Vorschlägen vor, wie etwa die des Erzbischofs *Isaac Ghattas* von Theben (eines Kopten), die den Text nach der anderen Seite verbessern wollen, indem sie meinen, der Papst habe von Christus zwar eine eigene, aber vom Bischofskollegium nicht völlig verschiedene Gewalt erhalten. Daher übe das Bischofskollegium seine höchste Gewalt auf zweifache Weise aus: entweder durch kollegial gewollte und gesetzte Akte gemeinsam mit seinem sichtbaren Haupt (dem Papst) oder durch den Papst allein, der durch die ihm eigene Autorität die Stellung des Kollegiums zum Ausdruck bringe, ohne daß er dazu der Zustimmung oder nachträglichen Billigung des Kollegiums bedürfe. Diese dritte Ansicht wurde im Konzil durch keinen Relator vorgebracht. Sie hat aber keineswegs nur bei den Orientalen Anhänger, auch *Karl Rabner* verteidigt sie und viele Bischöfe der lateinischen Kirche.

Es ist klar, daß man diese schwierige Frage, die für das Gespräch sowohl mit den getrennten Ostkirchen wie auch mit den Protestanten von grundlegender Bedeutung ist, nicht einfach mit der «Stimmung» oder der Haltung und Bereitschaft zum Gespräch allein entscheiden kann. Die Bereitschaft kann einem die Neigung geben, die dritte Ansicht möge die richtige sein. Aber entschieden werden muß die Frage aus dem Evangelium und der Geschichte der Kirche, das heißt ihrem bisherigen Handeln. In dieser Hinsicht ist das eben erschienene Buch des katholischen Laien *G. Alberigo* (von Bologna) über die Entwicklung der Lehre von den Vollmachten in der universalen Kirche («*Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*», Herder-Verlag, Rom 1964) von unschätzbarem Wert. Es behandelt den Zeitabschnitt vom 16. bis 19. Jahrhundert und zeigt, daß damals die hier als dritte gezeichnete Ansicht in Rom selbst den Vorrang einnahm. Die Bischöfe streiten sich um dieses Buch. Es stellt im Augenblick eine Art Sensation dar.

### Die «Hetze» und die Rede des Papstes

Verstehen Sie bitte von hier aus sowohl die Rede des Papstes zur Eröffnung dieser Konzilsphase wie das etwas unheimliche Tempo der bisherigen Verhandlungen. «Glauben Sie nicht, daß wir dieses Tempo durchhalten werden», sagte am Samstag der *Erzbischof Heenan* von Westminster an einer Pressekonferenz. «Es galt aber, solange wir noch frisch sind, an den entscheidenden Punkt heranzukommen, auf den der Papst nicht umsonst hingewiesen hat.» So hat sich die sonderbare Umkehrung ergeben, daß im Augenblick die Abstimmungen weit wichtiger sind als die Debatten im Konzil! Weil wichtiger, auch spannender und erregender. Viele Journalisten bemerken das kaum. Aber ein Blick auf die Tabelle der Abstimmungen könnte sie belehren. Zum ersten Kapitel des Kirchenschemas: «Das Geheimnis der Kirche», gab es nur eine Abstimmung, zum zweiten: «Volk Gottes», fünf.

Das war vor allem deshalb wichtig, weil hier die lehrmäßigen Grundlagen für das Ökumeneschema und für die Erklärung über die Juden und nichtchristlichen Religionen gelegt werden sollten. Der neue Text wurde zwar angenommen; weil er aber mit der «Erklärung» nicht recht übereinstimmt, wird er vermutlich noch verbessert werden. Man kann zum Beispiel nicht sagen, die Moslems (das ist die einzige Bezeichnung, die sie nicht kränkt; nennt man sie «Mohammedaner», hat man es schon verdorben; so sprach in einem Vortrag kurz vor Beginn der Session Pater Hirschmann dauernd von «Mohammedanern», was einen anwesenden Jordanier tief verletzte!) ehrten Gott als ihren «Vater». Gerade das lehnen sie ab. Man kann sie auch nicht – wie es im Schema geschieht – Söhne Ismaels nennen, denn Ismael war der verstoßene Sohn Abrahams. So bereitet das uns ungewohnte Gespräch noch allerhand Schwierigkeiten.

Über das dritte Kapitel jedoch gibt es im ganzen gleich 40 Abstimmungen (39 über einzelne Abschnitte, eine letzte über das ganze Kapitel). Wundern Sie sich nicht, wenn nun auf einmal die erforderliche Zweidrittelmehrheit nicht erreicht werden wird. Das wird kein schlechtes Zeichen sein, denn die Einwände kommen von rechts und links. So können aus den 40 Abstimmungen noch viel mehr werden. Vermutlich werden auch weitere Relationen, das heißt «Erklärungen», vor den Abstimmungen notwendig sein. Der Papst – so sagt man – fiebert. Er findet keinen Schlaf mehr. Bischöfe bedrängen ihn, das dritte Kapitel überhaupt fallen zu lassen. Doch das will er unter keinen Umständen, so qualvoll diese ganze Prozedur für ihn auch sein mag. Warum eigentlich? Nun, die einseitige Behandlung des Primates im ersten Vatikanum, deren Ausgleich ja damals schon geplant war, aber infolge äußerer Gewalt nicht mehr erfolgen konnte, hat manche schwerwiegende und nachteilige Folgen gezeitigt. Der Graben zu den anderen Christen ist dadurch vertieft und erweitert worden. Ich sage das nicht von den Definitionen dieses Konzils als solchen! Wohl aber von ihrer Isolierung! Es haben sich tiefe Furchen in die Lehrbücher eingegraben, die erst die neuesten Forschungen einzuebrennen sich bemühen. Sollen nicht dauernde Schäden sich einfressen, dann muß jetzt das Gleichgewicht wieder hergestellt werden. Es ist höchste Zeit. Ich glaube, es würde genügen, wenigstens das, was die Vorlage jetzt schon enthält, festzulegen, den Rest freizugeben. «Ganz unvermeidlich würden sich die theologischen Lehrbücher daraufhin in die Richtung der oben als dritte Ansicht gezeichneten Lehre entwickeln», sagte mir heute ein Theologe. Er hat damit wohl recht; aber dieses Minimum muß erreicht werden.

### Das Kapitel über die Eschatologie

Geringfügig scheinen daneben die beiden bisher mit Siebenmeilenstiefeln durchheilten Kapitel 7 und 8 des Kirchenschemas. (Vielleicht werden sie in der endgültigen Fassung die Kapitel 6 und 7 bilden, denn noch besteht keine volle Einheit darüber, ob man wirklich «Heiligkeit» und «Ordensleben» – wie es der Text jetzt vorsieht – als zwei getrennte Kapitel bestehen lassen will.)

Ich möchte zugeben, daß beide Kapitel keine Meisterwerke darstellen und gegenüber den anderen abfallen. Das siebte

Kapitel – sein voller Titel lautet: «Über den eschatologischen Charakter unserer Berufung und unsere Einheit mit der himmlischen Kirche» – ist mühsam zusammengenäht aus Paragraphen, die im alten Kirchenschema an ganz anderen Stellen standen. Im ersten Kapitel gab es einen Abschnitt, der überschrieben war: «Von der pilgernden Kirche». Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Gestalt der Kirche hier auf Erden keine endgültige ist, sondern am Ende dieser Weltzeit «aufgehoben» wird in die Gestalt der himmlischen Kirche. Daraus verbietet sich «ein falscher Triumphalismus im diesseitigen Erscheinungsbild der Kirche wie auch eine falsche Gleichsetzung der Kirche mit dem erhöhten Christus oder eine verabsolutierende Überbetonung der äußeren Dinge im Leben der Kirche», wie Prof. Semmelroth sehr gut in einer Konferenz bemerkt hat. Der Abschnitt war sehr passend gerade vor der Frage nach den Ämtern in der Kirche angebracht, die ja am meisten der Gefahr des Triumphalismus ausgesetzt sind und doch in der himmlischen Kirche «aufgehoben» werden. Jetzt, als Kapitel sieben, wirkt es etwas verloren. Man sieht den inneren Zusammenhang mit dem unmittelbaren Gegenstand der Konstitution nicht recht. Als Grund wird angegeben, daß Johannes XXIII. eigens gewünscht habe, man solle über die «letzten Dinge» sprechen. Ich glaube aber, er wäre mit diesen mageren Aussagen gar nicht zufrieden gewesen.

Er hatte sich das wohl viel eher im Sinn der Kritik von Bischof Elchinger (Straßburg) vorgestellt. Er meint (übrigens im Verein mit dem Inder Dermajuwana), daß, entgegen der Ankündigung im Titel, der Text sich lediglich auf die rein persönlichen und geistigen Aspekte der endzeitlichen Vollendung beziehe (übrigens ist er, selbst so gesehen, mangelhaft). Mit Recht wies Semmelroth darauf hin, daß hier etwas über den Tod, er meinte etwa im Sinn des Buches *mysterium mortis* von Ladislaus Boros, hätte gesagt werden müssen. Msgr. Elchinger aber legte den Ton auf die gemeinschaftsbezogenen, kosmischen und heilsgeschichtlichen Aspekte der Eschatologie. Nach der Offenbarung richtet sich die Erwägung nicht in erster Linie auf den einzelnen, sondern (durch ein herausgerufenes Volk) auf die gesamte Menschheit. In diese Berufung ist auch die Welt miteinbezogen. So antwortet die Offenbarung nicht nur auf die Frage moralisch-asketischer, sondern vielmehr nach dem seinhaften Sinn der menschlichen Arbeit. Hätte man das alles richtig und auch für einen naturwissenschaftlich gebildeten Menschen passend herausgearbeitet, dann hätte dieses Kapitel die theologische Grundlage für das spätere Schema über «die Kirche in der Welt» abgeben können. Diese Ausführungen fanden bei den Bischöfen größte Beachtung. An sich ist es noch Zeit, das Kapitel in diesem Sinn umzuarbeiten. Aber bei dem stürmischen Drang, dem Ende zuzueilen, den die Konzilsleitung an den Tag legt, muß wohl bezweifelt werden, daß dies wirklich geschehen wird.

### Das Marienkapitel

Es bleibt ein Wort zu sagen über das Marienkapitel. Ich habe es enttäuschend genannt, weil es eigentlich auch nicht hält, was es verspricht. Kardinal Bea hat darauf hingewiesen, daß er offen gestehen müsse, er habe erwartet, daß das ganze Kapitel direkt und ausdrücklich über Maria in ihrer Beziehung zur Kirche handeln werde. Die Vorlage aber greife dieses Thema erst nach fünf Spalten (das ganze Kapitel hat zehn) auf. «Gewiß», meint der Kardinal, «die Aussagen des ersten Teils sind keineswegs überflüssig; aber sie hätten in Hinsicht auf die Eigenart dieses Kapitels gestaltet werden müssen» (welches den Abschluß des Kirchenschemas bildet!).

Man fragt sich, wie so etwas geschehen konnte. Die Antwort kann nicht sein, daß man flüchtig gearbeitet habe. Ganz im

Gegenteil, das vorliegende Kapitel ist der fünfte Versuch! Er stellt das vorläufige Ende eines langen Tauziehens dar! Man könnte – wollte man Namen nennen – sagen: ein Kompromiß zwischen dem Franziskanerpater *Balic* (Leiter des Mariologischen Institutes in Rom) und Prof. *Laurentin*. Aber einzelne Namen sagen hier wenig. Es geht um viel mehr. Eigentlich treffen sich hier zwei Wellen religiösen Lebens, die Kardinal Frings als die beiden charakteristischen Merkmale der katholischen Welt in den letzten 50 Jahren bezeichnet hat. Die eine Welle oder Strömung ist uns wohlbekannt, es ist das neuerwachte Kirchenbewußtsein. Man hat deshalb vom «Zeitalter der Kirche» gesprochen. Das Konzil legt beredtes Zeugnis von dieser Strömung ab. Die andere Welle ist vorwiegend in südlichen Ländern beheimatet, es ist die marianische. Sie hat ohne Zweifel in den letzten Jahrzehnten große und glückliche Fortschritte gemacht, indem sie nicht mehr bloß darauf bedacht war, immer neue Ehrentitel auf Maria zu häufen, sondern sich bestrebte, sie in das Ganze der Theologie hineinzu stellen. Trotzdem, beide Bewegungen liefen nebeneinander her. Kardinal Frings hat vor Konzilsbeginn in seiner Genua-Rede (1962) bereits darauf hingewiesen, daß sich die beiden Wellen miteinander verschmelzen sollten, und er dachte sich das so, daß die Marienfrömmigkeit und -lehre in die Kirchen-theologie integriert werden.

Grundsätzlich hat sich dieser Plan mit dem Beschluß, über Maria im Schlußkapitel über die Kirche zu handeln, verwirklicht. Die marianische Strömung jedoch möchte nicht, wie es hier notwendig wäre, den Ton darauf legen, daß Maria in ihrer Geschöpflichkeit Christus, dem Erlöser, gegenübersteht, sondern vielmehr darauf, daß sie Christus zur Seite und den Christen gegenübersteht. H. M. Köster nannte das auf dem marianischen Kongreß in Lourdes (1958) die ekklesiologische und die christotypische Perspektive der Mariologie. Im Schema stehen beide als erster und zweiter Teil einander gegenüber. Der Wunsch von Kardinal Frings ist also nicht ganz erfüllt.

In der Diskussion suchten beide Seiten ihre Sicht stärker zur Geltung zu bringen. Daher einerseits die Einwände gegen den im Text zwar nicht empfohlenen, aber erwähnten Ehrentitel «Vermittlerin», andererseits die Klagen, daß der Titel «Maria, Mutter der Kirche» nicht mehr in der Vorlage steht. Ich will gar nicht in Abrede stellen, daß Kardinal Wyszyński mit seiner Aufforderung, sogar ein neues Dogma «Mutter der Kirche» zu proklamieren, ebenfalls die beiden Ströme miteinander zu verbinden suchte. Aber die Perspektive ist hier eine christotypische, das heißt, Maria steht deutlich den Christen gegenüber.

Wenn ich so herumhöre, was die Theologen meinen, dann vermute ich, daß sich keine der beiden Richtungen durchsetzen wird. An beiden ist nämlich etwas Richtiges. Zwar besucht dieser Tage Kardinal Bea eine große Versammlung südamerikanischer Bischöfe, um rein von der Hl. Schrift her eine biblische Marienfrömmigkeit darzulegen. Dabei wird er gewiß wie in seiner Konzilsintervention sich dafür aussprechen, den Titel «Mittlerin» fallen zu lassen und statt «Mutter der Kirche» lieber «Mutter aller Gläubigen» zu sagen. Ob das aber genügen wird? Mir kommt vor, der Rat von Kardinal Frings, die Vorlage zu lassen, wie sie ist, wird den meisten der gangbarste Ausweg scheinen. *Mario von Galli*

## KOMMENTARE

### Fragen des Ursprungs

In Nr. 10/1964 der «Orientierung» (S. 109–111) hat ein Mitglied unserer Redaktion darauf hingewiesen, daß «die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Entwicklungslehre einige althergebrachte Glaubensvorstellungen auf die Zerreißprobe stellen». In der Begegnung zwischen moderner Naturwissenschaft und christlichem Glauben «entstehen tragische Spannungen;

deren Bereinigung nur durch ein langsames, aber folgerichtiges Umdenken gewisser Fragen der Theologie» möglich ist. Der damalige Beitrag (*Paradies im Lichte der Entwicklungslehre*) versuchte, nur ein einziges Problem zu «bereinigen», machte aber darauf aufmerksam, daß noch zahlreiche ähnliche Fragen theologisch neu durchdacht werden müßten. Unter anderem wurde dort auf zwei Fragen hingewiesen: auf den «Polygenismus» und auf die «Entstehung des Lebens».

Die Frage des Polygenismus: Im Gegensatz zum «Monogenismus», der die biologische Herkunft der gesamten Menschheit von einem einzigen Menschenpaar lehrt, nimmt der Polygenismus an, daß die Menschheit auf eine Vielzahl von Stämmeltern zurückgeht. Die heutige anthropologische Forschung orientiert sich eindeutig in die Richtung des Polygenismus. Die Kirche warnt uns aber davor, die Entstehung des Menschen «polygenetisch» aufzufassen. Weshalb? Weil ihr durch den Polygenismus die Einheit der Heilsgeschichte und vor allem die Lehre von der Erbsünde bedroht scheinen. Dabei ist aber folgendes zu beachten: Die Enzyklika «Humani Generis» stellt nicht die Unvereinbarkeit des Polygenismus mit der katholischen Erbsündenlehre fest, sie bestreitet nur die derzeitige «Einsichtigkeit» einer solchen Vereinbarkeit («man sieht keineswegs ein, wie .../ cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat ...», Denzinger-Schönmetzer 3897). Wir haben *Dr. Johannes Hürzeler* (Naturhistorisches Museum, Basel) um Auskunft gebeten, wie die Naturwissenschaft heute über den Polygenismus denkt.

Die Frage der Entstehung des Lebens: Es ist heute eine ziemlich verbreitete Anschauung, der Christ sei verpflichtet, einen qualitativen und wesentlichen Unterschied zwischen belebter und unbelebter Materie anzunehmen. Die Bibel scheint zu behaupten, daß das «Leben» durch einen «besonderen Eingriff» Gottes entstand. Viele denken, der sogenannte «Vitalismus» (die Theorie, welche zwischen den organischen und anorganischen Lebewesen einen wesentlichen Unterschied annimmt und welche diesen Unterschied durch einen eigenen substantiellen Träger [Lebensprinzip, Entelechie] begründet) würde der christlichen «Schöpfungsauffassung» am besten entsprechen. *Dozent Dr. Dr. Peter Hans Hofschneider* (München) hielt über diese Frage ein vielbeachtetes Referat an den «Salzburger Hochschulwochen 1964», das wir unseren Lesern hiermit zugänglich machen. *Die Redaktion*

## Evolution und Monogenismus/Polygenismus

Das Problem «Monogenismus/Polygenismus» konnte sich nur im Zusammenhang mit der Evolutionslehre stellen. So ist vorerst die Frage nach der Evolution zu klären.

### Evolution

Die Evolution ist ein biologischer Prozeß, somit ein Problem, das zunächst in den Kompetenzbereich der Naturwissenschaften gehört.<sup>1</sup> Die Philosophen und Theologen müssen daher zuerst die Argumente der Naturwissenschaftler anhören und erwägen, bevor sie über diese Fragen urteilen. Die Indizien, die für eine Evolution sprechen, sind so zahlreich, daß man von der Evolution heute als von einer praktisch gesicherten Tatsache sprechen kann. Ja, man darf vielleicht beifügen, daß die Evolution (das heißt die Nichtkonstanz, die Veränderlichkeit, die Zeitgebundenheit, die Entwicklung des komplizierten aus dem Einfachen) das allgemeinste Naturgesetz der Biosphäre, wenn nicht der ganzen materiellen Schöpfung überhaupt ist. Es gibt auch keinen genügenden Grund, den Menschen von diesem Gesetz auszunehmen. Auch der Mensch unterliegt zweifellos den Naturgesetzen und hat eine biologische Geschichte (Stammesgeschichte). Dafür sprechen eine täglich immer größer werdende Zahl von Indizien, Sachverhalten und Dokumenten.

Etwas anderes ist die Frage nach den Ursachen, auf die der Evolutionsprozeß zurückzuführen ist. Aber auch hier ist der Naturwissenschaftler von seinem Fach her verpflichtet, die natürlichen, die materiellen Ursachen des von ihm festgestellten Prozesses zu erforschen. Die Naturwissenschaft kennt denn auch bereits seit längerer Zeit gewisse Faktoren, die im Evolutionsprozeß eine große Rolle spielen (und sie unzweifelhaft auch in der Vergangenheit gespielt haben). Es sind dies: Mutationen,<sup>2</sup> Variabilität, Selektion und Kampf ums Dasein (womit nur die heute bekannten und mit den derzeitigen Methoden erfassbaren genannt sind, ohne damit die Möglichkeit auszuschließen, daß es noch weitere materielle Faktoren gibt).

Gibt es aber außer den materiellen nicht noch (einen oder mehrere) andere Faktoren, die einer ändern (das heißt

nichtmateriellen) Ordnung angehören? Einige Naturwissenschaftler und Philosophen antworten auf diese Frage mit einem kategorischen «Nein». Andere lassen die Frage offen. Das wichtigste und, wie mir scheint, entscheidende Problem für den Philosophen und Theologen in diesem Zusammenhang ist die Frage nach der absolut ersten Ursache der Evolution (gleichgültig, ob diese Ursache materieller oder außermaterieller Natur ist). Auch der Naturwissenschaftler muß sich diese Frage stellen. Es fragt sich nur, ob er sie von der Naturwissenschaft her beantworten kann. Wie dem auch sein mag: Hier stehen sich jedenfalls zwei extreme Auffassungen gegenüber, und die gelegentlichen Versuche, die beiden Positionen zu verwischen, sind wenig überzeugend.

► Auf der einen Seite stehen die Vertreter der Auffassung, der Evolutionsprozeß sei durch einen blinden Zufall ausgelöst worden (in principio erat casus caccus). Die ganze belebte und unbelebte Welt sei demnach nicht beabsichtigt und nicht geplant. Nach dieser These wäre somit die Evolution tatsächlich das Schöpfungsprinzip schlechthin.

► Dem gegenüber vertreten andere Philosophen (und auch viele Naturwissenschaftler) die Ansicht, der Evolutionsprozeß sei durch eine höhere (außermaterielle) Macht ausgelöst worden («In principio erat verbum [logos], et verbum erat apud ...» Joh 1,1). Die ganze belebte und unbelebte Welt verdanke demnach ihre Entstehung einer Absicht, einem Plan, und die Evolution (hier nur Mittel zum Zweck) sei gerichtet.<sup>3</sup>

In der Alternative zwischen diesen beiden extremen Ansichten ergeben sich, meiner Ansicht nach, weittragende philosophische Konsequenzen. Ist die Evolution (und damit die ganze belebte und unbelebte Welt) nur ein Produkt des reinen Zufalls, so gibt es logischerweise auch keine letzte unausweichliche Verantwortung. Ist dagegen die Entwicklung geplant und gerichtet und handelt es sich tatsächlich um eine «Schöpfung» (durch Evolution), so untersteht auch der Mensch einem höheren Gesetz (dem er selbst mit Hilfe eines Pistolenschusses oder von Zyankali nicht entweichen kann). Die schwerwiegenden Konsequenzen auf allen Teilen menschlichen Lebens (vor allem auf sozialem, juristischem und medizinischem Gebiet) liegen auf der Hand. Die Naturwissenschaft kann aber heute auf die Frage nach der Ur-Ursache des ganzen evolutiven Geschehens noch keine Antwort geben (vermutlich wird sie darauf überhaupt nie eine Antwort geben können). Es ist somit Aufgabe der Philosophie und Theologie, hier anzusetzen und der Menschheit eine tragfähige Antwort zu geben, auf der sich ein solides ethisches System aufbauen läßt.

Es darf hier vielleicht noch beigefügt werden, daß auch die Hl. Schrift, im speziellen der biblische Schöpfungsbericht, sich keineswegs der Annahme einer Evolution im allgemeinen und ihrer Anwendung auf den Menschen entgegenstellt. Durch die Annahme einer geplanten und final gerichteten Evolution wird das Gottesbild keineswegs kleiner, sondern eher größer, und es ist wirklich an der Zeit, dieses Bild von gewissen allzu primitiven Anthropomorphismen zu reinigen.

### Monogenismus/Polygenismus

Während heute bezüglich der Evolution im allgemeinen keine ernsthaften theologischen Schwierigkeiten mehr bestehen, ist das Problem «Monogenismus/Polygenismus» vielfach noch ein «sehr heißes Eisen». Da die Begriffe Monogenismus und Polygenismus (auch in Lexika) sehr verschieden verstanden und auch häufig mit Monophyletismus und Polyphyletismus

<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang darf vielleicht die Frage gestellt werden: Ist das von Gott dem Schöpfer selbst geschriebene «Buch der Natur» nicht auch eine «Offenbarungsquelle», und ist die reine Forschung (Suchen der Wahrheit) nicht auch so etwas wie ein Gottesdienst? («Magna sunt opera Domini, scrutanda omnibus qui diligunt ea» Psalm 110 [111], 2).

<sup>2</sup> Sehr wahrscheinlich gibt es verschiedene Arten von Mutationen (künstliche oder Labormutationen, natürliche Zufallsmutationen und Trendmutationen).

<sup>3</sup> Unter diesem Gesichtspunkt muß auch eine Evolution im geistig-seelischen Bereich ernsthaft in Erwägung gezogen werden.

verwechselt und durcheinandergewirbelt werden, sei hier – um Mißverständnisse zu vermeiden – zunächst die Definition dieser Begriffe gegeben, so wie sie hier gebraucht werden.

*Monogenismus* (monogenetisch): Abstammung der ganzen Menschheit von zwei Individuen (Adam und Eva), das heißt von einem Elternpaar.

*Polygenismus* (polygenetisch): Abstammung der ganzen Menschheit von einer Vielzahl von unter sich gleichwertigen Individuen, das heißt von vielen Elternpaaren.

*Monophyletismus* (monophyletisch): Abstammung der ganzen Menschheit aus einem Stamm, einem Phylum (was immer eine Vielzahl unter sich gleichwertiger Individuen impliziert). Daraus ergibt sich eine Spezies: *Homo sapiens*.

*Polyphyletismus* (polyphyletisch): Abstammung der Menschheit aus mehreren und verschiedenen Stämmen (Phyla), woraus sich aber logischerweise mehrere verschiedene Spezies ergeben müßten. Wissenschaftlich ist der Polyphyletismus jedoch sehr kontrovers.

Die Frage, ob Mono- oder Polygenismus, ist (wie die der Evolution) zunächst ebenfalls ein naturwissenschaftliches Problem. Mit wenig Ausnahmen sind die heutigen Anthropologen und Biologen der Ansicht, daß die gesamte heutige Menschheit (mit allen ihren verschiedenen Rassen) eine einzige homogene Art darstelle: *Homo sapiens*. Da aber normalerweise eine biologische Art, eine Spezies, immer eine Vielzahl unter sich gleichwertiger Individuen umfaßt, muß auch für den Menschen mit der Möglichkeit, wenn nicht sogar mit der Wahrscheinlichkeit, gerechnet werden, daß er in allen Phasen seiner biologischen Entwicklung ebenfalls durch eine Mehrzahl von Individuen repräsentiert worden ist. Dies ist auch für die Übergangsphase (oder den Übergangsmoment) vom tierischen zum menschlichen Sein anzunehmen (ein Übergang, der vermutlich naturwissenschaftlich nur sehr schwer zu erfassen sein wird). Des weiteren muß gegen den Monogenismus gesagt werden, daß eine so schmale Ausgangslage (ein einziges Elternpaar) biologisch äußerst ungünstig und daher höchst unwahrscheinlich ist. Eine Spezies, die nur auf einem Elternpaar beruht, befindet sich nach allen Erfahrungen auf dem Aussterbeetat. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß dieses Gesetz nicht auch für den Menschen gültig ist und es schon immer war. Außerdem könnte die Vermehrung von einem einzigen Elternpaar ausgehend nur durch Geschwisterehe, das heißt durch Inzest, erfolgen. Das ist biologisch ebenfalls sehr nachteilig (weshalb nicht nur die Kirche, sondern auch der Laienstaat die Geschwisterehe verbietet). Daß in früheren Zeiten diese Schranke infolge besserer Zeugungskraft oder reineren Blutes nicht bestanden haben soll, ist eine reine Annahme, die durch keine eindeutigen Anhaltspunkte gestützt werden kann. Schließlich darf nochmals darauf hingewiesen werden, daß offenbar zwischen Evolution und Polygenismus ein enger Zusammenhang besteht. Der Polygenismus kann als die logische Folge der Evolution betrachtet werden. Von der Evolution aber wissen wir, daß sie so gut wie eine Tatsache ist.

Es bestehen somit erhebliche biologische Bedenken gegen die Annahme des Monogenismus, und man kann sagen, der Polygenismus hat biologisch gesehen den größeren Wahrscheinlichkeitsgrad als der Monogenismus. Als Naturwissenschaftler bin ich davon überzeugt, daß die Menschheit monophyletischen, aber polygenetischen Ursprungs ist (das heißt, daß die Menschheit aus einem Stamme [Phylum] hervorgegangen [monophyletisch] ist, daß sie aber in jedem Augenblick ihrer Entwicklung durch eine Vielzahl unter sich gleichwertiger Individuen [polygenetisch] repräsentiert wurde).

Dem kann beigelegt werden, daß auch hier aus dem Schöpfungsbericht der Hl. Schrift keine zwingenden Argumente gegen den Polygenismus angeführt werden können. Die Schriftsteller der beiden Schöpfungsberichte kannten das Problem, wie es sich uns heute stellt, noch nicht.<sup>4</sup>

Es ist mir bekannt, daß theologischerseits bei der Annahme des Polygenismus in bezug auf die sogenannte «Erbsünde» beträchtliche Schwierigkeiten bestehen. Das darf den Naturwissenschaftler jedoch nicht davon abhalten, so sachlich wie nur möglich die sich ihm stellenden Probleme zu erforschen und auch seine Bedenken zum Beispiel gegenüber dem Monogenismus vorzubringen. Auch das Neudurchdenken von alten theologischen Vorstellungen, das durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse notwendig werden kann, ist schließlich kein so großes Übel.<sup>5</sup>

Abschließend mag nur noch erwähnt werden, daß sich aus dem eventuellen Polygenismus (im Gegensatz zum Polyphyletismus) keine Argumente für eine rassistische Diskriminierung ergeben.  
*Dr. Johannes Hürzeler, Basel*

<sup>4</sup> Zu den Fragen des biblischen Schöpfungsberichtes siehe aus der vorhandenen (fast ins Uferlose gehenden) Literatur unter anderem: *Haag-Haas-Hürzeler, Evolution und Bibel*. Rex-Verlag, Luzern und München, 1962; *H. Haag, Am Morgen der Zeit*. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1964 (Theologische Meditationen 2).

<sup>5</sup> Hier ist dies um so mehr der Fall, als – wie einer meiner geistlichen Freunde mir versicherte – gesagt werden kann: «Le péché originel, théologiquement, c'est encore un véritable encier»; frei übersetzt: «Die Erbsünde, theologisch ist das noch eine sehr dunkle Brühe.»

## Belebte und unbelebte Materie

Das Thema «belebte und unbelebte Materie» muß – auf welcher Ebene es auch behandelt wird – zur Frage führen, ob es zwei Arten von Materie, belebte und unbelebte, gibt, oder aber nur eine Materie, die unbelebt, aber auch belebt sein kann. Das Thema soll zuerst auf der naturwissenschaftlichen Ebene behandelt werden, und hier lautet die entsprechende Frage: Ist zur Erklärung des Lebens der Vitalismus erforderlich, oder aber läßt sich Leben auf ein physikalisch-chemisches Problem reduzieren und mit den Methoden und Regeln dieser Fächer verstehen und erklären?

### Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse

Je weiter die naturwissenschaftliche Forschung in den vergangenen hundert Jahren fortschritt, desto mehr ließen sich die Lücken schließen, die anscheinend zwischen unbelebter und belebter Materie klafften, und desto geringer würde die Notwendigkeit, eine vitalistische Kraft zur Erklärung des Lebens heranzuziehen. Wenn diese Entwicklung in einer Rückschau nachvollzogen wird, so ergeben sich folgende Marksteine:

► Belebte und unbelebte Materie besteht, wie die Elementaranalyse ergibt, aus denselben chemischen Elementen. In belebter Materie findet sich nicht ein chemisches Element mehr als in der unbelebten. Außer den sogenannten Spurenelementen finden sich in der belebten Materie vor allem die Elemente H (Wasserstoff), N (Stickstoff), O (Sauerstoff), C (Kohlenstoff), P (Phosphor) und S (Schwefel).

► Die chemische Mannigfaltigkeit der belebten Materie läßt sich aus einer besonderen Eigenschaft des Elements Kohlenstoff C erklären. Kohlenstoff ist im Unterschied zu den übrigen Elementen in der Lage, sich mit sich selbst zu hochmolekularen Ketten- und Ringmolekülen verbinden und führt auf diese Weise zu unzählbaren Kombinationsmöglichkeiten beim Bau von Molekülen. – Die Kohlenstoffverbindungen sind Gegenstand der organischen Chemie. Man wählte den Namen Organische Chemie im Gegensatz zur Anorganischen Chemie zu einer Zeit, als man glaubte, die Synthese derartiger Moleküle sei nur der lebenden Zelle möglich. – Ein organisches Molekül liegt etwa dem durch Schenckingers Roman berühmt gewordenen Farbstoff Indigo zugrunde. Indigo kann heute als billiges Massenprodukt in technischem Großmaßstab hergestellt werden. Im Verlauf von nur fünfzig Jahren ist die Organische Chemie zur Grundlage einer riesigen Industrie geworden, welche die «natürlichen» organischen Moleküle durch «bessere» industrielle zu ersetzen trachtet. Ein anderes Beispiel hierfür ist etwa Penicillin. Es

wurde ursprünglich aus Pilzen isoliert. Heute wird es in wirksamerer Form künstlich hergestellt. Ähnliches gilt für verschiedene klinisch verwendete Hormone (z. B. «Anti-Baby-Pille»).

Damit ist eindeutig gezeigt, daß die Produkte der lebenden Zellen kein spezifisches Zeichen für Leben sind, denn sie können auch «ohne Leben» in der Retorte hergestellt werden. Trotzdem sagt diese Tatsache noch wenig darüber aus, ob sich die Grundeigenschaften des Lebendigen, nämlich erstens der Stoffwechsel, zweitens die Zelle als strukturelle Grundeinheit und schließlich drittens die Fähigkeit zur Vererbung in physikalisch-chemische Begriffe auflösen lassen.

▷ Stoffwechsel ist die Fähigkeit einer lebenden Zelle, Nährstoffe aufzunehmen und daraus Energie zu gewinnen oder zelleigene Substanzen aufzubauen. Ein Beispiel hierfür ist die alkoholische Gärung: Zucker wird von Hefezellen unter Gewinnung von Energie in Alkohol umgesetzt. Man glaubte, daß derartige Stoffwechseleigenschaften an lebende Zellen gebunden seien, so lange, bis es gelang, sie in zellfreien Extrakten ablaufen zu lassen. In den zellfreien Extrakten ließen sich schließlich Enzyme als Träger der Stoffwechseleigenschaften isolieren. Enzyme aber sind nichts anderes als große Eiweißmoleküle. Ihr molekularer Aufbau ist sogar soweit bekannt, daß ihrer Retortensynthese nur mehr technische Schwierigkeiten entgegenstehen. Eine Veränderung des molekularen Aufbaus des Enzym-Moleküls führt zum Verlust der enzymatischen Fähigkeit.

Damit entfällt eine wichtige Stütze des Vitalismus, denn durch dieses Resultat wird gezeigt, daß die Stoffwechselfähigkeiten nicht an die lebende Zelle, sondern an die molekulare Struktur der Enzyme gebunden ist.

▷ Eine Zelle ist morphologisch definiert durch ihren Aufbau aus Zellwand, Cytoplasma und Zellkern. Abgesehen von Sonderformen liegt sie in der Größenordnung 1/10–1/100 mm Durchmesser. Sie wurde bald als Grundeinheit der mehrzelligen Organismen erkannt und als letzte, nicht weiter teilbare materielle Einheit der lebendigen Materie angesprochen. Die «subcelluläre» Strukturform war der unbelebten Materie vorbehalten.

Damit wurde aus morphologischer Sicht ein Diskontinuum zwischen der unbelebten und belebten Materie begründet, das erst in den letzten Jahren durch die Entwicklung der makromolekularen Chemie, der Mikroskopie und der Mikrobiologie überbrückt werden konnte. Die Mikroskopie führte «unterhalb» der Zellen zur Entdeckung der Bakterien (Größenordnung 1/100–1/1000 mm Durchmesser), die trotz eines subcellulären Aufbaus noch alle Lebenseigenschaften zeigen. Dann wurden mit den Viren Partikel entdeckt (Größenordnung 1/10000–1/100000 mm Durchmesser), die nicht mehr alle, sondern nur noch eine Eigenschaft des Lebens, nämlich diejenige der Vererbung, besitzen. Sie zeigen hingegen keinen eigenen Stoffwechsel und können sich nur in lebenden Zellen vermehren.

Mit dieser Entdeckung eines «teilbelebten» Partikels mußte die Auffassung vom Leben als einem unteilbaren Ganzen endgültig aufgegeben werden. Es gelang mit den Methoden der makromolekularen Chemie Viren weiter in ihre Bestandteile aufzuspalten und sie aus diesen wieder «lebensfähig» zusammzusetzen. Ein Ergebnis, das sich mit den Thesen des Vitalismus nur schwer erklären läßt.

▷ Die geheimnisvollste Eigenschaft des Lebens ist die Fähigkeit der Vererbung, welche bei der Fortpflanzung die Erhaltung der Art garantiert. Die genetische Untersuchung Gregor Mendels führte vor rund hundert Jahren zur Entdeckung, daß Erbeigenschaften (Gene), die in ihrer Gesamtheit das Genom bilden, von Generation zu Generation unverändert weitergegeben werden. Dies bedeutet, daß die einzelnen Gene vor der Weitergabe identisch reproduziert werden müssen. In der Desoxyribonucleinsäure (DNS) wurde jetzt das

materielle Gensubstrat gefunden, welches auf Grund seiner physikalisch-chemischen Moleküleigenschaften zur identischen Selbst-Reduplikation fähig ist. Weiterhin läßt sich auf molekularer Basis verstehen, wie die genetische Information in der DNS niedergelegt ist und wie in der Zelle die genetische Information der DNS in die sichtbaren Erbmerkmale umgesetzt wird. Die hierzu erforderlichen chemischen Reaktionen können ebenso wie die Replikation der DNS außerhalb der Zelle im Reagenzglas ablaufen. Damit wurde nicht nur die anscheinend unmögliche physikalisch-chemische Erklärung des Vererbungsphänomens gefunden, sondern darüber hinaus ein erstes «künstliches System» geschaffen, in dem diese Lebensprozesse ablaufen können.

### Extrapolation der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse

Das physikalisch-chemische Bild des Lebens ist noch weit davon entfernt, vollständig zu sein.<sup>1</sup> Trotzdem erlaubt die Extrapolation des Bekannten die Aussage, daß die Materie in ihrer Entwicklung und in ihrem heutigen Zustand ein einziges zeitlich-räumliches Kontinuum darstellt, das Belebtes und Unbelebtes umfaßt. Es ergibt sich kein Anhaltspunkt für ein spezielles vitalistisches Prinzip, welches nur der belebten Materie zu eigen ist. Projiziert man dieses naturwissenschaftliche Bild der belebten Materie beziehungsweise des Lebens in den weiteren philosophisch-religiösen Rahmen, so steht das naturwissenschaftliche Bild zwangsläufig im Gegensatz zum Vitalismus. Es wäre ein Irrtum, anzunehmen, daß es auch zwangsläufig im Gegensatz zur christlichen Schöpfungsgeschichte steht. Zwar erklärt das naturwissenschaftliche Bild, wie belebte Materie aus unbelebter entstehen kann, aber es läßt offen, woher der Materie als solcher die Fähigkeit zum Leben zukommt. Die Schöpfung des Lebens wird somit nicht negiert, aber in die Geburtsstunde der Materie vorverlegt.

Leben und Nicht-Leben verlieren so ihre Bedeutung als Gegensätze und erscheinen als zwei Ausdrucksformen eines Prinzips, das naturwissenschaftlich Materie genannt wird. Materie hat aber in diesem Zusammenhang keinen anderen Sinn, als daß in ihr einheitlich alle naturwissenschaftlich erfassbaren Phänomene zusammenlaufen. Damit überwindet die Naturwissenschaft den Gegensatz zwischen Nicht-Leben und Leben, sowie wenn man, von dieser Seite kommend, Geist als höchste Ausdrucksform des Lebens betrachtet, den Gegensatz zwischen Geist und Materie. Hierin trifft sie sich mit der Philosophie Karl Rahners, der aus der christlichen Botschaft eine gewisse Einheit von Materie und Geist ableitet. Trotz dieser Übereinstimmung stoßen sich in der Praxis naturwissenschaftliche und christliche Auffassung häufig. Eine Teilursache dieses Mißverständnisses liegt darin, daß einer naiven Auffassung der Schöpfungsgeschichte ein tieferes Verständnis des naturwissenschaftlichen Bildes schwerfällt. Hierin liegen große Gefahren. Die auf naturwissenschaftlicher Basis erzielten Erfolge verankern sich mehr und mehr im Bewußtsein der Masse. Die zunehmende Manipulierbarkeit lebender Materie wird weitere Erfolge erzielen, die ohne tieferes Verständnis der Naturwissenschaften eine naiv betrachtete christliche Schöpfungsgeschichte scheinbar als unrichtig ausweisen werden. Die erzieherische Aufgabe, die Naturwissenschaften rasch in das christliche Weltbild einzubeziehen, kann deshalb nicht ernst genug aufgefaßt werden. Soll verhindert werden, daß sie nach Weiterschreiten der Entwicklung als ein erzwungenes Zugeständnis ohne Einsicht, als eine inhaltende Abwehr betrachtet wird, muß sie jetzt, rasch und tatkräftig, begonnen werden. Dozent Dr. Dr. Peter Hans Hofschneider, München

<sup>1</sup> Noch besteht eine physikalisch-chemische Erklärung so wichtiger biologischer Lebensphänomene wie «Regulation» und «Differenzierung» nur im Ansatz.

# GRUNDSTRÖMUNGEN DER HEUTIGEN PHILOSOPHIE (1)

Wir möchten in zwei einander ergänzenden Aufsätzen die bedeutendsten und aufschlußreichsten denkerischen Ereignisse der modernen Philosophie ein wenig in den Blick bekommen und uns dabei kritisch fragen, an welchen Stellen diese Philosophie unser christliches Glaubensverständnis wohl befruchtet oder vielleicht auch bedroht. Damit haben wir schon im wesentlichen unser Thema umrissen: Einfluß der Philosophie auf das theologische Denken der Gegenwart.

Daß die Philosophie einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das theologische Denken ausübt, bedarf keiner eingehenderen Erörterung. Der Theologe bedient sich einer von der Philosophie erarbeiteten Begrifflichkeit; seine denkerische Bemühung rollt nach den Gesetzen der philosophischen Logik ab; er steht auch unter dem Einfluß jener gedanklichen Orientierung, die seiner Philosophie eigen ist; somit ist er von der Philosophie her gleichsam «prädisponiert», gewissen Wahrheiten der Offenbarung mehr Beachtung zu schenken, sie tiefer zu erfassen; gleichzeitig bleibt er andern Glaubenswahrheiten gegenüber unempfindlich; er leugnet sie nicht, ist aber unfähig, sie gedanklich zu bewältigen und in sein logisches System einzufangen. So können von verschiedenen «Philosophien» her verschiedene Arten des gleichen christlichen Glaubensverständnisses entstehen oder, wenn man will, verschiedene «Theologien». Um die Frage «Was ist die Theologie des modernen Menschen?» beantworten zu können, müssen wir zuerst folgendes bedenken: «In welcher begrifflichen Welt lebt der moderne Mensch; wie versucht er seine Situation gedanklich zu bewältigen?»

Jeder Mensch hat die Sehnsucht, sein eigenes Leben, seine Freunde, seine Umgebung, seine Welt zu «verstehen», und zwar nicht oberflächlich, sondern vom letzten Sinn her. So entwirft jeder Mensch unwillkürlich seine eigene «Philosophie», seine grundsätzliche – begrifflich vielleicht nur wenig artikulierte – «Daseinsorientierung». Diesen spontanen Entwurf eines Seinsverständnisses nennen wir «*vorwissenschaftliche Philosophie*». Diese wird methodisch gesichert, gedanklich geprägt und systematisch durchdacht (das heißt meistens: aus dem unmittelbaren Lebenszusammenhang gehoben) durch die Bemühung der sogenannten «*wissenschaftlichen Philosophie*». Der wissenschaftliche Philosoph setzt sich mit den Einsichten der vorwissenschaftlichen Philosophie auseinander, mit einer Daseinsdeutung, die ihn gleichsam «atmosphärisch» umgibt. Er verleiht der unartikulierten Philosophie des Alltags Klarheit, Einsichtigkeit und Beweiskraft oder stemmt sich gegen sie, deckt ihre Unlogik auf; auf jeden Fall hebt er sie ins scharfe Licht des logischen Bewußtseins.

Somit haben wir die eingangs gestellte Frage («Welchen Einfluß übt die moderne Philosophie auf unser theologisches Denken aus?») in zwei Unterfragen aufgeteilt. Erstens: «Welchen Einfluß übt die vorwissenschaftliche Philosophie auf unser modernes Glaubensverständnis aus?»; zweitens: «Welchen Beitrag leistet die heutige wissenschaftliche Philosophie an unser theologisches Denken?» Wir möchten diese Fragen in zwei getrennten Beiträgen behandeln.

## Die vorwissenschaftliche Philosophie des modernen Menschen

Es ist ein geradezu hoffnungsloses Unterfangen, über die vorwissenschaftliche Philosophie unserer Zeitgenossen Genaueres aussagen zu wollen. Diese ist nirgends «dokumentarisch» festgelegt, findet keinen Ausdruck in wissenschaftlichen Abhandlungen. Was bestimmt die Innerlichkeit des Gemütes, des Erlebens, des Gewissens und des Denkens des heutigen Menschen? Woher schöpft er die Kraft zur menschlichen Verbundenheit und Verpflichtung? Warum ist er von Dingen, Ereignissen und Menschen ergriffen? Welche Gründe führt er an, wenn er die eigentlichen Motive seiner Handlungen erklären will? Warum hält er an einer Rangordnung der Werte fest, das heißt, warum bedeuten für ihn die «intensiveren Sinnwerte» (Dienst, Ehre, Liebe, Treue, Freundschaft und

so weiter) mehr als alles andere? Was gibt ihm Energie zum echten und ehrlichen Leben? All diese Fragen erhalten Antwort in vertraulichen Gesprächen, die man aber nicht als Beweis anführen kann. Sie finden auch Ausdruck in den spontanen Sympathien und Abneigungen des heutigen Menschen, aber auch im Film und Theater, in den Zeitungen und Illustrierten, in der Art des Sprechens, des Sich-Kleidens, des «Sich-in-der-Öffentlichkeit-Bewegens», in den Gebärden der Freude, der Liebe, des Zornes und des Hasses. Mögen die einzelnen Äußerungen dieser «spontanen Lebensphilosophie» banal und unbedeutend sein, ihre Summe hat eine erdrückende Beweiskraft: der heutige Mensch hat eine Philosophie, und diese ist auf den ersten Blick erschreckend.

Der einzelne Mensch verwirklicht seine Existenz nicht in der «Vereinzlung». Er ist von einem «Geist» getragen, der sich in ihm einen Ausdruck schafft, und zwar bis in das Banalste seiner Existenz hinein. Der Mensch atmet täglich und stündlich die «Luft» der Gemeinschaft ein. Diese setzt sich in ihm durch: als Sprache, als Vorurteil, als Sich-Gebärden, als Lebensauffassung. Durch unmerkliche Einflüsse verbindet dieser Geist die einzelnen Individuen, schafft aus ihnen eine Einheit des Denkens und des Empfindens. Wenn wir diesen «objektiven Geist» (im Sinne Hegels und N. Hartmanns) des heutigen Menschen definieren möchten, so kann das Schlüsselwort dieser Definition nur der Ausdruck «*Gottesferne*» sein. Unter «*Gottesferne*» verstehen wir hier nicht eine bewußte und gewollte Leugnung der Existenz Gottes, sondern etwas, das sich nur schwer in Worte fassen läßt. Versuchen wir es zunächst mit einer einfachen Beschreibung.

### Die Abwesenheit Gottes

Unsere Welt ist «gottlos». Das will nicht besagen, daß sie Gottes Wirklichkeit ausdrücklich «bezweifelt». Sie macht sich aber «dicht», macht es uns unmöglich, durch sie hindurchzuschauen, durch sie zu ihrem eigentlichen Grund zu gelangen. Es wird an den heutigen Menschen täglich so viel an Pflichten, Forderungen und Eindrücken herangetragen, daß er ständig in Gefahr ist, die Tiefe und die Einheit seiner Existenz zu verlieren. Wir können uns nicht mehr auf den Sinnmittelpunkt unseres Lebens zentrieren. Der Alltagsbetrieb hat Gott verschüttet, verdrängt. Der heutige Mensch wagt den Namen Gottes fast nicht mehr auszusagen. Ganz instinktiv wendet er sich von Gott ab, der ihm lediglich Sicherheit des Lebens, Sinn der Existenz, Klarheit des Blickes und Wohlfühlen in der Welt bringen soll. So einen Gott erfährt er in seinem Leben nicht. Er wird unwillig, wenn man ihm einen «selbstverständlichen» und «berechenbaren» Gott aufzwingen will. Was weiß man schon von Gott? Erlebte Gottesferne und existentielle Gott-Müdigkeit: darin besteht zu einem großen Teil das Leid unserer Zeit. Die geistige Atmosphäre des heutigen Menschen ist nicht mehr mit Gott «geladen». Wenn einer heute Gott überhaupt findet, so muß er sich zuerst zu ihm freikämpfen, er muß Gott gleichsam aus den eigenen Lebenserfahrungen wieder «ausgraben». Wir leben in einer Zeit, in der wir das Wort «*latens deitas*» (verborgene Gottheit) mit allen Fasern unseres Daseins erleben müssen und dürfen. Einen Gott, den man in den Rahmen fester Formulierungen «einsperren», gleichsam gedanklich «einfangen» kann, einen Gott, der von uns verlangt, daß wir seinen Namen unaufhörlich im Munde führen, kennt der heutige Mensch nicht – will ihn nicht kennen.

Wir möchten in diesem Zusammenhang auf vier einfache Erfahrungen hinweisen, die ein jeder Seelsorger täglich machen kann. Sie beziehen sich nur auf die Christen, sind also zunächst einmal keine Zeichen für die allgemeine «Philosophie» des modernen Menschen. Dennoch geben sie Aufschluß darüber, wie sich die Mentalität unserer Zeit im christlichen Bereich Ausdruck verschafft, und so auch mittelbar Auskunft darüber, was diese Mentalität im Grunde ist.

► Das Gebet. Eine der größten Sorgen der wirklich «eifrigen» Christen von heute ist, daß sie nicht (oder nicht

mehr) beten können. Der Seelsorger, zu dem diese Menschen mit ihrer Not kommen, gibt sehr oft nur Rezepte und Anweisungen zur Bewältigung dieser «Gebetslosigkeit» der christlichen Existenz von heute. Gelegentlich schämt er sich dabei; denn er wird gewahrt, daß er keine wirkliche Antwort hat, daß er selber nicht mehr beten kann. Das «fromme Geschwätz» mit und um Gott hängt auch ihm – man entschuldige den Ausdruck – zum Hals heraus. Der heutige Mensch schweigt vor Gott, ja er «umschweigt» ihn. Der anglikanische Bischof John A. T. Robinson sagt: «Ich kann sogar diejenigen verstehen, die für eine vorübergehende Abschaffung des Wortes ‚Gott‘ eintreten» (*Gott ist anders*, Kaiser, München, 1964<sup>s</sup>, S. 18). Vielleicht würde die wahre Bedeutung des Wortes «Gott» nachher wirklich aufleben. Wir müssen aber wissen: Es war in der Geschichte der Menschheit nicht immer so; es gab Zeiten, in denen die Menschen noch die innere Kraft der Gnade hatten, Gott unmittelbar zu erfahren, ihm überall, in der Tiefe jeglicher Lebenserfahrung zu begegnen. Das gibt es heute nicht mehr. Der heutige Mensch muß sich Gott mühsam – oft mit unsäglicher Anstrengung – «vergegenwärtigen». Er muß seine Existenz Gott «gewaltsam» öffnen. Wir leben in einer Zeit, in der man nicht mehr zu Gott spricht, in der Gott mit einem Schweigen der Menschheit umgeben wird.

► Die Beichte. Es wäre sehr lohnend, sich einmal ganz ehrlich zu fragen, warum der heutige Christ eine so große Abneigung gegen die Beichte hat, obwohl er zugleich spürt, daß er in seinem christlichen Leben ständig versagt. Da er Gott nicht mehr «schematisch» denken und erleben kann, fallen seine Sünden gegen diesen «unschematischen Gott» aus den «Sündenregistern» gleichsam heraus. Er weiß nicht mehr wann, wie und womit er Gott beleidigt hat. Er ist vor allem nicht sicher, ob Gott und sein Urteil gleichzusetzen ist mit dem, was die Menschen darüber sagen. Oft weiß er zwischen seinem natürlichen Schuldgefühl – das ja nicht unbedingt Sündengefühl sein muß – und seiner Verfehlung gegen Gott nicht mehr zu unterscheiden. Wichtig ist dabei: er will seine Schuld gegen Gott gar nicht abstreiten, aber er kann nicht mehr sagen, ob und inwiefern er schuldig ist. Es bleibt ihm freilich der Ausweg, seine Taten in die Kategorien eines angelernten Beichtspiegels einzureihen und dem Priester das vorzusagen (vielleicht müßte man hier den Ausdruck «vorzuleiern» gebrauchen), was er von ihm erwartet. Das beruhigt ihn aber keineswegs. Er weiß vor allem nicht, ob der Priester seinen seelischen Zustand überhaupt richtig beurteilt. Er selber kann es nämlich nicht. Nehmen wir einen Fall, der gar nicht so selten vorkommt: Es gibt Lebenslagen, Zeiten der existentiellen Schwäche, in denen der Mensch (der heutige Mensch, der von seiner Umgebung, vom Mechanismus seiner Arbeit und von der «Tiefenlosigkeit» seiner eigenen Lebenserfahrungen geradezu gezwungen ist, auf der Oberfläche zu leben) gar nicht dazu kommt, sich ganz zum Einsatz zu bringen, die Grundentscheidung seiner Existenz in die Tat umzusetzen; es ist zu aufreibend für ihn, schwere Sünden zu begehen; seine Verfehlungen werden dann vom Priester ganz eindeutig in die Moralkategorien der bloß «läßlichen Sünde» eingeordnet; er selber ist aber nicht so sicher, ob er vielleicht in seinem inneren «engagement globale» sich nicht schon gegen Gott entschieden hat, ob er nicht in einer ganzheitlichen Lebenslüge lebt, obwohl ihm da einer, der ihn nach den Begriffen seiner Moralhandbücher beurteilt, in seiner rührenden Naivität versichert, es sei gar nicht so schlimm; er erlebt in seinem Alltag immer wieder, wie Menschen innerlich von Gott abfallen können, ohne dabei eine «registrierbare» schwere Sünde begangen zu haben. Jeder Seelsorger kennt ehrliche, aufrichtige und um Gott leidende Christen, die nicht mehr beichten können, vielleicht seit zwanzig Jahren nicht mehr. Können wir es ihnen sehr verübeln, wenn wir während Jahrzehnten (um nur ein einziges Beispiel zu nennen) wegen Feuerbestattung die Menschen sozusagen «in die Hölle geschickt haben» und ihnen jetzt plötzlich, auf Grund eines wortkargen Dekretes, erklären, «die Tore des Himmels» stünden für sie jetzt wieder offen? Man soll doch nicht glauben, der heutige Mensch werde daraus keine weitgehenden Konsequenzen ziehen, vor allem in jenen Fragen, in denen wir uns genauso unnachgiebig gebärdet haben (zum Beispiel in gewissen Fragen der Ehemoral). Wir dürfen uns noch glücklich schätzen, wenn diese Schlußfolgerungen nicht bis zum Bereich des Dogmas gehen werden.

► Die Christuserfahrung. Es ist weiterhin bezeichnend, daß gerade die besten Christen heute immer mehr beunruhigt darüber sind, daß die Existenz Jesu Christi für jene, die «be-

ruflich» über sie sprechen, weitgehend zu einem Klischee geworden ist. Es gab ja so viel «Gerede» über diesen menschgewordenen Gott. Ist er dabei nicht zu einer «Gipsfigur» unserer Kirchen geworden? Gerade Christus, das unauslotbare Geheimnis in unserer Welt, diese Person, in der sich Gott in der Welt ein- und darstellte, wurde so schrecklich verniedlicht, so unbedeutend gemacht. Der heutige Mensch besitzt einen sehr ausgeprägten Sinn für das Echte, Ursprüngliche und Ehrliche. Er fühlt sich von all der Unechtheit, Rührseligkeit und Unnatürlichkeit abgestoßen. Dagegen – und dies ist sehr bedeutend, wenn man die Mentalität des modernen Menschen zu erfassen sucht – wird er innerlich erschüttert, wenn man ihm von einem Christus spricht, der ein Freund der Hungrigen, der Kranken und der Getretenen war; von einem Christus, der sich ansucken ließ um der Wahrheit willen; der sich kreuzigen ließ, weil er einem Feigling, der um seinen Beamtenstuhl bangte, nicht nachgab; weil er den Mut hatte, die Machenschaften von ein paar erbärmlichen Priestern zu entlarven; der sich verlachen ließ, weil er sich geweigert hatte, Gaffern Kunststücke vorzuführen; von einem Christus, der sich hineinbegeben hat in das Kleinsein, in die Entrechtung, in die Traurigkeit, ja, in die Gottverlassenheit, damit er unser aller Freund sein könne; der die Ausgehöhltheit unserer Existenz, unseren Hunger, unsere Krankheit, unser Todgeweihtsein, unsere Verzweiflung und unsere Verlassenheit auf sich nahm; von einem Christus, der am Ölberg in eine Ekstase des Entsetzens und des Grauens geriet, der (wie Lukas sagt) in die Angst hineingeboren wurde, dessen Schweiß wie Blutstropfen auf die Erde niederrann, der sich in furchtbarer Ohnmacht am Boden krümmte, der ratlos unter dunklen Bäumen zwischen der Stätte seines Betens und den Jüngern herumirrte, der zum Vater betete und nur in einem Nebensatz ein Ja fertigbrachte, der zermalmt wurde, dessen Wesen am Ende ganz Pein, Tränen und Grauen war, der unmittelbar in der Gegenwart des Vaters lebte, diese Gegenwart aber als Gottverlassenheit erfahren hat, der – obwohl er nie eine Sünde beging – sich dem ausgesetzt hat, was die Erfahrung der Ekelhaftigkeit der Sünde ausmacht. Wenn man dann noch hinzufügt: Christus hielt all das aus, zwar nicht großartig, nicht mutig, sondern in Armseligkeit und Ohnmacht; er hat geschrien, schwitzte Blut, aber er hielt durch – so versteht der heutige Mensch, daß hier Gott wirklich Mensch geworden ist, ein Mensch wie er selber, der sich leer, ausgehöhlt, todgeweiht und gottverlassen erfährt.

► Die Liebesunfähigkeit. Es ist eine erschreckende Erfahrung unserer Zeit, wie schnell heute Freundschaft und Liebe «zerbröckeln». Einerseits scheint zwar der heutige Mensch außerordentlich freundschafts- und liebebedürftig zu sein. Er erlebt, oft auf erschütternde Weise, die Beglückung der einheitsstiftenden Zweisamkeit. Er besitzt die innere Bereitschaft, eine gleichsam trügerische Leichtigkeit, das «Ja» zum Du auszusprechen. Er hat aber scheinbar die Fähigkeit verloren, dem in der Freundschaft oder in der Liebe bejahen ändern in seiner eigenen Existenz auf die Dauer «Raum zu schaffen». Der Sinn für Treue ist ihm irgendwie verlorengegangen. Seine Hingabebereitschaft ist außerordentlich gefährdet. Sie ist den Angriffen der Undankbarkeit, der Zurückweisung und der fehlenden Gegenleistung nicht entzogen; sie wird leicht müde, wenn von ihr gefordert wird, daß sie für einen ändern auf lange Zeit einsteht mit dem Einsatz der Person, daß sie sich für ihn ängstigt; sie fällt sehr leicht auf sich selbst zurück, wenn sie sich betrogen, ausgenutzt und verbraucht fühlt. Dies bedeutet, daß der heutige Mensch oft jene beglückende Erfahrung vermißt, die man «Seligkeit der Demut und des Verzichts» bezeichnen könnte, die Seligkeit eines Menschen, der erfährt, wie eine andere Person durch das eigene «Herzblut» genährt wird, wie sie – versorgt und genährt aus der eigenen Existenz – wächst und aufblüht. Sehr leicht flüchtet der moderne Mensch in die «Unverbindlichkeit». Man sieht heute oft Menschen zusammenleben, Menschen, die noch vor Jahren einander innig und mit existentieller Glut geliebt haben; jetzt sind sie interesselos, bringen nicht mehr die Kraft auf, einander zu begegnen, gehen aneinander vorbei, meiden Verwicklungen und Diskussionen, geben einander alles, nur nicht sich selbst, bemerken die fliehenden Blicke des ändern nicht mehr, machen aus ihrer Liebesbeziehung einen «glattfunktionierenden Betrieb». Wesentlicher ausgedrückt: Die

Liebe des heutigen Menschen reift nur schwer und selten in die Treue hinein, in jene kraft- und nervenzermürbende Bindung, in welcher sich die Liebe konkretisiert, das heißt sich zur lebenserhaltenden Haltung macht. Diese Unfähigkeit des heutigen Menschen zu einer sich in die Treue umformenden Liebe bedroht sogar seine Gotteserfahrung: Das absolute Sein gibt sich uns in der Restlosigkeit unserer Hingabe an den Nächsten zu erkennen. Wer seinen Nächsten (und vor allem seinen Allernächsten) nicht liebt, kann das Eigentliche Gottes nicht erkennen. Wie kann einer, der einem andern Menschen nicht seine Nähe schenkt, erfahren, daß Gott uns ständig nahe ist; wie kann er, der in seiner existentiellen Müdigkeit nicht mehr eine andere Person aufrechtzuerhalten vermag, verstehen, daß wir durch Gottes Gnade ständig über dem Nichts gehalten werden; wie kann er, der den andern aus dem Mittelpunkt seines Herzens hinausdrängt – weil er vielleicht des andern überdrüssig wurde –, erleben, daß wir im Herzen, in der endlosen Barmherzigkeit Gottes leben; wie kann er, der sich unfähig fühlt, sich für einen Menschen abzuhören, sich für ihn zu ängstigen (bis in seine Träume hinein), ihm in dienender Demut beizustehen, selbst dann, wenn ihn keine Welle gefühlsvoller Begeisterung trägt – wie kann ein solcher Mensch einsehen, was das absolute Besorgtsein Gottes für die Kreatur, was sein Abstieg in die Niederungen der Erde, in die menschliche Dunkelheit, in die restlose Ausnützung und Verbrauchung bedeutet?

Dies ist also die Situation des heutigen Menschen, abgelesen an einigen (ein wenig willkürlich ausgewählten und in ihrer Bedeutung möglicherweise überspitzten) Grunderfahrungen des modernen Christen. Wir wollen uns nun fragen: Von welchem Grund her kann ein solcher Mensch sein eigenes Leben verstehen? Welche tragenden Bezüge gibt es noch in seiner Existenz? Hat er noch in seiner letzten Grundlosigkeit die Möglichkeit, einen letzten Grund der Lebensdeutung zu finden? Was stärkt ihn noch in seinem Leben? Die Antwort heißt: die Welt und der Bruder.

#### *Das Vordringen des Vordergründigen*

Zunächst einmal die «Welt», das heißt das Geheimnislose, das uns Ausgelieferte und so auch das letztlich Grundlose. Die Welt «beschäftigt» den heutigen Menschen. Sie zu gestalten, sich ihrer zu bemächtigen, sie zu verstehen, sie «in Dienst zu stellen», das alles gibt ihm einen gewissen Lebensinhalt und auch Halt im Leben. Das Vordergründige wird also für ihn gleichsam «lebensbegründend», grundsätzlich. Wir möchten in diesem Vorgang zwei Komponenten unterscheiden.

Erstens: Der «zugreifende Mensch». Die erlebte Welt unserer Zeit ist die dem menschlichen Zugriff unterworfen. Wir sind «Weltbauer» geworden. Daraus entsteht für den heutigen Menschen eine spezifische Bewußtseinslage, ein Gefälle des Denkens und Erlebens (unbewußte, vorwissenschaftliche Philosophie). Der heutige Mensch erfährt die Vergangenheit als Entwicklung. Die von ihm erkannte Welt «evolviert» sich. Die Entfaltung des Kosmos bewegt sich nach einem «Grundentwurf» der Hominisierung: das Weltall entwickelt sich auf das Leben hin; das Leben vollendet sich, indem es sich im Menschen in Freiheit, Erkenntnis und Weltbeherrschung umformt; der Mensch hat die Aufgabe, die Weltgestaltung zu übernehmen, sich selbst und somit die ganze Welt in die Zukunft zu projizieren. Wenn man diesen Menschen nach dem Ziel und Sinn dieser weltgestaltenden Aufgabe befragt, dann erhält man gewöhnlich die Antwort: Die Zukunft ist dem Menschen unterworfen, seiner Freiheit, seiner Erfindungsgabe, seinem Fleiß, seinem Einsatz; er soll also die Welt «menschlicher» gestalten, das heißt in der Welt für den Menschen ein Heim und eine Heimat schaffen. Abstrakter gesagt: Der Mensch von heute will seine Welt «weiterhominisieren» (der Ausdruck «humanisieren» wäre hier – wegen seiner historischen Reminiszenzen – unzutreffend). Somit ist der heutige Mensch wesentlich «zukunftsbezogen»; darüber hinaus: einen Weltauftrag spürend, sich als unabhängige Beziehungsmittler der Welt empfindend, zugleich aber einer Welt-zukunft dienend. Eine neue «Mystik der Weltlichkeit» entsteht heute.

Zweitens: Die «zugreifende Welt». Auf den die Welt ergreifenden Menschen greift im gleichen Maße auch die Welt zu. Die zu bewältigenden Aufgaben sind vielfältig, fordern also eine Aufmerksamkeit auf das Vielfältige. Dadurch erzeugt die Welt den «Lärm», etwas, wodurch unsere moderne Welt wesentlich gekennzeichnet ist: Unter «Lärm» verstehen wir hier nicht so sehr das Getöse der Straßenbahnen, der Autos, der Motorräder, der Radios. Auch nicht jenen «geistigen Lärm»,

der von den Schlagzeilen der Zeitungen, von den großen übertriebenen Wörtern, von den Farben, Lichtern, Bildern, Breitwandfilmen, Reklamen, Parteiprogrammen und «knalligen» Berichterstattungen erzeugt werden. All das gehört zwar in unsere heutige seelische Atmosphäre hinein, bestimmt sie weitgehend, ist aber nicht der Grund unserer inneren «Vielfältigung», des Lärms unseres Wesens. Es lohnt sich zwar, darüber nachzudenken, was mit dem Menschen geschieht, wenn der äußere Lärm ihn immerfort aus jedem Winkel seiner Welt überfällt; wie dabei die Fähigkeit der Konzentration auf das Eigentliche verloren geht. Das Wichtige liegt aber anderswo: Der heutige Mensch lebt in einer Welt, die in seinem Weltbild, in seiner erlebten Existenz, in seinem Innern einen Lärm verursacht. Wir haben die «Vielfalt» entdeckt. Es gibt für uns Schichtungen, Stufungen und nicht mehr auf das Eine zurückführbare Eigenschaften. Der heutige Mensch lebt in einem Bewußtseinspluralismus. Er muß von den verschiedensten Ansätzen her denken, von Antrieben, die er nicht mehr in eine überschaubare und geistig kontrollierbare Einheit zu bringen vermag. Der Mensch von heute hat sich mit diesem Bewußtseinspluralismus, mit der Unmöglichkeit einer alles umgreifenden Weltanschauung (also mit der Erfahrung eines nicht mehr überwindbaren Lärms im eigenen Wesen) abgefunden. Er ist auch weitgehend «unsicher» geworden, weiß nicht mehr zu unterscheiden, was (und warum etwas) wesentlich ist. Er anerkennt die Ehrlichkeit des andern, selbst dann, wenn er seiner Meinung nach irrt, versucht die Irrungen zu entschuldigen, will nicht, daß seine eigene Subjektivität in der Welt «triumphiert», ist also grenzenlos tolerant (nicht nur dem irrenden Menschen, sondern sehr oft auch dem Irrtum gegenüber). Seine «eigenen Wahrheiten» oder die Behauptungen derer, in denen er einmal die «Verkörperungen» der Wahrheit sah, haben sich nur zu oft als Festhalten an Gruppeninteressen, als «leichte Lösungen», als «subjektive Formulierungen», aber auch als Machtmittel erwiesen. Solchen Menschen glaubt er nicht mehr so leicht. Was soll er nun tun? Er versucht sich «irgendwie durchzuschlagen». Aus der Großartigkeit der sicher erkannten und schlüssig beweisbaren Prinzipien hat er sich hineinbegeben in das menschlich Mögliche, in das Wahrscheinliche. Was das Leben «vorwärtsbringt», scheint ihm richtig zu sein, obwohl er die Richtigkeit dieses Richtigen nicht eindeutig begründen kann.

#### *Die Erfahrung des Bruders*

Das Evangelium läßt keinen Zweifel aufkommen: Gott will sich uns im uns belegenden Bruder erschließen. Vorhin wurde eine Schwäche des Liebesbewußtseins im heutigen Menschen aufgedeckt. Wir glaubten sagen zu müssen, der moderne Mensch sei seltsam unfähig geworden, die personale Gemeinschaft der Freundschaft und der Liebe in die Zeit hinein (als Treue) zu verwirklichen, bei dem andern auszuharren. Diese Tatsache läßt sich schwerlich bestreiten. Aber gerade hier tritt etwas in Erscheinung, das vielleicht als das hoffnungsvollste Zeichen eines zukünftigen «Durchbruchs» in die menschliche Eigentlichkeit und damit in die Nähe Gottes gewertet werden darf: der heutige Mensch ist wegen dieser inneren Schwäche seiner Existenz betrübt; er leidet unter seiner Liebesunfähigkeit. Darin fängt er bereits an (vielleicht nur unbewußt), die Liebe radikal ernstzunehmen. Jedenfalls sieht er ein: So geht es nicht mehr weiter! Ist es nicht so, daß Gott gerade unsere Schwäche dazu benützt, in unserem Leben etwas Umstürzendes zu vollziehen, eben jenes, wozu wir uns nicht mehr fähig fühlen? In dem Maße als der heutige Mensch für den Bruder ein verschärfteres Verantwortungsbewußtsein empfindet, verdichtet sich die Erfahrung des Heiligen immer mehr in der Wirklichkeit des Bruders. Aber die Gestalt des «Bruders» steht im Zentrum des Christentums: «Bruder» ist das Herzwort unseres Glaubens. Wenn es wirklich wahr ist, daß die menschliche Geschichte heute jene Schwelle übertritt, hinter welcher der Bruder plötzlich mit

seiner ganzen Heiligkeit-tragenden und -stiftenden Wirklichkeit sichtbar wird, so müssen wir sagen: das Christentum beginnt heute; endlich hat es seine Mitte gefunden.

Es gibt ganz bestimmte Voraussetzungen dafür, daß der Mensch die innere Wahrheit des Christentums erfahren und sie in seine Existenz aufnehmen kann. Die wesentlichste dieser Voraussetzungen ist nicht so sehr, daß der Mensch einen artikulierten Gottesbegriff besitzt, sondern daß er sich aufgerufen fühlt, im andern den Bruder zu erkennen, ihm eine hilfreiche Hand zu bieten, über die eigene Trägheit und Selbstzufriedenheit Herr zu werden, auf Ruhe und Frieden zu verzichten, sich fraglos zu schenken, sich im Dienst am leidenden Bruder ein wenig zu vergessen, Rücksichtnahme und Zurückhaltung zu üben, seine eigenen Sorgen für einen Augenblick abzulegen, sein Herz zu überwinden. Gott wäre ja nicht Mensch geworden, wenn wir ihn auch anders, außerhalb der menschlichen Existenz, außerhalb des Bruders, hätten «finden» können. Nachdem Christus unter uns erschienen ist, liegt die einzige Chance des gottsuchenden Menschen darin, daß er des Bruders ansichtig wird. Im Bruder und durch den Bruder wird der Mensch zu Gott gelangen. Gott hat sich, zwar unvermischt, dennoch untrennbar mit dem Bruder identifiziert. Der Bruder ist nicht Gott, er ist aber der einzige Weg zu Gott. Die zwei Hauptgebote sind nicht nur «miteinander eng verknüpft», sie gehen in der Wirklichkeit ineinander. Dies zeigt übrigens, welchen Wert und welche Beweiskraft jene Gottesbeweise haben, in welchen kein Wort über den «Bruder» verloren wird. Mögen sie Gott auch beweisen, aber führen sie auch zu ihm?

Hat der Mensch einmal den Bruder «gefunden», haben sich einmal jene bis jetzt gebundenen Kräfte der menschlichen Existenz «entfesselt»,

welche aus unserer eigenen Verslossenheit zur Hingabe an den Bruder führen, so wird – und zwar mit innerer Notwendigkeit – in der Menschheit die Idee Gottes neu aufleben; eines Gottes, der nicht «in den Wolken» lebt, der gerade in seiner Himmelfahrt unsere Augen auf die Erde gerichtet hat. Es gibt – so vermuten wir – für den heutigen Menschen keinen anderen Gott als den menschengewordenen, den in die Niederungen der Erde abgestiegenen, den zum Bruder gewordenen. Dies bedeutet aber, daß wir – wie der Apostel Paulus – von nichts anderem wissen sollen (vor allem in unserem Sprechen über Gott) als von unserem Herrn Christus. Die Wirklichkeit Christi steht schon – bewußt oder unbewußt – im Mittelpunkt der Existenz des heutigen Menschen. Unser ganzes Wesen, unsere Gottfremdheit, unsere Gebetslosigkeit, unsere innere Verwirrung, unsere Weltverhaftetheit und unsere Brüderlichkeit, all das hat Christus selbst in irgendeiner Form in seinem Leben auch austragen und ausleiden müssen. Er hat somit unsere menschliche Existenz mit seinem göttlichen Leben gleichsam «imprägniert». Das «vorwissenschaftlich-philosophische» Bewußtsein des heutigen Menschen (in innerer Wahrhaftigkeit weiterentwickelt) führt auf Christus hin. Das Geheimnis Christi heißt aber: in ihm formt sich die tödliche Fremdheit Gottes in die warme Nähe des Irdischen um; in ihm ist das Unendliche nahe, das Unfaßbare berührbar, die menschliche Not göttliche Verheißung. Ohne Christus kann der heutige Mensch gar kein moderner Mensch sein.

In diesem ersten Teil unserer Untersuchung haben wir vielleicht nicht viel erreicht. Wir wollten hier noch nichts «definieren», nichts «herausstellen», sondern nur in der Seele des heutigen Menschen einigen Spuren nachgehen. Seltsamerweise führten diese Spuren in die gleiche Richtung, auf Christus hin. In unserem nächsten Beitrag möchten wir die Frage stellen, wie diese «vorwissenschaftliche Philosophie» des heutigen Menschen in der modernen «wissenschaftlichen Philosophie» zu deutlicher Artikulierung gelangt und welchen Beitrag diese an unsere Theologie zu leisten vermag.

Dr. Ladislaus Boros

## VON DER TOLERANZ ZUR RELIGIÖSEN FREIHEIT

Wenn nach einem Wort eines Weisen «die besten Ideen von einer majestätischen Langsamkeit sind», dann gilt das sicherlich von der Idee der religiösen Freiheit. Es gilt im Hinblick auf die protestantische Welt – die Reformatoren lehnten die Religionsfreiheit im modernen Sinn in Wort und Tat ausdrücklich ab. Es gilt erst recht im Blick auf die Kirche Roms, die noch im 19. Jahrhundert den verschiedenen Freiheitsforderungen, die gewiß mit allerhand Falschem vermenget waren, mit großer Skepsis oder dezidiert Opposition begegnete. Die neue «freiheitliche» Entwicklung begann vornehmlich mit dem «liberalen» Leo XIII., entfaltete sich – wenn auch nur zögernd – unter den Piuspäpsten, um dann in der Enzyklika «Pacem in terris» von Johannes XXIII. zu einem beherrschenden Thema zu werden. Es ist unbestreitbar das Verdienst Johannes XXIII., dieses Papstes mit dem geschichtsfreundlichen Grundgefühl und der strahlenden Herzengüte, daß die Religionsfreiheit als wichtiges Anliegen der heutigen Kirche auf der Traktandenliste des II. Vatikanischen Konzils steht und alle Aussicht hat, von der obersten Lehrautorität als Maxime christlichen Denkens und Handelns proklamiert zu werden.

Gewiß, die «Geisterschlacht» in St. Peter ist noch nicht geschlagen. Nachdem aber die ökumenische Öffnung den bisherigen Konzilsverhandlungen das charakteristische Gepräge gegeben hat, dürften viele Konzilsväter ebenso fühlen wie Kardinal Cushing, der in einer Rede in Jersey City sagte: «Wenn das Zweite Vatikanische Konzil die religiöse Freiheit nicht bejaht, wird die ökumenische Bewegung der katholischen Kirche auf ihr eigenes Gesicht fallen.» Die Anerkennung der Glaubensfreiheit durch Rom ist eine wesentliche Voraussetzung für einen vertrauensvollen Dialog mit den andern Konfessionen und Religionen. Die *Ecumenical Review* des Weltkirchenrates schrieb noch vor wenigen Wochen: «Jeder ökumenische Vorstoß der katholischen Kirche wird völlig fruchtlos bleiben, wenn sie nicht klar und autoritativ erklärt, daß sie die Freiheit der Andersgläubigen achtet, auch wenn sie

die Macht zur Unterdrückung in Händen hat, und jede Diskriminierung wegen des religiösen Bekenntnisses verurteilt» (1964, S. 395). In der Tat erwartet die Welt vom Zweiten Vatikanischen Konzil, daß es ein für allemal den Verdacht zerstört, daß wir Katholiken in Sachen Religionsfreiheit «zwei Evangelien predigen», eines für uns selber, ein anderes für die «Irrgläubigen».

### Toleranz je nachdem

Der Verdacht eines «doppelten Evangeliums» fällt in den Augen der Nichtkatholiken hauptsächlich auf jene kirchlichen Vertreter, die – ausgehend vom Prinzip: «Nur die Wahrheit hat Existenzberechtigung!» – mit scheinbar zwingender Logik nur eine gestufte Toleranz konzedieren können. Der Gedankengang der Verfechter dieser Toleranz ist ungefähr folgender:

Im Reich des Geistes gibt es eine objektive Wahrheit und eine objektive Werthaftigkeit. Wahr und Falsch, Gut und Böses sind unabhängig vom subjektiven Meinen und Glauben. Die Sittenordnung verlangt daher die Harmonie zwischen dem freien Handeln des Menschen und dieser objektiven Wahrheits- und Wertordnung. Das persönliche Urteil eines jeden über sein sittliches Sollen und Dürfen muß ausnahmslos von dieser objektiven Ordnung her bestimmt werden. Es ist dem seinsmäßig Guten und Wahren verpflichtet. Mit der Pflicht ist notwendig das Recht gegeben, dem Gewissensspruch, der der objektiven Wertordnung entspricht, folgen zu können. Aus dem gleichen Grund gibt es jedoch kein Recht, einem irrigen Gewissen zu folgen, das der objektiven Ordnung von Wahr und Gut widerspricht. Natürlich ist es möglich, daß ein Gewissen wegen mangelnder Erkenntnis unverschuldet irrt. Ein solches irrendes Gewissen muß wohl auch dem Gewissensspruch folgen, weil es darin Gottes Willen zu befolgen glaubt, aber deswegen ist noch nicht das, was getan wird, gut. Wenn jemand aus unverschuldet irrigem und unkorrigierbarem Gewissen glaubt, er müsse einen unheilbar Kranken durch den Tod erlösen, um ihn von den Qualen zu befreien, wird er wohl subjektiv nicht schuldig, aber die Tötung dieses Leidenden bleibt objektiv ein durch die Sittenordnung verbotenes Vergehen.

Aus diesen prinzipiellen Überlegungen ergeben sich für das Einzelgewissen entsprechende Folgerungen:

► In seinem Privatverhältnis zum Nebenmenschen. Das der objektiven Wahrheit entsprechende Gewissensurteil hat ein naturgegebenes Recht, von den andern anerkannt zu werden, nicht nur in seinem bloßen Dasein, sondern auch in seiner Kundgebung und Ausführung. Das irri-ge Gewissen kann jedoch dem Nebenmenschen gegenüber nicht denselben Anspruch geltend machen, aus dem einen Grund, weil Wahrheit und Irrtum nicht auf gleiche Stufe gestellt werden können.

► In dem öffentlich-rechtlichen Verhältnis zum Staat. Das wahre Gewissen und die wahre Religion haben aus sich selbst einen Anspruch auf positiven Schutz und positive Förderung durch den Staat. Sie sind das höchste Gut der Gemeinschaft und darum durch den Staat, dem die Sorge um das wahre Gemeinwohl obliegt, zu schützen und zu pflegen. Dem irrigen Gewissen und der falschen Religion hingegen fehlt diese innere Werthhaftigkeit. Sie können darum auch nicht aus sich einen gleichen Rechtsanspruch auf staatlichen Schutz geltend machen. Es kann natürlich aus andern Gründen geraten oder geboten sein, den im guten Glauben Irrenden vom Staate aus materiell, wenn auch nicht rechtens, das Gleiche zuzugestehen. In der jetzigen Zeit ist ein friedliches und geordnetes Zusammenleben der Irrenden und Nicht-Irrenden praktisch nicht möglich, wenn nicht der Staat sich gegen beide gleich verhält. Die Formel vieler moderner Staatsverfassungen: «Gewissens- und Religionsfreiheit für alle innerhalb der Schranken der allgemeinen Ordnung», fußt auf dieser Notwendigkeit des friedlichen Zusammenlebens, nicht auf der inneren Gleichheit und Wahrheit der Gewissen und Religionen. Deshalb kann auch das staatliche Verhalten, je nach der Verschiedenheit der Umstände von Personen, Ort und Zeit, im Interesse eines friedlichen und geordneten Zusammenlebens *schwanken*. Es fordert nicht für alle Fälle ein gleiches staatliches Verhalten gegenüber allen.

► Was die Stellung der Kirche betrifft, sagt diese Auffassung: Auf Grund ihres Ursprungs aus dem Willen Christi besitzt die katholische Kirche kraft göttlichen Rechts Anspruch auf Gewissens- und Religionsfreiheit, ja sie kann allein einen solchen absoluten und universalen Anspruch geltend machen, weil sie allein die eine, wahre Kirche ist. Die Tolerierung anderer Bekenntnisse ist nur eine praktische Tolerierung. Sie kann zum Teil geboten sein durch die Anpassung an die bestehende Situation, die ein anderes Verhalten einfach unmöglich macht und schwerste Übel für die Kirche heraufbeschwören müßte. Zum Teil beruht sie auf der Erkenntnis, daß Glaube nicht auf dem Weg der Gewalt, sondern nur der Belehrung und des freien Entschlusses der Menschen ausgebreitet werden kann.

So sehr die Verfechter dieser Meinung die Wahrheit und die Logik auf ihrer Seite zu haben glauben, so sehr erweckt ihre Auffassung bei den Andersdenkenden den zwiespältigen Eindruck, daß hier ständig mit zweierlei Maß gemessen wird, und daß die Toleranz gegenüber dem Andersgläubigen auf bloßer Opportunität gründet. Dieser Eindruck wird ihnen gar zur Gewißheit, wenn sie bei keinem geringeren Autor als *Kardinal Ottaviani* in seinen *Institutiones iuris ecclesiastici* von 1960 die Sätze finden: «Du wendest vielleicht ein: also gebraucht die katholische Kirche zweierlei Gewicht und zweierlei Maß. Denn wo sie (in einem mehrheitlich katholischen Land) die Macht hat, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber selber eine Minderheit in einem Staate bildet, verlangt sie die gleichen Rechte wie die andern. Daraufhin ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und zweierlei Maß ist anzuwenden, ... das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum» (72/73). Fast dieselben Worte fanden sich bereits in seiner viel diskutierten Toleranzansprache von 1953. Schon 1948 las man Ähnliches in einem von höherer Stelle inspirierten Artikel von *P. Cavalli*, der in der *Civiltà cattolica* schrieb: «Von ihren göttlichen Prärogativen überzeugt, die einzig wahre Kirche zu sein, muß die katholische Kirche für sich allein das Recht auf Freiheit beanspruchen. Dieses Recht kommt allein der Wahrheit zu, nicht dem Irrtum. Was die andern Religionen betrifft, wird sie sie nicht bekämpfen, aber verlangen, daß ihnen die

Verbreitung falscher Lehren mit gesetzlichen und menschenwürdigen Mitteln verboten wird. Daher wird die Kirche in einem Staat mit katholischer Mehrheit fordern, daß dem Irrtum keine legale Existenz gegeben werde. Den religiösen Minderheiten soll nur eine faktische Existenz gelassen werden, ohne Möglichkeit der religiösen Propaganda» (Vol. II, p. 33). *P. Cavalli* gab zu, daß diese These für die Protestanten einen «großen Skandal» darstelle. Aber das sei in Kauf zu nehmen. Die beiden würden von verschiedenen Prinzipien ausgehen: «Die Protestanten vom Recht auf Freiheit, die Katholiken vom Recht der Wahrheit» (33).

### Religiöse Freiheit für alle

Viele Zeichen deuten darauf hin, daß nun das Konzil in höchst eigener Person das «große Ärgernis» beseitigen möchte. Bezeichnenderweise pocht das einschlägige *Konzilsschema* nicht so sehr auf das «Recht der Wahrheit», sondern betont vielmehr auch das «Recht auf Freiheit». Das Schema ist programmatisch nicht mit «Toleranz» überschrieben, was im Grunde nur das «Dulden eines Übels» bedeutet, sondern trägt den klaren Titel: «*Die religiöse Freiheit*». Für den Textentwurf ist charakteristisch, daß er nach dem Stil Papst Johannes XXIII. sich bemüht, «die ganze Frage sorgfältig fernzuhalten von jener Welt der Abstraktionen (1), die dem 19. Jahrhundert so teuer war», wie Bischof De Smedt in seiner Relatio ans Konzil am Schluß der zweiten Session ausführte. Man will die Frage im Blick auf den konkreten Menschen in der konkreten Gemeinschaft der heutigen Zeit stellen. Der durch die Presse weithin bekannt gewordene Text ist für die dritte Konzils-session neu überarbeitet worden und liegt noch «unter Geheimnis». Er kann in den folgenden Ausführungen deswegen nicht berücksichtigt werden. Dem Vernehmen nach soll er noch offener und fortschrittlicher sein als die erste Fassung. Inzwischen erschien ja die Enzyklika «*Pacem in terris*» mit den fortschrittlichsten Aussagen, die je ein Papst über die Freiheitsrechte des Menschen wagte.

Die Verteidiger der religiösen Freiheit führen folgendes ins Feld:

1. Der Glaube ist Sache der Gnade Gottes und der freien Entscheidung des Menschen. Die Kirche, die von Christus gesandt ist, alle Völker zu lehren, hat das Wort der Wahrheit auszubreiten nach dem Beispiel der milden Weise Gottes, mit der er die Menschen in seine Liebe ruft. Sie hat jene Mittel zu gebrauchen, die Christus selber gebraucht hat: Predigt des Evangeliums, Beispiel des Lebens, Zeugnis für die Wahrheit bis zur Hingabe des eigenen Lebens. Niemand kann und darf zum Glauben genötigt werden. Der Grund liegt in der Natur des Glaubensaktes selber. Der Glaube ist Geschenk des Geistes, «der weht, wo er will», und verlangt das freie Ja des Menschen. Ein erzwungener Glaube ist kein Glaube, jedenfalls kein Heilsglaube. Dies gilt immer und überall. Daher ist die religiöse Freiheit nicht nur von den Christen und für die Christen, sondern von allen Menschen und für alle Menschen zu fordern. Sie ist das ureigenste Gut des Menschen, dessen höchste Würde darin besteht, von Gott berufen zu werden und dieser Berufung in Freiheit zu folgen. Paul VI. betont in seiner Enzyklika «*Ecclesiam suam*»: «So wird die Verkündigung der Kirche – auch wenn sie Verkündigung unbestreitbarer Wahrheit und notwendigen Heiles ist – nicht mit äußeren Zwangsmitteln vorgehen, sondern sie wird nur auf den zulässigen Wegen menschlicher Erziehung, innerer Überzeugung, gemeinsamer Besprechung, immer unter Achtung der persönlichen und staatsbürgerlichen Freiheit das Geschenk des Heiles anbieten».

2. Der Mensch kann in seinem irdischen Leben dem Willen Gottes nur in dem Maße folgen, als er diesen Willen in seinem Gewissensspruch erkennt, und er wird sein Heil nur erreichen, indem er seinem Gewissen in Treue folgt, selbst wenn es einmal unverschuldet und unbehebbar irren sollte. Kein Mensch und keine Gemeinschaft haben daher ein Recht, den Menschen zu

einer Tat gegen sein Gewissen anzuhalten. Vielmehr haben sie dieses Gewissen, selbst wenn es schuldlos irren sollte, gebührend zu respektieren. Durch eine solche Respektierung des Gewissens wird im letzteren Fall nicht der Irrtum gebilligt. «Zwischen Irrtum und irrender Person ist zu unterscheiden», mahnte mit unmißverständlichen Worten Johannes XXIII. in «Pacem in terris». «Der irrende Mensch hört nicht auf, Mensch zu sein, und verliert nie seine personale Würde, der stets Rechnung zu tragen ist» (AAS 1963, 299). Wenn daher von der anderen Seite immer wieder gesagt wird, der Irrtum hat keine Existenzberechtigung, so ist dagegen zu betonen, nicht der Irrtum, aber der irrende Mensch hat und behält seine Rechte.

3. Religiöse Freiheit des Menschen, der nicht nur Innerlichkeit, sondern auch Leiblichkeit, der nicht nur Individuum, sondern auch Gemeinschaftswesen ist, wäre vergeblich und inhaltlos, wenn er seine im Gewissen erkannten Pflichten gegen Gott und die Menschen nicht privat und öffentlich, einzeln und in Gemeinschaft ausüben könnte. Mit derselben Sozialnatur des Menschen ist es wohl auch gegeben, daß die Ausübung der Freiheit nicht unbegrenzt ist. Sie hat da ihre klare Grenze, wo die wesentliche Würde der Person verletzt würde oder die Gemeinschaft der Menschen in Wahrheit nicht mehr möglich wäre.

Als Maßstab und Kriterium für eine mögliche Einschränkung der Handlungsfreiheit wurde im ersten Textentwurf des Konzilsdekretes das «Gemeinwohl» (bonum commune) genannt. Aber die Amerikaner haben diese Formel angegriffen. Sie sei höchst gefährlich. Die Gefahr sei nämlich groß, daß dieses «Gemeinwohl» allzu leicht der «Staatsraison» oder dem Mehrheitswillen des Volkes oder dem politischen Willen der Regierung gleichgesetzt werde. Um eine solche Gefahr auszuschließen, möchten die Verteidiger der religiösen Freiheit klarer formulieren: Die Handlungsfreiheit darf nur begrenzt werden, wenn sie dem Ziel der Gemeinschaft oder des Staates in schwerwiegender Weise widerspricht, wobei zu diesem Ziel des Staates gerade der Schutz der Würde der Person und ihrer Rechte gehört, wie Johannes XXIII. in «Pacem in terris» schrieb: «Das staatliche Gemeinwohl umfaßt den Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen und erleichtern ... Dieses Gemeinwohl

liegt heutzutage vor allem in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person. Darum ist wesentliche Aufgabe jeder öffentlichen Gewalt, die unantastbaren Rechte der menschlichen Person zu schützen und die Erfüllung ihrer Pflichten zu fördern» (AAS 1963, 273f.). Die Verletzung der Menschenrechte, die zu den primären und grundlegenden Rechten der Gesellschaft gehören, wäre selber eine Verletzung des Gemeinwohls.

4. Aus der verschiedenen Zielsetzung der Kirche und des Staates – der Staat hat das irdische Wohl, die Kirche das ewige Heil zum Ziel – folgt, daß der Staat selber keine Kompetenz besitzt, Glaube und Bekenntnis der Bürger zu bestimmen und zu reglementieren oder gar seinen irdischen Zielen unterzuordnen. Die politische Gewalt ist auf dem Gebiet der Religion unzuständig. Sie ist nicht Trägerin der Offenbarung und auch nicht Richterin über die Wahrheit der Religion. Daher ist es den Staatsregierungen auch nicht erlaubt, den Bürgern ein bestimmtes Glaubensbekenntnis vorzuschreiben und es zur Bedingung zu machen, um in vollem Umfang an den nationalen und bürgerlichen Rechten teilzunehmen. Bereits im ersten Textentwurf wurde in diesem Zusammenhang die «Allgemeine Menschenrechts-Erklärung» der UNO genannt, die allen Bürgern, gleich welcher Religion, Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz garantiert. Die Religionsfreiheit ist also nicht Sache der Opportunität, sondern ein prinzipielles Menschenrecht. (Wenn noch das neue «Lexikon für Theologie und Kirche» die Religionsfreiheit nur als «tolerabel» erklärt [Bd. 8, Sp. 1177], so ist dieses Urteil durch «Pacem in terris» bereits überholt.)

Vielleicht könnte jemand ernsthaft fragen: Ist es nicht ein zu großes Risiko, solche religiöse Freiheit zu fordern und zuzugestehen? Darauf wäre zu antworten: Gott selbst ist ein Risiko eingegangen, als er sich nicht Knechte, sondern Freunde wünschte. Freundschaft, Jüngerschaft besagt wesentlich Wahl. Deshalb läßt Gott selbst frei wählen (vgl. B. Häring, *Die religiöse Freiheit*, in «Theologie der Gegenwart» 1964, S. 187ff.). Es ist aber die Wahl der sieghaften Gnade Gottes, der Liebe und der Wahrheit, die letztlich den stärkeren und längeren Arm haben als die Waffen der Gewalt. Wenn der Christ nicht an die innere Überzeugungskraft der göttlichen Frohbotschaft glaubt, sondern auf Machtmittel sinnt, um ihr zum Siege zu verhelfen, dann fehlt es offenbar bereits an seinem Glauben. Die Verteidiger der religiösen Freiheit sind überzeugt, daß der christliche Glaube in der Welt um so erobernder wirkt, je stärker der Akzent auf die befreiende Kraft der Wahrheit und Liebe gelegt wird.

«Wir nähern uns einer Zeit, in der die gesamte gesittete Menschheit den Zwang in geistigen und zumal in religiösen Dingen grundsätzlich ablehnt und Gewaltanwendung in dieser Hinsicht nur der Barbarei eignet, gegen die heute die Völker der abendländischen Kultur ihre Kräfte sammeln. Es kann daher der Kirche nur zum Segen gereichen, wenn auch sie sich zur Freiheit des Gewissens und der Religion bekennt und auf staatliche Gewaltmittel gegen Andersgläubige freiwillig auch dort verzichtet, wo diese ihr noch zur Verfügung stehen sollten. Was sie dabei an physischer Macht verliert, wird sie an moralischer gewinnen. Sie würde aber sehr an Ansehen einbüßen und zugleich zu einem vergeblichen Kampf führen, wenn jeder Akt der Toleranz von ihr aus nur ein widerwillig gewährtes, jederzeit widerrufliches Zugeständnis wäre» (M. Pribilla).

Die Wahrheit hat nur da Chance, wo sie in Liebe und Geduld auftritt. Was aufgezwungen wird, wird nicht geliebt. Wenn ein Johannes XXIII. – wie kein anderer Papst unseres Jahrhunderts – in einem ganz kurzen Pontifikat den Weg zu den Herzen auch außerhalb der Kirche gefunden hat, so war es seine befreiende Güte und sein unbeirrtes Wohlwollen für alle Menschen guten Willens. Wenn die Kirche von heute zu einem Dialog mit der Welt und den andern Konfessionen und Religionen kommen will, kann es nur geschehen im Geist der Liebe und der Freiheit. A. Ebmeyer

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.–; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.–. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement. – Belgien-Luxemburg: bFr. 190/100.–. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C.C. P. No 218505. – Deutschland: DM 15.–/8.–. Best- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Post A. Ludwigshafen/Rh., Orientierung. – Dänemark: Kr. 25.–/13.–. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – Frankreich: Fr. 17.–/9.–. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris. C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. – Italien-Vatikan: Lire 2200.–/1200.–. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. – Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.–/50.–. USA: jährlich \$ 4.–.