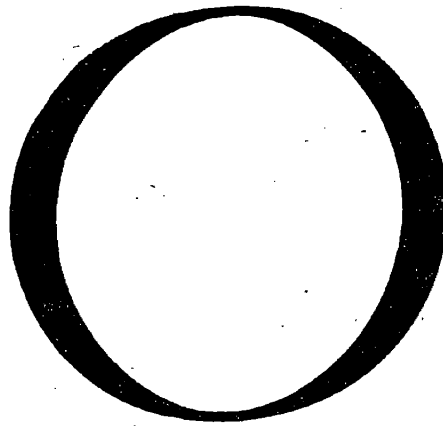




Wir kommentieren

die Frage: Statische oder dynamische Religion? Langweilige Mahner – Aufreizende Ketzer – Einfügung oder Initiative? – Spiritualität der Ordnung – Heutiges Menschenbild – «Ein kleiner Gott auf Erden» – Relativierung heiliger Ordnungen – Was fange ich mit meinem Leben an?

das Problem: Christentum und Marxismus: Das Gespräch mit den Marxisten – Eine Frage mit vielen Fragezeichen – Die Paulus-Gesellschaft – Das Salzburger Gespräch 1965 – Ist Marxismus Atheismus? – Marxismus und Kommunismus – Marxismus und Pluralismus – Und die praktische Politik der kommunistischen Machthaber? – Ausblicke.

Theologie der Erwartung

Christliche Zukunft des Menschen: Das Christentum eine Religion der Zukunft – Die Religion der absoluten Zukunft – Ohne innerweltliche Zukunftsutopie, dennoch von Bedeutung für irdische Zielsetzungen – Das Christentum wird bleiben – Legitimer religiöser Pluralismus.

Ordensleben an der Wende

Kirchenreform und Ordensreform (2): Die Forderung der Gegenwart – Neue Ausgangslage heute – Die Orden am Vatikanum II – Kapitel 6 der Kirchenkonstitution enttäuscht – Griechische Kirchenväter wußten Besseres zu sagen – Haben die Ordensleute geschlafen? – Wie

holt man das Verpaßte nach? – Richtlinien zur Ordensreform und «Winke des Geistes» – Konkrete Pläne für Ausbildungs- und Regierungsreform – Die Generalkapitel haben eine Chance.

Länderbericht

Geschlechterziehung in der Sowjetunion: Ein heikles Thema wird über Nacht gesprächsfähig – Erstaunlich hohes Ethos der Diskussion – Der Artikel einer Leningrader Lehrerin – Schwerpunkte der Attacke gegen die bisherige sowjetische Sexualerziehung – Gerede und Klatscherei – Scheinheiligkeit, die zum Zynismus führt – Plumpe und unerfahrene Aufklärung – Prangersystem – Die Auseinandersetzung geht weiter, und zwar scharf.

KOMMENTARE

Statische oder dynamische Religion?

Liest man im gleichen Zeitraum ganz verschiedene Dinge, so kann es zu anregenden Gegenüberstellungen kommen. So ist es uns mit einem kirchlichen Blatt und einem philosophischen Buch ergangen. In beiden stießen wir auf eine Warnung vor derselben Gefahr. Beide Formulierungen der Warnung nahmen auf die Religion Bezug. Und trotzdem hatten sie einen ganz verschiedenen Stil und kamen aus radikal entgegengesetzten Horizonten.

Fernseh-Kasuistik

Der Wortlaut der einen Warnung: «*Sitzt der Priester zuviel vor dem Fernsehapparat, ergibt sich ihm Angina temporis (Zeitnot) für viele wichtige Pflichten, zum Beispiel das andächtige Breviergebet, den Rosenkranz, die Lesung der Heiligen Schrift, das Studium der Theologie, die Vorbereitung der Predigt und der Religionsstunden?*»

Was hier gesagt wird, stammt sicher aus Beobachtung und Erfahrung, so daß die Berechtigung der Warnung nicht bestritten werden kann. Aber wird die so formulierte Warnung auch ankommen? Hat sie etwas Aufrüttelndes? Zwingt sie zum Nachdenken? Oder hinterläßt sie beim Leser den Eindruck des schon tausendmal Gehörten? Daß wichtige Pflichten nicht vernachlässigt werden dürfen, daß die Pflicht den Vorrang vor dem Angenehmen hat, ist uns nur allzu bekannt. Aber wenn eine Fernsehsendung uns interessiert und die Pflicht langweilt, geht dann von dieser Warnung ein Impuls aus, der es uns erleichterte, uns gegen Interesse und Neigung für die Pflicht zu

entscheiden? Kann überhaupt noch von Pflicht gesprochen werden, wenn der Priester bereits einen achtstündigen Arbeitstag hinter sich hat? Soll er denn kein Recht auf Freizeit haben, in der er tut, was ihn interessiert? Könnte nicht gerade eine Fernsehsendung ihm Anregung und Anschauungsmaterial für Predigt und Religionsunterricht geben?

Das sind Fragen, deren Berechtigung ebenfalls nicht bestritten werden kann. Läßt man sie aber gelten, so ist die Warnung ausgehöhlt und damit wirkungslos. Weist das nicht darauf hin, daß ihr etwas fehlt, etwas, das uns anregt oder aufregt? Was hiermit gemeint ist, zeigt die Warnung vor dem Fernsehen, die wir in dem philosophischen Buch gefunden haben:

«*Mögen Menschen, die nicht wissen, was sie in diesem Leben mit sich anfangen sollen, die ihre Zeit dadurch vergeuden, daß sie Illustrierte lesen und vor dem Fernsehempfänger sitzen, auf das ewige Leben hoffen.*»¹

Vor dem Fernsehschirm sitzt, wer nichts mit sich anzufangen weiß; wer sich nicht als handelndes Subjekt versteht, das die Welt gestalten und verändern will, sondern als Objekt, das passiv darauf wartet, was ihm geboten wird. Man weiß sein Leben nicht zu füllen, weshalb man darauf wartet, daß andere es füllen. Man langweilt sich und läßt sich die Langeweile vertreiben.

Das ist eine Anklage, die nicht gleichgültig läßt. Wer das liest, sieht sich vor die Frage gestellt: Bin auch ich ein Mensch, der nichts mit sich anzufangen weiß, der nicht weiß, was er will?

¹ Walter Kaufmann: Der Glaube eines Ketzers. Szczesny Verlag, München, 1965, 431 Seiten, S. 387.

Und dann die Spitze gegen die Christen: sie vertändeln dieses Leben, weil es für sie nicht das eigentliche und wahre Leben ist, das für sie erst nach dem Tod beginnt. Die Hoffnung auf das ewige Leben entfremdet den Menschen dem Leben auf dieser Erde, so meint *Walter Kaufmann*, dem die zweite Warnung vor dem Fernsehen entnommen ist.

Wir haben vom verschiedenen Stil der beiden Warnungen gesprochen. Nachdem wir sie analysiert haben, liegt es nahe, die eine als statisch, die andere als dynamisch zu charakterisieren. Die eine ruft uns zur Ordnung, die andere zu selbsttätiger Initiative. Für die eine ist das Leben eine festgefügte Ordnung, in der jeder einen bestimmten Platz mit einem ausgefüllten Pflichtenheft hat. Je eifriger er diese Pflichten erfüllt, um so besser die Note, die er am Ende des Lebens erhält, um so größer der himmlische Lohn. Die andere Warnung versteht das Leben als ein Wagnis, das die Aktivierung unserer Phantasie und schöpferischen Kräfte verlangt.

Allein schon diese Gegenüberstellung wird von vielen als Werturteil empfunden werden. Sind schöpferische Phantasie und Initiative nicht höhere Werte als Einfügung in eine Tradition? Darf aber ein Katholik eine solche Rangordnung der Werte gelten lassen? Ist denn für ihn nicht die Tradition das Heilige und Unantastbare? Für diesen letzteren Punkt ließe sich immerhin die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Tradition anführen; einer Tradition, die das umfaßt, was für die Kirche wesentlich und grundlegend ist, und jener andern Tradition, die sich auf das bezieht, was sich im Laufe der Geschichte mit mehr oder weniger Recht verfestigt hat. Des weitern kann gefragt werden, was denn an Bindendem überliefert wird: ein System von Verhaltensformen oder ein Geist, der sich in je neuen Verhaltensformen ausprägt?

Diesem Hinweis auf Traditionsverständnisse entnehmen wir, daß auch für eine christliche Lebensauffassung nicht von vornherein ausgemacht ist, welches Leitbild den Vorzug verdient, jenes von der festgefügtten Ordnung oder jenes von der schöpferischen Initiative. Diese Alternative hat sich uns als Horizont enthüllt, aus dem die beiden erwähnten Warnungen vor dem Fernsehen kommen. Hierbei wird aber in solcher Weise auf die Religion Bezug genommen, daß man sich zur Frage herausgefordert fühlt, was die beiden Mahner unter Religion verstehen. Im einen Fall erscheint sie als Gefüge von Pflichten, das den Gebrauch der Zeit mit zeitlosen Prinzipien regelt. Im andern Fall ist sie eine Hoffnung auf das Jenseits, die von der Nutzung der Zeit entbindet.

Letztere Auffassung kann von einem Christen nur als Mißverständnis abgelehnt werden. Trotzdem anerkennt er, daß dem Mißverständnis ein echtes Anliegen zugrunde liegt. Wir können dieses Anliegen so formulieren: Ist für den Christen von vornherein festgelegt, was er mit seiner Zeit anzufangen hat? Oder ist es seinem erfinderischen Geist und seiner Initiative anheimgegeben, was er damit anfängt? Entspricht das eine christlicher Demut und das andere prometheischem Stolz? Haben wir es hier mit dem Gegensatz von religiöser und areligiöser Haltung zu tun?

Was religiöse Haltung ist, können wir nicht aus den abstrakten Begriffen von Gott und Mensch ableiten. Abstraktionen sind nicht notwendig eine Garantie für Objektivität, da sie manchmal auf Grund einer persönlichen Stellungnahme Aspekte der Wirklichkeit privilegieren, die keine zwingende Evidenz für sich beanspruchen können. Wir müssen von tatsächlich bezugten Haltungen ausgehen und fragen, ob sie die Charakterisierung als religiöse verdienen. Da wir hier keinen enzyklopädischen Überblick über existenzielle Haltungen geben können, beschränken wir uns auf jene Hochkultur, der das genannte Stichwort vom prometheischen Stolz entstammt.

Mystik der Ordnung

Für den gebildeten Griechen der klassischen Zeit ist der Stolz (Hybris) das schwerste Vergehen, dessen sich der Mensch schuldig machen kann. Der Stolz ist die Auflehnung gegen die Ordnung, innerhalb derer dem Menschen ein fester Platz zugewiesen ist. Jedem Menschen ist eine Rolle zugeordnet, die

er in exemplarischer Weise zu spielen hat, über die er aber nicht hinausstreben soll. So verlangt es die Auffassung der Welt als eines Kosmos, einer Ordnung, in der die vielen und im Widerstreit liegenden Dinge durch die Vernunft zur Einheit zusammengehalten werden. Der Mensch ist ein Glied des Kosmos und untersteht in seinem Denken und Tun derselben Vernunft, die das Weltall durchwaltet. Die Ordnung ist das Ideal. Deshalb ist es Aufgabe des Menschen, sich selbst in Ordnung zu bringen, das heißt die Seelenteile in das rechte Verhältnis zueinander zu bringen. Ziel des ethischen Strebens ist die Selbstvervollkommnung, die auch das Maß der zwischenmenschlichen Beziehungen ist: jeder hat den andern zur Selbstvervollkommnung zu führen. Diese besteht aber nicht in der Entfaltung der Individualität oder der Persönlichkeit, sondern in der möglichsten Angleichung an das Gesetzmäßige, das Allgemeine, also in der Loslösung vom Einzelnen und Veränderlichen. Das eigentliche Sein ist das Unwandelbare und Unveränderliche, weshalb Gott bei Aristoteles der unbewegte Bewegter ist.

Kann diese Lebensauffassung noch religiös genannt werden? Ist sie nicht vielmehr der Prototyp der areligiösen Haltung? Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, das heißt ein Wesen, das der Vernunft folgt. Hierdurch gibt er sich selbst Anteil am eigentlichen Sein, was in der Übersetzung in die biblische Sprache heißt: Der Mensch erlöst sich selbst.

Diese Deutung erweist sich als oberflächlich, wenn wir mit dem Philosophen *Pierre Guérin*² fragen, wie es zur Lebensauffassung der griechischen Klassik gekommen ist. Guérin stellt sich das folgendermaßen vor: Der Mensch erfährt sich als Widerspruch. Einerseits ist ihm bewußt, daß er vergänglich ist; andererseits spürt er das Verlangen nach Unvergänglichkeit. War nicht dieser Widerspruch die Triebfeder seines Denkens, das ihn dazu führte, die Eigentlichkeit des Seins in das Unveränderliche und Unwandelbare zu verlegen? So entgeht er dem Widerspruch zwischen erlebter Vergänglichkeit und ersehnter Unvergänglichkeit. Indem er sich der Ordnung des Kosmos unterwirft, übersteigt er die Sphäre des Werdens und Vergehens und nimmt teil an der Unveränderlichkeit des in der Ordnung waltenden Gesetzes.

Hier liegt eine Spiritualität vor, wenn wir unter Spiritualität eine systematisch durchdachte Lebensauffassung verstehen, die den geistigen Werten den Vorrang vor den materiellen gibt. Zur Vergewisserung über die Richtigkeit dieses Urteils genügt es, auf die gegensätzliche, von Paulus im 1. Korintherbrief 15,32 zitierte Maxime zu verweisen: «Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.» Fraglich ist also nicht die Zuordnung zur Spiritualität, sondern der Charakter der Spiritualität. Verdient sie den Namen religiös, oder ist sie eine rein intellektuelle Spiritualität in der Art des philosophischen Idealismus eines *Léon Brunschwig*³?

Wollen wir nicht von der Ineinsetzung des Religiösen mit dem Christlichen ausgehen, so können wir fragen, welche Vorstellung ein zeitgenössischer Humanist mit dem Eigenschaftswort religiös verbindet. Der Psychologe André Berge schreibt in einem Buch, das sich mit den letzten Fragen des Lebens und Sterbens befaßt: Die religiöse Ergriffenheit «scheint einem inneren Gefühl der Verbundenheit mit einem universalen Ordnungsprinzip zu entsprechen, das je nach den Glaubensüberzeugungen und vielleicht auch je nach den Gläubigen in verschiedenem Grade personifiziert wird».⁴

Die Beschreibung des Religiösen als «Gefühl der Verbundenheit mit einem universalen Ordnungsprinzip» trifft ziemlich genau das, was wir oben als Lebensauffassung der griechischen Klassik erarbeitet haben. Diese Übereinstimmung wird noch deutlicher, wenn wir in den Gedankengängen eines *Plato* und *Aristoteles* mit Guérin den philosophischen Ausdruck einer «mystique de l'ordre» sehen. Die wörtliche Übersetzung

² *Pierre Guérin*: Vérité et Religion. Essai sur le problème philosophique du Christianisme. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 212 Seiten, S. 44 und 104.

³ *Léon Brunschwig*: Ecrits philosophiques. Tome 3e: Science – Religion. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

⁴ *André Berge*: Contre la peur de vivre et l'angoisse de mourir. Paris, Bernard Grasset, 1963, S. 265.

«Mystik der Ordnung» wäre wohl mißverständlich, weshalb wir umschreiben müssen: Lehre von der Ordnung, die affektiv, also vor-reflexiv und vor-rational, verwurzelt ist. Vielleicht könnten wir sagen, das Ordnungsdenken der griechischen Klassik sei eine Rationalisierung einer affektiven Sicherheit, die der griechische Mensch der klassischen Zeit in den ersten Lebensjahren empfangen und dank der Ordnung der «Polis» (Stadtstaat) unerschüttert durchs Leben getragen hat. Wird die griechische Philosophie in diesem Lebenszusammenhang gesehen, so wird unser innerer Widerstand wohl geringer sein, in ihr eine Form religiöser Spiritualität zu sehen.⁵

Eine Bestätigung dieser Deutung könnte darin liegen, daß das Ordnungsdenken der griechischen Klassik und der Stoa in die Gehorsamsmystik des heiligen *Ignatius von Loyola* aufgenommen wurde. In seinem Brief an die Jesuiten in Portugal über den Gehorsam finden wir unter anderen das folgende Argument: «Daher die wohlgeordnete Reihenfolge der verschiedenen Engelchöre, daher bei den Gestirnen und allen anderen bewegten Körpern jene genaue Verteilung an Ort und Platz und ihre gehörige Verbindung untereinander, infolgedessen ihr Lauf und ihre Bewegung von einem höchsten Beweger stufenweise auf alle bis zum untersten richtig hinabgelangt.»

Und so wie es zur griechischen «Mystik der Ordnung» gehörte; daß ein Mensch keinen andern als den ihm tatsächlich zugefallenen Platz innerhalb der Gesellschaft erstreben durfte, so bestimmte auch die Regel 15 für die Laienbrüder des Jesuiten-Ordens, daß sie nicht über die Bildungsstufe, auf der sie beim Eintritt in den Orden standen, hinausstreben durften.⁶

Wurde also das Ordnungsdenken vom Christentum aufgenommen und die Einfügung in die je bestehenden Ordnungssysteme als Tugend gewertet, so muß doch geprüft werden, ob dieses Leitbild vom Menschen eine größere Nähe zum christlichen Glauben hat als jenes andere Leitbild, das die schöpferische Fähigkeit des Menschen in den Vordergrund rückt.

Dynamisches Leitbild

Dieses andere Leitbild ist von zwei Strömungen geprägt worden. Einmal von der Entwicklungslehre, die das All und die Lebewesen in ihm als Ergebnis eines Jahrmillionen währenden Prozesses des Werdens versteht. So wurde unter dem Einfluß des Finalitätsprinzips die Hypothese formuliert, daß das Leben, das als organisatorische Kraft in Erscheinung tritt, als letztes den Menschen hervorgebracht habe, damit nun er die organisatorische Funktion übernehme und mit seinem erfinderischen Geist die Entwicklung weiterführe. Es ginge um die Heraufführung der teilhardschen Noosphäre, jener Welt des Geistes, in der die Menschheit in der mannigfaltigsten Vielfalt ihrer Völker und Individuen sich doch als kooperierende Einheit erleben würde.

Die andere Strömung ist die moderne Psychologie. Sie versteht das Kleinkind als «Bündel von Energien», um einen Ausdruck von Osterrieth⁷ zu gebrauchen – andere sprechen lieber von chaotischen Impulsen –, das unter dem Einfluß der Erziehung bestimmte Formen der Anpassung an Umwelt und Mitwelt vornimmt. Diese Formen der Anpassung sind Verhaltensmuster, die sich dem Menschen in jeder konkreten Situation aufdrängen. Das Besondere des Menschen liegt nun darin, daß er die Unangepaßtheit einer erworbenen Verhaltensform gegenüber einer neuen Situation als Konflikt erlebt. Hierin ist enthalten, daß das Ich gleichzeitig Subjekt und Objekt ist:

⁵ Vgl. die pseudo-aristotelische Schrift «Über die Welt». Eine griechisch-deutsche Ausgabe wurde von Paul Gohlke bei Ferdinand Schöningh, Paderborn, herausgegeben.

⁶ Der lateinische Wortlaut der Regel 15: «Neque sine Provincialis facultate plus litterarum addiscant quam sciebant in ingressu.»

⁷ *Paul A. Osterrieth: Faire des adultes*. Bruxelles, Charles Dessart, 1964, 217 Seiten.

Objekt, insofern das Ich durch sein biologisches Erbe und durch die Erlebnisse der ersten Kindheitsjahre determiniert ist; Subjekt, insofern es diesen Determinismus in den Blick bekommen und beurteilen kann. Gelingt letzteres dem Ich, so kann es dem determinierten Ablauf eines Verhaltens eine neue Richtung geben. Das ist das Wesen der menschlichen Freiheit: Autonomie gegenüber der eigenen Vergangenheit.

Diese von der modernen Psychologie gedeutete Selbsterfahrung des Menschen führt ihn zu einem ähnlichen Verständnis der Welt und des Lebens. Welt und Leben sind nicht heilige Ordnungen, die er hinzunehmen hat, sondern Gewordenes, das anders sein könnte und auf jeden Fall geändert und verbessert werden kann. Deshalb werden das «In-der-Welt-Sein und das Mit-den-andern-Sein» als Appell an die eigene Initiative, als Appell an die schöpferische Phantasie erlebt. Der Mensch versteht sich nicht mehr als ein Wesen, das sich in bestehende Ordnungen einzufügen hat, sondern als einen Dynamismus, der im schöpferischen Werk Erfüllung findet.

In dieser Perspektive scheint die eingangs zitierte Frage des Philosophen W. Kaufmann situationsgerecht zu sein: Was fange ich mit meinem Leben an? Wie sehe ich die Welt von morgen? Wie soll sie aussehen?⁸

Dynamik und christlicher Glaube

Wie verhält sich nun dieses dynamische Leitbild vom Menschen zum christlichen Glauben? Wir sehen die Umrisse einer Antwort in folgenden Überlegungen:

► Die gegenwärtige Theologie der Arbeit beruft sich gerne auf Genesis 1,26.27:

«Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich; die sollen herrschen über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alles Wild des Feldes und über alles Kriechende, das auf der Erde sich regt.»

Und die Deutung dieses und der folgenden Bibelverse? Von der Schultheologie her sind wir es gewohnt, in der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine metaphysische Qualität zu sehen. Das ist zweifelsohne richtig. Doch sollte man nicht vergessen, daß diese Deutung bereits eine über den Wortsinn hinausgehende Anreicherung ist, die in den Bibeldeutungen des hellenistischen Judentums ihren Ausgangspunkt genommen hat.

Die dem Spätjudentum vorausliegende, ältere Auslegung hat in der Gottebenbildlichkeit vor allem das Herrschaftsmoment gesehen, nämlich die Herrschaft über die Tiere. Ihre Auslegung wird von Jakob Jervell so zusammengefaßt: «So wie Gott im Himmel, ist der Mensch auf der Erde der Regent. Der Mensch ist ein kleiner Gott auf der Erde.»⁹

Wie sehr dieser Wortsinn von Genesis 1,26f. dem dynamischen Leitbild vom Menschen entspricht, kann nichts so sehr verdeutlichen wie die Gegenüberstellung der ethisch-anthropologischen Deutung im Spätjudentum. Dieses hat bereits seine gesetzliche Lebensauffassung in die Genesis-Verse hineinprojiziert, wenn es die Gottebenbildlichkeit als das dem Menschen verliehene Vermögen versteht, Gottes Ordnung einzuhalten. Die für den christlichen Glauben überholte Gesetzesreligion des Spätjudentums hat als notwendiges Korrelat die heilige Ordnung.

► Im Galaterbrief 3,28 schreibt Paulus:

«Da ist nicht Jude noch Grieche,
da ist nicht Sklave noch Freier,
da ist nicht Mann noch Weib,
denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus.»

⁸ Ausblicke auf die Welt von morgen bietet *Jean Fourastié: Les quarante mille heures*. Paris, Laffont-Gauthier, 1965.

⁹ *Jacob Jervell: Imago Dei*. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, S. 25.

Aus diesen Versen Folgerungen für die politische und gesellschaftliche Ordnung zu ziehen, wäre verkehrt. Trotzdem sind sie nicht ohne jeden Bezug auf eine gesellschaftliche Ordnung. Denn sie bringen die paulinische Erkenntnis zum Ausdruck, daß ein Grieche Christ werden kann, ohne zuvor ein Glied des jüdischen Volkes werden zu müssen. Die Kirche ist nicht an das jüdische Volk und seine Ordnungen gebunden. Ob Jude oder Grieche, ob Freier oder Sklave, jeder kann Glied der Kirche werden. Das heißt doch, daß für die Kirche als Kirche die Ordnungssysteme nationaler und gesellschaftlicher Art relativiert sind. Die Kirche hat sich nicht für ein bestimmtes irdisches Ordnungssystem einzusetzen. Dann ist aber auch der Christ als Christ diesen Ordnungen gegenüber frei; das heißt, daß seine erste Tugend nicht die Einfügung in ein bestehendes Ordnungssystem ist, sondern dessen mögliche Verbesserung.

In diesem Sinne äußern sich heute Mitglieder der kirchlichen Hierarchie. So hat zum Beispiel *Kardinal König* auf dem Kongreß der internationalen katholischen Organisationen mit dem Thema «Kirche und Kultur» am 23. April in Wien gesagt: «Die Laien haben eine falsche Auffassung von ihrer Aufgabe, wenn sie im Zeitpunkt einer Krise der Kultur oder des Versagens einer sozialen Einrichtung an die religiöse Autorität gelangen und von ihr erwarten, daß sie neue wirtschaftliche und soziale Systeme proklamiere.»¹⁰ Das ist ein eindeutiger Appell an die schöpferische Phantasie der Christen.

► Wie stellte sich Jesus zu heiligen Ordnungen und Pflichten? Es besteht eine Tendenz, seinen diesbezüglichen Worten die Aussagekraft zu rauben, indem man sagt, seine Worte beziehen sich auf den Alten Bund, den er abgeschafft habe. Wir sollten aber die formalen Ähnlichkeiten zwischen dem alten und dem neuen Israel nicht übersehen. Bei der Verkündigung eines Gebotes ist für das Volk die Autorität, auf die man sich hierbei beruft, ebenso wichtig wie der Inhalt des Gebotes. Hinsichtlich der Berufung auf die Autorität besteht aber eine echte Vergleichbarkeit zwischen Kirche und Israel. Man lese das Wort des auch von heutigen Forschern als einsichtig gerühmten *Rabbi Akiba* über die Reinheitsvorschriften, von denen Markus in seinem 7. Kapitel handelt. Rabbi Akiba sagte:

«Bei eurem Leben, nicht der Tote verunreinigt und nicht das Wasser macht rein, aber es ist eine Verordnung des Königs der Könige. Gott hat gesagt: Eine Satzung habe ich festgelegt, eine Verordnung habe ich angeordnet; kein Mensch ist berechtigt, meine Verordnung zu übertreten.»¹¹

Die Reinheitsvorschrift, die den Zeitgenossen Jesu als Verordnung Gottes hingestellt und eingeschärft wurde, ist im Urteil Jesu Überlieferung der Menschen (Mk 7,6–9). Nach dem 2. Buch Mose 31,14 stand auf der Verletzung des Sabbat die Todesstrafe. Also eine unantastbar heilige Ordnung. Doch auch diese heilige Ordnung hat Jesus relativiert: «Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen» (Mk 2,27).¹² Für Jesus sind Ordnungen und Vorschriften keine absoluten Größen. Darum bietet er auch keine Kasuistik, die ja darauf ausgerichtet ist, durch praktische Konzessionen den theoretischen

Absolutheitscharakter der Vorschriften zu wahren.¹³ Man denke an die Kasuistik des früheren eucharistischen Nüchternheitsgebotes, um nur dieses harmlose Beispiel zu nennen. Jesus verkündet keine Regeln für ein frommes Leben, sondern appelliert an die schöpferische Liebe des Menschen.

► Schöpferische Liebe. Das klingt utopisch. Immerhin hat Jesus gelehrt, daß in dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe das ganze Gesetz und die Propheten enthalten sind (Mt 7,32; 22,37–40). Daß diese Liebe nur dann echt ist, wenn sie schöpferisch ist, zeigt uns die moderne Psychologie. Wie das zu verstehen ist, mögen die folgenden Hinweise zeigen.

Einen Menschen lieben heißt, ihm so begegnen, daß ein Dialog zustandekommen kann. Eine erste Schwierigkeit für diesen Dialog liegt darin, daß mein Unbewußtes bereits vor der Begegnung ein Bild vom Andern entworfen hat, das in Funktion meines eigenen augenblicklichen Bedürfnisses oder meiner Gereiztheit konstruiert wurde und deshalb gar nicht dem entspricht, was der Andere ist. So wird das, was der Andere sagt, aus dem Zusammenhang meiner Antizipation, des von mir im voraus entworfenen Bildes vom Andern gedeutet. Die Worte des Andern kommen also nicht so bei mir an, wie sie vom Andern gemeint sind. Hierdurch wird der Dialog erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht.

Für das Zustandekommen eines Dialogs ist also von mir verlangt, daß ich um das Gesetz der Antizipation weiß, daß ich, soweit möglich, den unbewußten Mechanismus ins Bewußtsein hebe. Ich muß mir gegenwärtig halten, daß ich mir möglicherweise eine falsche Vorstellung vom Gesprächspartner mache. Verwirklichen kann eine solche Haltung nur derjenige, der sich nicht mit sich selbst identifiziert, sondern von seiner Gewordenheit, also von seinem Charakter, dem Gefüge seiner Verhaltensformen, Abstand nehmen kann.

Des weitern ist erfordert, daß ich die Worte des Andern von seiner Andersartigkeit her verstehe. Ich muß mir ausmalen, was auf ihn eingewirkt haben könnte, daß er zu dieser oder jener Stellungnahme kommt. Und dann eine Antwort finden, die vom Andern als Antwort empfunden werden kann, ist eine eigentlich schöpferische Tat, da diese Antwort ein Abwägen aller Momente einer einmaligen Situation, als welche sich jede zwischenmenschliche Begegnung erweist, verlangt.

Wenn ich denselben Menschen am nächsten Tag oder eine Woche später treffe, so ist er derselbe und doch nicht mehr derselbe. Er hat in der Zwischenzeit Erlebnisse gehabt, die seinem Unbewußten eine andere Tonalität geben, die im Antriebsgefüge seines Unbewußten andere Sorgen oder Erwartungen in den Vordergrund gerückt haben. Der Andere ist bei dieser neuen Begegnung anders, ohne daß ihm selbst dies vielleicht bewußt ist. Hierfür muß ich ein Gespür haben und mich entsprechend einstellen, was ein Appell an meine schöpferische Phantasie ist.

Ist diese Analyse der zwischenmenschlichen Beziehungen nicht zu kompliziert? Es stellt sich der Einwand ein, daß menschliche Beziehungen gar nicht möglich sind, wenn all das in der Ana-

¹⁰ Nach dem Bericht von «*Le Monde*» vom 24. 4. 1965. In der zusammenfassenden Wiedergabe der Rede des Kardinals durch Kipa und KNA fehlt diese Stelle.

¹¹ Zitiert bei *Walter Grundmann*: Das Evangelium nach Markus. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1959, S. 148.

¹² Sollen wir es den Ungläubigen überlassen, diesen Aspekt des Wirkens Jesu zu sehen? Ein Teil der heutigen Atheisten liest die Bibel und nimmt sie ernst als Zeugnis eines menschlichen Existenzverständnisses. Mag auch die folgende Formulierung von *Walter Kaufmann* in dem in Anm. 1 erwähnten Buch einseitig, übertrieben und unannehmbar sein, so stützt sie sich doch auf eine Anzahl von Texten aus den Evangelien: «Er (Jesus) richtete – sogar die organisierte Religion, die Theologen, den Glauben und die Engagements der Menschen. Auch seine Jünger und die Urchristen zögerten nicht, die Religion und ihre Repräsentanten zu richten. Erst in unserer Zeit berufen sich Menschen, die es für gotteslästerlich halten, die organisierte Religion, die Theologen und den Glauben der Menschen in Frage zu stellen, auf den Namen Jesu» (S. 321).

¹³ Die Gesetzesethik, die «im Gesetz etwas transzendent Absolutes und in Gott eine Art Polizist sieht, der für die Einhaltung des Gesetzes zu sorgen hat», führt nach dem Theologen und Psychologen *Marc Oraison* «zwangsläufig zu einer immer weiter getriebenen Kleinlichkeit; angesichts der vielfältigen und sich wandelnden Probleme des wirklichen Lebens versucht die legalistische Mentalität sich dadurch anzupassen, dass sie immer neue Unterscheidungen von Umständen und Nebenumständen erfindet. Das ist die Ausweglosigkeit des Studiums der fiktiven Gewissensfälle, das darin besteht, abstrakte Probleme in der Abstraktheit der Prinzipien zu lösen. Das Ende der Sackgasse, das bald erreicht ist, ist die rabbinische Spitzfindigkeit». *Une morale pour notre temps*. Paris, Arthème Fayard, 1965, 217 Seiten, S. 65 und 70.

Marc Oraison beruft sich für seine Kritik an der Gesetzesmoral unter anderem auf *Bernhard Häring*, der in seinem Artikel: «Hartnäckige Verwandte der Situationsethik» in der «Theologie der Gegenwart» (1961, Heft 1) nachweist, welch verheerenden Einfluß der Nominalismus auf die Darstellung unserer Handbücher der Moral ausgeübt hat.

lyse Herausgehobene berücksichtigt werden soll. Hierauf kann man nur antworten, daß wir unsere Sensibilität so formen und bilden müssen, daß das von der Analyse Herausgestellte spontan vor sich geht. Der schöpferische Akt wird ja mit Recht der Intuition zugewiesen. Er ist die reife Frucht einer Arbeit, die im Unbewußten vor sich geht. Das Gebot der Nächstenliebe setzt also voraus, daß wir mit unserem Unbewußten umzugehen wissen, daß wir lernen, wie es beeinflußt werden kann.

Nächstenliebe ist nicht etwas Leichtes, weder bloßes Gefühl noch abstrakte Vernunft, sondern erfinderischer Geist, der auf der Harmonie von Trieb und Verstand, Unbewußtem und Bewußtsein beruht. Für die Verwirklichung der Nächstenliebe genügt es nicht, sich an starre Regeln zu halten, wie ein Pflichtenkatalog sie bietet; sie muß in jeder Situation eine entsprechende, das heißt neue Antwort finden. Das ist eine Forderung, die sich uns zwar als richtig aufdrängt, der gegenüber wir uns aber auch überfordert fühlen. Von dieser Spannung zwischen Notwendigkeit und Unerreichbarkeit der als totaler Disponibilität verstandenen Nächstenliebe sagt *Marc Oraison*, daß sie «das Geheimnis des gelebten Wirklichen ist».¹⁴

*

Aus unseren Überlegungen scheint hervorzugehen, daß das dynamische Leitbild vom Menschen nicht nur in Einklang steht mit dem christlichen Glauben, sondern von diesem geradezu vorausgesetzt wird. Mitte des christlichen Glaubens ist der Vorrang der Gottes- und Nächstenliebe vor allen anderen Werten. Wenn wir in Übereinstimmung mit der katholischen Geisteshaltung die Verbindung zwischen Glaube und Vernunft, also zwischen der glaubensmäßig geforderten Nächstenliebe und den heutigen wissenschaftlichen Kenntnissen vom Menschen, suchen, so zeigt sich, daß Nächstenliebe nur realisierbar ist unter der Voraussetzung, daß der Mensch ein dynamisches Wesen ist, immer unterwegs zu neuen Begegnungen mit der Umwelt und Mitwelt und zu neuen Antworten auf ihre Fragen und Forderungen.

Die Erlösung sehen wir unter anderem in der gnadenhaften Befreiung von unserer individuellen und kollektiven Vergangenheit, die als Bleigewicht unseren Dynamismus und unsere Spontaneität hemmt. Weil der erlöste Mensch nicht unter dem Zwang seiner Vergangenheit steht, kann und soll er fragen: Was fange ich mit meinem Leben an? Wozu ruft mich Gott?

M. Brändle

¹⁴ Anm. 13 genanntes Buch, S. 217.

Christentum und Marxismus

Die Errichtung eines eigenen Sekretariates für die Nicht-Gläubigen,¹ sowie gewisse Vorkommnisse im französischen Katholizismus² haben erneut weite Kreise mit einer Frage bekannt gemacht, die leicht zur Schicksalsfrage der ganzen Welt werden kann. Es ist die Frage nach der Möglichkeit eines wahrhaft menschlichen Zusammenlebens und eines echten Gespräches zwischen Christen und Marxisten. Eine Frage mit vielen Fragezeichen. Um so mehr verdient eine Tagung der *Paulus-Gesellschaft* unsere Aufmerksamkeit, welche vom 29. April bis 2. Mai in Salzburg stattfand. Das Thema hieß: Christentum und Marxismus. Wir veröffentlichen zunächst einen informierenden Bericht und anschließend das bedeutende Referat von Prof. Karl Rahner «Christliche Zukunft des Menschen». *Die Redaktion*

¹ Vgl. Informations Catholiques Internationales, 15 avril 1965, p. 9; 1er mai 1965, p. 5-6.

² Vgl. Informations Catholiques Internationales, 1er avril 1965, p. 14; 15 avril 1965, p. 3-4. – Zum Problem eines Dialogs mit den Marxisten vgl. ferner: Dialogue avec les Marxistes? Pax Romana Journal 1965-1: Signes du Temps, février 1965, p. 10-11; Georges Morel: Zum Dialog zwischen Christen und Marxisten, in: Dokumente, Februar 1965, S. 21-22. Vgl. außerdem Karl Forster: Kirche und Koexistenz, in: Wort und Wahrheit, April 1965, S. 249-262.

Die Paulus-Gesellschaft³

Erschüttert über die Sterilität, an der das historische Christentum in seiner Begegnung mit dem modernen Geist seit Jahrhunderten leidet,⁴ sammelte der Münchner Dr. *Erich Kellner*, ein katholischer Theologe aus der Schule Karl Rahners, einen Freundeskreis vor allem von Professoren und Dozenten. Sie wollten die großen Fragen, welche die modernen Naturwissenschaften an eine christliche Theologie und Philosophie richten, in kollegial brüderlicher Offenheit miteinander besprechen. Als eine Gemeinschaft von Menschen, die es wie Paulus gepackt hat,⁵ nannten sie sich Paulus-Gesellschaft.

In halbjährlichen Tagungen führten sie Gespräche über Glauben und Wissen, Natur und Übernatur, Freiheit und Schicksal, Theologie und Naturwissenschaft. Es erwies sich bald, daß eine Hauptschwierigkeit solcher Gespräche eine fast völlig verschiedene Denkweise ist, die sich in einer entsprechend verschiedenen Sprechweise ausprägt. Während dem Naturwissenschaftler die Sprache der Theologen entweder als banal oder poetisch, jedenfalls nicht als (natur-) wissenschaftlich erscheint, glauben die Geisteswissenschaftler in der den Naturwissenschaftlern als Ideal vor-schwebenden mathematischen oder logistischen Formel gerade nicht eine hinreichend breite Grundlage gegenseitigen Verstehens erkennen zu können.

Immerhin wurden die Theologen über alles Thematische hinaus vom Ernst naturwissenschaftlichen Fragens zunehmend gepackt, und lernten umgekehrt die Naturwissenschaftler allmählich, daß Metaphysik nicht notwendigerweise ein Schimpfwort ist.

Im Herbst 1963 zog die Paulus-Gesellschaft eine neue Wissenschaft in ihr Gespräch: die moderne Soziologie. Sie stellte sich die Frage nach dem «Gesellschaftsbewußtsein des modernen Menschen und dem Gemeinschaftsverständnis der christlichen Theologie». Bei einer solchen Fragestellung konnte man aber am Marxismus und seiner Gesellschaftsauffassung nicht achtlos vorübergehen. Daher wurden im Oktober 1964 ein erstes Mal überzeugte Kommunisten zum Gespräch geladen.

Zwei Redner gaben jener Tagung das Gepräge: ein polnischer Kommunist und ein spanischer Jesuit. Prof. *A. Schaff*, Warschau, sprach überzeugt vom «Verständnis des Menschen als Individuum nach der Auffassung des Marxismus». Prof. *A. Bolado SJ*, Barcelona, verteidigte überzeugend einen «Pluralismus der Weltanschauungen als Notwendigkeit für die Gesellschaft von morgen». War dies indes schon echte Konfrontation? Jedenfalls war es eine nützliche, vielleicht sogar notwendige Information. So beschloß man ein zweites Gespräch.

Es gründlich vorzubereiten, scheute Dr. *Erich Kellner* keine Mühe. In Polen, Ungarn, Jugoslawien und in der Tschechoslowakei suchte er die einzuladenden Marxisten persönlich auf. Daß schließlich nur wenige kamen, lag ebenso wenig in seiner wie vermutlich in der persönlichen Schuld der Eingeladenen. Dennoch fanden sich schließlich in Salzburg wichtige Vertreter des Marxismus aus Ostberlin und den Balkanstaaten, vor allem aber aus Frankreich und Italien zusammen.

Das Salzburger Gespräch

Salzburg! Man stelle sich vor: die Stadt bewegter Glockentürme und ruhiger Innenhöfe; die Stadt majestätischer Erzbischöfe und einer idyllischen Bierjodelgasse (wo die Schreibenden wohnten); die Stadt einer katholisch geprägten Geschichte – und jetzt das Gespräch mit Marxisten, den Konquistadoren einer neuen innerweltlichen Zukunft.

Es entbehrte denn auch nicht der heiteren Ironie, als man sich am Abend im wahrhaft fürstlichen Residenzsaal zum ersten Mal zusammenfand. Mit unverhohlener Lebensfreude blickten die Barockengel von der Decke auf die illustre Gesellschaft und vor allem auf jene herunter, die eifrig die Versammlung so lange filmten, bis auch die letzte Sicherung durchgeschmolzen war, und Prof. Schäfer (Heidelberg) schließlich im trauten Kerzenschein die Tagung zu eröffnen hatte ...

Der Verlauf des Gesprächs

Plangemäß wollte man an je einem Tag über «Den Menschen und die Religion», über «Die Zukunft der Menschheit» und

³ Vgl. *Erich Kellner*: Von Geist, Sinn und Gestalt der Paulus-Gesellschaft, in: Gott in Welt (Festgabe für Karl Rahner) II, S. 724-755.

⁴ Vgl. *Kellner*, 1. c. S. 725.

⁵ *Kellner*, 1. c. S. 725.

über «Ideologische Koexistenz?» sprechen. Doch erwies sich das Programm zu reich befrachtet. Immerhin bildeten sich drei Schwerpunkte der Auseinandersetzung. Es war die Frage nach dem Atheismus, dem Humanismus und dem Pluralismus im heutigen Marxismus.

► **Marxismus und Atheismus.** – Prof. *M. Reding* (Berlin) sah den Marxismus nicht notwendig mit dem Atheismus verknüpft. Sein bisheriger Atheismus beruhe darauf, daß Marx einer Form des Christentums begegnet sei, die so wenig sozial und menschlich gesinnt war, daß sie ihn geradezu zwang, dem tatsächlich gelebten Christentum den Rücken zu kehren.⁶

Demgegenüber gaben sich alle anwesenden Marxisten nicht nur als überzeugte Atheisten aus, sondern waren überwiegend (wenn nicht gar einhellig) der Ansicht, der Marxismus sei wesensnotwendig auch atheistisch. Aber was ist Atheismus?⁷ Das wurde freilich wenig geklärt, und der kommunistische Philosoph, Prof. *C. Luporini*, Florenz, wollte darauf als auf eine «metaphysische Frage» auch gar nicht eingehen.

► **Marxismus und Humanismus.** – Entgegen einer (vorab deutschen) wortklauberischen Begriffsspalterei, die im Atheismus (mit seinem Alpha-privativum) nur den negativen Modus eines tiefer gründenden Theismus zu sehen vermochten, verstanden die Marxisten selber – besonders die französischen, wie schon Professor Schaff – ihren atheistischen Marxismus als vorwärtsgerichteten Humanismus. Überzeugender Anwalt eines solchen humanistischen Marxismus war Prof. Dr. *R. Garaudy*, Direktor des marxistischen Studienzentrums in Paris und Mitglied des Politbüros.

Er war der Ansicht, der Marxismus verdanke in Vergangenheit und naher Zukunft dem Christentum außerordentlich viel. Weit entfernt, schon ein fertiges System zu sein, müsse der Marxismus bereit bleiben, immer neue menschliche Werte in sich aufzunehmen, etwa das Bewußtsein des Übermenschlichen und Unendlichen, des menschlichen Ungenügens wie auch der menschlichen Hoffnung. Nur präge der Marxismus all diese Werte um und verstehe sie im Sinne einer bloß innerweltlichen Zukunft. Jede Religion sei denn auch nur ein in grauer Vorzeit entstandener Mythos, und Gott nicht mehr als das Erzeugnis spezifisch menschlicher Angst. Mit dem Fortschritt der Wissenschaften blieben die Mythen schrittweise zurück, so daß man sie ruhig – ohne jede Unterdrückung – ihrem Schicksal überlassen dürfe ...⁸

So sah dieser Marxismus seine Aufgabe im Kampf für das Menschliche und gegen jede Art von Entfremdung – nicht zuletzt gegen jene Entfremdung, die den Menschen dann überkomme, wenn er sich unter ein übermenschliches und damit unmenschliches Wesen stelle.⁹ Aber was heißt «Entfremdung»? Hier mußten sich die Marxisten von den Naturwissenschaftlern

nicht weniger leidenschaftlich fragen lassen, die in solchen schillernden Begriffen nur unbewiesene Dogmen erkannten.

► **Marxismus und Pluralismus.** – Als beredete Vertreter eines weltanschaulichen Pluralismus traten die italienischen Marxisten auf. Die italienischen Verhältnisse ins Auge fassend, redete Prof. *Lucio Lombardo-Radice* (Rom) einer dynamischen Koexistenz das Wort, die von einem echt menschlichen Gespräch zu einer ebenso entschiedenen gesellschaftlichen Zusammenarbeit voranschreiten müsse. Er trug Thesen vor, die für Kenner zeitnaher christlicher Soziallehre gelegentlich nahezu christlich klangen.

Freilich erhoben sich dagegen auch schwerwiegende Bedenken. Welche Freiheit hat der an die Macht gekommene Marxismus zu bieten? Es sei doch tragisch, meinte Prof. Rahner, daß die Sprache der Freiheit gerade (und scheinbar nur) von jenen Marxisten geredet werde, die bisher nicht zur Macht gekommen seien. Was taugt eine verfassungsmäßig garantierte Freiheit, solange sie sich nicht praktisch auswirkt und einem jeden ein Minimum konkreter Handlungsfreiheit offenläßt?

Gewiß sind die italienischen Marxisten der Auffassung, «daß eine marxistische Wiedergewinnung des liberalen Begriffes des bekenntnislosen Staates sehr fruchtbar wäre». Aber liegt hier wirklich jene Einsicht zugrunde, daß jeder Staat zur Entfremdung des Menschen führt, der nicht mehr der Staat aller ist, weil er – sich mit einer bestimmten Partei identifizierend – parteiisch wird und nicht mehr allen einen echten Raum praktischer Freiheitsentfaltung bereithält?

Gewiß hörten hier auch christliche Marxismuskenner eine neue Sprache reden. Dennoch glaubte Prof. *Gustav Wetter*, Rom, darauf hinweisen zu müssen, daß das heute geltende Parteiprogramm der Kommunistischen Partei der Sowjetunion zwar im Kampf für den Kommunismus keine militärische Gewalt mehr vorsieht, daß aber der ideologische Kampf nach wie vor von Staats wegen geführt wird. Und Prof. *Jean-Vivès Calvez*, Paris, der die für die heutige Zeit unabdingbare Notwendigkeit des friedlichen Zusammenlebens aller überaus stark betonte, fragte wiederum, ob die kommunistischen Machthaber bereit seien, auch eine dem weltanschaulichen Pluralismus entsprechende praktische Politik zu betreiben? Sind sie wirklich bereit, die bisherige Verknüpfung von Philosophie und Politik aufzugeben, um eine von der sachlichen Notwendigkeit allein diktierte Politik zu betreiben?

So blieben denn viele Fragen in den Barockräumen der Salzburger Residenz hängen. Aber manchmal ist es schon gut, wenn man Fragen offen aussprechen und ebenso offen anhören darf ...

Ausblick

Das Ergebnis? Die Tagung schloß mit einer gemeinsamen Resolution, die – vorsichtig und offen zugleich – dahin ging, der Dialog sei fruchtbar gewesen und solle weiter entfaltet werden. Denn die Entwicklung in beiden Lagern habe eine wechselseitige Information möglich und die Förderung gegenseitigen Verständnisses notwendig gemacht.

Man kann ein solches Gespräch als Naivität politisch Harmloser entscheidend ablehnen oder als Verheißung künftigen Friedens ebenso enthusiastisch begrüßen. Beides wäre verfehlt; weder das eine noch das andere hätte den Sinn der Paulus-Gesellschaft begriffen. Es ging ihr – wie immer, so besonders in Salzburg – zunächst nur darum, überhaupt erst einen Raum möglichen Gesprächs zu schaffen. Dazu bedarf es der Begegnung von Mensch zu Mensch. Diese aber lebt vom Vertrauen. Das von den Marxisten in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen, muß der Christen schwierige Pflicht sein; ihr den Marxisten geschenktes Vertrauen nicht verraten zu sehen, bleibt der Christen zuversichtliche Hoffnung.

Albert Ziegler
Wolf Rohrer

⁶ Vgl. Orientierung, 31. März 1965, S. 66–70.

⁷ Zur Frage des Atheismus vgl. Orientierung, 15. März 1965, S. 52–53. Ferner Joseph Ratzinger: Atheismus, in: Wahrheit und Zeugnis, Düsseldorf, 1964, S. 94–100.

⁸ «Als Marxisten können wir die gegenwärtige Haltung unserer sowjetischen Genossen zum religiösen Problem nicht übernehmen, wie der Iljitschow-Bericht sie wiedergibt: Ich sage ausdrücklich: als Marxisten, und nicht nur als Franzosen. Denn das hat nichts mit der unterschiedlichen Situation zu tun, mit Unterschieden der politischen und gesellschaftlichen Ordnung oder nationaler geschichtlicher Überlieferung. Es ist keine taktische, sondern eine Grundsatzfrage.

Genosse Iljitschow behauptet, die Ausmerzung der religiösen Glaubensvorstellung sei die *conditio sine qua non* für den Aufbau des Kommunismus. Karl Marx hat aber im Gegenteil gezeigt, daß erst die völlige Verwirklichung des Kommunismus das Verschwinden religiöser Vorstellungen aus der Welt ermöglichen wird, da erst dann die gesellschaftlichen Beziehungen transparent werden. Für einen Marxisten ist also der Aufbau des Kommunismus die *conditio sine qua non* für die Ausmerzung der gesellschaftlichen Wurzeln der Religion, nicht aber die Ausmerzung des religiösen Glaubens Vorbedingung für den Aufbau des Kommunismus» (vgl. Dokumente, Februar 1965, S. 21).

CHRISTLICHE ZUKUNFT DES MENSCHEN

Das Thema, das mir gestellt ist, ließe sich formulieren als die christliche Lehre von der Zukunft des Menschen. Es könnte polemischer ausgedrückt werden als: der Unterschied zwischen christlicher Eschatologie und innerweltlicher Utopie. Für seine Behandlung zunächst

zwei Vorbemerkungen.

► Es kann hier nicht ausdrücklich auch die menschlich-christliche Erfahrung Gottes als solche behandelt werden. Wir müssen dieses Thema hier voraussetzen; freilich kann diese Voraussetzung wohl so gemacht werden, daß wenigstens implizit gleichzeitig gezeigt wird, daß die Frage nach der absoluten Zukunft des Menschen die Frage nach Gott in sich schließt, also daß der Mensch, der sich seiner absoluten Zukunft öffnet, auch erfährt, was eigentlich mit dem Wort Gott gemeint ist, wobei es eine sekundäre Frage bleibt, ob er dieses Wort verwendet oder nicht, auf diese Einheit von absoluter Zukunft und Gott explizit reflektiert oder nicht.

► Da schon die Darstellung der christlichen Eschatologie eigentlich die Möglichkeiten eines kurzen Referates übersteigt, kann das, was eben innerweltliche Utopie als Gegenbegriff zur christlichen Eschatologie genannt wurde, nur am Rand berührt werden. Es bleibt darum die Frage unbehandelt und der Diskussion überlassen, ob die marxistische Zukunftserwartung der konträre Widerspruch zur christlichen Lehre von der absoluten Zukunft des einzelnen Menschen und der Menschheit ist, beide sich also unmittelbar widersprechen, oder ob die christliche Zukunftslehre im Grunde nur eine Leerstelle ausfüllt, die die marxistische Zukunftserwartung der Sache nach frei läßt, weil sie bloss eine mögliche, echte innerweltliche, das heißt kategorial bezeichnbare und planbare, vorhersehbare Zukunft des Menschen anzielt, so daß die marxistische Leugnung der christlichen Zukunft, die es natürlich im Diamat gibt, doch nur ein äußerer Zusatz, der trennbar ist, zum Entwurf dieser innerweltlichen Zukunft ist. Obwohl hier eigentlich nur eines zu sagen ist, nämlich: Gott ist als die absolute Zukunft für uns da, kann dieses eine nur in mehreren Aussagen hintereinander gesagt werden. Daraus ergibt sich, daß jede Aussage nur im Ganzen ganz verständlich wird und der Hörer um die Geduld des Wartens gebeten werden muß.

Das Christentum ist eine Religion der Zukunft

Das Christentum versteht sich und läßt sich verstehen nur von der Zukunft her, die es als absolute auf den einzelnen Menschen und die Menschheit zukommend weiß. Seine Deutung der Vergangenheit geschieht in der und durch die fortschreitende Enthüllung der sich nähernden Zukunft, und der Sinn und die Bedeutung der Gegenwart sind begründet in der hoffenden Offenheit auf das Näherkommen der absoluten Zukunft.

Das Christentum versteht die Welt ja heilsgeschichtlich, das heißt aber, es ist im eigentlichen und letzten nicht eine Lehre von einem statischen Wesen der Welt und des Menschen, das, immer gleichbleibend, in einem von sich aus leeren Zeitraum sich wiederholt, ohne eigentlich weiterzukommen, sondern die Proklamierung eines absoluten Werdens, das nicht ins Leere weitergeht, sondern die absolute Zukunft wirklich findet, ja sich schon in ihr bewegt. Denn dieses Werden ist so von seiner ausständigen Zukunft und Vollendung real verschieden (impliziert also keinen Pantheismus), daß dennoch die unendliche Wirklichkeit dieser Zukunft als inneres (wenn auch vom Werden selbst unabhängiges) Konstitutivum dieses Werdens in ihm waltet, es trägt (und so jeder primitive Deismus und ein bloß äußerliches Verhältnis von Gott und Welt von vornherein überboten und die Wahrheit im Pantheismus bewahrt wird). Das reale Wesen des Menschen kann daher gerade definiert werden als die Möglichkeit der Erreichung der absoluten Zukunft, das heißt nicht dieses oder jenes bestimmten Zustandes, der immer schon wieder durch eine andere und größere, noch ausständige und dennoch aufgegebene Zukunft umfaßt und so relativiert und als solch relativierte erkannt wird: Das Christentum ist also die Reli-

gion des Werdens, der Geschichte, der Selbsttranszendenz, der Zukunft.

Für es ist alle Gegebenheit Aufgegebenheit; alles nur verständlich vom Ausständigen her. Die Tendenz auf die ausständige Zukunft hat zwar ihren Grund, ihr Maß, ein Wesen hinter sich, das einen Horizont des Möglichen vor sich entwirft, ein Gesetz, nach dem angetreten wird. Aber da der letzte Grund die absolute Fülle der Wirklichkeit Gottes und das letzte Ziel eben dieser Gott ist, der den Anfang setzt, indem er sich als Ziel gibt, so ist alles Verständnis von Wesen und Natur doch nur wirklich wirklichkeitsgemäß, wenn man es von der Zukunft her versteht, die erst den Anfang enthüllt.

Das Christentum ist die Religion der absoluten Zukunft

Was damit gemeint ist, ist eigentlich eben schon gesagt worden. Ist der Mensch (und die Menschheit) die Wirklichkeit, die sich wissend und wollend immer selbst voraus ist, die sich konstituiert, indem sie ihre Zukunft entwirft,¹ dann ist die entscheidende Frage für eine metaphysische Anthropologie die, ob die Zukunft, auf die der Mensch sich hin entwirft, bloß eine kategoriale ist,² so daß diese immer noch als endliche von einer weiteren leeren Möglichkeit von Zukunft grundsätzlich umfaßt ist, oder ob die unüberbietbare, unendliche Zukunft als solche auf den Menschen zukommt (unendlich möglicher Raum von Zukunft und Zukunft als Gegenwart identisch werden). Hinsichtlich dieser Frage erklärt das Christentum sich für die zweite Möglichkeit: Die absolute Zukunft ist die wahre und eigentliche Zukunft des Menschen; sie ist für ihn reale Möglichkeit, Angebot, das auf ihn Zukommende, Zukünftige; ihre Annahme die letzte Aufgabe seines Daseins.

Weil der Mensch sich um eine Zukunft herstellbarer Art, die einen Raumzeitpunkt hat, die gemacht ist aus Teilelementen seiner Welt, nur kümmern kann, indem er sie übergreift in das grundsätzlich Ganze unbegrenzter Möglichkeit, ist in seiner innerweltlichen Sorge immer, wenigstens implizit und oft vielleicht auch verdrängt, die Frage nach der möglichen Begegnung mit eben diesem unendlichen Ganzen als solchem gegeben, mit der absoluten Zukunft. Und diese Frage beantwortet das Christentum dahin, daß diese absolute Zukunft nicht nur die immer ausständige Bedingung der Möglichkeit einer kategorialen, innerweltlichen Zukunftsplanung, Zukunftshoffnung und Zukunftserreichung ist, sondern als solche selbst zur mitgeteilten, erreichten Zukunft des Menschen wird.

Das Christentum stellt also dem Menschen die eine Frage, wie er sich im Grunde verstehen wolle: ob als handelndes Wesen nur im Ganzen, das mit dem Ganzen als solches nichts zu tun hat,³ oder als empfangend-handelndes Wesen des Ganzen.⁴ Das ist im letzten die einzige Frage, die das Christentum stellt. Daß dieses Ganze der absoluten Zukunft nicht eigentlich Gegenstand kategorialer Benennung, nicht Gegenstand der technischen Manipulierung werden kann, sondern das unsagbare Geheimnis bleibt, das aller Einzelerkenntnis und je einzelnen Tat an der Welt vorausliegt und diese überbietet, ergibt sich aus dem Wesen des Ganzen der absoluten Zukunft selbst. Es braucht nur angemerkt werden, wie die geläufigen Begriffe

¹ Besser: sich, das heißt ihr Wesen auf die Zukunft selbst hin entwirft (oder da es sich um den Entwurf der absoluten Zukunft handelt, die per definitionem nicht eigentlich geplant und gemacht werden kann: auf sich zukommen läßt).

² Das heißt eine solche, deren Elemente als einzelne und verschiedene und so raumzeitlich begrenzte in einer – eventuell geplanten und manipulierten, eventuell auch immer komplexeren – Zusammensetzung diese Zukunft bilden.

³ Obwohl ein Vorgriff auf das Ganze als asymptotischer Horizont immer die Bedingung der Möglichkeit seines Erkennens und Handelns ist.

⁴ Das es auch mit dieser Bedingung seines Erkennens, Handelns und Hoffens als solcher zu tun hat und im zukunftserschaffenden Handeln innerhalb des Ganzen dieses Ganze, die absolute Zukunft selbst auf sich zukommen, für sich selbst Ereignis werden läßt.

der christlichen Dogmatik lauten, unter denen diese These vom Christentum als der Religion der absoluten Zukunft ausgedrückt werden, um zu sehen, daß das Christentum sich wirklich so versteht.

Absolute Zukunft ist nur ein anderer Name für das, was mit «Gott» eigentlich gemeint ist.

Denn die absolute Zukunft kann von ihrem Begriff her nicht als die durch endliches Einzelmaterial und kategoriale Zusammensetzung herstellbare sein; sie kann aber auch als Woraufhin und Ermächtigung der Dynamik der Zukunftsbewegung der Welt und des Menschen, als tragende Hoffnung, nicht bloß das nur Mögliche als das Noch-nicht-Wirkliche sein; sie muß die absolute Fülle der Wirklichkeit sein als der tragende Grund der Zukunftsdynamik. Diese so verstandene absolute Zukunft aber nennen wir eben gerade Gott.

Und aus dem Gesagten ergibt sich umgekehrt ein doppeltes über Gott:

▷ Er ist gerade gewußt als die absolute Zukunft; er ist also nicht ein Gegenstand neben anderen, mit denen als einzelnen man innerhalb des unbegrenzten Koordinatensystems der Erkenntnis und der planenden Tat auf Zukunft hin zu tun hat, sondern der Grund eben dieses ganzen Zukunftsentwurfes; er ist also immer mitgewußt, wenn der Mensch sich auf Zukunft hin entwirft, gerade auch wenn er diesem Ganzen keinen Namen gibt, sondern versucht, es auf sich beruhen zu lassen.

▷ Gott als absolute Zukunft ist grundsätzlich und notwendig das unsagbare Geheimnis, da das ursprünglich Ganze der absoluten Zukunft, auf die der Mensch sich entwirft, nie eigentlich in seiner, ihm als solcher zukommenden Eigentlichkeit durch Bestimmungen ausgedrückt werden kann, die der innerweltlichen kategorialen Erfahrung entnommen sind, und somit wesentlich Geheimnis ist und bleibt, das heißt bekannt ist als das wesentlich Transzendente, von dem freilich gesagt wird, daß es als solches Geheimnis unendlicher Fülle selbst des Menschen absolute Zukunft ist, die sich mitteilt.

Aus beiden Eigentümlichkeiten der Gotteserkenntnis ergibt sich die Möglichkeit des Atheismus. Er ist möglich, weil einmal für die kategoriale Erkenntnis des Menschen die Weigerung immer möglich ist, sich auf die transzendente Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit einzulassen, weil zum anderen die Konfrontation mit dem grundsätzlichen Geheimnis immer erklärt werden kann als etwas, das in seinem Wesen zerstört wird, wenn es in Religion geschieht, die unvermeidlich sich eines kategorialen und gesellschaftlichen Instrumentes bedient, weil dann drittens der Mensch natürlich insofern Atheist sein kann, als er leugnet oder zweifelt, daß Gott selbst seine eigene absolute Zukunft werden kann, und er so meinen kann, mit ihm als solchem auf jeden Fall nichts zu tun zu haben.

Heißt so die absolute Zukunft der Welt und des Menschen in christlicher Terminologie Gott, so heißt das Ereignis ihres von Gott zugeschickten Eintritts endgültige Unmittelbarkeit der Welt zu dem sich selbst mitteilenden Gott, oder in einer etwas intellektualistischen Terminologie: unmittelbare Anschauung Gottes (das heißt die Unmittelbarkeit der Welt in ihrer höchsten Aufgipfelung, dem Menschen, zum absoluten Geheimnis als mitgeteiltem). Was das Christentum Gnade nennt, ist nichts anderes als die Selbstmitteilung Gottes als der absoluten Zukunft in jenem Stadium, in dem die Geschichte ihres Zukommens und ihrer Annahme noch dauert. Was Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus heißt, meint nichts anderes, als daß in ihm objektiv und für uns diese Selbstmitteilung Gottes als der absoluten Zukunft der Welt so geschichtlich in Erscheinung tritt, daß sie als gegeben, irreversibel und von der kategorialen Erfahrung der Menschheit als solche erfassbar, glaubbar wird. Mit Gott, endgültige Unmittelbarkeit zu ihm, Gnade und Jesus Christus ist aber das Ganze der Heilswirklichkeit, die der christliche Glaube bekennt, umgriffen. Da aber alle diese Worte das eine besagen, daß nämlich die Welt eine absolute Zukunft, und zwar wirklich als heile hat, ihr Werden erst in der Absolutheit Gottes selbst ihr Ziel hat, so ist es berechtigt, wenn wir sagen, das Christentum sei die Religion der absoluten Zukunft.

Das Christentum hat keine innerweltliche Zukunftsutopie

Es erklärt zwar, daß für den einzelnen Menschen mit seinem Tod die Entscheidung gegeben sei, ob er sich durch die Tat seines Lebens der absoluten Zukunft Gottes geöffnet hat oder nicht. Aber hinsichtlich der kollektiven Geschichte der Menschheit als solcher hat es zunächst keine Angabe, wie lange diese innerweltliche kollektive Geschichte dauert. Und hinsichtlich des materialen Inhaltes dieser Zukunft ist es ebenfalls neutral. Es stellt keine inhaltlich bestimmten Zukunftsideale auf, macht darüber keine Prognosen und verpflichtet die Menschen zu keinen bestimmten Zielen seiner innerweltlichen Zukunft. Wo eine Zukunft, die vom Menschen geplant wurde und mit den Mitteln seiner verfügbaren Welt hergestellt werden sollte, als absolute Zukunft gesetzt wurde, über die hinaus nichts ist und zu erwarten wäre, würde das Christentum eine solche Zukunftserwartung als utopistische Ideologie ablehnen.

Als Ideologie, deren Wesen darin besteht, eine bestimmte einzelne Wirklichkeit der pluralistischen Welt der Erfahrung als absoluten Fixpunkt zu setzen;

als Utopie, weil es individuell und kollektiv auf die Dauer nicht möglich ist, eine innerweltliche Zukunft – gleichgültig wie sie konkret ist – als endliche mit der absoluten Zukunft zu verwechseln oder dem Menschen zu verbieten, über diese endliche Zukunft hinauszufragen, wo er sie doch als endlich erkannte immer schon in den weiteren Rahmen unendlicher Möglichkeiten hineinstellt.

Wo aber eine solche utopistisch-ideologische Verabsolutierung einer innerweltlichen Zukunft unterlassen wird, ist das Christentum nicht nur gegenüber jeder sinnvollen innerweltlichen Zukunftsplanung neutral, sondern ihr gegenüber positiv eingestellt. Denn es betrachtet diese rationale, aktiv planende Konstruktion der innerweltlichen Zukunft, die möglichste Befreiung des Menschen von der Herrschaft der Natur, die fortschreitende Sozialisierung der Menschen zur Erreichung eines möglichst grossen Freiheitsraumes für jeden als eine mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegebene Aufgabe, zu der der Mensch verpflichtet ist und an der er seine eigentlich religiöse Aufgabe vollzieht, die glaubend-hoffende Offenheit der Freiheit für die absolute Zukunft.

Insofern im Christentum durch die absolute Zukunft jedes Menschen allein die Begründung des absoluten Wertes jedes Menschen gegeben ist, ist durch es eine Überzeugung gegeben, die auch der innerweltlichen Zukunftssorge in der Erzielung einer möglichst vollkommenen Gesellschaftsordnung ihre festeste und tiefste Begründung verleiht. Wenn im Christentum die Liebe zu Gott und zum Menschen ein Gebot und den einen Vollzug authentischen Christentums bedeuten, und Liebe zu Gott nicht irgendeinen ideologischen Zusatz zum wirklichen Daseinsvollzug, sondern die entgegennehmende hoffende Offenheit für den totalen Sinn des Daseins, für die absolute Zukunft besagt – gerade dort, wo diese Sorge die aktive Erstellung innerweltlicher Art nicht mehr zuläßt –, dann ist mit diesem einen Gebot und dem einen Daseinsvollzug auch die innerste Dynamik innerweltlicher Veränderung des Menschen und seiner gesellschaftlichen Situation richtig genannt, ohne daß darum das Christentum zu einem konträren Gegensatz oder einer Konkurrenz für eine innerweltliche Zukunftsplanung wird. Es selbst hat keine innerweltliche Zukunftsutopie, es läßt jede sachgerechte Zukunftsplanung frei, es verwirft nur, das aber radikal, jede ideologische Zukunftsutopie, in der die absolute Zukunft mit einer innerweltlich-kategorialen Zukunft verwechselt und die letzte Zukunft des Menschen in einem Geringeren gesehen würde als im unsagbaren heiligen Geheimnis des absoluten Gottes, der sich aus Gnade dem Menschen mitteilt und die Dynamik auf diese Mitteilung hin zum letzten Sinn und Motor der Welt- und Menschheitsgeschichte gemacht hat.

Das Christentum trotzdem von grosser Bedeutung für die innerweltliche Zukunft

Auch als Religion der absoluten Zukunft, die gegenüber individuellen und kollektiven Zielsetzungen des Menschen von innerweltlicher Art neutral ist und solche freigibt, hat das Christentum dennoch eine unabschätzbare Bedeutung für diese Tendenz auf echte und sinnvolle irdische Zielsetzungen. Das Christentum behauptet zwar nicht, daß nur seine Anhänger dieser irdischen Zukunft sachgerecht und mit dem Einsatz des ganzen Menschen dienen könnten, so wenig es sich allein als echte Trägerin solcher innerweltlicher Zukunftsziele betrachtet, so wenig es bestreitet, daß es in seinen konkreten geschichtlich-kirchlichen Ausprägungen in nicht wenigen Fällen faktisch ein Hindernis für solche Bestrebungen gewesen ist. Selbstverständlich gibt es Menschen, die in selbstloser Weise der Wohlfahrt und gesellschaftlichen Entwicklung der Menschen dienen, ohne in greifbarer Weise Christen zu sein. Das Christentum ist zwar von seiner Lehre von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe her der Meinung, daß, wo jemand in absoluter Selbstlosigkeit liebend dem Menschen in seiner Würde dient, er in der Bejahung absoluter sittlicher Werte und Imperative wenigstens implizit Gott bejaht und auch vor Gott sein Heil wirkt. Es sagt aber durchaus nicht, daß solches nur im expliziten Christen möglich sei. Dennoch hat es auch als thematisch-explizite Religion Gottes als der absoluten Zukunft eine große Bedeutung für die innerweltliche Gesellschaft und ihre Ziele.

► Das Christentum schützt durch seine absolute Zukunftshoffnung den Menschen vor der Versuchung, die berechtigten innerweltlichen Zukunftsbestrebungen mit solcher Gewalt zu betreiben, daß jede Generation brutal zu Gunsten der nächsten und so fort geopfert wird und so die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird.

► Das Christentum macht verständlich, warum auch der Mensch seine Würde und intangible Bedeutung behält, der keinen greifbaren Beitrag zur Annäherung an die innerweltliche Zukunft mehr leisten kann.

► Das Christentum verleiht der Arbeit an dieser innerweltlichen Zukunft seinen letzten, radikalen Ernst: es erklärt in seiner Lehre von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, daß die positive Beziehung zum Menschen ein unerläßliches Wesensmoment, die unersetzliche Vermittlung für die Beziehung zu Gott, zu ihm als absoluter Zukunft (als «Heil») sei.

Kann aber dieser zu liebende Mensch nicht existieren denn als der auf seine Zukunft hin sich entwerfende, dann ist damit gesagt, daß Gottliebe als Nächstenliebe nicht sein kann ohne den Willen zu diesem Menschen, also auch zu seiner innerweltlichen Zukunft. Darum wird dieser Wille nicht ideologisiert und sich selbst entfremdet, sondern nur in seiner absoluten Würde und seinem radikalen Verpflichtungscharakter explizit:

Das Christentum als Religion der absoluten Zukunft wird bleiben

1. Es wird bleiben. Niemand wird auf die Dauer dem Menschen verbieten können, sich wichtig zu nehmen. Je «rationaler» in der Geschichte der Menschheit der Mensch wird, um so mehr ist er bei sich, erfährt er sich in seiner je unverletzlichen Einmaligkeit, Freiheit und Würde. Je gewichtiger und fordernder die Gesellschaft ihm erscheinen wird, um so mehr wird der einzelne an Bedeutung wachsen. Denn sonst würde die Gesellschaft selbst unweigerlich zur Herde von Bedeutungslosen werden.

Die Würde der Gesellschaft, der radikale Ernst der durch sie gestellten Aufgaben und Forderungen mehrt, vermindert nicht die Würde und den radikalen Ernst, die der einzelne sich und jedem einzelnen schuldet. Auch von da her wird er in Zukunft mehr, nicht weniger seine je Einmaligkeit erfahren. Je befreiter der Mensch von den Fesseln der Natur wird, um so mehr kommt er zu sich, wird er für sich und zu sich selbst frei. Und keine ökonomische Veränderung und kein gesellschaft-

liches System werden verhindern können, daß der Mensch die Grenze seines Todes wissend erfährt und dadurch sich als ganzer in Frage stellt.

Man kann ihm die Frage nach sich als Ganzem und nach dem Sinn schlechthin, der nicht mehr auf die funktionalen Zusammenhänge der Einzelmomente seiner Welt und seines Daseins, sondern auf den Sinn des Ganzen geht, nicht verbieten. Er mag dann erklären, keine Antwort auf diese Frage zu haben, er mag vielleicht darum versuchen, auch schon diese Frage als solche selbst für sinnlos zu erklären. Sie wird sich immer wieder stellen; sie wird immer wenigstens als immer aufs neue als sinnlos zu erklärende da sein und da bleiben. Und darum wird es, immer Menschen geben, die den Mut haben, diese Frage mit der Antwort der Religion der absoluten Zukunft zu beantworten. Solche Menschen sagen nicht, daß sie in derjenigen Ebene eine Antwort auf die Frage nach dem einen totalen Sinn des Daseins und der Welt haben, in der der Inhalt der Antwort innerweltlich neben anderen Wirklichkeiten der Erfahrung vorweisbar wäre. Sie sagen vielmehr, daß der eine, in sich selbst alles vorwegnehmende Grund aller pluralen Wirklichkeit von der Pluralität dieser Erfahrungswirklichkeiten her immer und notwendig ein unumgreifliches Geheimnis sei und bleibe.

Aber sie glauben, daß er gerade so als die absolute Zukunft für den Menschen sich dem Menschen zuschicke und so von diesem genannt und erwartet werden könne und müsse. Und das ist, was diese unter Religion verstehen. Diese ist nicht diejenige Lösung der Fragen, die innerweltlich, gewissermaßen funktional, zwischen den einzelnen Wirklichkeiten in ihrem gegenseitigen Verhältnis aufstehen, sondern die Lösung der Frage, die das Ganze dieser pluralen Wirklichkeiten ist.

Und weil diese Frage bleiben wird, wird auch Religion sein, Christentum, dessen Wesen gerade darin besteht, die Frage der Welt nicht mit den Fragen in der Welt zu verwechseln.

2. Diese bleibende Religion wird auch als institutionelle bleiben. Der Mensch vollzieht auch sein transzendentes Verhältnis zur einen Totalität seines Daseins, seiner Welt und seiner Zukunft, weil er es auch reflex vollziehen muß, in kategorialen Begriffen, in konkreten Taten, in gesellschaftlicher Ordnung, kurz: kirchlich. Er kann es gar nicht anders. Gibt es also die Religion der Zukunft immer, dann wird es sie auch immer als gesellschaftliche Größe geben. Diese Größe wird immer in ihrer geschichtlichen Konkretheit auch abhängen von der profanen Ordnung der weltlichen Gesellschaft. Da das Christentum über diese profane Gesellschaft weder eine im Konkreten verpflichtende Vorstellung hat, noch darüber prophezeien kann, kann es auch über die Konkretheit seiner eigenen gesellschaftlich-kirchlichen Gestaltung keine Voraussage für die Zukunft machen.

Da das Christentum aber von der Sache selbst her und in seiner Eschatologie weiß, daß es bis zum Anbruch der absoluten Zukunft selbst eine umstrittene, auch abgelehnte Größe sein wird (so sehr es sich als die Religion weiß, die an sich allen Menschen zugedacht ist), allein schon darum rechnet es nicht damit, daß die kirchliche Gesellschaft und die profane auch nur material zur Deckung gebracht werden. Es selbst ist ja die gesellschaftlich organisierte Gemeinschaft des freien Glaubens an die absolute Zukunft, eines Glaubens also, der notwendig auf der individuellen Entscheidung des einzelnen beruht. Es kann also gar nicht erwarten, daß faktisch alle Menschen ihm angehören werden.

Da aber die irdische Zukunft der Menschheit immer mehr auf eine gesellschaftliche Organisation der Menschheit als einer und ganzer und nicht nur je der einzelnen Völker und geschichtlich und regional begrenzten Kulturen hintendiert, so zieht mehr und mehr eine Situation herauf, in der jeder für jeden Nachbar sein wird. Damit ist gegeben, daß in Zukunft auch keine christlich homogenen Regionalgeschichten und -gesellschaften mehr sein werden. In der geschichtlichen und gesellschaftlichen Einheit der einen Menschheit wird darum das Christentum sowohl überall sein, als auch überall nur einen Teil der Menschheit, ja vermutlich nur eine Minderheit umfassen.

Es ist darum von sich aus daran interessiert, in Freiheit in einer weltlichen Gesellschaft zu leben, die selber religiös pluralistisch

sein will und dafür die Möglichkeiten und Voraussetzungen schafft oder zuläßt, womit noch gar nichts darüber entschieden ist, wie weit eine solche Gesellschaft eine innerweltlich homogene «Weltanschauung» zu ihrem Bestand voraussetzen oder schaffen muß. Einen solchen religiösen Pluralismus kann eine Gesellschaft der Zukunft um so leichter tragen, als sie gewiß nicht einmal, was eine innerweltliche Ideologie angeht, eine absolute Uniformität im Ernst als Ideal wird anstreben

wollen, weil ja eine solche das Ende der Geschichte bedeuten würde. Jede Theorie über die Zukunft innerweltlicher Art, die als solche die Geschichte nicht aufheben will, muß darum notwendig eine Theorie eines legitimen innerweltlichen und in diesem Sinn demokratischen Pluralismus entwickeln. Sie muß also unvermeidlich von sich aus auch Raum dafür schaffen, daß in dieser Zukunft Menschen sind und als solche sich kennen, die die absolute Zukunft hoffend erwarten.

Karl Rahner

KIRCHENREFORM UND ORDENSREFORM (2)*

Lehre der Geschichte — Forderung der Gegenwart

Die Geschichte müsse unsere Lehrmeisterin sein, haben wir uns von Johannes XXIII. sagen lassen. Was lehrt sie uns nun? Ist das Ordensleben eine ein für allemal feststehende Größe oder eine Erscheinung der Kirche, die man zu gegebener Zeit als überholt oder gar als Fehlentwicklung erklären muß? Unser Rückblick auf die letzte Reform schien zu zeigen, daß weder das eine noch das andere zutrifft. Gegen die erste These spricht die Wirkung, die von den Neugründungen ausging, gegen die zweite die Tatsache, daß das Ordensleben in einer solchen Umbruchszeit überhaupt Bestand hatte, ja zu neuer Blüte kam. Doch wie Dom Leclercq kürzlich aus einem französischen Bulletin zitierte, ist die Geschichte nicht selten eine respektlose Lehrmeisterin: sie verhindert, daß man sich einfach an fertige Lösungen hält und von Gemeinplätzen lebt. Die Geschichte tut dies, indem sie weitergeht. Unser Rückblick hat uns gezeigt, was alles in jener Zeit an neuen Fragen und Erkenntnissen aufgebrochen ist: vieles scheint uns noch heute aktuell, aber noch immer nicht voll verwirklicht, nicht zu Ende gedacht, manches kaum in Angriff genommen zu sein.

«Am Ende ihrer Kraft ...»

Andererseits haben wir vielleicht zu lange geglaubt, vom Aufbruch jener Epoche und von ihren Erkenntnissen zehren zu können. Wieviele neue Orden und Kongregationen sind seither entstanden, die sich alle an dem damals Neuen, vor allem den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, orientiert haben? Wir hatten die Rekordzahlen von Neugründungen seit 1800 angedeutet. Vor dem Zweiten Weltkrieg schloß ein Jahrhundert ab, in welchem allein in Deutschland alle halbe Jahre eine neue Schwesterngenossenschaft gegründet worden war, so daß dort schließlich 350 Mutter- oder Provinzhäuser zu zählen waren. Dieser Blick auf die weiblichen karitativen Genossenschaften, den uns R. Svoboda OSC im eingangs erwähnten Sammelband «Das Wagnis der Nachfolge»¹⁹ gewährt, ist um so aktueller, als er zugleich auf den inzwischen eingetretenen Rückgang der Novizinnen und die Überlastung jener Schwestern berichten muß, die vor 30 Jahren, als der Höhepunkt der Eintritte erreicht war, die Arbeit begonnen haben, und die jetzt am Ende ihrer Kraft angelangt sind. All diese Gründungen wurden von den äußeren Nöten diktiert. Wieviele aber waren von neuen inneren Kräften inspiriert? Ist nicht der generelle Rückgang an geistlichen Berufen im Europa unserer Zeit diesem Mangel an neuer Konzeption und Inspiration zuzuschreiben? Jedenfalls kann, so schreibt P. Svoboda über die karitativen Genossenschaften, «die Überschätzung der Tätigkeit und des Notausganges in den Opfergedanken manche Schwächen und Leerläufe der Spiritualität

nicht ganz verschleiern». Gilt das nicht auch für die anderen «aktiven» Orden?

Die radikale Frage

Im gleichen Sammelband stellt Hans Urs von Balthasar die Frage nach der Zeitgemäßheit der Orden in absoluter Radikalität, insofern ihre Entstehung wesentlich an den Beginn jener Epoche gebunden scheint, die wir eben jetzt liquidieren und die mit dem Namen Konstantins verknüpft ist. Damals versöhnte sich die Kirche mit der Welt, und als Reaktion kam es zur «Flucht in die Wüste». Ist dieser Anfang nicht bis heute bestimmend geblieben, wo noch mancherorts eine Sammlung von Sprüchen und Taten der Wüstenväter in nicht umzubringenden «Führern zur Vollkommenheit» die erste und entscheidende Nahrung von Novizen bildet, «eine Art Filter, durch welchen das Evangelium hindurchgesiebt wird, und der, wer weiß, wichtigste Ingredienzen möglicherweise gleich anfangs neutralisiert»?

Das Evangelium! Wie verträgt es sich in unseren heutigen Ohren mit der «Geistigkeit jener Elite, die zur Zeit Konstantins das gute Gewissen der in die Welt 'gefallenen' Kirche darstellte und die den Laien, die dem Weltleben verhaftet sind, die lebendige Erinnerung an das Reich Gottes, an das, was 'eigentlich sein sollte', vor Augen hielt»? Was ist von da aus von jenem Anschluß der Laien an die Ordensgeistigkeit zu sagen, wie ihn die Dritten Orden oder später die Marianischen Kongregationen anboten? Hans Urs von Balthasar antwortet: «Der kritische Blick der Gegenwart enthüllt zugleich mit der Geschichtsbedingtheit des ganzen Ordenswesens auch diejenige dieser sekundären und abhängigen Laienspiritualität und ruft im Anschluß an die längst erfolgte entsprechende protestantische Forderung nach einer eigenständigen, originären, durch die existentielle Situation des Christen in den Weltordnungen bedingten Auslegung der Bergpredigt.»²⁰

* Erster Teil: «Orientierung» Nr. 8, S. 87ff., wo vom Beitrag der Orden zur letzten großen Kirchenreform (16. Jahrhundert) und von Luthers Kritik am Mönchtum die Rede war.

¹⁹ Vgl. Anmerkung 1. Der Band enthält außerdem Beiträge von Hans Urs von Balthasar (siehe unten), Dom Leclercq, OSB, Suso Frank, OFM, H. A. Timmermann und Stephan Richter, OFM, zu folgenden Themen: Theologie des Rätestandes, Neubeginnung im heutigen Mönchtum, Kontemplatives Mönchtum in den Missionsländern, Der neue Weg der Instituta Saecularia (Weltgemeinschaften), Neuentdeckung der Orden in der evangelischen Christenheit.

²⁰ A. a. O. Seite 12. Der Verfasser erinnert in der Folge an die Arbeit vieler namhafter theologischer Denker der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit (z.B. Metz, Teilhard, Thils, Rahner), die sich um ein allseitiges Neubedenken eben jener «Welt» bemühen, die zu fliehen und zu verachten so mancher frühchristlicher und mittelalterlicher Traktat lehrte. Aber der Anruf zu einer echten Solidarität der Christen mit der sich vor unseren Augen rundenden und selber ausformenden Welt, der sowohl eine Aufwertung der Ehe wie des dem Laien abgeforderten «Situationsgehorsams» in sich schließt, kennzeichnet für H. U. von Balthasar die Gegenwart erst zur Hälfte: «Seltsam schroff und extrem steht der ganzen gezeichneten Bewegung eine andere gegenüber, die geradezu einer Neuentdeckung der konsequentesten Formen des Rätestandes gleichkommt.» Hat nicht auch diese Spannungsweite, hier als Symptom der theologischen Gegenwart gezeichnet, ein Vorbild in der Epoche, an die wir erinnert haben? Man denke etwa an das gleichzeitige Zeugnis der Londoner Kartäuser und des Thomas More, aber auch an die gleichzeitige wissenschaftliche Leistung des Ximenez in Alcalá und des Erasmus in Basel: der erste ein Laie, der sich als Fünfzigjähriger zur strengen Observanz der Franziskaner und zur Reform der Kirche berufen fühlt; der zweite ein in der Jugend fehlgeleiteter Priester und Ordensmann, der sich vom Papst von dieser Lebensform dispensieren läßt und seine wahre Berufung im Weltdienst, im Eintreten für den Völkerfrieden und in der Erziehung roher, pfaffenhassender Kriegerleute zu einem christlichen Leben entdeckt!

Die Orden am Vatikanum II

Verpaßte Gelegenheit im Kirchenschema

Dieser Ruf ist bekanntlich auch am gegenwärtigen II. Vatikanischen Konzil erhoben worden. Wer die bereits veröffentlichte *Konstitution über die Kirche* zur Hand nimmt, wird feststellen, daß nicht nur im speziellen Kapitel 4 über die Laien, sondern vor allem im grundlegenden zweiten Kapitel über das Volk Gottes wesentliche theologische Voraussetzungen dafür aufgedeckt und festgehalten sind. Während aber das Laienkapitel direkt vom zweiten Kapitel bestimmt ist, indem es die Lehre vom allgemeinen Priestertum bzw. von der Teilnahme am priesterlichen, aber auch am prophetischen und königlichen Amt Christi nochmals aufnimmt, ist dies im Kapitel 6 über die Ordensleute keineswegs der Fall. Die Gelegenheit, hier auf Luthers Fragen und Schwierigkeiten, aber auch auf seine denkerischen Ansätze einzugehen, wurde nochmals verpaßt. Eine tiefere Begründung der Räte fehlt, und die Beziehung der Gelübde zur Taufe wird allzu kurz und einseitig vermerkt.²¹ Noch mehr vermißt man aber im Gesamtzusammenhang eine Anwendung der Lehre von den Charismen, den im Volk Gottes wirksamen Gnadengaben. Wären sie nicht an der Vielfalt der Spiritualität und der geistlichen Erfahrung unmittelbarer als geistgewirkt zu erweisen als nur in einer Vielzahl von «Dienstleistungen und Betätigungen» (Kap. 4), die es schließlich überall in der Welt zu sehen gibt? Damit möchten wir keineswegs den Laien eine ebenso geistgewirkte innere Erfahrung absprechen; in dieser Hinsicht ist vielmehr in beiden Kapiteln der gleiche Mangel einer Entfaltung und Weiterführung der Gedanken über den Glaubenssinn zu spüren, die im Kapitel 2 über das Volk Gottes grundlegend sind. Und wie es ein Charisma des Glaubensverständnisses gibt, das gerade heute, bei der rapiden Ausweitung unserer natürlichen Erkenntnisse, von vielen zusammengetragen, im Dialog fruchtbar werden muß, so gibt es auch ein Charisma des Zeugnisses für diese Stunde der Kirche und der Welt. Wie ist es da zu begreifen, daß das Kapitel über die Ordensleute kein Wort über das Zeugnishafte (wie auch über die seelsorgerliche Bedeutung) des gemeinsamen Lebens oder, um es moderner auszudrücken, des geistlichen Teams zu sagen weiß?

Man vergaß die griechischen Kirchenväter

Die Enttäuschung, die auch bei wiederholter Lektüre des Kapitels über die Ordensleute kaum zu überwinden ist, dürfte vor allem daher rühren, daß ihm jener Geist fehlt, der radikal im Sinne von wurzelhaft sein und zu den Ursprüngen hin denken will. Die iuridische und apologetische Tendenz herrscht vor. Viele vermissen vor allem den Rückgriff auf die Theologie der griechischen Kirchenväter, deren Neuentdeckung das christliche Denken der Gegenwart so sehr befruchtet hat.²²

²¹ Die Gelübde werden in Nr. 44 der Konstitution als «totale Hingabe» an Gott gekennzeichnet. Durch die Taufe sei der Christgläubige zwar bereits ein der Sünde Abgestorbener und Gottgeweihter; das Bekenntnis zu den evangelischen Räten lasse ihn aber die «Befreiung von Hindernissen» erstreben; «noch inniger Gott geweiht», erlange er so «reichere Frucht aus der Taufgnade». – Der Satz mit seinen ineinandergeschachtelten Finalaussagen wirkt im Sinne ganzheitlicher Theologie wenig überzeugend und schon gar nicht ekklesial. Der folgende Satz läßt dann allerdings den Gedanken der Weihe in den der Abbildung münden: «Die Weihe ist um so vollkommener, je fester und beständiger die Bande sind, die die unauflösbare Vereinigung Christi mit der Kirche darstellen.» Aber stellt dann die sakramentale, absolut (iure divino) unauflösbare Ehe diese Vereinigung nicht am vollkommensten dar? Tatsächlich ist es unmöglich, etwas Wesentliches über die Lebensform der Räte auszusagen, ohne sie mit dem Geheimnis der Ehe in Beziehung zu setzen. Man lese bei H. U. von Balthasar (a. a. O. S. 26–38) nach, was er über die Mehrzahl der Räte und das Geheimnis der Ur-Ehe zwischen Gott und Mensch, Gottmensch und Kirche zu sagen weiß! Schade, daß niemand diesen Theologen des Ordenslebens – einen der wenigen – ans Konzil gezogen hat.

²² Die offiziellen Quellenangaben (Notae) zum 6. Kapitel zeigen, daß seine Verfasser fast ausschließlich aus dem Magisterium der letzten Päpste geschöpft haben.

Bei *Basilios* wäre die Beziehung zwischen dem gemeinsamen Leben und den Charismen zu finden gewesen: Der Mensch, der ohnehin auf die Gemeinschaft angelegt ist – so lesen wir in seiner Regel –, braucht auch im Kloster den Bruder, an den er mit seinem Liebesdienst gewiesen ist und der ihm mit brüderlichem Rat hilft. Kein Einzelner kann alle Charismen haben. Vielmehr sind die Charismen dazu gegeben, daß sie im Verein miteinander wirken ... Das Kloster wird so selber Kirche, ja Abbild der Urkirche, nicht zuletzt durch die neue Verwirklichung des pfingstlichen Liebeskommunismus. *Basilios* ist auch für die Auseinandersetzung mit Luthers Mönchsideal fruchtbar, weil er «nicht in den Kategorien von Leistung und Lohn denkt, vielmehr in denen des Weges, den der Mönch beschreitet, und des steten Fortschreitens». B. Lohse (S. 41) stellt ihm das Zeugnis aus, er sei «hier den Gedanken treu geblieben, die seit *Irenäus* und *Origenes* das Wesen des griechischen Christentums ausmachen», wie er andererseits (S. 33/34) dem *Origenes* zuerkennt, daß seine Aussagen über das asketische Leben «im Grunde alles umfassen, was dem späteren Mönchtum von wesentlicher Bedeutung war» – und dies, obwohl *Origenes* die äußere Trennung von der Welt fehlte!

Diese Feststellung ist wesentlich für die Frage, ob das Mönchs- und Ordensideal an die Ideologie der konstantinischen Epoche gebunden ist. Lohse bekennt: «Zweifellos bedeutet die Entstehung des Eremitentums und der Klostergemeinschaft eine neue Epoche in der Geschichte des Mönchtums. Allein hinsichtlich des monastischen Ideals gilt das doch nicht im gleichen Maße: hier wurde weithin nur in die Tat umgesetzt, was als Forderung und als Leitbild bereits in der Mitte des dritten Jahrhunderts in der christlichen Theologie begegnet.» Im gleichen Sinne erinnert H. U. von Balthasar an die Theologie der Kirchenväter, die vor und nach der konstantinischen Wende keine wesentlich andere war. Sie selber lebten fast alle das Leben der evangelischen Räte, und als «Lebensweise» oder «Lebensform» wußten sie es denn auch vom Leben der Laien und der verheirateten Priester zu unterscheiden. Ob die Konstitution nicht besser so, in der Sprache der Väter der Kirche, von «*duae vitae*» gesprochen hätte, anstatt auf dem für uns Heutige vom Feudalismus her belasteten und «statische» Assoziationen weckenden Wort von der «Würde eines kanonischen Standes» der Ordensleute zu insistieren?

Zusammenfassend wird man an diesem Kapitel nicht so sehr diese oder jene Lücke beklagen, die der Ausfüllung durch die Theologen harrt – sie sollen ja auch noch nach dem Konzil etwas zu denken und zu deuten haben; vielmehr wird man die Frage nach der Grundlinie stellen: Entspricht dieses Kapitel in seinem Aufbau und in seiner Sprache dem Grundanliegen des Konzils und der Zielsetzung, wie sie in der Einleitung zur Kirchenkonstitution formuliert ist? Fehlt diesem Abschnitt nicht der wache Bezug zur geschichtlichen Stunde, der (nach den Worten derselben Einleitung) der ganzen Konstitution ihre Dringlichkeit verleiht? Hätte man nicht in einer dogmatischen Konstitution vor aller Ermahnung zur Hinordnung auf das Gesamtwohl der Kirche und zur Unterordnung unter die hierarchische Autorität eine theologisch-ekklesiale Erklärung des Ordenslebens erwarten dürfen, die von dem Stichwort am Kopf des ganzen Dokuments ausgegangen wäre; wonach die Kirche «in Christus gleichsam das Sakrament, also Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott wie der Einheit der ganzen Menschheit» ist? Hätte nicht von da aus die drängende Frage gestellt und beantwortet werden müssen, inwiefern das Ordensleben für diese unsere Zeit (mit ihrer, von der Konstitution betonten, sozialen, technischen und kulturellen Verflechtung) zeichen- und zeugnishaft ist oder wieder werden kann und muß?

Wenn dies aber im konziliaren Text nicht der Fall ist, wenn vielmehr das Kapitel über die Ordensleute gegenüber anderen Abschnitten, vor allem gegenüber dem an geistlicher Anregung so reichen Beginn (Kap. 1 und 2) abzufallen scheint, dann erhebt sich die weitere Frage: Spiegelt dieser Text vielleicht eine Sachlage wider? Hat der neu aufgebrochene Geist vor den Orden Halt gemacht? Hat der neue Saft diesen Zweig am Baum der Kirche noch nicht erreicht? Sind die geistlichen In-

stitute, in ihrer Institutionalisierung erstarrt, unfähig zur Erneuerung geworden? – Oder wurde am Konzil die Sache der Orden vielleicht nur nicht geschickt und durchschlagend vertreten?

Haben die Ordensleute geschlafen?

Die Frage lautet mit anderen Worten: Welche Rolle spielten die Ordensleute bisher an diesem Konzil? Haben sie selber die Stunde nicht erkannt? Waren sie zu bescheiden, zu unsicher oder unter sich uneins? Sind sie einem Widerstand gegenüber unterlegen, oder hatten sie zum vornherein «abgedankt»?

Man kann diese Frage, soweit sie zunächst das Kapitel über die Religiösen betrifft, mit seiner Textgeschichte beantworten und darauf hinweisen, daß anfangs überhaupt kein eigenes Kapitel über die Ordensleute vorgesehen war.²³ Und dies entspricht wiederum in gewissem Sinn dem Bild des Konzils selber, insofern diesmal im Vergleich zu Trient die Orden tatsächlich viel weniger in Erscheinung treten: sie verkörpern nicht mehr bestimmte theologische Richtungen, sondern die Unterschiede und Gegensätze gehen quer durch alle Orden und sind vor allem von einzelnen Persönlichkeiten bestimmt.²⁴

Diese Persönlichkeiten haben zwar auch an diesem Konzil großen Einfluß, aber soweit sie nicht Bischöfe oder Generaloberer sind, kommen sie in den Generalkongregationen nicht zum Zug, weil man am Vatikanum II, im Gegensatz zu Trient, bisher keine Konzilstheologen vor dem Plenum reden ließ.²⁵ Die Ordensleute sind also an diesem Konzil eher verborgen, sie «gehen unter», was noch nicht heißt, daß sie nichts tun. Gerade die Konzilstheologen und bischöflichen Berater leisten oft die entscheidende Arbeit, sei es in den Kommissionen, sei es in der Vorbereitung der Interventionen. Aber all dies geschieht in brüderlicher Vermischung nicht nur der Ordensleute untereinander, sondern auch der Ordensleute und der Theologen aus dem Weltpriestertum. Dennoch muß man sich fragen, ob diese Ordensleute auch über sich selbst, über ihr eigenes Leben ernsthaft nachgedacht haben, was doch wohl zum vollen Geistes- und Christenmenschen notwendig ist. Es gibt immerhin ca. 100 Ordensoberer an diesem Konzil, die ex professo ihre Lebensform vertreten, ganz abgesehen von den vielen Hundert Missionsbischöfen, die einem religiösen Orden angehören. Nun, wie immer das zu Beginn des Konzils war – ein erstes Mal traten doch bereits an der ersten Session die coenobitischen Mönche auf, als es um die Wiedereinführung der Konzelebration in den Klöstern als eucharistische Feier ihres gemeinsamen Lebens ging! An der zweiten Session, bei der Beratung des Kirchenschemas, rührten sich die Generaloberer mindestens zugunsten einer eigenen Kapitelüberschrift für das Ordensleben, wenn sie auch nicht mit einem grundlegend neuen Text aufwarten oder durchdringen konnten.²⁶

Richtlinien zur Ordensreform

An der dritten Session suchte man nun aber das Verpaßte nachzuholen. Den sehr knappen «Richtlinien zur zeitgemäßen Reform des Ordenslebens» wurden ein paar wesentliche Lichter aufgesteckt, und bei der Abstimmung wurden über tausend (!) Verbesserungsanträge eingebracht.

In der relativ ausgedehnten Debatte kritisierte u.a. Kardinal *Bea* die rein juristische Ausrichtung der Vorlage und das fast völlige Fehlen von Hinweisen auf die «religiösen Fundamente» und «inneren geistlichen Mittel»

²³ Man hatte aber ein Kapitel über die Berufung zur Heiligkeit redigiert, in dem von den evangelischen Räten unter den «Mitteln» zur Heiligkeit sowie von der Praxis der Räte in den «von der Kirche gebilligten Ständen» die Rede war. In der endgültigen Fassung haben wir es nun mit einer Teilung dieses Textes unter zwei Kapitelüberschriften zu tun: Kapitel 5: Von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche; Kapitel 6: Von den Ordensleuten. Auf dieses 6. Kapitel in seiner Schlußfassung bezieht sich unsere «Kritik», die vor allem eine Bitte an die Theologen sein will, dem dringenden Bedürfnis nach einer überzeugenden Darstellung der Rolle der geistlichen Gemeinschaften in der Kirche von heute nachzukommen.

²⁴ Man erwäge etwa, daß sowohl P. Congar wie Kardinal Browne Dominikaner sind und daß bei den Jesuiten ein Pater Karl Rahner einem Pater Tromp, ein Kardinal Bea einem Pater Stephanou gegenüberstehen.

²⁵ Aus diesem Grund haben die außerhalb der Konzilsaula von Theologen gehaltenen Vorträge einen so großen Zulauf (auch von Bischöfen!) und eine wirkliche Bedeutung für das Konzil.

zur Erneuerung des Ordenslebens. Wesen und Ziel der religiösen Institute in der Kirche müßten, damit die Vorlage wirksam werde, «nervöse», das heißt wohl mit spürbarer, sozusagen vibrierender Lebendigkeit dargestellt und ihre Vielfalt auf die vielfältigen Gaben des einen Geistes zurückgeführt werden. Kardinal *Suenens*, der eminente Förderer des «aggiornamento» der weiblichen Orden, verlangte zusammen mit einer starken Betonung der zu entfaltenden menschlichen Werte eine theologische Begründung der apostolischen Dimension der Gelübde mit Hinweis auf die Grundlegung zur aktiven Mitarbeit am Werk der Verbreitung der Frohbotschaft, die bereits in der Taufe gegeben ist. Der Generaloberer der Maristen, R. P. Joseph *Buckley*, griff das heiße Eisen der sogenannten «Krise des Gehorsams» an, von der heute ja in der ganzen Kirche, in der Hierarchie, wie in den Familien die Rede ist. Der Maristengeneral scheute sich nicht, den lapidaren Satz zu prägen, seiner Ansicht nach handle es sich «mehr um eine Krise bei den Obern als bei den Untergebenen». Sicher hätten die jungen Leute Schwierigkeiten mit gewissen archaischen Formeln, nach denen die Stimme des Obern schlechthin die Stimme Gottes sei und mit denen der Gehorsam oft erzwungen werde. Aber das heiße nicht, daß sie das Prinzip der «allgemeinen Diskussion» aufstellten. Die Obern aber müßten es verstehen, die Untergebenen anzuhören und auf geeignete und wirksame Weise Rat zu halten, was vielfach nicht der Fall sei. Der Ausbildung und den Pflichten der Obern sei daher besondere Aufmerksamkeit zu widmen.²⁷

So sehr nun also die Richtlinien kritisiert wurden, man nahm sie dennoch als Grundlage an; sie enthalten in der Tat wertvolle Ansätze, und wir sind gar nicht so sicher, ob nicht der konzentrierten Kraft einiger kurzgefaßter Aussagen bei der nunmehr durch die Kommission vollzogenen Erweiterung die Gefahr der Verwässerung droht.

²⁶ Es ging den Ordensobern, entgegen dem Anschein, nicht darum, möglichst viel zur Anerkennung des Ordenslebens herauszuholen. Vielmehr wollten sie gerade vermeiden, daß das Kapitel von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in den Abschnitten über die evangelischen Räte als Lebensform gipfle. Ihr wesentlicher Antrag bestand darin, die Gesamtstruktur des Kirchenschemas dahin zu ändern, daß unmittelbar nach dem Kapitel vom «Volk Gottes» von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit (als Kapitel 3) mit Hinweisen auf die den Bischöfen und Priestern sowie den Laien und Eheleuten besondere Gnade geredet würde, was nun wiederum eine Weiterführung der Lehre von den Charismen gewesen wäre. Sie drangen aber mit diesem Vorschlag in der theologischen Kommission auch dann nicht mehr durch, als das Konzil bereits die Abtrennung der Ausführungen über die Ordensleute als besonderes Kapitel beschlossen hatte. Tatsächlich hat man damit kaum mehr als eine neue Überschrift erhalten. Man mag heute bedauern, daß seinerzeit an der 2. Session die verschiedene Betonung des Ordenslebens als «Zeichen» oder Zeugnis einerseits und als «Weihe» andererseits die Interpreten des Ordenslebens zunächst als uneins erscheinen ließ. Eine offene Debatte wäre aber um so notwendiger gewesen und hätte ans Lebendige der heutigen Kirche und ihren neuen Formen eines weltzugewandten Strebens nach Heiligkeit gerührt. *Mario von Galli* hat in seiner Chronik der zweiten Session (S. 71/72) die damalige Situation – die Debatte wurde abgebrochen, ehe die Hauptinteressierten und ihre Thesen recht zu Worte gekommen waren – treffend gekennzeichnet. Seine damalige Hoffnung auf «sehr tiefgreifende Änderungen» zur Verbesserung des Textes hat sich aber leider in der dritten Session nicht erfüllt.

²⁷ Hier scheint nun also doch ein Ansatz zu bestehen, um mindestens vom praktischen und faktischen Leben her das große Anliegen der christlichen Freiheit aufzugreifen, das Luther so am Herzen lag, und das wir in «Bedienung der Gegenreformation» heute nach so viel Welterfahrung von Totalitarismus und Machtmißbrauch wahrhaftig auch im Innern der Kirche vermehrt zu dem unsern machen müßten.

Es ist außerordentlich interessant, daß ein Außenstehender nicht nur der Orden, sondern sogar der Kirche und des Christentums, der Soziologe und «Politist» *Léo Moulin*, sich gerade von diesem Problem der verfassungsmäßigen Absicherungen gegen Machtmißbrauch und der frühesten Formen demokratischer und konstitutioneller Spielregeln (Wahlen, Abstimmungen) innerhalb der Orden angezogen gefühlt hat, um schließlich eine umfassende Studie über die «lebendige Welt der Ordensleute» zu erarbeiten. Sie geht von der «unendlichen Fülle» der Berufungen und Statuten aus, behandelt im einzelnen die Organisations- und Regierungsformen der Dominikaner, Jesuiten und Benediktiner, und fragt zum Schluß nach den «Lehren der Geschichte», dem Geheimnis der unerhörten Lebensdauer, das er im «wohlthätigen Mythos von der Erbsünde», das heißt im realistischen und doch nicht resignierten pädagogischen Menschenbild der katholischen Orden, sieht. (*Le Monde Vivant des Religieux*. Dominicains, Jésuites, Bénédictins ... Verlag Calmann-Lévy, Paris 1964.)

So soll z. B. der frühere Leitsatz, wonach die Ordensleute auch in den heutigen, oft sehr verschiedenen und schwierigen Lebensumständen den gehorsamen, jungfräulichen und armen Christus nachahmen und sein Gegenwärtigsein in dieser Welt auf besondere Weise bezeugen sollen, durch eine lange Periode ersetzt worden sein, in der anstatt von dieser Bezeugung wieder von «Weltverzicht» die Rede ist. Andererseits hört man Gutes über die Ausarbeitung eines ausführlichen Proömiums im Sinne der von Kardinal Bea geäußerten Wünsche.

Wesentlich ist aber wohl, daß der Leitsatz über die Maßstäbe für alle Reformen ungeschwächt bleibt:

► Als «oberste Regel» hat die «Nachfolge Christi nach dem Evangelium» zu gelten. Diesem Gericht sind also alle Traditionen und Konstitutionen und jegliche eingebürgerte Praxis und Betätigung zu unterstellen: eine Forderung, die theoretisch selbstverständlich erscheint, die aber in der Praxis, wie seinerzeit Luther klagte, auf große Widerstände stoßen kann.

► Als zweite Regel gilt (nach dem ersten Entwurf) die «ursprüngliche Zielsetzung des Stifters» und sein «genuiner Geist». Eine Rückkehr zu den «Quellen» wird somit als Voraussetzung für alle echte Anpassung an die heutigen Bedürfnisse der Kirche und die modernen Lebensumstände dargestellt.

Wohin treibt der Geist?

Nimmt man diese Kriterien wirklich ernst, so bedeuten sie nichts weniger, als daß sich die Orden selber in ihrer ganzen heutigen Gestalt, aber auch in ihrer Spiritualität zunächst in so radikaler Weise in Frage stellen, wie wir dies oben bei Hans Urs von Balthasar gesehen haben. Nur von da aus ist es dann möglich, vom Evangelium her sowohl neue Formen wie eine neue theologische Begründung zu suchen, der ursprünglichen Zielsetzung und geistlichen Erfahrung des Stifters nachzuspüren und auf jene Winke des Geistes zu achten, die sich im vierfachen Ereignis der neuesten Ordensgeschichte, das heißt der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart zeigen:

1. Die neue Hinwendung zur Kontemplation und zur Einsamkeit, die sich in den vielen Berufungen zu den strengen Orden der Trappisten usw. zeigt und seit Therese von Lisieux geistlich, seit Pius XI. aber auch als Gründungsaufgabe in den jungen Kirchen der Entwicklungsvölker ihren Platz in der missionarischen Kirche hat.
2. Die Abkehr von der machtvollen Organisation und Institution und Hinwendung zur brüderlichen Lebensgemeinschaft und zum glaubwürdigen Zeugnis «auf dem letzten Platz» in der neuen Spiritualität und neuen Lebensform der Brüder und Schwestern von Charles de Foucauld, die den ersten Punkt (Kontemplation, ja zeitweise Einsamkeit) miteinschließt.
3. Die neue Form der Laieninstitute mit der Aufgabe, eine eigenständige Laienspiritualität auszubilden und vorzuleben.
4. Das Aufkommen von Klöstern mit ökumenischer Zielsetzung, die Neugründungen bei den Anglikanern und in den Kirchen der Reformation.²⁸

Die Gelegenheit, in diesem Sinn an die eigene Reform zu gehen – gerade das lehrt die Geschichte –, wird keineswegs durch ängstliches Abwarten auf Details von konziliaren oder nachkonziliaren Beschlüssen und Gesetzen wahrgenommen. Sie ist den Orden selber in die Hand gegeben. Die Kapuziner haben bereits vor einem Jahr auf ihrem Generalkapitel eine Kommission mit der Reform ihrer Konstitutionen betraut, der nun von Abschnitt zu Abschnitt von jedem Haus und von jeder Provinz laufend Anträge zugehen. Die Salesianer beraten seit Anfang April in ihrer obersten Ordensversammlung. Die Zisterzienser arbeiten an der Verjüngung ihrer Regel. Die Jesuiten sind am 5. Mai zu ihrer Generalkongregation zusammengetreten: als oberste Instanz hat sie nicht nur den Generalobern zu wählen; sie kann ihm auch verbindliche

²⁸ Vgl. Anmerkung 19, ferner: A. M. Alchin, *Le développement de la vie religieuse communautaire dans l'Eglise d'Angleterre au XIXe siècle*, Irenikon, Chevotogne, 1962/1. – Die Regel von Taizé, französisch und deutsch, Gütersloh, 1963. – Roger Schütz, *Das Heute Gottes*, Freiburg, 1963 (Herderbücherei, Bd. 36).

Weisungen erteilen, ja alle früheren Beschlüsse des gleichen obersten Gremiums revidieren.

Konkrete Reformpläne

An konkreten Reformplänen fehlt es nicht. Sie umfassen vor allem die Regierungsform und die Ausbildung. In beiden Fragen sind die Orden durch die geschichtliche Situation in die Solidarität mit der Gesamtkirche gestellt. Für die Regierungsform stellt sich für die zentral geleiteten Orden intern die Aufgabe der Dezentralisierung einerseits, aber auch der Koordinierung von Sachgebieten andererseits. Es stellt sich aber auch die Frage nach einer Umstellung in der Dienstauffassung nach außen zur Gesamtkirche hin in dem Maße, als sie kollegialer geleitet wird und die Bischofskonferenzen von Ländern, Zonen und Kontinenten größeres Gewicht bekommen. Die Zusammenarbeit der regionalen Ordensobern mit diesen Gremien wird in Zukunft von wachsender Bedeutung für die Seelsorge sein. Für die Ausbildung zeigt sich die Solidarität vielleicht noch zwingender: die vom Konzil grundsätzlich bereits angenommenen «Richtlinien» zur Reform der kirchlichen Studien betreffen grundsätzlich die Ausbildung des Diözesanklerus wie des Ordensklerus, zumal vielerorts die theologischen Hochschulen von Priesterkandidaten beider Ordnungen gemeinsam besucht werden. Den Orden ist aber die Möglichkeit gegeben, zum Wohl des Ganzen die Rolle des Experimentierens zu übernehmen. Wie die ganze moderne Welt kann ja auch die Kirche in dieser Stunde nicht auf das Experiment und daher auf konkrete Experimentierfelder verzichten. Darin zeigt sich auch die Relation, die zwischen den beiden Hauptaufgaben besteht, da ja gerade in der Ausbildung die Anpassung an die Verschiedenheit der Kulturzonen und der lokalen Bildungstradition eine Auflockerung der zentral aufgestellten, für alle gleichen Programme verlangt, wie andererseits die notwendige Weite und Koordination der Forschung Monopole einzelner Orden auf diesem Gebiet grundsätzlich in Frage stellen.

Eine besonders originelle Aufgabe aber erwächst den Orden in der Überwindung des klerikalen Gettos im Studien- und Ausbildungsbetrieb und damit der Klerikalisierung überhaupt. Auch in den Orden ist ja die Aufwertung des Laienelements dringlich geworden.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht symptomatisch für die gegenwärtige Stunde der Kirche in der Welt, daß die spektakulärsten Vorstöße zur geistlichen Ausbildungsreform, als deren Vorkämpfer in den verschiedenen Bischofskonferenzen seit der ersten Konzilssession Kardinal Suenens auftrat, zunächst die weiblichen Orden betrafen.²⁹ Die Ordensschwester, so sagte der Kardinal, müsse heute nicht nur zur Betreuung und Heranbildung unmündiger Kinder und zur Fürsorge an den Armen und Schwachen befähigt sein, sondern gleichzeitig zur menschlich ebenbürtigen seelsorgerlichen Partnerin der modernen Frau werden. Von seinen Konzeptionen für die apostolische Ausbildung der Ordensfrauen ging der Kardinal dann jeweils vorsichtig auch noch auf die Domäne der männlichen Orden und ihrer Scholastikate über. Sein Hauptanliegen auf der praktischen Ebene, wie er es (in Ergänzung seiner Postulate zur theologischen Begründung des apostolisch ausgerichteten Ordenslebens) vor dem Plenum des Konzils bei der Beratung der Richtlinien zur Ordensreform formulierte, kann man in zwei Stichworten zusammenfassen: Sicherungen gegen den Maternalismus der Oberinnen (bei den männlichen Orden des Paternalismus der Obern) einerseits, Hilfen zur Vermeidung und Überwindung der geistigen Passivität der Untergebenen andererseits.

Nach dem Urteil vieler Novizenmeister führt die bisher übliche Form der Noviziate tatsächlich bei vielen jungen Menschen zu einer erschreckend

²⁹ In unserem historischen Rückblick auf das 16. Jahrhundert haben wir nur nebenbei das damalige Aufkommen der aktiven Frauenorden erwähnt. In ihrer originalen Konzeption, besonders bei *Mary Ward*, lag bereits das «Mitten in der Welt»; doch die nachtridentinischen Päpste waren mehr auf klösterliche Strenge eingestellt, worunter, wie wir sahen, auch die Jesuiten zu leiden hatten. Wer weiß, ob nicht ein «Renaissancemensch» wie Paul III., der gleichzeitig die Größe hatte, Ignatius wie Contarini in den Dienst der Kirche zu berufen, auch die Weite besessen hätte, *Mary Ward* grünes Licht für ihre neue Konzeption zu geben?

raschen Abnahme der Initiative und zur Flucht aus der eigenen Verantwortlichkeit. Die wesentliche Pflicht, das eigene Leben in die Hand zu nehmen, die Last der Entscheidung und die Sorge für das eigene Auskommen und Fortkommen zu tragen, wird ihnen ausgerechnet in der Phase ihrer Entwicklung abgenommen, da dies alles für die Bildung der vollen menschlichen Persönlichkeit wesentlich ist.

Die Tatsache, daß nun die (noch abzustimmenden) Richtlinien des Konzils für die Ordensreform generell für alle Ordensangehörigen, zumal für die allzulange zu Dienstboten degradierten Laienschwestern und Laienbrüder (neuerdings Laienmönche genannt), eine gründliche menschlich-kulturelle und berufliche Ausbildung und Weiterbildung verlangen, erlaubt es vielleicht, von den Orden der Zukunft das gelebte Vorbild für ein wirkliches Partnerverhältnis von Priestern und Laien zu erwarten. Dies wäre dann möglich, wenn während der Ausbildung von beiden, den Studiosi der Theologie wie jener der Profanwissenschaften und der technischen Berufe,

Nicht für alle!

Geschlechterziehung in der Sowjetunion

Die Diskussion ist eröffnet. Ein Thema, das seit dem mißglückten Experiment der freien Liebe völlig aus dem öffentlichen Leben der sowjetischen Gesellschaft verbannt worden war, ist – beinahe über Nacht – gesprächsfähig geworden: die Geschlechterziehung. Plötzlich erscheinen in verschiedenen Zeitungen Artikel, die das heiße Eisen anpacken. Die «Komsomolskaja Pravda» fragt sogar nach der Meinung ihrer Leser. Obwohl bisher von offizieller Seite ignoriert, existierte verständlicherweise das Problem des Geschlechtlichen trotzdem, und es muß gar nicht verblüffen, daß es gerade heute auch verantwortungsbewußte Kommunisten zu einer Stellungnahme zwingt. Das Problem hat sich offensichtlich verschärft. Die Loslösung der Menschen aus dem Agrar-Milieu und die Entwicklung zur modernen Industriegesellschaft fordern ebenfalls ihr Recht auf diesem Gebiet. Ein Verschweigen oder gar die Negation der entstandenen Schwierigkeiten ist nicht mehr möglich. Was nun? Das ist die Frage, welche derzeit neben Erziehern, Lehrern und Ärzten auch die zuständigen staatlichen Stellen zu beschäftigen beginnt. Es muß zu ihrer Ehre gesagt werden, daß sie sich – zumindest soweit dies aus den bisher erschienenen Publikationen ersichtlich ist – ihre Aufgabe wahrhaft nicht leicht machen und mit erstaunlich hohem Ethos an die Sache herangehen.

Artikel einer Leningrader Lehrerin

Wir veröffentlichen – als ein Beispiel der entstandenen Diskussion – Auszüge aus dem Artikel einer Leningrader Lehrerin, welcher im Hauptorgan des kommunistischen Jugendverbandes, der «Komsomolskaja Pravda», unter dem Titel «Nicht für alle»¹ erschien. N. Dolinina schreibt:

«Im Verlaufe vieler Jahre machte man es sich bei uns bezüglich der Fragen über die Geschlechterziehung äußerst einfach: sie schienen nicht zu existieren. Es schwiegen die Lehrer in der Schule, es schwiegen die Eltern zu Hause – und nichts destoweniger, wurde seit der Erschaffung der Welt nicht ein Fall registriert, wo die jungen Leute, welche eine Ehe schlossen, nicht eine hinreichende Vorstellung vom Geheimnis der Zeugung gehabt hätten» (A. S. Makarenko). Diese Seite des Lebens wird auf der Straße, im Treppenflur und in der Ecke des Schulkorridors erörtert, wobei sie mit solchen Einzelheiten versehen wird, wie sie nicht einmal den Erwachsenen in den Sinn kommen. Dies war das Resultat unserer elterlichen und erzieherischen Scheinheiligkeit. Das Resultat ist beschämend.»

Mit spitzer Ironie beschwört die Autorin das Bild eines «Gesprächs über Mädchenstolz und Männerwürde» herauf, charakteristisch in seiner schwarz-weiß Malerei und herrlich zusam-

kleine gemischte Lebensgemeinschaften mit relativer Selbstverantwortung gebildet würden. Die generelle Tendenz, das Fachstudium an öffentlichen Schulen zu absolvieren, die bisher oft zur Isolierung einzelner Ordensmitglieder geführt hat, würde so mit einer neuen Form des gemeinsamen Lebens bewältigt, die gleichzeitig durch ihre bloße Existenz und Ausstrahlung im Sinne der Präsenz der Kirche im studentischen Milieu (einschließlich der oft vernachlässigten höheren Berufsschulen) von Bedeutung würde. So «phantastisch» solche Pläne aussehen, wenn man an die Optik der bestehenden Ausbildungsanstalten der Orden und ihres hemmenden Gewichts als «Immobilien» denkt, so sehr entsprechen sie der Lebensform, wie wir sie oben als «Wink des Geistes» bei den Brüdern und Schwestern von Charles de Foucauld notiert haben. Vor allem aber entsprechen sie der Gesamtaufgabe, die der Kirche von Johannes XXIII. gestellt wurde, die Partnerschaft mit der heutigen Welt zu finden.

Ludwig Kaufmann

mengefaßt in dem Ausspruch einer alten «Babuschka»: «Ich bin siebzig Jahre alt. Fünfzig davon verlebte ich mit meinem Mann als ein Herz und eine Seele. Aber die heutige Jugend ist auf ein Familienleben nicht vorbereitet.» Es versteht sich von selbst, daß die anwesenden Vertreter dieser «heutigen Jugend» in ein höhnisches Gelächter ausbrachen:

«Schablone und Ängstlichkeit»

Auch die formelhaften Phrasen des «Lektors für Fragen der Freundschaft und Kameradschaft» über die Freundschaft Herzens und Ogarevs fördern – nach Ansicht Dolininas – bei den Kindern nicht das «Verständnis der großen Freundschaft». Sie sieht in dieser Erziehung vielmehr eine Schädigung der Humanität und begründet ihre Auffassung damit, daß «es in der Erziehung nichts gefährlicheres gibt als Schablone und Ängstlichkeit». Mit diesen beiden Begriffen leitet die Lehrerin zu ihrem eigentlichen Anliegen über: «Das allerseltsamste jedoch ist das formalistische Angehen der tiefsten und verborgensten Erlebnisse, welche überhaupt in der Welt existieren.»

Doch wenn der Leser nach dieser Einleitung erwartet, die Autorin würde nun einer offenen Geschlechterziehung das Wort reden, so sieht er sich getäuscht. Das gerade Gegenteil ist der Fall, und die Erzieherin begründet ihre Stellungnahme geschickt mit gewissen, bisher von der Partei geförderten Gebräuchen der heutigen Sowjetgesellschaft.

«Gerede, Klatscherei und Zynismus»

«Indem wir auf das Verheimlichen der intimen Seiten des Lebens verzichten, fallen wir ins andere Extrem. Es gibt keine verbotenen Themata! Es gibt nichts, das Schamgefühl hervorruft, nichts, das geheimzuhalten wäre! Laßt uns alle Punkte aufsetzen! Solche Lösungen werden in den Zeitungen gedruckt, ertönen auf den Lehrerkonferenzen.

Mein ganzes Leben als Lehrerin sprach ich mit den Schülern sowohl über die Liebe als auch über deren intime Seiten. Und ich bin überzeugt, solche Gespräche sind notwendig. Aber als erstes gilt: Auf keinen Fall in der Klasse, nicht 'für alle'. Und zweitens: Nur für jene Jungen und Mädchen, welche eines solchen Gesprächs bedürfen. Und drittens unter Einhaltung einer absolut notwendigen Bedingung: Wenn ich überzeugt bin, daß der Schüler, mit welchem ich spreche, mir völlig vertraut und ich die Worte zu finden vermag, welcher gerade dieser Junge oder dieses Mädchen bedarf. Habe ich diese Überzeugung nicht, dann habe ich nicht das Recht, mich einem Menschen mit einem Gespräch aufzudrängen, und ich bin verpflichtet, mich an einen anderen Erwachsenen zu wenden, der ein größeres Vertrauen genießt als ich, an meinen Kollegen, an die Mutter, den Vater, den Bruder, den Nachbarn des Schülers – mit einem Wort an denjenigen, welcher imstande ist, das schwierige Gespräch mit Nutzen zu führen.

¹ 15. Dezember 1964

Die kollektive Erörterung solcher Probleme in der Klasse – auch vor Jungen und Mädchen gesondert – ist ein zweischneidiges Schwert. Die verdorbenen Halbwüchsigen werden dadurch nicht in Engel umgewandelt; aber jener Teil der Unverdorbenen wird sich nachher unausbleiblich in diese Fragen vertiefen, über welche sie bisher nicht nachdachten.

Hie und da bildete eine öffentliche Erläuterung des unmoralischen Verhaltens von Mädchen und Jungen anscheinend die allerverbreitetste Form der ‚Erziehung‘. Die Sache liegt nicht in den Beispielen, deren man ganz erhebliche nennen könnte. Das Problem besteht in der grundsätzlichen Lösung der Frage: Wozu erziehen denn solche Versammlungen und Gespräche in der roten Ecke unter namentlicher Nennung aller Ljudmilchen und Ninas der umliegenden Gehöfte? Nach meiner Meinung nicht zur Moral, nicht zur Keuschheit, nicht zum Stolz, nicht zur Würde, sondern vor allem zu etwas anderem: dem erlauben, gesetzlich verordneten Interesse am Gerede und der Klatscherei, letztlich einfach zum Zynismus!»

«Prangersystem»

Um die Schärfe dieser Attacke zu verstehen, muß man sich die Situation vergegenwärtigen. Einst hingen in jeder russischen Wohnung die Heiligenbilder, vor denen rote Öllämpchen brannten. Die kommunistischen Atheisten ersetzten die Ikonen durch eine rote Fahne und die Bildnisse von Lenin und anderen Propheten des Marxismus-Leninismus. Die rote Ecke behielt jedoch einen gewissen gehobenen Rang, eine Art ortsgebundene moralische Qualität, die auch dann noch blieb, als aus der «Ecke» längst ein Versammlungsraum geworden war. Hier wurden nun Probleme des Kollektivs durchgesprochen und auch moralische Fehler angeprangert. Das System war nicht ohne Wirkung, wenn man in Rechnung zieht, daß der Russe, auch der Sowjetmensch, in seinem Leben äußerst gemeinschaftsbezogen ist. Daß diesem Brauch jedoch auch der Mißbrauch äußerst nahelag und liegt, denn er ist auch heute noch in Schwang, bedarf keiner weiteren Erläuterungen. Das ganze Verfahren weckt etwelche Erinnerungen an die alten Pranger-Strafen. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß es eine sowjetische Bürgerin heute in einem offiziellen Organ wagen kann, den Mißbrauch dieses Prangersystems anzuprangern.

«Scheinheiligkeit»

«Nein, es gibt Dinge, über welche man nicht laut sprechen soll! Nicht weil sie schlecht sind, sondern weil sie nur zwei Personen angehen. „Das Kind muß daran gewöhnt werden, daß viele Seiten des Menschenlebens ein intimes, verborgenes Gebiet bilden, worüber man sich nicht allen anvertrauen und das man nicht der ganzen Gesellschaft zur Schau stellen soll.“ So schreibt Makarenko, und mir scheint, wir sollten seine Erfahrung und seine Lehre nicht vergessen!

Ich las alles aufmerksam durch, was A. S. Makarenko über die Geschlechtererziehung schreibt, und ich staunte. Weshalb finden wir, die wir bei jedem Schritt auf seinen Namen schwören, nicht die Zeit, uns seiner Ratschläge zu erinnern? Der Standpunkt des bedeutendsten Sowjetpädagogen ist ja sehr einfach: Die Geschlechtererziehung ist nicht identisch mit der geschlechtlichen Aufklärung. Im Gegenteil! Anton Semjonowitsch (Makarenko) rät hier, sich gegenüber besonderen Verfahren und Methoden, insbesondere gegenüber Gesprächen über Themata des intimen Lebens des Menschen, außergewöhnlich vorsichtig zu verhalten.

„Lieben lehren, die Liebe erkennen lehren, lehren glücklich zu sein, das bedeutet, sich selbst zu achten und seine Menschenwürde zu wahren. Hier helfen keine Bildungsexkursionen in das autonome Gebiet der Venus“, das ist es, was Makarenko in seinem ‚Buch für Eltern‘ schreibt.

Die Erziehung des Menschen ist ein einziger, wenn auch vielseitiger Prozeß. Und wieviel wir auch immer über die Mädchenehre und den keuschen Menschen, der im großen ganzen

unentwickelt ist und auf einem niedrigen moralischen Niveau steht, reden mögen, es werden unsere herrlichen Reden nicht bis zu ihm dringen, solange wir nicht eben dieses moralische Niveau als ganzes heben. Es gibt Menschen, welche im Ernst glauben, daß man den Mädchen nur erklären müsse, woher die Kinder kommen, und daß man den Jungen nur die Gefahr einer Frühreife verständlich machen müsse, dann werde gleich die Herrschaft der sittlichen Ordnung anbrechen ...

Doch in welchem Alter muß man mit solchen Erklärungen beginnen? Diese Frage zwingt auch die erfahrensten Lehrer zum Nachdenken. Mir scheint, es ist unmöglich, eine umfassende Antwort zu geben. Es gibt Kinder, welche bereits mit 13–14 Jahren einer Aufklärung bedürfen, andere jedoch brauchen auch mit Sechzehn keineswegs eine Erläuterung in dieser Art. Das, was notwendig ist, teilte ihnen die Mutter oder der Vater, sobald erforderlich, in den gewöhnlichen Lebensumständen mit, da ja die Hauptinteressen dieser Halbwüchsigen weitab von den Fragen der Liebe liegen.

Dies ist offensichtlich auch die primäre Aufgabe einer seriösen, nicht formalistischen Erziehung, dem Halbwüchsigen solche kulturellen, sittlichen und beruflichen Interessen zu vermitteln, daß die Fragen des Geschlechtlichen nicht einen Großteil seiner Zeit und Gedanken einnehmen.

Natürlich, früher oder später kommt der Augenblick, wo diese Fragen für den jungen Menschen sehr bedeutungsvoll werden. Aber zu dieser Zeit wird seine Welt bereits von vielfältigen Interessen erfüllt sein, auf die er nicht verzichten und die er nicht vollständig verdrängen kann. Seine moralischen Normen werden bereits ein solches Niveau erreicht haben, welches Unzucht oder Vergewaltigung ausschließt.

Mehr als alles fürchte ich, daß man mich nicht richtig versteht. Ich verteidige auf keinen Fall das Verheimlichen. Ich hasse die Scheinheiligkeit und protestiere dagegen. Aber eine plumpe, unvorbereitete, von unerfahrenen Händen ausgeführte geschlechtliche Erziehung, dies ist – nach meiner Ansicht – kein bißchen besser als die Scheinheiligkeit.

Ich bin für ein weises, feines Gespräch ‚am Ort‘ mit den Kindern über alle Probleme, vor welche sie das Leben stellt. Aber bevor man mit komplizierten Fragen vor die Kinder tritt, muß man die Erwachsenen lehren, sich damit zu befassen. Wir begannen doch auch von da aus. Wichtig ist nicht nur daß, sondern wer und wie man es den Kindern sagt ...»

«Und Ihre Meinung?»

N. Dolinina weist in der Folge auf die ungenügende Kenntnis der Erwachsenen und den bedenklichen Mangel an pädagogischer Literatur zum Thema Geschlechtererziehung hin. «Die pädagogische Literatur über die Liebe schweigt (mit Ausnahme von Makarenko).» Und es folgt, streng logisch, der Ruf nach Erziehung der Erwachsenen und die Forderung nach einschlägiger wissenschaftlicher und populärwissenschaftlicher Literatur, ein Appell, der uns auch aus anderen Artikeln sowjetischer Zeitschriften zu diesem Problem immer wieder entgegenklingt. Unsere Autorin meint dazu: «Diese Arbeit wird nicht an einem Tag erledigt. Aber dafür wird sie seriös ausgeführt werden und im Endresultat Nutzen bringen. Aber für jene Erwachsenen, welche unmittelbar, heute schon einen weisen Rat brauchen, der den Menschen erfaßt, gibt es doch die Bücher Makarenkos, dort ist vieles gesagt. Lest sie durch, und ihr werdet sehen, daß der Hauptgedanke dort klar lautet: Jede Erziehung ist eine komplizierte Operation. Sie muß von erfahrenen Händen ausgeführt werden.»

Wir können diesen Artikel nicht schließen, ohne daß wir hier noch ein kleines Satzchen anfügen. Die betreffenden drei Worte finden sich in der «Komsomolskaja Pravda» neben dem Titel des zitierten Diskussionsbeitrages. Wir wollen sie am Schluss nennen. Sie lauten: «Und Ihre Meinung?»

Rob. Hotz, lic. phil.

GLETSCH

Seiler's Hotel Rhonegletscher

1761 m. Die traditionelle, behagliche. Gaststätte am Fusse des Rhonegletschers. Jeglicher Komfort und mässige Preise. Kath. Kapelle mit täglicher hl. Messe. Garagen und Reparaturwerkstätten.

Seiler's Hotel Belvédère

2272 m. Idealer Aussichtspunkt auf den Rhonegletscher, die Walliser und Berner Alpen. Beliebter Ausgangsort für interessante Frühjahrs- und Sommertouren.

RIEDERALP

Hotel Riederalp

1925 m Talstation Mörel (Luftseilbahn), Furkabahn

Schöne Ferienorte, Aletschwald, Märyelensee
Katholischer Gottesdienst auf Eggishorn und Riederalp
Prospekte durch Familie Cathrein

Hotels Seiler Zermatt

1620 m ü. M.

Mont Cervin — Victoria — Mont Rose — Schwarzsee

Mahlzeitaustausch.
Vorteilhafte Pauschalpreise.

Auskünfte und Prospekte durch die Generaldirektion der
Seiler-Hotels, Telephon (028) 7 71 04.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: Schweiz: Jahresabonnement Fr. 15.-; Halbjahresab. Fr. 8.-; Gönnerabonnement Fr. 20.-. Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842. **Studentenabonnement für alle Länder 1st Halbjahresabonnement.** — Belgien-Luxemburg: bFr. 190.-/100.-. Bestellungen durch Administration Orientierung. — Deutschland: DM 16.-/8.50, Gönnerabonnement DM 20.-. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. — Dänemark: Kr. 25.-/13.-. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — Frankreich: Fr. 18.-/10.-. 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. Nicola da Tolentino, 13, Roma. — Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142 181. Sch. 90.-/50.-. — USA: jährlich \$ 4.-.

Tyrolia-Geschenktaschenbücher

neu bei Ihrem Buchhändler

Im 20. Tausend:

JOHANNES ROSCHE SJ

Leben in Gottes Hand

160 Seiten, Fr. 5.80

«Wer eine kurze Anregung für den Tag braucht, die einprägsam ist und ihn begleiten kann, wird hier gerade das Rechte finden.»
(Geist und Leben, Würzburg)

Im 17. Tausend:

HEINRICH SUSO BRAUN

Die zehn Gebote

Radiopredigten
252 Seiten, Fr. 7.80

«Weit entfernt, den Menschen eine drückendschwere und untragbare Last aufzulegen, zeigt P. Suso, daß es auch in unserer Zeit keinen anderen Weg zu Glück, Freude und Friede gibt als den Weg der Zehn Gebote.»
(Münchener kath. Kirchenzeitung)

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK - WIEN - MÜNCHEN

Jeder Käufer erwirbt das Recht auf bevorzugte Beratung in der Praxis des Autors

Dr. Eduard Herz (geboren 1917). Staatsexamen in katholischer Theologie. Studium der Ehekunde in Kanada, USA, Schweiz, Belgien, Holland, England. Praxis als Eheberater in Aschaffenburg, Elisenstraße 2

Vollendung im Geschlecht

432 Seiten Text, Ganzleinen DM 19.80

Dieses Werk eines erfahrenen Therapeuten bietet den Aufweis letzter Tiefen und praktischer Verhaltensregeln. Die gedankliche Frucht wiegt schwer (Literarischer Ratgeber). Herz bekennt sich zur Schönheit eines körperlich-geistigen Gemeinschaftslebens und gibt dazu eine Fülle von Lebenshilfen. Nicht nur ein Rezeptbuch! (Das Andere Deutschland). Das Buch nimmt freimütig zu den physischen Problemen des Geschlechtslebens Stellung. Hilfe und Rat, und die Ablehnung falscher Askese und kleinlicher Unsicherheit (Neuer Bücherdienst, Wien). Dieses sehr offen geschriebene Buch ordnet das Geschlechtliche wieder ein in die Gesamtperson und löst es aus falschen Betrachtungsweisen (Begegnung und Anregung). Ein rundes Bild, das in der wirren und unsicheren Einstellung unserer Zeit wesentlich zur Klärung und Versachlichung beitragen kann (Katholischer Digest).

GLOCK UND LUTZ, NÜRNBERG, FELD GASSE 38