



## Wir kommentieren

**die Situation des Naturwissenschaftlers in der Kirche:** Hat die Naturwissenschaft in der Kirche eine geistige Heimat gefunden? – Die Theologen schauen oft nur auf die (apologetische Verwertbarkeit) – Der Naturwissenschaftler und die Bibel – Mißtrauen gegenüber Gefühlen – Woran erkennt man im Alltag einen Christen?

**die Frage «Glaube und Gefühl»:** Bedeutung des Gefühls im religiösen Bereich – Sakramente als ganzmenschliche Begegnung mit Christus – Stimmt die Praxis mit der Theorie überein? – Glaube als vollpersönliches Engagement.

## Marxismus

**Ist der Marxismus wesentlich integristisch?** Echter Dialog geht in die Tiefe – Integristismus verunmöglicht jeden Dialog – Triumphalismus – Das Ende des katholischen Integristismus? –

Der Marxismus ist in Bewegung geraten – Bei Marx hatte der Einzelne mehr zu bedeuten – Wie steht es mit der Abhängigkeit der Moral von der ökonomischen Sphäre? – Und die intellektuelle Forschung? – Ist die Religion notwendig gegen den Fortschritt? – Kann durch Zwang und Unfreiheit eine Gesellschaft von freien Menschen errichtet werden? – Darf der Atheismus (Staatsreligion) sein? – Der Marxismus muß das Risiko der Freiheit eingehen – Integristismus ist ein Zeichen der Unsicherheit – Der Integristismus gehört nicht zum Wesen des Marxismus – Ursachen des tatsächlichen Integristismus – Die Hoffnung ruht auf dem Menschen.

## Literatur

**Dichtung in der Gottesferne:** Die Frage aller Fragen – Gibt es Atheisten (von Haus aus)? – Kein Platz für Gott – In der Alltäglichkeit des Daseins gefangen – Woher all die Not? – Kampf gegen die Sinnlosigkeit – Nachbarschaft von

Verzweiflung und Hoffnung – Das Gefühl gott-erfüllter Weltharmonie ist vorbei – Gott ist anwesend und will doch gesucht werden – Neues mythisches Denken – Auch der Christ steht vor dem Problem der Gottesferne – Wagnis des Glaubens.

## Länderbericht

**Die Situation der Protestanten in Spanien:** Nach 1945 konnten sich die spanischen Protestanten wieder ein wenig regen – Warnung vor der (protestantischen Gefahr) – Proteste aus dem Ausland – Der Außenminister läßt eine rechtliche Neuregelung vorbereiten – Es ist schwierig, eine katholische Trauung zu vermeiden – Das Konzil beginnt sich auszuwirken – Ungewisse Haltung der Hierarchie – Die Regierung drückt ihren guten Willen aus – Kommt nun endlich das (Protestantenstatut)? – Hoffnungsvolle Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit.

## Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche

Hat sich die Situation des Naturwissenschaftlers in der katholischen Kirche während der letzten Jahrzehnte wesentlich gebessert? Viele Theologen sind überzeugt davon. Sie weisen zum Beispiel auf kirchliche Dokumente hin, welche die Autonomie der Wissenschaft und die Glaubensrelevanz der Forschung hervorheben. Dazu kommt ein Weiteres: Das christliche Denken hat in der letzten Zeit geradezu einen Einbruch der Naturwissenschaft erlebt. Kann man aber deshalb schon behaupten, die Naturwissenschaft habe in der Kirche eine geistige Heimat gefunden? Wir berichten im folgenden über einige Gedanken, die kürzlich Fachleute formuliert haben, denen der Burgfriede zwischen Glaube und Wissenschaft fragwürdig erscheint.

**Atmosphäre des Unbehagens.** Der Jesuitentheologe *François Russo* weist in seinem Aufsatz «Solitude du scientifique dans l'Eglise» («Christus», Nr. 50; April 1966, S. 210–218) auf zwei beunruhigende Tatsachen hin:

► Das Verhalten der Theologen der Naturwissenschaft gegenüber läßt gewöhnlich zu wünschen übrig. Man bekommt oft den Eindruck, die Theologen hätten die weltgestaltende Dynamik und den Ernst der wissenschaftlichen Forschung noch nicht im vollen Umfang erfaßt. Sind die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse (verwertbar), so werden sie für die Glaubensbegründung hemmungslos ausgenützt. Sind sie aber

weniger brauchbar, so werden sie stillschweigend übergangen. In solchen Fällen macht man dem Wissenschaftler den Vorwurf sich in Angelegenheiten einzumischen, die ihn nichts angehen. Ein solches Zweckdenken stößt den Wissenschaftler ab, ja beleidigt ihn. Was Wunder, wenn er sich in Kreisen der Theologen nicht gerade wohl fühlt. Man mag seine Regung bedauern, sie ist jedenfalls verständlich. Wenn man behaupten darf, daß die Arbeiterklasse des neunzehnten Jahrhunderts von der Kirche wenig Verständnis und Unterstützung erhielt, so ist das im Fall des Wissenschaftlers des zwanzigsten Jahrhunderts nicht viel anders (S. 211–212).

► Die kulturellen Voraussetzungen des theologischen und des naturwissenschaftlichen Denkens weisen erhebliche Unterschiede auf. Der Theologe erfaßt die Wirklichkeit vom Geschichtlichen, Gewordenen, Vergangenen und Individuellen her. Instinktiv fühlt er sich deshalb zur humanistischen Denkweise hingezogen. Dagegen ist die naturwissenschaftliche Denkmethode ausgesprochen rationalistisch und geschichts-entbunden. Ihr (Stil) ist logisch-kühl, formalistisch und der Zukunft zugewandt. Im kulturellen Bereich befinden sich Glaube und Wissenschaft in verschiedenen Lagern. Freilich sollte man diese Verschiedenheit nicht überbetonen. Mit der Zeit werden sich diese zwei Denkart einander angleichen. Bereits heute beobachten wir Zeichen der Annäherung. Es bleibt dennoch wahr: Die Naturwissenschaft bringt einen neuen Menschentyp hervor; sie prägt den Wissenschaftler in seinen innersten Haltungen und Wertungen. Die wissenschaftliche Denkweise will die Welt (erklären), sie auf Grund einer beschränkten Zahl empirisch belegbarer Prinzipien deuten. Diese Haltung fordert eine andere Welteinstellung, eine neue Art des Empfindens und des Erlebens. Seine andersgeartete Bildung macht es dem Naturwissenschaftler schwer, die Sprache der Theologen zu verstehen. Dabei hat er doch ein Recht darauf, über den Glauben in einer Weise unterrichtet zu werden, die für ihn begreifbar ist. Es ist an der Zeit,

daß sich der Theologe bewußt wird, welcher Abgrund ihn, seine Sprache, seine Glaubensformulierung, ja überhaupt seine ganze Einstellung zur Welt von einer naturwissenschaftlich geprägten Kultur trennt. Die Botschaft des Christentums ist nicht nur an die Humanisten ergangen (S. 214 bis 215).

**Gründe der Mißstimmung.** Diese eher allgemein gehaltene Betrachtung wird im gleichen Heft der Zeitschrift von *André Astier* (stellvertretender Direktor des Kernphysiklaboratoriums des «Collège de France») näher präzisiert («Le scientifique aux prises avec sa propre foi», S. 219–231).

► Die Bibel. Viele Berichte der Heiligen Schrift sind für einen wissenschaftlich Gebildeten schwer nachvollziehbar. Schon der Stil der Erzählung ist wenig geeignet, den Eindruck der Objektivität zu erwecken. Vor allem die Wunderberichte machen den Naturwissenschaftler stutzig. Für ihn gelten die Weltgesetze als unveränderlich. Von seinen Arbeitsprinzipien her muß er sie als unverrückbare Tatsachen betrachten. Sonst könnte er ja seine Forschung überhaupt aufgeben. Als Wissenschaftler darf er zunächst nur das hinnehmen, was den Naturgesetzen nicht widerspricht, was sich experimentell unter gleichen empirischen Bedingungen nachprüfen und wiederholen läßt. Das ist aber bei den Wundern keineswegs der Fall. Bei einigen Wunderberichten findet er zwar – von aufgeschlossenen Exegeten belehrt – eine verhältnismäßig bequeme Lösung: Manches ist nicht wortwörtlich zu verstehen und dient nur als symbolische Erklärung tieferer Glaubensinhalte. Ein Rest von Wunderbarem bleibt dennoch bestehen und kann nicht aus der Bibel ausgemerzt werden. Dieses Grundsätzlich-Unerklärbare bereitet dem Wissenschaftler große Schwierigkeiten. Warum muß Gott seine Macht gerade dadurch beweisen, daß er Naturgesetze umstößt? Ist nicht die ganze Schöpfung ein Wunder? Kein gläubiger Wissenschaftler wird vom Theologen verlangen, das Geheimnis aus der Heiligen Schrift wegzuerklären. Mit Recht verlangt er aber nach sauberer Begründung und glaubhafter Darlegung dessen, was ihm so viele Glaubenschwierigkeiten bereitet (S. 220–221).

► Die Sprache. Der Wissenschaftler hat eine tiefgewurzelte Abneigung gegen sprachliche Ungenauigkeit. Seine Aussagen sind immer verklausuliert. Deshalb ist er überrascht, wie leichtfertig Theologen mit Worten umgehen, wie voreilig sie meinen, einen Tatbestand in seiner ganzen Tragweite begriffen zu haben. Der Wissenschaftler ist dann geneigt zu fragen: «Was ist Substanz, Seele, ewiges Leben, von denen da so flott geredet wird? Was ist überhaupt der jeweilige Stellenwert dieser Worte in der theologischen Rede?» Die Forderung des Wissenschaftlers ist ernst zu nehmen: Präzision und Redlichkeit des Ausdrucks sind Zeichen der Ehrlichkeit des Denkens und Vorbedingungen sauberer Gedankenbegründung. Diese Mindestforderung darf jeder gebildete Mensch an unsere Theologie stellen (S. 222).

► Die Gefühle. Der vorschnelle Appell an religiöse Gefühle verfehlt beim Wissenschaftler seine Wirkung. Er weiß aus Erfahrung, wie sehr er seinen Gefühlen mißtrauen muß. Sie bereiten ihm meistens nur Schwierigkeiten. Die Resultate der Forschung werden durch das Vordrängen subjektiver Emotionen oft gestört. Die Gefühle sind nur selten ausschlaggebend. Zum Beispiel: Demut, Hoffnung, Nächstenliebe sind gewiß gute Herzensregungen. Aber auch ein Marxist kann sie empfinden! Was ist da der Unterschied? Ist das Niederknien in einer Kirche nicht «bloß» eine Gefühlshandlung? Ist das Gebet nicht «bloß» eine Aufwallung des Gemüts? Das Unbehagen des Naturwissenschaftlers verdichtet sich in diesem unscheinbaren Wort: «bloß». Gefühlsbetonte Frömmigkeitsliteratur, systematische Ausnützung emotioneller Empfindlichkeit in den Predigten und überhaupt Beeinflussung der Gefühle zum Zweck religiöser Überzeugung erwecken beim Wissenschaftler Verdacht (S. 223–224).

► Die Moral. Woran erkennt man im Alltag einen Christen? Wie unterscheidet man ihn von einem Nichtgläubigen? Warum ist christliche Nächstenliebe besser als humanistische Philanthropie? Ein unbeteiligter Beobachter sieht da keine großen Unterschiede. Mag das Argument «Wer ein besserer Mensch ist, hat eine bessere Weltanschauung» denkerisch irrelevant sein, für einen empirisch geschulten Menschen hat es eine unmittelbare Einsichtigkeit. Der Wissenschaftler arbeitet weit-

gehend mit der statistischen Methode. Die Statistik spricht aber heute nur selten für die christliche Moral. Bei dieser Überlegung kann das Mißbehagen leicht in Verbitterung umschlagen. Oft scheint der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen nur darin zu bestehen, daß die einen wissen, daß sie sündigen und die andern nicht (S. 224).

Die hier aufgeworfenen Fragen sind nicht angenehm anzuhören. Sie könnten uns trotzdem zur Gewissenserforschung anregen. Damit wäre schon viel gewonnen. L. B.

## Ergänzende Überlegung: Glaube und Gefühl

Der vorangehende Bericht weist auf die Schwierigkeiten hin, die der Naturwissenschaftler heute in seinem religiösen Lebensvollzug empfindet. Es wird namentlich vor dem «Vordrängen der Emotionen» und vor der «Beeinflussung der Gefühle zum Zweck religiöser Überzeugung» gewarnt. Eine solche Bewertung des Gefühlsmäßigen wird der Komplexität religiöser Erfahrung sicherlich nicht gerecht. Die Gefühlswelt besitzt eine «metaphysische Durchsichtigkeit». *Theodor Haecker* schrieb in seinem nachgelassenen Buch «Metaphysik des Fühlens» dem Gefühl eine Fähigkeit der Gottunmittelbarkeit zu. Eine Korrektur an der vorigen Überlegung scheint uns deshalb angebracht. Der englische Theologe *Charles Davis SJ* (Heythrop College) hat kürzlich auf die Gefahr der Vernachlässigung des Emotionellen im christlichen Menschenverständnis hingewiesen. Seine Gedanken könnten als wertvolle Ergänzung zum ersten Kommentar dienen.

Man scheint heute der Tatsache geringe Aufmerksamkeit zu schenken, daß der christliche Glaube die Gefühle des modernen Menschen nur wenig anspricht. Ich habe junge Leute getroffen, denen der Glaube gerade aus diesem Grund bedeutungslos geworden ist. Ihre Schwierigkeiten waren nicht intellektueller Natur. Sie vermißten in der Kirche eher den gefühlsmäßigen Nachvollzug des Glaubens.

Das Problem läßt sich am einfachsten am Beispiel der Sakramente erläutern. Der Sinn der Sakramente besteht in einer ganzmenschlichen Erfahrung der Verbindung von Geistigem und Leiblichem. Die Sakramente sind – wie alle menschlichen Handlungen und Worte – von geistiger Bedeutung erfüllte Symbole, die über ihre konkrete Gestalt in die Erfahrung des Geistigen hinausführen. Sie geben uns die Möglichkeit, durch ihren materiellen Nachvollzug in die Sphäre des Glaubens zu gelangen. Somit bieten sie uns einen Zugang zum «Inhalt» des Glaubens, zu Christus. Sie sind Ereignisse, in welchen sich die Handlungen Christi mit unserer menschlichen Bemühung vereinigen. Wir können in ihnen Christus leibhaft begegnen. Von dieser Begegnung strömt eine erlösende Kraft aus. Trotzdem – oder deshalb – bleibt das Sakrament in der Sphäre des Menschlichen. Es hört nicht auf, leibliches Zeichen zu sein, indem es den geglaubten Inhalt in sich verdichtet. So ermöglicht es eine ganzheitliche (also auch gefühlsmäßige) Erfahrung von dem, was wir in unserer Glaubenszustimmung erfassen. Durch die Sakramente wird der Mensch in der ganzen Struktur seiner Existenz, in seinem auf das Bildhafte und Emotionelle angewiesenen Wesen, berührt.

Leider stimmt die Praxis oft mit dieser theologischen Erklärung nicht überein. Gewöhnlich führt man den Christen nicht zur Erfahrung des Sakramentalen, sondern «klärt ihn auf». Die Sakramentenlehre ist wortreich, spricht aber das Gefühl kaum an. Deshalb erscheint den Christen der sakramentale Vollzug oft als ein seltsames, fremdes, hieratisches Ritual, das sie in ihrem leibhaften Dasein nicht berührt. Statt mit dem Erlebnis zu beginnen – das sie zur Erfahrung der geistigen Wirklichkeit führen könnte –, legt man ihnen eine Lehre vor. Der Sinn der Sakramente wird dadurch völlig verfälscht. Was den Glauben leichter machen sollte, wird zu einer intellektuellen Anstrengung. Oft ist diese Strapaze zu schwer für die, in denen der Glaube noch wachsen soll.

Ich will hier das Problem der Sakramentenlehre nicht verharmlosen. Sicherlich gibt es keine einfache Lösung. Grundsätzlich geht es dabei um die Frage des existentiellen Nachvollzuges des personalen Glaubens im Rahmen einer Institution, die Kirche heißt. Was da an «Erfahrung» geboten wird, reicht für den heutigen Menschen nicht aus. Es dringt kaum bis zu seiner Erlebniswelt vor. Es wurde offenbar für Menschen einer anderen Kultur ausgedacht. Man hat es der veränderten Gefühlswelt des modernen Menschen noch nicht angepaßt. Die dabei erweckten Empfindungen fördern den Glauben oft nicht. Eher verwirren sie ihn. Nur durch komplizierte historische Erklärungen kann der eigentliche Sinn der Sakramente ins rechte Licht gerückt werden.

Man kann mir freilich vorwerfen, in dieser Überlegung das Gefühlsmäßige überbetont zu haben. Man könnte – übrigens mit Recht – darauf hinweisen, daß der Glaube Sache des Verstandes und des Willens und weniger des Gefühls ist. Läßt man aber dabei die verborgene Wechselwirkung zwischen Fühlen und Verstehen nicht allzusehr außer acht? Sie ist schließlich im leibseelischen Wesen des Menschen, also im Schöpferwillen Gottes, verankert. Deshalb ist Glaube immer schon Gefühl.

Kann das menschliche Gemüt – wenn man das Bisherige ernst nimmt – als «bloßes Gefühl» abgetan werden? Im Grunde ist

es eine ganzmenschliche Reaktion auf Lebenssituationen. Es besitzt deshalb eine spezifische Wahrnehmungskraft und schließt ein eigentliches Erkenntniselement ein. Das erste tastende «Sichhineinfühlen» in eine Lebenslage erweckt das Erkennen, einen Drang, sich weiter in das Unerkannte vorzuwagen. Das ursprüngliche Wahrnehmen beinhaltet somit bereits einen Vorgriff auf das, was erst später zur ausdrücklichen und ausdrückbaren Erkenntnis wird.

Die Philosophie hat immer schon behauptet, daß Erkenntnis bei der Wahrnehmung beginnt. Die Dingwelt erschließt sich uns durch Beobachtung und Erfahrung. Eine Person erfassen wir aber nur im persönlichen Engagement, indem wir uns in die Situation des Anrufs und der Antwort hineinleben. Denken wir nur an unsere Freundschaft und Liebe. Glaube ist auch eine interpersonale Beziehung. Er verlangt von uns vollpersonales Engagement. Wie können wir dann erwarten, daß Menschen ohne persönliche Einforderung, ohne Einsatz ihrer Gefühle und ihres Gemüts zu Glaubenserkenntnis gelangen?

Vieles ist über den Sinn und die Bedeutung der Sakramente geschrieben worden. Ein wenig mehr «Realismus» würde aber bei diesen Überlegungen wirklich nicht schaden. Die Frage bleibt: Wie bringt man Christus (den menschengewordenen Gott) in den Bereich menschlicher Erfahrung? *Ch. D.*

## MARXISMUS UND INTEGRISMUS\*

Die sehr lebhaften und einander widersprechenden Reaktionen, die der Gedanke eines Dialogs in der marxistischen und der christlichen Welt auslöst, sind sehr bezeichnend. Sie zeugen von der Aktualität des Problems. Aber sie offenbaren vor allem eine unbestimmte Ahnung, daß die Haltung des Dialogs nichts Oberflächliches ist, sondern eine bestimmte Sichtweise des Lebens, des Denkens und der menschlichen Gemeinschaft mit einschließt; daß die Annahme oder Ablehnung des Dialogs eine historische Entscheidung ist; daß wir an einem Wendepunkt der Geschichte wären, wenn diese Annahme auf beiden Seiten mit allen Konsequenzen vollzogen würde. Die Bereitschaft für den Dialog ist in der Tat nicht bloß eine Entscheidung, die nur den Willen engagieren würde, sondern eine strukturelle Öffnung, die ein Denksystem und eine Handlungsweise engagiert.

### Integrismus und Dialog

Zunächst, was ist genau unter Integrismus zu verstehen? In einer ersten Annäherung könnte man sagen, er sei eine Konzeption von der Verbundenheit der Werte, auf Grund derer man über gewisse Werte nicht übereinkommen kann, ohne über alle oder zumindest über die grundlegenden übereinzukommen. Der Integrismus kann also sehr verschiedene Formen annehmen, je nach den Werten, die er als grundlegend ansieht, die Verherrlichung Gottes im Christentum oder etwa die sozialökonomische Befreiung im Marxismus. Doch zeigt der Integrismus gewisse Konstanten, nämlich den axiologischen Monolithismus, den Primat der Gruppe über die Menschheit, den Primat der Institution über die Person.

► Der axiologische Monolithismus ist in der Umschreibung des Integrismus, die wir vorgelegt haben, formell eingeschlossen. Er besagt einen sehr ausgeprägten Sinn für den Primat einer bestimmten Wertesphäre und fordert die Ausrichtung aller andern nach dieser. Die Autonomie und die Originalität der untergeordneten Sphären sind auf diese Weise schwer bedroht. Die Konzeption von der organischen Verbunden-

heit der Werte greift leicht über auf jene von der Verbundenheit der Wahrheiten und verlangt eine starre Auffassung der Einheit des Systems.

► Die integristische Haltung bestimmt sich nicht nur in Funktion einer Lehre, sondern auch einer bestimmten Gemeinschaft, einer Gruppe, die sich als historische Inkarnation der grundlegenden Werte betrachtet und deren Erfolg zum Wertkriterium wird. Der Primat der Werte erweist sich auf diese Weise als Primat einer Gruppe (zum Beispiel einer Familie, einer politischen oder religiösen Gruppe usw.). Das führt leicht dazu, die Geschichte als Auseinandersetzung zwischen zwei Lagern zu betrachten, von denen das eine das Gute und die Wahrheit, das andere das Böse und den Irrtum darstellt.

► Die Gruppe kann jedoch ihren monolithischen Charakter nur bewahren, wenn sie fest organisiert ist. Auf diese Weise inkarnieren sich die Werte endgültig in den Institutionen, die die Gruppe umfassen, und der Primat der Werte wird zur Vorherrschaft der Institution über die Person, der Autorität über die Initiative; der axiologische Monolithismus wird zum gesellschaftlichen. So orientiert sich der Integrismus auf den Totalitarismus als Regierungsform, mit aller politischen und ideologischen Intoleranz, die ein solches Regime mit sich bringt. Im Extremfall werden der Erfolg der Institution und der Wille der Autorität zum Wert- und sogar zum Wahrheitskriterium.

► Unter den typischsten Begleiterscheinungen dieser Haltung möchten wir auf den Triumphalismus hinweisen. Er besteht darin, daß man in der Geschichte der eigenen Institution unter Ausschluß jeder Selbstkritik der Gemeinschaft nur eine Aufeinanderfolge von «Triumphen» sieht. Der Triumphalist wird also in bezug auf seine Institution dazu geführt, das *fait accompli* zu kanonisieren.

Der Gegensatz zwischen einer solchen Haltung und jener des Dialogs, die sich auf Gegenseitigkeit auf allen Ebenen gründet, ist offenkundig. In der Tat schließt sich der Integrist notwendigerweise in seinem System, seiner Gruppe, seiner Institution ein und kann außerhalb davon keine autonomen Werte anerkennen. Er schließt die Möglichkeit eines Bereiches von Werten aus, die mit entgegengesetzten Ideologien gemeinsam wären. Mit Menschen, die seine Grundthesen nicht teilen, kann er also auch auf einem Teilgebiet keine Verständigung ins Auge fassen. Er kann die andern nicht ehrlich schätzen, weder auf moralischer noch auf intellektueller Ebene. Er kann ihnen keine Rechte zuerkennen, etwa die Freiheit, und kann keine Pflichten ihnen gegenüber anerkennen. Unter diesen Bedingungen erweist sich der Dialog von der Struktur her als unmöglich.

\* Dieses Referat wurde am diesjährigen Kongreß der Paulus-Gesellschaft auf Herrenchiemsee gehalten (vgl. unsern Bericht in Nr. 11, S. 127–129).

Die Darstellung der Antinomien mußte von uns stark gekürzt und zusammengefaßt werden (Anm. d. Red.).

Die Versuchung des Integrismus ist sehr stark, sowohl für das Christentum wie für den Marxismus. Im Lauf der Geschichte sind beide ihr erlegen. Das Christentum stellt das religiöse Bekenntnis in den Mittelpunkt, der Marxismus die sozial-ökonomische Befreiung; beide haben die Tendenz, die andern Sphären den grundlegenden Werten sehr starr unterzuordnen. Ebenso glauben Marxismus wie Christentum, das Heil der Menschheit sei das Werk eines auserwählten Volkes, der kirchlichen Gemeinschaft für die einen, der Proletarierklasse für die andern. So werden diese Gemeinschaften und die daraus erfließenden Institutionen (die Kirche als Gesellschaft einerseits, die Partei und die sozialistischen Staaten andererseits) der Mittelpunkt der Geschichte: Sie verkörpern das Gute und die Wahrheit und kämpfen gegen das Böse und den Irrtum. Im Extremfall werden ihr Erfolg und der Wille ihrer Führer zum Wertkriterium.

Zwischen diesem Christentum und diesem Marxismus ist kein Dialog möglich. Der Dialog wäre auch dann nicht möglich, wenn nur einer der beiden Partner seinen Integrismus überwunden hätte. Es ist also ganz natürlich, daß der Marxist sich fragt, ob und in welchem Maße in der christlichen Welt – über die guten Absichten und die schönen Worte hinaus – der Integrismus tatsächlich überwunden wurde oder ob wenigstens ernsthaft an seiner Überwindung gearbeitet wird. Und es ist ebenfalls ganz natürlich, daß der Christ sich das gleiche für die marxistische Welt fragt. Dabei geht es jedoch nicht einfach um eine Tatsachenfrage, sondern man fragt nach der Möglichkeit dieser Tatsache; mit andern Worten, es handelt sich darum, ob die betreffenden Systeme von ihrer Struktur her zum Dialog fähig sind oder ob im Gegenteil der Integrismus ihnen wesentlich ist.

### **Die Hauptfrage: Ist der Marxismus wesentlich integristisch?**

Wir möchten unsererseits die Frage nach dem Integrismus in bezug auf den Marxismus angehen. Unsere Frage lautet also: Ist der Marxismus wesentlich integristisch, wie die meisten seiner Anhänger und seiner Gegner glauben? Oder anders gesagt: Kann man, ausgehend vom Marxismus selber, den marxistischen Integrismus überwinden? Und folglich: Kann man im Namen von Marx den Marxismus vom sowjetischen Typ auf der doktrinären und praktischen Ebene kritisieren? Muß man die Marxisten auffordern, zwischen Marx und dem Dialog zu wählen, oder kann man mit ihnen von Marx her einen Dialog anknüpfen?

Wir haben auf die Existenz einer integristischen Version des Marxismus hingewiesen, die noch sehr weit verbreitet ist und die überall, wo der Kommunismus an der Macht ist, offiziell dominiert. Dieser Integrismus wird jedoch von zahlreichen Marxisten abgelehnt, die die Notwendigkeit betonen, sich dem Dialog mit andern Tendenzen zu öffnen, namentlich mit einem Teil der christlichen Welt, und welche Positionen einnehmen, die denen ihrer Kameraden an der Macht entgegenstehen.

Des weitern geben sich die marxistischen Intellektuellen Rechenschaft, daß ihre neuen Positionen eine recht tiefgehende Entwicklung ihrer Doktrin einschließen, die in erster Linie die Konzeption der Werte betrifft. Das Unbehagen, das wir angesichts des sowjetischen Integrismus empfinden, teilen sie oft. Die meisten Kritiken, die der Christ diesem Integrismus und seinen doktrinären Voraussetzungen vorwerfen zu müssen glaubt, tragen auch sie unter sich ausdrücklich oder unausdrücklich vor.

Zwei Arten von Dokumenten zeugen von dieser Entwicklung: jene, die eine offizielle Tendenz ausdrücken, wie die Motionen der Parteikongresse und -komitees, die Reden der Führer usw.; und die philosophischen Veröffentlichungen, innerhalb derer wir die persönlichen Arbeiten und die historischen Untersuchungen, darunter jene über den jungen Marx, unterscheiden können.

Unter den offiziellen Dokumenten möchte ich beispielsweise für Italien an die Thesen des 20. und 21. Parteikongresses und an die Reden von Togliatti und Longo erinnern; für Frankreich an die Entschließungen der letzten Sitzung des Zentralkomitees der Partei. Unter den Philosophen nenne ich die Franzosen Garaudy, Mury, Goldmann, die Polen Schaff und Kolakowski, die Deutschen Bloch und Havemann, die Ungarn Lukacs und Markus, die Italiener Gramsci, Lombardo-Radice, Luporini usw.

Diese beiden Arten von Texten haben selbstverständlich eine verschiedene Tragweite. Die ersten sind einerseits wichtiger, insofern sie die offiziellen Positionen ausdrücken und folglich Ausdruck der Mehrheit sind, mindestens innerhalb der Kader der Partei. Aber sie geben wesentlich nur politische Richtlinien und kümmern sich kaum darum, ihnen eine doktrinäre Rechtfertigung zu geben. Diese Begründungen muß man in den persönlichen Beiträgen der Philosophen und in den historischen Studien über Marx suchen; aber die Position eines Philosophen verpflichtet nur ihn selber, besonders wenn er in der Bewegung keinen offiziellen Posten bekleidet.

Aus dem Geist der Objektivität heraus muß man es also vermeiden, der gegenwärtig vor sich gehenden Entwicklung eine Breite und eine Tiefe zuzuschreiben, die die tatsächlichen Gegebenheiten überschreiten. Auch wenn man auf die neuen Silberstreifen am Horizont achtet, wird man doch nie das Fortbestehen der integristischen Kräfte aus dem Auge verlieren, die in den sozialistischen Ländern dominieren und die auch in den westlichen Bewegungen sehr einflußreich bleiben.

Diese Mahnungen zur Vorsicht hindern uns jedoch nicht, die Tatsache festzustellen, daß sich in der marxistischen Welt etwas bewegt. Und was noch mehr ist: Die sich abzeichnende Bewegung geht recht deutlich in die Richtung gewisser allgemeiner Tendenzen des Bewußtseins der heutigen Zeit: Da Kommunisten und Christen in der gleichen Welt leben, kann es nicht ausbleiben, daß sie sich den gleichen Problemen gegenübersehen und die gleiche soziale Notlage erleben. Diese Verwurzelung in der heutigen Situation läßt die Echtheit und Dauerhaftigkeit der gegenwärtigen Entwicklung wahrscheinlicher erscheinen.

### **Integrismus in der katholischen Kirche**

Ein Blick auf die Erfahrung, die die katholische Kirche gerade jetzt auf diesem Gebiet macht, kann uns helfen, das Problem besser in den Griff zu bekommen. Der Integrismus hat in der Kirche immer existiert und existiert weiter. Lange Zeit wurde er als Ausdruck der christlichen Rechtgläubigkeit betrachtet: religiöse Intoleranz, Staatskirchentum, Klerikalismus sind einige bezeichnende Äußerungen davon. In bezug auf diesen ganzen Fragenkomplex stellt das II. Vatikanum einen historischen Wendepunkt dar: es markiert, mindestens im Prinzip, das Ende des katholischen Integrismus.

Was die Haltung des Dialogs betrifft, hat in der katholischen Welt tatsächlich ein richtiger «qualitativer Sprung» stattgefunden: Unter der Leitung Johannes' XXIII. und Pauls VI. hat die Kirche durch die Arbeiten und Dokumente des II. Vatikanums bei aller Treue zu ihrer Vergangenheit Prinzipien bejaht und Richtungen eingeschlagen, die sie künftig weithin dialogfähig machen mit all jenen, die sich ehrlich dafür öffnen. Wir möchten beispielsweise auf den ausgeprägteren Sinn für die Geschichtlichkeit der Werte und der Wahrheit hinweisen, auf die Bejahung der Autonomie des Zeitlichen und der Laienschaft in ihren eigenen Sphären, das Aufgeben der weltlichen Ansprüche, die Anerkennung der vorhandenen Werte in den nichtkatholischen christlichen Konfessionen, in den nichtchristlichen Religionen, im Atheismus usw. Zweifellos ist noch eine tiefgehende Entwicklung notwendig, damit dieser neue Geist in all seinen theoretischen und praktischen Konsequenzen begriffen wird und vor allem damit es ihm gelingt, das Leben der Kirche wirklich zu durchdringen.

Eine Entwicklung der Kirche, angeregt durch die historischen Ereignisse und durch die verschiedenen Ideologien, die sich außer ihr oder gegen sie bilden, kann aber nur durch eine Vertiefung und Wiederentdeckung ihrer ursprünglichen Idee vor sich gehen. Auf diese Weise entdeckt sie, daß sie durch die

Überwindung des Integrismus und die Annahme einer offenen pluralistischen Haltung auf nichts Wesentliches verzichtet, sondern im Gegenteil sich auf andere Weise verwirklicht. Es macht nichts aus, daß sie auf diese Weise Positionen aufgibt, die zahlreiche Theologen während Jahrhunderten als für die christliche Botschaft wesentlich angesehen und die während Jahrhunderten ihr Handeln bestimmt hatten.

#### Vier Antinomien des Marxismus

Wir fragen uns, ob der Marxismus einer entsprechenden Entwicklung vom Integrismus weg fähig ist. Um auf diese Frage zu antworten, werden wir eine Rekonstruktion des Marxismus vorlegen, die sich an Marx selber inspiriert und an einigen seiner fortschrittlichsten zeitgenössischen Anhänger. Unser Versuch wird also nicht rein historisch sein, sondern auch eine theoretische Reflexion über die inneren Forderungen des Systems enthalten.

Wir müssen also die verschiedenen Aspekte des Wertproblems angehen, von dem aus wir den marxistischen Integrismus charakterisiert haben, nämlich die Beziehungen zwischen Basis und Überbau, zwischen Klasse und Menschheit, zwischen Person und Institution.

Aber die grundlegende Frage in der Interpretation des Marxismus, deren Lösung alle ändern bestimmt, scheint uns jene nach der Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Geschichte zu sein. Wenn der Einzelne kein Wesen und kein Wert von relativer Autonomie ist, wird unweigerlich die Subjektivität im objektiven Werden der Geschichte aufgelöst, werden die Klasse, die Partei und der Staat als Wertkriterien betrachtet; kurz, dann ist der Integrismus unvermeidlich. Hier also liegt nach unserer Ansicht das entscheidende Problem, in dessen Funktion sich die Zukunft des Marxismus abspielt: Ist es berechtigt, das System, ausgehend vom relativ autonomen Wert der Person, neu durchzudenken?

#### Der Einzelne und die Geschichte

Das grundlegendste Hindernis gegen eine Neuinterpretation kommt vom Dialektischen Materialismus, insofern er der Auffassung ist, die Anthropologie sei die Anwendung einer von der Natur ausgehenden Weltanschauung auf den Menschen, und die historischen Gesetze seien Sonderfälle der Naturgesetze. In einer solchen Sichtweise ist die Eigenart des Menschen, seiner Initiative, seiner Bestimmung ernsthaft gefährdet. Der Mensch ist dann Teil eines Ganzen, dem gegenüber er relativ ist und dessen immanente Gesetzlichkeit er vollziehen muß. Autonomes Wesen und autonomer Wert der Person sind da schwer zu verteidigen. Nur wenn der Marxismus diesen Naturalismus überwindet, hat er Aussicht, den Integrismus zu überwinden. Ist aber der Marxismus nicht wesentlich naturalistisch?

Bei Marx war das Gespür für die Sonderstellung der Person innerhalb des Weltganzen sehr ausgeprägt. Zwischen Person und Natur besteht nach ihm eine dialektische Beziehung, in der beide eine gewisse Originalität und Autonomie bewahren. Das Problem dieser Dialektik hat ihn sehr beschäftigt, und es lag seinem Denken völlig fern, es von gewissen allgemeinen Gesetzen aus ein für allemal lösen zu wollen.

So zeigt es sich, daß die anthropologische Neuorientierung, von der wir sprechen, nicht so revolutionär ist, wie sie denen erscheint, die gewöhnt sind, den Kommunismus nur unter den von Stalin geprägten Clichévorstellungen zu sehen, und für die der Dialektische Materialismus der Angelpunkt des ganzen Systems ist. Denn für die heutige marxistische Welt ist das neu erwachte Interesse für Marx und die anthropologische Problematik seiner Frühschriften sehr bezeichnend, während der Dialektische Materialismus zurücktritt.

So geht der heutige Marxismus unter neuen Vorzeichen an die Fragen nach den Beziehungen zwischen Mensch und Gesellschaft heran. Das Problem der Befreiung des Einzelnen, des Lebens und Todes steht wieder im Mittelpunkt, wie es schon beim jungen Marx gewesen war. Dabei bleibt aber selbstverständlich das Individuum wesentlich auf die Gesellschaft bezogen, und seine Befreiung kann nur in der Gesellschaft und durch sie verwirklicht werden. Der Einzelne kann sein Problem nur im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte lösen. Aber diese Bezogenheit auf die Geschichte hebt seine relative Autonomie im Bereich des Seins und der Werte nicht auf. Es geht darum, die objektiven Bedingungen zu schaffen, die die Lösung der persönlichen Probleme ermöglichen, genauer, die es jedem Einzelnen ermöglichen, sich selbst als Ziel zu verwirklichen: das muß letztlich das Ziel der kommunistischen Bewegung sein. Die Verwirklichung der objektiven Bedingungen kann nie schon die Lösung der persönlichen Probleme sein, die von den Einzelnen selbst angegangen werden müssen. Vielleicht wird der Marxismus zur Einsicht kommen, daß einige Strebungen des Menschen nie erfüllt werden.

Für Marx kann sich der Mensch als Ziel nur verwirklichen, wenn er sich als Ursache seiner selbst verwirklicht, als schöpferische Initiative. In dieser Sicht ist die Entfremdung der kapitalistischen Gesellschaft darin begründet, daß die meisten Menschen zu bloßen Objekten herabgewürdigt wurden: Sie tragen durch ihre Arbeit dazu bei, Energien freizulegen, die sie aber nicht steuern können, die sich im Gegenteil gegen sie wenden. Die Herrschaft des Menschen über die Natur und die Teilnahme der Massen an der Macht sollten gerade die menschliche Freiheit verwirklichen.

Nur so, in dieser humanistischen Sicht und nicht wie im Stalinismus, kann nach meiner Meinung die marxistische Theorie der Entfremdung verstanden werden. Bei allen verschiedenen Formen der Entfremdung ist das einzelne Subjekt nicht in der Lage, sich völlig als Ziel und als geschichtlich Handelnder zu verwirklichen. Das ist der Hauptpunkt von Marx' Kritik am Kapitalismus. Es geht ihm darum, die Situation zu ändern, um eine Welt zu bauen, in der die Freiheit eines jeden die Freiheit aller hervorbringt.

Diese neue Sicht, die zwar in bezug auf Marx nicht revolutionär ist, wohl aber in bezug auf den offiziellen Marxismus, kann im Hinblick auf die Überwindung des Integrismus wichtige Folgen haben. Die wichtigste betrifft den Begriff der Praxis. Trotz allen diesbezüglichen Behauptungen glaube ich nicht – unabhängig von den neuen Akzenten –, daß die Praxis im Marxismus das letzte Wahrheitskriterium ist. Die Praxis bestimmt sich durch das, worauf sie sich richtet, das Ideal, in unserem Fall die Freiheit. Es ist also nicht so, daß die Praxis das Ideal beurteilt, sondern umgekehrt. Nach den vorangegangenen Überlegungen über die Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der Geschichte kann man nun eine sehr wichtige Präzisierung anbringen: die Praxis muß im Hinblick auf die Person beurteilt werden.

Eine weitere entscheidende Folgerung ist die autonome Bedeutung der Gegenwart: Wenn der Einzelne ein Wert in sich ist, darf man sich nicht nur auf die Menschheit von morgen ausrichten. Gewiß kann die Rücksicht auf das zu verwirklichende Gemeinwohl von den Einzelnen schwere Opfer verlangen. Aber man darf die Gegenwart nicht auf eine bloße Vorbereitung der Zukunft reduzieren.

#### Basis und Überbau

Kann der Historische Materialismus einen autonomen Wert des Überbaus, besonders der Kultur und der Moral, gegenüber der Basis anerkennen? Die Leugnung dieser Autonomie und der axiologische Monolithismus, den sie mit sich bringt, begründen den gesellschaftlichen Monolithismus. Unsere Frage zielt direkt auf die axiologischen Zusammenhänge, aber sie

verweist uns zunächst auf die ontologischen, denn ein relativ autonomer Wert von Tätigkeiten kann nur angenommen werden, wenn ihrem Sein eine gewisse Autonomie zuerkannt wird.

#### Ontologische Zusammenhänge

Gemäß dem Historischen Materialismus beruhen alle menschlichen Tätigkeiten auf den Produktionszusammenhängen. Die Entfremdungen im Bereich der Infrastrukturen rufen Entfremdungen in allen Bereichen hervor. Wegen des Zusammenhangs zwischen der Basis und den andern Geschichtsfaktoren entspricht die Entwicklung der Geschichte der ökonomischen Entwicklung. Insofern also der Historische Materialismus als Anwendung des Dialektischen Materialismus auf die Geschichte betrachtet wird, werden die Gesetze der Geschichte so starr wie die Naturgesetze, und die Gesetze der Dialektik bekommen den Charakter von Seinsgesetzen.

Wenn man aber die relative Autonomie der Anthropologie gegenüber der Naturphilosophie und des subjektiven Lebens gegenüber der objektiven Ordnung wiederentdeckt, werden die Gesetze der Geschichte wieder zu soziologischen Gesetzen, wie es ihrem Wesen entspricht, und gelten als solche nicht mit Notwendigkeit, sondern nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit.

Dieses Umdenken geht in die Richtung einer Anerkennung der Geschichtlichkeit des Menschen, während der Dialektische Materialismus zu einer naturalistischen Anthropologie neigt. Nur von daher ist es möglich, der Initiative des Proletariats und der Einzelnen eine entscheidende Rolle in der Geschichte zuzuerkennen. Es geht für den Menschen nicht nur darum, in der Richtung der Geschichte voranzugehen, sondern auch die Geschichte in seinem Sinn auszurichten. Wenn man aber in den Gesetzen der Geschichte nur die Anwendung von Universalgesetzen sieht, so würde sich die Aufgabe der Menschheit schließlich darauf reduzieren, die dem Werden innewohnende Gesetzmäßigkeit auszuführen.

Aus dem Gesagten ergibt sich:

- Die Voraussagen über den Verlauf der Geschichte können nicht mehr als eine große Wahrscheinlichkeit erreichen.
- Die ökonomischen Entfremdungen sind keine adäquate Erklärung aller menschlichen Entfremdungen. So anerkennt auch der zeitgenössische Marxismus mehr und mehr die dem subjektiven Leben eigene Problematik.
- Ein Fortschritt im ökonomischen Bereich ist nicht notwendig gesamthaft ein Fortschritt für die Gesellschaft.
- Der Klassenkampf bedingt in hohem Maß die Ideologien, kann aber doch nicht erschöpfend ihren Ursprung erklären. Es kann also mehrere fortschrittliche Ideologien auf sozialökonomischem Gebiet geben.
- Der Klassenkampf bedingt in hohem Maß die Geschichte der Religionen, kann aber nicht erschöpfend ihren Ursprung erklären. Deshalb kann die Religion sowohl reaktionär als auch progressistisch sein. Die Marxisten bemerken in der heutigen Welt namentlich die Anwesenheit einer «progressistischen» Form des Christentums. Einige schließen daraus, daß die sozialökonomischen Wandlungen nicht notwendig das Verschwinden der Religion mit sich bringen werden.

#### Axiologische Zusammenhänge

Wenn die Basis den Überbau vollständig bestimmte, würde sich das Problem einer Hierarchie der Werte überhaupt nicht stellen. Der sozialökonomische Fortschritt würde ja notwendig einen gesamthaften Fortschritt mit sich bringen. Der Primat der ökonomischen Werte und die Notwendigkeit, daraus das Wertkriterium für alle Bereiche zu machen, wäre unangefochten. Auch die Moral, der es eigen ist, das menschliche Handeln im Hinblick auf die Ganzheit auszurichten, wäre der

ökonomischen Sphäre untergeordnet. Darin besteht der axiologische Monolithismus, woraus der gesellschaftliche Monolithismus folgt.

Wenn man aber den Marxismus im angegebenen Sinn (geschichtlicher) faßt, können leicht Konflikte zwischen den Sphären entstehen, und es taucht die schwierige Frage auf, welche Rangordnung zwischen ihnen gilt. Die Einheit kann nicht mehr einfach durch die Unterordnung aller Werte unter die ökonomische Sphäre hergestellt werden und muß deshalb in einer andern Richtung gesucht werden. Kein Teilbereich kommt aber für diese einigende Funktion in Frage. An diesem Punkt sieht sich der Marxismus vor eine Entscheidung gestellt: Entweder findet er sich damit ab, eine Methodologie des politischen, sozialen und ökonomischen Handelns zu werden, und verzichtet auf seinen Ganzheitsanspruch; oder aber er findet seinen ganzheitlichen Standpunkt auf einer andern Ebene. Diese zweite Hypothese läuft darauf hinaus, der Moral als umfassender Anleitung zum Handeln eine gewisse Autonomie zuzugestehen.

Kann aber der Marxismus überhaupt die Autonomie der Moral anerkennen? Gewiß kann er es nicht zulassen, daß die Moral zu einer Zusammenstellung von überzeitlichen Gesetzen wird, die fern vom Wandel der Geschichte sind. Das heißt aber nicht, daß die Moral auf einen Teilbereich reduziert wird, etwa auf den sozialökonomischen. Es gehört zur zentralen Idee des Marxismus, die Teilbereiche auf die Ganzheit zu beziehen; man kann ihn also nicht, ohne ihm untreu zu werden, auf eine Form des Utilitarismus oder Ökonomismus zurückführen. Die ökonomische Befreiung besteht nicht nur darin, die Produktion immer mehr zu steigern und die Reichtümer gerechter zu verteilen, sondern schließt auch wesentlich eine Umgestaltung der Beziehungen ein, eine immer weitergehende Beteiligung der Massen an der Steuerung des ökonomischen Handelns, eine Bereitschaft, den Individualismus zu überwinden, das Wohl aller anzustreben.

Die richtig verstandene Freiheit des Menschen verlangt, daß jeder Tätigkeitsbereich auf die Ganzheit bezogen ist, aber auch, daß jeder die für seine Entfaltung notwendige Autonomie genießt. Wir denken da in erster Linie an die intellektuelle Forschung, die ja nur dann wirklich fruchtbar sein kann, wenn sie die jeder Wissenschaft eigenen Methoden ganz anerkennt und diese nie unmittelbaren andern Interessen unterordnet.

So kann es beispielsweise keine ernsthafte Geschichtsforschung geben, solange die Geschichte nur als Instrument im Dienst der Politik betrachtet wird; solange etwa das Urteil über die Person Stalins vom Parteikongreß bestimmt wird und die Interpretation einer Geschichtsepoche so gehalten sein muß, daß man sie alle paar Jahre ändern kann, und zwar auf Grund von Überlegungen, die nichts mit wissenschaftlicher Forschung zu tun haben.

Man kann sich auch keinen wirklichen philosophischen Fortschritt vorstellen, solange eine gewisse von der Partei festgelegte Orthodoxie jeder persönlichen Forschung Schranken setzt. Die Schwierigkeiten einiger marxistischer Denker, die in den sozialistischen Ländern neue Wege erkundet haben, sind bekannt. Auf diese Weise ist das Denken zur Unbeweglichkeit und Unfruchtbarkeit verurteilt.

Ähnliche Überlegungen könnten für die Kunst angestellt werden.

Wenn nun aber der Marxismus die relative Autonomie der Wertsphären und namentlich der Ideologie anerkennt, eröffnet er sich im Prinzip die Möglichkeit, sich auf einer bestimmten Ebene mit Gesprächspartnern zu treffen, mit denen er nicht alle Positionen teilt. Ja noch mehr, er kann sich mit ihnen auf der Ebene der irdischen Moral treffen: von marxistischer Seite wird mehr und mehr auf eine teilweise Übereinstimmung zwischen christlicher und erneuerter marxistischer Moral hingewiesen. Trotzdem aber betrachten die Marxisten gewohnheitsmäßig die Religion weiterhin als eine Entfremdung. Dieses im Namen der ökonomischen Befreiung vorgebrachte Werturteil gilt aber nicht mehr von der Religion im allgemeinen, sondern nur von gewissen geschichtlichen Formen

der Religion. So kommen einige Marxisten dazu, die These von der Religion als Entfremdung aufzugeben, obwohl sie selber dem Atheismus treu bleiben.

Man kann sich an dieser Stelle nach der Verbindung zwischen dem Atheismus und einem derart erneuerten Marxismus fragen. Marcel Reding hat letztes Jahr in Salzburg seine bekannte These vorgetragen, der Marxismus sei nicht wesentlich atheistisch, obwohl Marx selber es war. Diese These scheint mir insofern richtig, als der Marxismus sich auf den Historischen Materialismus beruft; danach ist nämlich der Widerspruch von Religion und ökonomischem Fortschritt die Grundlage des Atheismus. Wenn man nun aber zugegeben hat, daß der Antiprogressismus nicht zum Wesen der Religion gehört, kann man nach meiner Meinung nicht mehr sagen, die Religion sei aus diesem Grund eine Entfremdung. Die spezifisch marxistischen Grundlagen des Atheismus werden auf diese Weise hinfällig, und man kann sich mit Recht fragen, ob nicht der Marxismus den Weg vom Atheismus zum Laizismus finden wird, das heißt zu einer Philosophie der irdischen Wirklichkeiten, die vom Gottesproblem absieht.

Zwei Hindernisse scheinen uns dieser Entwicklung entgegenzustehen. Zunächst der Grundbegriff der Freiheit, der als unvereinbar mit einer radikalen Abhängigkeit gesehen wird, anders gesagt, das Prinzip der axiologischen Rivalität zwischen Mensch und Gott. Das ist in dieser allgemeinen Form für den Marxismus nicht typisch, sondern findet sich bei verschiedenen Formen des Atheismus, gehört also nicht notwendig zum Historischen Materialismus. Ein anderes Hindernis besteht im Anspruch des Marxismus, eine umfassende Schau der Wirklichkeit zu sein, was ihm nur schwer erlauben wird, eine so entscheidende Frage wie die nach Gott gleichsam auszuklammern. Wir halten diese Hindernisse nicht für unüberwindlich; sie zeigen uns aber, wie grundlegend das System umgedacht werden müßte, wenn es den Atheismus überwinden soll.

So wichtig dieses Problem auch sein mag, die Möglichkeit des Dialogs bedingt es doch nur in dem Maß, als der Atheismus gleichzeitig den religiösen Menschen verachtet und seine Freiheit bestreitet.

## Klasse und Menschheit

Betrachtet der Marxismus notwendigerweise die Interessen einer Klasse, des Proletariats, als ausschließliches Wertkriterium? Muß er prinzipiell den Interessen einer Gruppe vor denen der Menschheit den Vorrang geben? Der integristische Marxismus bejaht diese Frage ganz klar.

Während es im idealen Staat keine Klassen mehr geben wird, ist die Menschheit gegenwärtig in zwei entgegengesetzte Klassen gespalten, die Proletarier und die Kapitalisten. Im Klassenkampf zwischen ihnen, der Triebfeder der Geschichte, nimmt der historische Konflikt zwischen Gut und Böses, zwischen den «zwei Staaten», Gestalt an. Nichts kann sich diesem Kampf entziehen; es gibt keine neutralen Menschen, Ereignisse oder Haltungen. Wer nicht mit dem Proletariat ist, der ist gegen es. Es gibt keine Moral, keine Kultur, keine Philosophie, keine Kunst, keine Literatur, die als neutral betrachtet werden könnten; wenn sie nicht für den Fortschritt kämpfen, begünstigen sie die Reaktion. Von diesem Kriterium aus wird in allen Bereichen das Gute vom Bösen, das Wahre vom Falschen geschieden. Es zeigt sich da eine eigenartige Dialektik: Getrieben von der Liebe zur Menschheit von morgen, kann das Proletariat die Menschheit von heute noch nicht lieben.

Ein personalistischer Marxismus jedoch wird die Sache etwas anders anschauen. Für ihn kann die Sendung der Proletarierklasse nur in ihrer Beziehung zur Menschheit verstanden werden (wie die Sendung des alten Israel und der Kirche). Die Klasse kann ihre Interessen nur in dem Maße verfolgen, als sie mit denen der Menschheit zusammenfallen. Die Klasse steht also im Dienst eines Ideals, das sie übersteigt und das ihr Handeln bestimmen muß. Das Klassenbewußtsein ist also nicht die spontane Verfolgung von Teilinteressen, sondern eine wohlüberlegte Haltung in Antwort auf eine universelle Berufung.

Diese Betrachtungsweise erlaubt es, die marxistische Moral von einer relativistischen zu unterscheiden, und sie sollte, auch für sich allein genommen, zeigen, wie notwendig es ist, die Moral auf den relativ autonomen Wert der Person auszurichten. Denn wie es wahr ist, daß die Klasse Vorbereitung und Vorbild der Gesellschaft von morgen darstellt, so ist ebenfalls wahr, daß eine Gesellschaft von freien Menschen nur auf der Achtung der Person grundgelegt werden kann.

## Person und Institution

Muß der Marxismus den Primat der Institutionen, namentlich der Partei und des Staates über die Personen behaupten? Ist er notwendig mit einer Diktatur verbunden? Dies ist zweifellos der entscheidende Punkt für die Bestimmung der Beziehungen zwischen Marxismus und Integrismus, denn hier geht es um die konkrete Verwirklichung der Lehre im sozialen Leben.

Der politische Integrismus des Marxismus vertritt etwa folgende Position:

Im künftigen Staat werden sich die menschlichen Beziehungen spontan ergeben, ohne jede institutionelle Struktur und juristische Beziehung. In der Vorbereitungszeit jedoch mißt der Marxismus den Institutionen große Bedeutung zu, da in ihnen die Anstrengung des Proletariats Gestalt annimmt. Der Fortschritt der Proletarierbewegung wird praktisch mit dem Fortschritt der Partei oder der sozialistischen Staaten identifiziert. Die Parteidisziplin und der Patriotismus werden zum Inbegriff der Moral, weil sie konkreter Ausdruck der Hingabe an die Sache der Revolution sind. Die Verwirklichung des Gemeinwohls verlangt eine Umgestaltung der vorhandenen Strukturen und Lebensgewohnheiten, die nicht ohne schwere persönliche Opfer erreicht werden kann und die gegen den Widerstand der reaktionären Kräfte durchgesetzt werden muß.

Unter diesen Umständen ist eine starke und stabile Regierung erforderlich. Andere Parteien haben kein Lebensrecht mehr, sie würden bloß die Überbleibsel der Vergangenheit stützen und die Erfordernisse der Zukunft hemmen. Es ist also eine Regierung nötig, die nur die gesunden Kräfte des Landes zuläßt. Das Gute und die Wahrheit haben alle Rechte, das Böse und der Irrtum keine. Da nun aber alle gesunden Kräfte des Landes in der kommunistischen Partei zusammengefaßt sind, muß diese die einzige Partei sein.

So handelt der Marxismus wenigstens unausgesprochen nach folgendem Prinzip: Das Wohl der Menschheit und der Partei muß durch die Partei und den Staat auch dann verwirklicht werden, wenn sie sich nicht auf die freie Zustimmung der Mehrheit des Landes stützen können. Die objektiven Erfordernisse müssen dort aufgezwungen werden, wo sie sich nicht von selbst verwirklichen. Dieser Primat der Objektivität bringt den Primat der Partei über die Klasse mit sich und innerhalb der Partei den Primat des Führungskomitees über das Parteivolk, des Generalsekretärs über das Führungskomitee.

Diese Haltung wird im marxistischen Integrismus damit gerechtfertigt, daß die Umgestaltung der sozialökonomischen Strukturen der grundlegende Wert ist, dem folglich alle andern untergeordnet und nötigenfalls geopfert werden. So kann das Kriterium der Praxis ein diktatorisches Regime rechtfertigen. Der axiologische Monolithismus begründet den gesellschaftlichen.

Die absolute Autorität der Partei wird dadurch gerechtfertigt, daß nicht die heutige Menschheit Grundlage der Werte ist, sondern die künftige. In der heutigen Welt kommt die Autorität jenem Teil der Menschheit zu, der an der Errichtung des künftigen Idealstaates arbeitet, nämlich dem Proletariat und schließlich der Partei und ihren Führern. Die letzte Grundlage des Primats der Institution über die Person ist also die Relativierung des Einzelnen gegenüber der Geschichte.

Wenn hingegen der Marxismus zu seiner ursprünglichen personalistischen und gemeinschaftsförmigen Idee zurückfindet, kommt er mit dem Staatsmonolithismus offensichtlich in Konflikt. Der Mensch verwirklicht sich ja nur dann als Ziel, wenn er sich als Handelnder in der Geschichte verwirklicht. Und nur dann hat man Gewähr, daß die Institutionen im Dienste der Gemeinschaft stehen, wenn die Gemeinschaft wirklich Träger der Macht ist. In einem monolithischen Regime jedoch ruht das Schicksal des Landes in den Händen einer kleinen Minderheit. Die Initiative des Einzelnen ist in Wirklichkeit nicht vorhanden, auch wenn sie offiziell anerkannt

ist. Findet man hier nicht in neuer Form manche Elemente der politischen Entfremdung, die Marx den kapitalistischen Staaten seiner Zeit vorgeworfen hatte?

Wir haben im Zusammenhang mit der Autonomie des Überbaus schon auf andere traurige Folgen des politischen Monolithismus hingewiesen, daß nämlich die Entfaltung der Person gehindert und dem marxistischen Ideal entgegengehandelt wird. Doch sollte der Marxismus noch aus einem andern Grund dazukommen, die Leitung der Geschichte der Initiative des Volkes anzuvertrauen. Denn ähnlich wie für die Christen der *«sensus Ecclesiae»* das Wort Gottes interpretiert, so für die Marxisten das Gemeinschaftsbewußtsein das Wort der Geschichte; das Bewußtsein der Proletariatsmassen ist für sie die Richtschnur des Handelns. Die Autorität ist folglich nur in dem Maße legitim, als sie die Interessen des Proletariats verfolgt. Und da sie das nur in engem und beständigem Kontakt mit den Massen tun kann, ist eine ausgeprägt demokratische Struktur erforderlich. Denn wenn auch einerseits zur Verwirklichung der getroffenen Entscheidungen eine strenge Disziplin nötig ist, so ist es auf der andern Seite nicht weniger wesentlich, daß die Entscheidungen das Ergebnis einer breiten demokratischen Meinungsbildung und freier Diskussionen auf allen Ebenen sind.

Diejenigen Marxisten, die heute auf einen gesellschaftlichen Pluralismus hintendieren, können und müssen sich also auf Marx' ursprüngliche personalistische und gemeinschaftsformige Idee berufen, auf sein Freiheitsideal und seine Forderung nach Treue gegenüber den Massen.

Von den westlichen Marxisten wird heute mehr und mehr der gesellschaftliche Pluralismus bejaht: Sie stehen für die Autonomie der verschiedenen Institutionen gegenüber der Partei und dem Staat ein; sie sind namentlich auch für die Existenz mehrerer politischer Parteien. Zu den Konsequenzen dieser allgemeinen Haltung gehören: Autonomie der Kultur und ideologischer Pluralismus, religiöse Freiheit, Laizität des Staates, was die Ablehnung einer offiziellen Ideologie des Staates und namentlich des Atheismus als *«Staatsreligion»* einschließt; Anerkennung der Rechte der Opposition und Möglichkeit einer Änderung der Mehrheitsverhältnisse.

Aus all dem folgt, daß eine Regierung sich nicht wahrhaft marxistisch nennen kann, wenn sie nicht von den Massen frei gewählt ist. Der Marxismus muß das Risiko der Freiheit eingehen können. Ja, auch vom marxistischen Standpunkt aus handelt es sich da um ein wirkliches Risiko. Denn wenn die Entwicklung der Menschheit auf den Kommunismus hin nicht schicksalhaft notwendig ist – zahlreiche Marxisten neigen heute zu dieser Annahme –, so muß eine kommunistische Partei mit der Möglichkeit rechnen und sie gegebenenfalls auch annehmen, auf unbestimmte Zeit in der Minderheit zu bleiben oder nach der Machtübernahme wieder in die Minderheit versetzt zu werden. Solange eine Regierung dieses Risiko nicht einzugehen wagt, zeigt sie nur, daß sie der Unterstützung des Volkes nicht sicher ist. Die psychologische Grundlage des Integrismus ist die Unsicherheit.

Die Marxisten sind ihrer befreienden Sendung erst dann treu, wenn sie auf Weltebene zu einer Konfrontation von freien Menschen mit freien Menschen bereit sind. Der Marxismus hat erst dann den Beweis seiner Überlegenheit erbracht, wenn er von den Massen, die unter ihm gelebt haben, frei gewählt worden ist. Es ist Zeit, einer erwachsenen Menschheit einen erwachsenen Marxismus anzubieten.

### Zusammenfassung

► Die Antwort auf unsere Hauptfrage ist recht klar: Der Marxismus kann den Integrismus durch eine innere Entwicklung überwinden, oder anders gesagt, der Integrismus gehört nicht zu seinem Wesen. Aber eine solche Entwicklung setzt eine tiefgreifende Umgestaltung der naturalistischen

und kollektivistischen Grundhaltungen voraus, wie sie etwa das sowjetische System kennzeichnen; in erster Linie die Wiederentdeckung des relativ autonomen und unbedingten Wertes der menschlichen Person als Ziel und Urheber der Geschichte und folglich auch als solide Grundlage für die Universalität der Werte. Der Marxismus kann den Integrismus durch die Überwindung des Objektivismus überwinden; er kann pluralistisch werden, indem er humanistisch wird. Das läuft darauf hinaus, daß das Denken von Marx selber tiefgehende Kritik an den Regierungen, die sich auf ihn berufen, erlaubt.

► Aber wenn dieser personalistische Zug wirklich zum ursprünglichen Denken von Marx gehört, so muß man sich fragen, wie es tatsächlich zu einem Marxismus kommen konnte, der in Praxis und Theorie ein so ganz anderes Gesicht zeigt. Die integristische Deformation des Marxismus scheint mir verschiedene Gründe zu haben, teils doktrinärer, teils historischer Art:

1. Marx selber hat in seinen spätern Werken mehr Gewicht auf sein Eigengut gelegt als auf die Themen, die er mit seinen Zeitgenossen teilte und die ihn in seiner Jugend ausgiebig beschäftigt hatten. Seine Aufmerksamkeit richtete sich mehr und mehr auf die objektiven, sozialen, politischen und ökonomischen Komponenten der menschlichen Existenz und wandte sich von den Problemen der Subjektivität ab. Die Polemiken gegen den Individualismus und den abstrakten Moralismus wie auch die Interpretationen von Freund und Feind haben die Verbreitung eines solchen Bildes vom Marxismus noch gefördert. Die von Engels vollzogene Ausdehnung der Dialektik auf die Natur und besonders die Reduktion der Geschichtsgesetze auf Anwendungen der Naturgesetze gaben dieser objektivistischen Deformation feste Grundlagen. Die Vergessenheit der Werke des jungen Marx und der Dogmatismus der Stalin-Zeit (der übrigens noch lange nicht verschwunden ist) haben die Verbreitung dieser *«Scholastik»* erleichtert.

2. Auf der andern Seite haben die politischen und ökonomischen Schwierigkeiten die neuen Regierungen zu außerordentlichen Maßnahmen getrieben, um der kapitalistischen Einkreisung zu widerstehen. Seither hat sich der Kommunismus an der Macht immer als im Ausnahmezustand betrachtet und hat folglich eine militärische Disziplin errichtet. Die Maßnahmen, die im Kriegsfall alle Regierungen treffen, wie Diktatur, Unduldsamkeit, radikal polemische Haltung gegenüber den andern, Austerität, Unterordnung der Sonderinteressen unter die des Kollektivs usw., finden sich deshalb wie selbstverständlich in den sozialistischen Staaten. Und durch diesen kämpferischen Charakter wird auch die Lehre mitgeprägt.

3. Schließlich muß man unter den Ursachen des kommunistischen Integrismus auch die massive Anwesenheit von antikommunistischen Integrismen nennen, seien sie laizistischer Prägung (wie der Nazi-Faschismus) oder religiöser. Wenn wir den marxistischen Integrismus anprangern, müssen wir auch darauf hinweisen, daß ein christlicher Integrismus nicht nur existiert hat und weiter existiert, sondern auch zur Entstehung des marxistischen Integrismus beigetragen hat und zu seinem Weiterbestehen beiträgt. Wir haben nur dann ein Recht, den marxistischen Integrismus zu kritisieren, wenn wir im Namen der gleichen Prinzipien auch den christlichen Integrismus kritisieren. Vielleicht besteht unser wichtigster Beitrag zur Überwindung des marxistischen Integrismus darin, daß wir an der Überwindung unseres eigenen arbeiten, indem wir unser Denken und Handeln mehr und mehr vom Geist des Konzils bestimmen lassen.

### Dialog mit dem Marxismus

Das *«Modell»*, das wir, ausgehend von Marx selber und seinen fortschrittlichsten Anhängern, vorgelegt haben, ist das eines dialogfähigen Marxismus. Aber sind darin die wesentlichen

Einsichten von Marx wirklich berücksichtigt? Wenn ja, darf man dann, wie wir es getan haben, in Marx' Namen die Regierungen kritisieren, die sich auf ihn berufen? Dies sind die Fragen, die wir unsern marxistischen Gesprächspartnern vorlegen.

Wenn ihre Antwort auf diese beiden Fragen im wesentlichen positiv wäre und sich dieses Bild des Marxismus über kurz oder lang im Westen allgemein durchsetzte, so würde das einen klaren Fortschritt bedeuten und dem Dialog im Bereich der Lehre neue Perspektiven eröffnen. Aber das Problem unserer Beziehungen wäre damit noch nicht gelöst. Es wäre in der Tat sehr unrealistisch und also auch sehr unmarxistisch, zu glauben, der Marxismus sei bloß eine Philosophie und alle Probleme seien gelöst, sobald man eine theoretische Lösung gefunden habe. Das Wissen um die entscheidende Bedeutung der geschichtlichen Umstände erlaubt uns, die Grenzen zu sehen, die uns Intellektuellen beim Aufbau der künftigen Gesellschaft gesteckt sind.

## DICHTUNG IN DER GOTTESFERNE

Die Zeugnisse der Selbstbesinnung auf die Art, wie wir in der Welt stehen, sind heute Inhalt der Schriften ungezählter Autoren. Daß wir uns in einer nach allen Seiten aufgerissenen Weltwirklichkeit befinden, sagen uns Dichter, Denker und Politiker im Streit ihrer Tendenzen zwischen Bewahrung, vorsichtigem Fortschreiten und Umsturz. Davon spricht die Unruhe der Geister im Spannungsbogen vom einfachen Denken bis zur Höhe des Vatikanischen Konzils. Dies alles ist nicht die Angelegenheit von ein paar Jahren, nicht die Wirkung des letzten, nicht einmal der beiden Weltkriege. Vielmehr leben wir seit einem Jahrhundert in immerwährenden, bis in den Grund unseres Lebens reichenden Veränderungen und Entscheidungen, die ein Zeitalter ablösen und ein neues heraufführen. Die Phasen folgen dicht aufeinander, widersprechen sich in ihren Denk- und Darstellungsstilen, so daß es leicht möglich ist, sie gegeneinander abzugrenzen, aber in ihrer Gesamtheit sind sie doch nichts anderes als Zeugnis des inneren Aufbruchs, in dem die Menschheit sich befindet. Allerdings hat die Mitte unseres Jahrhunderts – eben unsere Zeit – ein besonders deutliches Bewußtsein davon, daß wir Zeugen und Mitwirkende in Auseinandersetzungen sind, wie sie in der Geschichte kaum jemals eingetreten sind. Von einem «Noch nie» sprechen Philosophen wie Max Scheler, Eduard Spranger und Theodor Litt.

Angesichts der unübersehbaren Zahl von Problemen aus allen uns umgreifenden Lebensgebieten interessiert uns hier das tiefste: das Verhältnis des Menschen zu Gott. Schließlich münden alle Fragen in der Frage aller Fragen. Wir stehen – so scheint es – in der Endphase der Säkularisierung aller zum Menschen gehörenden Einrichtungen, Lebensverhältnisse und Wertauffassungen, so daß Gott, Religion, Christentum und Kirche für viele nur eine weltfremde Sage werden, ein Märchen oder eine Legende, denen man nur aus dem Grunde nicht ganz den Rücken kehrt, weil sie eine liebenswürdige Erinnerung sind. Es gibt einen Atheismus, für den Gott nicht einmal ein Deus absconditus ist. Und auf der anderen Seite ein Christentum, das sich in seiner Isolierung bedrängt weiß, institutionell und geistig, blutig verfolgt oder wohlmeinend geduldet, und dennoch wieder seiner selbst gewiß, wenn auch der Selbstprüfung unterworfen und bereit zum Umdenken und zum Weiterdenken in vielfachem Sinn. Und zwischen beidem ein Angerührtsein von Gott, ein leidenschaftliches Suchen und Sich-bekennen-Wollen, ein religiöses Bedürfnis, das auf vielen Seiten aufbricht und auch von denen anerkannt wird, die dem Christentum keine Chance geben und es sogar beschuldigen, es habe das Unheil in der Welt nicht beseitigt, sondern vermehrt. Aber es ist doch möglich geworden, daß wir miteinander sprechen und uns wenigstens im Problem zusammenfinden. Denn schließlich befinden wir uns heute alle in einem offenen Bereiche, sind bescheidener geworden in unserer Wissenschaft, bewußt, vor unübersteiglichen Grenzen unseres Daseins angekommen zu sein, und erkennen an, daß wir eines gemeinsam haben: zu wissen, daß wir in Leben, Wissenschaft und auch in der Theologie im Geheimnis stehen.

### Der verschwiegene Gott

Solchermaßen in das Spannungsfeld der Gegensätze gebracht, tritt uns zunächst eine Literatur entgegen, die mit Gott nichts

Jedoch muß die Erarbeitung einer dialogfähigen Lehre für christliche wie für marxistische Intellektuelle die Bedeutung eines gegenseitigen Engagements haben, eines gemeinsamen Bemühens, daß der Dialog mehr und mehr vom Himmel der Ideen auf die Erde der Institutionen und gelebten Beziehungen heruntersteigt.

Abschließend möchte ich sagen: Es gibt einen offenen, dialogfähigen Marxismus, den der Menschen; und einen verschlossenen, dialogunfähigen Marxismus, den der Institutionen. Unserere Hoffnung und die der ganzen Welt geht dahin, daß in dieser dramatischen Auseinandersetzung zwischen Mensch und Institution der Endsieg dem Menschen zufallen möge.

Jules Girardi

### Über den Autor:

Dr. Jules Girardi ist Philosophieprofessor an der päpstlichen Akademie der Salesianer in Rom. Er ist Konsultor des unter der Leitung von Kardinal König stehenden Sekretariates für die Nichtglaubenden.

zu tun hat. Sie bewegt sich auf der Oberfläche dieser Welt und spielt mit ihren Erscheinungen, im allgemeinen keineswegs naiv, sondern bewußt ohne Ehrfurcht. Sofern das Religiöse eine Rolle spielt, nimmt es teil an der Entheiligung und Demütigung, denen die Menschen und die Dinge dieser Welt ausgesetzt sind. Es gibt Menschen, die nach einer Formulierung von I. Lepp «von Haus aus» Atheisten sind; sie haben, wie es scheint, kein Organ für Fragen der Religion und der Metaphysik und sind darum auch nicht in der Lage, diese zu stellen. Der religiöse Mensch versteht so etwas nur schwer. Aber jahrzehntelange Traditionen in einer Familie, einer Gesellschaft, einem Lande können dahin führen, daß die Frage nach Gott als dem Ursprung alles Seienden verstummt. Berichte aus der Sowjetunion bestätigen, daß Fragen solcher Art die Gewissen vieler nicht beunruhigen. Was an Literatur auf uns zukommt, ist im großen und ganzen atheistischen Gepräges und will der Gottlosigkeit dienen. Statt eines offenen Kampfes gegen das Religiöse wird man vielleicht bequemer und unauffälliger damit fertig, indem man nicht davon spricht. Wieviel dennoch in den Seelen im geheimen weiterarbeitet und die Brücke ist zu künftigen Durchbrüchen, bleibe hier unerwähnt. Es ist in der freiheitlichen Welt nicht ganz anders. Ein Blick auf die am meisten gelesene Literatur beweist es.

Was sind die Gründe? Zwei von verschiedener Art sind zu nennen, die in ihrem Ursprung doch miteinander verwandt sind. Es ist einmal die Faszination durch die technischen Leistungen und das Staunen des Menschen über sein eigenes Vermögen. Es gibt utopische Romane – einige von ihnen sind von bedeutenden amerikanischen Physikern geschrieben –, die Zukunftsbilder des menschlichen Daseins entwerfen, in denen das Wort «Gott» nicht vorkommt. Raumfahrten, die zu Städte- und Staatsgründungen innerhalb der Planetenwelt führen, geben dem Blick phantastische Möglichkeiten frei: der Raum der Welt ist leer, er wird erst durch Menschen bevölkert. Möglich, daß hinter solchen Phantasien sich auch das Grauen verbirgt, das die Menschen beschlich, als sie zum erstenmal durch das Fernrohr Galileis sahen und entdeckten, daß es kein Oben und kein Unten gibt, sondern nur ein unendliches Vakuum. Freilich muß es keineswegs so sein; wir wissen von Saint-Exupéry, welchen Gedanken er nachging, als er die große Einsamkeit über der Erde durchfuhr. Aber es entspricht der Wahrheit, daß ein großer Teil der Erzählkunst unserer Zeit nicht mehr von einem Gott spricht, der sich uns in der Natur offenbart. Goethe sprach von Gott-Natur; in der gleichen Zeit schrieb Eichendorff Gedichte der Huld-

gung – seitdem ist die Natur kein Buch mehr, in dem man lesen kann. Werke der Technik sprechen von Welteroberung, Ausdehnung menschlicher Herrschaft, auf den Denklinien der Gegenwart werden Zukunftsbilder entworfen, aber von Gott weiß man nichts oder sehr wenig. Die Natur sei nicht mehr theophan, trage nicht mehr die Zeichen göttlicher Herkunft. Oder sollte man solchen Thesen nicht das Wort Hölderlins entgegenhalten: «An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind»?

Das andere greift vielleicht tiefer. Dem Ausgriff in unendliche Fernen und dem damit gesteigerten Selbstbewußtsein steht die Demütigung des Menschen in seiner Arbeitswelt gegenüber. Das Thema moderner Erzählkunst ist die Alltäglichkeit des Daseins; der Alltag wirft seine Probleme auf, sie entbehren der großen Dramatik, sind aber oft darum nicht weniger erregend, schwierig und bedrückend. Der einfache Mensch, der «Held» unserer nivellierten Arbeitswelt, muß mit ihnen und zugleich mit sich selbst fertig werden. Er wird von den Problemen des Alltags bedroht, geängstigt, verwirrt oder gar zur Strecke gebracht; er erscheint als ein gegen die Widerwärtigkeiten und Absurditäten des Daseins Kämpfender, als ein vom Leben Geschlagener, in der Regel als ein resignierender oder gar gebrochener Mensch. Er findet sich an das Unberechenbare ausgeliefert, sieht sich dem Zerfall der geordneten Welt, der Einsamkeit und Isoliertheit ausgesetzt; seine Gottesferne gehört zur ausgesprochenen Domäne der modernen Erzählkunst. Sein Partner ist die Maschine, die er bedient, sein Weg ist der tägliche Gang zur Arbeitsstätte und zurück; zu Hause lebt er in seinen vier Wänden und plagt sich ab mit belanglosen Gesprächen, mit seiner Frau, deren Leben er am wenigsten ausfüllen kann, mit seinen Kindern, die frühzeitig ihren eigenen Weg suchen.

Viele Erzählungen, die in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind, schildern einen rein auf das Materielle gerichteten Existenzkampf, nur noch vitale Bedürfnisse, die Sorge um das tägliche Brot, die Sicherung der Familie, den Versuch, eine Lebensgrundlage zu schaffen, Wohlstand und vielleicht eine gewisse Unabhängigkeit und sogar Einfluß zu gewinnen – Dinge, die sich vielleicht auch einstellen und doch nicht zufriedene Menschen hervorbringen, weil das Unglück tiefer sitzt als in Entbehrung und Armut. Es ist im Grunde doch der Verlust der Werte, der über alle Verluste hinaus beklagt werden muß. So erklärt sich beispielsweise der Erfolg der Bücher Bölls, die so viel Zustimmung in aller Welt gefunden haben, weil sie allenthalben auf ähnliche Verhältnisse, die gleiche Misere und – vielleicht – die gleiche Sehnsucht stoßen, in dem Maße, daß es nur der Auswechslung von Namen bedurfte, um selbst in entfernten Gegenden Spiegel der eigenen Lebensbedingungen zu sein. Aber es geht ja nicht ihm allein so. Wir blicken auf die Vielgenannten unserer Tage, auf Graß, Johnson, Lenz und MacCarthy. Die Menschen leugnen nicht Gott, sie wissen nur nichts von ihm. George Orwell hat den Satz geschrieben: «Wie viele der Werte, für die unsere Vorfahren lebten, konnten in einer solchen Welt (wie der unsrigen) noch ernst genommen werden? Vaterlandsliebe, Religion, der Staat, die Familie, die Heiligkeit der Ehe, alte Schul-Bande, Adel der Geburt, Erziehung, Ehre, Disziplin – jedermann kann heutzutage alle diese Begriffe in drei Minuten hinausfegen.» Allerdings – inwiefern dem Bekenntnis zu Ideologien Ersatzcharakter für das Religiöse zukommt, inwiefern sich darin das Religiöse verrät, das mag hier nur als Problem angedeutet werden, ohne daß es uns beschäftigen soll.

### Der unbegreifliche Gott

Diesseitigkeit solcher Art ist zweifellos in einer unabschätzbaren Weise verbreitet – es ist der Daseinszustand großer Massen, wobei keineswegs ein Unterschied zwischen sozialen Schichten gemacht werden soll. Aber es bleiben auch hier die

Schmerzen und die Fragen. Eine der rationalen Voraussetzungen des modernen Atheismus ist die Erfahrung der Zerrissenheit der Welt: wie es möglich sei, daß die Weltgeschichte mit so viel Blut geschrieben werde – warum so viele Opfer am Straßenrand der Geschichte sterben und Unschuldige darunter leiden müssen, daß andere schuldig werden. Vor diesem Problem hat die Menschheit von jeher gestanden; es ist zum Ferment der großen Dichtung geworden. Wir stehen damit im Bereiche des tragischen Bewußtseins.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Wunden aufzuzeigen, mit denen die großen Gestalten der Dichtung sich vor das Antlitz der Menschheit gestellt haben. Der Zuschauer im griechischen Theater sah sich entsetzlichen Wirklichkeiten gegenüber. Euripides nimmt bereits Abschied vom Glauben der Väter, daß die Götter im Leben der Menschen ihre Hand im Spiele haben. Heute macht das Interesse für die Tragödie der Griechen deutlich, in welcher geistig-seelischen Lage wir uns befinden. Die zeitgeschichtliche Besinnung auf das Tragische ist begründet in dem Verlust der Sicherheiten, deren man sich früher rühmte. Seitdem die falschen Harmonien zerstört sind und der Glaube des Menschen an sich selbst erschüttert wurde, haben sich die Tiefen aufs neue gezeigt, über die wir Menschen zu gehen gezwungen sind; die Frage bleibt offen, wie weit sie reichen. Ist der Mensch allein der Unselige der Schöpfung – und wenn: wodurch und aus welchem Grunde? Sich selbst kann er am wenigsten entrichten: im täglichen Bemühen und Stürzen auf dem Felde seines Daseins und seines Tuns erlebt er sich und das Resultat seiner Anstrengungen: er spürt ein Gesetz in sich, das seinen Wünschen widerstreitet. Aber er ist nicht als Einzelnr betroffen; die Menschenwelt als Ganzes ist der Zwiespältigkeit ausgesetzt. Darüber hinaus erscheint die ganze Wirklichkeit in einem unübersehbaren Maße gespalten, die ganze Welt ist betroffen. Die These, daß das Tragische in einem Widerspruch der Werte begründet sei, führt zu der Auffassung, daß der Gegensatz dem Universum einerschaffen sei. Der Gegensatz dient der Erhaltung des Lebens. Der Satz des Heraklit, daß der Kampf der Vater aller Dinge sei, verdeutlicht die frühe Erkenntnis, daß alles Dasein sich in Auseinandersetzungen vollziehe und daher das Leben habe. So sehr dies als Notwendigkeit einzusehen ist, so sehr entspringen daraus alle Schmerzen. Es ist dem Geheimnis des allwaltenden Gottes überlassen, warum die Schöpfung so ist, wie sie ist: daß sie nicht nur in harmonischer Ordnung existiert, sondern in Widersprüchen – im einzelnen wie im umfassenden Sinn. Bei dem personalen, alles schaffenden und alles erhaltenden Gott macht die Idee des Tragischen im Menschheitsbewußtsein im allgemeinen halt. Wie aber – wenn die Idee Gottes so geschwächt und vage ist, wie wir es in unserer Epoche Tag für Tag erleben?

Es ist begreiflich, daß die Dichtung unserer Zeit bei der antiken Tragödie eine Fülle von Formen vorfand, an die sie sich anschließen konnte. Vor allem wird der euripideische Zweifel eine der Grundmöglichkeiten der Tragödie in unserer Zeit. Je nach der Stärke des Glaubens antwortet der Mensch auf das Unverständliche ehrfürchtig, oder er schreit sein Unglück hinaus – heute wie damals. Im Zwiespalt zwischen Sinn und Nicht-Sinn kann es geschehen, daß er den Anspruch auf Sinnerkenntnis opfert – oder daß er die Gefolgschaft verweigert.

Die moderne Dichtung verschärft diese Entgegensetzung, indem sie den Glauben verkürzt, den Zweifel nährt, die Verzweiflung herausfordert. Sie verfährt dabei mit der antiken Substanz oft nach ihrem eigenen Willen: sie nimmt deren Bestandteile auseinander, entzieht diesen, was ihr im Wege steht, füllt sie mit dem Inhalt eines neuen Denksystems und fügt sie um eine vom modernen Denken geschaffene Mitte. Der Vergleich zwischen Goethe und der Moderne kann klar machen, wohin wir geraten sind. Das große Drama der klassischen Zeit ist «Iphigenie». Hier wird im ruhigen Maße der Verse und einer scheinbar unaufgeregten Handlung das Äußerste des Menschenmöglichen entwickelt: die Geschichte eines Fluches, der zu Morden und Greuelthaten führt, die Atriden vernichtet und die Letzte des Geschlechtes, die Priesterin, dazu ausersieht, den Stamm zu zerstören, die Familie auszurotten. In dem Augenblick, als die Rettung sich zu melden scheint, wird der Priesterin klar, wohin der Götterwille sie in Wahrheit geführt hat: in ein Verderben, das an Grausamkeit nichts eingebüßt hat gegenüber der Antike. Das Wort aus dem «Parzenlied»: «Rettet mich und euer Bild in

meiner Seele!) ist an die unbekanntenen Götter gerichtet, die den Menschen solche Schicksale auferlegen. Das Ende ist bekannt: die Götter antworten, indem sie das Herz der Menschen wenden; ja sie haben bereits geantwortet, denn Orest hat die Verfluchten des Lebens als versöhnte Schatten der Unterwelt sehen dürfen.

Man möchte das verzweifelte Wort der Iphigenie als großes Leitmotiv über die antike Tragödie in moderner Gestalt setzen. In Zeiten schwerer, später überwundener Krisis schrieb Hugo von Hofmannsthal sein Drama *«Ödipus und die Sphinx»* (1906). Die Sphinx: das ist das Sinnbild für das Unbekannte, Ungeheure, das dem Menschen seinen Willen aufzwingt und ihn auf die Bahn des Verhängnisses treibt. Diese Sphinx wird nicht überwunden; sie entzieht sich dem Kampf durch den Sturz in den Abgrund unter höhnischem Gelächter. Rund 40 Jahre später schreibt Gerhart Hauptmann sein Atridendrama in vier Teilen. Uralte Züge der griechischen Sage sollten dazu dienen, gegenwärtige Verhältnisse – wir befinden uns in der Endphase des letzten Krieges – zu beleuchten und ihre Furchtbarkeit im Bilde anschaulich zu machen. Im Fluch, der über dem Geschlecht der Atriden liegt, erkennt er ein Symbol des Fluches, der alle Menschen umfaßt. Die verzweifelte Sehnsucht des Menschen nach Erlösung bleibt ungehört, die Stimme der Götter spricht nicht in das Drama hinein. Die überweltlichen Mächte sind blind, taub, erbarmungslos, vernunftlos. Die Tragödie des Menschen vollzieht sich im Gefängnis unseres Selbst. Es gibt noch eine andere Atridentragödie, die von Eugene O'Neill, unter dem Titel *«Trauer muß Elektra tragen»*, in der antike Verhältnisse auf moderne in Amerika übertragen werden. *«Von der Sphäre des Numinosen und der Sinngabe des Geschehens durch den Glauben»*, so heißt es bei Fechter, *«ist nicht viel übriggeblieben»*.

Was kann der Mensch tun in einer götterlosen Welt? Die eine Möglichkeit heißt: Erdulden. Es ist die Antwort Schopenhauers, dessen Einfluß auf die moderne Gesinnung in der Dichtung bedeutend ist. Die andere heißt: den Kampf aufnehmen gegen die Sinnlosigkeit und sich im Leben behaupten durch Widerstand und die Schaffung eines eigenen Lebensbezirkes, worin dem Unheil der Eintritt verwehrt wird, so weit es möglich ist. Ja, der Mensch verwirklicht sich erst, indem er sich behauptet. Wir hören – von weit her – die Stimme Nietzsches. In aller Deutlichkeit sagt es uns Albert Camus in seiner Parabel vom Sisyphos: er wälzt den Stein von Ewigkeit zu Ewigkeit den Berg hinauf, aber seine Antwort an die unbekanntenen Mächte ist: nicht Unterwürfigkeit, sondern Trotz und innerer Widerstand, und dies ohne Hoffnung auf Änderung, auf Erlösung, ohne Erwartung einer göttlichen Barmherzigkeit – wir nehmen das *«Absurde»* hin als unser Schicksal, von wem es auch verhängt sein könnte. Alles andere ist Ausflucht, Feigheit, Schwäche, die denen vorzuwerfen ist, die in dem Glauben leben, die Ewigkeit habe den großen Lohn für alle Kämpfe, Niederlagen und Entbehrungen bereit, die Krone des Sieges sei uns gewiß, wir würden für das Trotzdem unserer Haltung einmal eine göttliche Antwort erhalten.

Die furchtbaren Seiten der Schöpfung also sind es, die den Ausblick auf einen allgütigen und barmherzigen Gott verhängen. Über das Furchtbare meditiert die Dichtung in dieser Zeit jedenfalls mehr und intensiver als über das Schöne und das Herrliche. Die Katastrophen des Jahrhunderts, der Sturz aus einer vermeintlich gesicherten Humanität, die Erfahrungen, die die Menschheit mit sich selbst gemacht hat und weiter macht, mögen Hintergrund und Ursache der pessimistischen Beurteilung sein, die die Literatur unserer Zeit dem Zustand der Welt angedeihen läßt. Aber wie leicht gleiten die Fragen hinüber in die metaphysische Problematik: wo die letzten Ursachen der Weltverhängnisse zu suchen sind.

Nehmen wir noch einige Zeugen der Ratlosigkeit. Wir mögen zuerst an die großen Epiker der Amerikaner denken. Hemingways Welt ist voller Tragik. Die männliche Haltung der meisten seiner Gestalten, ihre Verhärtung im Leben, ihre zur Schau gestellte Furchtlosigkeit entsprechen der Erfahrung des Schreckens – es bedarf der Narben, um die Wunden zu tragen. Die Schöpfung verschweigt die Herkunft dieser ihrer furchterregenden Züge; es bleibt nur übrig, sich in dieser Welt zu behaupten – und das ständige Meditieren über das, was geschieht, das Verstummen vor dem Unaufhellbaren und das Nachsinnen über die Fragen, wie der Mensch sich verhalten müsse angesichts der ihn umgreifenden Mächte. In dem Roman *«Wem die Stunde schlägt»* gehen die Gedanken der Soldaten

bis an den Ursprung des Bösen zurück: wie es kommt, daß man Menschen töten kann, und wie es zugeht, als es zum erstenmal geschah. Das Leben ist grausam mit den Menschen, aber der Mensch antwortet mit Grausamkeit. Die Frage jedoch bleibt.

Es sind nicht wenige, die in dem aussichtslosen Kampf gegen das übermächtige Schicksal den letzten Sinn des menschlichen Daseins erkennen. Benn spricht von der formfordernenden Gewalt des Nichts: alle großen Leistungen des Menschen seien dem Nichts abgetrotzt, seien Stiftungen am Rande des Abgrunds, sie bilden unsere Wohnungen, solange wir leben. Der Mensch sei herausgefordert, sich ohne göttlichen Schutz, ohne Hilfe menschenfreundlicher Mächte allein in dieser Welt einen Raum zu schaffen, in dem er sich für die Zeit seines Lebens einrichten kann, eine Welt des Scheins, die solange existiert, als er selbst da ist, aus prometheischem Geist hervorgerufen, der den *«Göttern»* nicht nur trotzt, sondern sie verspottet, da er inmitten des Dunkels die eigene Fackel entzündet und in den finsternen Raum hält.

Das war wohl auch das letzte Wort Rilkes, der im Gange der Duineser Elegien die Freuden und Schmerzen der Welt ausbreitet, die Spanne des Lebens ausmißt und der Tatsache des unwiderruflichen Einmal, nur Einmal und des Vorbei für immer inne wird, aber sich dann doch in einem vielleicht angestrengten, jedoch befreienden Bekenntnis zur irdischen Leistung entschließt: *«Erde, du liebe, ich will!»* den Geheimnissen der Welt zugewandt, wozu das Sterben und der Tod gehören, die beide eine Versöhnung nicht zulassen.

Was aber bleibt als ständiger Stimulus des Suchens, der Anforderung, das Falsche zu überwinden, sich vom Unmöglichen zurückzuziehen: das ist doch schließlich die Stimme der Ewigkeit, die alles, was lebt, auf sich bezieht. Sie durchbricht die festesten Mauern, die härtesten Panzer. R. Guardini nennt die Schwermut eines der Merkmale unserer Zeit, ein Zeichen dafür, daß wir in unsern Lebensstimmungen von einer höheren Macht bedrängt werden, die sich auf diese Weise in Erinnerung bringt. Die Klage verbindet sich mit der Hoffnung. In Thomas Manns *«Doktor Faustus»*, den der Autor selbst religiös versteht, wird wenigstens einmal gegen alle Vernunftgründe die Hoffnung ausgesprochen, daß der nicht geglaubte, nicht gehante, nicht verkündete Gott doch im Verborgenen wohne und sein Teil wirke. Camus läßt seinen Arzt Rieux in der algerischen Stadt seine schwere Arbeit tun, zwar ohne Hoffnung, jedoch im Bewußtsein der Möglichkeit jenseitiger Rettung. Benn erklärt in seinen *«Gesprächen hinter dem Vorhang»* als letzten Ausweg das agnostische Warten und Arbeiten. Hermann Hesse spricht im *«Steppenwolf»* von einer verfinsterten Seelenwelt und bezeichnet sie mit Hölle und Chaos. Derselbe Dichter wird zum Mahner und Verkünder: *«Wir (Dichter) dürfen nicht verhehlen, daß die Seele der Menschheit in Gefahr und nahe am Abgrund ist. Wir dürfen aber auch nicht verhehlen, daß wir an ihre Unsterblichkeit glauben.»* Zeugnishaft ist Franz Kafka. Zwar unterliegen seine Romane und Erzählungen noch immer dem Wandel der Auffassungen. Aber eindeutig sind seine kurzen Eintragungen in Notizbücher, in denen sich die Nachbarschaft von Verzweiflung und Hoffnung dartut. Hier wird unmittelbar klar, daß es vielleicht der vollkommenen Dunkelheit bedurfte, um das volle Licht einstrahlen zu lassen, einer Krankheit zum Tode, um den Genesungsprozeß einzuleiten:

*«Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben müssen.»*

Von außen kann man die Welt mit Theorien immer siegreich eindrücken und gleich mit in die Grube fallen, aber nur von innen sie und sich still und wahr erhalten.

Was stört dich? Was reißt an deines Herzens Halt? Was tastet um die Klinke deiner Türe? Was ruft dich von der Straße her und kommt nicht durch das offene Tor? Ach, es ist eben jener, den du störst, an dessen Her-

zens Halt du reißt, an dessen Tür du um die Klinke tastest, den du von der Straße her rufst und durch dessen Tor du nicht kommen willst.

Wer sucht, findet nicht, wer nicht sucht, wird gefunden.

Ich bemühe mich, ein richtiger Anwärter der Gnade zu sein. Ich warte und schaue. Vielleicht kommt sie – vielleicht kommt sie nicht. Doch das beunruhigt mich nicht. Ich habe während der Zeit – mit meiner Unwissenheit Freundschaft geschlossen.

Christus! Das ist ein lichterfüllter Abgrund. Man muß die Augen schließen, um nicht abzustürzen.»

## Der geahnte Gott

Mit dem Verständnis für die tragischen Spannungen des Daseins verbindet sich, wie wir sahen, oft ein vorübergehender, selten ein permanenter Nihilismus; die Rätselfrage des Daseins bleibt lebendig und führt über sich hinaus. Das Ewige ist Grundbestand der menschlichen Natur und läßt sie nicht los. Gerade die zuletzt genannten Namen legen Zeugnis davon ab, daß ein atheistisches Verweilen in der Zone des Schreckens nicht möglich ist; es gibt kaum einen unter den Großen und Bedeutenden, der nicht von einem höheren Anruf getroffen wäre und sich zu ihm bekännte. Aber die Erfahrungen in unserem Jahrhundert schließen doch diejenige Form der Religiosität so gut wie ganz aus, die aus dem Einklang mit der Welt lebte und in friedlicher Harmonie mit dem Universum war oder zu sein vorgab. Goethe hatte (in den «Wanderjahren») den Ausdruck «Weltfrömmigkeit» geprägt und darunter – im Gegensatz zur Hausfrömmigkeit der «stillen Kreise», der Herrnhuter – den «praktischen Bezug ins Weite» verstanden und verlangt, man solle «nicht nur unsere Nächsten fördern, sondern die ganze Menschheit mitnehmen». Nicht in diesem praktischen, sondern im metaphysischen Sinne ist «Weltfrömmigkeit» eine religiöse Daseinshaltung im 19. Jahrhundert geworden. Religion ist nach der Formulierung Schleiermachers «Anschauung und Gefühl des Universums», «Sinn und Geschmack fürs Unendliche»; sie wurzelt in Stimmung und Erlebnis, Ahnungen des Unendlichen, «durchgesehene Aussichten, vor denen jeder vorübergeführt wird, damit sein Sinn finde zum Universum». «Von allem Endlichen sollen wir aufs Unendliche sehen, allen Empfindungen des Gemütes, woher sie auch entstanden seien, allen Handlungen, auf welche Gegenstände sie sich auch beziehen mögen, sollen wir imstande sein, religiöse Gefühle und Ansichten beizugesellen.» Eine gefühlsbedingte, gegenstandslose und unverbindliche Frömmigkeit kommt besonders in der Lyrik des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck, sei es, daß sie von den kleinen Gegenständen der Natur oder – wie bei Keller – von Erde und Universum ausgelöst wurde. Aber Steigerungen des Gefühls im Sinne Goethes oder der Romantik gehören in unserer Zeit zu den großen Ausnahmen. Hymnische Dichtung gibt es bei Mombert und Däubler und hier und da im Kreise des «Charon», aber auch da ist der Ton der Harmonie untermischt mit dem Grundklang der Sehnsucht, des Schmerzes und der Unerfülltheit. Am wenigsten kann man Rilkes Dichtung als Zeugnis gottesfüllter Weltharmonie benennen, es sei denn, man bezöge sich auf die drunkenen Frühgedichte seines «Stundenbuchs». Zwiespältig ist auch das Verhältnis zur Natur im Roman von Knut Hamsun; das Lob der Natur verbindet sich mit der unabwiesbaren Erfahrung, daß der Mensch keineswegs im Vollsinn von ihr angenommen wird.

Ähnliches zeigt das Französische: André Gide verfaßt mit den «Nourritures Terrestres» das Buch einer hymnischen Huldigung für die Natur im Zeichen eines weltimmanenten Gottes. Maßgebend ist der Wille zum Vollzug des in den Sinnen sich bietenden Lebens, der Wunsch, die Güter des Daseins zu kosten, das Menschsein in der ganzen Spanne der Möglichkeiten zu verwirklichen. Aber die Harmonie ist unerreichbar; Gide gab sich selbst die Antwort, indem er auf solche Preisungen das Buch «Die enge Pforte» folgen ließ, durch die nur diejenigen gelangen, die sich von den Träumen der Verführung lossagen. Ähnliches hören wir aus dem Munde des jungen Albert Camus:

in seinen frühen Schriften huldigt er der Meeresschönheit und der Lichtfülle seiner algerischen Heimat, aber seine Lebenslehre verbindet sich doch mit dem ewig gepeinigten Sisyphos – er bietet ein weiteres Zeichen dafür, wie eng das tragische Bewußtsein mit dem angestregten Willen zu harmonischer Einheit mit dem Ganzen der Welt verbunden ist und wie wenig es gelingen kann, das eine vom anderen zu trennen.

Aber sieht man von den vielen, mit mächtigen Erhebungen der Seele beginnenden und mit Enttäuschungen oder in Resignation endenden Bekundungen der Dichtung ab, so bleiben doch über die ganze Breite der Literatur verstreut die Bekenntnisse der Lyriker, Erzähler und Dramatiker, die von dem immer anwesenden, jedoch aus seiner Verborgenheit zu ihnen sprechenden unbekanntem Gott berichten. Es ist der Gott, der nicht mehr aus der Welt, sondern aus dem Inneren zu den Menschen spricht. Dieser Gott ist anwesend im menschlichen Herzen und will doch gesucht werden. Er spricht zu uns aus unmittelbarer Nähe, so daß «Offenbarung als innere Inspiration der Menschenseele» zu gelten hat (Spranger), und doch kommt die Stimme wie von weit her und treibt den Menschen auf den Weg der Suche, ohne ihn jemals freizugeben.

Der Weg der Suche – das ist gleichzeitig der Versuch der Deutung. Der Ruf des Absoluten richtet sich an die Einsicht, den Intellekt und den guten Willen des Menschen, der stets nur in seiner Weise Antwort geben kann. Die Entfernung vom Glauben an die Offenbarung Jesu Christi hat zur Folge die ungeheure Vielfalt der Möglichkeiten, die sich aus der inneren Befragung ergeben, wenngleich gerade die Innerlichkeit der Suche und der Entscheidungen verständlich macht, daß die meisten sich ihrer Bindung an das Christentum bewußt bleiben und diese betonen. Wesentlich erscheint dabei der Anschluß an den Mythos und die Begründung neuen mythischen Denkens, das ist der Versuch, urbildliche Formen des menschlichen Daseins zu finden und mit den Realitäten der empirischen Welt, der Geschichte oder des uns umgebenden Lebens zu verbinden.

Das Interesse an der Mythenforschung in unserer Zeit und die Verdeutlichung des Mythischen in der Dichtung erscheint als eine Äußerung des religiösen Bedürfnisses, das im wesentlichen neben dem Christentum und unabhängig von ihm seine Befriedigung sucht. Bekannt und hoch zu rühmen sind die zahlreichen Untersuchungen zum Mythos von Kerényi, Otto und Eliade. Antike Muster sind in der heutigen Dichtung an vielen Stellen zu spüren. Das Vergangene ist nicht tot, sondern wirkt in die Gegenwart hinein als ein ewiges Nun. Horst Lange schließt in seine Erzählung «Am kimmerischen Strand» homerische Verse ein; auf der Höhe seines Schönheitserlebnisses befindet sich Gustav Aschenbach in Thomas Manns Novelle «Der Tod in Venedig» in einer rhythmischen Prosa, die auf ganze Abschnitte hin sich in Hexametern der Odyssee bewegt. Der Mythos im modernen Sinn: das ist aufs Ganze gesehen die Hinwendung zu den Kräften der Erde. Wilhelm Lehmann spricht vom «grünen Gott» der Erde – er findet Ausdrucksformen solchen Glaubens in den Göttervorstellungen der Antike; wir sind nicht berechtigt, von «poetischer Umrede» zu sprechen und die Echtheit der mythisch-religiösen Erfahrung anzuzweifeln. Überwältigt von der dionysisch erfahrenen Landschaft, hat Gerhart Hauptmann 1907 sein Erlebnisbuch «Griechische Reise» geschrieben. Friedrich Georg Jünger verbindet Grunderlebnisse unserer Zeit mit den Götter- und Heroengestalten des Griechentums.

Bekannt ist die mythische Wendung von Thomas Mann. Mythos «ist Lebensgründung: er ist das zeitlose Schema, die fromme Formel, in die das Leben eingeht, in dem es auch dem Unbewußten seine Züge reproduziert». Angeregt durch Freuds Psychoanalyse verbindet er mythisches Denken mit der Psychologie, um das eine durch das andere zu erhellen. Der Roman «Joseph und seine Brüder» ist in diesem Sinne ein Werk mythischer Gestaltung: der Abstieg in den «Brunnen der Vergangenheit» ist unergründlich. Die Verbindung von Jakob und Rahel ist mythische, das heißt urbildliche Gestaltung einer glücklichen Ehe, der Kampf Muts gegen Joseph das Urbild des Kampfes zwischen den auflösenden Kräften des Chaos gegen die bindenden Kräfte der Form: Es war die Absicht des alternden Dichters, «das lächelnde Wissen vom Ewigen, Immerseienden, Gültigen» zu vertreten und darzutun, daß Individualität und Einmaligkeit der Existenz, die jeweils unverlierbaren Güter des einzelnen Menschen, doch zusammengehören mit den ewigen Gesetzen, durch die alles Dasein geordnet

und alles geschichtliche Leben in die Spannung von Sein und Werden gebracht ist. Es ist kein Zweifel, daß auch auf diese Weise der Weg der Frömmigkeit und der Ehrfurcht beschritten ist.

## Der ferne und der nahe Gott

Wir wollen uns nicht verhehlen, daß die Gottesferne auch zum Problem der Christen gehört. Auch für sie legt sich zwischen Gott und Mensch die ungeheure Menge des Weltstoffs, der sich für das moderne Bewußtsein und für die Wissenschaft in diesem Jahrhundert so gewaltig vermehrt hat. Auch ihnen ist die Sorge der Einsamkeit und der Verlassenheit nicht unbekannt; sie wissen: auf dem winzigen Raumschiff, das wir Erde nennen, lebt der Mensch wie ein Staubkorn. Die Horizontale des Raums wird von der Vertikale der Zeit durchschnitten: Was ist der Einzelne im Verhältnis zu den Milliarden, die jemals diesen Erdball bewohnt haben? Der Christ hat in seiner Art an der allgemeinen Weltstimmung Anteil, die Gott zu einem Deus absconditus macht. Martin Buber hatte eine frömmere Formulierung: Gott sei die latens Deitas, die Gottheit, die sich in dieser Zeit vor den Menschen verberge. Das Leiden an und in der Welt verstärkt die pessimistische Grundstimmung: die tragischen Entgegensetzungen, für die Sartre und Camus den Begriff des «Absurden» bereit hatten, sind ja keine Einbildung. Die kleinen und die großen Ereignisse des Lebens, Krankheit und Tod, der zerstörerische Einbruch der Natur, der Krieg und der Massenuntergang, der oft qualvolle Tod unschuldiger Kinder – das sind Mysterien, die auch den Glauben auf eine Probe stellen können. Hiob ist eine Gestalt auch unserer Gegenwart: R. A. Schröder hat seine Frage wiederholt, Claudel ein kleines Buch über ihn geschrieben, Joseph Roth ihn zum Gleichnis eines jüdischen Schicksals gemacht. Wir haben einen Mann unter uns gehabt, der die Probleme unserer Zeit bis in ihre Tiefe erlebte, das Abenteuer des modernen Geistes an sich selbst erfuhr und dann doch der Welt bewies, daß wir als Christen aushalten müssen, das heißt im Glauben. In Reinhold Schneider bekannte der Christ seine Solidarität mit der Not der modernen Welt. Das Unverständliche, das Böse in der Welt – es ist auch unsere Last; die großen christlichen Schriftsteller der letzten Vergangenheit und der Gegenwart, Bergengruen, Schaper, G. von le Fort, Greene, Waugh, Claudel, haben es immer wieder gesagt und zu gestalten gesucht. Die Welt des Schmerzes, die «Tränen der Schöpfung», die «verhüllte Trauer» (Hegel), die in den Dingen eingeschlossene Schwermut (Guardini), das «dunkle Erz» des Weltstoffs (Scheler) – dies alles gehört zur Erfahrung auch des Christen.

Was uns bleibt in dieser Zeit der gewaltigen Umwandlungen, ist das Wagnis des Glaubens, das uns belohnt wird durch die erhellende Kraft, die von ihm ausgeht. Es bedeutet für jedweden Menschen eine Befreiung des Geistes, wenn große Naturwissenschaftler unseres Jahrhunderts die Natur wieder auf Gott hin durchsichtig machen, «als ob Gott gleichsam wartend hinter jedem Tor stünde, das die Wissenschaft öffnet» (Pius XII.). Aber unser Leben in Gott wird nicht von daher genährt, sondern aus dem Glauben. Hier liegt unser tägliches Glück. Die Hinwendung zur Transzendenz wird beantwortet von dieser, indem sie sich zu uns herabläßt. Der Glaube an Christus und seine unbegreifliche Heilstat bestätigt sich dadurch, daß er uns von seiner Seite her begegnet. Der ferne Gott wird zu einem nahen Gott. Aber damit stehen wir am Ende des Beweisbaren; der Glaube bringt seine eigene Gewißheit mit. Auch haben wir Christen durch unsere Zeit einen neuen Sinn für das Geheimnis erhalten; die Geheimnisse der Welt, vor denen der Forscher halt macht, haben ihre Entsprechung auf den Wegen des Glaubens. Wir beten die Mysterien an, wir machen nicht Worte um sie. Auch haben wir auf dem großen Bauplatz der Kirche, wie sie sich – nach einem Wort von Kardinal Döpfner – in unserer Zeit darstellt, mehr Fragen als Antworten, schleppen unbehauene Stämme und Steine als Baumaterial heran, das zugerichtet und eingepaßt werden muß, und sind dennoch voll

des freudigen Vertrauens, daß die Zukunft uns ein neues Dasein beschert, noch ungewisser Formen, ungeklärten Bewußtseins, aber doch überzeugt, daß das Göttliche von Zeitalter zu Zeitalter sich fortbewegt und sich der Kirche als Mittlerin seiner Botschaften und Organ der Heiligung bedient. Wenn Selbstbewußtsein und Vertrauen Zeichen des Christen sein sollten, dann jedenfalls nicht, weil dies aus unserer Kraft kommt. Wir nehmen teil an den Fragen und Schmerzen der Welt: sie sind auch unsere Fragen und Schmerzen. Die großen Dichter unserer Zeit wissen davon und versuchen, das Wort dafür zu finden: von Prüfungen, unverständlichen Schicksalen und Begebenheiten, von unerforschlichen Ratschlüssen, aber auch von der Gnade, die alles gut macht. Vielleicht ist dies die einzige Kraft, die dem Christen unserer Zeit das Leben leichter macht als den anderen, die in Zweifel und Hoffnung unsere Brüder sind.

Wilhelm Grenzmann

Über den Autor:

Dr. Wilhelm Grenzmann ist Professor für deutsche Literatur an der Universität Bonn. Veröffentlichungen: Dichtung und Glaube, 2. Aufl. 1952, Deutsche Dichtung der Gegenwart, 1953, u. a.

## Die Lage der spanischen Protestanten

### Perspektiven nach dem Konzil

Das Problem des Zusammenlebens der spanischen Katholiken und Protestanten stellt sich nach dem Konzil auf ganz neue Weise; zumindest sollte man das erwarten, denn die bisherige Lage ist in mancher Hinsicht wenig befriedigend, sowohl vom menschlichen als erst recht vom christlichen Standpunkt aus.

Wir möchten diese Lage samt ihren Entwicklungen in den letzten Jahren skizzieren. So wird deutlich werden, wie sehr sich eine Änderung aufdrängt, wenn ein Zusammenleben auf gerechter Grundlage verwirklicht werden soll. Wir beschränken uns dabei auf die Zeit nach dem Spanischen Bürgerkrieg.

### Zahl und Gliederung der Protestanten

Offizielle Statistiken sind nicht vorhanden, aber man ist sich im allgemeinen einig, die Zahl der Protestanten zwischen 20000 und 30000 anzugeben. Man muß hinzufügen, daß es sich dabei mehrheitlich um spanische Staatsangehörige handelt, denn oft kann man die Behauptung hören, fast die Hälfte von ihnen seien in Spanien wohnende Ausländer, eine Behauptung, die oft gegen besseres Wissen aufgestellt wird. Wir haben es also mit spanischen Protestanten zu tun. Die wichtigsten Gruppen sind: die Evangelische Kirche Spaniens, die Spanische Baptisten-Union, die Spanische Reformierte Episkopalkirche, die Brüdergemeinden, und die Vereinigung der Evangelischen Freikirchen Spaniens. Daneben gibt es auch recht aktive kleinere Gruppen, wie die Adventisten, die Zeugen Jehovas usw. Aber die Öffentlichkeit und auch der Klerus kennen im allgemeinen kaum einen Unterschied innerhalb der Protestanten, auch nicht zwischen «Kirchen» und «Sekten».

### Historischer Überblick

Die Lage der Protestanten ist selbstverständlich von 1939 bis heute nicht unverändert geblieben. Man kann den Wandel folgendermaßen charakterisieren: In den Jahren unmittelbar nach dem Bürgerkrieg (1939–1945) waren die Protestanten als Gruppe fast vollständig verschwunden. Eine erste legale Existenzgrundlage fanden sie erst 1945 wieder durch die Veröffentlichung des «Fuero de los Españoles» (des Grundgesetzes). Sie gingen gleich daran sich zu reorganisieren, was allerdings durch die Rechtsunsicherheiten erschwert wurde, um so mehr als das Recht oft restriktiv interpretiert wurde. Auch hat diese vermehrte Tätigkeit der Protestanten die Katholiken aufgeschreckt. So erließ die Konferenz der Metropolitanbischöfe im Mai 1948 eine Instruktion über die protestantische Gefahr; in zahlreichen Diözesen haben die Bischöfe über dieses

Thema Hirtenbriefe herausgegeben, die im Ton bald vornehm, bald angrifflig waren. In diesen Jahren (1948–1952) kam es häufig zu Ausschreitungen von fanatischen Elementen gegen protestantische Kapellen. Vor allem diese Zwischenfälle haben die internationale öffentliche Meinung aufgebracht, besonders in den Vereinigten Staaten. Die Ausschreitungen haben dann aufgehört, aber die rechtlich unsichere Lage, die den Anlaß dazu gegeben hatte, blieb bestehen.

Erst als Fernando Maria Castiella Außenminister wurde, begann sich ein Wandel abzuzeichnen. Castiella, früherer Botschafter beim Hl. Stuhl und eifriger Katholik, begriff die Notwendigkeit einer rechtlichen Neuregelung für die Stellung der Protestanten. Er wollte ihnen eine breitere Gesetzesbasis als bloß das Zugeständnis des «privaten Kultes» geben. So ließ er ein Gesetzesprojekt vorbereiten, das «Protestantenstatut». Dieses Gesetz, das mit Wissen und prinzipiellem Einverständnis des Episkopats, aber ohne Konsultation der Protestanten ausgearbeitet worden war, scheint zu Beginn des Konzils fertig gewesen zu sein. Man glaubt, daß es zumindest die wichtigsten Fragen behandelte, wie die Anerkennung der verschiedenen protestantischen Gruppen als juristische Personen und die Ehefrage. Seine «ideologische» Basis war die Toleranz, genauer gesagt, man wollte der «These» treu bleiben, die absolute Katholizität der Nation nach außen sei der Idealzustand, woraus auch das Verbot jeder öffentlichen Betätigung nichtkatholischer Gruppen folge. Die gegenwärtige Lage der Kirche in der Welt lasse es jedoch geraten sein, eine größere, auch öffentliche Freiheit der Andersgläubigen zuzulassen, weil in der heutigen Welt bei den wachsenden internationalen Beziehungen das Schicksal und die Haltung der Kirche in einem Land auf die Lage in andern Ländern sich auswirke. Diese Theorie wurde oft so aufgefaßt, man wolle nur gerade so viel Freiheit geben, daß die «Ausländer» eben noch zufrieden seien, und dabei doch den spanischen Katholiken die Genügtuung lassen, sich als Opfer des Wohlergehens der Gesamtkirche fühlen zu können. Lächeln wir nicht darüber! Das war die «offizielle» Doktrin vor dem Konzil, mit einem leisen Hauch von Utilitarismus und Macchiavellismus. Nach der Erklärung über die religiöse Freiheit mit ihrem vertieften Verständnis für das Wesen der religiösen Freiheit in christlicher Sicht erscheinen uns diese Formeln abstrakt, schon fast prähistorisch: auch in diesem Punkt vertieft sich das Bewußtsein von der geistlichen Sendung des Christentums.

Es kam nicht zur Billigung und Veröffentlichung des Statuts durch den Staat. Die Erweiterung der ideologischen Basis in den Konzilsdiskussionen legte es nahe, das Ende der Beratungen abzuwarten, um die Verfügungen des Dekrets ihnen anpassen zu können. Wir werden noch darauf zurückkommen.

### Gesetzliche Bestimmungen

Im historischen Überblick haben wir von 1945 bis heute nur eine Konstante gefunden: die rechtliche Lage blieb die ganze Zeit unverändert. Beim Darlegen dieser Situation werden wir Gelegenheit für eine Gewissensforschung finden (eine Gelegenheit, die uns schon das Studium der «Toleranz»-Frage geboten hat). Man muß wahrhaftig betonen, daß es sich da nicht um etwas spezifisch Spanisches handelt, etwa eine Art «Nationalспорт»; es geht in Wirklichkeit ganz schlicht um die Verwirklichung der vorkonziliaren Theorie über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im «Idealfall» eines katholischen Staates. Daß die buchstäbliche Verwirklichung dieser juristischen Theorie das Gefühl der Menschlichkeit verletzen konnte, müßte uns über die Gefahren theologischer Abstraktionen und über den richtigen Platz des Rechts im Leben der Kirche nachdenken lassen. Es stimmt zwar, daß dies alles mindestens ebenso sehr im Politischen wie im Religiösen gründet – das war ja auch bei der Inquisition der Fall, und dies gilt auch für den heutigen spanischen Staat, diesen seltsamen Anachro-

nismus, diese politisch-religiöse Mischung.<sup>1</sup> Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß all dies im Namen der katholischen Religion geschehen ist.

► Die rechtliche Grundlage für die Situation der Protestanten ist seit 1945 der Artikel 6 des «Fuero de los Españoles» (eine Zusammenstellung von Rechten und Pflichten der Spanier):

«Das Bekenntnis und die Ausübung der katholischen Religion, welche die des Staates ist, genießen offiziellen Schutz. Niemand darf wegen seiner religiösen Überzeugung und der privaten Ausübung seines Kultes behelligt werden. Äußere Zeremonien und Kundgebungen außer denen der katholischen Religion sind nicht gestattet.»

► Spätere Verfügungen haben die Unsicherheiten in restriktivem Sinn präzisiert. Am 23. Februar 1948 wurde an die Zivilgouverneure ein Zirkular mit den folgenden Punkten geschickt:

«1. Die private Ausübung des Gottesdienstes nichtkatholischer Religionen wird zugestanden.

2. Unter «privatem Gottesdienst» ist nur ein solcher zu verstehen, der ausschließlich persönlich ist oder aber im Inneren der zum Gottesdienst geweihten Räume der betreffenden Religion stattfindet.

3. Dieser Kult darf sich auf keinen Fall nach außen oder öffentlich kundtun..., weil nur die Zeremonien und Kundgebungen katholischer Religion erlaubt sind.

4. Dementsprechend ist jeder Proselytismus und jede Propagierung nichtkatholischer Religionen unerlaubt, ganz gleich, welche Wege man dabei einschlägt, so zum Beispiel die Gründung von Schulen, Spenden mit dem Anschein der Wohltätigkeit, jegliche Stätten, die der Erholung dienen usw., denn solche Einrichtungen würden notgedrungen unerlaubte Kundgebungen nach außen einschließen.»<sup>2</sup>

► Im August 1953 wurde das Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und der spanischen Regierung unterzeichnet. Der Artikel 1 gibt die Stimmung des Dokuments wieder: «Die katholische, apostolische, römische Religion bleibt weiterhin die einzige Religion der spanischen Nation und soll alle Rechte und Vorzüge genießen, die in Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz und dem kanonischen Recht daraus erfließen.» In bezug auf die Nichtkatholiken erwähnt das Konkordat bloß die Gültigkeit des Artikels 6 des «Fuero». Im Schlußprotokoll, das auf den Text des Dokuments folgt, steht eine sehr wichtige Bemerkung für das konkrete Problem der Ehe: «Was die Anerkennung von Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken betrifft, wird der Staat seine eigene Gesetzgebung mit dem kanonischen Recht in Übereinstimmung bringen. Für die gesetzliche Regelung von Ehen zwischen Ungetauften wird man dem Naturgesetz kein Hindernis in den Weg legen.» Diese Verfügung, die sich auf den Kanon 1099 des kanonischen Rechts bezieht, kann viele Unannehmlichkeiten bereiten; tatsächlich kann der Begriff Nichtkatholik – wie wir noch sehen werden – sehr verschieden gefaßt werden; dementsprechend ergeben sich bedeutende Unterschiede in der Anwendung.

### Handhabung der Gesetze

Dies also ist die gesetzliche Grundlage für die Existenz der Protestanten in Spanien: es ist eine schmale Basis und, was noch schlimmer ist, eine unsichere. Wir wollen nun einige Auswirkungen betrachten, wobei wir uns auf drei besonders drängende Fragen beschränken: die Kultstätten, die Schulen, die Ehe.

► Gemäß dem Artikel 6 des «Fuero» kann es sich immer nur um Räume handeln, die für den privaten Kult bestimmt sind, also ohne äußere Zeichen, die auf ihre Zweckbestimmung hinweisen (heute finden wir aller-

<sup>1</sup> Vgl. den Beitrag des Verfassers «Bemerkungen über den spanischen Katholizismus», in «Orientierung» 1965, Nr. 22, S. 256–258.

<sup>2</sup> Diese und viele andere Daten verdanken wir dem Büchlein: Jacques Delpech, Les protestants en Espagne; deutsch: Die evangelischen Christen Spaniens, Dokumente zu ihrer Lage. Evangelischer Verlag, Zollikon 1955.

dings schon häufig solche äußere Zeichen, und sie werden auch geduldet, jedoch darf man noch immer die protestantischen Gottesdienste nicht in der Presse bekanntmachen. Seit 1945 konnte die Öffnung von nicht-katholischen Kultstätten vom Zivilgouverneur (Präfekten) jeder Provinz erlaubt werden. So hing die Gewährung dieser Erlaubnis tatsächlich immer von der mehr oder weniger freihetlichen Art des Gouverneurs ab, und oft, besonders in den schwarzen Jahren um 1950 herum, wurde ein Gesuch, so begründet es auch war, abgelehnt. Oft wurden neue Kapellen eröffnet oder alte wieder eröffnet ohne die offizielle Erlaubnis, die meistens lange auf sich warten ließ.

Heute hat diese Frage die praktische Bedeutung verloren, die sie in den Jahren nach 1945 gehabt hat, obwohl selbstverständlich eine neue rechtliche Grundlage nach wie vor nötig ist. In der Praxis ist in diesem Bereich in den letzten Jahren ein befriedigender Wandel eingetreten. So wurden 1965 nach protestantischen Informationen 62 neue evangelische Kapellen zugelassen; jedoch waren die meisten von ihnen schon einige Jahre benützt worden, nur ohne offizielle Erlaubnis. Die Bedingungen für die Erlaubnis sind immer die gleichen: kein Proselytismus, keine äußern Kundgebungen, kein Gottesdienst außerhalb des erlaubten Ortes.

► Die Schulfrage ist drängender. Obwohl der «Fuero» den Eltern die Möglichkeit der freien Schulwahl läßt, ist diese Freiheit durch die Schulgesetze eingeschränkt, die vorschreiben, der Unterricht müsse auf allen Stufen mit der katholischen Lehre und Moral übereinstimmen. Wir haben bereits den Text eines Zirkulars von 1948 zitiert, das die Eröffnung von Schulen für Nichtkatholiken ausdrücklich verbietet. Selbstverständlich werden die nichtkatholischen Kinder auf Verlangen der Eltern vom katholischen Religionsunterricht dispensiert. Auch gibt es einige protestantische Privatschulen, doch müssen ihre Schüler die Prüfungen anderswo ablegen, weil diese Schulen nicht offiziell anerkannt sind.

Hier handelt es sich offensichtlich um einen der Punkte, wo sich eine rechtliche Änderung aufdrängt. Der Wunsch, eigene Schulen zu haben, ist natürlich und verständlich. Die Katholiken haben immer darauf bestanden, und sicher mit guten Gründen, daß die Schule, besonders bei den jüngeren, nicht bloß Wissensvermittlung sein darf, sondern als Lebensschule eine umfassende und also auch religiöse Bildung vermitteln soll. So hätten die Katholiken eigentlich die ersten sein müssen, diesen gleichen Wunsch auch bei den andern zu verstehen.

► Die Ehefrage ist zweifellos das ernsthafteste und dringlichste Problem. Hauptsächliche Rechtsgrundlage ist der Artikel 42 des Zivilgesetzes (das noch unter der Monarchie promulgiert wurde): «Das Gesetz anerkennt zwei Formen der Eheschließung: die kanonische, die für all jene, welche die katholische Religion bekennen, verpflichtend ist, und die zivile, die auf die vom Gesetz festgelegte Weise vorgenommen wird.»

1941 wurde für die Interpretation dieses Artikels eine Instruktion veröffentlicht: «Die Ortsrichter sollen Ziviltrauungen nur dann gestatten, wenn die Brautleute durch Dokumente bewiesen haben, daß sie nicht der katholischen Religion angehören. Ist es ihnen nicht möglich, diese Dokumente zu beschaffen, so müssen sie unter Eid erklären, daß sie nicht katholisch getauft worden sind. Die Gültigkeit der Ehe wird von der Richtigkeit dieser Erklärungen abhängen.»

Es erscheint sehr sonderbar, daß man durch Dokumente seine Nichtzugehörigkeit zu einem bestimmten religiösen Bekenntnis beweisen muß, um zivil heiraten zu können. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion darf für all ihre zivilrechtlichen Folgen nur von der Zustimmung des einzelnen abhängen. Aber auch hier hat der Juridismus den menschlichen Sinn des Rechts erstickt.

Man kann also die Erfordernisse für eine zivile Trauung, das heißt für die Vermeidung einer katholischen Trauung wie folgt zusammenfassen: Keiner der Ehepartner darf katholisch sein, und man muß durch Dokumente diese Nichtzugehörigkeit zum Katholizismus beweisen. Und da liegt die ganze Schwierigkeit. Immerhin anerkennt man heute im allgemeinen die Bescheinigung der Zugehörigkeit zu einer evangelischen Kirche oder (wenn einer der Partner katholisch getauft ist) die feierliche Abschwörung vor dem Richter.<sup>3</sup> Aber manchmal ist der Richter damit nicht zufrieden und verlangt weitere Dokumente; man hat mir versichert,

<sup>3</sup> 1956 wurde nämlich von der Regierung ein Dekret erlassen, das eine deutliche Lockerung gegenüber der 1941 gegebenen Interpretation brachte, indem für die Frage nach der Kirchenzugehörigkeit nicht einfach die Taufe in der katholischen Kirche für entscheidend erklärt wurde.

daß es Paare gab, die jahrelang warten mußten, bis ihnen die Ziviltrauung erlaubt wurde.

Ich möchte noch einmal betonen, daß es ungerecht wäre, das einfach dem spanischen Katholizismus zuzuschreiben. Das Problem liegt tiefer: viele Vorschriften des kanonischen Rechts gehen nämlich in diese Richtung. Im Kanon 1099 beispielsweise wird all jenen, die in der katholischen Kirche getauft wurden, auch wenn sie die Kirche in der Folge verlassen haben, die Verpflichtung zur kanonischen Form der Eheschließung auferlegt. Diese Vorschrift ist bloß die Übersetzung einer theologischen Auffassung, nämlich der Unverlierbarkeit der Kirchenzugehörigkeit, in die juristische Sprache. Dieser Satz mag zwar wahr sein, aber wenn man ihn auf die äußere Ebene des Rechts überträgt, beraubt man ihn seiner religiösen Bedeutung. Es stimmt auch, daß diese Anordnung des kanonischen Rechts trotz der schon genannten prinzipiellen Erklärung des Konkordats, der Staat werde seine Ehegesetzgebung mit dem kanonischen Recht in Einklang bringen, sich in der Praxis als undurchführbar erwiesen hat. Wir sagen es noch einmal: Der spanische Fall ist interessant, weil er die Theorie und Praxis eines vorkonziliären Katholizismus schonungslos offenlegt und weil er folglich ein guter Erweis der Aufrichtigkeit der nachkonziliären Kirche sein kann.

## Die Erschütterung durch das Konzil

Wir haben bereits einige der günstigen Auswirkungen genannt, die das Konzil auf die Situation der Protestanten gehabt hat; in diesen vier Jahren haben sich die Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken offenkundig sehr verbessert. Der durchschnittliche Katholik macht sich heute ein vorteilhafteres Bild vom Protestantismus. Da es so wenige Protestanten gibt (und folglich auch wenige Katholiken, die sie persönlich kennen), spielen bei der Bildung dieser Vorstellung beim Volk die sozialen Faktoren eine vorherrschende Rolle. In traditionalistischen Kreisen hält sich das Gefühl der Feindseligkeit selbstverständlich länger (traditionalistisch hier vor allem im politischen Sinn verstanden, das heißt bei Leuten, die Religion mit einer bestimmten Geschichtsauffassung verbinden, in der Luther die Rolle eines bösen Geistes spielt und der Protestantismus als eine der Ursachen für den Niedergang Spaniens betrachtet wird). Aber gegen allen äußern Anschein ist der Traditionalismus in Spanien, außer in einigen Gegenden, weder so stark noch so fanatisch wie in andern Ländern. Andere Gruppen, die an sich zur Feindseligkeit gegen den Protestantismus geneigt sind (mittlere Schichten, vor allem unter den Frauen), sind während der letzten Jahre durch die Kampagne der katholischen Zeitungen und der Konzilsredner («Seid ökumenisch») bombardiert worden.

## Die Hierarchie

Die Haltung der Hierarchie ist ungewiß. (Wenn wir allgemein von der Hierarchie sprechen, wollen wir damit nur die Tendenzen der Mehrheit bezeichnen, die sich in den gemeinsamen Entscheidungen des Episkopats kundtun. Man kann aber nicht übersehen, daß es eine bedeutende Minderheit gibt, die offen und fortschrittlich ist.) Bis zum letzten Augenblick des Konzils scheint die «Generallinie» des Episkopats, angeführt von der sogenannten Gruppe von Burgos, ein «Wunder» erwartet zu haben, nämlich ein Eingreifen des Papstes, das die Verkündigung der Erklärung über die religiöse Freiheit hätte verhindern sollen. Unmittelbar nach dem Konzil haben die spanischen Bischöfe eine gemeinsame Erklärung abgegeben, worin sie ihrem Willen Ausdruck gaben, die Richtlinien des Konzils zu verwirklichen. Aber die spätern Erklärungen einer für die «Generallinie» so repräsentativen Gestalt wie Erzbischof Morcillo von Madrid sind dunkel und zweideutig. Es wird berichtet, nach seiner Meinung erfordere die Einführung der religiösen Freiheit eine Volksbefragung. In einer Rede in Vich sagte er: «Was früher «Toleranz» war und was wir heute religiöse Freiheit nennen, muß in Spanien Grenzen haben, die durch die Moral und die öffentliche Ordnung bestimmt werden», und er forderte «Garantien» für die Katholiken. Gegenwärtig bewegt sich die offizielle Stellungnahme der Hierarchie auf der rechtlichen Ebene: die Beschlüsse des Kon-

zils seien noch nicht rechtskräftig, und die religiöse Freiheit verlange eine Revision des Konkordats.

### Die Regierung

Auch die Regierung hat es nicht unterlassen, ihren guten Willen zur Ausführung der Konzilsbeschlüsse zu beteuern. (Man wird sehen, ob sie auch in einer so delikaten Frage wie dem Vorschlagsrecht für die Bischöfe zu einem Verzicht bereit sein wird.) Sehr intelligent und offen waren die Erklärungen des Botschafters beim Hl. Stuhl Antonio Garrigues. Auch der Justizminister Antonio Oriol, dem in Spanien die kirchlichen Angelegenheiten unterstehen, hat die Bereitschaft der Regierung erklärt, die Konzilsdeklaration in die Praxis umzusetzen. Selbst General Franco hat in seiner Rede an die Nation Ende 1965 gesagt, Spanien werde treu die Richtlinien der Kirche befolgen, wie es bis anhin getan habe.<sup>4</sup>

Am 24. April verbreitete die Agentur Logos eine Pressemitteilung, worin daran erinnert wird, daß der Vorentwurf des Gesetzes, der schon die Zustimmung der spanischen Hierarchie hatte, zurückgehalten werden mußte, um die Entscheidungen des Konzils abzuwarten. Als dann das Konzil zu Ende war, habe der Justizminister (also nicht mehr der Außenminister; es geht nicht mehr darum, «zugunsten des Wohlergehens der Kirche im Ausland nachzugeben») ein neues Vorprojekt veranlaßt, das bereits abgefaßt sei und das eine weitergehende religiöse Freiheit als das erste Statut gewähre. Nach «gut informierten Quellen» wird weiterhin angenommen, dieses Gesetz könnte schon zu Beginn dieses Sommers dem Ministerrat vorgelegt werden.<sup>5</sup> Kein Wort über die rechtliche Frage, ob man nicht zuerst das Konkordat revidieren müsse. Es wäre ja schön, wenn wenigstens einmal der Juridismus dem tiefen Sinn für die menschliche Freiheit geopfert würde!

### Allgemeine Klimaverbesserung

So weit die offiziellen Reaktionen. Aber es gibt auch viele nichtoffizielle Zeichen für eine neue Atmosphäre im Zusammenleben. Der Autor dieses Artikels hat in einer sehr traditio-

<sup>4</sup> Vgl. den Beitrag «Spanien und die Verwirklichung des Konzils», in «Herder-Korrespondenz», März 1966, S. 124-127.

<sup>5</sup> Inzwischen ging die Meldung durch die Presse, der Ministerrat habe sich bereits mit dem neuen Gesetzesentwurf befaßt.

**Diese und die nächste Nummer sind Doppelnummern. Nr. 15/16 erscheint am 15. August, Nr. 17 am 15. September.**

*Herausgeber:* Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

*Redaktion:* 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Telefon (051) 27 26 10.

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

*Abonnementspreis:* SCHWEIZ: Jahresabonnement Fr. 15.-; Halbjahresabonnement Fr. 8.-; Gönnerabonnement Fr. 20.-; Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842.

*Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.* - BELGIEN-LUXEMBURG: bFr. 190.-/100.-. Bestellungen durch die Administration Orientierung. - DEUTSCHLAND: DM 16.-/8.50, Gönnerabonnement DM 20.-. Bestellungen und Anzeigenannahme durch die Administration Orientierung, Scheideggstraße 45, 8002 Zürich.

Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch.-Amt Ludwigshafen, oder Nr. 17525 Karlsruhe, Orientierung. - DÄNEMARK: Kr. 25.-/13.-. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrups-gade 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 20-76791. - ITALIEN-VATIKAN: Lire 2200.-/1200.-, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. - ÖSTERREICH: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.-/50.-. - USA: jährlich \$ 4.-.

Herrn Heierle Paul  
Furkastr. 70  
4054 Basel

nellen, sehr katholischen Provinzstadt vor einer bürgerlichen Zuhörerschaft mit eher engen Ansichten einen Vortrag über Ökumene gehalten und wurde dabei durch die rasche Annahme der ökumenischen Ideen in Staunen versetzt. Es ist gewiß noch kein tiefes Verständnis dafür vorhanden, aber man findet doch eine Bereitschaft für ihre Annahme und zumindest keinen positiven Widerstand dagegen. Und unter der Jugend ist mehr vorhanden. Umfragen unter den katholischen Universitätsstudenten haben ergeben, daß sie einmütig für die religiöse Freiheit sind, und viele von ihnen sehen eine klare Trennung von Kirche und Staat als Voraussetzung dafür an. In dieser wie in den meisten andern Fragen zeigt der junge Klerus mehr gemeinsame Züge mit den gleichaltrigen Studenten und Akademikern als mit dem ältern Klerus.

Unter den bedeutungsvollen Zeichen können wir die Feier der Oktav für die Einheit der Christen nennen. Mindestens in Madrid wurde die Oktav abwechselnd in katholischen und protestantischen Gotteshäusern abgehalten. Besondere Erwähnung verdienen auch die Vorträge von Pastor José Cardona, Sekretär der Kommission für protestantische Verteidigung in Spanien, die er an der Päpstlichen Universität von Salamanca am 19. und 20. Januar dieses Jahres gehalten hat und in denen er die Erklärung über die religiöse Freiheit von protestantischer Seite aus würdigte. Man muß sich an die Rolle erinnern, welche die Universität von Salamanca in der Geschichte des spanischen Katholizismus und im antiprotestantischen Kampf des 16. Jahrhunderts gespielt hat, um die Bedeutung dieses Ereignisses recht zu verstehen.

Zum Schluß muß man die gute Gesinnung der spanischen Protestanten anerkennen. Trotz allen Schwierigkeiten sind sie nicht verbittert. Wenn man mit ihnen einen offenen Dialog führt, werden wir in Spanien zu einem wahrhaft christlichen Zusammenleben von getrennten Brüdern gelangen.

### Über den Autor:

Der Verfasser dieses Beitrags ist ein spanischer katholischer Priester, der es aber vorzieht, daß wir seinen Namen nicht veröffentlichen. Er hat sich durch persönliche Kontakte mit führenden spanischen Protestanten zuverlässigen Aufschluß über die wirkliche Lage verschafft.

Das neue, völlig nachgeführte, gesamtschweizerische Verzeichnis der katholischen kirchlichen Behörden und Personen

## Status Cleri Helvetiae 1966

ist soeben in 81. Auflage erschienen. Inhalt: Nach Diözesen, Dekanaten und Pfarreien geordnetes Verzeichnis, mit Einschluß sämtlicher in der Schweiz niedergelassenen Orden und Kongregationen.

Taschenbuchformat, 464 Seiten, flexibel broschiert

Verkaufspreis Fr. 32.-

**Union Druck + Verlag AG  
Solithurn**

Telefon 065 2 32 67, intern Nr. 13