



Wir kommentieren

eine bedenkliche Religiosität: Teufelsaustreibung mit tödlichem Ausgang – im Namen Gottes! – Echt und unecht im religiösen Erleben – Entscheidendes Kriterium – Freiheit, Distanz, Kritik – Zerstörerische Wirkung der Kritiklosigkeit – Innerer Zwang als göttliche Sendung mißverstanden – Mittelalterliche Bewußtseinslage – Kritischer Sinn läutert den Glauben.

die pressepolitische Situation in der Schweiz: Neuer Stand der «Springer»-Diskussion – Was gefährdet die Pressefreiheit? – Die roten Zahlen der Verlagsbilanzen – Lokalpotentat und Manager – Neue Gefahren: Fernsatz, Kopfbblattsystem, Gratistageszeitung – Die Macht der Werbeagenturen – Außenpolitischer Kontext für eine Zusammenarbeit mit Österreich – Kommt die Sternstunde?

Politische Theologie

Religion als Privatsache: Lenins Slogan heute aktueller – Mißverständnisse mit einer Religion als öffentliche Sache – Die Freisetzung der Privatheit, eine Errungenschaft des Christentums – «Entprivatisierung» nach Metz – Kritische Funktion der Politischen Theologie – Der Glaube als Basis für die Privat-Gruppe «Kirche» – Solidarisierung der Glaubenden, aber nicht Neopolitisierung des Glaubens.

Ethik

Medizinische Experimente am Menschen?: Ist die ethische Grenze durch die «Integrität der Person» bestimmt? – Nicht nur was der Mensch ist, auch was er werden kann, entscheidet – Verpflichtung in personaler Freiheit für die Zukunft der Menschheit – Keine Vernichtung

«Lebensunwerten Lebens» – Konkrete Forderungen des Nürnberger Prozesses – Hat der christliche Ethiker mehr zu sagen als der profane Richter?

Dokumentation

Sowjetischer Professor zur westlichen Studentenrebellion (2): Der «Maoismus»: Marx, Marcuse, Mao – Keine Gemeinsamkeit zwischen Marx und Marcuse – Maoismus, Heuchelei und leeres Geschwätz – Die Ultralinken haben die Wirklichkeit gegen sich – Sie geben keinem politischen System den Vorzug – Aber die Masse der Studenten ist auf dem rechten Weg – Ihre Bewegung ist progressiv, demokratisch, der Wahrheit entsprechend – Versagen im Dialog mit den Arbeitern – Keine Revolution ohne die Arbeiter.

Religiöse Kritiklosigkeit vor Gericht

Zum Prozeß gegen die Teufelaustreiber in Zürich

In Zürich geht der Prozeß gegen die sogenannten «Teufelaustreiber» zu Ende. Wir dürfen hier die sehr vielen Aspekte, die vor den Schranken des Gerichtes durch die Gutachten des Psychiaters und des Religionshistorikers, aber auch der Verteidiger und der Zeugen in Erscheinung traten, als durch die Tages- und Wochenblätter ausführlich dargelegt voraussetzen. Eine zentrale Frage aber bedarf einer dringenden Erörterung, auch wenn sie kaum je endgültig beantwortet werden kann. Es ist jene Frage, die hinter den äußeren Vorgängen und noch hinter allen Aussagen der Angeklagten und Experten sich stellt. Immer wieder haben die Angeklagten sich ja auf ihren «Auftrag von Gott», auf ihre «Sendung» berufen ... immer wieder stützten sie sich vor allem auf die «Heilandsbotschaften» der Schwester *Stella*, deren Erbauungsschriften (trotz oder gerade wegen ihrer banalen Frömmigkeit) mit dem bischöflichen Imprimatur¹ schon längst vor der Bekanntheit mit *Josef Stocker* und *Magdalena Kobler* in mehrere Sprachen übersetzt und verbreitet waren. Die Berufung auf den «göttlichen Willen», ja auf die besondere «Begnadung» der «heiligen Mutter» und die «Botschaften des Heilands» lassen notwendig die Frage nach Kriterien, nach eindeutigen Unterscheidungs-Kennzeichen für Echtheit oder Unechtheit solcher religiöser Erlebnisse und Erfahrungen wach werden.

Diese Frage wurde zwar im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neu aktuell, wußte und weiß man doch, daß in gewissen heidnischen Kulte mit Hilfe bestimmter Pflanzendrogen ekstatische Zustände und religiöse Erlebnisse manipuliert werden – und weiß man auch schon im Urchristen-

tum um die eigentümlichen Vorgänge in der Gemeinde von Korinth, die einen Paulus sehr nachdenklich gestimmt und zu ausführlichen Ermahnungen zur «Nüchternheit» veranlaßt haben. Auch das Spätmittelalter sah sich oft vor diese Schwierigkeiten gestellt. Sehr bemerkenswert waren für damals die «Regeln zur Unterscheidung der Geister», die Ignatius von Loyola auf Grund eigener Erfahrungen niederschrieb.² Bis auf den heutigen Tag begnügt man sich aber meistens damit, rein moralische Kriterien aufzustellen, um die Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit solcher Phänomene zu bejahen oder zu verneinen. Wie ungenügend diese moralischen Kriterien indes sind, ist seit langem bekannt. Es darf in diesem Zusammenhang nur an das bekannte Buch von *Jean Lhermitte* «Echte und falsche Mystiker»³ erinnert werden. Die vielen «falschen» Mystiker, meistens schwere Psychopathen oder Hysteriker – manchmal auch Zwangskranke –, die Lhermitte vorführt, sind Menschen, denen man moralisch nichts vorwerfen kann, die sich sogar oft durch große Güte und Nächstenliebe ausgezeichnet haben und nicht unbeträchtliche Anhängermassen fanden. Es läßt sich darum nicht umgehen, einmal zu untersuchen, ob nicht vielleicht eine andere Wissenschaft Kriterien bieten könnte, die auch Beachtung verdienen: die heutige Psychologie mit ihren Hilfsmitteln, diagnostischen Tests und Analysen. Auch wenn die Psychologen selbst die Ungenauigkeitskorrelation dieser Mittel immer wieder erfahren und sich der Grenzen und der sehr beschränkten Möglichkeiten ihrer Wissenschaft bewußt bleiben, dürfen sie doch andererseits nicht schweigen, wenn sie einen zwar bescheidenen, aber doch nicht unwichtigen Beitrag zur Klärung dieser Frage nach Kriterien für Echtheit oder Unechtheit religiöser Phänomene leisten können.

Kritik, Freiheit und Distanz

Als sehr entscheidendes Kriterium muß da die psychische Freiheit und ihr Gegensatz, der psychische Zwang, genannt werden. Das tiefe religiöse Erleben trägt meistens einen auffallend affektiven, aufwühlenden Charakter. Es überkommt den Menschen mit erschreckender oder faszinierender Macht. Er erfährt Gott oder göttliche Attribute gleichsam völlig neu,

in einer ihn ganz persönlich ergreifenden und kategorisch ansprechenden Form. Ähnlich wie der Künstler kann der religiös Ergriffene sich dem Ansturm dieser Gedanken, Bilder und Impulse kaum erwehren. Er verspürt nicht nur einen inneren Drang, sondern ein inneres Muß, dem er sich nicht entziehen kann. An diesem Punkt aber entscheidet es sich, ob das «Neue», die «Offenbarung», nur ein fast explosiver Durchbruch von eigenen, bisher zu wenig beachteten psychischen Inhalten, ein Ausbruch von unbewußten, oft archaischen Gottesvorstellungen irrationaler Art ist, oder ob es sich um die Erfahrung von zwar großen, überwältigenden Kräften handelt, die aber in das seelische Gesamterleben wenigstens allmählich integriert werden können. Es entscheidet sich also, ob der Mensch jene zwar kleine, aber doch vorhandene Kraft der persönlichen Freiheit dabei bewahrt oder restlos von einem ihm «Fremden», «Anderen» überfallen, «besessen» und der kritischen Überlegung und der persönlichen Freiheit beraubt wird. Dabei ist nicht irgendeine abstrakte, metaphysische Freiheit gemeint, sondern jene sehr konkrete Freiheit, die darin besteht, daß ein Mensch die Fähigkeit besitzt, das eigene Erleben aus einer inneren Distanz kritisch betrachten zu können. Diese Freiheit bedeutet somit Kritikfähigkeit.

Es ist eine Eigentümlichkeit mancher Sektierer, und auch der Angeklagten im Prozeß von Zürich, daß sie diese Kritikfähigkeit entweder mehr und mehr verloren haben und den «Heilandsbotschaften» oder den «heiligen Eltern» im krassen Sinne hörig wurden – oder daß sie diese Fähigkeit des Abstandnehmens von eigenen Erlebnissen und zur Selbstkritik überhaupt nie in genügendem Maße anezogen bekamen oder besaßen. In manchen religiösen Gemeinschaften wird ja schon jeder Ansatz zu einer kritischen Haltung als «Geist des Unglaubens» verpönt. Nicht einmal die philosophisch-theologische Ausbildung hat Josef Stocker vor einer naiven Kritiklosigkeit bewahrt. Freilich mag das Zusammentreffen vieler ungünstiger Faktoren, die einmalige, verhängnisvolle Konstellation zum massiven menschlichen Versagen und schließlich «fast selbstverständlich» zum grauenhaften Ereignis geführt haben.

Kritikloser Sendungsglaube

Aber schon vorher war die Kritiklosigkeit im Kreis des «Heiligen Werkes» auffallend. Man bedenke, wie sich das «Sendungsbewußtsein» und das Gefühl der «Auserwählung» bei den Hauptbeteiligten immer mehr steigerte. Wie leichtgläubig wurden die «Heilandsbotschaften» der Schwester Stella (trotz oder gerade wegen deren infantilen Verhaltens) von den «heiligen Eltern» angenommen. Völlig kritiklos war auch die eschatologische Erwartungs-Stimmung Stockers, dem wenigstens durch sein religionshistorisches Wissen bekannt sein mußte, wie oft im Laufe der Jahrhunderte innerhalb der Kirchen und Sekten sich dieser Glaube verhängnisvoll ausgewirkt hat. Wie geradezu einfältig-naiv wurden ferner die «Sündenbekenntnisse» der Kinder in Singen, und vor allem jene von *Bernadette Hasler*, von diesen «begnadeten» Eltern ernst genommen. Es kann nicht genug getadelt werden, daß diese Menschen das Recht zur Eröffnung eines Erziehungsheimes bekamen, obwohl sie keine Ahnung von den primitivsten pädagogischen Kenntnissen hatten. Sie wußten scheinbar nichts von der kindlichen Unfähigkeit, Wirklichkeit und Phantasie zu trennen, sie hatten kein gesundes Gespür für kindliche Wichtigtuerei oder gar für Pubertätstrotz und waren von ihren religiösen Übertreibungen so absorbiert, daß sie sich keine Mühe nahmen, ihre «Erziehungsarbeit» auch mit einigen Kenntnissen der Entwicklungspsychologie zu fundieren.

Man bedenke überdies, wie kritiklos an die «Herzensschau» von Magdalena Kohler geglaubt wurde, obwohl sie es nötig hatte, trotz dieser «Schau» die Kinder stundenlang «Sündenbekenntnisse» schreiben zu lassen, wobei es sich in den meisten Fällen um kleine kindliche Schwächen, ja um bloße

«Dummheiten», aber kaum um eigentliche Sünden handelte. Man frage sich einmal, wie weit die Kritiklosigkeit Josef Stockers ging, als er zuließ, daß Magdalena Kohler den Kindern die gewünschte Beichte verbieten durfte. Ist es nicht dem einfachsten Christen bekannt, daß Christus mit Sündern und Zöllnern zu Tische saß? Die «heilige Mutter» aber hielt es nicht aus, mit der 17jährigen Bernadette Hasler zusammen zu essen, da sie nicht «mit dem Teufel zusammensitzen könne». Und mußte der Theologe Stocker nicht wissen, daß das Evangelium zwar lehrt, gewisse «böse Geister» mit Fasten und Beten auszutreiben, aber nicht mit Stockschlägen, die den Teufel nicht vertreiben, wohl aber im eingeklagten Fall den Tod von Bernadette Hasler herbeiführten?⁴ Die Kritiklosigkeit wurde notwendig zu einer sehr massiven Selbsttäuschung, etwa, wenn die «heilige Mutter» betonte, sie liebe Bernadette wie alle andern Kinder, dabei aber «keinen guten Faden an ihr ließ», wie sich Prof. *Binder* im psychiatrischen Gutachten ausdrückt. – Von der Kritiklosigkeit der übrigen Angeklagten lohnt es sich kaum, ein Wort zu verlieren, waren sie doch ihren Sekten-Eltern so hörig, daß sie bereit waren, für diese alle Schuld auf sich zu nehmen, um jeden Verdacht an der Tat von den «heiligen Eltern» abzulenken.

Psychischer Zwang, Verdrängung, Kompensation

Wir können dieses Zurücktreten aller kritischen Urteilskraft fast nur verstehen, wenn wir annehmen dürfen, daß die Angeklagten je länger je mehr einem inneren psychischen Zwang unterlagen, der ihre übrigen psychischen Fähigkeiten so stark reduziert hat, daß sie blind und stur, fanatisch und beinahe mechanisch in ihrem Verhalten wurden. Wir kennen aus der Geschichte genügend Beispiele, die einen solch unbegreiflichen Abbau der freien geistigen Personkräfte deutlich zeigen.⁵ Dieser innere «Zwang» wird aber in solchen Fällen nicht selten als «Sendung», als «göttlicher Auftrag» verstanden. Er koppelt sich dann mit den entsprechenden religiösen Zusammenhängen und Motivationen. Für solche Verschmelzungen stehen Bibelworte dann meistens reichlich zur Verfügung, wobei nicht erwähnt werden muß, daß anderslautende Schriftworte oder andere Möglichkeiten der Interpretation solcher Stellen selten in Betracht gezogen werden. Das zwangshafte Sendungsbewußtsein versteht sich häufig noch tiefer aus einer archetypischen Urfigur, aus einem archaischen Urmuster, das gleichsam neu belebt wird. So wurden etwa Stocker und Kohler zu bewußten Rollenträgern als «heilige Eltern», und Schwester Stella konnte ihren Platz auf dieser Bühne immerhin als das «Kind», das «Heilandsbotschaften» verkündet, lange genug glaubwürdig spielen, brachte sie doch genügend infantile Eigenschaften mit, die sie für jeden Analytiker der Jung-Schule als Prachtsexemplar einer «puella aeterna» ausweisen konnte.

Der psychische Zwang dieser Rollenträger muß aber nicht allein aus jener magischen Identifikation mit uralten religiösen Grundmustern begriffen, sondern kann bereits mit den triebdynamischen Kategorien einer gut bekannten Psychologie des Unbewußten einsichtig gemacht werden. Die Stauung und Verdrängung primärer Triebbedürfnisse bei fast allen Angeklagten ist offensichtlich. Die «strenge katholische Erziehung» – wie sie in den Gutachten und während des Prozesses immer wieder betont wurde – besteht ja leider meistens gerade in diesem Einspielen des Verdrängungsmechanismus, vor allem sexueller Vorstellungen und Wünsche. Bekanntlich führt dieser Verdrängungsmechanismus dann ebenso mechanisch zu Kompensationen, ja Überkompensationen in den verschiedensten Richtungen, zu Geltungszwang, zu sadistisch-masochistischen Tendenzen, manchmal auch zu eigentlichen Durchbrüchen des Sexualtriebes selbst.

Die Konversion des Sexualtriebes in einen übersteigerten Geltungsdrang wurde vor allem bei Magdalena Kohler sehr

deutlich und sein Zwangscharakter hätte sich nicht besser manifestieren können, als durch ihre eigenen Worte: sie «wünschte am liebsten in einem stillen Winkel zu leben, alles Befehlen sei ihr ein Schmerz» ..., während sie in Wirklichkeit ständig dominierte und pedantisch-stur auf die Beobachtung ihrer engstirnigen Vorschriften pochte. Ihren sadistischen Zug brauchen wir nicht zu erwähnen, wurde sie doch als die «katholische Ilse Koch» mit der Reitpeitsche bezeichnet. Daß es schließlich dann auch zum eigentlichen Durchbruch des lange gestauten Sexualtriebes kam in der intimen Beziehung zu Josef Stocker, ist nur für den Laien in tiefen-psychologischen Fragen noch verwunderlich. Der Zwangscharakter dieser kompensatorischen Vorgänge ist nicht zu bezweifeln, wenn auch nicht jedes Gran Freiheit dabei ausgeschlossen war. Das Ineinander von Freiheit und Zwang ist ja nur in mühsamer Einzelanalyse einigermaßen zu klären.

Glaube durch Kritik geläutert

Ein anderer Gedankengang, der mit dieser psychologischen Erörterung zusammenhängt, darf schließlich nicht ganz beiseite geschoben werden. Sehr vieles, was dieser Prozeß an Unbegreiflichem, ja Haarsträubendem zutage gebracht hat, und manches von dem, was wir in diesen Zeilen als nur schwer entwirrbare Verschmelzung von Freiheit und Zwang in anfänglich vielleicht echten und allmählich immer mehr unechten religiösen Erlebnissen dargetan haben, findet seine Deutung auch in jenem Wort ausgedrückt, das sich vielen Beobachtern immer wieder auf die Lippen drängte: «mittelalterlich». Mit diesem Ausdruck soll nicht eine Zeitepoche, die sehr Großes und Unvergängliches geschaffen hat, die zudem zum Teil aus tiefer religiöser Glaubenshaltung heraus ihr Selbstverständnis fand, überheblich verurteilt werden. Aber «mittelalterlich» weist in unserem Zusammenhang auf eine psychische Bewußtseinslage hin, die sich von der neu-

zeitlich, kritisch-naturwissenschaftlichen und von der heutigen, durch das Atomzeitalter geprägten Geisteshaltung sehr deutlich abhebt. «Mittelalterlich» nennen wir eine psychische Bewußtseinslage, die noch allzu viele magische Vorstellungen und irrationale, wundersüchtige Wünsche und Phantasien weiter pflegt, die auf einer rationaleren Ebene nicht mehr ernst genommen werden können. Auch wenn der Mensch niemals völlig frei von irrationalen Regungen und Kräften sein wird, so muß er sich doch den mythisch-magischen Weltbildern gegenüber bewußter kritisch einstellen. Auch das Christentum besinnt sich heute darauf, daß der Kern seiner Botschaft vom mythischen Kleid, in das manches dieser Botschaft gehüllt ist, deutlich unterschieden werden muß, um nicht selbst verfälscht zu werden. Die «Perle», von der das Evangelium spricht, darf nicht mit dem Ackerfeld verwechselt werden, in dem sie verborgen ruht.

Kritik im Sinne der Unterscheidung ist uns somit im religiösen Bereich dauernd vonnöten, und die Förderung der kritischen Fähigkeiten müßten sich gerade die religiöse Erziehung und theologische Bildung angelegen sein lassen. Es ist erfreulich, daß das Konzil in einer erstaunlich pointierten Aussage den «geschärften kritischen Sinn» zum Bundesgenossen eines geläuterten Glaubens und einer «lebendigeren Gotteserfahrung» erklärt und ihm die Befreiung des religiösen Lebens von einem «magischen Weltverständnis» und von «noch vorhandenen abergläubischen Elementen» zuschreibt.⁶ Aber werden daraus auch die praktischen Konsequenzen gezogen? Manchmal will uns scheinen, die Klage kirchlicher Aufsichtsbehörden über Auswüchse der Kritik sei unverhältnismäßig eindringlicher als ihre Äußerungen der Sorge um die zerstörerischen Wirkungen der Kritiklosigkeit. Wenn einigen Verantwortlichen wie breiteren Schichten in dieser Beziehung die Augen geöffnet und das Bewußtsein geschärft wurde, so war der Zürcher Prozeß mit seinem internationalen, bis nach Jordanien und Fatima reichenden Hintergrund nicht umsonst.

J. Rudin

Anmerkungen

¹ Die Schriften der Schwester Stella sind herausgegeben von P. Benedikt Stolz OSB (Abbatia Dormitionis B. Mariae V. in monte Sion), Jerusalem. Das «Imprimi potest» erteilte Abt Leo Rudloff OSB, das «Imprimatur» Albertus Gori OFM, Patriarch von Jerusalem.

² Dem Originaltext gemäß sind es Regeln zur Unterscheidung «innerlicher Bewegungen». Grundlegend ist dabei die Unterscheidung zwischen dem, was als «Trost ohne Grund» unmittelbar Gott dem Herrn zugeschrieben wird und den «eigenen Überlegungen auf Grund von Gewohnheiten und von Folgerungen aus eigenen Begriffen und Urteilen» oder auf Grund von Einwirkungen des «guten oder bösen Geistes». Dank den Forschungen des kürzlich verstorbenen *Hugo Rabner* und neueren Arbeiten wissen wir heute, wie sehr die Pflege der Fähigkeit zur kritischen Unterscheidung Ignatius zu einem Menschen der inneren Distanz und Freiheit machte (Näheres siehe Orientierung 1965, S. 164 ff.).

³ Lhermitte Jean, *Echte und falsche Mystiker*, Räder-Verlag, Luzern 1953.

⁴ Wäre es nicht entscheidend, daß die Theologie des Bösen, des «Teufels», neu überlegt würde in einer Zeit, in der man entweder nicht mehr an den Teufel glaubt oder noch die übertriebenen mittelalterlichen Vorstellungen, die stark den Charakter eines absolut autonomen Teufels aufweisen, im «Volk» weiterträgt? – Einen grundlegenden, historischen Beitrag dazu gewährt das «Weltgespräch», Nr. 6: «Schuld und religiöse Erfahrung» (Beiträge von K. Kerényi, H. L. Goldschmidt, G. Picht, J. Rudin), Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1968.

Von der Bibel her wäre zu bedenken, daß weder im Alten noch im Neuen Testament eine philosophische oder theologische Reflexion über die Existenz des Teufels zu finden ist, obwohl das Problem des Übels Gegenstand ganzer Bücher (Hiob, Kohelet) ist und immer wieder von neuem aufsteht. Diese Tatsache legt die Annahme nahe, daß mit dem Wort Teufel eine in der kulturell-religiösen Umwelt geläufige Aussage in die biblischen Schriften aufgenommen wurde, ohne daß die damit verbundene Vorstellung einer kritischen Prüfung unterworfen wurde.

⁵ Der Verfasser hat in seinem Buch «Fanatismus» (Walter-Verlag, Olten 1965) dafür mehrere Beispiele angeführt.

⁶ Pastoralkonstitution Kirche und Welt Nr. 7.

«Springier» und die Folgen

Zur Pressekonzentration in der Schweiz

Seit Herbst 1967 steht analog zur deutschen Springer-Diskussion auch in der Schweiz die Pressekonzentration zur Debatte. Sie wurde ausgelöst durch das abrupte Ausscheiden des Chefredaktors einer zu Ringier & Co. gehörenden Illustrierten sowie des Chefredaktors der «Weltwoche», deren Aktien zu einem ansehnlichen Teil von Ringier erworben wurden. Damals kam das Wortbild «Springier» auf. Die Kampagne erfuhr einen Höhepunkt im Sommer 1968, als der Luzerner Nationalrat Dr. A. Müller-Marzohl im Parlament sein Postulat zur Gefährlichkeit der Pressekonzentration begründete. Die Landesregierung erteilte hierauf der Kartellkommission den Auftrag, in normaler Erhebung die Machtballung im schweizerischen Pressewesen zu untersuchen. Diese Erhebungen sind noch im Gange.

Doch schon stößt der Mann, der noch vor einem halben Jahr die Kampagne gegen der Schweiz größtes Pressehaus in den Nationalrat trug, sözusagen einen neuen Notschrei aus: «Der Ruf nach Partnerschaft», so schreibt Müller-Marzohl am 14. Januar im Luzerner Vaterland, «ist kein Ruf nach Revolte. In einer Zeit, da man bereit ist, das Mitbestimmungsrecht der Studenten anzuerkennen und zu verbriefen, muß auch das Mitbestimmungsrecht der Redaktoren postuliert werden. Denn die Redaktoren haben mindestens ebenso wichtige Aufgaben zu erfüllen wie die Studenten.» Dieser Appell für eine Art Redaktorenstatut französischer Art (Vertretung und Mitsprache in der Geschäftsführung) ist ein Signal der Fortentwicklung und Verfeinerung, in welcher die schweizerische Pressekon-

zentrationen-Diskussion begriffen ist: man stößt von dem vordergründigen «Springer»-Schreckbild zu den wesentlicheren Fragen vor. Denn, wie es im Jahresband 1969 der Neuen Helvetischen Gesellschaft heißt, ist die Pressefreiheit «heute weniger von außen als durch die roten Zahlen der Verlagsbilanzen gefährdet».¹

Die «Freiheit» des Redaktors und das Ende eines Projekts

Wie sehr die finanzielle Abhängigkeit der Presse allgemein und damit ihr Gefährdetsein gegenüber Interesseninterventionen tatsächlich gegeben sind, kommt auch in der immer allgemeiner angenommenen These zum Ausdruck, daß heute die Schweiz überhaupt nur wenig mehr als ein Dutzend rentabler Tageszeitungen aufweist.

Die Kehrseite dieser chronischen Defizitsituation liegt zumeist in einer unzeitgemäß gewordenen paternalistischen, gar absolutistischen Befehlsstruktur, der sich die Redaktion unterstellt sieht. Gewiß, den Verleger, der in Person für die Linie seiner Redaktion einsteht, der diskret die Löcher aus dem Druckereigewinn stopft, gibt es. Wie denn die mangelnde Rentabilität an sich nichts Unehrentliches ist, galt doch bisher die Zeitung ebenso sehr als Bildungsinstrument wie als Geschäft.

Doch der sympathischen Minderzahl idealistischer Verleger steht, wie in Journalistenkreisen immer vernehmlicher lamentiert wird, ein Gros von pressefremden Verwaltungsrats-hierarchien gegenüber. Daß sich hier der bloße Geschäftstyp, die bornierte Variante des Parteigeistes und der «Lokalpotentat» breit machen, ist das stille Leid so manchen Redaktors. Statt Partnerschaft, Mitbestimmung oder wenigstens innerbetrieblicher Informierung prägt hier allzuoft das tägliche Erleben, halt doch nur weisungsgebundener angestellter Schreiber zu sein, das Arbeitsklima des Redaktors.

Die Relation zwischen der Größe eines Zeitungsunternehmens, bzw. dessen Redaktion, und dem Grad des Eingengtseins des redaktionellen Schaffens wäre übrigens einer näheren Prüfung wert. Diese würde wohl statistisch belegen, daß es gerade die großen Organe sind, die sich nicht nur einen bedeutenden Stab qualifizierter Redaktoren zu leisten vermögen, sondern die auch ein überdurchschnittliches Maß redaktioneller Selbstbestimmung verwirklichen. Und zwar einer «Participation» der Redaktion, die sich sowohl auf die Selbstadministrierung bezieht (mit dem Trend zur kollegialen Spitze ohne eigentlichen Chef), als auch auf die politische Stellungnahme. Letzteres ist vorab in parteineutralen Blättern möglich.

Hier lag die besondere Chance, welche die von Ringier geplante «politische Zeitung modernen Stils» in vielleicht exemplarischer Weise wahrzunehmen vermocht hätte. Dies wurde nach dem Aufgeben des Projektes von seiten eines der anvisierten Konkurrenzorgane anerkannt, als unter dem Titel «Eigentlich schade» die Basler Nationalzeitung (6. 12. 68) schloß: «Wenn irgendwo, dann hätte hier die Pressekonzentration des Ringier-Verlags positive Wirkungen zeitigen können. Ringier allein wäre in der Lage, ein derartiges Unternehmen auch wirklich zu finanzieren, und die Schweiz ist zwar das zeitungreichste Land der Welt, aber sie ist keineswegs reich an unabhängigen, politisch engagierten Zeitungen.»

Fast will einem scheinen, das Abblasen des Ringier-Projektes bedeute das Ende der Ära der Neugründung von politischen Tageszeitungen. Die Gründe: Nebst dem Aufstieg des Fernsehens, nebst politischem Druck nicht zuletzt die Höhe der finanziellen Einschüsse, welche heutzutage das Lancieren einer Zeitung erheischt. Die «Neue Presse», deren Auflage zu Ende des ersten Jahres zu steigen begann, setzte hierfür ein kostspieliges Exempel.

¹ Sind wir informiert? Nationales Jahrbuch der NHG 1969, Seite 107: Beitrag von Oskar Reck, dem vor allem die Bedürfnisse der direkten Demokratie mit ihren Sachabstimmungen am Herzen liegen und der die Rettung ebenfalls nur von einer «wirklichen Partnerschaft von Verlegern und Redaktoren» erwartet; denn «mit fügsamen Verlagsangestellten sind keine erstklassigen Zeitungen zu machen, und mit ihnen ist vor allem auch die Pressefreiheit nicht zu wahren und zu praktizieren».

Noch mehr Gleichschaltung durch Fernsatz

Die weiteren Entwicklungen liegen offenbar in der Rationalisierung der bestehenden Presseorgane. Mit dem Vorstoß des Schweizerischen Zeitungsverlegerverbandes vom 20. Dezember zur Erlangung günstiger Fernsatztarife ist das Feld der Kommunikation Agentur – Zeitung sowie der Zusammenarbeit einzelner Zeitungen ins Ziel einer indirekten Subventionierung gerückt worden.

Die technische Möglichkeit, daß eine zentrale Nachrichtenquelle an eine Mehrzahl von Zeitungen über den Draht mit dem Buchstabentext auch schon den gestanzten Lochstreifen für die automatische Setzmaschine durchgibt, soll nun also zur Kostentiefhaltung genutzt werden: man erspart sich in der Redaktion die Redigierarbeit und in der Druckerei die Tätigkeit des Setzers. Wie es heißt, sind es die «Depeschenagentur», die «Sportinformation» sowie die rechtsbürgerliche «spk» (Schweizerische Politische Korrespondenz), die sich als Agenturen am Fernsatz interessiert zeigen, wobei die «spk» als erste die Initiative ergriffen hatte. Als Hauptabnehmer von Fernsatz werden vorab die Blätter der mittleren Größe in Frage kommen. Die großen Organe stützen sich sowieso schon zur Hauptsache auf eigene Quellen und werden einer allzu ausgiebigen Verwendung des Agenturenstoffes jetzt erst recht entzogen wollen.

Denn der fixfertig gelieferte Fernsatz stellt schon technisch gesehen eine Schablonisierung des Zeitungsstoffs dar, wird doch eine individuelle Behandlung des direkt ins Blei gehenden Textes nur noch im Variieren der Titel sowie im Weglassen ganzer Absätze zu praktizieren sein. Politisch und publizistisch gesehen liegt hier unbestreitbar eine Gleichschaltung vor – oder «Konzentration» wenn man will. Auswahl, Gestaltung und Sprachregelung der Informationen sind im neuen System vorgegeben, werden nicht mehr von den einzelnen Redaktionen getroffen. Diese können nur noch mit eigenem Kommentar die Akzente nach eigenem Willen setzen – ein Vorgehen, das eine gut dotierte, meinungs- und recherchierfreudige Redaktion voraussetzt. Wer bedenkt, daß im Falle der «spk» schon bisher volle 80 % der abgedruckten Meldungen unverändert übernommen werden, muß vom Fernsatz eine weitere Uniformierung unserer Presse befürchten.

Jene, die von der für Meinungsfreiheit und Meinungsvielfalt gefährlichen Pressekonzentration zu sprechen gewohnt sind – und die Kartellkommission tut dies jetzt ex officio –, können das Phänomen dieses erstrebten Kollektiv-Satzes nur mit Sorge betrachten. Und einer eigenen Erhebung würdig wäre die Frage, ob überhaupt und mit welchem Gewicht die durchwegs skeptischen Redaktionen von ihren Verlegern in der Fernsatzfrage angehört werden.

Weiteres Zeichen des Rationalisierungsprozesses ist das Andauern der Kopfblatt-Zusammenschlüsse, sowie das sprunghafte Aufkommen von Inseraten-Ringen über Kantons- und Parteigrenzen hinweg.

Wo die Macht sitzt

All das erfolgt nicht zuletzt, um einer geradezu diktatorischen Machtfülle der Annoncenfirmen, der Reklamebüros und der weiteren Lenker des Inseratenstromes zu entsprechen. Hier herrscht nicht nur das Gesetz: «Das Blatt mit der großen Auflage macht das Geschäft», sondern diese Auflage hat in größtmöglicher Dichte eine bestimmte Region einzudecken. Die Macht des Inserates erhellt daraus, daß der Erlös aus Abonnement und Handverkauf nicht einmal mehr Papier- und Versandkosten decken. Rund 75 % der Einnahmen schweizerischer Zeitungen werden von den Inseratenaufträgen gespiesen (in Deutschland sind es erst 60 %).

Die Konsequenz aus all dem zieht der Verleger, der mit einer gratis in sämtliche Briefkästen gesteckten Zeitung den Werbe-Managern die genau

lokalisierbare totale Erfassung des Publikums bietet. Im Raum Zürich ist dieser Test mit dem wöchentlich erscheinenden «Züri-Leu» im Gange.

Ob diese Formel auch eine Gratis-Tageszeitung zu tragen vermöchte? Es ist anzunehmen, daß man im vorliegenden Fall mit gesetzgeberischen Verbotsmaßnahmen einschreiten würde. Oder es wäre denkbar, daß sich kleinere Blätter verschiedener Richtung zu einer ebenfalls «gratis an alle» gehenden Zeitungstribüne zusammenschließen. Ob dabei aber das große Inseratengeschäft sich automatisch einstellen würde, bleibe dahingestellt. Denn ein Dunkelkapitel des helvetischen Pressewesens sind die vermutbaren direkten Verbindungen finanzieller und personeller Art zwischen den Großen des Annoncengeschäfts sowie der Public Relations samt den Vertriebsorganisationen einerseits und den einzelnen, von ihnen bedienten Zeitungen andererseits (zumal wenn diese ihren Inseratenteil zur Gänze bestimmten Annoncenfirmen anheimstellen).

Die Parteien reagieren

Der Zug zum kommerziell bedingten Aufлагengigantismus birgt die Gefahr, daß die politischen Parteien, die heute noch eine Mehrheit der Blätter im Griff haben, an Einfluß verlieren. Man täusche sich nicht: die jetzt von Rechts bis Links in Szene gesetzte Diskussion einer Parteienfinanzierung nach bundesdeutschem Vorbild wird in logischer Folge den Ruf nach besonderer Begünstigung der Meinungspressen zeitigen. Sofern eine saubere Definition der Meinungspressen gegeben wird, ist das Vorhaben der Prüfung wert. Undiskutabel würde die Sache, wollte man «Gesinnungspressen» in exklusiver Weise mit «Parteiressen» gleichsetzen. Es wäre letzteres die Krönung des geradezu parteiständischen Trends, wie ihn der hochangesehene sozialdemokratische Ständerat Zellweger vertritt (Neue Zürcher Zeitung, 8. 1. 69).

Daß derart Verblüffendes sich ereignet, kann wohl nur damit erklärt werden, daß eine Art Grande Peur das politische «Establishment» der Schweiz beschleicht. Das Wissen um die gar lange verdrängte Problematik Kleinstaat im Weltraumzeitalter, das Übergreifen der Jugendrevolte und der Niederschlag der vielschichtigen Autoritätskrise sind hierfür ebenso sehr Zeichen, wie das sich Festklammern an die gewohnte Parteien- und Pressestruktur. Dabei wirft man den geschäftstüchtigen Verlegern den «unpolitischen, volksverdummenden» Charakter ihrer Massenpressen vor. Insgeheim ist es aber gerade deren zunehmende Politisierung, welche die große Unruhe nährt. Der «Züri-Leu» etwa agiert bewußt provozierend (um mit wenig Text einen maximalen Aufmerksamkeitsgrad zu erreichen), während im «Blick» ein gewiegter

innenpolitischer Chef in der sonst so brav liberal geführten Diskussion um die staatliche Altersvorsorge das Banner der «Volkspension» hißt.

Zusammenarbeit über die Grenzen?

Der «Hauptangeklagte» in Sachen Pressekonzentration hat mit dem Verzicht auf sein Projekt einer «seriösen» Tageszeitung seine Ziele zurückgesteckt. Wird ihm noch weiteres abgenötigt werden? Man darf objektiverweise den so sehr national empfindenden Schweizern zu bedenken geben, daß das fragliche Verlagshaus auf dem Gebiet der Illustrierten, der Boulevardpresse und neuerdings der Fernsehprogrammschriften dem anstürmenden deutschen Angebot nahezu allein standhält («Stern» allein setzt wöchentlich rund 90 000 Exemplare in der Schweiz ab).

Überschäumendem verlegerischem Tatendrang bliebe freilich ein untadeliges Betätigungsfeld offen: nämlich jenes der Kooperation mit Österreich, um dessen pressepolitische Eigenständigkeit es arg bestellt ist. Derlei regte der vormalige Chefredaktor der Wiener «Furche», Dr. Kurt Skalnik, an, als er im November zu Vorträgen in der Schweiz weilte. Tatsächlich läge beispielsweise die Herausgabe eines profilierten Periodikums in überaus gutem außenpolitischem Kontext. Bekanntlich hat sich in den letzten Jahren zwischen Österreich und der Schweiz eine Art Sonderverhältnis herausgebildet. Es finden regelmäßig außenpolitische Konsultationen auf Ministerienebene statt, deren Reiz im Austausch der Erfahrungen liegt, die Österreich, als experimentfreudiger Neutraler mit UNO-Mitgliedschaft, und die Schweiz, als klassischer Neutraler (einstweilen noch) außerhalb der UNO, sammeln. Auch bahnt sich zum Beispiel eine engere Zusammenarbeit in der Entwicklungshilfe an. Das immer wieder postulierte rüstungstechnische Zusammengehen ist allerdings für beide nur bei einem Hinzuzug Schwedens sinnvoll, was zur Erwartung berechtigt, daß es dereinst in Europa einen politisch wichtigen Klub der Neutralen geben könnte. Pressepolitisch drängt sich unter diesen drei Neutralen aus leicht einsichtigen Gründen in erster Linie ein engeres Zusammengehen der beiden unmittelbaren und sprachgleichen Nachbarn auf.

Hier auch ohne sicheren materiellen Profit etwas gestiftet zu sehen, wäre freilich nur in einer jener verlegerischen Sternstunden möglich, da Geld und eine politische Konzeption aufeinandertreffen. *Dr. Hugo Wild, Herrliberg/Zürich*

RELIGION IST PRIVATSACHE

Ein Beitrag zur Politischen Theologie

«Religion ist Privatsache» – das philosophische und auch theologische Recht dieser Formel zu unterstreichen, ist die Absicht der folgenden Überlegungen.¹ Diese Reflexion kann, wie sich zeigen wird, nicht als ein Angriff auf die Politische Theologie angesehen werden,² sondern versteht sich ganz im Gegenteil als Erläuterung des positiven und legitimen Sinnes eines solchen theologischen Programms.

Die Losung Lenins

Daß Religion Privatsache sei, beziehungsweise politisch und gesellschaftlich erst werden solle, stand bereits im Gothaer Programm der deutschen Sozialdemokratie (1875) sowie im Erfurter Programm aus dem Jahre 1891. Wer immer das Schlagwort erfunden haben mag, seiner Verwendung in Lenins Artikel «Sozialismus und Religion», der in den turbulenten Dezembertagen des Jahres 1905 in der Zeitung der Bolschewisten, «Nowaja Schisn», erschien,³ dürfte im Hinblick auf das Gespräch zwischen Marxisten und Christen eine besondere Aktualität zukommen. Lenin schrieb:

«Erklärung der Religion zur Privatsache – in diesen Worten wird gewöhnlich die Stellung der Sozialisten zur Religion ausgedrückt. Doch muß man die Bedeutung dieser Worte genau definieren, damit sie keine Mißverständnisse hervorrufen können. Wir fordern, daß die Religion Privatsache sei dem Staat gegenüber, können aber keinesfalls die Religion unserer eigenen Partei gegenüber als Privatsache betrachten. Der Staat soll mit der Religion nichts zu tun haben, die Religionsgemeinschaften dürfen mit der Staatsmacht nicht verknüpft sein. Jeder muß vollkommen frei sein, sich zu jeder beliebigen Religion zu bekennen oder auch gar keine Religion anzuerkennen, das heißt Atheist zu sein, was ja in der Regel jeder Sozialist auch ist ...» Die Losung «Religion ist Privatsache» wird sodann von Lenin noch ausdrücklich konkretisiert zu der Forderung nach «vollständiger Trennung der Kirche vom Staat».⁴

Lenin qualifiziert Religion «objektiv» als eine gegenrevolutionäre Macht. Das ist historisch und psychologisch begreiflich, und begreiflich ist auch Lenins Entschlossenheit, der Religion in bezug auf alles, was politisch in und mit der

Menschheit geschieht, keinen Einfluß zu gestatten; «Religion» heißt dabei immer «Kirche» im Sinne organisierter, gesellschaftlich und politisch formierter Religion. Daß «Kirche» je auf seiten der Revolution oder des wirklichen Fortschritts stehen werde, konnte für Lenin nicht sichtbar sein. Religion als Beziehung zum Heiligen, zum Göttlichen (wie die Religionswissenschaftler sagen) wird bei Lenin nicht reflektiert. Darin aber, daß die Privatsache im Bereich des Staates doch zugestanden wird, liegt, grundsätzlich gesehen, auch bei Lenin ein gewisses Quantum von Toleranz. Im übrigen darf man nicht behaupten, der Aufsatz «Sozialismus und Religion», der in einer akuten Konfliktsituation entstanden ist, könne in einer so wichtigen Angelegenheit das letzte Wort des Marxismus-Leninismus sein.

Religion wird heute noch fundamentaler privat

Es soll nun hier gefragt werden, ob es nicht möglich ist, das vertrackte Verhältnis von Marxismus und Religion dadurch aus den geläufigen Argumentationszirkeln hinauszuführen, daß wir einen Schritt entgegenkommen: denn für das Christentum (die nichtchristlichen Religionen lasse ich außer Betracht) ist es nach meiner Ansicht durchaus möglich, das vielfach verkettete Wort «Religion ist Privatsache» zu akzeptieren. Weil diese Formel nicht nur auf die – in mancher Hinsicht durchaus erstrebenswerte⁵ – Trennung von Kirche und Staat hinzielt, sondern auch ein Verständnis von Religion anzeigen kann, das erst den Grund für die Forderung jener Trennung abgibt, scheint es mir sehr wohl angebracht, die Formel philosophisch und theologisch eingehender zu analysieren.

Aber ist es vielleicht doch nur eine naïve Illusion, zu glauben, der Verständigung dadurch dienen zu können, daß durch die Auslegung der Religion als Privatsache eine partielle Übereinkunft angeboten wird? Beruhen nicht schier unüberwindbare Mißverständnisse darauf, daß von christlicher und namentlich von katholischer Seite «Religion» ständig in schlagwortartiger Verkürzung als eine öffentliche Sache ausgegeben wird? Folgen nicht zahlreiche Querelen immer wieder daraus, daß «die Kirche» als mater et magistra, als Mutter und Lehrmeisterin, aller Menschen redet und bei öffentlichen Ansprüchen ständig ihre eigene schmale Basis, die freie Glaubenzustimmung, zu ignorieren scheint?

Wir nehmen dennoch die Formel «Religion ist Privatsache» beim Wort und fragen zunächst: Ist nicht Religion als Bindung des Menschen an einen absoluten, meist als Transzendenz oder Gottheit vorgestellten Sinn-Grund⁶ unverzichtbar eine «Sache», die den einzelnen in seiner Einzelheit betrifft und erst deswegen dann auch in seiner konkreten Sozialität? Dabei gehen wir nicht von der vergangenen Situation mythischer Volksreligiosität aus, sondern setzen ein Weltverständnis voraus, das (auch) den Marxismen wenigstens insofern entspricht, als darin Welt – als Natur und Geschichte – das menschlicher Verfügung radikal zugewiesene und Bedürftige bedeutet;⁷ kurz: wir setzen das säkularisiert-neuzeitliche Weltbewußtsein voraus, und unsere These lautet, daß auf dieser Ebene Religion in eminenter Weise, fundamentaler noch als früher, Privatsache ist beziehungsweise sein kann und werden muß. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit nenne ich einige begründende Überlegungen.

Das aufgeklärte Bewußtsein

Für die These spricht die allgemeine geistig-kulturelle Situation, wie sie sich in der unversöhnbaren Pluralität der Philosophien ausdrückt. Wer in dieser Situation Religion hat – und sei es die christliche –, kann sie nicht mehr als öffentlich-autoritativ geltende besitzen, sondern nur noch als privat auf Grund einer Zustimmung angeeignete, einer Zustimmung, die allerdings als eine freie und begründete ausgewiesen werden

muß.⁸ Unfreie und unbegründete Religion hat in dieser neuen Welt kein («objektives») Recht mehr; freie und begründete Zustimmung ist aber nur möglich unter Voraussetzung von Subjektivität überhaupt, die ihre Privatheit nicht willkürlich äußert oder nur als eine manipulierte besitzt und insofern noch nicht bei sich ist, sondern eben mit Gründen oder wenigstens Motiven, das heißt mit aufgeklärtem und wissendem Bewußtsein.

Was sich so aus der allgemeinen philosophischen Situation ergibt, folgt erst recht aus der Tatsache, daß dieses eine wissenschaftlich-technische Zivilisation ist. Diese ist als solche zwar nicht atheistisch, wohl aber in aller Konsequenz agnostisch. Wissenschaftlich-technisch läßt sich über Religion nichts mehr ausmachen; wer es dennoch tut, wer sie dennoch hat, hat sie privat, ja kann und darf sie nicht mehr anders als privat «haben», sofern er dem Anachronismus sozial verbindlicher Religiosität mit der Aufklärung den Rücken gekehrt hat.

Die radikalisierte Theodizeefrage

Immer noch bestehen zu Recht die alten Marxschen Einwände gegen Religion auf Grund der miserablen sozialen Zustände, die als solche zur Theodizeefrage werden. Jüngst hat «Témoignage Chrétien» den Brief einer des Schreibens unkundigen brasilianischen Frau namens Severina an den Papst abgedruckt; diese Frau schildert nichts als ihre Realitäten, ähnlich wie es in den Aufzeichnungen einer brasilianischen Negerin mit Namen Carolina Maria de Jesus geschehen ist, die unter dem Titel «Tagebuch der Armut» erschienen.⁹ In dem Brief also, den Severina einer Nonne diktiert hat, ist zu lesen, daß eine Frau von einem Priester mit den Worten getröstet wurde: «Si vous avez sept enfants morts tout-petits, vous êtes heureuse: une couronne d'anges vous attend au ciel.»¹⁰ Im Zusammenhang mit solchen vorgeblichen Tröstungen bedenke man noch die allgemeine Kumulation des Terrors in diesem Jahrhundert, und wer dann angesichts solcher Radikalisierungen des Theodizeeproblems noch Religion hat oder haben zu dürfen oder zu müssen meint, der kann sie nur noch privat haben – auf Grund eines freien und begründeten Urteils, eines Ja-sagens, das er sich – fast möchte ich sagen – «leistet», ganz gleich, ob diese Religion in sich falsch oder wahr ist, ob sie als Erfahrung des Heiligen, als Erfahrung eines Sinn-Prinzips oder aber marxistisch als Illusion beurteilt wird; wer sie in dieser Situation noch hat, hat sie – ihre subjektive Redlichkeit vorausgesetzt – als privat angeeignete und verantwortete, ja er darf sie um der intellektuellen und humanen Aufrichtigkeit willen anders nicht haben.

Eine Errungenschaft des Christentums

Endlich: Die Theologie hat doch immer gesagt, auf das Herz des einzelnen komme es an, jeder einzelne müsse umkehren, müsse den Nächsten lieben wie sich selbst und müsse vor allem «glauben» – was immer das heißen mag. Dies alles bedeutet unaufhebbar eine letzte Privatheit des Christentums. Es ist nahezu überflüssig, dies zu erwähnen; wichtiger schon scheint der Hinweis, daß in der Lehre und Tradition des Judentums und Christentums die Idee der Privatheit offenbar erst in ihrer ganzen Radikalität entdeckt worden ist und sich inzwischen vermittelt hat in einen großen Teil der modernen Welt und sich in die gesamte Welt zu vermitteln im Begriffe ist. Sowohl die existentielle wie die strukturelle Christlichkeit¹¹ ist also charakterisiert durch das Bei-sich-Haben, ja durch das immer neu geschehende bewußte Freisetzen einer radikalen Privatheit beziehungsweise Einzelheit des Einzelnen, seiner Individualität. Insofern ist gerade durch das Christentum elementar und unaufhebbar ein anthropologisch-ontologischer Individualismus in die Welt gekommen.

Diese Freisetzung und Vermittlung der Privatheit ist sehr wohl eine Errungenschaft des Christentums, die gegenüber den Griechen, heute würde man sagen müssen: gegenüber asiatischer Religiosität, afri-

kanischem Tribalismus und auch modernen Kollektivismen verschiedener Art eine Befreiung bedeutet, die ihrerseits erst die verlässliche Grundlage abgibt für alle weiteren, zweifellos nach dieser immer noch notwendigen Befreiungen der Menschen.

Ich begnüge mich mit diesen Gesichtspunkten. Religion muß Privatsache sein; wo sie nicht Privatsache ist, ist sie – immer auf der heutigen Bewußtseinsebene gedacht – nur der petrifizierte, noch nicht verflüssigte und weggewischte Vergangenheitsrest, der als anonymer Druck auf der gegenwärtigen Menschheit lastet und ihre Emanzipation objektiv erschwert.

Wenn man die hier gemeinte Privatheit isoliert zu einem solipsistischen Extremismus, dem man alsdann die Vernachlässigung oder das Mißverständnis der sozialen und politischen Dimension vorwirft, haut man offenbar einen Türken. Ich muß hier darauf verzichten, im einzelnen darzulegen, warum die Privatheit aller, wie ich sie hier verstehe, die soziale und politische Relation bereits voraussetzt, daß also das Insistieren auf Privatheit durchaus schon das Resultat sozio-politischer Reflexion darstellt. Ich möchte aber betonen, daß wir nicht länger so tun dürfen, als sei der absolute Respekt vor dem Individuum kein Problem oder kein Problem mehr. Daß es sich um ein sehr schweres Problem handelt, hat erst jüngst der Strukturalismus wieder unter Beweis gestellt.¹² In Ansehung aller legitimen Einschränkungen einer idealistisch überwuchernden Hochschätzung der Subjektivität, eines Stolzes also, der unter der Wucht der soziologischen, (tiefen-)psychologischen, biologischen und anderer Erkenntnisse im Grunde längst zusammengebrochen ist, müssen wir, gerade im Rückblick auf die diversen philosophischen Ansätze seit Kant, neu begreifen, daß die absolute Bedeutsamkeit des einzelnen und in diesem Sinne seine Privatheit nur postuliert werden kann, ja daß wir nur durch ein solches Postulat einem komödiantisch-gespenstischen Nihilismus entgehen. Daß dieser Nihilismus strukturell anfällig dafür ist, gegenwärtige Generationen dem Moloch Zukunft zu opfern, wenn die Verwalter der Macht es für notwendig halten, hat *Karl Rahner* mit Recht geltend gemacht;¹³ aber auch die etwas romantisch und larmoyant klingende «ältere» Studentenfrage «Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere?» (Wo sind, die vor uns in der Welt gelebt?) läßt sich keineswegs mit der Handbewegung eines ebenso arroganten wie ordinären Nihilismus aus der Welt schaffen. Die Frage nach den Toten, wenn sie nicht bloß vordergründig als die Trost suchende Frage nach dem eigenen postmortalen Schicksal gestellt wird, sondern nüchtern die Weltgeschichte als unendliches Totenfeld, als den unendlichen «Friedhof unter dem Mond» ansieht, endet aller Wahrscheinlichkeit nach notwendig aporetisch, aber sie kann eben doch gestellt werden, weil sie uns geschichtlich vermittelt ist auf Grund der metaphysischen Implikationen des Christentums, deren kategoriale Fassung gerade in der Frage der Unsterblichkeit die Philosophie Platons bezeichnenderweise bereitstellen konnte.¹⁴

Das Private in der Politischen Theologie

Nachdem ich bis jetzt die Religion als Privatsache verteidigt habe, wende ich mich nun noch direkt der «Politischen Theologie» zu, wie sie von *Johannes B. Metz* entworfen wird. In ihr scheint auf den ersten Blick das Private einer total negativen Qualifizierung zu verfallen. Indes gilt es, sorgfältig zu lesen und die Absicht der Politischen Theologie vorurteilsfrei entgegenzunehmen.

«Entprivatisierung» nach J. B. Metz

Metz schreibt: «Ich verstehe Politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren.»¹⁵ Weiter sagt Metz, die «in der neueren Zeit vorherrschende» Theologie besitze eine «transzendente,

existentiale und personalistische Orientierung», das will besagen: sie betrachte «die gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft heimlich oder offen als uneigentlich, als sekundär». Ja, Metz wirft jener Art von Theologie vor, daß sie die christliche Botschaft «in ihrem Kern privatisierte und die Praxis des Glaubens auf die weltlose Entscheidung des einzelnen reduzierte».¹⁶ Dann fährt er fort: «Die in dieser Theologie vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft sind vorzüglich Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen. Die Liebe wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis. Die Kategorie der Begegnung dominiert. Als eigentliche religiöse Aussageweise gilt die zwischenpersonale Anrede, als eigentliche religiöse Erfahrungsdimension gilt die Spitze der freien Subjektivität des einzelnen oder die unverfügbare, sprachlose Mitte der Ich-Du-Beziehung. Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten.»¹⁷ Die Folgerung und Forderung lautet daher: *Kritische Entprivatisierung* «ist die primäre theologie-kritische Aufgabe der Politischen Theologie».¹⁸

Damit der einzelne nicht verfehlt wird ...

Metz weiß aber natürlich, daß das Neue Testament eine «legitime Individualisierung» kennt, die geradezu als dessen «Grundpointe» betrachtet werden könne.¹⁹ Dieses Moment will die Politische Theologie auch gar nicht in Frage stellen; Metz schreibt ausdrücklich: «Im Gegenteil! Denn die Theologie gerät ja gerade durch die genannte Privatisierungstendenz in die Gefahr, den von ihr angerufenen einzelnen in seiner Existenz zu verfehlen. Diese Existenz ist nämlich heute in höchstem Maße in die gesellschaftlichen Mobilitäten verflochten, und jede existentielle und personale Theologie, die die Existenz selbst nicht als ein politisches Problem im weitesten Sinne des Wortes begreift, bleibt gegenüber der existentiellen Situation des einzelnen heute abstrakt.»²⁰

Die Bedingung für jeden Protest

Diese Zitate machen hinreichend deutlich, daß der Versuch, dem Wort «Religion ist Privatsache» einen gültigen Sinn abzugewinnen, keine Kritik an Metz sein kann. Metz polemisiert gegen eine Mißbildung des christlichen Selbstverständnisses selbst, das heißt, er setzt das Christliche als ein bereits Angeeignetes voraus, während es mir um die christlich vermittelte Privatheit als ein anthropologisches und ontologisches Datum zu tun ist und zugleich um die Aktuierung dieser Privatheit in jener freien und begründeten Zustimmung, als welche Glaube sich ereignet; nicht überflüssig scheint mir auch die Erinnerung, daß die hier gemeinte Privatheit die Bedingung der Möglichkeit für jede Art von Protest und Weigerung gegenüber Kirche, Staat, Gesellschaft, gegenüber Herrschaft und

Zum Prozeß in Zürich

Josef Rudin Fanatismus

Eine psychologische Analyse

211 Seiten, 14 Abbildungen, Leinen Fr. 19.—

Die erste wissenschaftliche Monographie zu dem aktuellen Thema des Fanatismus. «Das Buch des Schweizer J. Rudin versucht, in Auseinandersetzung mit einigen wenigen Spezialarbeiten auf diesem Gebiet, Kategorien zu schaffen, welche die Vorstellung «Fanatismus» über den Tagesgebrauch hinaus differenzieren.»

(Frankfurter Allgemeine Zeitung)

Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. Br.

Repression überhaupt darstellt. Man könnte methodisch, wenn dies auch vielleicht schon wieder unmodern ist, so sagen: Die Metzsche Problematik gehört zur Dogmatik, die hier angesprochene ist philosophischer und fundamentaltheologischer Natur. Die Vereinbarkeit, ja die Einheit beider Sichtweisen scheint mir nicht zweifelhaft. «Religion als Privatsache» heißt ja nicht, Religion – hier also Christentum – habe nur mit mir selbst etwas zu tun. Möglicherweise hat Lenin es sich so gedacht und gewünscht, aber das wäre dann allerdings sein Irrtum.

Die Basis für die Privat-Gruppe «Kirche»

Die Privatsache, die der christliche Glaube ist, impliziert, daß die Gruppierung derer, die sich dieselbe Privatsache leisten, unvermeidlich ist. Damit ist aber auch Kirche Privatsache oder, insofern viele dieselbe Privatsache haben, eine Privat-Gruppe innerhalb der Gesamtgesellschaft.

Die christliche Privatsache beziehungsweise die Privat-Gruppe «Kirche» (die Minderheit unter den Völkern und «Kirche der freien Gefolgschaft» ist)²¹ kann indes ihre eigene Theorie über Welt und Geschichte entwickeln und in diesem Sinn ihre «Politische Theologie» entfalten; ja es zeigt sich bald, daß die Privatsache als solche sich nur innerhalb eines größeren Beziehungssystems, das von der Politischen Theologie beschrieben wird, als Privatsache einzuordnen und anzusiedeln vermag. Das bedeutet: Innerhalb der internen Theorie der Privatgruppe Kirche, das heißt für die Dogmatik, erscheint das Private im Horizont der Politischen Theologie, die ihrerseits formal dogmatische Theologie ist. Aber gesamtgesellschaftlich betrachtet und allerdings auch fundamentaltheologisch und philosophisch muß man feststellen und auch unmißverständlich erklären, daß Politische Theologie nur zu haben ist und auch nur gültig ist auf dem Fundament eines Glaubens, der nicht Fundament sein kann, wenn er nicht Privatsache ist. Also: die Politische Theologie macht zwar meta-private Aussagen über Welt, Geschichte und Gesellschaft, aber sie kann dies nur tun auf der Basis des Glaubens als der Privatsache, die vielen gemeinsam ist, das heißt, sie kann als Politische Theologie keine Konzepte zur Änderung der Gesamtgesellschaft verwirklichen wollen, ohne totalitär zu werden; sie kann allenfalls von den privaten Überzeugungen her, aus denen sie ihren spezifischen Aussage-Sinn erst erhält, ihre Deutung vortragen und zum Nachdenken über die zu verbessernden Verhältnisse anbieten wollen. Metz sagt selbst, Politische Theologie habe «nichts zu tun mit einer reaktionären Neopolitisierung des Glaubens»;²² sie kann also nur einerseits für die Glaubenden selbst und ihre Gruppe Deutung der Geschichte sowie Eröffnung eines meta-privaten und auch meta-personalen, ja eines meta-humanen Erwartungshorizonts sein, innerhalb dessen Politische Theologie dann zum Beispiel Identität und Differenz von geschichtlich-gesellschaftlicher und transzendenter Zukunft zu reflektieren hat, und andererseits für den Bereich außerhalb der Privatgruppe «Kirche» kritische Beiträge als Hinweise und Dienstleistungen einbringen, jedoch nicht mehr Autorität und Befehlsgewalt beanspruchen, so daß politische Aktivität der einzelnen Christen und auch der Gruppe Kirche nur noch in Form der Solidarisierung mit jenen Entwicklungen legitim ist, die die wahren Vollstrecker derjenigen Imperative sind, zu denen die Privatsache «christlicher Glaube» die Glaubenden verpflichtet. Das praktische Urteil darüber, was dies konkret heißt, bleibt eine Sache des freien Ermessens des einzelnen, wobei allerdings im Sinne eines allgemein-humanen Moralismus ein höchstes Maß an Wahrfähigkeit gefordert werden muß.²³

Gegen eine Neo-Politisierung des Glaubens

Man kann somit nicht sagen, daß die These «Religion ist Privatsache» mit dem Konzept einer Politischen Theologie

kontrastiert; sie verweist vielmehr auf die Grundlage, ohne welche die Politische Theologie unmotiviert in der Welt oder besser: in der Luft schwebt. In unserem Fall hat sich erneut bestätigt, daß der Wortlaut von Formeln an sich selbst ziemlich nichtssagend ist, weil Wahrheit in ihnen frustriert bleiben muß. Im Gespräch mit Marxisten müßte sich zeigen, ob sie eine christliche Deutung des Wortes «Religion ist Privatsache» nicht wenigstens insofern entgegennehmen könnten, als in Reflexionen der hier skizzierten Art ein Angebot, der Versuch eines Brückenschlags liegt. Für uns jedenfalls ist die Formel «Religion ist Privatsache» eine Erinnerung an das Fundament, auf dem wir – auch mit einer Politischen Theologie – stehen, ein damit sichtbar werdender Ansatzpunkt zur Läuterung der eigenen Position und last not least die Absage an jede, wie Metz sich ausdrückte, «reaktionäre Neopolitisierung» des Glaubens, das heißt positiv der Aufruf, Kirche beziehungsweise Religionsgruppe und Staat strikt voneinander zu trennen – ein konkretes Ziel, für das es sich, auch in Anbetracht der Implikationen, einzutreten lohnt, zumal dann, wenn die Formel «Religion ist Privatsache» die legitime Präsenz von Religion in der Gesellschaft gewährleistet.

Prof. Dr. H. R. Schlette, Ittenbach

Anmerkungen

- ¹ Es handelt sich um die gekürzte Fassung des Vortrags bei einer Klausurkonferenz auf Burg Rothenfels/Main im Oktober 1968.
- ² Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1968, 99–131.
- ³ Vgl. W. I. Lenin, Über die Religion. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden. Berlin 1956, 6–11; einen Auszug bringt H. Weber in dem von ihm herausgegebenen Band: Lenin. Aus den Schriften 1895 bis 1923. (dtv 457), München 1967, 258–261.
- ⁴ Lenin, Über die Religion, a. a. O. 7 f.; H. Weber, a. a. O. 259 f.
- ⁵ Dazu unbedingt: A. Hollerbach, Die Trennung von Staat und Kirche, in: Publik, 13. 12. 1968 (Nr. 12), S. 17.
- ⁶ Vgl. den Artikel des Autors «Religion», in: LThK⁸ VIII (1963), 1164 bis 1166.
- ⁷ Vgl. J. B. Metz, a. a. O. 11–71; H. R. Schlette, Christen als Humanisten. Max Hueber-Verlag, München, 19–52.
- ⁸ Vgl. W. Oelmüller, Geschichte und System in Hegels «Religionsphilosophie», in: Philosophisches Jahrbuch 76 (1968), 67–87; H. R. Schlette, Aporetik – Kriteriologie – Philosophische Ideologiekritik, in: Die Zukunft der Philosophie, hrsg. von H. R. Schlette, Walter-Verlag, Olten/Freiburg 1968, 184–202.
- ⁹ Fischer Bücherei 922, Frankfurt/Hamburg 1968.
- ¹⁰ Témoignage Chrétien, 26. 9. 1968, S. 14. – Wenn Ihnen 7 Kinder im frühen Kindesalter gestorben sind, seien Sie glücklich, ein Kranz von Engeln erwartet Sie im Himmel.
- ¹¹ Vgl. H. R. Schlette, Wird die Welt christlicher? Anzeichen einer strukturalen Homogenität, in: Kontexte, hrsg. v. H. J. Schultz, IV (1967), 51–58.
- ¹² Vgl. J.-M. Domenach, in: Témoignage Chrétien, 28. 3. 1968, S. 21–22; G. Schiwy, Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie. (rde 310–311), Reinbek b. Hamburg 1969, insbesondere 203–213.
- ¹³ Vgl. K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Garaudy/Metz/Rahner, Der Dialog. Reinbek b. Hamburg 1966, 20 f.
- ¹⁴ Vgl. C. Tresmontant, La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne. Paris 1961, 249–318.
- ¹⁵ J. B. Metz, a. a. O. 99. – ¹⁶ Ebd. 100. – ¹⁷ Ebd. 100 f. – ¹⁸ Ebd. 101. – ¹⁹ Ebd. 102. – ²⁰ Ebd. 102.
- ²¹ Vgl. J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, in: Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus. Tübingen 1958, 88–114, spez. 113; H. Küng, Christenheit als Minderheit. Benziger-Verlag, Einsiedeln 1965.
- ²² J. B. Metz, a. a. O. 104. – Der Münchner Politologe Hans Maier (und andere) nehmen dies unbegreiflicherweise nicht zur Kenntnis, vgl. G. Uellenberg, Das Problem einer «politischen» Theologie, in: Süddeutsche Zeitung, 7./8. 12. 1968, Feuilleton.
- ²³ Auf die Bedenklichkeit der These, die Kirche könne sich mit keiner politischen Organisationsform identifizieren (und sei deswegen mit allen gleichermaßen vereinbar und unvereinbar), kann ich hier nicht eingehen.

MEDIZINISCHE EXPERIMENTE AM MENSCHEN?

Wenn heutzutage über die Grenzen des wissenschaftlichen Experiments am Menschen diskutiert wird, so denkt man zuallererst wohl an solche Untersuchungen, die weitergehen, als es die direkte und individuelle Hilfe zur Heilung dieses konkreten Patienten verlangt. Im größeren Zusammenhang kommen auch solche Untersuchungen zur Sprache, die entweder zwar Patienten betreffen, durch den Charakter des Experiments (z. B. im «doppelten Blindversuch») jedoch nicht direkt dem Patienten dienen, oder aber gesunde Menschen, die zum Dienste der Medizin als Wissenschaft und als Heilkunde herangezogen werden.

Der erste Problembereich wird meistens im Rahmen einer Diskussion über die Möglichkeiten künstlicher Lebensverlängerung erörtert und wurde vor einigen Jahren – noch vor der weiteren Entwicklung der Technik der Organtransplantationen – an verschiedenen Stellen in etwa gleichem Sinn ausführlich dargelegt.¹ In diesem Beitrag möchte ich vor allem den zweiten Problembereich ins Auge fassen, einerseits im Bewußtsein der Notwendigkeit solcher Experimente für den medizinischen Fortschritt, andererseits aber auch im Bewußtsein des häufig vorhandenen, manchmal auch ausdrücklich formulierten Unbehagens des Patienten oder des potentiellen Patienten.²

Medizinisch-ethische Fragestellung

Eine ethische Betrachtung des mit wissenschaftlicher Verantwortlichkeit durchgeführten Experiments am Menschen geht selbstverständlich vom Interesse des konkreten Patienten, der allgemeinen Volksgesundheit und des wissenschaftlichen Fortschritts aus, die alle gemeinsam aus den Ergebnissen Nutzen ziehen. Das Interesse des individuellen Patienten wird durch seine geist-leibliche Ganzheit normiert, und auch das Interesse der Volksgesundheit und der Wissenschaft ist der Verwirklichung des totalen Menschseins in der Personengemeinschaft untergeordnet. Als Voraussetzung für die ethische Einschätzung der medizinischen Forschung tragen deswegen diese Interessen ihre eigene, innere Begrenzung in sich und appellieren zudem an die Einsatzbereitschaft der menschlichen Person als solcher, das heißt an ihre freie Mitwirkung.

Die hier skizzierte Grundstruktur einer ethischen Erörterung der Frage des medizinischen Experiments bestimmt auch den Rahmen für die Richtlinien medizinischer Forschung, die aus Anlaß der jüngsten Vergangenheit in den letzten Jahren entworfen worden sind³ und die in der Ansprache entwickelt werden, die Papst Pius XII. im Jahre 1952 auf dem Kongreß für Histopathologie des Nervensystems gehalten hat.⁴

In diesen Betrachtungen bildet der Charakter des medizinischen Experiments als Einbruch in die körperliche Integrität der menschlichen Person, im Extremfall als Verstümmelung oder als Beschleunigung des Sterbeprozesses, die besondere Schwierigkeit. Traditionell beruft man sich zur Integration eines solchen Einbruchs auf das sogenannte Totalitätsprinzip: der Eingriff sei gerechtfertigt durch seine Bedeutung für den ganzen Körper, vorausgesetzt, daß der Leib als Existenzweise der ganzen menschlichen Person respektiert wird.

¹ Jakobus Stolte und Michael Marlet, Wiederbelebung und die Grenzen künstlicher Lebensverlängerung. In: Der Arzt in der technischen Welt, Salzburg, Otto Müller-Verlag 1961, S. 243–265; R. Kautzky, Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten «bis zum letzten Atemzug», Hochland 53 (1961), S. 303–317.

² Vgl. Martin L. Groß, The Doctors, New York, Random House 1966; Michael, Jan und Louk Marlet, Schuld en verontschuldiging in de medische praktijk, Roermond, Romen & Zn. 1966.

³ Nürnberger Richtlinien für die medizinische Forschung, 19. August 1947; Declaration of Helsinki: Recommendations guiding doctors in clinical research adopted by the World Health Organisation in 1964.

⁴ Rom, 14. September 1952; vgl. Pius XII. über ärztliche Fragen, I. Folge, Wien, Ärztegemeinschaft der Kath. Aktion 1953, S. 38–47.

Die Papstansprache vom Jahre 1952 enthält einen Abschnitt, in dem mit Recht darauf hingewiesen wird, daß das Totalitätsprinzip nicht die Verwendung des Körpers des einen Menschen für den Körper des andern rechtfertigen kann, weil nämlich der eine Mensch nicht ein Mittel für den andern ist. Da im Kontext der Ansprache die Personengemeinschaft als ein reines «Handlungsganzes» beschrieben wird, mußte damals eine konstruktive Erörterung der Frage nach der Verfügbarkeit für den Mitmenschen oder für das Wohl der Gemeinschaft unterbleiben.

Die ethische Frage nach der Möglichkeit, einen Eingriff in die körperliche Integrität des Menschen in das Gemeinwohl der Personengemeinschaft zu integrieren, wird des weiteren durch die Forderung der freien Mitwirkung der Versuchsperson am Experiment bestimmt. Zwischen völliger Vernachlässigung der mitmenschlichen Freiheit durch einen stillschweigenden Übergriff auf den Patienten und dem klaren Aufruf seines persönlichen Einsatzes durch möglichst nicht-suggestive und hinreichende Information liegt eine ganze Skala von Möglichkeiten. Ist ein schwerkranker Mensch genügend frei, sich für eine experimentelle Behandlungsweise zur Verfügung zu stellen? Was ist von einem Gefangenen zu denken, dem man Entlassung oder Belohnung verspricht, oder auch keine Belohnung? Können Personen, die für Kinder, Bewußtlose, Geisteskranke stellvertretende Verantwortung tragen, zu eingreifenden Versuchsmaßnahmen eigentlich ihre Zustimmung geben? Es hat wohl den Anschein, daß die begründete Einsicht des Arztes in die wesentlichen Interessen des Patienten in seiner sozialen Rückverbundenheit manche Entscheidung zu tragen vermag; dennoch wäre es zu empfehlen, die eigene Verantwortung eines jeden Menschen intensiver anzusprechen und relativ Wehrlose nicht in die medizinische Forschung einzuschalten.

Versuch einer Klärung der Fragestellung

Das Experiment am Menschen ist notwendig, weil der Mensch in seiner Welt ein experimentelles Wesen ist, das es mit sich selbst wagen muß, um sich selbst vermittels des eigenen Handelns kennenzulernen. Es ist nicht möglich, aus der reinen Betrachtung dessen, was der Mensch ist, Richtlinien für sein ethisches Handeln aufzustellen: «Was der Mensch ist, muß aus dem hervorgehen, was er werden kann.» Diese Einsicht in den experimentellen Charakter der menschlichen Kenntnis und Selbsterkenntnis ist wohl so alt wie der Mensch; dennoch hat ihm erst die technische Entwicklung der modernen Zeit beigebracht, daß er durch eigenes Eingreifen sich selbst entwirft und in diesem Entwurf sich selbst kennenlernt. Körperliche Integrität und Verletzung dieser Integrität verhalten sich deshalb nicht wie radikale Gegensätze, und der individuelle Mensch ist daher in der wissenschaftlich fortschreitenden Personengemeinschaft keine selbständige Größe, die mit seiner körperlichen Integrität gleichsam a priori verglichen werden könnte. Die Integrität wird durch den Eingriff (die Manipulation) bedingt, und das wesentlich Menschliche verwirklicht sich in den Möglichkeiten des Körpers, die mit Hilfe der Wissenschaft entwickelt werden. Mit anderen Worten: Das wesentlich menschliche Interesse ist perspektivischer Art und wird in seinem konkreten Inhalt durch den fortschreitenden experimentellen Umgang des Menschen mit sich selbst und mit seiner Welt ausgefüllt.

Der Mensch ist nämlich einerseits als Leib Ergebnis körperlicher Evolution und als solcher in der Welt gegeben; als Person ist er andererseits leiblich mit sich selbst konfrontiert, so daß er seinen Leib entwirft, für den er die Verantwortung trägt. Diese Verantwortung erfährt er vor allem an der Grenze seiner leiblichen Existenz, insofern das experimentierende Eingreifen den Tod näherrückt, und er erfährt diese Verantwortung als eine intersubjektive Aufgabe, weil er sich als Person in der Gemeinschaft

zusammen mit anderen verwirklicht, in ihrem Tod seinen eigenen Tod und im eigenen Leib die Sorge für den Leib des andern erlebt.

Das Experiment im strengen Sinn, wie es in der medizinischen Forschung vollzogen wird, ist nur die konzentrierte Form, die Verdichtung dieser notwendigen Konfrontierung des Menschen mit sich selbst als vorgegeben und als Auftrag. Gewiß wird das so verstandene Experiment zur Methode wissenschaftlicher Forschung verselbständigt und hat an der Autonomie der Wissenschaft Anteil; dennoch erhält es seinen tiefsten Sinn und findet seine letzte Norm in der Grundbezogenheit auf den Dienst an der Selbstverwirklichung der Gemeinschaft des Menschen in seiner Welt: es ist notwendig für das Leben des Menschen. Und gerade wegen dieser Grundbezogenheit kann schließlich nur das Experiment am Menschen selbst, am Menschen, mit dem Menschen vollzogen – nach den vorsichtig durchgeführten Versuchen in der lebendigen Natur um ihn herum –, diesen Dienst erfüllen.

Die Konklusion dieser Betrachtung lautet daher: Das Experiment am Menschen ist lebensnotwendig, und zwar wegen der Verantwortung sich selbst und den andern gegenüber. Die Grenzen des Experiments im streng wissenschaftlichen Sinn werden durch den Beweis der Spezifität – das heißt die betreffende Frage könne im Interesse der menschlichen Person nur am Menschen erprobt werden – und durch den Respekt für die menschliche Person als an der Todesgrenze verantwortliches Wesen gezogen, so daß jedes Risiko vermieden wird, das nicht durch den Sinn des menschlichen Lebens gefordert wird. Der Forscher muß sich fragen: «Was bedeutet der Eingriff für den Menschen, und zwar nicht für den Menschen als eine isolierte statische Größe oder gar für deren anatomisch-physiologischen Bestand, sondern für den Menschen als eine sich in der Begegnung mit den Mitmenschen verwirklichende Person.»

Folgerungen

Bevor die medizinische Forschung den Menschen selbst einbezieht, muß aus den Tierversuchen möglichst feststehen, welche Folgen der zu versuchende Eingriff haben könnte und welche Gefahren weiter mit dem Experiment verbunden sind. Vor allem muß aus der Vorbereitung klar geworden sein, daß der Versuch am Menschen jetzt notwendig ist, weil auf anderem Weg weitere spezifische Daten nicht mit genügender Sicherheit zu bekommen sind. Diese genaue Vorbereitung und Berechnung ist erforderlich, um den Versuch am Menschen selbst zu begründen, seine wahrscheinlichen Grenzen zu erkennen und die Risiken möglichst einzuschränken. Kommt man zur Einsicht, daß das Risiko schwerer Schäden für die Versuchsperson nicht innerhalb redlicher Grenzen gehalten werden kann, so verlangt der Respekt für die menschliche Person, daß die Voruntersuchungen weitergeführt und die Versuche hinausgeschoben werden.

Die gemeinsame Verantwortung für die Volksgesundheit begründet tatsächlich den Appell an jeden individuellen Menschen, sich – gesund oder krank – für die medizinische Forschung zur Verfügung zu stellen oder sich durch das Spenden von Blut oder Körpersubstanz für den andern als seinen Nächsten einzusetzen.⁵ Die Todesgefahr eines Mitmenschen kann diesen Appell zur zwingenden Aufgabe zuspitzen, andererseits kann die eigene Lebensgefahr die Befolgung eines solchen Appells zur heroischen Tat machen, die nicht unter allen Umständen vollzogen zu werden braucht. Es gehört zur Aufgabe des medizinischen Forschers, entsprechend der mit dem Experiment verbundenen Gefahr den Charakter der Freiwilligkeit beim Appell an den Mitmenschen als Versuchsperson möglichst zu gewährleisten. Ein geringfügiges Risiko wird eher einen suggestiven Aufruf rechtfertigen als eine ernst-

hafte Gefahr; eine solche Gefahr macht im Gegenteil eine sorgfältige Prüfung der wesentlichen Freiheit der sich zur Verfügung stellenden Person notwendig. Auch in dem Fall, wo der Forscher oder das Forschungsteam sich selbst als Versuchsperson einsetzt, ist eine Prüfung der Motive des Versuches keineswegs überflüssig: Mangel an der auch in der Wissenschaft im Dienste des Menschen notwendigen Geduld, Leistungssucht und Selbstvernichtungstrieb verringern oft das Maß an Freiheit, das für eine fruchtbare und verantwortliche Untersuchung erforderlich ist.

Die 1947 in Nürnberg aufgestellten Normen für die medizinische Forschung, die mit den Empfehlungen der World Health Organisation aus dem Jahre 1964 praktisch identisch sind, geben eine ausgezeichnete Zusammenfassung der in diesem Beitrag dargelegten Ansichten und ergänzen zu einigen Aspekten der Fragestellung praktische Details:

1. Die freiwillige Zustimmung der Versuchsperson ist unbedingt erforderlich. Die Pflicht und die Verantwortlichkeit, den Wert der Zustimmung festzustellen, obliegt jedem, der den Versuch anordnet, leitet oder ihn durchführt. Dies sind persönliche Pflichten und persönliche Verantwortungen, welche nicht ungestraft auf andere übertragen werden können.
2. Der Versuch muß derart sein, daß fruchtbare Ergebnisse für das Wohl der Gesellschaft zu erwarten sind, welche nicht durch andere Forschungsmittel oder Methoden zu erlangen und welche ihrem Wesen nach nicht willkürlich und unnötig sind.
3. Der Versuch ist so zu planen und auf den Ergebnissen von Tierversuchen und einer Kenntnis des Wesens der Krankheit oder des sonstigen Problems aufzubauen, daß die vermutlichen Ergebnisse die Ausführung des Versuchs rechtfertigen werden.
4. Der Versuch ist so durchzuführen, daß alle unnötigen körperlichen und geistigen Leiden und Verletzungen vermieden werden.
5. Kein Versuch darf durchgeführt werden, wenn a priori ein Grund für die Annahme besteht, daß der Tod oder ein dauernder, körperlicher Schaden eintreten wird, mit Ausnahme vielleicht jener Versuche, bei welchen Versuchsleiter gleichzeitig als Versuchsperson dienen.
6. Das Gefahrenmoment darf niemals die Grenzen überschreiten, welche sich aus der humanitären Bedeutung des zu lösenden Problems ergeben.
7. Angemessene Vorbereitungen sind zu machen und ausreichende Vorkehrungen zu treffen, um die Versuchsperson gegen selbst die geringste Möglichkeit der Verletzung, der bleibenden gesundheitlichen Schädigungen oder des Todes zu schützen.
8. Der Versuch darf nur von wissenschaftlich geschulten Personen durchgeführt werden. Die größte Geschicklichkeit und die größte Vorsicht müssen in allen Stufen des Versuchs von denjenigen angewandt werden, die den Versuch leiten oder durchführen.
9. Während des Versuchs muß der Versuchsperson freigestellt bleiben, den Versuch zu beenden, wenn sie körperlich oder geistig den Punkt erreicht hat, an dem ihr eine Fortsetzung unmöglich erscheint.
10. Im Verlauf des Versuchs muß der Versuchsleiter jederzeit bereit sein, den Versuch einzustellen, wenn er bei Anwendung des von ihm geforderten guten Glaubens, besonderer Geschicklichkeit und Sorgfalt des Urteils Grund hat anzunehmen, daß eine Fortsetzung des Versuchs eine Verletzung, eine bleibende gesundheitliche Schädigung oder den Tod der Versuchsperson herbeiführen könnte.

Eine christliche Ethik ?

Es ist nicht so einfach, am Ende dieser Ausführungen die Frage zu beantworten, inwiefern die vorgelegte medizinisch-ethische Erörterung der Probleme um das Experiment am Menschen eine christliche Inspiration verrät. Vielleicht offen-

⁵ M. Marlet, Gesundheit als soziale Norm, Orientierung 30 (1966), S. 142 ff.

bart sich diese Inspiration in der an der Todesgrenze sich zeigenden Verantwortung für die Totalität des menschlichen Lebens, der menschlichen Gemeinschaft und für die Einmaligkeit der menschlichen Person. Wir haben allmählich vergessen, in welchem Maße medizinisch-ethische Anschauungen unserer Tradition sich trotz der Kontinuität mit der griechischen und hellenistischen Vergangenheit von der vor- und

außerchristlichen Gedankenwelt unterscheiden. Sogar die jetzt selbstverständliche Betonung des Menschlichen in der medizinischen Forschung gegenüber einer «Wissenschaft ohne Menschlichkeit» birgt in sich die Inspiration vom «Menschen für alle», der Christus gewesen ist und mit uns in der Geschichte bleibt bis hinein in die Vollendung am Jüngsten Tage.
Prof. Dr. Michael Marlet, Innsbruck

WESTLICHE STUDENTENREBELLION IN SOWJETISCHER SICHT (2)

«Das ist ausgezeichnet», rief *Marcuse* aus, als er vernahm, daß die italienischen und französischen Studenten auf den Mauern der von ihnen besetzten Fakultäten die Losung aushängten: «Seid Realisten, fordert das Unmögliche!» Das Entzücken des Professors ist verständlich, wenn man berücksichtigt, daß er in seinen Werken mit einer richtigen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft gleichzeitig völlig unrealistische und schlechthin unmögliche Alternativen vorbringt.

«Mamaismus»

Man sagt, daß die Lehre des amerikanischen Philosophen als Grundlage für den sogenannten «Mamaismus» dient, welcher die Ideen von Marx, Marcuse und Mao Tse-tung in sich vereint. Das ist eine völlig künstliche Vereinigung. Was Marx betrifft, so gibt es zwischen ihm und Marcuse überhaupt nichts Gemeinsames außer einigen gleichlautenden Namen. Marcuse verneint das Wichtigste am Marxismus, die Lehre von der objektiven Gesetzmäßigkeit der Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus und über die historische Mission der Arbeiterklasse. Zwischen den tief wissenschaftlichen marxistischen Theorien und den spekulativen, unbewiesenen Schlußfolgerungen Marcuses existiert ein Abgrund.

Gelegentlich verbindet man im Westen die Ansichten Marcuses mit dem sogenannten Maoismus. Aber der Professor selbst will nichts zu tun haben mit den «Ideen» Maos; er erklärt sie zu Recht für Heuchelei und leeres Geschwätz. Es handelt sich einfach darum, daß in der studentischen Bewegung ein Grüppchen von Leuten zu agieren versucht, die man in den chinesischen Botschaftsgebäuden füttert. Sie wollen die Studenten mit demagogischen Hinweisen über die spontane «Kulturrevolution» der Jungen und über das Recht der Studenten, ihre Professoren zu kritisieren, reizen. Aber es kann bloß von einem zufälligen Zusammentreffen einiger demagogischer Aufrufe Maos mit vereinzelt Losungen linksradikaler Studentengruppen die Rede sein.

Der Einfluß Marcuses selbst auf die Studenten ist unzweifelhaft, obgleich auch dies im allgemeinen ein Resultat der Reklame und der Mode und keiner tiefgehenden Analyse seiner Werke ist. Gewisse Studentenführer in der Art von *Rudi Dutschke* berufen sich oft auf die Ideen des kalifornischen Professors. «Marcuse ist für uns eine Stütze», erklärte Cohn-Bendit. Wenn dem so ist, dann stehen Cohn-Bendit und seine Freunde auf schwankendem Boden. Die wichtigsten Werke Marcuses tragen einen äußerst abstrakten, speziell philosophischen und soziologischen Charakter und sind wenig bekannt. Es ist zweifelhaft, ob Cohn-Bendit sie kennt, denn seine Äußerungen widersprechen vielen Ansichten des Professors. Offensichtlich handelt es sich um jene populäre Version, welche in dem im Jahre 1964 in den USA erschienenen Buch «Der eindimensionale Mensch» ausgedrückt ist, das in Europa erst nach Ablauf von vier Jahren verbreitet wurde. Das Hauptsächlichste an diesem Werk ist die Theorie von der Eindimensionalität, der Linearität des hochentwickelten Kapitalismus, welcher angeblich unter seinen Maßstab alle Erscheinungen des Lebens angleicht und anpaßt. Nichts vermag sich dieser Gesellschaft gegenüber zu behaupten, welche «alle Alternativen vernichtet oder verwirft». Deshalb übt auch die Arbeiterklasse in den hochentwickelten kapitalistischen Län-

dern nicht länger eine «negative Funktion», das heißt eine revolutionäre Rolle, aus, predigt Marcuse. «Die Arbeiter beginnen immer schwächer und gefügiger zu werden»; sie werden im System des gegenwärtigen Kapitalismus «integriert».

Als einzige Kraft sind die Intelligenz und die Studenten geeignet, der Gesellschaft Widerstand zu leisten, und deshalb sind sie, ähnlich wie die nationalen Minderheiten, alle «Ausgestoßene». Aber die Studenten und die Intelligenz sind, wie auch die «Ausgestoßenen», nach Ansicht Marcuses selbst, viel zu schwach. Deshalb sieht er überhaupt keinen realen Weg zur Liquidierung der unmenschlichen Industriegesellschaft. Auf die Frage, ob eine Revolution in den USA möglich sei, antwortet er kategorisch: «Völlig unmöglich.» Marcuse läßt seine Anhänger wirklich wehrlos zurück. Er verkündet die völlige Perspektivlosigkeit ihrer Anstrengungen. Im Resultat ergibt sich, daß Marcuse selbst, zusammen mit seiner pessimistischen Philosophie, sich als ein völlig in die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft «Integrierter» offenbart, welcher er eine allumfassende Macht und Unerschütterlichkeit zuschreibt.

Die gauchistischen Gruppierungen eigneten sich bei Marcuse in erster Linie seine Idee vom Verschwinden der revolutionären Haltung der Arbeiterklasse, der besonderen Mission der Studentenschaft und ebenso irgendwelche ethische Lehren an, wie den Aufruf, vom Leben beherzt alles zu nehmen, was möglich ist, und über die Rechtmäßigkeit der vollen sexuellen Freiheit, insofern nach Meinung des Philosophen die Beschränkung auf diesem Gebiet ein ebensolches Hindernis für die Reform der Gesellschaft ist wie ihre ökonomische und politische Struktur.

Marcuse überträgt viele Erscheinungen des amerikanischen Lebens mechanisch auf die übrigen kapitalistischen Länder. Sogar seine an sich richtige Kritik des Kapitalismus trägt einen idealistischen Charakter. In Wirklichkeit nimmt er längst veraltete Ideen der vormarxistischen Kritik des Kapitalismus und überträgt sie auf die Gegenwart. Die modische «Mini»-Philosophie deckt nicht viele wichtige Erscheinungen der Wirklichkeit. Sein Ideal der künftigen Gesellschaft, welche entstehen und auch nicht entstehen kann, ist äußerst utopisch.

Zudem ist Marcuse unglaublich widersprüchlich und widerlegt sich selber auf Schritt und Tritt. In seinen Arbeiten «entlarvte» er die Arbeiterklasse, indem er sie für «integriert» und zur revolutionären Aktion unfähig erklärte. Aber im Gespräch mit den Korrespondenten der Pariser Zeitschrift «Express» sagte er im September: «Eine Revolution ohne Arbeiterklasse kann ich mir weder vorstellen noch einbilden.» Vielleicht war der Greis einfach bereits vergeblich geworden?

Ganz allgemein gesagt ist die gauchistische Ideologie, wie auch die Theorie von Marcuse, selbst wenn man die anekdotischen Unsinnigkeiten beiseite wirft, das Gebiet eines schwankenden, unbestimmten, widersprüchlichen und verworrenen Denkens. Vielleicht beeinflussen sie auch deshalb die noch unreifen Köpfe der Studenten?

Verzweiflung oder Hoffnung?

Marcuse schloß sein Buch «Der eindimensionale Mensch» mit den Worten eines bei uns wenig bekannten Dichters: «Nur dank der Verzweifelnden können wir hoffen ...»

Wenn die jungen Gauchisten die «Internationale» singen, dann legen sie eine besondere Begeisterung in die Worte, welche versprechen, alles bis auf die Fundamente in Trümmer zu legen. Was die Notwendigkeit, eine neue Welt zu bauen, anbelangt, so ist dies für sie eine unangenehme und langweilige Ergänzung. Sie ziehen es vor, darüber nicht nachzudenken. Einer der gauchistischen Führer der französischen Studenten sagt: «Wir geben überhaupt keinem politischen System den Vorzug ... Was die künftige Gesellschaft betrifft, so errichtet sie sich ganz von selbst.»

Dennoch sind eine solche «Sorglosigkeit» und Bravade längst nicht für alle Studenten charakteristisch. Die ultralinken Leader widerspiegeln, wengleich sie auch großen Lärm machen, nicht die Stimmung der großen Masse der Studentenschaft, die zum Kampf herangezogen wurde. Ihrem Wesen nach ist die studentische Bewegung der Hunderttausende, Millionen junger Leute eine progressive, demokratische und der Wahrheit entsprechende Bewegung. In ihr existiert bei weitem mehr Besonnenheit und Verstand, als dies bei der Lektüre der bourgeoisen Presse scheinen mag, die absichtlich die unheilvollen, anarchischen Momente in den Vordergrund stellt und unterstreicht.

Die gemachte Erfahrung vermag die Studenten vieles zu lehren. Erstens prallten sie aus eigener Anschauung mit der mitleidlosen und mächtigen bourgeoisen Staatsgewalt zusammen. Sie sahen, daß der Kampf mit ihr eine harte und gefährliche Sache ist, welche Standhaftigkeit und mannhafte Geduld erfordert. In den Ereignissen dieses Jahres bestätigte sich die Voraussicht Lenins. Dieser schrieb in seinem Artikel über die russischen Studenten, indem er über den bekannten Ausspruch Skalozubs sprach: «Ich werde einen Feldwebel zum Voltaire machen», daß «diese Formulierung niemals veraltete. Im Gegenteil, es ist das Schicksal des 20. Jahrhunderts, seine völlige Verwirklichung zu sehen.»

Tatsächlich führte in Paris der Minister der Polizei, *Christian Fouché*, welcher bis dahin Minister für das Erziehungswesen war und die Reform der Universität leitete, die mitleidlose Abrechnung mit den Studenten, wobei er die Krise des französischen Systems der höheren Bildung noch verschärfte. In den USA beschäftigte sich insbesondere *Edgar Hoover*, der Chef des FBI, mit den studentischen Problemen. Und überall im Westen interessierte sich vor allem die Polizei für die «Erziehungsarbeit» mit der Jugend.

Zweitens erkannten die Studenten, daß ihre Bewegung allein ohne die Arbeiterklasse keine seriöse Kraft darstellt, welche

praktische revolutionäre Perspektiven besitzt. Schon im Verlaufe des Kampfes gingen die Studenten zu den Arbeitern. In unzähligen Reportagen westlicher Zeitungen werden interessante Gespräche geschildert, welche an den Fabrikatoren stattfanden. In den Gesprächen figurierte ständig der skeptische, spöttische Arbeiter und der leidenschaftlich geschwätzige Student. Oft war es ein Dialog von Tauben. Die Ursache war die, daß sich viele Studenten die Hinwendung zu den Arbeitern im Geiste eines «ins Volk Gehens» vorstellten, welches unsere Studenten-Narodniki (Volkstümmler) im vergangenen Jahrhundert erfolglos versucht hatten. Sie wollen unbedingt die «unwissenden» Proletarier lehren. Gelegentlich fehlt es ihnen offensichtlich an Bescheidenheit und Verständnis dafür, daß, wenn sie die Möglichkeit zum Studium haben, das nur dem Umstand zu danken ist, daß diese Arbeiter seit dem fünfzehnten Altersjahr an der Werkbank stehen. Sie vergessen, daß auch die Arbeiterklasse mächtige Organisationen und erfolgreiche politische Führer besitzt, daß die Arbeiterklasse die entscheidende politische Macht bei der Umgestaltung der Gesellschaft ist.

Wenn die Studenten auch irgend etwas erreichten, so nur dann und dort, wo sie die Arbeiterklasse unterstützten. Wäre etwa die Vorbereitung einer Universitätsreform, wie sie soeben vom französischen Parlament gebilligt wurde und ein unzweifelhaftes Zugeständnis der Behörden an die Forderungen der Studenten bedeutet, ohne das öffentliche Auftreten vieler Millionen Werktätiger zur Unterstützung der französischen Studenten möglich gewesen?

Natürlich beseitigt diese Reform die Ursachen der studentischen Bewegung nicht. Der französische Außenminister bestätigt: «Die revolutionäre Bewegung, welche sich im internationalen Maßstab entwickelte, hat die Tendenz, sich in unserem Lande wiederzubeleben.» In vielen Ländern hat die studentische Bewegung ebenfalls nicht nachgelassen.

Die Arbeiterklasse und ihre politischen Organisationen wenden den Studenten größte Aufmerksamkeit zu. Die kommunistischen Parteien sehen in den Studenten und der Intelligenz ihre natürlichen Verbündeten. Sie sprechen ernsthaft und aufrichtig mit den Studenten. Die Vertreter aus der Reihe der kommunistischen Parteien anerkennen, daß sie die Möglichkeit der studentischen Bewegung unterschätzten und einen Ausbruch solcher Stärke nicht vorausgesehen hatten. Aber gleichzeitig weisen sie kompromißlos auf die Schwächen und die Unreife der studentischen Bewegung hin. Die Kommunisten Frankreichs und Italiens nehmen zu Recht an, daß die Ereignisse ihnen eine große «historische Chance» geben, die revolutionären Reserven ihrer Länder stark zu erweitern. Dank dem gewinnt auch die studentische Bewegung eine reale Perspektive. Revolution spielt man nicht, und machen können sie die Studenten nur zusammen mit den Kommunisten, zusammen mit der Arbeiterklasse. *Prof. N. Molitschanov*

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Ludwig Kaufmann, Joseph Renggli

Ständige Mitarbeiter: Georg Bürke, Wien; Jakob David, Dortmund/Zürich; Alfons Gommenginger, Zürich; Robert Hotz, Lyon/Zürich; Joseph Rudin, Zürich/Innsbruck/Fribourg

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich. ☎ (051) 27 26 10

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postcheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung»), Bankkto.-Nr. 12975 – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postcheck 60.675 (Vermerk «Orientierung» 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung»
C. E. Suisse No 20/78611 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung» – Dänemark: P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 17.— / DM. 18.— / öS 100.— / FF 20.— / bFr. 210.— / dän. Kr. 28.— / Lire 2500.— / US \$ 5.—
Halbes Jahr: sFr. 9.— / DM 9,50 / öS 60.—
Gönner: sFr. 22.— / DM 23.— / öS 130.—
Studenten: jährlich sFr. 10.— / DM 10.— / öS 70.—
Einzelnummer: sFr. 1.— / DM 1.— / öS 6.—

Besinnungstage über Tod und Auferstehung im Seminar Schöneck vom 2. bis 6. April 1969

Eingeladen sind Akademiker, Hochschulstudenten, Maturanden. In Vortrag und Gespräch wird in diesen Tagen nach Sinn und Deutung von Tod und Auferstehung für den heutigen Menschen gefragt. Meditation und Liturgie sollen die Botschaft von Karfreitag und Ostern persönlich zur Erfahrung bringen und Wege zu ihrer Bezeugung erschließen.

Leitung: Dr. Othmar Keel, Exeget, Fribourg
Alois Imfeld, Religionssoziologe, Immensee

Gestaltung: zusammen mit den Theologiestudenten von Schöneck
Kostenanteil: Fr. 44.— (alles inbegriffen)

Prospekte und Auskünfte durch
Missions-Seminar Schöneck, 6375 Beckenried
Telefon (041) 84 52 07 oder 84 61 24