



Wir kommentieren

ein fiktiven Papst: Theaterereignis in London und New York - Die Vorlage: Fr. Rolfes fiktiver autobiographischer Roman vom Jahr 1903 - Zurückgewiesener Priesterkandidat denkt sich an Stelle Pius X. zum Papst gewählt - Das Bühnenstück: ein Spiel im Spiel - Bischof und Kardinal als Betreibungsbeamte - Blasse Modernisierung von Rolfes historischem Kontext - Innerkirchliche Repräsentation wird zum Theaterereignis - Ein Zölibatär beichtet, ein Papst klagt an - Satire und Ernst - Das Londoner Publikum reagiert gut - Friedrich Heers Bedenken gegen eine deutsche Inszenierung - Ist das peinliche Kirchen-Image «nur zu wahr»?

Kirche

Reaktionär oder revolutionär?: Der Ursprung der Kirche war ein revolutionäres Ereignis - Warum erscheint sie den Menschen als Urbild

der Reaktion? - Prüfung anhand von Sachthemen - Botschaft Christi und Freiheitsrechte - Ihre Durchsetzung ist der Kirche entglitten - Die humanitäre Konfession - Wirtschaftliche und soziale Entwicklung - Die katholischen Unternehmer hatten die bessere Lehre, die evangelischen die bessere Praxis - Tausend Wenn und Aber, wo es um die Tat geht - Das Beispiel der Sozialversicherung - Wahre, aber unrealistische Verkündigung - Ideen, die von uns ausgewandert sind, kehren auf Umwegen zu uns zurück - Warum mußten sie auswandern?

Bildung

Alte und neue Wege zur Hochschulreife: Verbaute Bildungs- und Lebenschancen - Wechselwirkung von Schulsystem und Gesellschaftsordnung - Immatrikulationskontrolle aus sozialem Interessenkonflikt - Tendenz des Gymnasiums zum elitären Bildungsweg - Fiktive

Rechte - Pädagogischer Defaitismus - «Allgemeinbildung» nicht mehr als Universalbildung möglich - Formale Bildung auch über Fachschulen - Erfolgsaussichten von Schülern der unteren sozialen Schichten.

Naturrecht

Bestätigte und ergänzte These: Keine kirchliche Lehrautorität in Fragen des bloßen Naturrechts - Vier Zeugen - Zehn Thesen oder Fragen von Prof. Auer - Das Gute ist das Sachgerechte - Weder Altes noch Neues Testament erbringen dem Weltethos zusätzliche materiale Gehalte - Detaillierte weltethische Weisungen aufzustellen ist eine subsidiäre und zeitbegrenzte Aufgabe für die Kirche - Prof. Huizing schreibt die Entfaltung einer innerweltlichen Ethik primär den Laien zu - Prof. Alois Müller stellt theologisch die Frage - Aus dem Schweigen des Konzils kann man auch Schlüsse ziehen.

Hadrian VII.

Ein satirisches Kirchen-Image

Die Engländer haben es in der langen Geschichte seit ihrer Christianisierung bisher nur zu einem Papst gebracht: Hadrian IV. Einen zweiten mit dem Namen *Hadrian VII.* sehen sie in London seit einem Jahr auf der Bühne. Der erste nannte seine Landsleute heilige und gerechte Leute und schenkte ihnen, so wird überliefert, in weltherrlich-feudaler Geste in den fünfziger Jahren des 12. Jahrhunderts die grüne Insel Irland. Der zweite verzichtet auf alle weltliche Souveränität, verschenkt den ganzen Kirchenschatz und kritisiert die englischen Katholiken ob des schlechten Beispiels, das sie England mit den Geldgeschäften und Einkünften ihrer Priester und den Sitzgeldern in den Kirchen gäben; aber auf eben diesem zweiten britischen Papst lastet ein schuldenreiches Vorleben, und damit nicht genug, muß er es erleben, daß ihm ein gehässiger Landsmann in feierlicher Audienz eine Forderung auf 40 000 Pfund (Entschädigung für acht Monate langes Warten in Rom!) vorrechnet und ihm, dem Zahlungsunwilligen, schließlich mit drei Kugeln den Garaus macht.

So gut, so recht; aber dieser Stoff gäbe wohl noch kaum ein Spiel, das, nach einer Erstaufführung in Birmingham im Mai 1967, in London seit dem letzten April im Mermaid Theater, in New York seit Januar am Broadway in Manhattan und nun erneut in London seit dem 18. März im Königlichen Theater am Haymarket zum großen Erfolg, ja zu einem der großen Theaterereignisse dieses Jahrzehnts («Time Magazine») wurde. Hadrian VII. ist nicht irgendeine imaginäre Figur, auf den sich die pauschalen Forderungen einer «Kirche der Armen» projizieren und dem sich noch ein paar mehr schlecht als recht von

Papst Giovanni abguckte Züge spontaner, nonkonformistischer Menschlichkeit anhängen lassen. Er ist vielmehr, obwohl Ausgeburt der Phantasie, identisch mit einem Mann, der wirklich gelebt hat: *Frederic William Rolfe*, alias *Baron Corvo*.

Biographischer Hintergrund

Der Literat mit diesem Doppelnamen begann als Schulmeister und war als solcher erfolgreich und beliebt. Im Jahre 1886 konvertierte er als 26jähriger zur Römisch-Katholischen Kirche, wurde darauf von seiner dissident-anglikanischen Familie verstoßen und trat mit dem Verlangen nach dem Priestertum in ein Seminar bei Birmingham ein. Wegen seines «extrem-schwierigen» und exzentrischen Charakters hinausgeworfen, versuchte er es ein zweites Mal am Schottischen Kolleg in Rom. Aber auch hier scheiterte er, und zwar «mangels Beruf» (echter Berufung), wie die Begründung bei der Entlassung lautete. Über diese Zurückweisung kam Rolfe nie hinweg; er hielt hartnäckig an seiner Berufung fest und hoffte darauf, eines Tages werde sie von der Kirche doch noch anerkannt werden. Er ging dabei so weit, seinen wahren Namen für jenen erhofften Moment aufzusparen und legte sich unterdessen diverse Pseudonyme bei, worunter Corvo mit dem (möglicherweise nicht rundweg erschwindelten) Barons-titel. Der Wechsel der Namen spiegelt sein unstetes weiteres Leben. Ohne Geld und Einfluß schlägt er sich als Maler, Fotograf und Journalist durchs Leben. Soweit er Gönner findet, pumpt er sie so lange an, bis ihnen die Geduld ausgeht, und schon betrachtet er die einstigen Freunde als Feinde, gegen die er seine journalistischen und literarischen Pfeile schleudert. Um die Jahrhundertwende beginnt er als Vierzigjähriger eine Reihe von Büchern zu publizieren. In Rom hat der zweifellos talentierte Mann sich beträchtliche Kenntnisse in mittelalterlicher Geschichte angeeignet, die er sich für eine «Chronik des Hauses Borgia» zunutze macht. Aber er bringt es auch mit ernsthafter Arbeit nicht auf einen grünen Zweig. Er verkracht sich mit seinen Verlegern, und keines seiner Bücher bringt ihm mehr als 50 Pfund ein. Unfähig, sich in die konformistische viktorianische Gesellschaft einzufügen, wird Rolfe immer extravaganter und endet, der Päd-erastie verfallen und sein eigener Feind geworden, als Verrückter (Paranoia) verhungert und verelendet im selbstgewählten Exil in Venedig.

Das war 1913. Zehn Jahre vor diesem bitteren Ende ließ sich Rolfe durch das dramatische Konkclave vom Jahr 1903 (Einspruch Österreichs gegen Rampolla, Wahl Pius X.) zu seinem anerkannten Meisterwerk inspirieren: Hadrian VII., ein fiktiver biographischer Roman,¹ dessen Gegenstand seine eigene Frustration und die daraus geborenen Wunsch- und Feindbilder sind. Rolfe verstand es dabei mit brillanten Anspielungen und Kontrasten, Personen und Ereignisse, die jedermann aus der jüngsten Vergangenheit kannte, ins Spiel zu bringen. Zum Beispiel hatte der neugewählte Pius X. (einem Nobelgardisten gegenüber, der ihn darum bat) spontan zugesagt, den Segen *urbi et orbi*, dem Wunsch des Volkes gemäß, auf der äußeren Loggia von St. Peter zu geben, er nahm aber, vom Kardinaldekan Oreglia auf die «ernsten Folgen» aufmerksam gemacht, davon Abstand, ließ sich ins Innere führen und übernahm nach dem Beispiel seines Vorgängers die Rolle des Gefangenen im Vatikan: symbolisch für das ganze antimodernistische Getto, in das dieser an sich reformfreundige Papst alsbald eingeschlossen wurde. Kontrastierend gibt Rolfe Hadrian VII. nicht nur gegen den Einspruch des Kardinals («Leo XIII. tat dies nicht») tatsächlich den Segen auf den Petersplatz hinaus: er läßt die angeblich zugemauerte Balkontüre, in welcher der Widerstand der Traditionalisten ihr letztes Argument findet, mit dröhnenden Hammerschlägen einreißen!

Ein anderes Wunschbild, das der damaligen Situation in Italien entsprach, war die Versöhnung mit dem savoyischen Königshaus. Rolfe läßt sie zur Apotheose des Papsttums werden. Am Jahrestag seiner Wahl von einer Reihe fürstlicher Majestäten besucht, folgt Hadrian VII. einer Anregung Kaiser Wilhelms und besucht in dessen Begleitung schnurstracks und zu Fuß Viktor Emmanuel mit Gemahlin und Kindern im Quirinal. Nach der etwas rührseligen Familienszene feierliche Rückkehr über den Tiber. Und hier, bei der Engelsbrücke, der Schuß aus dem Revolver des Attentäters. Hadrian stirbt, nicht ohne dem Mörder vergeben und seine Freilassung dem Volk und den anwesenden Majestäten geboten zu haben: «So starb Hadrian der Siebte, Bischof, Knecht der Knechte Gottes und (wie einige sagen) Märtyrer. So starb Petrus in den Armen Cäsars.»

Peter Lukes Drama

Es ist kaum ein Verlust, daß bei der Strafung des Stoffes für die Bühne mit vielem anderem der Aufzug der Majestäten wegfiel und an ihrer Stelle nur die Eminenzen übrigblieben; aber man kann sich fragen, inwiefern die Transponierung und Adaptation des historischen Hintergrundes von der zur Zeit Rolfes ungelösten «Römischen Frage» zu heutigen innerkirchlichen Problemen recht gelungen ist. Dem wenigen, was über ein paar zwischenmenschliche Gesten, Anwandlungen und Versuche hinaus dieser Hadrian VII. als Papst tut bzw. worauf er verzichtet, scheint der öffentliche «Sitz im Leben» entzogen, und es vollzieht sich alles nur noch in einem Bereich innerkirchlicher Repräsentation, von der man schon gesagt hat, sie «repräsentiere nur noch die Repräsentation».² Aber insofern dadurch das Fiktive dieser Repräsentation hervorgehoben wird, erreichte offenbar der Dramatiker mit der Reduktion «päpstlicher Handlungen» vielleicht erst seine eigentliche Absicht, nämlich eine Fiktion auf die Bühne zu bringen und sie als solche

¹ Fr. Rolfe (Frederic Baron Corvo), *Hadrian The Seventh*, Erstveröffentlichung 1904, neu aufgelegt in Penguin Books, Harmondsworth 1963.

² Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1925, kritisch zitiert von H. E. Bahr, *Verkündigung als Information*, Hamburg 1968, Seite 98.

³ *Hadrian The Seventh, A Play by Peter Luke*, Samuel French, London 1968. Diese preiswerte Theaterausgabe enthält auch Bühnenskizzen usw. und die Angaben über Aufführungsrechte. Der in der Haymarket-Inszenierung verwendete Text weicht von dieser Ausgabe mindestens an zwei Stellen deutlich ab: im Kommentar zum Tod und vor allem in den ersten Anschuldigungen des fanatischen Protestanten und späteren Attentäters Jeremiah Sant (I/1). Mit Rücksicht auf die heißen Gemüter in Ulster/Nordirland hat man seine in Belfast spielende Geschichte von papistischen

darzustellen. In der Tat geht es dem Autor *Peter Luke*³ keineswegs um einen möglichen heutigen Hadrian VII., sondern um die bizarre Figur des Frederic William Rolfe, der sich in seinem eingebildeten Papst selbst bespiegelt und sein eigenes Scheitern mit römischem Pathos verklärt.

Peter Luke stand zu diesem Zweck außer Rolfe's eigenem Werk noch eine zwanzig Jahre nach dessen Tod veröffentlichte biographische Studie von *A. J. A. Symons* «*The Quest For Corvo*»⁴ (Die Suche nach Corvo) zur Verfügung. So wurde er befähigt, mit seinem Stück Rolfe zu zeigen als «den Mann, der er war und als den Priester, der er zu sein wünschte». In den Übergängen von der Wirklichkeit zur Phantasie einerseits und von der Satire zum Ernst andererseits liegt das Interessante und das Gewagte, das Humoristische und das Geistreiche, das Peinliche und das Bedenkenswerte dieses Spiels.

Um das Fiktive zu betonen, hatte Luke einen Einfall. Er machte aus Hadrian VII. ein «Spiel im Spiel», das heißt er legte um die Fiktion einen realistischen Rahmen. Wie sich der Vorhang hebt, sitzt F. W. Rolfe in seiner ärmlichen Stube und beginnt seinen Roman zu schreiben; am Ende, da Hadrian sterbend vom Papstthron gleitet und sein Tod vom jungen Privatkämmerer kommentiert wird, werden die letzten Worte des Kommentars noch von einer zweiten Person gesprochen. Der Kämmerer seinerseits ist ein Seminarist, den Hadrian im Verlauf des Spiels aus eben dem Seminar geholt und zum Priestertum erhoben hat, das ihm selber diese Würde verweigert hatte, wobei die Identifikation dadurch unterstrichen wird, daß der Seminarist *George Arthur Rose* heißt: der Name, den Rolfe in seinem Roman sich selbst gibt. Die «zweite Person», die mitspricht, ist nun wieder dieser schreibende Rolfe. Der Scheinwerfer, der das ganze päpstliche Spiel hindurch die Gestalten im «leeren Raum», das heißt auf einer Bühne ohne Kulissen, beleuchtet hat, fällt erneut auf die Studierstube, in der das Werk des Literaten an sein Ende gelangt ist.

Zwei Doppelrollen

Doch nicht darin liegt der Einfall. Originell wird der Rahmen durch zwei Betreibungsbeamte, die am Anfang und am Schluß auftreten. Zu Beginn bringen sie die Warnung der Pfändung, am Ende führen sie dieselbe aus. Sie tragen nicht nur alles Bewegliche, Tisch, Stuhl und Kruzifix zur Tür hinaus, sie entreißen dem Autor auch noch sein vollendetes Manuskript: tatsächlich hat Fr. Rolfe zeitlebens keinen Pfennig für sein Meisterwerk erhalten. Doch mit diesem Hinweis auf das biographische Fakt hat es nicht sein Bewenden. Der Schlüssel zur Symbolik der beiden Beamten liegt in einer kleinen Regieanweisung. Sie sollen in Personalunion (als Doppelrollen) gespielt werden mit zwei Kirchenmännern, die in der ersten Szene, kaum sind die Beamten weg, als Besucher auftreten, und zwar im leuchtenden Rot eines Kardinals und im Violett des Bischofs. Dr. Courtleigh, Kardinal-Erzbischof von Pimlico, und Dr. Talacryn, Bischof von Caerleon. Sie sind die beiden wichtigsten Mitspieler im ganzen Stück, und auf sie konzentrieren sich Rolfe's Haß und Liebe zur Kirche im Sinne von Hierarchie und Priestertum.

Bosheiten in eine aus der Apokalypse des Johannes bezogene Philippika verwandelt. In der Gestalt des Sant wollte Luke offensichtlich die Gelegenheit wahrnehmen, auch den Anti-Katholiken eins auszuweisen und so, auf beide Seiten Hiebe austeilend, vielleicht sogar der Ökumene dienen. Sant ist nämlich in der Romanvorlage ein Sozialist und wurde von Luke zum protestantischen Sektierer umfunktioniert.

⁴ Erstveröffentlicht 1934 (mehrere Auflagen), Neuauflage 1966 in Penguin Books. Dieses «Experiment» einer biographischen Nachforschung enthält viele Zeugnisse von Zeitgenossen Rolfe's. Besonders interessant ist das Kapitel über seine Freundschaft mit dem bekannten Konvertiten *Hugh Benson*: sie entsprang aus der Bewunderung für Rolfe's Hadrian VII., nährte sich an gemeinsamen Interessen für Magie und Astrologie und zerbrach an einem zu zweit vorbereiteten Buch über Thomas Becket.

Der Kardinal

Hinter den beiden verbergen sich nur zu deutlich zwei historische Persönlichkeiten, die nicht nur in Rolfes eigenem Leben eine Rolle gespielt haben. Mit *Courtleigh* ist der dritte römisch-katholische Erzbischof von Westminster, Kardinal *Vaughan*, visiert. Als Fundamentalist und extremer «Papist» betrieb er die Nichtigerklärung der anglikanischen Weihen. Die von ihm erbaute, durch ihren hohen Turm berühmte Westminster-Cathedral wurde mit dem Pontifikalrequiem zu seinem Begräbnis eröffnet. *Vaughan* verkörperte also sehr wohl das Selbstbewußtsein römisch-katholischer Hierarchen, und so muß nun auch *Courtleigh* als Zielscheibe herhalten für alle Vorwürfe, die Rolfe über seine schlechte Behandlung durch *Courtleighs* Vorgänger und die ganze kirchliche «Sippchaft», vor allem aber über vorenthaltene Gelder, nichtgehaltene Versprechungen und seine daraus resultierende, vom römischen Seminarsaufenthalt datierende Verschuldung erhebt. Merkwürdig ist, daß *Courtleigh* schon bei seinem ersten Besuch eine Erklärung mitbringt, die Rolfe recht gibt und die Hierarchen ins Unrecht versetzt. Diese unwahrscheinliche Selbstverdemütigung des Kardinals ist nun wiederum im Sinne der Fiktion zu verstehen. Rolfe lebt in seiner Einbildung dauernd von diesem erhofften, mit allen Mitteln zu ertrotzenden Eingeständnis, und da das erste in seinem Kämmerlein gesprochene ihm später doch nicht genügt (er hat die schriftliche Erklärung sofort in «Edelmüt» ins Feuer geworfen), muß es zu einer zweiten, öffentlichen Anklage der ganzen Hierarchie vor versammeltem Kardinalskollegium kommen.

Der Höhepunkt des Dramas wird (2. Akt, 5. Szene) genau dort erreicht, wo *Hadrian VII.* angesichts der gegen ihn in englischen Blättern erhobenen Anklagen und Verleumdungen seinen Ring vom Finger zieht, vom Thron steigt und seinem päpstlichen Hof mit rasendem Geschrei sein elendes, gepeinigtes Vorleben enthüllt. Dieser dramatisch gesteigerten öffentlichen «Beichte», die institutionell gesehen Anklage und Selbstbeschuldigung in einem ist, steht im 1. Akt (2. Szene) die private Beichte gegenüber, die *Fr. (ederic) Rolfe* ablegt, bevor er durch die heiligen Weihen zu *Fr. (= Father) Rolfe* wird.

Fr. Rolfes Beichte

Diese Beichtszene verdient wohl eine besonders kritische Würdigung. Eine nach allen Regeln der Kunst «echt» auf die Bühne gebrachte Beicht ist auf jeden Fall eine heikle Sache. Echt wirken (leider!) die routinemäßig gesprochenen Gebete und leider auch ein Stück weit die detaillierten Bekenntnisse, die zweimal genau nach der Reihenfolge der zehn Gebote zunächst in Form einer «Wochenbeicht» und dann als «Generalbeicht» abgelegt werden. Es sind die typischen Bekenntnisse eines skrupulösen, frauenfeindlichen und (soll man es sagen?) «klerikal verdorbenen» Gewissens, das sich scheinbar ebenso ernsthaft mit unzähligen Futilitäten wie mit den unbewältigten Schwächen des eigenen Charakters abplagt. Die Größe der Szene liegt aber in den unvermittelt auf das Zentrale, Wesentliche gehenden drei Gegenfragen des Beichtvaters: «Lieben Sie Gott? – Lieben Sie den Nächsten? – Lieben Sie sich selbst?» Hier kommt, mitten in der Satire, wirklicher Ernst zum Vorschein, der sich (in der Inszenierung am Haymarket) auch in einer wohlthuend ruhigen, menschlich warmen Stimme äußert, die sich verblüffend nicht nur von Rolfes nervösem Geschwätz, sondern auch von allem sonst in diesem Theater aus klerikalem Mund zu hörendem Gerede abhebt. Verblüffend ernst, treffend und ehrlich sind nun aber auch die Antworten des Beichtenden. Auf die erste Frage antwortet er: «Ich weiß es nicht, wirklich nicht»; dann bekennt er, was Gott als Schöpfer der Welt, als sein Herr, als Schönheit und Gerechtigkeit, als das Erste und das Letzte für ihn bedeutet und wie er zu absolutem Glauben und zu jedem Opfer bereit ist, «so weit ich klar sehe; aber dann,

in meinem Geist, tut sich ein Abgrund auf, und der ist mit Nebel gefüllt». – «Lieben Sie Ihren Nächsten – Ihren Nachbarn (neighbour)?» Ein offenes «Nein» ist die Antwort. Rolfe verabscheut «ihn» und «sie» und bekennt: «Die meisten Leute sind für mich widerwärtig und in Wesen, Gehaben oder Geist abstoßend. Ich bin zwar solchen begegnet, mit denen ich gerne in Sympathie verbunden wäre, aber ich war unfähig, ihnen nahe genug zu kommen.»

Dieses Bekenntnis der mangelnden Kontakt- und Liebesfähigkeit hat Rolfe auch schon in der ersten Szene in leidenschaftlichen Klagen geäußert, die aus der Einsamkeit seiner Kammer an Gott selber gerichtet sind. Rolfe erscheint so von Anfang an als tragische Figur, weshalb auch auf die dritte Frage ein Nein folgt: Rolfe gefällt sich nicht, er verachtet sich.

Der Bischof

Als geduldig zuhörender und wohlwollend zusprechender Beichtvater waltet in unserer Szene Bischof *Talacryn*, der denn auch schon bei seinem ersten Auftreten (als Begleiter des Kardinals) von Rolfe als sein «Freund» begrüßt wird. In London gibt es noch Leute, die die historische Gestalt gekannt haben, die sich hinter ihm verbirgt, ein Bischof von Menevia, namens *Mostyn*. Er galt als eifriger Seelsorger und war bei den Engländern als ein Mensch mit Menschlichkeiten beliebt: er ging auf die Jagd und vor allem: er spielte Bridge.⁵ Im Theater bleibt er Rolfes Mentor, auch als dieser Papst geworden ist. Aber er geht immer mehr unter in der römischen Klerisei, die sich in den Personen des Kardinalstaatssekretärs (am Haymarket eine wenig überzeugend und keineswegs «römisch», sondern schon eher «barbarisch» gespielte Rolle!), des Kollegrektors und des (im Sinne des Clichés gut getroffenen) aus England stammenden Jesuitengenerals darbietet. Schillernd und zweideutig wird aber die Gestalt *Talacryns* durch die erneute Verwandlung am Schluß. Auch er ist und bleibt, wenn auch weniger heimtückisch und brutal als der Kardinal, in Wirklichkeit – Betreibungsbeamter.

Satire als Apologie

Soll man daraus ableiten, das ganze Stück sei als Angriff gegen die Kirche zu verstehen? Gewiß, sehr vieles wirkt als Parodie barocker kirchlicher Präsentation; aber wer wollte bestreiten, daß vieles an ihr heute komisch wirkt? Dabei muß man in Rechnung stellen, daß zum Beispiel die Szene mit dem größten «Theatereffekt» (Einzug der Kardinäle unter Choralgesang, der zusammen mit dem Duft des Weihrauchs das ganze Haus erfüllt, Anfrage an *Fr. Rolfe*: «Do you accept pontificality?» [Nehmen Sie das Papsttum an?], und in der Mitte von all dem die von einem Pagen auf einem Kissen vorgehaltene Papstkrone) in etwa auch das Zeremoniell englischer Königskrönungen parodiert. Die Lösung auf die Frage, was «beabsichtigt» sei, gibt gewissermaßen *Fr. Rolfe* selber, wenn er in der zweiten Szene dem Kardinal entgegenhält: «*Ich hasse nicht den Glauben, ich hasse die Gläubigen.*»

Und wie, so mag die letzte Frage lauten, reagiert das Publikum? Mir schien, es reagierte richtig und gut. Es lachte, wo zu lachen war, und schwieg respektvoll, wo der Autor religiösen Ernst zu intendieren schien. So mindestens erlebte ich es auf dem «upper circle», der von lauter jungen Leuten in Sportblusen und dergleichen bevölkert war. Als ich freilich der Aufführung ein zweites Mal folgte, diesmal vom unteren Balkon aus, saß ein Priester neben mir, der immer wieder die Hände vors Gesicht hielt. Von der Nähe gesehen, wirkte in der Tat manches peinlicher. Aber offenbar war mein Nachbar nicht nur von diesem oder jenem Detail, sondern vom ganzen schockiert: vom Image, das hier von der Kirche geboten wurde. «Es ist nur zu wahr», flüsterte er mir zu. Nach der Aufführung

⁵ Diese Auskünfte verdanken wir Erzbischof Roberts SJ, der als Seminarist eine Zeitlang Zeremoniar von Bischof *Mostyn* war.

mußte ich von ihm erfahren, daß er sich allein gelassen, ja ins Exil geschickt fühlte. Er trug schwer an den Konsequenzen seiner Unterschrift, die er unter einen Text gesetzt hatte, mit dem sich vierzig englische Priester von «*Humanae vitae*» distanzieren hatten...

So bleibt als Gesamteindruck: tragisch und komisch zugleich. Wirkliches Theater, das ebenso amüsieren wie zu denken geben kann. Und das ist vielleicht die einzige Art, wie die Kirche in ihrem derzeitigen Image in unserer Welt überhaupt noch auf die Bühne zu bringen ist. Kritik und Reform, nicht in tierischem Ernst, sondern erleichtert durch Humor: Satire als Anklage und Apologie zugleich. *L. Kaufmann*

Nota bene: Das Wiener Burgtheater hat die deutsche Inszenierung beschlossen und Hadrian VII. (mit Josef Meinrad in der Titelrolle) auf das Programm der nächsten Spielzeit (zweite Hälfte) gesetzt. Man wird sehen, was nach dem doppelten Verlust der ursprünglichen zeitgenössischen Bezüge der Vorlage und des spezifisch englischen Kontexts des Dramas noch übrigbleibt, um mehr als ein gut gespieltes *spectaculum* abzugeben. Der Chefdraturg des Burgtheaters, *Friedrich Heer*, hat gegen die Inszenierung «*ernsteste Bedenken*» erhoben; sie geschah somit keineswegs, wie da und dort kolportiert wurde, auf seine Veranlassung. «*Man kann nicht alle zwei Jahre einen Papst auf die Bühne bringen*», sagte uns Heer, und er autorisierte uns, seine folgende Erklärung zu veröffentlichen: «*In einer Zeit, in der wir heute in unserer Kirche so viele echte große Tragödien und Dramen erleben, halte ich dieses englische Stück für eine entlogene Sache, die uns den Raum verleiht für eine zeitgerechtere Behandlung eines riesenhaften Problems*» (Fr. Heer).

KIRCHE — REAKTIONÄR ODER REVOLUTIONÄR?

Wenn es ein revolutionäres Ereignis in der Weltgeschichte gibt, dann ist es die Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit. Gott bricht sozusagen ein in den Bereich seiner Schöpfung. Mit dem Eintritt Jesu Christi in die Geschichte ist, wie er selbst nicht müde wird zu verkünden, das Reich Gottes gekommen. Die Herrschaft der Sünde und des Fürsten dieser Welt ist grundsätzlich gebrochen. Zugleich aber ist der Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Finsternis auf Weltweite entbrannt. Der durch die Sünde herbeigeführte Bruch zwischen Gott und den Menschen ist geheilt, der Zugang zu Gott wieder eröffnet. Der Erlösungstod Jesu Christi schenkt uns ein neues Leben. Die Zuwendung der Erlösungsgnade in der Taufe macht uns zu einer neuen Schöpfung für dieses neue Leben, und in dieser neuen Schöpfung gelten neue Gesetze — ist die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten das oberste Gesetz.

In nichts anderem als in diesem revolutionärsten Ereignis der Weltgeschichte hat die Kirche Jesu Christi ihren Ursprung. Die Menschen erkennen in ihr aber gar nicht die Trägerin einer durch die Menschwerdung Jesu Christi ausgelösten revolutionären Bewegung; sie erscheint ihnen vielmehr als das Urbild einer konservativen, restaurativen, ja reaktionären Institution. Tun sie der Kirche damit Unrecht? Ist es vielleicht nur täuschender äußerer Schein, der diesen Eindruck erweckt? Oder hat die Kirche selbst zu diesem für sie nicht schmeichelhaften Urteil Anlaß gegeben und gibt diesen Anlaß vielleicht auch heute noch?

Apodiktische Globalurteile sind hier fehl am Platz; in ihnen drücken sich nur vorgefaßte Meinungen aus. Um zu einem begründeten Urteil zu gelangen, gibt es nur einen Weg, nämlich auf eine Reihe einzelner Sachthemen einzugehen, um an ihnen zu prüfen: hat die Kirche im Bereich dieses Themas reaktionär oder revolutionär gewirkt, hat sie im wesentlichen einen verstetigenden, erhaltenden Einfluß ausgeübt, oder hat sie erneuernd, verjüngend, verbessernd gewirkt, hat sie — wenn Jesus Christus gekommen war, um in dieser Welt einen Wandel herbeizuführen, in dieser Welt das Reich Gottes zu errichten — diesen Auftrag ausgeführt?

Wer hat die Sklaverei abgeschafft?

An die erste Stelle setze ich das Thema von der persönlichen Freiheit. Mein verstorbener Wiener Freund *August M. Knoll* meinte, die Kirche — besonders mit ihrer Lehre vom Naturrecht — zeige sich an der menschlichen Freiheit uninteressiert. Damit habe sie eine ganz große Aufgabe versäumt, die ihr göttlicher Stifter ihr doch mitgegeben habe. Schon der Apostel Paulus habe diese Frage der menschlichen Freiheit — zunächst angewandt auf die damalige Sozialordnung mit ihrer Institution der Sklaverei — unzulässig spiritualisiert, indem er sagte: «*Was spielt es schließlich für eine Rolle, ob du in*

dieser irdischen Gesellschaft freier Bürger oder Sklave bist; im Reiche Gottes bist du im Genuß der Freiheit der Gotteskinder; darauf allein kommt es entscheidend an!»

Soviel ist wohl ganz eindeutig, daß weder der Apostel Paulus noch überhaupt das Urchristentum an die soziale Frage der damaligen Zeit — das war die Frage der Sklaverei, wie die soziale Frage des 19. Jahrhunderts die Arbeiterfrage war — herangegangen sind. Gewiß wird man sagen dürfen: genau so sicher, wie der Einfluß des jungen Christentums sich im Imperium Romanum durchzusetzen vermocht hat, hat er auch auf die Institution der Sklaverei humanisierend eingewirkt. Die Härte, die Brutalität dieser Institution wurde gemildert, aber die Institution als solche wurde nicht in Frage gestellt, ja nicht einmal in ihrer Fragwürdigkeit erkannt.

Wir müssen ehrlich bekennen, daß in späteren Jahrhunderten sogar Rückschritte stattgefunden haben, daß namentlich mit dem Eindringen des Aristotelismus im Hochmittelalter Gedanken des klassischen Altertums sich auch in der scholastischen Theologie und vor allem der scholastischen Naturrechtslehre breit gemacht haben, die in ein christliches Weltbild schlecht hineinpassen. Noch mehr: Um ehrlich zu sein, müssen wir bekennen: das Christentum und die Kirche, auch als Institution, haben über die mildernde, humanisierende Wirkung hinaus das Problem nicht ernsthaft angepackt und noch weniger gelöst.

Wir rühmen uns manchmal, es sei eine Frucht des christlichen Glaubens, der christlichen Religion, des christlichen Ethos, daß in der Welt die Sklaverei als Institution überwunden sei. Ich glaube, man kann gerade hier den Unterschied sehr deutlich illustrieren. Ganz sicher scheint mir zu sein: Wenn wir heute die Menschenwürde achten, wenn wir heute das Bewußtsein haben, daß dem Menschen Freiheitsrechte zustehen, wie sie schon in der Deklaration der Freiheitsrechte der Vereinigten Staaten und der Französischen Revolution und heute in der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen sich ausgesprochen finden, so ist das sicher eine Auswirkung des Geistes, der Gesinnung und der Auffassung vom Menschen, die zwar nicht christliches Offenbarungsgut ist, faktisch aber durch den Einfluß der Botschaft Jesu Christi sich in der Welt verbreitet hat. Aber wer hat sie durchgesetzt? Wenn wir unseren Schulkindern nicht eine beschönigende Kirchengeschichte beibringen, sondern die Dinge so darstellen, wie sie wirklich sind, müssen wir sagen: diese ganze Gedankenwelt von der Menschenwürde, von den Freiheitsrechten, die den Menschen zustehen, ist der Kirche — nicht nur der Kirche als Institution, sondern auch der Kirche als der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen — weitgehend entglitten. Sie ist in säkularisierter Form von den Kreisen übernommen worden, die wir heute als die «*dritte*», die humanitäre Konfession zu bezeichnen pflegen. Wir mögen es drehen und wenden, wie wir wollen: die wirkliche Überwindung der Institution der Sklaverei (soweit sie wirklich aus der Welt entfernt ist) ist die Lei-

stung der Aufklärung und des Liberalismus des 18. und 19. Jahrhunderts (daß dabei außer humanitären Motiven auch ganz massive kaufmännische Interessen im Spiele waren, braucht nicht verschwiegen zu werden).

Angst vor den Konsequenzen

Damit sind wir schon beim zweiten Sachthema: Aufklärung und Liberalismus; wie steht es darum?

Zweifelloos ist die ganze Entwicklung im Sinne der Aufklärung des 18. Jahrhunderts nur möglich gewesen auf christlichem Boden. Gewiß, das klassische Altertum in seinen Spitzenleistungen, vor allem in Hellas, hatte diese Erkenntnisse schon hervorgebracht, hat aber nicht vermocht, sie zum Gemeingut einer breiteren Schicht, sei es auch nur der Intellektuellen, zu machen. Daß es dazu gekommen ist, ist erst ermöglicht worden durch das Menschenbild und die Vorstellung vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott, wie Jesus Christus sie in die Welt gebracht hat. Aber daraus auch nur rein intellektuell die Konsequenzen zu ziehen, geschweige denn aus den intellektuell gezogenen auch die praktischen Konsequenzen für den gesellschaftlichen und politischen Bereich zu ziehen, das ist – wir müssen es ehrlich anerkennen – nicht von der breiten Masse des gläubigen christlichen Volkes ausgegangen; ja noch mehr: wir kommen um das ebenso ehrliche Anerkenntnis nicht herum, daß kirchenamtliche Instanzen sich da viel eher hemmend ausgewirkt haben als anregend und fördernd.

Vergessene Aufgaben, die Gott uns stellt

Sprechen wir von der wirtschaftlichen Entwicklung. Auch da liegt es natürlich nahe, daß die Botschaft Jesu Christi zunächst den Menschen die Relativität des wirtschaftlichen und überhaupt des zeitlichen, irdischen Wohlergehens zu Bewußtsein bringt. Aber dieselbe Botschaft Jesu Christi bringt uns doch – oder sollte uns doch – ebenso zu Bewußtsein bringen, daß, wenn Gott uns in diese Lage hineinstellt, indem er uns als bedürftende Wesen erschaffen hat, wir dann auch die Welt dementsprechend anpacken, und daß wir uns in dieser Aufgabe, vor der wir notgedrungen stehen, so gut wir können zu bewähren suchen. Stattdessen haben wir es erlebt, daß die Entwicklung zur modernen dynamisch-expansiven Wirtschaft ausgesprochenermaßen in nichtkatholischen Ländern vor sich gegangen und uns vorausgeeilt ist. Zum Teil haben die katholischen Länder inzwischen aufgeholt und den Anschluß an diese Entwicklung gefunden, zum guten Teil aber auch nicht. Zu den sogenannten unterentwickelten Ländern gehören ja gerade katholische Länder, nicht nur im Süden Europas, sondern insbesondere das jedenfalls dem Namen nach katholische Latein-Amerika. Es hat sehr lange gebraucht, bis wir auf katholischer und besonders auf kirchenamtlicher Seite begriffen haben, daß es auch im Bereich der Wirtschaft darum geht, Aufgaben zu lösen, vor die Gott uns gestellt hat.

Der Papst, ein Feldherr ohne Armee

Zur Sozialen Frage und zum Problem des Sozialismus nur ganz wenige Worte. Schon oft ist darauf hingewiesen worden, es sei doch eine höchst befremdliche Erscheinung, daß ausgerechnet in den katholischen Ländern der Kommunismus eine so starke Anhängerschaft habe. Man meint, das könne doch keine rein äußerliche Zufälligkeit sein, es müsse doch einen Grund haben. – Auf einer Tagung des Bundes katholischer Unternehmer (Jahrestagung 1967) ist von zwei verschiedenen Seiten ausgesprochen worden, die katholischen Unternehmer hätten zwar im Vergleich zu ihren nichtkatholischen christlichen Kollegen die bessere Soziallehre, aber bei den evangelischen sei die soziale Praxis besser. Einer der beiden Redner, die das ausgesprochen haben, ist der Vorsitzende der UNIAPAC (Internationale Vereinigung katholischer Unter-

nehmerverbände); wenn dieser seinen Unternehmerkollegen das sagen darf, dann muß es auch mir erlaubt sein, das einmal zu sagen.

Die Kirche hat – das können wir ja nun nicht bestreiten und Papst Pius XI. hat es mit aller Härte ausgesprochen – im 19. Jahrhundert den Großteil der Arbeiterschaft verloren. Warum? Offenbar, weil weder die breite Masse der gläubigen katholischen Christen (das katholische Bürgertum) noch die beamtete katholische Kirche die neue, d. i. die proletarische Situation des Industriearbeiters erkannt und begriffen haben, und weil sie noch weniger verstanden und sich befeißigt haben, die Dinge in die Hand zu nehmen und das Entsprechende zu tun. Und wie sieht es denn heute aus? Stimmt das, was auf der Tagung katholischer Unternehmer gesagt worden ist? In der Tat, wir haben eine Soziallehre, um die nicht wenige evangelische Christen uns beneiden, eine Soziallehre, die von gottgläubigen Nichtchristen bewundert und übernommen wird. Aber wir haben unsere Kräfte nicht an erster Stelle darauf gerichtet, dort, wo das Recht verletzt wird, für dieses verletzte Recht einzutreten, sondern umgekehrt: bei jeder Maßnahme, die getroffen werden sollte, haben wir immer wieder Bedenken erhoben und langwierige Untersuchungen darüber angestellt, ob nicht vielleicht durch diese Änderungen, durch die vorgeschlagenen Hilfsmaßnahmen bestehende Rechte geschmälert oder beeinträchtigt werden könnten. Es fehlt der Mut, es fehlt die Entschiedenheit! Schon oft habe ich ausgesprochen: Wenn wir uns der Sozialenzykliken der Päpste rühmen, dann sollten wir immer dazu sagen: im Grunde genommen ist der Papst ein Feldherr ohne Offizierkorps und ohne Armee. Da werden in den Enzykliken große Gedanken ausgesprochen; sobald es aber gilt, diese Gedanken in die Tat umzusetzen, kommen tausend Wenn und Aber.

Nur ein Beispiel

Als in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts das damals kaiserliche Deutsche Reich daran ging, eine Sozialversicherung aufzubauen, war unbestrittenermaßen der katholische Volksteil durch seine parlamentarischen Vertreter im Reichstag in führender Weise daran beteiligt; dessen rühmen wir uns gern. Aber auch das mußte gegen sehr starke Bedenken durchgekämpft werden. Es gab eine ganz harte Diskussion, ob man denn wirklich dem Staat erlauben dürfe, Maßnahmen zu treffen, um individuelle Not zu beheben. Die damals gefundene grundsätzliche Lösung lautete:

Nein, der Staat hat sich nicht um das persönliche Wohl und Wehe der einzelnen anzunehmen, auch nicht seiner eigenen Staatsangehörigen; der Staat ist beschränkt auf die Sorge für das Gemeinwohl. Wenn allerdings das massierte Elend oder die massierte Not der einzelnen sich zu einer Gefährdung oder Beeinträchtigung des Gemeinwohls auswachsen, dann kann der Staat unter dieser Rücksicht eingreifen. Um das persönliche Wohl und Wehe beispielsweise des Kranken (Krankheit als solche ist eine individuelle Not), um die ärztliche oder Krankenhauspflege, um Ersatz des Verdienstauffalls usw. braucht der Staat sich nicht zu kümmern; das ist erst dann gerechtfertigt, wenn es sich um die Not einer sozialen Gruppe oder Schicht handelt, deren Elend oder Untergang das Gemeinwohl in Mitleidenschaft zieht.

Auf diesem Umweg konnte und mußte die soziale Krankenversicherung gerechtfertigt werden. Das Sozialprogramm, das die Sozialdemokratische Partei Deutschlands schon einige Jahre vor ihrem Godesberger Grundsatzprogramm aufgestellt hat, bekennt sich mit Entschiedenheit zur Gegenthese und erklärt: Die Gesellschaft schuldet jedem ihrer Glieder die Ermöglichung eines menschenwürdigen Daseins. In einer Besprechung dieses Sozialprogramms habe ich damals gesagt: Es ist doch eigentlich merkwürdig, daß erst die Sozialdemokratie kommen muß, um uns die Hemmung zu nehmen und uns über die Schranke hinwegzubringen; daß wir glaubten, sozialpolitische Maßnahmen zugunsten des von individueller Not Betroffenen erst dann treffen zu dürfen, wenn seine Not, sein Elend das

bonum commune beeinträchtigt. Hier wird uns ohne alle Umschweife gesagt: Wir als die staatlich organisierte Gesellschaft tragen Verantwortung dafür, daß jedem einzelnen Glied dieser Gesellschaft um seiner selbst willen ein Dasein ermöglicht und tunlichst gesichert wird, das wir – sprachlich vielleicht nicht ganz glücklich – als menschenwürdiges Dasein bezeichnen; gemeint ist ein Dasein, bei dem er sich gegenüber den andern Gliedern der gleichen Gesellschaft nicht in einer Weise disqualifiziert sieht, daß er sich sagen muß: ich zähle nicht mit, ich werde nicht als einer, der den andern gleichsteht, geachtet und behandelt.

Heute ist das, was in diesem Sozialprogramm – der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands – zu lesen stand, in der katholischen Soziallehre eine bänale Selbstverständlichkeit geworden. Wir haben nicht mehr die geringste Schwierigkeit damit, und ich habe nicht mehr nötig, einen ausgeklügelten Aufsatz für die «Stimmen der Zeit» zu schreiben, um das bei uns salonfähig zu machen.

So kommen manchmal auf Umwegen die Dinge zu uns zurück. Am Schluß sagen wir dann: Ja, das ist doch die Auffassung vom Menschen, die sich ganz selbstverständlich aus unserem christlichen Menschenbild ergibt!

Wahre, aber unrealistische Verkündigung

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt sich mit beiden Füßen auf den Boden der pluralistischen Gesellschaft. Nicht als ob es von Gott gewollt wäre, daß die Menschen in ihren Grundüberzeugungen auseinandergehen, ja widersprechen, indem zum Beispiel die einen an Gott glauben, die andern das Dasein Gottes verneinen. Das gewiß nicht, aber die pluralistische Gesellschaft in diesem Sinne ist eine Tatsache, und im Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche sich realistisch auf den Boden dieser und anderer Tatsachen gestellt. Heute fragen wir uns schon, ob das nicht selbstverständlich sei, ob sich das nicht ganz von selber aus der Lehre Jesu Christi ergebe – hat er uns doch gesagt, wir sollen die Menschen nicht gewaltsam zu ihrem Heil führen, ihnen den Glauben nicht aufzwingen, sondern wir sollen eine freie Gefolgschaft, einen freien Dienst Gottes bei den Menschen erwirken, indem wir ihnen die Botschaft Jesu Christi verkünden und ihnen seine Gnade vermitteln. Heute kommt uns das absolut selbstverständlich vor, dennoch mußten wir es auch wieder erst von andern, von Außenstehenden, beigebracht bekommen.

Ein sprechender Beleg dafür sind die Enzykliken Papst Leo XIII., insbesondere seine Staatsenzykliken. Leo XIII. geht einfach davon aus, daß die ganze Welt die Botschaft Jesu Christi angenommen haben sollte; es sollte in dieser Welt keine andern Menschen als wirklich gläubige Christen geben, die selbstverständlich auch alle nach ihrem christlichen Glauben leben und alle dem Stellvertreter Jesu Christi in Gehorsam verbunden sind. Von dieser Voraussetzung ausgehend entwickelt er die Aufgabe des Staates und das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Unter Zugrundelegung dieser Voraussetzung ist alles, was er sagt, hundertprozentig richtig, leider aber im gleichen

Grad unrealistisch. Auch hier hat die Kirche lernen müssen. Allmählich hat sie Kenntnis davon genommen, daß der Zustand, von dem man im Mittelalter irrträglich angenommen hat, er bestehe, weder damals bestanden hat noch heute besteht. Im Mittelalter hat man geglaubt, die Welt sei katholisch; man lebte in der Vorstellung, es gebe keine andern Menschen und keine andern Völker als diejenigen, die unter Kaiser und Papst den «orbis christianus» ausmachten. Über den «Limes» sah man nicht hinaus; was jenseits lag, war abgeschrieben, ja total vergessen; man hat in einer uns heutigen Menschen, die wir nicht anders als global denken können, völlig unverständlichen Illusion gelebt und blieb in dieser Illusion bis ins 19., ja bis ins beginnende 20. Jahrhundert befangen. Erst heute, unter dem überwältigenden Druck der Tatsachen, kommen wir dahin, die Dinge zu nehmen, wie sie sind, und gewinnen aus dieser realistischen Betrachtung der Dinge ganz andere Vorstellungen, ganz andere Ideen – auch über das spezielle Thema des Verhältnisses von Kirche und Staat.

Vom standortgebundenen Denken

Die Theologen, die für diesen geistigen Umbruch Vorarbeit geleistet haben, standen noch bis ins zweite Jahr des Konzils unter schwerem Druck und haben erst allmählich Luft bekommen. Jetzt, nachdem der Durchbruch vollzogen ist, sagen wir uns wieder: Ja, im Grunde genommen sind es unsere alten, ureigenen Ideen, die von uns ausgewandert waren und die nun zu uns zurückkehren. Wie dieser Vorgang zu erklären ist, wäre eine interessante Frage der Geschichtsphilosophie und, wenn es das gibt, auch der Geschichtstheologie. Ich für meinen Teil halte von Geschichtstheologie nicht viel; ich bin der Meinung, der liebe Gott läßt uns nicht in seine Karten gucken; wir sollten uns begnügen, über die Dinge philosophisch zu spintisieren – das kann dann so falsch sein wie es will, es ist unschädlich –, aber nicht darüber theologisieren; das lassen wir lieber Gottes Sache sein. Vieles läßt sich übrigens unschwer auf ganz simple Weise erklären, wenn man sich nur Rechenschaft gibt, daß der Mensch ein Gewohnheitstier ist und auch als Christ nicht aufhört, ein Gewohnheitstier zu sein. Denken wir überdies daran, daß unser Denken standortgebunden ist, und daß auch noch so heroische Anstrengungen, die Dinge in der Sicht und im Lichte des Glaubens zu sehen, uns niemals ganz vom standortgebundenen Denken befreien oder darüber hinausheben können, daß wir diesem vielmehr immer wieder zum Opfer fallen. Es ist das eine durchaus ausreichende Erklärung dafür, daß auch die Kirche sich all diesen Dingen gegenüber so unendlich schwerfällig verhalten hat. Eben darum bin ich der Meinung, wir können von Rechts wegen Gott gar nicht genug dafür danken, daß es uns vergönnt ist, in einer Zeit zu leben, in der die Kirche jedenfalls eine Epoche des Konservatismus, der restaurativen Haltung abschließt, in der sie mit einer solchen Epoche bricht und unter Anregung des Geistes Gottes alle Anstrengungen unternimmt, über diese Epoche hinauszuschreiten und wieder ein bewegender Faktor in der Welt zu werden.

Prof. Oswald von Nell-Breuning SJ

BILDUNGS-FOSSILIEN GEHÖREN INS MUSEUM

Institutionen veralten nicht weniger als Gebrauchsgegenstände, zum Beispiel die Postkutsche: sechsspännig geführt, gibt sie zwar immer noch ein romantisches Bild ab, aber unsere technisierte Zeit verlangt wirkungsvollere und bequemere Beförderungsmittel. Begeisternd war die alte Postkutsche übrigens auch früher schon nur für die Zuschauer, nicht aber für die Benützer!

Das gleiche gilt für unser höheres Bildungswesen. Bei aller

Romantik seiner äußeren Formen, die heute wie Fossilien anmuten, gehört unser bisheriges Bildungssystem an denselben Ort wie die Kutsche – ins Museum! In beiden Fällen liegen die Gründe hierfür im Fortschritt der technisierten Gesellschaft. Wie Prof. Franz-Xaver Kaufmann in seiner Studie «Zur Soziologie der weiterführenden Schule»¹ aufweist, stehen wirtschaft-

¹ Münsterische Beiträge zu pädagogischen Zeitfragen, Heft 14. Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster 1968.

liche und soziale Entwicklungen und die Entwicklung des Schulwesens in einer Wechselwirkung von größter Tragweite. Die Schule ist zudem der zentrale Mechanismus für die Zuteilung sozialer Lebenschancen, mit andern Worten: der soziale Differenzierungsfaktor.

Niemand denkt heute mehr, daß es zur Anpassung an die veränderten Bedingungen genügt hätte, die Postkutsche mit einem modernen Motor zu versehen: eine total neu konzipierte Struktur wurde nötig. Analog sind alle kleinen Veränderungen am gegenwärtigen Bildungssystem zum vornherein zum Scheitern verurteilt. Auch hier schreitet die neue Zeit gebieterisch nach etwas völlig Neuem. Nur mit einem Automotor ausgerüstet funktionierte die Postkutsche vielleicht noch schlechter als mit sechs vorgespannten Pferden. Trotz aller Veränderungen bleibt unser bisheriges Bildungssystem stets ein Fossil. Was wir brauchen, das sind neue Strukturen.

Starre Strukturen – verhinderte Bildungschancen

Ein positives Verhältnis zur heutigen komplexen, durch eine technische und bürokratische Organisation stabilisierten Gesellschaft scheint vor allem vom Maße der Schulbildung abhängig zu sein (vgl. Kaufmann, S. 19). Starre Strukturen beeinträchtigen die von der heutigen hochdifferenzierten Gesellschaft geforderte Vielzahl der Selektionsvorgänge, privilegierten bestimmte Schichten (die eine Minorität darstellen) und verunmöglichen die Gleichheit der Bildungschancen. Weshalb soll ein Großteil der Bevölkerung stets geringere soziale Lebensmöglichkeiten haben als die sogenannte Intelligenz, welche keineswegs etwa auf Grund einer überragenderen Begabung bevorzugt ist? (In der Bundesrepublik Deutschland zum Beispiel beträgt der Anteil der Arbeiter an der Gesamtbevölkerung rund 50%, ihr Anteil an den Studenten aber nur 5%.) Das alles ist nicht bloß ein Problem der sozialen Gerechtigkeit; es stellt vielmehr die ganze weitere Existenz unserer technisierten Gesellschaft in Frage.

«Institutionen veralten!» Aus dieser lapidaren Feststellung leiten weitblickende Pädagogen, Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler ihre Forderung nach grundlegenden Veränderungen ab. Mit Recht bemerkt Kaufmann hierzu: «Da die bestehenden Verhältnisse auch heute noch ein recht stabiles Gefüge darstellen, muß das gesamte Gefüge analysiert werden, wenn seine Änderungsbedürftigkeit deutlich werden soll. Das erklärt die scheinbare Radikalität mancher bildungspolitischer Äußerungen» (S. 29).

Wir sollten also vor radikalen Forderungen nicht erschrecken, sondern sie vielmehr konsequent durchdenken. Das suchen besonders *H. G. Herrlitz* und *H. Giesecke* mittels der in ihrer ausgezeichneten Dokumentationsreihe «*Paedagogica; Daten, Meinungen, Analysen*» vorgelegten Materialsammlung zu ermöglichen. Darin gab bereits vor Ausbruch der großen Studentenunruhen der Kieler Pädagoge Dr. *Hans-Georg Herrlitz* ein Buch mit dem wenig reißerischen Titel «*Hochschulreife in Deutschland*»² heraus, in welchem sich warnende Stimmen Einsichtiger vernehmen ließen. Das Buch hat nichts von seiner Aktualität eingebüßt, und vieles läßt sich auch auf die Situation anderer Länder anwenden.

Je unsinnigere Formen die Empörung der Studenten unter dem Druck revolutionärer Minderheiten annimmt, desto größer wird das Risiko, daß ihre berechtigten Anliegen wieder kein Gehör finden. Erschreckte Kreise des Bürgertums und insbesondere der Reaktionäre beginnen in aller Welt nach der Wiederherstellung der Ordnung zu rufen, wobei sie unter Ordnung

² Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968. Das Buch enthält entsprechend dem Dokumentationscharakter der ganzen Reihe kritisch kommentierte Auszüge aus einschlägigen Studien von Soziologen und Pädagogen. Wir erwähnen jeweils nur die Namen, zitieren nach Herrlitz und verweisen für die einzelnen Arbeiten auf dessen Bibliographie.

ganz selbstverständlich den früheren Zustand verstehen. Aber war dieser frühere Zustand tatsächlich in Ordnung? Seit Jahren wird gerade hierüber in Fachkreisen heftig diskutiert.

Schulsystem und Gesellschaftsordnung

Schulsystem und Gesellschaftsordnung, Bildungschance und Sozialstatus, Begabung und Milieu stehen in einer dauernden Wechselwirkung, was heutzutage hinlänglich bekannt sein dürfte. Es fragt sich nur, ob auch die entsprechenden Konsequenzen aus dieser Erkenntnis gezogen werden. Nach *H. G. Herrlitz* läßt sich «historisch nachweisen, daß Gymnasium und Universität ganz entscheidend daran mitgewirkt haben, den gesellschaftlichen Zustand erst herzustellen, den sie heute als eine selbstverständliche Gegebenheit akzeptieren und durch die Praxis der Auslese und der Leistungsbewertung immer weiter verfestigen. Die Geschichte des Hochschulreife-Problems begann in Deutschland mit einem handfesten sozialen Interessenkonflikt, an dem sehr deutlich abzulesen ist, daß die staatliche Immatrikulationskontrolle ursprünglich als ein Instrument restriktiver Sozialpolitik gehandhabt worden ist und zu Ergebnissen führte, die seither als ‚natürliches Bildungsgefälle‘ gelten» (S. 201).

Bis ins 18. Jahrhundert genossen die Universitäten eine weitgehende Autonomie. Das schulisch oder akademisch erworbene Wissen besaß den Charakter privater Gelehrsamkeit. Weil jedoch plötzlich ein Zustrom von Leuten zur Universität einsetzte, die nicht etwa wegen des Studiums kamen, sondern vor der militärischen Rekrutierung an die Hochschulen flüchteten, sank das Ansehen dieser Institution immer mehr. Das mußte der staatlichen Obrigkeit in doppelter Hinsicht mißfallen, denn einerseits verloren die Landesfürsten auf diese Weise Soldaten, andererseits aber lieferten die Universitäten auch nicht jene Hierarchie tüchtiger Beamter, deren die Territorialstaaten mehr und mehr bedurften. Der Eingriff des Staates ins Hochschulwesen wurde damit unvermeidlich.

Bei der an sich notwendigen Reform der Immatrikulationsbedingungen wurde die vorhandene berufsständische Gesellschaftsgliederung ganz einfach als ein «natürliches Prinzip» auf die künftige Schulorganisation übertragen. «Hatte sich das Gleichheitsprinzip bisher – dank eines fehlenden Reglements – recht und schlecht behaupten können, so wird jetzt ein Schulsystem entworfen, das die soziale Ordnung reproduzieren soll und damit die Ungleichheit der Bildungs- und Lebenserwartung pädagogisch sanktioniert» (S. 203).

Die Aufklärung vertrat – der Situation entsprechend – eine utilitaristische Schul- und Wissenschaftstheorie, welche letztlich die Universitäten zu landesherrlichen Vorbereitungsanstalten für akademische Berufe herabwürdigte. «Weil die akademische Unterweisung strikt und ausschließlich als Berufsausbildung verstanden und durchgeführt werden sollte, lag es nahe, auch die schulische Vorbereitung auf das Studium zu reglementieren. Die Studierfähigkeit konnte nicht mehr der privaten Initiative und dem individuellen Zufall überlassen bleiben, wenn die Universitäten in Zukunft eine unmittelbar auf die Bedürfnisse des ‚Gemeinwesens‘ bezogene Aufgabe zu erfüllen hätten» (S. 13 f.). Damit begann sich unvermeidlich das Problem nach dem inneren Verhältnis von Gymnasium und Universität zu stellen. «Wie weit mußte das Gymnasium den Universitäten ‚in die Hände arbeiten‘, um sich vor den Ansprüchen des Staates zu rechtfertigen, und wie weit durfte es sich als akademische Vorbereitungsanstalt verstehen, ohne sich in ein Konglomerat spezialisierter ‚Vorbereitungswissenschaften‘ aufzulösen?» (S. 15). (Bei genauerem Zusehen gewinnt man den Eindruck, daß dieses nun bald zweihundertjährige Dilemma noch immer nicht gelöst ist!)

Bildungsmonopol dank Neuhumanismus

Die Neuhumanisten bekämpften zwar im 18. Jahrhundert aus einer egalitären Bildungsauffassung heraus die berufsständische Schulorganisation und postulierten das neuhumanistische Gymnasium als eine Einheitsschule für alle, arm oder reich, die über den Elementarunterricht dazu fähig wären. Doch sie erreichten mit ihrem Historizismus genau die entgegengesetzten Resultate. Indem die neuhumanistische Bildungstheorie «den gymnasialen Fächerkanon jeder utilitaristischen Deutung entzog und ihn zum Medium einer geistesaristokratischen Bildungsästhetik emporstilisierte», verstärkte sie noch die Tendenz des Gymnasiums zum elitären Bildungsweg. Den Realschulen wurde eine Gleichwertigkeit mit dem humanistischen Gymnasium abgesprochen (man vergleiche hierzu die ersten preußischen

Maturitätsverhandlungen von 1787/88). Die Realschulen sollten nur eine Entlastungsfunktion ausüben und bei den «nützlichen Künsten und Handwerken» des Mittelstandes enden. Der humanistische Bildungsweg blieb einziger Zugang zum akademischen Studium, womit – ganz ungewollt – ein Bildungsmonopol der Gebildeten und Besitzenden, das heißt des Adels und des Bürgertums, institutionalisiert wurde.

«Hochschulreife»

An diesem Erbe tragen wir bis heute. Ein Beispiel hierfür bietet der Begriff der sogenannten Hochschul-Reife, welcher, im Gegensatz zum Utilitarismus der Spätaufklärer, den Verzicht auf eine pragmatische Rechtfertigung vor den «Zwecken des Staates» ausdrücken sollte und die individuelle «Bildung» zum Fundament des gesellschaftlichen Fortschritts erklärte (S. 20). Der Reife-Begriff knüpfte an die Vorstellung vom Gegensatz zwischen «Bürger» und «Mensch» an. Gegenüber einer pragmatisch begründeten Verfrühung und Totalisierung der bürgerlichen Berufsrolle wurde die individuelle Selbstvervollkommnung propagiert, und das Leitbild des brauchbaren Staatsdieners durch den ästhetisch «Gebildeten» ersetzt. Hochschulreife bedeutete nicht etwa einen Bildungsabschluß, sondern bloß den Übergang zu einer neuen Phase der Bildung, nämlich zur Wissenschaft, welche noch immer als eine durch die Philosophie geschaffene Einheit verstanden wurde. Auch Schleiermacher war noch der Ansicht, die eigentliche Universität bestehe in der philosophischen Fakultät, der die anderen Disziplinen eingewurzelt sein müssen. Und er warnte: «Unüberlegt handeln diejenigen, die uns eine Umbildung und Zerstreuung der Universitäten in Spezialschulen vorschlagen» (S. 117).

Schleiermacher irrte, und von der Einheit der Universität in der philosophischen Fakultät kann keine Rede mehr sein. Aber dessen ungeachtet wird der «Hochschulreifebegriff» weiterhin strapaziert, als habe sich in den vergangenen zweihundert Jahren nichts geändert. Nach wie vor beruhigen wir unser Gewissen mit der Vorstellung, das neuhumanistische Postulat auf gleiche Bildungsmöglichkeit für alle sei längst erfüllt. Und das Recht aufs Studium stellt selbstverständlich auch in unseren Augen ein Menschenrecht dar.

Nicht ohne Bitterkeit bemerkt jedoch Herrlitz hierzu: «Organisatorische Voraussetzungen und rechtliche Möglichkeiten bleiben so lange fiktiv, wie ein Teil der Bürger aus objektiven Gründen und subjektiven Hemmungen gar nicht in der Lage ist, von diesen seinen Rechten Gebrauch zu machen» (S. 209). Nun, es wird höchste Zeit, daß auch unsere Traumgebäude von fiktiven Menschenrechten in sich zusammenbrechen und uns mit den Realitäten konfrontieren. Prof. Ralf Dahrendorf, der bekannte Soziologe und Politiker in Konstanz, versuchte dies mit einer Statistik aus deutschen Gymnasien. Vergleiche ergeben, daß die Verhältnisse auch in der Schweiz oder Österreich nicht rosiger zu sehen sind.

Fiktive Rechte und Tatsachen

«Jeder sechste Bürger der Bundesrepublik hat eine höhere Schule besucht, ohne zum Abitur zu kommen; nicht weniger als 17% aller erwachsenen Deutschen sind also drop-outs, vorzeitige Abgänger» (S. 212). Diese Zahl beginnt jedoch erst richtig zu sprechen, wenn man sie auch auf die soziale Schichtung der vorzeitigen Abgänger hin untersucht. Dahrendorf stellte dabei folgendes fest: «Der vorzeitige Abgang ist am geringsten bei Kindern, deren Väter in freien Berufen oder als Beamte tätig sind, am höchsten bei Kindern von Landwirten, Arbeitern und Landarbeitern. Während diese Gruppen in den anderen Klassen des Gymnasiums oft noch mit beträchtlichen Anteilen vertreten sind, fallen sie im Laufe der Schulkarriere immer stärker heraus, bis zum Schluß nicht einmal mehr zehn Prozent aller Abiturienten aus diesen Schichten kommen, die 60% der Gesamtbevölkerung ausmachen» (S. 215).

Zwar wurde durch die Einführung der allgemeinen Grundschule eine elementare Voraussetzung dafür geschaffen, «daß das Prinzip der Chancengleichheit nicht bereits an den untersten Barrieren der Schulorganisation scheitern muß. Zweitens hat sich in der Praxis des Auslesesystems, im Leistungsprinzip und neuerdings in der Forderung nach größerer ‚Durchlässigkeit‘ der weiterführenden Schulzweige die Meinung durchgesetzt, daß es keine systematischen Bevorzugen oder Benachteiligungen bestimmter Bevölkerungsgruppen geben dürfe. Rein organisatorisch und rein rechtlich betrachtet erfüllt das Gymnasium also durchaus die formalen Bedingungen einer demokratischen Schule, und mit Recht kann es sich dagegen wehren, ohne weiteres als eine ‚Standesschule‘ abqualifiziert zu werden. Pädagogisch betrachtet ergibt sich aber, daß der entscheidende Schritt zur Demokratisierung unseres Bildungssystems erst noch getan, ja daß die Notwendigkeit dieses Schrittes erst noch anerkannt werden muß», so folgert Herrlitz (S. 209).

Hier setzt auch Dahrendorfs Polemik ein, der den «pädagogischen Defaitismus der deutschen höheren Schule» für diese vorzeitigen Abgänge verantwortlich macht. «Es scheint, als verzichte das deutsche Gymnasium weithin von vornherein darauf, die ihm anvertrauten Kinder zu erziehen, das heißt zu entwickeln und zu ihren besten Möglichkeiten zu führen. Es nimmt sie hin, wie sie zu ihm kommen, also die einen als angepaßt und ihren Werten entsprechend, die anderen als fremd und fast ein wenig störend. Es füllt sie mit Wissen und sortiert sie nach ihrer Fähigkeit, diesem beinahe mechanischen Prozeß standzuhalten und in ihm zu bestehen. Wer nicht besteht, gehört nicht dazu; er tut gut daran, abzugehen. Ihn sich entfalten zu lassen, zu seinen Möglichkeiten zu bringen, gilt nicht als Aufgabe der Schule» (S. 219).

Herrlitz schlägt in die gleiche Kerbe: «Wenn ‚Bildung‘ als ein konkretes demokratisches ‚Bürgerrecht‘ gelten und wenn das Prinzip gleicher Bildungschancen nicht nur verkündet, sondern auch verwirklicht werden soll, dann übernimmt der Staat und seine Schule auch die pädagogische Verpflichtung, jeden einzelnen in stand zu setzen, sein Recht zu erkennen und auszuüben» (S. 209).

Mit dieser Feststellung allein erschöpft sich die Problematik allerdings noch lange nicht. Wie steht es denn eigentlich mit einem Recht auf etwas, von dem man gar nicht genau weiß, was es ist? Schon vor zweihundert Jahren stritten sich die großen Geister ihrer Zeit darüber, worin «Bildung» eigentlich bestehe. Weiß man es heute?

«Allgemeinbildung» contra «Spezialisierung»

Noch immer spukt in manchen Köpfen ein Begriff von «Allgemeinbildung», der im Gegensatz zur «Spezialisierung» gesehen wird. Offensichtlich werden dabei Strukturen, die in der Vergangenheit ihre Gültigkeit gehabt haben mochten, unbeachtet auf die Gegenwart übertragen. Zudem wird gar nicht beachtet, daß der Begriff der «Bildung» im Verlaufe der Zeit eine ganz ungebührliche Verkürzung erfuhr. Der Frankfurter Soziologe, Prof. Jürgen Habermas, bemerkt dazu: «Während einst Bildung ein wissenschaftlich erschlossenes Verständnis der Welt im ganzen in das Handeln der Menschen einbringen sollte, wird sie heute zu so etwas wie anständigem Verhalten, zu einem subjektiven Persönlichkeitsmerkmal verkürzt» (S. 122).

Man muß sich wieder einmal an die Tatsache erinnern, daß die Neuhumanisten gewissermaßen durch «Bildung» auf die «Wissenschaft» erziehen wollten, wobei alle Wissenschaft auf die Philosophie eingegrenzt wurde. Wie aber läßt sich solches heute noch vertreten?

«In der neuhumanistischen Konzeption hatte», so schreibt Herrlitz, «das ‚Allgemeine‘ der gymnasialen Schulbildung (Sprachen, Mathematik, Geschichte) allein deswegen eine konkrete wissenschaftspropädeutische Funk-

tion, weil auch das Studium ‚allgemein‘, nämlich als Philosophie, begriffen wurde. Das Spezialstudium der aufklärerischen Berufshochschule sollte ja gerade durch den inneren Zusammenhang von gymnasialer und akademischer ‚Bildung‘ überwunden werden, und nur auf der Grundlage dieser didaktischen Kontinuität besaß der klassische Hochschulreifebegriff seine inhaltliche Bestimmtheit. Das ‚Formale‘ jener Propädeutik bestand eben nicht in dieser oder jener ‚Fähigkeit‘, sondern war gebunden an den Kanon der Unterrichtsfächer, denen man bestimmte ‚formalbildende‘ Wirkungen und Nachwirkungen ins Studium hinein zutraute. Aus diesem theoretischen Gesamtsystem ist heute zumindest ein entscheidender Faktor ausgefallen, indem er sich radikal verwandelt hat: die Wissenschaft. Solange wir das aber nicht bestreiten oder ändern können, ist es sinnlos, ja gefährlich, mit den tradierten Begriffen weiterzuoperieren und mit ihrer Hilfe Aufgaben zu formulieren, die uns den Blick für die neu zu lösenden Probleme verstellen. Sollte sich zeigen, daß der Hochschulreifebegriff heute noch als ein ‚allgemeiner‘ und ‚formaler‘ Begriff definiert werden kann, so muß der Sinn dieser Attribute neu formuliert werden» (S. 26).

Dieser Aufgabe hat sich *Hartmut von Hentig* zugewandt. In unserer pluralistischen und rationalisierten Zivilisation bedeutet ihm «Wissenschaft die allgemeinste Form von allgemeiner Bildung». Allgemeine Bildung, wer möchte da nicht mit von Hentig übereinstimmen, kann nicht mehr als *universale Bildung* (die sich auf alle bedeutenden Gegenstände erstreckt) verstanden werden. Die durch die Wissenschaften ständig vorangetriebene technische Entwicklung bewirkt eine zunehmende Differenzierung und Spezialisierung, welche an den modernen Menschen neue Forderungen stellen, nicht zuletzt gerade deshalb, weil sie eine totale wissensmäßige Erfassung einfach ausschließen. «Wenn es heute eine ‚allgemeine Bildung‘ geben soll, dann kann damit zunächst nur eine *formale Bildung* gemeint sein», sagt von Hentig. «Die formale Bildung, von der ich spreche, soll den Menschen in die Lage versetzen, die ungeheuerlich komplexen, abstrakten und sich wandelnden Bedingungen der modernen Zivilisation zu verstehen – aus ihrem eigenen Gesetz heraus – und sie so zu bestehen» (S. 135).

Diese Problematik hat der von Habermas kritisch zitierte *Eugen Fink* mittels einer Denkfigur «junghegelianischer Herkunft» zu veranschaulichen versucht. «Im Maße der Erweiterung ihrer technischen Verfügungsgewalt haben die Menschen Produkte hervorgebracht, denen sie fremd gegenüberstehen; nun gilt es, daß sich die Gattung in den Werken ihrer produzierenden Freiheit selbst als das Subjekt wiedererkennt» (S. 124). In dieser Hin-

sicht trifft sich Fink weitgehend mit H. von Hentig, welcher sich an marxistische Vorstellungen anlehnt und sagt: «Die Befreiung vom Zwang der Sachgesetze ist nur durch vermehrte Kooperation und erweiterten Spielraum möglich, die ihrerseits nur durch genauere Kenntnis des Sachgesetzes möglich sind.» Daraus folgert von Hentig: «Allgemeine Bildung heißt also die Ausbildung auf jene substantielle Rationalität hin, und sie ist ‚formal‘ – nicht mehr in dem Sinn, daß sie auf verschiedene Gegenstände und Gebiete übertragbar ist, sondern übertragbar auf sich verändernde geistige und praktische Methoden: ihnen gegenüber erfüllt sie die Funktion einer Bewußtseinsklammer» (S. 139).

Aufstieg über Fachschulen

Es steht außer Zweifel, daß ein solcher moderner Begriff von Allgemeinbildung – «formal, kommunikativ, auf Handeln gerichtet» – *die gymnasiale Oberstufe nicht mehr als Problem bestimmter «Bildungsfächer» einordnet und eine Allgemeinbildung auch auf der Grundlage einer Fachschulbildung als durchaus möglich erachtet.*

Damit wäre auch die Lösung für einen Bildungsausgleich innerhalb der verschiedenen sozialen Stufen gegeben, zeigen doch die Statistiken, daß *die Erfolgsaussichten von Schülern der unteren sozialen Schichten auf dem Weg über die Fachschulbildung wesentlich größer sind.* Der hessische Kultusminister Ernst Schütte hatte nicht umsonst bereits 1964 geäußert: «In einer Zeit des Abiturientenmangels wäre es geradezu unsinnig, diese Quelle zu verstopfen. Die höheren Fachschulen bieten ein Reservoir tüchtiger Studenten.»

Aber noch immer sind die Geister geschieden, und die Rebellion der Studenten hat der Diskussion zwar neuen Auftrieb gegeben, aber die Sache kaum einer Lösung nähergeführt. Vorerst beschränkt sich das Bemühen darauf, einige lecke Stellen mit einem Pflaster zu überkleben. Wo Dämme brechen, ist es allerdings mit solchen «Reparaturen» nicht getan. Neue Wege zu beschreiten – so könnten wir einen Satz von H. G. Herrlitz paraphrasieren – «hindert uns heute nichts so sehr wie jene Traditionsgläubigkeit, die das bereits für eine gültige Antwort hält, was uns die Geschichte an Problemen aufgegeben hat. Sie hindert uns vor allem daran, diese Probleme richtig zu erkennen und sie in eine Theorie einzubringen, die selbst radikale Lösungen nicht von vornherein ausschließt» (S. 28).

Robert Hotz, Lyon/Zürich

KIRCHE UND NATURRECHT

Ergänzungen und Bestätigungen

In einem Artikel der «Orientierung» «Kirche und Naturrecht – Versuch einer neuen Grenzziehung» (15. Juni 1966, Seiten 129–132) wurde die These vorgetragen, die kirchliche Autorität besitze in Fragen des reinen Naturrechtes (soweit die Aussage nicht von der Offenbarung gedeckt wird) keine eigentliche, theologisch verbindliche Lehrautorität. Wohl könne die Kirche hirtenamtlich sittliche Weisungen herausgeben, die so lange disziplinäre Gültigkeit besitzen, als ein eigenes Urteil der Gläubigen nicht genügend ausgereift sei. Die gleichen Thesen wurden etwas ausführlicher in der Schrift «Das Naturrecht in Krise und Läuterung»¹ dargestellt und begründet.

Die Theologen zögerten zunächst, den Thesen zuzustimmen. Da und dort regten sich begreiflicherweise auch Widerstände, die sich vor allem auf das tatsächliche Vorgehen der kirchlichen Autoritäten, auf einige gelegentliche Aussagen derselben und auf die umfassende Heilssorge der Kirche beriefen, aber einleuchtende Beweisgründe für die verbindliche Autorität und die Ablehnung der Gegenthese nicht vorzubringen vermochten. Vor allem schreckten jene Autoren vor den Folgerungen

zurück, die sich daraus ergeben. Ein großer Teil unserer traditionellen Moral-«Theologie» und «christlichen» Soziallehre verlieren ihre theologische Verbindlichkeit, soweit sie nicht in der Offenbarung begründet sind, was nur zum geringen Teil der Fall ist.

Nun sind fast gleichzeitig drei bedeutsame Zustimmungen von fachtheologischer Seite erfolgt, die zum Teil auch glückliche Neuformulierungen und Weiterungen bringen, über die hier kurz berichtet werden soll.

Ein Moraltheologe bestätigt und vertieft

Die ausführlichste und direkteste Bestätigung finden die gesamten Thesen in einem Artikel von Prof. Alfons Auer, Theologische Fakultät der Universität Tübingen, in der «Tübinger Theologischen Quartalschrift».² Er trägt den Titel: «Nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* – Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen». Zwar ohne direkte Bezugnahme, aber doch in deutlicher Anlehnung an unsere Formulierungen trägt Prof. Auer seine Thesen vor. Diese suchen nicht nur formal vom unmittelbaren Gegenstand des theologischen Lehramtes, sondern auch material vom Inhalt

¹ J. P. Bachem Verlag, Köln 1967, 2. Aufl. 1969; franz., italien. und spanische Übersetzung 1969.

² 149. Jahrgang, 1969, Heft 1, S. 75–85. Erich Wewel-Verlag, München und Freiburg i. Br.

sittlicher Aussagen und Normen her die Grenzen theologischer Aussagen in Fragen des Naturrechtes zu bestimmen und enger zu ziehen, als es sonst üblich ist.

Einleitend erklärt Prof. Auer: Die Thesen «gehen von der Überzeugung aus, daß mit *Humanae vitae* eine bestimmte Form verbindlichen lehrämtlichen Sprechens über Fragen der sittlichen Lebensgestaltung unverkennbar an ihre Grenze gekommen ist und damit sich selbst in Frage gestellt hat. Es ist deutlich geworden, daß eine differenzierte theologische Reflexion über die Findung sittlicher Richtbilder und Weisungen unauf-schiebbar ist».

Dann werden folgende Thesen formuliert, die hier wegen ihrer Tragweite in ihrem wesentlichen Inhalt wörtlich, wenn auch mit einigen Kürzungen, wiedergegeben werden:

1. *«Das Sittliche ist zu bestimmen als der Anspruch, den die Wirklichkeit an die menschliche Person stellt ...»*

«Die Wirklichkeit, in die sich der Mensch gestellt sieht, ist ihm aus der Geschichte vorgegeben. Vorgegebenheit ist nicht etwas Endgültiges und Unabänderliches, sie läßt der Freiheit Raum, ja sie fordert sie geradezu heraus: in seiner Freiheit kann und soll der Mensch das Vorgegebene so gestalten, daß er darin die ihm aufgebene Zukunft zu verantworten vermag.»
Damit ist die geschichtliche Wandelbarkeit des «Naturrechtes» gegeben.

2. *«Das Mysterium der Schöpfung impliziert hinsichtlich des Weltethos keine zusätzlichen materialen Gehalte, sondern weist seine Begründung im Logos auf.* Es besagt, daß Gott die Welt durch den Logos erschaffen hat. Erschaffung bedeutet nicht ‚Fertigstellung‘, sondern Einsetzung in die Ursprungsgestalt. Dieser Ursprungsgestalt ist die Vollendungsgestalt in der Weise entlechi- al eingestiftet, daß ihr Sinnwerte und Ordnungsgesetze mitgegeben sind, in deren allmählicher Auffindung und Durchsetzung sich den Menschen die Möglichkeit einer fruchtbaren Existenz durch die Geschichte hindurch eröffnet ...»

3. *«Auch der Glaube an den Bund Jahwes mit seinem Volk erbringt dem Weltethos keine zusätzlichen materialen Gehalte, sondern integriert eine bestimmte Ausprägung des Weltethos in das neue Gottesverhältnis.»*

4. *«Auch das Neue Testament statuiert keine spezifisch christlichen materialen Weisungen»³ ... «Ein konkretes Weltethos entwerfen die neutestamentlichen Schriften von sich aus nicht ...»*

5. *«Als später die Moraltheologie, um noch konkretere materiale Weisungen anbieten zu können, die aristotelisch-stoische Ethik im großen Stil übernahm, ist sie nicht anders verfahren.* Sie hat die pantheistisch verstandene Weltvernunft und die für ewig gehaltenen, Welt und Leben in geordnete Bahnen lenkenden Urkräfte durch den Logos ersetzt, sie hat die säkular entstandene Ethik in einem personaltranszendentalen Grund verkehrt – aber die materialen Weisungen selbst blieben davon weithin unberührt ...»

6. *«Aus der Stiftung der sittlichen Ordnung durch den Logos der Schöpfung und ihrer Finalisierung auf das Christusgeheimnis hin kann keine kirchliche Zuständigkeit in dem Sinne hergeleitet werden, als könnten oder müßten Lebramt und Theologie auf Grund ihres Glaubenswissens über Schöpfung und Heil konkrete weltethische Weisungen von sich aus entwerfen und verbindlich auferlegen.* Vielmehr gehört die Sittlichkeit zunächst in den Bereich der Wahrheit der Welt; ihre Entfaltung ist im göttlichen Kulturauftrag (Gen 1, 28) dem menschlichen Geist als originäre Aufgabe zugewiesen ... Sittlichkeit ist also zunächst eine Hervorbringung des mensch-

lichen Geistes. Nach Thomas von Aquin kann das natürliche Sittengesetz durch die praktische Vernunft erkannt werden» (Summa Theologica 1/2, 94, 2).

7. *«Daß Weltethos ein immanentes Ethos, ein Ethos der Sachlichkeit ist, hat die Kirche nie bestritten.* Im Gegenteil, sie hat es nachdrücklich betont und sich nie mit einer reinen Gesinnungsethik zufriedengegeben ... Aber sie hat darüberhinaus die authentische Zuständigkeit für die Findung natürlich-sittlicher Weisungen für sich selbst in Anspruch genommen, und sie tut es bis heute, wie zuletzt die Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘ beweist.»
«Tatsächlich ist dieser Anspruch der Kirche als Lehrerin der Sittlichkeit, als ‚Hüterin des Naturrechtes‘ in weiten Kreisen, auch außerhalb der Kirche, bis in die neueste Zeit herauf ohne ernsthaften Widerspruch hingenommen, ja in Zeiten massiver Gefährdung der Menschlichkeit mit Dankbarkeit angenommen und sogar leidenschaftlich herausgefordert worden ... Erst die neuerdings einsetzende Reflexion, die durch die fortschreitende Säkularisierung des Sittlichen angestoßen wurde, beginnt den hermeneutischen Zirkel offenzulegen, in den man unweigerlich gerät, wenn man einerseits die Theologie aus der Offenbarung begründet sieht und andererseits das Naturrecht ohne weitere Differenzierung in die kirchliche Lehrkompetenz einbezieht ...»

8. *«Der Sinn der Kirche liegt in der Vermittlung des Heils durch Wort und Sakrament. Nun führt die Dignität des heilsmittlerischen Dienstes in ‚religiösen Zeitaltern‘ häufig zu Ausdehnungen der spirituellen Autorität in weltliche Bereiche hinein.* Ungeistliche und darum uneigentliche Kompetenzen werden geistlichen Institutionen ebenso willig gewährt, wie sie von diesen beansprucht werden ...»

Damit wachsen ihnen automatisch bedeutsame weltliche Aufgaben zu, die freilich als subsidiäre Funktionen eine unbestreitbare Legitimität besitzen. In dem Maße allerdings, wie eine Gesellschaft zu eigenständiger Geistigkeit heranwächst, verliert die kirchliche Ausübung solcher Funktionen den Charakter der Subsidiarität; aus diesem Grund müssen dann solche Aufgaben von den ursprünglichen kirchlichen Trägern Zug um Zug aus der Hand gegeben werden ...

«Gehört also die Aufstellung detaillierter weltethischer Weisungen, wie sie von der Kirche bislang praktiziert wurden, zu ihren subsidiären und nicht zu ihren originären Aufgaben? Wenn diese Frage bejaht werden müßte, hieße das nicht weniger, als daß der Anspruch der Kirche auf verbindliches Sprechen in konkreten Fragen der sittlichen Lebensführung erstmals klar zur Diskussion gestellt ist ... Sooft die Kirche subsidiäre Funktionen über die legitime Zeit hinaus festhält, entsteht nach dem Ausweis der Geschichte die große Gefahr, daß nicht wenigen Menschen der Zugang zum Glauben an Gott und an Jesus Christus verstellt, daß das wirklich Wesentliche um des vermeintlichen Wesentlichen willen aufs Spiel gesetzt wird.»

(In unseren Ausführungen über «Kirche und Naturrecht» versuchten wir diese «subsidiäre Funktion» in der traditionellen Terminologie als Aufgabe des «Hirtenamtes» darzustellen. Prof. Auer nimmt diese Terminologie nicht auf, sagt aber, wie uns scheint, in der Sache genau dasselbe.)

9. *«Wenn die Findung von detaillierten Weisungen für das rechte Weltverhalten zur originären Aufgabe des menschlichen Geistes deklariert wird, sind der Kirche Recht und Pflicht der Mitsprache keineswegs abgesprochen.* Kirche und Theologie haben auf jeden Fall eine kritisierende Funktion auszuüben ... Jedenfalls sind die Aussagen der Offenbarung über Sinn und Ziel menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte – auch nach ihrer angemessenen Entmythologisierung – so deutlich und so hilfreich, daß sie stets als kritischer Maßstab an säkular entwickelte sittliche Konzeptionen angelegt werden können und müssen. Wo ein sittlicher Daseinsentwurf die Konfrontation mit diesem Maßbild aushält, müssen ihn Kirche und Theologie gelten lassen

³ Génicot Gortebecke, *Institutiones Theologiae Moralis* I, Bruxelles 1951, Nr. 90: «Praecepta moralia specificè nova nulla Christus addidit iis quae iure naturali omnes adstringebant.» – «Christus hat den Moralvorschriften, die gemäß dem Naturrecht alle Menschen verpflichten, keine spezifisch neuen hinzugefügt.»

und Möglichkeit und Notwendigkeit seiner christlichen Integrierung aufweisen ...»

10. «So wird das sittliche Bewußtsein auch der Christen sich künftig kaum mehr durch einbahnige Lebentscheide, sondern dialogisch bilden müssen. Die Wahrheit der Welt kann nicht ohne die Wahrheit des Heils, die Wahrheit des Heils kann nicht ohne die Wahrheit der Welt voll zu sich selbst kommen. Beide müssen miteinander ins Gespräch gebracht werden, damit die je optimale Annäherung an die volle Wahrheit erreicht werden kann.»

Bescheiden fügt Prof. Auer hinzu: «Die hier vorgelegten zehn Thesen wollen eher Fragen stellen und eine mögliche Richtung der anstehenden Diskussion umreißen, als selbst eine Antwort vorlegen. Sie werden jeder redlichen Kritik mit der ebenso redlichen Bereitschaft zur Korrektur ausgesetzt. Ein bloßes Verdikt über sie aus den scheinbar gesicherten Bastionen herkömmlicher Schultheologie wäre freilich wenig hilfreich. Wir sind an einem Punkt der Geschichte angelangt, an dem der bereits eingetretene Wandel in den Strukturen der Kirche und im Verhältnis von Kirche und Welt theologisch reflektiert werden muß.»

Wir können diesen Thesen Prof. Auers, die mit unseren Thesen übereinstimmen, sie aber in einigen Punkten theologisch noch weiterführen, nur voll zustimmen!

Ein Kirchenrechtler ergänzt

Im März-Heft 1969 der «Stimmen der Zeit» (Seiten 167/168) schreibt P. *Huizing*, ord. Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät und für Kirchenrecht und Geschichte des Kirchenrechts an der Juristischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen, unter Berufung auf meine oben genannten Artikel tapfer: «Das Erste Vatikanische Konzil erklärte, daß der Papst in der Glaubens- und Sittenlehre die gleiche Unfehlbarkeit wie die Kirche besitzt. Wenn jedoch eine ethische Norm weder direkt noch indirekt in der Offenbarung erhalten ist, sondern auf natürlicher Einsicht und Untersuchung beruht, warum soll dann die kirchliche Obrigkeit zu Beschlüssen befugt sein? Geben hier nicht die profanen Wissenschaften und die von diesen Wissenschaften vorgebrachten Argumente den Ausschlag?»

Prof. Huizing fährt fort:

«Man hat zur Lösung dieses Problems folgendes vorgeschlagen: Das kirchliche Lehramt hat eine eigene Sendung und eine eigene Kompetenz in ethischen Fragen insoweit diese aus den Quellen der Offenbarung eine Antwort finden. In Fragen der natürlichen Ethik kommt dem kirchlichen Lehramt zunächst eine negative Kompetenz zu: es kann bestimmte ethische Lehraussagen als im Widerspruch zur Offenbarung erklären. Eine positive Kompetenz auf diesem Gebiet besitzt die kirchliche Autorität kraft der ihr eigenen, spezifischen Sendung nicht. Wohl ist es möglich, daß sie hier eine erzieherische Aufgabe erfüllt, wie dies auf vielen profanen Gebieten – in der Wissenschaft etwa oder der Soziallehre – geschehen ist und noch geschieht. Die Aussagen des kirchlichen Amtes auf natürlich-ethischem Gebiet gehörten dann nicht zum kirchlichen Lehramt im strengen Sinn, sondern wären Ausübung des Hirtenamtes oder der kirchlichen Leitungsvollmacht, und zwar als vorläufige, subsidiäre Aufgabe. Haben die Menschen erst einmal auf diesem Gebiet eine genügende Reife und Entwicklung erreicht, dann wäre die Lösung natürlich-ethischer Probleme ihrem Urteil und dem der profanen Wissenschaft zu überlassen.»

«Wir sind der Meinung, daß diese Lösung alle Beachtung verdient und logisch konsequent erscheint. Es ist klar, daß die technisch-wissenschaftlichen Aspekte etwa der sozialen Gesetzgebung, des internationalen Rechts und der internationalen Rechtsprechung, der Entwicklungshilfe, der Friedensaktion oder der Bevölkerungspolitik nicht unter die amtliche kirchliche Lehrautorität fallen. Es ist gleichfalls unbestreitbar, daß diese technisch-wissenschaftlichen Aspekte auf die konkreten ethischen Normen menschlichen Handelns in diesen Fragen einen entscheidenden Einfluß ausüben. Trotzdem glauben wir nicht, daß sich die Gemeinschaft der Kirche als ganze zu irgendeinem geschichtlichen Zeitpunkt oder auf irgendeiner

Stufe menschlicher Entwicklung von jenen Fragen fernhalten kann oder darf.»

Die christliche Sicht gebe auch dem Begriff der menschlichen Entwicklung in all seinen Fächerungen einen spezifischen Inhalt. Mit Nachdruck wird in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils festgestellt, daß dieser Sektor des kirchlichen Apostolats nicht der Hierarchie und dem Klerus, sondern den Laien zusteht und daß die Laien hier autonom sind. Der Hierarchie bleibt vorbehalten, die Grundsätze dieses Apostolats aufzuzeigen. Wir möchten dies so interpretieren, daß die Entfaltung einer natürlichen innerweltlichen Ethik primär Aufgabe des christlichen Laien, nicht des hierarchischen kirchlichen Lehramtes ist. Das Amt hat die Aufgabe, die in der Offenbarung gegebenen Grundsätze christlichen Handelns in der Welt weiterzugeben und zu interpretieren.

Eine dritte Stimme weist in dieselbe Richtung

In seiner neuesten Schrift «Kirchenreform heute» (Ars Sacra-Verlag, München) schreibt Univ.-Professor Alois *Müller* von der Theologischen Fakultät Fribourg, der das bisher wohl beste Buch über «Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche» (Benziger-Verlag 1964) veröffentlicht hat, in teilweiser Präzisierung, ja Korrektur einiger damaliger Ausführungen:

«In der Sicht, daß die jeweilige moralische Norm ein logischer Schluß aus allgemeinen Prinzipien sei und daß diese für den Christen in der Offenbarung liegen, kam man zum verständlichen Schluß, daß das kirchliche Lehramt dem Christen verbindlich mitteilen könne, was seine jeweilige moralische Pflicht in irgendeiner Frage sei. Weil man aber längst erkannte, daß sich dieses vollkommene Schlußverfahrens-Gebäude nicht aus der Offenbarung allein aufbauen ließ, sondern daß man auch der naturrechtlichen Grundsätze bedurfte, so zog man logisch den Schluß, daß also das kirchliche Lehramt auch verbindlich zu erklären befugt sei, was zum Naturrecht gehöre und welche Schlußfolgerungen sich daraus ergäben. Diese Auffassung wird heute theologisch in Frage gestellt, weil sie bedeuten würde, daß das Lehramt, welchem übernatürlich die Aufgabe und der Beistand hinsichtlich der Auslegung der Offenbarung zukommt, nun plötzlich auf einem Gebiet der natürlichen Erkenntnis übernatürliche Lehrautorität habe.»

Und das Zweite Vatikanische Konzil?

Äußerst zurückhaltend ging das Zweite Vatikanische Konzil mit dem Naturrecht um. Obschon viele Fragen des Naturrechtes anstanden und auch behandelt wurden, beruft sich das Konzil nicht ein einziges Mal auf das konkrete Naturrecht. Nicht weil es das Naturrecht leugnen oder geringschätzen würde. Seine Existenz wird im Gegenteil vorausgesetzt und einschlußweise ausdrücklich anerkannt. Aber der Kompetenzfrage wollte das Konzil offenbar, im Gegensatz zu Pius XI. und Pius XII., ja auch der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI., ausweichen.

Nur drei Mal ist in den 17 offiziellen Dokumenten von über tausend Seiten vom Naturrecht die Rede. – Und auch da nur beiläufig, sozusagen in Nebensätzen.

In der Pastoralkonstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» wird das Naturrecht in Nr. 74 erwähnt, im Zusammenhang mit dem «Leben der politischen Gemeinschaften». Schön wird dargelegt, daß der Staat in der menschlichen Natur begründet sei, an ihr aber auch seine Grenzen finde, so daß die Bürger das Recht und die Pflicht hätten, ihre Rechte auch dem Staat gegenüber zu verteidigen.

«Offenkundig sind also der Staat und die politische Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott festgesetzten Ordnung, wenngleich die Bestimmung der Regierungsform und die Auswahl der Regierenden dem freien Willen der Bürger überlassen bleiben (vgl. Röm 13, 1–5). – Ebenso ergibt sich, daß sich die Ausübung der poli-

tischen Gewalt in der Gemeinschaft als solcher oder in den für sie repräsentativen Einrichtungen immer nur im Rahmen der sittlichen Ordnung vollziehen darf, und zwar im Dienst der Verwirklichung eines dynamisch verstandenen Gemeinwohls und entsprechend einer legitimen juristischen Ordnung, die bereits besteht oder noch geschaffen werden soll ... Wo jedoch die Bürger von einer Staatsgewalt, die ihre Zuständigkeit überschreitet, bedrückt werden, dürfen sie sich (zwar) nicht weigern, das zu tun, was das Gemeinwohl objektiv verlangt. Sie haben jedoch das Recht, ihre und ihrer Mitbürger Rechte gegen den Mißbrauch der Gewalt zu verteidigen, freilich nur innerhalb der Grenzen des Naturrechts und des Evangeliums.»

Hier wird also die konkrete Ausdeutung und Ausgestaltung des Naturrechtes ausdrücklich den Staatsbürgern zuerkannt. Außerdem bezeichnet sich die Konstitution selbst ausdrücklich als «Pastoral-Konstitution», als Äußerung des Hirtenamtes also.

In Nr. 89 derselben Pastoralkonstitution heißt es über «Die wirksame Präsenz der Kirche in der internationalen Gemeinschaft»:

«Kraft ihrer göttlichen Sendung verkündigt die Kirche allen Menschen das Evangelium und spendet ihnen die Schätze der Gnaden. Dadurch leistet sie überall einen wichtigen Beitrag zur Festigung des Friedens und zur Errichtung einer soliden Grundlage der brüderlichen Gemeinschaft unter den Menschen und Völkern, nämlich die Verbreitung der Kenntnis des göttlichen und natürlichen Sittengesetzes. Darum muß die Kirche in der Völkergemeinschaft präsent sein, um die Zusammenarbeit unter den Menschen zu fördern und anzuregen.»

Auch hier heißt es nicht einfach, die Kirche habe das Naturrecht verbindlich zu lehren, sondern nur: durch die Verbreitung der Kenntnis des natürlichen Sittengesetzes trage sie zum Wohl der Menschen und der Menschheit bei. Wiederum eine hirtenamtliche Aufgabe.

Am ausdrücklichsten ist in der «Erklärung über die Religionsfreiheit» vom Naturrecht und der Lehrkompetenz der Kirche die Rede – allerdings auch hier nur sozusagen in einem Nebensatz. Im Abschnitt 14 über «Die Aufgabe der Kirche» heißt es:

«Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig berücksichtigen. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit, ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.»

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

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, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975) – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 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.—

Ein Doppeltes ist offenkundig: daß die Lehre über das Naturrecht nicht einfach auf gleiche Stufe mit der Lehre Christi gestellt wird und daß auch nicht einfach vom Naturrecht in seinem ganzen Umfang, sondern nur von den (Grund-)«Prinzipien», die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, die Rede ist.

Im ersten Satz desselben Abschnittes heißt es: «Damit die katholische Lehre ihren göttlichen Auftrag, Lehret alle Völker» (Math 28, 19–20) erfüllen kann, muß sie mit Sorgfalt und Hingabe daran arbeiten, daß das Wort Gottes seinen Lauf nehme und verherrlicht werde» (2 Tess 3, 1).

Und gegen Schluß: «So hat der Jünger gegenüber Christus, dem Meister, die ernste Pflicht, die von ihm empfangene Wahrheit von Tag zu Tag vollkommener kennenzulernen, in Treue zu verkünden und kraftvoll zu verteidigen, unter Ausschluß aller Mittel, die dem Geist des Evangeliums entgegen gesetzt sind.»

Es ist offenkundig, daß hier (wie auf anderen Gebieten) eine Neubesinnung auf den wesentlichen Auftrag des kirchlichen Amtes und seiner Grenzen im Gange ist. Ebenso werden neben dem Amt die Aufgaben und Rechte aller Gläubigen, der «Laien», unterstrichen.

Vielleicht gehört es zur Tragik und Prüfung der Kirche in der heutigen Zeit, daß, wie sich sehr deutlich schon bei der Vorbereitung und im Verlauf des Konzils gezeigt hat, die römischen Instanzen allzusehr in einer engen römischen Scholtheologie gefangen sind, deren vorbereitende Dokumente vom Konzil sämtlich verworfen worden sind, und daß sich diese Instanzen unendlich schwer tun, den Anschluß an die gesamte Theologie der Weltkirche zu finden. In der Enzyklika Humanae vitae wurde das Gutachten der Mehrheit (80%) der päpstlichen Geburtenkommission, die aus Vertretern der Theologie aus aller Welt zusammengesetzt war, mit einer Handbewegung beiseite geschoben, und die vom Konzil wie von der ersten Bischofssynode so sehnlichst gewünschte internationale Theologienkommission konnte bis heute nicht berufen werden.

Aber der Erneuerungsprozess ist in Gang gekommen und wird von Papst Paul VI. auch grundsätzlich und ausdrücklich bejaht; nur über das Tempo gehen die Meinungen auseinander.

Jakob David

... wir brauchen nur Ihre Anschrift

und Sie erhalten kostenlos 6 Monate lang unsere Informationen über Gelegenheitskäufe von Büchern (alle Wissensgebiete) aus Restauflagen (Modernes Antiquariat).

Bücher-Kompaß, 69 Heidelberg-Wieblingen (Abt. 65)

Seiler-Hotels Zermatt

1620 m ü. M.

Mont Cervin Mont Rose Schwarzsee

Mahlzeitenaustausch
Vorteilhafte Pauschalpreise

Auskünfte und Prospekte
durch die Generaldirektion
der Seiler-Hotels
Telefon 028 7 71 04