



## Wir kommentieren

**die Heiligsprechung der Vierzig:** Unscheinbare Märtyrer – Zurückhaltung und Understatement – Sie haben für ihre Verfolger-Königin gebetet – Mangelnde Noblesse den Frauen gegenüber – «Die beste Ehefrau kochte hervorragend» – Nichts Antiökumenisches in der Heiligsprechung – «Die Märtyrer gehören uns allen».

## Soziologie

**Theologische Perspektiven im marxistischen Humanismus:** Sind unsere Aussagen über Gott mit unserem Handeln zu vereinen? (Grundfrage) – Neuinterpretierter Dialektischer Materialismus (Ausgangspunkt) – Prozeßhaftes Denken und feste Aussagen (Schwierigkeit) – Ringen um einen Sinn, der nicht das menschliche Elend überspielt – Ansatz zur Gottes-

frage: Wie läßt sich Unbedingtes im menschlichen Handeln entdecken? – Die Frage nach dem Glück aller Menschen – Sehnsucht nach dem Andern – Ein menschlicher Name für Gott: daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge – Reinigung von der Ideologie durch den Stachel des Zweifels.

## Ekklesiologie

**Zu Küngs «Unfehlbar?»:** Dogmen müssen sagen, wir sind vorläufig – Wort Gottes: ein Anruf aus der Gegenwart im Spannungsfeld zwischen Vergangenheit und Zukunft – Neues Verständnis des Felsen-Wortes in Mt 16, 18 – Früher isoliert gesehen, aber vielfältig interpretiert – Heute Element einer Gegensatz-Aussage – Primat und Unfehlbarkeit, ein Strom aus verschiedenen Quellen – Im 19. Jahrhundert fehlte die klare Scheidung – Eine perplex Situation.

## Zeitgeschichtliches

**Polen sehen die Bundesrepublik:** Alte Klischees und starre Vorurteile, nicht mehr voll verbindlich – Erste erfreuliche Schritte – Skepsis und Vorbehalte sind geblieben – Positive Bewertung der offenen Diskussion in der Kirche – Der behinderte Touristenverkehr erschwert gegenseitige Kenntnis – Die persönlich-menschliche Begegnung, die Voraussetzung echter Aussöhnung – Fortschreitende Verständigung.

## Leserzuschrift

**Die Laientheologen und das Diakonat:** Der Finger auf eine Wunde gelegt – Ist der Diakon nur Hilfe bei Priestermangel? – Auffächerung der diakonischen Dienste – Wer sollte zum Dienst am Wort mehr berufen sein als der Laientheologe?

## Noch vierzig Heilige

Sonntag, den 25. Oktober 1970, hat Papst Paul vierzig-englische und walisische Märtyrer kanonisiert. Die Zeremonie war weniger pompös als üblich. Um dem Papst durch die unaussprechbaren englischen und walisischen Namen zu helfen, hatte man eine Bandaufnahme nach Rom geschickt. Über dem Ganzen lag eine echt englische Note von Zurückhaltung und Understatement, die sehr angemessen war. Denn diese Märtyrer hatten keine Neigung zur Wundertätigkeit gezeigt, wie ihre lateinischen Brüder. Sie konnten nur ein Wunder aufweisen und auf der kanonischen Forderung eines zweiten wurde nicht bestanden.

Es gab in der Zeremonie noch eine andere Änderung. Die stereophonen Wohlklänge des Chores der Sixtinischen Kapelle unter ihrem Maestro Perpetuo, Msgr. *Domenico Bartolucci*, wurden von den Knabenstimmen der Chorschule der Westminster Kathedrale abgelöst. Sie sangen Byrd's fünfteilige Messe, mit ihrer von Leid gedämpften Pracht. Keine bessere Wahl wäre denkbar gewesen. Byrd, Zeitgenosse der Märtyrer und Katholik, war der Festnahme nur dank seines musikalischen Genies entgangen. Königin Elisabeth I. bewunderte ihn und meinte, in ihm seien die sonst unüberwindbaren Gegensätze vereint: strenger Katholik und loyaler Untertan.

In einer Zeit, in der die Religion oft politischen Zwecken untergeordnet wurde, war es Taktik der Regierung, die Märtyrer dadurch zu diskreditieren, daß man sie als «Verräter» bezeichnete. So dachten sie selbst aber nicht, obwohl sie durch eine päpstliche Bulle verwirrt waren. Im Gegenteil empfanden

sie sich als die wahren Patrioten. *Campion* sagte bei seiner Gerichtsverhandlung: «Durch euer Urteil verurteilt ihr euere eigenen Vorfahren.»

Die bemerkenswerteste Eigenart dieser Märtyrer ist, daß sie alle ohne Bitterkeit, Ablehnung oder Haß starben. Fast alle haben vor ihrem Tod für die Königin gebetet. Keiner verfluchte sie. Der folgende Wortwechsel ist typisch:

*Sir George Bromley:* «Was sagen Sie von der Majestät der Königin?»

*John Bennet:* «Ich bin ihr Untertan, und ich bete zu Gott für sie, wie es meine Pflicht ist, und habe es schon heute morgen getan, ehe Sie aufgestanden waren.»

Wenn auch nicht alle die heftige Aggressivität *John Bennets* zeigten (der nicht zu den Vierzig gehört), findet man doch in der Sprache aller den großartigen Stil der elisabethanischen Prosa, der die schlichteste Aussage unvergesslich macht.

Als zum Beispiel der hl. *Ralph Sherwin* in Ketten gelegt wurde, lachte er bei dem Klirren und Klingeln der Ketten und sagte: «Jetzt trage ich kleine Glocken an Händen und Füßen, die mich daran erinnern, wer ich bin und wessen ich bin. Niemals habe ich schönere Harmonien gehört.» Darin steckt der Keim eines kleinen metaphysischen Gedichtes.

Sie wurden aber nicht wegen ihrer Sprache kanonisiert. Die Kanonisation hat sehr lange auf sich warten lassen. Kaum waren sie gemartert, fing zwar der Kult schon an. Die Fackel wurde von Hand zu Hand weitergereicht. Ein Gemälde im englischen Kollegium in Rom von *Nicolas Circignani*, datiert 1583, zeigt 54 Märtyrer. Ein Beweis dafür, daß sie schon damals Gegenstand eines legitimen Kultes waren. Im neunzehnten Jahrhundert wurde der Fall wieder ernsthaft aufgenommen. *Newman* hielt eine berühmte Predigt zur Wiedereinsetzung der Hierarchie in England und in Wales, in der er

auf die Märtyrer hinwies. Er berichtete, wie Philipp Neri immer die jungen Männer des englischen Kollegiums mit den Worten begrüßte: *Salvete flores Martyrum* (Seid begrüßt Blüten des Martyriums).

Das Beispiel der ersten Generation inspirierte die zweite. Zwischen ihnen bestanden bemerkenswerte geistige Verbindungen. Der Cambridge-Dichter, Witzemacher und Flaneur *Henry Walpole* kehrte als ein anderer Mensch zurück, nachdem er Campions Hinrichtung beigewohnt hatte. Dreizehn Jahre später starb er auf dieselbe Weise. Die Gemeinschaft der Heiligen machte sich spürbar. Der hl. *Philipp Howard*, Earl of Arundel, verbrachte seine letzten zehn Lebensjahre im Dunkel des Towers von London. Der hl. *Robert Southwell*, der sich das Vokabular der Falkenjagd aneignen mußte, um es mit dem leichtsinnigen Geschwätz der elisabethanischen Gentleman aufnehmen zu können, wenn er inkognito unter sie ging, schrieb eine Reihe von Briefen an Philipp Howard, die später unter dem Titel *AN EPISTLE OF COMFORT* herausgegeben wurden; heute zählen sie zu den klassischen Schriften der spirituellen Literatur. Erstaunlich ist, daß die beiden Märtyrer sich niemals begegneten und doch in einem innigen geistigen Kontakt miteinander standen.

Hiermit sollte man schon einen Eindruck von der Verschiedenheit der vierzig Märtyrer haben. Sie haben nichts mit Gipsheiligen gemeinsam. Alles in allem hatten sie Glück mit ihren Biographen. Niemand kann behaupten, sie hätten mehr unter der Feder ihrer Hagiographen gelitten als unter der Schlinge des Henkers. Sie vertreten einen Durchschnitt des englischen, katholischen Lebens ihrer Zeit, obwohl sie eher zu der Gruppe der Jesuiten und Seminarprofessoren gehören. Dies erstaunt aber nicht, da diese der Verfolgung mehr ausgesetzt waren und grausamer gejagt wurden. Es waren auch zwei Schullehrer unter ihnen, *Richard Gwyn* aus Llanidocs in Wales und *Swithun Wells* aus Brambridge bei Winchester. Die Auszeichnung der Kanonisation ist bisher an den Lehrern in England vorbeigegangen, sogar an dem großen Alkuin von York.

Unter den neuen Heiligen sind auch drei Laienfrauen: *Anne Line*, *Margaret Ward* und *Margaret Clitherow*. Bei der Zeremonie wurden diese Frauen zuletzt erwähnt, ein Mangel an Höflichkeit, der den Widerspruch der Frauenverbände herausfordern könnte! Margaret Clitherow, wohnhaft gewesen in The Shambles 36, York, wurde langsam unter einem Stein zu Tode gedrückt. Ihr Mann nannte sie die beste Ehefrau in England. Sie kochte hervorragend.

Diese Männer und Frauen waren alle Persönlichkeiten aus einem Guß, nicht neurotisch und nicht fanatisch. Der hl. *Philipp Evans* aus Canarvon in Wales spielte Tennis, als er die Nachricht über seine in drei Tagen zu vollziehende Todesstrafe erhielt. Er beendete sein Match, genau wie Drake, ehe er die Segel für den Angriff auf die Armada setzte.

In den Tagen vor der Kanonisation war eine große Schar englischer und walisischer Pilger auf dem Weg nach Rom. Man rechnete mit mehr als 10 000, aber dies ist eine reine Schätzung. Die Gästeliste für den Empfang des Mr. *Desmond Crowley*, des britischen Gesandten beim Heiligen Stuhl, liest sich wie eine Seite des Gotha-Kalenders. Sie enthält den Duke und die Duchess of Norfolk und Generalmajor Michael Fitzalan-Howard, die mit dem hl. Philipp Howard verwandt sind. Seitenverwandte Nachfahren von Robert Southwell, Viscount and Viscountess Southwell, die nicht katholisch sind, waren auch dabei. Ebenso waren Lord and Lady Camoys, die in Stonor Park wohnen, wo Campion des öfteren Versteck fand und eine illegale Druckerei einrichtete, ebenfalls zugegen. Es war ein guter Jagdtag für Journalisten des Gesellschaftsklatsches.

Aber die Aufzählung der Adligen soll nicht die frischgewaschenen, englischen Schulknaben vergessen lassen, die in der ganzen Welt an ihren Blazern zu erkennen sind, und die

Hausfrauen aus Yorkshire und die Minenarbeiter von Lancashire, die ihre Ersparnisse für diese Pilgerfahrt ausgaben. Wie die Märtyrer damals gehörten auch die Pilger einem Durchschnitt des heutigen englischen katholischen Lebens an. Gelegentlich war ein Intellektueller zu entdecken, der sich aber nicht so recht am Platz fühlte.

### Nichts Antiökumenisches

Sie waren nicht gekommen, um den Geist der längst vergessenen Kontroverse wiederaufleben zu lassen. Niemand konnte behaupten, daß die Ökumene das nicht eingeladene Aschenbrödel war. Anglikanischen Ohren vertraute Hymnen hielten durch St. Peter. Der Papst ging in seinem *discorso* so weit, zu betonen, daß die Kanonisation nichts Antiökumenisches enthalte. Im Konsistorium hatte er zur Buße aufgerufen. Bei der Kanonisation ging er noch einen Schritt weiter und faßte eine eventuelle Wiedervereinigung ins Auge:

«Möge das Blut dieser Märtyrer bewirken, die große Wunde der Kirche Gottes, die Scheidung der englischen von der katholischen Kirche, zu heilen ... Ihre Hingabe an ihr Land gibt uns die Gewähr dafür, daß kein Fleck an der Ehre und der Souveränität ihres großen Landes England bleibt an dem Tag, da die mit Gottes Hilfe herbeigeführte Einheit von Glauben und katholischem Leben wiederhergestellt ist. Am Tag der Vereinigung in der authentischen, christlichen Gemeinschaft wird die römisch-katholische Kirche – der demütige «Knecht der Knechte Gottes» – nicht das legitime Prestige und das würdige Erbe an Frömmigkeit und Brauchtum der anglikanischen Kirche zu beharren versuchen. Eine Gemeinschaft des Ursprungs und des Glaubens, eine Gemeinschaft des Priestertums und des Gesetzes, eine Gemeinschaft der Heiligen in der Freiheit und der Liebe des Geistes Jesu.»

Diese Botschaft ist offensichtlich angekommen. Dr. *Ramsay*, Erzbischof von Canterbury, war bei der Feierlichkeit durch Dr. *Harry Smythe*, dem Leiter des anglikanischen Zentrums in Rom, vertreten. Der anglikanische Bischof von Bristol war, privat, ebenfalls zugegen. Die britische Regierung war durch ihren Gesandten beim Heiligen Stuhl vertreten.

Mit andern Worten, der Streit über die möglichen Folgen der Kanonisation für die Ökumene hatte sich gelegt (selbstverständlich mit Ausnahme von der bizarren Randerscheinung Dr. Paisley).

Die Hauptursache für die Entschärfung des Konfliktes lag darin, daß die Öffentlichkeit durch Zeitungsberichte und Kommentare die Meinung vertrat, die Kanonisation könne niemandem schaden, vielleicht sogar etwas Gutes wirken. Hier Kommentare von Zeitungen, die keine katholischen Interessen vertreten:

*Times* im Leitartikel: «Sicher gibt diese Ehrung Gelegenheit für ernstes Bedauern. Dies ist nicht nur entscheidend für echten ökumenischen Geist, sondern auch eine gute Lehre für die Welt von heute, die noch täglich ihre Märtyrer fordert.»

*Geoffrey Moorhouse* in *The Guardian* brachte dies auch zum Ausdruck: «Wenn die Märtyrer Heilige werden, wird das viel kopflose Wut und denkerische Ablehnung beseitigen. Aber es wird die Menschen auch aufwecken, und das ist nicht schlecht. Es ruft in Erinnerung, daß ein Mensch, wie sehr er auch gepeinigt wurde, ohne Haß sterben kann. Weder im sechzehnten noch in diesem Jahrhundert eine kleine Sache.»

*Patrick O'Donovan*, *Observer*, spricht von den Märtyrern: «Seltene Engländer, die sich für eine Entscheidung entschieden haben», und fügt hinzu: «sie ragen wie Gipfel aus dem gehobenen Durchschnitt der britischen Geschichte heraus. Die Märtyrer gehören uns allen.»

Es war auch eine kleine Gesellschaft von sechs tschechischen Pilgern in Rom. Vielleicht hatten sie bessere Voraussetzungen als alle anderen, das Geschehen zu verstehen. Sie leben unter einem Regime, in welchem Macht und Opportunismus sich vereinigt haben. Sie kennen die Ambivalenz des Aufrufs zum Patriotismus. Und so hat schließlich der hl. *Edmund Campion* auch eine bedeutende Beziehung zu Prag, wo er während einigen Jahren als Lehrer der Rhetorik und der Philosophie gewirkt hatte.

*Peter Hebblethwaite SJ, London*

# THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN IM MARXISTISCHEN HUMANISMUS

In die Diskussion der Gottesproblematik griff unlängst ein Denker ein, der einen Neuanfang dieser Frage in seiner Philosophie zunächst kaum erwarten ließ. *M. Horkheimer*, der Frankfurter Philosoph und Soziologe, der zusammen mit *Th. W. Adorno* eine eigene philosophische Schule (Kritische Theorie) begründete, veröffentlichte im letzten Jahr und Anfang dieses Jahres kleine Stellungnahmen zur Theologie und Gottesproblematik.<sup>1</sup>

Was in den Augen vor allem der studentischen «Linken» als überraschende und enttäuschende Wende zum Konservativismus leicht abgetan wurde, bereitet sich nach Horkheimers im «Spiegel» geäußelter Meinung seit über 25 Jahren in seinem und Adornos Denken vor.

Horkheimers und Adornos Denken, gemeinhin als Materialismus und Atheismus qualifiziert, gibt dieser Charakteristik oberflächlich gesehen dadurch recht, daß die Kritische Theorie immer und überall eine scharfe Auseinandersetzung mit der Religion gesucht und vorangetrieben hat. Dennoch soll nach Versicherung Horkheimers gerade dieses religionskritische Denken einmünden in eine neue Reflexion der Gottesfrage. Horkheimer selbst kann im «Spiegel» sagen: «Was mich bewegt, ist die theologische Idee, angewandt auf eine vernünftige Theorie der Gesellschaft.»

Die Lösung der Frage, wie sich Kritische Theorie mit Horkheimers neuen Aussagen zum Gottesproblem im Zusammenhang einer Theorie gesellschaftlichen Handelns vereinbaren läßt, scheint zunächst sehr schwierig. Denn um Horkheimers Intention nicht mißzuverstehen, muß man sich der Aufgabe stellen, die Kontinuität der Kritischen Theorie und ihrer Ergebnisse von den Anfängen einer scharfen Auseinandersetzung mit der Religion bis zu den letzten Äußerungen zur Gottesproblematik darzustellen. Wie ist es nach der Kritischen Theorie möglich, Aussagen über Gott im Zusammenhang einer vernünftigen Theorie gesellschaftlichen Handelns zu machen?

## Kritische Theorie als dialektischer Materialismus

Wichtig für die folgende Analyse bleibt die Tatsache, daß Horkheimers Aussagen über Gott nicht isoliert entstanden sind, sondern im Zusammenhang einer *dialektisch-materialistischen Gesellschaftstheorie*.

### Neuinterpretation des dialektischen Materialismus

Materialismus heißt in diesem Zusammenhang nicht, wie gerne abgekürzt wird: «Alles ist Materie.» Eine solche Aussage wäre Religionsersatz, statischer, nicht mehr reflektierter Besitz letzter Erklärungsprinzipien ohne die Bereitschaft, diese Prinzipien an der Wirklichkeit auszuweisen. Damit wäre diese Aussage zugleich Ideologie, denn Ideologie ist für die Kritische Theorie jedes Denken, das an einmal getroffenen Feststellungen des Denkens und Handelns festhält – sei es nun aus Irrationalismus oder Machtinteresse oder beidem zugleich –, auch wenn die geschichtliche Wirklichkeit sich von diesen Ordnungen durch Begriffe und politische Systeme schon fortentwickelt hat.<sup>2</sup>

Horkheimer und Adorno definieren ihren Materialismus aber gerade in Absetzung von ideologischen, also bewußt unkritischen Aussagen. Materialismus postuliert nicht wie der Positivismus rein mathematisch-wissenschaftliche Erkenntnisse und nicht wie der Idealismus ewige Wahrheiten, sondern er hält daran fest, daß die Wahrheit immer aus einer Wechselbeziehung von Handeln und Denken, Interesse und Erkenntnis entspringt. Dieser Ursprung der Wahrheit muß daher in der Philosophie mit bedacht werden. Statt «alles ist Materie» heißt Materialismus kritisch gesehen: *alles ist eine Einheit von Theorie und Praxis*. Mit Horkheimer: «Theorie ist ein Zusammenhang von Erkenntnissen, der aus einer bestimmten Praxis,

aus bestimmten Zielsetzungen herrührt ... Die Praxis organisiert schon das Material, das jeder zur Kenntnis nimmt, und die Forderung, theoriefreie Tatsachen festzustellen, ist falsch ...»<sup>3</sup>

Wenn das Denken dem unlöslichen Wechselbezug von Theorie und Praxis, Handeln und Verstehen Rechnung tragen will, muß es eine wissenschaftliche Beschreibung finden, die nicht nur Fakten registriert und linear abbildet, sondern die die Wechselbeziehung darstellt. Diese *Methode ist die Dialektik*. Das Verhältnis von Denken und Handeln oder, was das gleiche ist, von Wissenschaft und Gesellschaft, «enthält eine Struktur, deren Erfassen die theoretische Abbildung radikal umgestaltender, alle kulturellen Verhältnisse umwälzender Verläufe erfordert».<sup>4</sup>

Ein Verständnis der Wirklichkeit sieht diese zugleich unter dem Gesichtspunkt, wie sie ist und wie sie besser sein könnte. Theorie ist immer Theorie einer bestehenden Praxis unter dem Hinblick auf bessere Möglichkeiten. Damit setzt jedes Verstehen aus sich den Appell, die besseren Möglichkeiten auch zu verwirklichen: Theorie der bestehenden Praxis ist zugleich Theorie einer neuen Praxis, die zur Verwirklichung drängt. Wenn die neue Praxis aber erreicht ist, steht sie selbst wieder unter der doppelten Anfangsfrage: Wie ist sie, und wie könnte sie besser sein? Dialektik als Methode des Denkens definiert sich deshalb als fortlaufende Kritik an Einzelbestimmungen unter Rücksicht auf das Ganze; *Dialektik ist Kritik oder Reflexion*.

Materialistisch-kritisches Denken ist Verstehen der Geschichte und Gesellschaft. Deshalb bleibt es grundsätzlich ungeschlossen und unabschließbar. Wahrheitsfindung ist und bleibt Prozeß. Kritik und Reflexion als Kennzeichen wissenschaftlicher Dialektik sind an keinem Punkt der Erkenntnis entbehrlich, denn die zu verstehende Wirklichkeit bietet sich dem Erkennen und Handeln immer neu und immer als tradierte zugleich dar. «Daher ist nach dem Materialismus die Theorie des gesellschaftlichen Lebensprozesses einerseits die umfassendste gedankliche Konstruktion, der die analytische Forschung auf allen Gebieten als Hilfe dient, andererseits richtet sich diese Theorie notwendig nach der geistigen und materiellen Lage und den sich daraus ergebenden Impulsen, die für eine der gesellschaftlichen Klassen jeweils kennzeichnend sind.»<sup>5</sup>

Hier stellt sich bereits die Frage, ob eine solche philosophische Grundlage überhaupt das Phänomen menschlicher Gottesfrage einschließen kann. Der dialektische Materialismus zeigt sich gegenüber dem Positivismus als eine Theorie gesellschaftlichen Handelns unter Rücksicht auf die wechselwirkende Spannung von Gesamtentwurf (menschliches gesellschaftliches Leben überhaupt) und Einzelmoment (der einzelne wissenschaftlich untersuchte Prozeß).<sup>6</sup> Gerade dieses Zueinander von Totalität und Einzelem ist ja nach Horkheimer und Adorno die Einheit von Theorie und Praxis, dargestellt als wissenschaftliches System des dialektischen Materialismus.

Deshalb kann der dialektische Materialismus aber auch ohne Schwierigkeiten und Zusätze methodische Grundlage des menschlichen Entwurfes auf ein Absolutes werden. Denn auch hier ist die Spannung konkreten Lebens unter der Frage nach einem umgreifenden Sinn und Einordnung des abstrakten Einzelmomentes in dieses Gesamt gegeben als Bewegung und Entfaltung des Verstehens.

Formal gesehen, das heißt im Blick auf die Strukturen des Menschseins und der Wahrheit, kann der dialektische Materialismus auch die menschliche Theorie-Praxis, die sein Gottesverhältnis ist, analysierend grundlegen. Er kann formal

gesehen theologische Idee, entwickelt aus dem Bezug zur Gesellschaft und angewandt auf eine vernünftige Theorie der Gesellschaft, werden.

### Dialektischer Materialismus als Sinn-Kritik

Es fragt sich allerdings, ob diese formale Übereinstimmung sich auch angesichts der inhaltlichen Frontstellungen und Ergebnisse der Kritischen Theorie aufrechterhalten läßt. Genauer stellt sich das Problem, inwieweit die Betonung des konkreten Prozeßcharakters dieser Methode sich dem Anliegen einer Neubegründung des Theologischen zur Verfügung stellen kann.

Eine erste Konsequenz dieses prozeßhaften Denkens ist die Ablehnung einer absoluten, festterminierten Hoffnung und eines absoluten, festumrissenen Sinnes. Hoffnung kann für dieses Denken nur heißen: prozeßhafte Verwirklichung menschlichen Glücks, bemessen an den praktischen Grundlagen. Verwirklichung von Glück auf Grund der Hoffnung geschieht im Blick auf die je bessere Möglichkeit angesichts des Elends und ist deshalb immer durchsetzt mit Leid, vergangenem Elend, das nie im zukünftigen Glück wettgemacht werden kann. Alles andere wäre – so verständlich ein Traum von der Zukunft, die alles Elend in Glück ummünzt, auch ist – Verschleierung des wahren Sachverhalts.

Auch Sinn ist nichts anderes als das konkret zu verwirklichende Glück, durchsetzt mit nie mehr heilbarem Elend der Vergangenheit und Gegenwart. Sinn ist keine ewig gültige Größe, kein bestimmtes Ziel der Wirklichkeit, wohinein sich alles Elend überwindet. Denn Elend ist immer das Leiden von Menschen, die daran zugrundegehen, und schafft so unersetzliche Verluste. Dialektischer Materialismus ist philosophische Destruktion der Behauptung, alles sei a priori sinnvoll und es sei auf endgültig festlegbare Weise sinnvoll.

Weil der dialektische Materialismus den Prozeß von Denken und Wirklichkeit auch im Denken prozeßhaft, nicht statisch nachzeichnet, läßt er Hoffnung und Sinn nicht als abschließend definierbare oder hypostasierbare Größen zu; er ist Sinn-Kritik.<sup>7</sup>

Ebensowenig kann die Kritische Theorie eine absolute Ordnung der Handlungen, absolut gesicherte Normen inhaltlicher Art behaupten, denn eine ewig gleich-gültige Forderung ist ihr als Denken des Prozesses nicht möglich. Erkenntnis der Totalität ist der Kritischen Theorie immer nur Vorgriff, Vorentwurf, der im Einzelnen erst erkenntlich wird, das Einzelne aber einordnet in einen umfassenden Rahmen. Erkenntnis dieses Rahmens ist nie losgelöst von Einzelerkenntnis, sondern wird zugänglich in der Frage, was im einzelnen, wissenschaftlich untersuchten Geschehen und in der Untersuchung selbst als Vor-Urteil, Vorgriff auf den Gesamtzusammenhang mitgesetzt ist. Damit kommt der dialektische Materialismus der Kritischen Theorie in die Nähe der Frageweise der von Kant ausgehenden Transzendentalphilosophie. Nur wird diese Frage nach dem in jeder Erkenntnis notwendig Mitgesetzten ausgeweitet auf die Frage nach dem in jedem menschlich-gesellschaftlichen Lebensvollzug notwendig Mitgesetzten. Hier schließen sich darum die bei Kant noch auseinanderklaffenden Bereiche theoretischer und praktischer Vernunft zu (dialektischer) Einheit zusammen.

Deshalb gilt: *Im dialektischen Materialismus ist kein letztes Seins- und Erklärungsprinzip der Welt, keine absolute Norm, kein ewiger Sinn, kurz kein hypostasierter Begriff der Totalität möglich. Solche Gesamtschau ist zwar in jedem verstehenden Handeln mitgesetzt, aber immer nur als vorläufiger Entwurf, der sich am geschichtlichen Fortschritt der Praxis modifiziert.*

Die Konsequenzen für eine Gotteslehre liegen auf der Hand, denn hier sind die bisherigen Grundfehler der metaphysischen Gotteslehre gefallen: absolute Hoffnung, letztes Prinzip und allgültige Norm, ewiger Sinn trotz aller Endlichkeit.

### Materialistische Religionskritik

Damit stellt sich das Problem, ob diese ungewisse, nur prozeßhaft sich weiterversichernde Grundlage ausreicht für die Neubegründung der Gottesfrage.

Zunächst äußert sich der methodisch-wissenschaftlich erkannte Grundzug geschichtlichen Denkens aber in massiver *Religionskritik*, da Religion positiv behauptet, es gebe für den Menschen diese absolute Hoffnung, den letzten Sinn, das erste Prinzip des Seins, Verstehens und Handelns. Gott selbst stiftet für die Religion diese absolute Ordnung des Seins und erkennenden Handelns.

Religion als Postulat (im Sinn unbegründeter Forderung) ewiger Wahrheiten und Normen, totalen Glücks angesichts menschlicher Vergänglichkeit und menschlichen Unglücks, ist Ideologie. Ein solcher Absolutheitsanspruch entzieht sich jeder Überprüfung an der Wirklichkeit, er wird oft entgegen der Wirklichkeit, ihrer Vergänglichkeit und ihres Elends, hochgehalten. Ewigkeit wird vorgespiegelt angesichts des Todes, Bedeutung und letzter positiver Sinn des Ganzen werden unbegründet behauptet angesichts der Absurdität des Lebenswollens und Sterbenmüssens.

Erschwerend kommt hinzu, daß diese ideologisch grundgelegte Religion auch in ihrer Auswirkung wieder zu Ideologie wird: sie wird zu gesellschaftlichen Machtinteressen vernutzt.

«In der bisherigen Geschichte ist die religiöse und metaphysische Begründung irgendwelcher Forderungen durch den Kampf gesellschaftlicher Gruppen bedingt gewesen. Sowohl die herrschenden wie die beherrschten Klassen haben ihre Ansprüche nicht bloß als Ausdruck ihrer besonderen Bedürfnisse und Wünsche, sondern zugleich als allgemeinverbindliche, in transzendenten Instanzen verankerte Postulate, als dem ewigen Wesen der Welt und des Menschen angemessene Grundsätze verkündigt.»<sup>8</sup>

Hier klingt auf differenziertere Weise mit einer methodisch fundierten Basis die seit Feuerbach gängige materialistische Religionskritik wieder an. Postulate wie Ewigkeit, Sinn, Gott sind angesichts der Misere menschlicher Unterdrückung Projektionen von Glück und menschlicherem Leben in eine Dimension, wo ihre praktische Verwirklichung gar nicht mehr in den Blick kommen kann, geschweige denn in Angriff genommen wird. Denn absolutes «Jenseits» muß man sich geben lassen, man kann in diese Richtung nichts selbst verwirklichen. Richtig gesehen ist dabei, daß alle unausgewiesenen und unausweisbaren Redeweisen über die Hoffnung – es sei denn, man lasse den irrationalen Sprung als Beweis gelten – ihren Wahrheitsanspruch im Grunde einer Willkür verdanken und damit jeder Willkür nutzbar werden.

Demgegenüber geht es dem dialektischen Materialismus der Kritischen Theorie um einen weltlich darstellbaren und erfahrbaren Sinn, der nicht Elend, Ungerechtigkeit und Unglück überspielt. Er entwirft sich auf Gesellschaft und Geschichte und die hier sich andeutenden Chancen des Menschen.<sup>9</sup> *Religiöse Postulate (Ewigkeit, Sinn, Gott) sind Projektion menschlicher Ideen von Glück und besserem Leben in eine Hinter-Welt. Es geht stattdessen um Sinn in der Welt.*

### Neuansatz der Gottesfrage in der Kritischen Theorie

Angesichts der marxistischen Religionskritik, die den Ideologieverdacht gegenüber der positiven Religion in aller Schärfe aufrechterhält, taucht in der Kritischen Theorie die Gottesproblematik auf besondere Weise wieder auf. Es geht nicht um den Beweis irgendeiner (etwa der jüdischen) Religion, sondern um die Frage nach der Möglichkeitsbedingung von Religion im geschichtlich-gesellschaftlichen Leben.

Es geht hier, vereinfacht gesagt, um die Frage, wie in der geschichtlich werdenden und sich verändernden Wirklichkeit ein *Unbedingtheitsanspruch* im religiösen Sinn erfahren werden kann und wie er materialistisch dialektisch zu rechtfertigen ist. Dies kann anders gewendet, aber dasselbe fragend heißen:

Wie ist eine kritische Theorie menschlichen Handelns denkbar, die *in* diesem Handeln Unbedingtheitsmomente entdeckt? Wie ist *Geschichtliches unbedingt*? Wie ist *Unbedingtes geschichtlich*?

Zwei wichtige Fragen des menschlichen Lebens machen den Zusammenhang von Unbedingtheit und Prozeßhaftigkeit im Denken der Kritischen Theorie deutlich: die Sinnfrage und die Begründung einer Moral.

Unbedingtheit und Geschichtlichkeit in der Sinnfrage

Die Frage nach Hoffnung und Sinn stellt sich, wie gezeigt, im dialektisch-materialistischen Denken als Frage nach der Möglichkeit menschlichen Glücks in Gesellschaft. Im gesellschaftlichen Leben entsteht die Hoffnung auf mehr Menschlichkeit und Glück, und sie bewährt sich ebenfalls gesellschaftlich im Einsatz für das Glück aller, das aber nie absolute Sicherheit eines vorgegebenen Sinnes sein kann. Über diese Wirklichkeit und Bewährung hinaus gibt es nichts, und dennoch deutet sich hier eine einheitliche Unbedingtheit an. Denn es «kann ... jede vernünftige Begründung eines Handelns sich in letzter Linie nur auf das Glück von Menschen beziehen».<sup>10</sup>

Mit dem Glück als letztem Ziel menschlichen Handelns ist ein einheitlicher Entwurf des Handelns grundgelegt, der Unbedingtes unbedingt wollen muß: das Glück aller, aber zugleich dieses unbedingte Streben an der jeweiligen Praxis orientiert, an der und in die hinein es wirksam werden soll; es geht um das Glück aller in dieser Welt.

So wird die Unbedingtheit geschichtlichen Handelns nicht eingeeignet auf einen endgültigen Sinn, sondern es bleibt ihr ein Spielraum des vielfältig und verschieden Möglichen. *Glück aller Menschen in der Welt ist also umfassendste Intention (Zielrichtung) menschlichen Handelns, ein umfassender, unbedingter Gesamtentwurf, unter dem alles Verstreben und Handeln steht. Aber Glück aller ist dennoch ein prozeßhaft sich erweiternder und vertiefender Sinn.* Wechselseitige Beeinflussung von jeweiliger Praxis und neuer Möglichkeit des Entwurfs ist konstitutiv für die Unbedingtheit.

In der Spannung von Entwurf und Situation – Glück aller und faktischem Elend – zeigt sich also im dialektisch-materialistischen Denken ein Neuansatz der theologischen Idee. Diese besagt eben, daß im geschichtlichen Handeln ein Moment der Unbedingtheit liegt, ohne das Handeln nicht möglich wäre.

Die Frage nach dem Glück aller, die der Mensch stellen kann und mit Bewußtheit zumindest seit Marx stellt (obwohl sie im Grunde ja die Frage jeder Religion und jeder philosophischen Anthropologie ist), steht gegenüber dem faktischen Unglück. Sie ist nur als Frage möglich, weil der Mensch die faktische Situation überschreitet, ausgreift auf bessere Möglichkeiten. So ist die Frage nach dem Glück aller Transzendierenkönnen über faktisches «Noch-nicht» auf zukünftige Wirklichkeit. Diese Transzendenz ist in jeder Frage nach menschlichem Glück angesichts des Unglücks notwendig mitenthalten. Aber das, *worauf* ausgegriffen wird, ist nicht notwendig zu allen Zeiten dasselbe; es ist nach der Kritischen Theorie nicht abschließend definierbar. Transzendenzdefinitionen sind geschichtlich wandelbar.

*Deshalb kann man sagen: Weil Glücksstreben Hinausfragenkönnen über das jeweils Faktische auf bessere Möglichkeiten ist, deshalb ist Transzendenz ein Unbedingtes Moment jedes gesellschaftlichen Handelns. Aber der Entwurf des Besseren, die Transzendenz, ist zugleich eine intentional, nicht abgeschlossen definierbare Größe.*

Unbedingtheit und Prozeßhaftigkeit in der Moral  
Dialektischer Materialismus ist als Theorie menschlichen Handelns, als Weltverstehen zugleich eine Handlungsanweisung.

Denken und Handeln, Erkenntnistheorie und Moral sind ungeschieden. Deshalb ist auch die Struktur der Sinnfrage: Unbedingtheit und Prozeßhaftigkeit, zugleich eine Grundlage moralischen Tuns.

Moral ist dabei nicht ein System ewiger Normen und moralisches Handeln nicht ein Befolgen dieser, sondern je neuer Entwurf von Handlungsmaximen im Einzelnen, die *eine* gemeinsame letzte Intention (kategorischer Imperativ) haben: das Glück aller.

Das einzelne Glücksstreben ist ein Faktum, aber ein allgemeines:<sup>11</sup> alle streben nach Glück, und ein allgemeingültiges: Glücksstreben ist ein für alle unverzichtbarer Anspruch. Dieses Faktum hat auf Grund seiner Allgemeingültigkeit Appellcharakter. Es ruft auf zum Einsatz für die Verwirklichung des Glücks aller. Moralität hat dabei zwei Elemente, den allgemeingültigen und notwendigen Horizont – Glück aller – und die verschiedene Ausprägung eines je anders und neu Bestmöglichen. Anders gesagt, es gibt sowohl ein unbedingtes «Du sollst» als auch ein je wandelbares «Du sollst jetzt dieses», weil Du es in der konkreten gesellschaftlichen Situation als das Beste erkannt hast. *Moral ist deshalb ein unbedingter theoretisch-praktischer Appell zur Verwirklichung des Glücks aller, dessen Einzelforderung je geschichtlich verschieden ist.*

Geschichtlichkeit der Gottesvorstellung

In dieser Analyse menschlichen Handelns, das zugleich Sinnverstehen und moralische Politik ist, zeigt sich für Horkheimer nun die Struktur des menschlichen Gottesgedankens. So betont er im Spiegel-Interview, daß genau in der Frage nach der Moralität des Handelns, nicht nach bloßem Erfolg oder Nutzen, die Theologische Idee unumgänglich wird. Denn der Frage nach moralischer Politik enthüllt sich das einzelne Faktum, um das es geht, aus einem weiteren Gesamthorizont. Solchem Handeln ist ein Transzendieren über das Gegebene (Elend, Ungerechtigkeit usw.) eigen, unter einem unbedingten, aber geschichtlichen Sinn, dem Glück aller. Diese Transzendenz ist immer weiter einzuholen im Prozeß menschlicher Theorie-Praxis und sie ist deshalb zugleich eine Transzendenz des Erkennens wie des Handelns.

Deshalb scheut sich Horkheimer zwar nicht, zuzugeben, daß an dieser Stelle die marxistische Gesellschaftsanalyse sowohl Religionskritik wie Neuansatz der Frage nach Gott ist. Aber er scheut sich, das, worauf das Handeln transzendiert, einfach hin mit Gott zu betiteln. Er spricht in Übereinkunft mit Adorno von der «Sehnsucht nach dem Anderen».

*Die Kritische Theorie mündet in der Analyse menschlichen Handelns in eine «Theologische Idee». Sie trägt in die menschliche Gottesvorstellung hinein die Unbedingtheit der Transzendenz, aber als Prozeß der jeweils gesellschaftlich vermittelten «Sehnsucht nach dem Anderen».*

Traditionellerweise könnte man das in der Kritischen Theorie als in sich theologisch aufgezeigte Handeln definieren als Offenheit des Menschen für Gott, wobei Gott selbst sich aus dieser Offenheit bestimmt. Die Offenheit selbst ist aber geschichtlich, das heißt sie bestimmte sich sowohl unbedingt wie konkret als Sehnsucht nach dem Anderen. Damit ist die formale Triebfeder, der «transzendente Mechanismus» menschlichen Lebens gegeben und zugleich ist damit gesagt, daß der Überstieg je geschichtlich-gesellschaftlich einen anderen Einsatz und ein anderes inhaltliches Woraufhin hat. Weiter ist damit das «Woraufhin» menschlichen Handelns in der gleichen Zweipoligkeit von Allgemeinheit und Einzelheit umschrieben. Auch der «Anderer» ist formal gesehen der Transzendente. Begrifflich definiert und inhaltlich aber ist er der je anders Transzendente. Gott ist der schlechthin Andere und der je Andere. Beides zusammen soll auf neue, methodisch-dialektisch gesicherte Weise Transzendenz und Immanenz des Gottesgedankens und Gottes umschreiben.

In einem Aufsatz für Adorno mit dem Titel «Theismus – Atheismus» sagt Horkheimer, einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott sei eitel. Aber die Unbedingtheit dieses Sinnes liegt für Horkheimer hier nicht darin, daß ein für allemal definiert werden kann, was Sinn heißt, sondern darin, daß ohne Gott der Mensch in die Sinnfrage gar nicht mehr gerufen ist, daß er unter den Machtinteressen verdinglicht. So gewinnt Horkheimer trotz schärfster Kritik an den Verfehlungen einer ideologisierten Religion doch eine positive Intention jeder Religiosität.<sup>12</sup>

Weil die Transzendenz des menschlichen Entwurfes sich aber aus der Spannung zwischen Theorie und Praxis definiert, ist auch ihr Sinn und Ziel, der Gottesbegriff, ein Auslangen, nicht ein sich selbst gewisser Besitz. Deshalb antwortet Horkheimer im «Spiegel» auf die Frage, was ihm das Letzte sei: «Religion lehrt, daß es einen allmächtigen und allgütigen Gott gibt. Ein kaum glaubhaftes Dogma angesichts des Grauens, das seit Jahrtausenden auf dieser Erde herrscht ... Ich würde sagen, man solle Theologie erneuern. Es ist keine Gewißheit, daß es einen allmächtigen Gott gibt, ja wir können es nicht einmal glauben angesichts der Welt und ihres Grauens.» Horkheimer bezeichnet aber zugleich mit dieser Ablehnung das, was bleibt, er nennt die in der Begründung moralischen Handelns notwendig implizierte Gottesvorstellung die Sehnsucht. «Sehnsucht danach, daß es bei dem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleiben möge. Daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Diese Sehnsucht gehört zum wirklich denkenden Menschen.»

Sehnsucht nach dem «Anderen», der transzendente Entwurf jedes gesellschaftlich guten Handelns, das sich *als* Gutes setzen will, definiert so auch das, was Gott heißen kann: «Daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge», ist der gesellschaftlich konkrete Ausdruck für Transzendenz, ist der menschliche Name für Gott, wie er im Denken gefunden wird. Gott ist Sinn und Ziel, das heißt Intention moralischen Handelns, und er bestimmt sich als «der Andere» oder das «Andere» (die Formel «Sehnsucht nach dem Anderen läßt beide Möglichkeiten offen»). Horkheimer kommentiert: «Adorno und ich – wer von uns beiden es zuerst formuliert hat, weiß ich heute nicht mehr – auf jeden Fall haben wir beide nicht mehr von Gott, sondern von der «Sehnsucht nach dem Anderen» gesprochen.» Diese Behutsamkeit, Gott positiv auszusagen, ist nicht, wie der «Spiegel» meint, jüdisches Erbe, sondern es ist tiefer begründet eine notwendige Konsequenz der philosophischen Quelle des Gottesbegriffs in einer negativen Theologie. Horkheimer selbst betont, daß die Behutsamkeit jüdischen Redens über Gott in die Gesellschaftstheorie eingegangen ist, aber so, daß sich nicht die Gesellschaftstheorie nach diesem Gottesbegriff formierte, sondern daß der Gottesbegriff in der Entwicklung der Theorie einen dialektisch-methodisch gesicherten Platz angewiesen bekam. Das Absolute wird das Andere genannt, weil es erfahrbar ist nur als Alternative zum Gegebenen.

In der Frage, ob damit nicht ein philosophischer Gottesbeweis gelungen sei, antwortet Horkheimer wieder sehr vor- und umsichtig. Es ist nicht positiv Gott bewiesen, sondern in aller Wirklichkeit ein «theologisches Postulat» aufgedeckt. Erkenntnis des Elends *als* Elend ist nur möglich durch den Entwurf der Alternative, durch Transzendenz des Faktischen. «Die Verlassenheit ist nur möglich durch den Gedanken ans Absolute. Aber die Gewißheit von Gott ist unmöglich.»

Die Gottesaussage der Kritischen Theorie, die Gott als das Andere definiert, bestimmt ihn wie Sinn, Glück, Moralität (die Handlungen des Menschen, in denen er erfahrbar wird) als die Möglichkeitsbedingung der praktischen Verwirklichung von Glück aller, Solidarität, Humanität. So kann man zusammenfassen: *Grundlage der Gottesidee ist nicht ein unmittelbar evidenter Sinn, sondern die Dialektik der Sinnfrage, die spielt zwischen Unbedingtheit und Geschichtlichkeit.*

*Was Gott dem Menschen sein kann, definiert sich aus dieser Dialektik als Prozeß der konkreten Transzendenz im Sinn einer «Sehnsucht nach dem Anderen». «Daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge», ist darum das denkerische Indiz für Gott. Gott bestimmt sich im Sinne einer negativen Theologie als die Alternative schlechthin.*

## Die Aufgabe der Religion

Eine für das Verständnis der gesamten Aussagen wichtige Konfrontation muß hier nochmals aufgegriffen werden, nämlich die scharfe Religionskritik der Kritischen Theorie. Kritische Theorie versteht sich zwar als ein Denken, das sowohl das zu Verändernde bezeichnet als auch das Wertvolle bewahrt; aber bewahrt die Theologische Idee auch die Religion oder Teile der Religion und Religiosität? Auf welche Weise kann sie das tun, oder muß ihr vielleicht Religion etwas schlechthin zu Veränderndes sein?

Religion als Gesamtinterpretation menschlichen Lebens hatte für Horkheimer und Adorno eine gesellschaftliche Funktion. Sie steht ständig in Rückwirkung mit dem gesellschaftlichen Leben. Zunächst wirkte sich die Religion in Gesellschaft nun aber so aus, daß eine metaphysisch-statische Deutung des Gesamt-sinnes den Einzelinteressen gewisser Epochen nutzbar gemacht wurde. Religion, entstanden aus menschlicher Weltdeutung insgesamt, zementierte *eine* Art der Weltsicht zur ewig gültigen, *eine* Ordnung zur gottgewollten, und sie wurde so zum politischen Mittel gegen die Humanisierung. Das heißt aber, Religion zeigte sich als Ideologie im eigentlichen Sinn.

Heute ist das Phänomen keineswegs einfacher zu erklären, weil Religiosität die Sache Weniger ist, sondern es ist eher noch um einige Grade vielschichtiger geworden. Die Religion selbst verliert zusehends ihre gesellschaftliche Funktion, ihre Bedeutsamkeit für die Menschen. Wie Horkheimer in seinem Artikel «Für eine Theologie des Zweifels» ausführt: Religion gebärdet sich in zunehmendem Maße wissenschaftsfeindlich, sieht ihre Sinndeutung durch die Wissenschaft gefährdet. Die notwendige Konsequenz ist, daß Religion das Privileg der Sinndeutung *entgegen* dem Wissen aufrechterhalten muß und im Laufe der wachsenden Macht von Wissenschaft und Technik schließlich an diese verliert. Die positivistische Wissenschaft übernimmt als Wissenschaftsgläubigkeit den Platz der religiösen Sinndeutung und wird damit in ähnlichem Sinn ausschließliche Sinndeutung wie die Religion auch. Ebenso gebärdet sich der revolutionäre Mythos des Marxismus, so daß Religion und Ersatzreligionen die Sinndeutung unserer Welt ideologisch verwalten. Religion zeigt sich dabei für unseren Lebensbereich vor allem als gesellschaftlich etabliertes Christentum, Ersatzreligionen sind die oben genannten. Diesen und ähnlichen ist eigentümlich die Stützung irrationaler (nicht vernünftig begründeter und sich der Vernunft entziehender) Herrschaft: *irrationale Rationalisierung der bestehenden Verhältnisse.*

Solche dogmatisch fixierte, machtmäßig festgehaltene Sinndeutung und Ordnung menschlichen Zusammenlebens lehnt die Kritische Theorie aufs schärfste ab, sowohl für das methodische Erkennen, weil falsch, als auch für das moralische Handeln, weil inhuman. *Gemäß der Theologischen Idee der Kritischen Theorie soll Religion nicht eine magische Weltschau, eine irrationale Macht der Geschichtsorganisation,<sup>13</sup> sondern die zur letzten Konsequenz vorangetriebene Reflexion der gesellschaftlichen Verhältnisse sein.* Jede Religion, Lehre und Idee von Gott, gründet denkerisch in der philosophischen Analyse menschlichen Lebens. Religion steht deshalb für Horkheimer selbst unter dem theologischen Gedanken, Unrecht *als* Unrecht zu brandmarken und damit Transzendenz Gott in der Welt zu nennen.

Religion – die faktisch wirksame Lehre vom menschlichen Handeln im Angesicht Gottes – ist so selbst grundgelegt in der Theologie – der Handlungsanalyse und Begründung nor-

mativ moralischen Handelns im Sinne der dialektischen Theorie. Daher sollen die Konfessionen «weiter existieren und wirken in dem Eingeständnis, daß sie eine Sehnsucht ausdrücken und nicht ein Dogma». Sie sollen «dem Willen Ausdruck geben, daß dieses Unrecht, daß der eine schuldlos zu Tode gemartert wird und der Henker triumphiert, nicht das letzte Wort sei, vor allem jedoch so handeln, wie es der auf Sehnsucht begründeten Theologie entspricht». Diesen Gedanken des «Spiegel»-Interviews greift die Abhandlung «Für eine Theologie des Zweifels» so auf, daß sie von der Religion fordert, ihrer denkerischen Begründung und philosophischen Belegbarkeit gerecht zu werden. Das geht nur, indem die Religion «angesichts des Positiven ... das Negative, statt der Gewißheit ... den Schmerz der Ungewißheit» eingesteht: «Den Zweifel in die Religion einzubeziehen, ist ein Moment ihrer Rettung.»

In der traditionellen Gotteslehre, insofern sie notwendig immer den Teil der Theologia negativa enthält (oder ihn wenigstens enthalten sollte), ist diese Forderung Horkheimers implizit verwirklicht. Hier allerdings wird gezeigt, wie erst nach einer solchen Läuterung durch den Zweifel auch die Religion menschlich werden und den Menschen angehen kann, nicht zuletzt dadurch, daß sie so offen wird für Wissenschaft als ihr «wichtigstes Instrument». Denn erst als ein Vollzug des Menschen, der sich der Prüfung des Zweifels unterzieht, kann Religion zusammen mit der Philosophie die Erkenntnisse der Wissenschaften einbegreifen in die Sinn- und Begründungsperspektive menschlichen Lebens. *Theologie, die sich aus der Kritischen Theorie zu entwickeln hatte, zeigt die Möglichkeitsbedingung für Religion und Religiosität auf, die den Menschen ganz fordert. Sie ist «Theologie des Zweifels».*

*Annemarie Gethmann-Siefert, Bochum*

## VORGEGEBEN UND TROTZDEM FREI

Die Dogmen wurden in der katholischen Kirche als heilig und unantastbar empfunden. Ihnen kam eine ganz einmalige Autorität zu. Sie waren Fundament und Grenze jeder theologischen Lehre. Seit einigen Jahren vollzieht sich jedoch ein merklicher Wandel. Man beginnt immer entschiedener zwischen Wahrheit und sprachlicher Formulierung zu unterscheiden. Die Erkenntnis setzt sich durch, daß die Wahrheit geschichtlich ist, das heißt, daß der Mensch sie nur durch geschichtlich bedingte Sprachformen hindurch erreichen kann. Die dogmatischen Formulierungen verlieren deshalb notwendigerweise etwas von ihrem Nimbus. Sie werden der Kritik unterworfen und bisweilen, wie das neueste Buch von Hans Küng zeigt, direkt angegriffen und verworfen.

### Wort Gottes und menschliche Sprache

Um sich in dieser neuen Situation zu orientieren, erinnert man sich mit Vorteil an das, was die Exegese in bezug auf die Aussagen der Heiligen Schrift bereits erarbeitet hat. Die kritische Forschung hat dort ergeben, daß die verschiedenen biblischen Autoren ganz als Menschen einer bestimmten Epoche gesehen werden müssen. Die Inspiration hob sie nicht über ihre Zeit oder gar über ihr Menschsein hinaus. Sie waren beschränkt wie andere Menschen und standen unter vielen historisch bedingten Vorurteilen. Diese Ergebnisse der Forschung stürzen nicht alles Bisherige auf den Kopf. Sie rücken aber doch gebieterisch Sachverhalte ins helle Bewußtsein, die früher nur ziemlich dumpf gespürt wurden. Es zeigt sich mit größter Klarheit, daß das Wort Gottes mit dem Buchstaben der Schrift nicht unmittelbar identifiziert werden kann. Das Wort Gottes läßt gerade darum die ganze menschliche Eigenart eines Schriftstellers bestehen, weil es überhaupt in kein

### Anmerkungen

<sup>1</sup> M. Horkheimer, Für eine Theologie des Zweifels. Neues Forum 16 (1969), 719–720 (Heft Dezember); ders., «Was wir (Sinn) nennen, wird verschwinden». Der Spiegel 24 (1970), Nr. 1/2, 79–84. Die Überschrift des Interviews ist allerdings irreführend, weil diese These von Horkheimer nicht apodiktisch gemeint ist, sondern als Gefahr und drohende Konsequenz des instrumentell-technischen Zeitalters.

<sup>2</sup> Vgl. M. Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit. Zeitschrift für Sozialforschung 3 (1934), 321–346.

<sup>3</sup> M. Horkheimer, Materialismus und Moral. Zeitschrift für Sozialforschung 2 (1933), 162–201, 201; vgl. dazu auch ders., Materialismus und Metaphysik. Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt a. M. 1970, 65–94.

<sup>4</sup> M. Horkheimer, Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932), 125–133, bes. 127, 130ff.

<sup>5</sup> M. Horkheimer, Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. Zeitschrift für Sozialforschung 3 (1934), 1–56, 28.

<sup>6</sup> Vgl. dazu M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1967. In dieser Abhandlung setzt sich Horkheimer mit dem unterschiedlichen Denken von Gesamthorizont und Einzelem philosophisch auseinander.

<sup>7</sup> Vgl. Materialismus und Metaphysik, 84, 89ff., bes. 90f.

<sup>8</sup> Materialismus und Metaphysik, 74.

<sup>9</sup> Vgl. dazu bes. Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, 344f.; Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, 34.

<sup>10</sup> Vgl. Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, 39.

<sup>11</sup> Vgl. Materialismus und Metaphysik, bes. 92; vgl. Materialismus und Moral.

<sup>12</sup> M. Horkheimer, Theismus – Atheismus: Zeugnisse. Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag, Hrsg. M. Horkheimer, Frankfurt a. M. 1963, 9–19.

<sup>13</sup> M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1955, 266f.

(Die zitierten Artikel finden sich auch in: Kritische Theorie, Eine Dokumentation, 2 Bde, hrsg. von A. Schmidt. S. Fischer-Verlag, Frankfurt a. M. 1968.)

menschliches Gebilde voll eingeschlossen werden kann. Es ist keine abgeschlossene und damit vergangene Größe. Sein Wirken beschränkt sich nicht auf einen Punkt der Zeitachse. Zwar hat es in den biblischen Schriften einen ganz privilegierten Ausdruck gefunden; trotzdem ist es immer neu in der Gegenwart wirksam. Es läßt sich an keinem «Ort» ausschließlich lokalisieren, sondern offenbart sich als Erinnerung aus der Vergangenheit, als Anspruch in der Gegenwart und als Verheißung für die Zukunft. Nur im Wirkfeld dieser drei Vektoren tritt es dem Menschen entgegen. Seine machtvolle Autorität manifestiert sich dabei vorwiegend in der Dimension der Gegenwart. In Erinnerung an das Geschick Jesu zeigt sich nämlich die Notwendigkeit, die auf jedem menschlichen Leben ruht, nicht mehr als blindes Schicksal, sondern als verborgen-offenkundiger göttlicher Wille. Diese Notwendigkeit wird zu einem wesentlichen Element des autoritativen Wortes Gottes. Echt christliche Tradition ist darum weit mehr als ein bloßes Weitertragen von «geheiligten Formulierungen». Die biblischen Schriften müssen vielmehr von den sich wandelnden geschichtlichen Voraussetzungen her ständig auf ihre zentrale Botschaft hin neu befragt und neu interpretiert werden, um in der Kraft des je gegenwärtigen Wortes Gottes als Verheißung für die Zukunft wirksam zu sein.

Von diesem Verständnis des Wortes Gottes her bereitet eine gewisse Relativierung einzelner dogmatischer Formulierungen keine besonderen Schwierigkeiten. Sie ist sogar gefordert. Soll das Wort Gottes richtig verstanden werden, dann muß die menschliche Aussage selbst zum Ausdruck bringen, daß sie vorläufig ist. Fehlt dieser ständige Hinweis auf ihre eigene Begrenzung und auf die Transzendenz des Wortes Gottes, dann wird unter der Hand die biblische oder kirchliche Aus-

sage leicht als absolut gesetzt und damit «vergötzt». Eine kritische Befragung dogmatischer Formulierungen ist damit kein Werk, das «Heiliges schändet». Eine solche Befragung ist vielmehr in der Sorge, das *Wort Gottes* als *Wort Gottes* zu fassen, gerade gefordert.

### Die kritische Frage von Hans Küng

Im skizzierten Verstehenshorizont können die scharfen Fragen, die Hans Küng an die kirchliche Lehre über die Unfehlbarkeit des Papstes stellt, ohne affektiven Schock verarbeitet werden. Eine Auseinandersetzung mit seiner Argumentation, die nicht zum vornherein unter dem Diktat einer autoritativen Formel steht, ist möglich.

Küng stützt seinen Angriff gegen die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils vor allem durch den Hinweis, die dogmatischen Aussagen über die Unfehlbarkeit des Papstes seien nicht bewiesen. Er zeigt auf, daß das Konzil keine eigentliche Argumentation entwickelt hat, und er stellt in Abrede, daß die ständige Berufung auf das Felsen-Wort in Mt 16, 18 das hergibt, was sie hergeben soll. Diese Abrede ist bei Küng etwas kurz geraten. Sie ist aber nicht unbegründet. Die Ergebnisse anderer Forscher bestätigen dies. Der sehr römisch gesinnte *J. Ludwig* schreibt zwar: «Das Dogma vom römischen Primat kulminiert also nicht erst 1870, sondern schon 450.»<sup>2</sup> Er kann aber nur nachweisen, daß man in Rom früh anfang, das Felsen-Wort auf die römischen Bischöfe anzuwenden. Er muß selber zugeben, daß die überwiegende Mehrheit der Kirchenväter diese Exegese nicht geteilt hat. Die Meinungen waren vielmehr sehr verschieden. Die einen interpretierten den Fels als Christus, andere als die Kirche und wieder andere als den Glauben des Petrus. – Im Frühmittelalter war die Situation nicht anders. *Yves Congar*, einer der besten Kenner der mittelalterlichen Lehre über die Kirche, schreibt: «Man wußte selbstverständlich, daß der römische Sitz die sedes Petri ist, aber man bezog das *«super hanc petram»* selten auf die Person des Petrus, und selbst wenn man von Petrus und von Mt 16, 18 auf den Bischof von Rom übergang, sagte man von ihm nicht, daß er das Fundament der Kirche ist.»<sup>3</sup> Ferner: «Das Papsttum war damals außerhalb von Rom kein Teil der dogmatischen Auffassung von der Kirche. Keine Lehrschrift über die Kirche räumt ihm einen solchen Platz ein.»<sup>4</sup> Die Situation änderte sich erst, als man anfang, die biblischen Texte auf dem Hintergrund römischer Rechtsbegriffe zu interpretieren. *W. Ullman* schreibt in seinem Werk «Die Machtstellung des Papstes im Mittelalter» dazu: «Das päpstlich-hierokratische Schema ist ein großartiger Versuch, die biblische und ganz besonders die paulinische Lehre in Regierungsbegriffe zu übersetzen. Die Mittel zur Durchführung dieser Regierung waren die des Rechtes, das *«römisch»* in jedem Sinn des Begriffes war. Die *«claves regni coelorum»* – *«die Schlüssel zum Königreich des Himmels»* – wurden umgewandelt in die *«claves juris, die «Schlüssel des Gesetzes»*.»<sup>5</sup> Diese Umwandlung wurde aber nur in der westlichen Kirche angenommen, und selbst dort nicht vollständig. Bis ins 15. Jahrhundert gab es starke gegenteilige Tendenzen, und bei der Reformation spaltete sich die westliche Kirche gerade auch über dieser Frage. Es steht also fest, daß sich das Erste Vatikanische Konzil bei seiner Interpretation von Mt 16, 18 keineswegs auf eine überzeugende Tradition stützen konnte.

Die heutige kritische Interpretation gibt nicht mehr her. Es ist vielmehr etwa folgendes zu sagen. Die Erzählung von Mt 16, 13–20 findet sich in sehr ähnlicher Form auch bei Mk 8, 27–30 und Lk 9, 18–21. Bei diesen letzteren Evangelisten endet sie aber mit dem Bekenntnis des Petrus und dem Verbot Jesu, darüber zu reden. Nur Matthäus schiebt die Verheißung an Petrus dazwischen. Dieser Umstand zeigt, daß das Wort vom Felsen aus der theologischen Verarbeitung der Überlieferung, die zum Matthäus-Evangelium geführt hat, zu erklären ist. Diese Theologie will zeigen, daß sich bereits im vorösterlichen Leben des Jesus von Nazareth die Kirche als Gemeinde, die unter dem neuen Gesetz steht, abzuzeichnen begann. Die

Vermutung liegt damit sehr nahe, daß die Verse Mt 16, 18–19 nicht auf den vorösterlichen Jesus zurückgehen, sondern auf die nachösterliche Offenbarung, die sich in der theologischen Konzeption des Matthäus ausdrückt. Wie die Verse im Evangelium gemeint waren, zeigt vor allem ein Vergleich mit den Aussagen über das neue Gesetz.

Matthäus verwendet die Technik der Gegensatz-Formulierungen. Für ihn ist das neue Gesetz einerseits die höchste Vollendung des alten, andererseits stellt er es in scharfen Gegensatz zu diesem. Die Verse 5, 17–18 lauten: «Meint nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein einziges Jota oder Strichlein vom Gesetz vergehen, bis alles geschehen ist.» Gegen diese Worte steht aber nicht nur die Tatsache, daß die heidenchristlichen Gemeinden bald weite Teile des alttestamentlichen Gesetzes für überholt betrachteten, Matthäus selbst schließt an das Wort von der Erfüllung gleich ein sechsfaches: «Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist ... Ich aber sage euch ... » (5, 21–48). Die Kontinuität wird durch den Gegensatz kontrapunktiert. Ganz ähnlich verfährt Matthäus mit seinen Aussagen über das Amt, und zwar nicht zufällig. Zum Gesetz gehört ja notwendig ein Amt. Im Alten Testament sagte ein Orakel Gottes vom Hohenpriester: «Ich will ihm auch den Schlüssel des Hauses David auf die Schultern legen; und wenn er auftritt, so wird niemand schließen, und wenn er schließt, wird niemand auf tun» (Is 22, 22). Matthäus führt dieses alttestamentliche Amtsverständnis auf die Kirche und auf Petrus hin weiter. Im Vers 16, 19 nimmt er das Wort von den Schlüsseln auf. Er kontrapunktiert diese Aussage aber gleich, indem er anschließend eine Erzählung bringt, in der Jesus zu Petrus sagt: «Hinweg von mir, Satan! Du bist mir ein Fallstrick, denn du sinnst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist» (16, 23). Später wird der Kontrapunkt noch allgemeiner, wenn Matthäus schreibt: «Ihr dagegen sollt euch nicht Rabbi nennen lassen: denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Nennet auch niemand auf Erden euren Vater, denn einer ist euer Vater, der himmlische. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer, Christus» (23, 8–10). Matthäus versucht also durch Gegensatz-Formulierungen auf das hinzuweisen, was sich in keine Sprache voll einfangen läßt. Zur richtigen Interpretation seiner Aussagegtechnik ist es darum entscheidend, daß einzelne Sätze nicht isoliert werden. Bei ihm greift eine Aussage ganz scharf korrigierend in die andere ein. Damit wird keine feste, sondern nur eine schwebende Mitte erreicht. Zwischen Extremformulierungen bleibt ein weiter, freier Raum.

Die ungenügende Beweiskraft von Mt 16, 18 ist – für sich allein genommen – kein hinreichender Einwand gegen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes. Wie Küng selber aufzeigt, haben die Konzilsväter ihre Lehre nicht aus der erwähnten Bibelstelle deduziert. Sie fanden vielmehr die entsprechende Überzeugung in sehr weiten Kreisen der römischen Kirche vor. Kann dieses tatsächliche Vorhandensein der Lehre ein entscheidender Grund für ihre Richtigkeit sein?

Die Herausbildung des römischen Primates und der Lehre von der Unfehlbarkeit war ein reichlich komplexer Vorgang. Sehr viele theologische und außertheologische Momente haben dabei mitgespielt. Einige davon sollen kurz erwähnt werden. Die Autorität des römischen Bischofssitzes wurde von Anfang an durch die Überzeugung gestützt, daß die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom gestorben waren. Dazu kam, daß Rom als die Hauptstadt des Reiches ganz selbstverständlich eine besondere Bedeutung hatte. Vom 4. Jahrhundert an setzte in der Christenheit eine sehr große Reliquienverehrung ein. Rom hatte dabei wegen seiner vielen und kostbaren Reliquien eine besondere Bedeutung. Es entwickelte sich eine spezielle Petrusfrömmigkeit, die eine starke affektive Bindung an den römischen Sitz förderte. Gleichzeitig suchten die römischen Bischöfe sehr konsequent ihren Einfluß auszuweiten. Wie im Osten Antiochien, Alexandrien und Konstantinopel um eine Sonderstellung rangen, so suchte im Westen Rom seine Autorität möglichst weit auszudehnen. Auch in der Auseinandersetzung mit den Häretikern gewann der römische Sitz eine besondere Bedeutung. Wenn immer möglich suchte man sich durch die Autorität von Rom zu stützen. Seit dem Untergang des weströmischen Reiches gewann der römische Sitz zudem in steigendem Maße auch politische Bedeutung. Im sehr wechselvollen Spiel der Kräfte und in Zeiten eines Machtvakuumms konnte er als einzige stabile Institution seine Stellung

ausbauen. Theologisch-politische Ideen halfen mit. Seit dem beginnenden Mittelalter bildete sich im Westen die Auffassung von der einen christlichen Gesellschaft aus. Diese Gesellschaft mußte ein festes, alles überragendes geistliches Haupt haben. Nur der römische Bischof kam dafür in Frage. Die Fälschungen der pseudo-isidorischen Dekretalien und die Fälschung der konstantinischen Schenkung unterstützten diese geschichtstheologische Konstruktion. Im Hoch- und Spätmittelalter förderten zudem viele Fürsten die römische Autorität, um gegen die Macht des römischen Kaisers deutscher Nation ein Gegengewicht zu erhalten. Seit der Reformation wurde im römisch gebliebenen Teil der westlichen Kirche das Papsttum auch deshalb besonders verteidigt, weil es von protestantischer Seite aufs entschiedenste angegriffen wurde. Nach der Französischen Revolution verband sich diese Verteidigung mit der Ablehnung all jener Ideen, die durch die Aufklärung verbreitet worden waren. Für die Lehre von der Unfehlbarkeit war zudem, wie Küng mit Recht betont, die Meinung entscheidend, der Glaube könne sich ohne unfehlbare Sätze nicht richtig erhalten.

Die Dogmen über das Papsttum hatten sich also dank eines bunten Knäuels sehr verschiedenartiger Motive herausgebildet. Um die Berechtigung dieser Entwicklung zu beurteilen, hätte das Konzil durch eine eingehende Arbeit die theologischen Gründe von zeitbedingten Faktoren und von unchristlichen, machtpolitischen Ambitionen unterscheiden müssen. Das Erste Vatikanische Konzil hat diese Arbeit nicht geleistet. In der damaligen Situation wäre sie auch kaum zu realisieren gewesen. Nicht nur die politischen und geistesgeschichtlichen Umstände waren ungünstig. Auch die theologischen Ansichten über die Strukturen der Kirche waren damals sehr einseitig.

In einem Vorbereitungs-schemata zum Ersten Vatikanischen Konzil hieß es: «Die Kirche Christi ist jedoch nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen dieselben Rechte besäßen. Sie ist eine Gemeinschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil die einen Kleriker und die andern Laien sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine göttliche Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den andern nicht.»<sup>6</sup> Leo XIII. schrieb an den Erzbischof von Tours: «Es steht fest und ist ganz eindeutig klar, daß es in der Kirche zwei ihrer Natur nach wohl unterschiedene Stände gibt: die Hirten und die Herde, das heißt die Führer und das Volk. Der erste dieser beiden Stände hat die Funktion, die Menschen im Leben zu lehren, zu regieren und zu lenken und die erforderlichen Regeln aufzustellen; der andere hat die Pflicht, sich dem ersten zu unterwerfen: ihm zu gehorchen, seine Anordnungen auszuführen und ihm die Ehre zu erweisen.»<sup>7</sup> Pius X. drückte sich 1906 kaum anders aus: «Allein das Kollegium der Hirten hat das Recht und die Autorität ... , zu lenken und zu führen. Die Mehrheit hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihrem Hirten zu folgen.»<sup>8</sup> Die pastoraltheologischen Handbücher der damaligen Zeit unterstrichen die Bedeutung der kirchlichen Hierarchie noch einseitiger, so daß H. Schuster in einer Übersicht über diese Literatur nur sagen kann: «Es ist nicht die Aufgabe dieser Untersuchung, zu fragen, ob mit solchen Behauptungen nicht gar der Boden der christlichen Lehre verlassen ist.»<sup>9</sup>

Bei solchen Voraussetzungen hätte die Kirche des letzten Jahrhunderts – selbst wenn sie es versucht hätte – kaum die sachliche Distanz gehabt, um die Frage des Primats und der Unfehlbarkeit in ihrer ganzen Vielschichtigkeit zu sehen und richtig abzuwägen. Man muß darum nicht nur der Feststellung von Küng zustimmen, daß das Erste Vatikanische Konzil seine Lehre nicht begründet hat, sondern darüber hinaus sagen, daß damals ein echter Begründungsversuch psychologisch fast unmöglich war. Steht damit nicht die ganze Lehre von der Unfehlbarkeit auf tönernen Füßen? Was ohne eine genügende Begründung gelehrt wird, kann doch ebenso leicht in Frage gestellt werden. Küng geht mit seinen Überlegungen in diese Richtung. Er ist konsequent. Er möchte die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes fallen lassen und dafür nur von der Indefektibilität oder Unzerstörbarkeit der Kirche sprechen. Seine entsprechenden Ausführungen haben viel Überzeugendes an sich. Auf eine wohl sehr wichtige Frage geht er

allerdings zu wenig ein. Wie konnte die römische Kirche im letzten Jahrhundert ihren Glauben in feierlichster Form und mit höchstem Nachdruck in eine dogmatische Formulierung hinein investieren, wenn heute davon nur ein unglücklicher Irrtum übrig bleibt? Solange diese heikle Frage nicht einigermaßen beantwortet ist, führen alle Schwierigkeiten, die Küng mit Recht gegen die Unfehlbarkeitslehre aufzeigt, nur zu einer perplexen geistigen Situation, aber nicht zu einer befriedigenden Lösung. Der allgemeine Hinweis, daß Konzilien irren können, genügt dafür nicht. Wo man glaubt, einen solchen Irrtum feststellen zu können, muß doch deutlich gemacht werden, wie sich eine zeitbedingte Vorstellung mit der Glaubensüberzeugung vermischen hat. Die Kritik kann dann nicht einfach lauten, das Konzil habe sich geirrt. Es muß vielmehr eine Entwirrungsarbeit geleistet werden. Wie eine solche in bezug auf das Unfehlbarkeitsdogma aussehen könnte, soll hier versuchsweise kurz skizziert werden.

(Schluß folgt)

Raymund Schwager

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Die Frage des Primats und der Unfehlbarkeit sind ganz eng miteinander verwoben. Eine Unfehlbarkeit ohne juristischen Primat bliebe wirkungslos. Umgekehrt kann der im römischen Sinn verstandene Primat nicht von der Unfehlbarkeit getrennt werden, weil dieser Primat sich ganz wesentlich in der Autorität des Papstes über die Konzilien äußert. Wenn heute dogmatische Formulierungen wesentlich auch als Sprachregulierungen verstanden werden, dann wird dadurch die Verbindung zwischen den Fragen des Primats und der Unfehlbarkeit nur noch deutlicher.

<sup>2</sup> Joseph Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1952, S. 95.

<sup>3</sup> Yves Congar, L'Écclésiologie du haut Moyen-Âge. Les éditions du Cerf, Paris 1968, S. 158.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 161.

<sup>5</sup> W. Ullmann, Die Machtstellung des Papstes im Mittelalter. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1960, S. 652–653.

<sup>6</sup> J. Neuner und H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1938, Nr. 369.

<sup>7</sup> Zitiert bei F. Klostermann, Desiderate zur Reform des Laienrechtes. Theologisch-Praktische Quartalschrift, Linz, 115 (1967), S. 341.

<sup>8</sup> Ebenda.

<sup>9</sup> Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. von F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. Weber. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1964, S. 73.

## Polen sehen die Bundesrepublik

Vor acht Jahren zeichnete der politisch engagierte Schriftsteller Stefan Kisielewski, Mitglied der katholischen ZNAK-Gruppe, in einer Reportage ein recht objektives Bild von der Bundesrepublik. Er sprach von der Notwendigkeit, besser über das westliche Deutschland zu informieren. Diesen Bericht nahm man in Warschau zum Anlaß, ihm «bestürzende Sorglosigkeit gegenüber der revanchistischen Aktivität» Bonns vorzuwerfen. Seither schien es – besonders für katholische Journalisten – gefährlich geworden zu sein, differenzierende, um Objektivität bemühte Artikel über die Wirklichkeit westdeutschen Lebens zu schreiben. Das Trommelfeuer, das die kommunistische und die regimehörige PAX-Presse im Zusammenhang mit der Versöhnungsbotschaft der polnischen Bischöfe veranstalteten, vergiftete das Klima noch mehr. Die klischeehafte, sich an den Kriterien einer vermeintlichen Staatsraison orientierende Berichterstattung blieb ohne Korrektiv.

Seit einiger Zeit lassen sich hier Änderungen erkennen. Die Presse ist in ihrer Berichterstattung über die Bundesrepublik objektiver geworden. Skepsis und Vorbehalte sind geblieben, dennoch sind die alten Klischees und starren Vorurteile nicht mehr voll verbindlich.

## Erste Schritte

Auch die katholische Presse der ZNAK-Gruppe partizipiert an dieser Entwicklung zu größerer Offenheit. Der Vergleich einiger Deutschlandberichte aus den letzten Jahren, erschienen in der Krakauer katholischen Wochenzeitung «Tygodnik Powszechny», mag das verdeutlichen.

Im Februar vergangenen Jahres erschien in dieser renommierten Zeitung ein zweiteiliger Bericht von *Anna Morawska* über die Bundesrepublik («Tygodnik Powszechny», 9. und 16. 2. 1969). Schon hier hieß es, daß die alten Klischees sicher ein Körnchen Wahrheit enthielten, daß sich aber – aus der Nähe betrachtet – die Wirklichkeit erheblich anders darstelle. Sicher könne das mächtige Westdeutschland gefährlich werden, aber die Vorstellung, man habe es mit einem «märchenhaft funktionierenden Monolithen konsequenter Aggressivität» zu tun, sei falsch. Die Verfasserin beschreibt die Unruhe unter der Jugend, die Krise der Kirchen, die stürmischen Aktivitäten außerparlamentarischer Kreise: all das paßt nicht in das überkommene Bild vom disziplinierten, sich unterordnenden Deutschen. *Anna Morawska* hat «den Eindruck, daß in Deutschland gerade jetzt alle gesellschaftlich integrierenden Mythen abbröckeln und daß eine Leere sich auftut», und sie stellt die besorgte Frage: «Was wird sie ausfüllen?» Trotz aller Ansätze zu einer differenzierteren Darstellung westdeutscher Realität fehlt es auch in diesem Bericht nicht an Mißverständnissen und Fehlurteilen. So leicht etwa, wie es die Verfasserin darstellt, haben es sich nicht alle Westdeutschen mit der Bewältigung der Nazivergangenheit gemacht. Im ganzen aber erscheint der Artikel – trotz mancher Mißdeutung – als ein Fortschritt.

Die erweiterten Möglichkeiten für polnische Journalisten, Westdeutschland zu besuchen, die Aktivitäten des *Bensberger Kreises* in der Polen-Diskussion und nicht zuletzt die veränderte Haltung Bonns zur Oder-Neiße-Frage haben zur Klimaverbesserung beigetragen. Diese Verbesserung läßt sich auch aus dem Artikel ablesen, den das prominente ZNAK-Mitglied *Stanislaw Stomma* in «Tygodnik Powszechny» vom 20. April dieses Jahres veröffentlichte. *Stomma* bedauert, daß der deutsche Episkopat auf den «so offenen, herzlichen und inbrünstigen Brief» der polnischen Bischöfe so zurückhaltend geantwortet und es tunlichst vermieden hätte, auf die strittigen Grundsatzfragen, die das Verhältnis zwischen Polen und Westdeutschland belasteten, einzugehen. Erst das Memorandum des *Bensberger Kreises* sei als echtes Echo auf die Botschaft der polnischen Bischöfe verstanden worden. Der Verfasser sieht Lichtblicke für die Beziehungen zwischen Polen und Deutschen in der teilweise veränderten Haltung der westdeutschen Bevölkerung. Er schreibt in diesem Zusammenhang:

«Bei meinem Aufenthalt in der Bundesrepublik im Herbst 1969 gewann ich den Eindruck, daß die Meinungen in der westdeutschen Bevölkerung einer allmählichen positiven Evolution unterworfen sind. Ganz sicher wächst das Interesse für Polen, und immer mehr Realismus wird spürbar, wenn es um die Perspektiven der Beziehungen zu unserem Volk geht.»

## Fortschreitende Verständigung

Während *Anna Morawska* die allzu groben Klischees beiseite räumt und *Stomma* eine veränderte, realistischere Haltung der westdeutschen Gesellschaft als Bedingung verbesserter Beziehungen anerkennt, geht die stellvertretende Chefredakteurin der Krakauer Wochenzeitung, *Josefa Hannelowa*, einen bedeutenden Schritt weiter. In ihrer Reportage «16 Tage in der BRD» (mit dem vorsichtig-einschränkenden Untertitel «Ein subjektives Tagebuch») fordert sie ganz entschieden mehr Informationen:

«Mir scheint, das Wichtigste ist immer noch das Sichkennenlernen. Es ist nicht wahr, dass wir dieses Land kennen. Wahr ist dagegen, dass sie dort noch immer sehr wenig über uns wissen» («Tygodnik Powszechny», 5. 7. 1970).

Sie hat durchaus ihre Vorbehalte gegenüber diesem Land, aber sie beginnt ihren Bericht mit dem Vorsatz, «das Bild (der Bundesrepublik) nicht auf Grund vorgefaßter Prämissen zu rechtzuschneiden». Auch sie stellt sich oft die Frage: Was haben diese oder jene Deutschen gemacht während des Krieges? Aber diese Erinnerungen und Gedanken verdecken doch nicht das Positive, das sie sieht. *J. Hannelowa* schreibt nahezu über alles, was sie sieht, erfährt, beobachtet: über Biertrinker im Münchener Hofbräuhaus, protestierende Jugend, Kirchenbau,

Ausstellungen, Baudenkmäler, deutsche Bräuche, den Fall *Defregger* und deutsches Familienleben. Und all das schreibt sie kritisch, engagiert, aber doch ohne jenen boshaften Unterton, der viele Berichte polnischer Journalisten nicht gerade als Beitrag zur Verständigung erscheinen ließ.

Sehr positiv bewertet die Verfasserin die offene Diskussion in der katholischen Kirche Deutschlands. In Gesprächen mit deutschen Journalisten und Mitarbeitern von Einrichtungen der katholischen Erwachsenenbildung lernt sie die Ungezwungenheit schätzen, mit der hier alle möglichen Probleme der Kirche erörtert werden. Offenbar haben es die katholischen Publizisten Polens mit ihrer kirchlichen Obrigkeit in dieser Hinsicht nicht immer leicht, denn sie schreibt:

«So wie niemand die Art und Weise «festlegt», in der KNA Nachrichten über die Kirche abfaßt (obwohl KNA doch teilweise vom Episkopat finanziert wird), so wundert und empört es auch niemanden, daß die Rabanus-Maurus-Akademie Tagungen und Referate organisiert, die sich mit dem Holländischen Katechismus, dem Zölibat, der Gott-ist-tot-Theologie, der Theologie der Revolution, der Krise in der Kirche usw. befassen. Die hiesigen katholischen Publizisten und Redakteure sind oft durch einen weitgehenden Antiklerikalismus gekennzeichnet. Aber niemand hält das für etwas Unmoralisches ... »

Ferner vermerkt die Verfasserin, daß die Kirche sich in Deutschland nicht auf die bloße Verkündigung beschränkt, sondern tatsächlich im Volk wirkt. Die Bemerkung dürfte einerseits darauf zielen, daß die Wirkungsmöglichkeiten der Kirche in Polen in dieser Hinsicht erheblich begrenzter sind als im Westen, wahrscheinlich aber auch darauf, daß die polnische Kirche im Rahmen der gegebenen Bedingungen mehr unternehmen könnte, um dem Kirchenvolk zu einem bewußteren Glaubensverständnis zu verhelfen.

Der für polnische Verhältnisse unvorstellbare materielle Wohlstand Westdeutschlands wird neidlos zugegeben. (Nur den Gorillas und Orang-Utans des Dr. *Grzimek* im Frankfurter Zoo «geht es sicher noch besser als den Menschen hier», kommentiert die Verfasserin lakonisch.)

Der Kirche wird bescheinigt, daß sie die Gastarbeiterfrage als ihr Problem erkannt hat und manches zu seiner Lösung beizutragen versucht. Ebenso, daß sie sich auch in anderen sozialen Fragen engagiert, daß sie viel für die Entwicklungsländer («Misereor») getan hat.

Wie jedem Besucher aus dem Osten fällt der Verfasserin die Fülle von Pornographie, die sich an jedem Kiosk breitmacht, unangenehm auf. Zahlreiche Magazine hätten Umschlagsbilder, gegen die sich die Fotos der polnischen Zeitschrift «*Perspektywy*» wie Kinderbildchen ausnahmen. Das gleiche treffe auf die meisten Kinofilme zu. Aber auch hier kein Fingerzeigen auf den «dekadenten Westen», sondern die Bemerkung, daß auch ihre Gesprächspartner diese Erscheinung verurteilten.

Bedauernd muß auch *Jozefa Hannelowa* feststellen, daß manche ihrer herzlich-zuvorkommenden Kollegen so gut wie nichts über Polen wußten. Sie glaubt, einen Grund dafür zu kennen. «Diese Menschen ... reisen durch Europa ohne Paß, und um den Erdball in alle Richtungen ebenso leicht. Sie sind gewohnt, jedes Land aus eigener Anschauung kennenzulernen.»

Hier klingt Kritik durch, daß diese Möglichkeiten für das wechselseitige Kennenlernen von Deutschen und Polen nicht gegeben sind. Die Verfasserin wehrt sich gegen die Ängstlichkeit und die Komplexe, mit denen manche Polen der Frage eines ungehinderteren Touristenverkehrs und Kulturaustausches begegnen. Sie schreibt:

«Ich schaue zurück. Über zwei Wochen inmitten geräuschlos wirkender Automaten, glasdurchsetzter Architektur, makellos sauberer Gehsteige. In diesem Land fällt uns diese allgemeine, glatte Eleganz mehr auf, denn unsere Einstellung zu ihm ist nicht so gleichgültig-wohlwollend wie zu anderen reichen Ländern des Westens. Es ist schließlich eine Einstellung, die nach einer Bewältigung verlangt. Daher unsere Unsicherheit und Span-

nung, unsere Ansprüche und Erwartungen, unser heimliches Überlegenheitsgefühl und unsere Komplexe. Aus den Komplexen ergibt sich dann wohl auch die Furcht mancher Polen, wir könnten uns bei einem weit geöffneten Touristen- und Kulturaustausch kompromittieren ... »

Jozefa Hennelowa weist darauf hin, daß der hohe Lebensstandard Westdeutschlands nicht zu leugnen und so schnell nicht einzuholen ist. Wer bösen Willens sei, brauche nur die Reallöhne in Polen und der Bundesrepublik zu vergleichen, um ein ungünstiges Bild über Polen zu zeichnen, wie es die Illustrierte «Stern» in einem Bericht getan habe. Um dem entgegenzuwirken und ein wahres Bild vom Leben in Polen zu vermitteln, genüge es nicht, sich auf die gut aufgemachten Fotos in der polnischen, auch in deutscher Sprache erscheinenden (propagandistischen) Monatszeitschrift «Polen» zu verlassen. Wichtig sei es, Verbindung zu jenen gutwilligen Deutschen zu halten, für die ihr Lebensstandard nicht das Einzige im Leben sei. Vor allem zu «jenen Gläubigen, die ihren Katholizismus und ihren Glauben über den Kreis der Satten hinausführen möchten und die in der polnischen Frage eine der Gewissenspflichten sehen, die ihre Kirche bisher nicht bewältigt hat».

Auch J. Hennelowa erwartet wie alle Polen eine Bereinigung der deutsch-polnischen Frage durch die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze. Ihre Haltung in dieser Frage ist ebenso fest wie die anderer polnischer Journalisten. Aber sie will mehr: die persönlich-menschliche Begegnung, die zur Voraussetzung jeder echten Aussöhnung gehört. Und sie macht deutlich, daß in dieser Hinsicht auch in den Köpfen vieler Polen ein Umdenken einsetzen muß, eine Abkehr von Vorurteilen und Komplexen, die noch immer bestehen.

Daß die Bereitschaft dazu bei manchen Leuten in Warschau nicht – oder noch nicht – besteht, beweist ein bissiger Kommentar, den die Warschauer sozial-kulturelle Wochenzeitung «Argumenty» zum Bericht von J. Hennelowa brachte. Schulmeisterlich wird die Verfasserin darüber belehrt, daß sie ein zu positives Bild des deutschen Katholizismus gemalt habe:

«Wirtschaftlich, pedantisch, wirksam und entwickelt war er (der deutsche Katholizismus) schon immer. Auch vor 1933. Was später war – daran erinnern wir uns genau. Darum dürfen wir es uns auch heute nicht gestatten, dem psychisch zu erliegen, was tatsächlich daran gefallen kann» («Argumenty», Warschau, 12. 7. 1970).

Es bleibt zu hoffen, daß die allgemeine Berichterstattung der polnischen Presse über Westdeutschland ausführlicher und objektiver wird. Anzeichen dafür gibt es auf katholischer, aber auch auf kommunistischer Seite. Offensichtlich haben auch wichtige Personen an der Spitze der Partei erkannt, daß die alten Propagandaschablonen längst abgenutzt sind und sich eher gegen die eigenen Interessen richten. Wenn es zu einer tiefgreifenden Verbesserung der deutsch-polnischen Beziehungen kommt, so wäre auf dem Gebiet der Presse und des Rundfunks noch manches nachzuholen, um die polnische Bevölkerung über die Verhältnisse in Westdeutschland zu unterrichten. Die meisten westdeutschen Presseorgane haben sich seit Jahren zu einer entkrampften Berichterstattung über Polen und andere Länder des Ostblocks durchgerungen. Angesichts dessen erscheint die Forderung, daß die polnischen Zeitungen den Weg zu mehr Objektivität weiter beschreiten, nicht unbillig.

Wolfgang Grycz, Königstein i. Ts.

## Leserzuschrift

### Die Laientheologen und das Diakonat

Man muß der «Orientierung» und dem Verfasser von «Laien als Theologen – ein anonymes Potential?» danken, daß sie ein brennendes Problem aufgegriffen, geradezu den Finger auf eine Wunde gelegt haben (Nr. 18, S. 195 f.). Wie lange soll die Wunde bleiben? In Deutschland 3000 Laien

als Theologiestudierende, die nicht Priester werden wollen, und über 3000 fertige Laientheologen (einschließlich Frauen!).

Dr. Karrer meint, die langwährende Zurückhaltung und der Argwohn der amtlichen Kirche hätten die Laientheologen nicht unerheblich gegenüber der Institution Kirche verfremdet. Trotzdem ist er der Auffassung, daß es unter ihnen «viele gibt, bei denen engagierte Bereitschaft zu einem kirchlichen Beruf im engeren Sinne vorhanden ist». Jedenfalls muß auch die Frage, wie weit für Laientheologen das neue Amt des Diakons in Frage kommt, ernstlich geprüft werden.

Das Konzil hat dem Diakon den Dienst der Liturgie, den Dienst am Wort und den Dienst am Nächsten, am Bruder in Not, aufgetragen. Der Diakon ist nicht nur Helfer des Priesters, er hat sein Eigenwesen, wie der Papst ausdrücklich gesagt hat. Viele betonen, daß – jedenfalls hier und heute – der Schwerpunkt diakonischen Dienstes in der *diaconia caritatis*, dem Dienst am Bruder in Not, eng verbunden mit dem Gottesdienst, mit der Liturgie, zu erblicken sei. Andere sprechen von Lebenshilfe und Präevangelisation als den Hauptgebieten diakonischer Tätigkeit (wobei jedoch die Beteiligung an der Evangelisation, an der Mitarbeit in der Kerngemeinde nicht ausgeschlossen werden darf!). Andere nennen das Diakonat das «Amt der Barmherzigkeit». Das Diakonat ist also nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, eine Hilfe bei Priestermangel, es ist eine Entfaltung des Amtes in eigenen Aufgaben.

Trotzdem muß beim Diakon auch Raum sein für den Dienst am Wort. Dieser Dienst könnte bald an Bedeutung sehr gewinnen, etwa wenn die wenigen Priester den Religionsunterricht nicht mehr im bisherigen Ausmaß erteilen können oder wenn der Religionsunterricht in den Schulen nur noch der neutralen Information dienen oder ganz aus ihnen verschwinden sollte. Doch erschöpft sich der Dienst des Diakons am Wort nicht im Religionsunterricht für Kinder, er umfaßt die religiöse Erwachsenenbildung, gewisse Beratungsdienste, Verkündigung im Wortgottesdienst und die Predigt – sei es in kleineren Gemeinschaften, sei es vor versammelter Gemeinde (wenn der Diakon die Qualifikation dazu hat).

Wer sollte zum «Dienst am Wort» mehr berufen sein als der Laientheologe? Übt er doch diesen Dienst weithin in der Praxis schon aus. Zugegeben: Daß es in der Kirchenkonstitution III/29 heißt: «Eine Stufe tiefer (als der Priester) steht der Diakon», und weiter: «Der Diakon ist nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst berufen» (obwohl das Konzil feierlich verkündet hat: «Alles Amt ist Dienst!»), mag bei manchem nicht gerade Begeisterung für das neue Amt ausgelöst haben. Die Schaffung des Diakonats durch das Konzil war wichtig als erste Aufwässerung des Amtes. Weitere Entflechtungen müssen folgen (siehe Norbert Lohfink in «Publik» 8/70 u. a.), was ja auch Karrer wünscht. Die nächste Aufwässerung sollte gerade beim Diakonat einsetzen. Es fällt schwer, bei der vorgezeichneten Vielfalt der Dienste ein klares Berufsbild des Diakons zu gewinnen. Man kann ohne Spezialisierung nicht auskommen. Wäre es statt dessen nicht besser, das Amt des Diakons aufzuführen in

- ▷ ein (nichtpriesterliches) Amt der Verkündigung,
- ▷ ein Amt des Bruderdienstes,
- ▷ ein Amt der kirchlichen Verwaltung
- ▷ und vielleicht weitere Teilämter?

Jedes Teilamt müßte eng verbunden sein mit dem Dienst der Liturgen mit der Eucharistie. Jedes Teilamt wäre gleichermaßen durch sakramentale Weihe zu übertragen: Der Kandidat weiht sich fürs Leben dem Dienst Gottes und der Kirche, der Bischof nimmt die Selbsthingabe des Kandidaten in voller Kirchenöffentlichkeit an und sendet ihn in seinen Dienst, er nimmt ihn auf in den Kreis seiner Mitarbeiter und sagt ihm Gottes Gnade für den Dienst zu.

Sollte nicht dieses besondere (nichtpriesterliche) Amt der Verkündigung eine größere Anziehungskraft auf den Laientheologen ausüben als das vielschichtige Diakonat? Der Laientheologe ist kraft seiner Ausbildung berufen zum Glaubenskünder. Gewiß kann dieser Dienst gültig verwaltet werden, auch ohne daß der Verkündigende am Ordo teilhat. Auch ohne Weihe wird Gott dem, der sich für ihn müht, seine Gnade nicht versagen. Es gibt gewiß viele tüchtige und fromme Religionslehrer. Es soll auch solche geben, die die «Missio» nur zu dem Zweck erworben haben, um nicht Schwierigkeiten zu bekommen als Bewerber von Stellen, mit denen die Erteilung von Religionsunterricht verbunden ist. Es soll an den Universitäten sehr radikale Laientheologen geben. Glaubenskünder kann nur der sein, der selber einen lebendigen Glauben hat. Wenn die Kirche dafür im Rahmen des Ordo ein eigenes Amt bereithält, das einer echten Spiritualität bedarf, das eine enge Verbindung zum Altar und zur Eucharistie schafft, so wird gewiß mancher Laientheologe sich zur Verfügung stellen. Vorerst steht ihm das Diakonat offen, was ihm praktisch dasselbe gewährt.

Wenn Lohfink sich gegen das «Zweiklassensystem» von geweihten und ungeweihten Amtsträgern der Kirche wendet, so läßt sich das «Zweierlei» kaum vermeiden. Die Kirche kann die Weihe anbieten, aber sie läßt jedem die Freiheit, dieses Angebot anzunehmen. Immer wird es ernste, gläubige Menschen geben, die lieber als Laien einen kirchlichen Dienst leisten, als sich in den Ordo inkorporieren zu lassen. Wohl aber könnten eine breitere Aufgliederung des Amtes, eine beträchtliche Vermehrung der Zahl der Amtsträger, könnte die Überwindung des «Einmannsystems» («nur der Pfarrer», und der gar noch in autoritärer Haltung) zu einem Ausgleich, zu einem besseren Verständnis des Amtes, zu wirklicher Brüderlichkeit unter den Amtsträgern und zur wahren Einheit im Geiste führen.

Wie aber, wenn über kurz oder lang der nebenberufliche, verheiratete Priester kommt? – Und wir hoffen, daß er bald kommt! – Dann wird der (kirchliche) Religionslehrer ebensowenig überflüssig wie der Mann des Bruderdienstes (den man wohl nach wie vor «Diakon» nennen könnte). Keinesfalls sollen die Teilämter wieder nur Durchgangsstufen zum Priestertum werden! Das schließt nicht aus, daß der Bischof einzelne dieser Amtsträger zum Priester auswählt. Es wäre peinlich, hier die große «Beförderungschance» zu wittern. Wer als kirchlicher Religionslehrer, wer als Diakon für den Bruderdienst angetreten ist und hierin seine Berufung gefunden hat, soll es grundsätzlich bleiben.

Darf man mit dem Wunsch schließen: Die Bischofskonferenzen der deutschsprachigen Länder, von USA und Holland, der Länder also, die die meisten Laientheologen haben, mögen bald an Rom herantreten, um die dargestellte Auffächerung des Diakonats zu erreichen. Sie würde gewiß zum Segen sein.

*Josef Hornef, Fulda*

Katholisches Verlagshaus in Freiburg/Schweiz sucht

## Verlagsleiter

Seine Hauptaufgabe besteht darin, ein neues Verlagsprogramm aufzubauen, das vor allem folgende Gebiete umfassen sollte:

Dritte Welt, kirchliches Engagement in Politik und Gesellschaft, Bücher für das Alter und möglicherweise Kleinschriften für Gastarbeiter. Der Verlag bietet auch die Möglichkeit, katechetische Bücher sowie Broschüren im Dienste der Erwachsenenbildung herauszugeben. Bewerber müssen über gute Kenntnisse der französischen Sprache verfügen; Kenntnisse in Englisch und Italienisch sind erwünscht.

Nähere Auskunft erteilt:

Dr. M. Traber, Kanisius-Verlag, Av. Beauregard 4,  
1701 Freiburg, Tel. (037) 2 13 41

**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen

**Redaktion:** Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

**Anschriften von Redaktion und Administration:** Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** Schweiz: Postcheck 80-27842  
Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290  
(Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk (Orientierung) 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 (Orientierung) C. E. Suisse No 020/081.736 – Italien: Da Libreria Editrice della Pont. Università Gregoriana den Abonnentenzahlungsdienst aufgegeben hat, Zahlungen direkt auf unser Postscheckkonto Zürich 80-27842 erbeten.

**Abonnementspreise:** *Ganzes Jahr:* sFr. 19.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bFr. 250.— / Lire 3000.— / dän. Kr. 35.— / US \$ 5.—

*Halbjahr- und Studentenabonnement:* sFr. 11.— / DM 11.— / öS 70.—

*Gönnerabonnement:* sFr. 25.—

*Einzel exemplar:* sFr./DM 1.50 / öS 9.—

## Eine kostbare Geschenkausgabe

Bibliophile Kunstmappe  
(Hochformat 45 × 62 cm)

Drei zweifarbige Holzschnitte  
von Ferdinand Gehr

Weihnacht, Ostern, Pfingsten

Begleittext: Ladislaus Boros

Die Farben der Holzschnitte wurden von Ferdinand Gehr ausgewählt und die Probedrucke von ihm persönlich überwacht.

Das Papier wurde in der «Legatoria Artistica, Ascona»; Josef Stemmler, eigens für diese Ausgabe handgeschöpft. Die losen Blätter sind in einer Halbpergamentmappe zusammengelegt, die nach Entwurf von F. Gehr in der «Legatoria Artistica, Ascona», angefertigt wurde.

Jede Mappe ist von Ladislaus Boros und Ferdinand Gehr handsigniert, die Holzschnitte außerdem von F. Gehr. Die Verkaufsaufgabe umfaßt 100 Exemplare.

Fr. 650.—

Durch jede Buchhandlung  
NZN Buchverlag, Zürich

*Neu im Verlag Knecht*

JOCHEN SCHMAUCH

## «Er aber lacht, der in den Himmeln wohnt»

82 Seiten, Efa1in 8,80 DM

Humor in der Kirche – geistvoller, kritischer und hintergründiger Humor blitzt in den «geistlichen Kabinetstückchen» dieses kleinen Bandes auf. Und wer selbst Humor hat, wird es bestimmt nicht in den falschen Hals bekommen, wenn hier die in Deutschland versammelten Katholiken an ihre Bischöfe in Fulda einen «Herdenbrief» schreiben (der zuerst in der «Orientierung» erschienen ist), wenn einer mit dem Bus durch Berlin fahrenden Nonne Heiliges und Irdisches durcheinander geraten, wenn der westfälische Kanonikus Optenbrink beim Chorgebet nicht bei der Sache ist – und anderes mehr.

VERLAG JOSEF KNECHT – FRANKFURT AM MAIN

**AZ**

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion