



*E*n neuer Klang. Der Papst spricht vom Fest der Jugend, das es zu feiern gilt. Vor drei Jahren erhob er noch bittere Klage. Die Jugend sei weich, sie scheue das Opfer. Er sagte dies unter dem Eindruck römischer Statistiken vom Rückgang der geistlichen Berufe. Der Vorwurf erregte vor allem in den USA heftigsten Widerspruch. Heute greift der Papst selber die positiven, ja «aszetischen» Züge in der Jugendkultur auf und verweist auf die Bewegung zu neuen Gemeinschaftsformen. All dies ist für ihn wie eine Präfation zur eigentlichen Feier, so wie auch die kleine Ansprache selber, die wir hier folgen lassen, der Vorspruch für den sonntäglichen «Angelus» vom 23. Juli in Castelgandolfo war. Dort gibt es auch für den Papst so etwas wie Ferienstimmung. Klingt das Folgende nicht wie Solidarisierung? Möchte nicht auch der Papst aus vielem heraus und – den Jungen gleich – schlicht er selber sein?

EUCH DEN JUNGEN gilt mein Gruß: den Jungen der neuen Generation, eurer Generation. Wo ist euer Ort? Ferien habt ihr, denke ich. Weg ist der Rahmen eurer gewöhnlichen Beschäftigung. Und jetzt freut ihr euch: endlich ein Augenblick der Freiheit!

Dahin zielt ganz spontan euer stärkstes persönliches Verlangen; es wächst in euch zugleich mit dem Selbstbewußtsein. Ihr wollt, ich weiß, euch selber sein, entwachsen aller äußeren Bevormundung: sei es der Familie, der Berufsarbeit, sei es der Umwelt. Ihr wollt hinaus aus dem Käfig. Ihr wollt es probieren und beweisen, daß man die Zwänge der Gewohnheiten loswerden kann: ausbrechen, trampeln, die Welt kennenlernen, das Leben wagen. Ja, es gibt unter euch solche, die rundweg erklären, daß sie alles langweilt, und die ganz radikal all das verachten, was die sogenannte Konsumgesellschaft mit verführerischer Verschwendung und mit dem Trug anbietet, das sei alles, das sei die Wahrheit, das sei die Fülle des Lebens. Von all den Annehmlichkeiten der modernen Welt mag gewiß auch die neue Generation gerne profitieren, aber sie spürt, daß all dies nicht genügen kann; bei diesem Jahrmarkt stehen zu bleiben, das erfaßt sie schlagartig, wäre das Ende vom Lied, denn dahinter steht die fette, feucht-fröhliche und schillernde Erfahrung des modernen Materialismus, wie ihn uns der Fortschritt als Lebensideal beschert hat. Ihr, die Jungen, habt den Zauber durchschaut; ihr sagt: das genügt uns nicht!

Und wie steht es nun mit euch? Ihr seid, so scheint mir, erneut auf der Suche. Und zwar in erster Linie auf der Suche nach dem menschlich Wahren und Echten in euch selbst, nach dem Sinn und dem wirklichen Wert eures Lebens.

Ein Doppeltes, das sich bei euch ereignet, scheint darauf die treffende, wenn auch erst vorläufige Antwort zu geben. Das erste ist die Gruppenbildung: Hier in der «Gruppe», wo das Spontane und die Einmütigkeit von Freunden etwas gelten, wacht ausgerechnet das wieder auf, wovon ihr, wie man meinte, abgedankt hattet: das Bedürfnis nach Gemeinschaft, dem ihr auf diese Weise Genüge tut. Der Mensch kann nicht für sich allein leben, er bedarf der Ergänzung durch die Gemeinschaft: er braucht das Gespräch, die Freundschaft, das Geben und Empfangen, die Liebe.

Das andere Ereignis: Ihr sucht und findet zurück zur «Wildnis» und zur Weite, sei es auf den Bergen, in den Feldern oder am Meer. Was ihr als ländliche Einfachheit bevorzugt, hat schon fast einen aszetischen Zug. Aber dabei geht es euch um das Ursprüngliche und Spontane: ihr empfindet das Bedürfnis, vor dem Schönen zu staunen und eure Freude darüber unmittelbar hinauszusingen.

Aber kann euch dies nun genügen? Ist es nicht eher ein Stachel oder ein Vorwort, vielleicht so etwas wie eine Prophetie, und darnach käme erst die Stimme, die alles sagt, und die Begegnung, die alles schenkt? Ja! Christus! Der ist es, einmal mehr Christus! Vielleicht wißt ihr gar nicht, daß ihr auf ihn zugeht. Aber ich sage es euch: Er geht auf euch zu. Die neue Begegnung Christi mit der Jugend ist ein Fest: laßt es uns feiern!

PAUL VI.

Philosophie

Paul Ricoeur: Ein Professor als alter Clown – Brüchige Institutionen und die Endlichkeit im Denken – Ein Leben im Dienste der Philosophie – Auf der Suche nach einer zweiten Naivität – Zwischen dem Bösen und dem Heiligen.

Gonsalu Mainberger, Zürich

Pastoral

Hoffnung gegen Fatalismus bei brasilianischen Fischern: Hartes Leben – Gott im Zeichen des Fatalismus – Die unscheinbare gute Tat – Überraschende Entwicklung – Die Natur macht einen Strich durch die Rechnung – Doch die geweckte Hoffnung ist stärker – Bildung durch Handeln – Milch und feste Speise.

Jugend

Beat Generation — Versuch einer Beurteilung: Sinnlichkeit und Meditation – Sexualität als mythische Kraft – Die Erfahrung Israels mit den Fruchtbarkeitsgöttern – Kräfte, die stärker sind als die erotischen – Der Weg der Katze in der Meditation – Auf der Suche nach einem neuen Bewußtsein – Umweg oder Irrweg?

Günter Remmert, Berlin

Ehe

Bedroht und gerettet: Geschlechtliche Begegnung als Herausforderung an den ganzen Menschen – Das Schicksalhafte und Bedrohliche – Rettung durch den Geist – Was ist damit gemeint? – Den Schatz an Leben im Du entbinden – Reich Gottes, alles ist zu wagen – Im Gespräch sind wir aufgehoben – Dem Du Raum geben.

Herbert Kappes, Neufß

Theologie

Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit: Die Vorsehung und nicht der Papst garantiert den Glauben – Meinung eines exzentrischen Franziskaners – Waffe gegen Protestanten und Gallikaner – Nicht Entwicklung einer immer geglaubten Wahrheit – Sondern: Vorteile überwiegen Nachteile.

John J. Hughes, St. Louis

Kirchenrecht

Ein Hindernis für die Reform? (1): Zeitlosigkeit oder dynamische Notordnung – Unter Kanonisten gab es nie einen konziliären Frühling – Ein Recht der Absicherung?

Horst Herrmann, Münster

Zur Neuordnung der Bischofsnennungen: Zum neuen römischen Dokument – Bedenken und Vorschläge – Sich am Schweizer Modell orientieren.

Arbeitskreis, Salzburg

Länderbericht

Zum Rassismus in den USA: Revolution als radikale evolutionäre Änderung – Traum von der Vergeltung – Ein Volk ohne Heimat.

Alfried Längle, Innsbruck

PAUL RICŒUR — PHILOSOPH DER HINFÄLLIGKEIT

Vom Philosophen, den ich vorstelle, gibt es ein ebenso unerbittliches wie vielsagendes Symbol. Während der Mai-Revolte des Jahres 1968 war Paul Ricœur Dekan an der Universität Paris-Nanterre. Auf dem Campus loderte der ohnmächtige Freiheitskampf der Studenten. Ricœur versuchte zu vermitteln und sagte: «Wir sind in eine Zeit eingetreten, wo es gilt, Reformen zu machen und *gleichzeitig* revolutionär zu bleiben.» Er hatte damit die tödliche Alternative «entweder Reform oder Revolution» als Schein entlarvt. Den Studenten wie den Behörden nahm er die Wahl, entweder nur gewalttätig nach vorn zu stoßen oder nur ordnungsfanatich nach rückwärts zu institutionalisieren. Als Antwort darauf stülpten ihm die Studenten einen Abfallkübel über den Kopf. Ricœur war 55 Jahre alt. Ein Jahr später hielt er seine letzten Vorlesungen unter der Wandaufschrift: «Ricœur, vieux clown.»

Die Universität war tot, die Vernunft untergegangen; dies sowohl bei den Studenten, die jede Institution ablehnten, als auch bei den Behörden, die das «ancien régime» um jeden Preis konsolidieren mußten. Der Haß der Erwachsenen gegen den unbändigen Zank der Jungen erhielt seine tragische Rechtfertigung. Das Übel schwelte weiter und weitete sich zu einer politischen und gesellschaftlichen Hypothek aus.

Brüchige Ordnung und denkerischer Hintergrund

Es ist dies ein etwas ungewohnter Weg, das Werk eines Philosophen anzugehen. Ricœur als qualifizierter Zeuge des Untergangs der Universität: was hat das mit seinem Denken zu tun? Ist es nicht schon dadurch, daß es in der Praxis scheiterte, entwertet, ja verdächtig geworden? Lohnt es sich überhaupt, mit Ricœur über das Böse, die Schuld, die Mythen und Symbole nachzudenken, wenn doch feststeht, daß die Clownerie das letzte Wort behielt? Ich meine, es lohne sich. Und zwar deshalb, weil Ricœur mitten im Taumel einer im Keime dann ersticken, aber nicht ausgetragenen Revolution mit klarem Verstand und mit kühler Leidenschaft jene Fragen gesehen und deutlich gemacht hat, die heute noch ebenso aktuell wie ungelöst sind.

Das Problem der Ordnung an den Hochschulen hat aufgehört, strikt auf die höheren Lehranstalten beschränkt zu bleiben; es hat auf die Schule insgesamt übergegriffen und ist zum politischen Problem und zu einer ethischen Aufgabe unserer Gesellschaft geworden. Die Universität, so formuliert Ricœur, die allein für lernenden Jugend reserviert bleibt, ist am Sterben. Denn man kann keine Institution mehr anbieten, die auf Zwang und Gewalt, auf irrationaler Auswahl der Studierenden und Lehrenden und auf einer verkrampften Herrschaft des Wissens beruht. Das Modell, das anzustreben ist, ist die Hochschule, die es ermöglicht, die Lebensalter zu vermischen, also die Lernenden mit jenen Leuten in Kontakt zu bringen, die bereits im Berufsleben stehen.

Hinter diesem Projekt steht nun freilich eine ganz bestimmte Ethik sowie die präzise Vorstellung einer ethisch verfaßten Politik. Sie beruht für Ricœur auf einer philosophischen Anthropologie, auf einem Begriff des Menschen also, der die Endlichkeit des Denkens und die Hinfälligkeit des Fühlens zu ihrem tragenden Grund hat. Nicht etwa so, als ob der Mensch radikal schlecht wäre – das hieße, den idealen, strengen Pflichtenkatalog erneut zitieren, möglichst eindeutige Gesetze erlassen und eine möglichst unverrückbare institutionelle Ordnung fordern, kurz, «law and order» vor die Freiheit spannen. Ricœurs Wissenschaft vom Menschen zeigt, daß aus der Einsicht in die Endlichkeit immer wieder die Aufgabe erwächst, das Unendliche zu begreifen, das Glück zu versuchen, das Scheitern einzugestehen, die Institutionen zu hinterfragen und sie möglichst dynamisch zu verfassen. Auch fordert sie, daß

wir die eigene Geschichte zu befragen haben, ja sogar, daß wir die ältesten Geschichten der Menschheit nachdenkend und sorgfältig auslegend wiederholen – jene Geschichten vorab, die von Schuld und Sturz, von Gefangenschaft und Exil, von Chaos und Schicksal, aber auch von Verheißung und Angebot, von kreativer Phantasie und Hoffnung erzählen. Ricœurs Philosophie ist genau von diesen Mythen der Macht, des Bösen und der Schuld wie von den Mythen der Wiederherstellung, der Befreiung und des Glückes bewegt. Er sieht darin den ausgezeichneten Zugang, die Freiheit des Menschen zu denken, ohne dem Pathos des Elends zu verfallen und ohne der Phantastik der Hoffnung oder den Idolen der absoluten Vernunft in die Falle zu laufen.

Lebensweg

Paul Ricœur wurde 1913 in Valence geboren. Mit zwei Jahren war er Vollwaise und wurde in Rennes erzogen. Sein erster Philosophielehrer war *Roland Dalbiez*, von dem der Satz aus dem Jahre 1936 stammt, das *Freudsche* Werk sei die tiefste Analyse dessen, was die Geschichte je von dem erkannt hat, was im Menschen das Nicht-Menschlichste ist. Ricœurs Lizentiatsarbeit handelte von *Lacheliers* reflexiver Methode, der er selber verpflichtet bleibt. Er dozierte dann ein Jahr in Colmar, wurde 1939 eingezogen und blieb bis 1945 in Gefangenschaft. Diese Zeit benützte er, um *Jaspers* zu studieren und *Husserls* «Ideen» zu übersetzen. Seine ersten Bücher setzten sich mit den Existenzphilosophen Karl Jaspers und *Gabriel Marcel* auseinander. Er war Nachfolger von *Jean Hyppolite* auf dem Lehrstuhl für Philosophie in Strasbourg. Seine preisgekrönte Doktorarbeit (1950) ist zugleich der erste Band seiner Philosophie des Willens. 1956 wurde er auf den Lehrstuhl für Allgemeine Philosophie an der Sorbonne berufen, nachdem er den Band «Geschichte und Wahrheit» publiziert hatte. Von 1966 bis 1970 lehrte er in Nanterre und hält seither Gastvorlesungen in Amerika und Kanada.

Etwa 300 Artikel, in Zeitschriften weit zerstreut, zeugen von einer philosophischen Kompetenz, die vor allem die Gebiete der Philosophiegeschichte, der Literatur, der Religionsphilosophie, der Theologie und der Exegese umspannt. Der Kern von Ricœurs Forscherarbeit ist die Hermeneutik, das heißt die Kunst der Auslegung. Schon früh wandte er sich Sigmund Freud zu, zu dessen Werk er 1965 einen philosophischen Kommentar vorlegte. Dieser gehört in Fachkreisen zum Einschlägigsten, was je über die Psychoanalyse in philosophischer Sicht geschrieben wurde.

Ricœur hält es für die unumgängliche Aufgabe des Philosophen, sich politisch und gesellschaftlich zu engagieren. Den Abriß der philosophischen Anthropologie, immer wieder sorgfältig vervollständigt, konkretisiert er mit Beiträgen zu aktuellen Zeitfragen, die vor allem der Zeitschrift «Esprit» das Gepräge geben. An den berühmten Römer Kolloquien, von *Enrico Castelli* der Staatsuniversität Rom veranstaltet, nimmt er seit 1961 teil und hat dort das Problem der Entmythologisierung entscheidend vorangetrieben.

Zwischen dem Bösen und dem Heiligen

Ricœur ist Ethiker. Sein Gegenpart ist *J.-P. Sartre*, dessen Phantastik des Seins und des Nichts Ricœur standzuhalten versucht. Er macht es sich nicht leicht und hält sich an die strenge Dialektik, mit der er einerseits Idole, Irrwege und Anmaßungen des Bewußtseins und des absoluten Denkens entlarvt, um andererseits das Subjekt in einer Art zweiter Naivität zu rekonstruieren. Zweite Naivität heißt: Im Rückgang auf die Gründe und Abgründe des Ichs trifft der Mensch

nicht nur auf die Trümmer seiner Illusionen, findet nicht nur die Verdrehungen seiner neurotischen Projektion und macht nicht einfach Schluß mit den Mystifikationen des entfremdeten religiösen Bewußtseins. Vielmehr bereitet sich in diesem Rückgang, den Ricœur mit Freud die Archäologie des Bewußtseins nennt, ein Umschwung vor. Denn das im Prozeß der Entmythologisierung verletzte und verwundete Ich erfährt eine Befreiung sondergleichen. Durch die Chiffre des Letzten, des Kommenden, des Eschaton hindurch werden ihm die Gestalten des Geistes durchsichtig. Die Möglichkeit leuchtet auf, dort, wo «Es» war, «Ich» zu werden. Die wichtige, parallele Version dieses Vorgangs lautet: Das Wissen und Handeln des Menschen spielt sich auf dem Feld des Bösen und des Heiligen ab.

Ricœurs Werk ist im deutschen Sprachgebiet nur sehr wenig bekannt. Die Philosophie hat eher beiläufig von ihm Kenntnis genommen. Zu meinem Erstaunen haben die Theologen noch nicht bemerkt, was für einen Anwalt sie eigentlich hätten. Statt sich auf innerkirchliche Querelen zu stürzen und sich auf dogmatische Pseudoprobleme zu versteifen, hätte die Theologie gut daran getan, Ricœurs Hermeneutik, seine Methode strengen Beschreibens religiöser Phänomene, seine philosophische Aneignung der Bibel zu beachten. Freilich, Ricœur ist kein bequemer Lehrer. Er scheut sich nicht, den ethischen Monotheismus zu zertrümmern, die Moral zu zerstören und die falschen Transzendenz, die wohlfeilen Objektivationen zu löschen und die Magie der Institutionen zu beseitigen. Er wäre wiederum falsch verstanden, wollte man ihn unter die Ahnenreihe etwa eines Feuerbach oder eines Karl Marx einstufen. Ricœurs Denken ist rekonstruktiv. Das macht seine Ethik zu einem Monument der menschlichen Hoffnung, zu einem Symbol, dessen Kraft schon immer das Kommende begrüßen und das Vergangene nicht bekümmert auf sich beruhen läßt. Von seinem Lehrer Jean Nabert hat er die Entdeckung der

Urbejahung übernommen; er macht aus ihr eine Kategorie des vernünftigen Handelns, das selber wiederum nicht in pure Vernünftigkeit aufgelöst werden kann. Denn es hat den Eros, die Wunschkraft zum Inhalt. Ricœur bejaht den Menschen auch und gerade in dem, was ihm fehlt. Das heißt aber: das, was dem Menschen fehlt, läßt ihn auf etwas zugehen, das jenseits von ihm selbst liegt. Auf diesem Wunsch begründet Ricœur seine Ethik. Er demonstriert mit ihr, daß es notwendig ist, den Übergang von der reinen Pflichtmoral in die Liebesmoral zu bewerkstelligen. Diese Umsetzung muß zudem vor der praktischen Vernunft, also vor dem Forum des konkreten, politisch und gesellschaftlich verfaßten und verwickelten Menschen, gerechtfertigt werden.

Es hieße Ricœur verfälschen, wenn wir uns mit diesen großen Zügen, die immer nur Annäherungen sind, begnügen. Seine Analysen sind immer präzise, historisch belegt und philosophisch von einer oft deroutierenden Spannweite. Wir könnten die Probe seines Denkens anhand der Arbeiten über Phantasma und Symbol der Vaterschaft, über die Herausforderung der Semiologie, über *Bultmann*, *Heidegger* oder *Lévi-Strauss* veranstalten. Alle diese Aufsätze sind aber, mit ganz wenigen Ausnahmen, nicht übersetzt.

Ricœurs Freud-Interpretation freilich liegt seit 1969 in Übersetzung vor. Ich weiß nicht, woran es liegt, daß dieses Werk gleichsam im luftleeren Raum steht und seine Wirkung noch kaum zu registrieren ist. Ein Grund dafür könnte sein, daß der Kontext, von dem her diese Freud-Auslegung aufbereitet wurde, bisher nicht mitbedacht worden ist. Dieser Kontext aber ist Ricœurs Hauptwerk, seine «Phänomenologie der Schuld».

Gonsalv Mainberger, Zürich

(Eine Darstellung der «Phänomenologie der Schuld» folgt in der nächsten Nummer.)

HOFFNUNG GEGEN FATALISMUS

Entwicklungs- und Pastoralarbeit unter den Fischern in Olinda, Brasilien

Das Gebiet der Fischerkolonie (Colonia Z-4) umfaßt eine Strecke von rund 10 km nördlich der Millionenstadt Recife, den gesamten Strand des Stadtgebietes von Olinda. Nur ein kleines Stück auf der Ilha de Maroim ist noch nicht von dem modernen Städtebau erfaßt. Ebenso gibt es nur kleine Strecken des Strandes, an denen es möglich ist, die Holzflöße oder Motor- und Segelboote anzulegen.

In jedem Staate Brasiliens sind die Fischer aufgeteilt in sogenannte Colonias, die jeweils eine bestimmte Zone (Z) umfassen. Jede Zone ist numeriert. So unterstehen die Fischer von Olinda der Colonia Z-4. Die Marine kontrolliert die Kolonien bezüglich der Boote. Das Landwirtschaftsministerium ist verantwortlich für die Kontrolle der Fischproduktion und für den organisatorischen Aufbau der Kolonien. Dafür hat es ein eigenes Organ, die SUDEPE (Superintendenz für die Entwicklung der Fischerei).

Die Colonia Z-4 von Olinda hatte als Organisation nur noch den Namen. Die Kontrolle der SUDEPE und der Marine war fast gleich null. Diese erschienen fast nur noch, wenn es einen Diebstahl, Mord oder Schwarzhandel mit ausländischen Schiffen gegeben hatte.

So versteht sich, daß die kleinen und großen Zwischenhändler, die Boote und Jangadas zur Verfügung stellen, die kleinen Fischer unter der Knute halten, die Fischpreise diktieren und keine feste Arbeitsstelle oder Lebensversicherung geben.

Das tägliche Leben

Die große Mehrheit der Fischer kann nicht lesen und schreiben. Nur einige von den rund 800 Fischern der Colonia Z-4 haben die vierklassige Grundschule absolviert und gewinnen dadurch leicht die Führerschaft der Kolonie. Aber man muß hinzufügen,

daß selbst die Analphabeten oft wirkliche Meister im Fischfang und im Bau von Jangadas sind.

Wir unterscheiden in der Colonia Z-4 zwei Typen von Fischern:

a) Der erste ist der Jangadeiro, der mit seinem Holzfloß (Jangada) morgens gegen drei Uhr etwa 20 Meilen weit aufs Meer segelt und angelt. Gegen 16 bis 18 Uhr kommt er zurück, meist ausgehungert, weil er nichts mitnimmt als ein Stück Brot und einige Bananen. In der Regenzeit ist der Fischfang so klein, daß der einzelne Fischer oft nur 1 bis 3 DM pro Tag verdient. Im Sommer (in Deutschland ist dann Winter) kann er auf fünf bis zehn Mark kommen (von Januar bis März). Viele dieser Fischer gehen nach Auszahlung ihres Produktes zur nächsten Baracke und trinken Zuckerrohrschnaps. Die Tropenhitze und der leere Magen tragen dazu bei, daß sie schon nach einem oder zwei Schluck Schnaps betrunken sind. Den Rest des Nachmittags und Abends lungern sie noch am Strand herum oder spielen Domino und Mühle, wenn sie dazu noch fähig sein können. Einige von ihnen gehen abends nicht einmal nach Hause (Stroh- und Lehmhütte). Sie schlafen am Strand oder in den nächsten Häusercken, um am nächsten frühen Morgen dasselbe Leben wieder anzufangen. Wenige haben den Ehrgeiz weiterzukommen.

Dabei bleibt es nicht aus, daß sie sich zu Monstren entwickeln, die wie Vogelscheuchen ihre eigenen Fischkunden vertreiben, denn ihr verkommenes Anblick mit wildem Bart, zerrissener Kleidung, ungekämmtem Haar usw. ist alles andere als angenehm und ruft selbst bei normaleren Fischern Ekelgefühl hervor.

b) Der zweite Typ besteht aus Fischern, die mit Motor- und Segelbooten fischen und drei bis sechs Tage auf hoher See bleiben. Dieser Typ scheint zum Teil mehr Gleichgewicht zu haben. Nur bei einigen von ihnen ist die Trunksucht groß. Ihr Einkommen kann im Sommer bis dreimal so hoch wie das der Jangadeiros sein.

Die meisten der Fischer leben in kleinen Hütten, die aus getrockneten Palmblättern oder aus Lehm gebaut sind. Die

Hygiene läßt sehr zu wünschen übrig. Unter demselben Dach schlafen vielfach Menschen, Hunde, Katzen, Hühner. Tagsüber kann man auch vielfach Schweine in der Hütte, die aus einem oder zwei Räumen besteht, antreffen. Bei starkem Sturm und Regen geschieht es immer wieder, daß die Hütten zusammenbrechen. Nur diejenigen, die seit Jahren auf Booten gefischt haben, sind in der Lage, allmählich die Lehmwände durch Ziegelsteine zu ersetzen.

Das religiöse Leben

Die Fischer stehen unter starkem Einfluß fatalistischen Denkens, ob sie Köder für den Fischfang haben oder nicht, ob der Fischfang, ob das Wetter gut oder schlecht ist, ob der Staat ihnen hilft oder nicht, alles ist von höheren Gewalten bestimmt wie die Gezeiten des Meeres. «Gott will es so», sagt man zu allem Geschehen. Dabei braucht «Gott» aber nicht zu sein, was wir europäische Christen darunter verstehen. «Gott» ist für jene Fischer irgendeine höhere Gewalt. Die meisten der Fischer nennen sich katholisch und sind getauft. Einige der Frauen gehen zur Kirche und lassen die Kinder zur Erstkommunion gehen. Der heilige Petrus ist der Patron der Fischer. Seine Verehrung ist aber sehr schwach. Fast nur zu seinem Fest erinnert man sich an ihn. Jedes Jahr wird dann eine Statue des Heiligen in eine andere Fischerhütte getragen. Die Fischersfrauen haben auch Devotionen zu andern Heiligen, mit allen primitiven Symptomen von Versprechen. Diese werden dann oft vermischt mit religiösen Übungen aus dem afrikanischen Xango-Kult und aus dem Spiritismus. In allem liegt dabei der Akzent auf dem Abhängigkeitsgefühl von höheren Gewalten.

Der sakramentale Wert der kirchlichen Trauung ist fast völlig unbekannt. Die meisten lassen sich nicht einmal aus Tradition kirchlich trauen. Sie leben in wilder Ehe und haben oft noch eine oder zwei Nebenfrauen, die in friedlicher Weise voneinander wissen. Die Nebenfrauen werden gewöhnlich nicht von den Fischern unterhalten. Sie müssen sich selbst mit irgendeiner Arbeit durch das Leben schlagen und die Kinder erziehen. Das aber treibt viele der jungen Mädchen in die Prostitution. Kirchlicherseits scheint nie eine ernste Pastoralarbeit unter den Fischern gemacht worden zu sein. Nur der traditionelle Katechismusunterricht in den Grundschulen, die sehr unregelmäßig besucht werden, und die Taufen sind in der Geschichte der Pfarreien verzeichnet.

Pastoral- und Entwicklungsarbeit

Trotz der Behauptung mancher Kollegen, mit den Fischern sei nichts anzufangen, nahm ich im Monat November 1968 die ersten Kontakte mit diesen auf. Schon da zeigten sich die ersten Schwierigkeiten: die bereits genannte Trunksucht und ein tiefes Mißtrauen gegenüber jedem Außenstehenden, der sich ihnen anzunähern versucht. Zwei bis drei Monate hindurch waren die ersten Kontaktversuche erfolglos. Man konnte zwar mit den Fischern sprechen, aber die Trunkenheit und das Mißtrauen ließen alle Gespräche «im Sand verlaufen».

Die Entdeckung der Führerschaft der Colonia Z-4 gab einen Wendepunkt. Ich fand Fischer, die in sich ein tiefes Verlangen verspürten, aus dem Elend herauszukommen, die aber andererseits noch von den Zwischenhändlern abhängig waren und niemanden fanden, der ihnen aus dieser Abhängigkeit heraus half. Wir fingen an, diese Situation und die möglichen Lösungen zu studieren. Währenddessen ging ich immer häufiger an den Strand, um das ganze Leben der Fischer besser kennenzulernen. Mir wurde allmählich klarer, daß außer der Trunksucht und der fatalistischen Lebenseinstellung, die sich auch bei der Führung der Fischer bemerkbar machte, eine weitere Schwierigkeit diese Klasse von Menschen im Elend ließ: der stark ausgeprägte Individualismus. Ganz allgemein wollten

die Fischer die Verbesserung ihres Lebens, aber ohne einen Kompromiß eingehen zu müssen, weder mit den Kollegen noch mit einer außenstehenden Person. Ein übertriebener Freiheitsbegriff, den die Zwischenhändler geschickt auszunutzen verstanden. Verschiedene Versuche, einige Fischer unter sich zusammenzuschließen, schlugen fehl. Eines Tages entdeckte ich einen großen moralischen Wert unter den Fischern. Ich merkte, daß die Jangadeiros selber, wenn sie vom Fischfang zurückkamen, einige kleine Fische kranken und alten Kollegen gaben, die nicht auf See fahren konnten. Eine Übung der Nächstenliebe, die zugleich eine Art Lebensversicherung unter den Fischern war. Diese Praxis galt es geschickt auszunutzen. Ich habe sie immer wieder gelobt, habe ihnen gezeigt, daß sie dadurch das größte Gebot, das uns Christus hinterlassen hatte, in die Wirklichkeit umsetzen. Jetzt fingen die Fischer an, die Menge der Fische für die Kranken und Alten spontan zu erhöhen. Aber das konnten sie nicht lange durchhalten, weil ihnen selbst das Notwendigste für das Leben fehlte, besonders in der Regenzeit. Sie sahen sich gezwungen, etwas anderes zu tun, und zwar nicht nur für die Kranken, sondern auch für sich selbst. Und sie kamen selbst auf die Lösung: einige Fischer, die ihre eigenen Jangadas hatten, schlossen sich zusammen und delegierten einen von ihnen, ihre gesamte Produktion direkt an die Konsumenten zu verkaufen, damit sie selbst den Erlös des Fischverkaufs hatten und später für sich neue Jangadas kaufen konnten.

Das war der Anfang zur Organisation einer kleinen Genossenschaft, ohne daß selbst die beteiligten Fischer sich darüber im klaren waren. Im Monat November 1969 haben sie gewagt, Holz für sieben Jangadas zu verkaufen, um es in Raten abzuzahlen. Mir selbst war es etwas zu gewagt, denn ich hatte noch Angst, daß der Individualismus wieder durchbrechen könnte. Aber unter der dynamischen Führung ihres «Geschäftsführers» (ein Fischer) haben sie es unternommen und haben gesiegt.

Nur zwei der sieben Fischer haben nicht ganz ihre Schulden abgetragen. Aber die Gemeinschaft ist für sie vor dem Holzverkäufer eingetreten. Ein einzigartiger Gemeinschaftsgeist, über den nicht nur ich, sondern auch die Fischer selbst und Außenstehende sich wunderten.

Als die sieben Jangadas in Funktion traten, wurde eine Kühlanlage erforderlich. Woher das Geld nehmen? Zum erstenmal sprang ich mit Geld aus meinem letzten Urlaub ein. Aber als Anleihe. Ein kommerzieller Eisschrank wurde aus zweiter Hand angeschafft. Dieser erwies sich schon bald als unzureichend. Eine größere Kühlmaschine mußte heran. Eine Kommission von Fischern fuhr mehrmals nach Recife, um die besten Kaufbedingungen einer 1000 kg fassenden Maschine zu finden. Aber immer wieder stellte sich heraus, daß es unsinnig gewesen wäre, den Fischern das große Risiko zuzumuten, solch eine Maschine in Ratenzahlung anzuschaffen. Da ich sah, daß die kleine Gruppe von Fischern sich redlich anstrengte und schon eine wirkliche Gemeinschaft bildete, hielt ich es für angebracht, ihnen weitere Hilfe aus meiner Heimat zukommen zu lassen. Die Maschine, die fast 4000 DM kostete, wurde in bar bezahlt, unter der Bedingung, daß sie wieder an mich zurückgegeben würde, wenn die kleine Gemeinschaft zusammenbrechen sollte. Eine weitere Bedingung war, auch mir ab und zu etwas Fisch zu liefern. Warum diese Bedingung? Die Fischer sollten spüren, daß niemandem etwas vom Himmel in den Schoß fällt, sondern nur durch Arbeit, Gemeinschaftsgeist und Übernahme von Verpflichtungen etwas erreicht werden kann.

Naturkatastrophe

Im Dezember 1969 wurde das staatliche Organ für Fischereientwicklung – SUDEPE – auf unsere kleine Gemeinschaft aufmerksam. Nach mehreren Verhandlungen hat die SUDEPE Baumaterial für den Bau eines kleinen Fischerheimes ver-

sprochen. Dieses Material haben die Fischer aber erst im Juni 1970 bekommen, also in der Regenzeit. Im ersten Halbjahr 1970 verstärkte sich die Gemeinschaft qualitativ und quantitativ immer mehr. Der Gewinn des Fischverkaufs ließ erhoffen, daß Ende 1970 ein Motorboot gekauft werden könnte, was ein großer Sieg gegenüber den Zwischenhändlern bedeuten würde.

Die Natur wollte jedoch einen Strich durch die Rechnung machen. Das Heim wurde unter großen Opfern gebaut. Einige Fischer dienten als Handlanger. Den Fischern befreundete Maurer arbeiteten, ohne den vollen Lohn zu nehmen, denn sie wußten, daß die Fischer bei normalem Lohn niemals den Bau fertig bekommen könnten. Der ganze Gewinn der Fischerei wäre dabei draufgegangen.

Als der Bau, ein einfacher Saal von 7×10 m, überdacht war, fing eine starke Regenperiode an. Die Fischer konnten nicht mehr aufs Meer ziehen, hatten also keinen Verdienst mehr.

Am 11. August 1970 gab es einen gewaltigen Wolkenbruch, Olinda stand unter Wasser. Auf den Hauptstraßen suchte sich das Wasser einen Zugang zum Meer. Es fand ihn ausgerechnet in der Nähe des kleinen Hauses, in dem die Fischer ihren Verkaufsstand mit der Kühlmaschine eingerichtet hatten. In Badehose und bis an die Hüften im Wasser stapfte ich mich gegen 20 Uhr zu den Fischern durch, um ihnen zu helfen, eine größere Katastrophe zu vermeiden. Aber vergebens! Wir konnten gar nichts anderes tun, als einige Habseligkeiten retten. Das Wasser grub sich einen Graben, der am nächsten Morgen drei Meter tief war. Die Hochflut, die in dieselbe Nacht fiel, tat das ihre dazu. Jangadas wurden auf den Steinen am Strand zerschmettert. Vier Lehmhütten der Fischer brachen zusammen. Unser kleiner Fischladen war aus Ziegeln gebaut. Er wurde ein Meter tief unter seinem Fußboden unterwühlt, denn er stand auf Sand. Eine kleine angrenzende Überdachung brach bereits zusammen. Jeden Augenblick konnte der Rest des Hauses mitsamt der Kühlmaschine in die Tiefe gehen. In der Nähe stürzte die Mauer eines reichen Hauses ein. Elektrizitätspfosten fielen um und brachten Menschenleben in Gefahr. Gegen vier Uhr morgens (12. 8. 1970) sah ich meine kleine Gruppe von Fischern fröstelnd und mit gekreuzten Armen etwas abseits stehen. Mit gleichgültigem Gesicht ließen sie den Rest der Katastrophe auf sich zukommen. Ich rief ihnen noch zu, sie sollten helfen die Kühlmaschine zu retten. Sie aber antworteten nur: «Das Haus wird über uns einstürzen.» Sie regten sich nicht. Der Gedanke, daß sie wieder in fatalistisches Denken gesunken waren, aus dem ich sie so mühsam zu ziehen versuchte, und die Tatsache, daß keine Reserven mehr vorhanden waren, um alles wieder aufzubauen, ließen mich nervös und ungeduldig werden. Den Rest der Katastrophe wollte ich nicht mehr erleben. Ich ging nach Hause, um auszuruhen. Ich hatte jedoch keine innere Ruhe dazu. Drei Stunden später ging ich wieder an den Strand.

Neue Hoffnungen

Ich fand den Fischladen noch so, wie ich ihn um vier Uhr morgens verlassen hatte. Er war nicht ganz zusammengebrochen. Der «Geschäftsführer» gab mir eine Lektion. Er hatte bereits nach dem Wolkenbruch und nach dem Sinken des Wasserstandes vier Fischer zusammengerufen, die die letzten Habseligkeiten zusammenrafften, den Fischladen absicherten, damit er nicht ganz zusammenbrach, um dann die Kühlmaschine zu bergen, die nun drei Wochen lang in einer Kirche untergebracht blieb.

Ich fragte den «Rädelsführer», ob er noch Mut hätte, das Geschäft weiterzuführen, da doch nichts mehr vorhanden sei als die Maschine. Er antwortete mir mit einer unheimlichen Sicherheit, das wäre doch klar. Mit den übriggebliebenen Jangadas würden sie weitermachen, die ersten Fische verkaufen und dann die Fischer bezahlen. Und so geschah es.

In den Tagen nach dem Wolkenbruch liefen zwei Kurse im alten Priesterseminar, ein Kurs von Seelsorgern aus mehreren Staaten von Nordostbrasilien und ein anderer von Technikern. Die Fischer stiegen hinauf zum Seminar, schmutzig und verschlammte von der Arbeit, erklärten ihre Situation und gingen mit vorgehaltenen Hüten durch die Reihen der Kursteilnehmer. Resultat: 190 Cr. = 140 DM. Am folgenden Sonntag machten sie Kóllekten an den Türen der Pfarrkirche, bei denen sie rund 200 DM gewannen. Das war genügend, um die letzten Arbeiten in dem neuen Heim fertigzustellen und die ersten Fischfänge, die in der Regenzeit sehr gering sind, zu bezahlen.

Einige meiner Kollegen (Priester der Erzdiözese von Olinda und Recife) berichteten dem Erzbischof Helder Câmara, was in der Nacht des Wolkenbruchs den Fischern geschehen war. Bei seinem Besuch im Seelsorgerkurs sprach er mit mir über die Lage und versprach finanzielle Hilfe, die drei Wochen später von einem von ihm in Rio de Janeiro gegründeten sozialen Hilfswerk (Banco da Providencia) in Form von rund 3700 DM kam. Die Fischer jubelten. Neue Jangadas konnten angeschafft werden; ein gebrauchtes kleines Motorboot konnte anbezahlt werden. Inzwischen ging die Regenzeit dem Ende zu. Der Fischfang und -verkauf lief allmählich wieder auf vollen Touren, besser noch als vor dem Wolkenbruch, denn jetzt hatten unsere Fischer bereits ein Motorboot, auf dem fünf Mann ihr tägliches Brot verdienen konnten.

Neue Schwierigkeiten

Als die Fischer den «Entrepoto» reparieren wollten, kam ein Verbot der Stadtbehörden, das die Arbeit unterbrach. Das kleine Gebäude (4×8 m) stehe mitten auf einer geplanten Straße, die den Verkehr durch die Hauptstraße entlasten soll. Nur nach langen Verhandlungen mit den Behörden und unter Verzicht auf spätere Entschädigung durften die Reparaturen soweit gemacht werden, wie es unbedingt notwendig war für die Sicherheit des Baues und für den Fischereibetrieb. Obwohl die Stadt für einen Neubau ein Stück aufgeschüttetes Land hinter dem «Entrepoto» freigegeben hat, bleibt noch die große Frage: Wie und mit welchen Mitteln soll dieser Bau laut Forderung der Stadt bis Ende des Jahres fertiggestellt werden? Wird es eine neue Zerreißprobe für die kleine Gemeinschaft geben? Wird sie an dieser Klippe zerschellen? Eine bange Frage für mich und die Fischer.

Wirtschaftlicher und organisatorischer Aufschwung

Der Anfang des Jahres 1971 verlief verhältnismäßig ruhig. Die Fischproduktion nahm immer mehr zu, so daß für die Karwoche fast vier Tonnen Fisch in einem Tiefkühlhaus gelagert werden konnten. Der Reinerlös der Karwoche brachte einen neuen großen Sieg: das erste Motorboot konnte völlig abbezahlt werden, ein weiteres 8,5 m langes Segelboot konnte gekauft werden und kam am 1. Mai unter Jubel in Olinda an. Die SUDEPE, die bereits mit starkem Interesse die Entwicklung unserer Fischer beobachtete, versprach, einen neuen Motor für dieses Boot zu finanzieren. Die Vorbereitungen liefen noch am Tage meiner Abreise.

Die Fischer hatten in ihren Versammlungen lange darüber diskutiert, ob sie erst den neuen «Entrepoto» bauen oder die Boote anschaffen sollten. Sie entschieden sich für die Boote, denn sie glaubten, daß nur eine genügend starke Genossenschaft diese Schwierigkeit überwinden kann.

Wie, ist noch eine Frage, denn die Fischproduktion ist in den Monaten Mai bis September sehr schlecht (Regenzeit). Aus demselben Willen, stark zu werden, entschlossen sie sich, ihre kleine Genossenschaft rechtlich zu sichern. Statuten wurden ausgearbeitet, registriert und veröffentlicht. Die Auslagen dazu deckte die SUDEPE.

Schlußerläuterung

Wir haben gearbeitet in dem Prinzip der CAJ (JOC): «Bildung durch Handeln.» Die Organisation wurde nur in dem Maße vorangetrieben, in dem die Fischer sich selbst der Notwendigkeit zu den entsprechenden Schritten bewußt waren. Sämtliche Entscheidungen im Ausbau der Genossenschaft (während meines Heimaturlaubes) werden getroffen von den Mitgliedern selbst, die ihre Probleme diskutieren und abstimmen.

Meine Hauptaufgabe dabei ist die Bewußtseinsbildung. In meiner Abwesenheit vertreten mich zwei Sozialassistentinnen, die von der SUDEPE zur Verfügung gestellt worden sind und einen sehr guten Geist zeigen.

Die Arbeit ist jedoch nicht immer reibungslos verlaufen. Der individualistische Freiheitsbegriff der Fischer dringt immer wieder durch, so daß es zu Meinungsverschiedenheiten kommt, die manchmal zu heftigen Streitereien führen und die ganze Arbeit ins Wanken geraten lassen. In diesem Jahr jedoch ist der Gemeinschaftsgeist der an der Genossenschaft beteiligten Fischer spürbar gewachsen. Sie sind sich bewußt, daß es ihre Genossenschaft ist, daß sie selbst für diese verantwortlich sind und daß sie selbst dadurch gewinnen.

Das fatalistische Weltverständnis der Fischer, der individualistische Freiheitsbegriff, die chaotischen Familienverhältnisse, die fehlende oder geringe Schulbildung, die totale Unwissen-

heit in Glaubensfragen ließen mich zu dem zurückgreifen, was der Apostel Paulus den Korinthern schreibt: «Auch zu euch, Brüdern, konnte ich zunächst nicht wie zu Geistgeführten reden, sondern wie zu naturhaft Bestimmten, zu solchen, die in Christus noch unmündig sind. Milch gab ich euch zu trinken, nicht feste Speise, denn ihr konntet sie noch nicht ertragen. Und nicht einmal jetzt könnt ihr es: denn noch seid ihr naturhaft ...»

Auch da half das Prinzip «Bildung durch Handeln». Wie Christus von Beispielen des praktischen Lebens ausging, um seine Lehre vorzutragen, haben auch wir versucht, vom täglichen Leben auszugehen, um den Fischern anhand der guten Taten, die sie vollbrachten, zu zeigen, daß sie dadurch das bereits lebten, was Christus von uns allen verlangt: die Liebe, die gegenseitige Hilfe (beim Fischfang und -verkauf), die Übernahme von Verantwortungen für die Kollegen, das gemeinsame Streben nach Verbesserung ihres Lebens, das für sie eine Befreiung bedeutet und ein Schritt zur Auferstehung in Christus.

Niemals habe ich darauf gedrängt, daß sie die Sakramente (Beichte, Kommunion, Trauung) empfangen sollten; denn das wäre schon «feste Speise» gewesen, die sie noch nicht hätten ertragen können. Nur vier Fischer und drei Frauen nahmen am Meßopfer teil, daß ich periodisch für sie nach einiger Vorbesprechung zelebrierte. xy

BEAT GENERATION — VERSUCH EINER BEURTEILUNG

«Die Kinder laufen aus der Schule weg, weil es keine Gurus für sie gibt, keine Lehrer der Weisheit. Die sensitivsten und die besten Köpfe verlassen das System. Sie schauen sich ihre Nation an, schauen in die Gesichter der Älteren, dann lassen sie sich die Haare lang wachsen und bilden Gemeinden in den Slums, pilgern ... oder leben nackt in den Wäldern auf der Suche nach Meditation und Vision, sie wohnen in den Vorstädten von New York, als wären es komplette Dschungel.»¹

Zu allen Zeiten versuchte die Jugend, sich auf neue Weise einzurichten und zu verhalten, unerforschte Erfahrungsgebiete zu betreten. Jugend ist immer Dasein als Experiment. Das Experiment der beat generation läuft in verschiedene Richtungen. Es gibt eine Fülle von zum Teil widersprüchlichen Tendenzen — etwas anderes ist auch wohl kaum zu erwarten.

In dieser Vielfalt der Linien sollen anhand von zwei Trends positive Impulse hervorgehoben und Gefahren kritisch bewertet werden. Die beiden Trends sind das Verlangen der beat generation nach Natur und Sinnlichkeit sowie nach Meditation und religiösen Erfahrungen. Beide Trends stehen in der Gefahr, dort von neuem einseitig zu werden, wo es eigentlich um eine schwingende Polarität geht: Das Leben in der Natur auszuspielen gegen die Technik, die an so vielem schuld sein soll; die Erotisierung der Lebensvollzüge so voranzutreiben, daß Sublimierung und Vergeistigung zu kurz kommen; der Meditation so große Bedeutung zuzumessen, daß der Sinn des Handelns verblaßt. Aber die Gefahren dieser Trends sollen die konstruktiven Impulse nicht verdecken.

Baal als Bezwingen der Zivilisationswildnis

Die beat generation bringt der Natur eine große Verehrung entgegen. Manche Jugendliche leisten es sich, einige Zeit im Jahr «on the road» zu leben, im Freien zu kampieren und das Land zu durchreisen. Sie findet man vor allem in wärmeren Gegenden: in Europa im Mittelmeerraum, in den USA in

Mexiko und Kalifornien. Andere ziehen ganz aufs Land, leben dort in Kommunen, um den Boden zu bebauen und die eigene Ernte einzubringen. Andere leben von der Handarbeit und viele ernähren sich von bloß natürlichen Lebensmitteln, von ungeschältem Reis, braunem Zucker und nicht entrahmter Milch.

Mit diesem Verlangen nach Natur und Natürlichkeit hängt ein anderes eng zusammen: dasjenige nach freierer Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit. Die starke Betonung der Erotik und das damit verbundene Vertrauen in sexuelle Lebenskräfte sollen ein Gegengewicht schaffen zu einer hauptsächlich technischen, rationalen, unerotischen Gesellschaft, zu einer als künstlich empfundenen Plastikwelt.

Der Film «Zabriskie Point» von *Antonioni* übersetzt diese Lebenshaltung ins Bild: Ein Paar fährt in ein einsames, total ausgestrocknetes Tal, das mit seinen Staub- und Sandhalden sehr tristlos erscheint. Sie lieben sich dort. Während die Kamera nach oben steigt, kommen ein zweites, ein drittes und immer mehr Paare ins Bild, bis schließlich die ganze wüstenartige Landschaft von ihnen übersät ist. Das Leben in Gestalt der menschlichen Sexualität besiegt den Tod ringsum.

Das Phänomen eines baalischen Lebensstils ist aus der Kultur- und Religionsgeschichte schon bekannt: Im Umkreis der alten israelitischen Religion verehrte man die Bealim als Fruchtbarkeitsgötter, die sich im Werden, Vergehen und Neuwerden der Natur manifestierten. Aus der Vermählung der Kraft von oben, des männlichen Regens, mit der weiblichen Erde entsteht die sprießende Landschaft. In Fruchtbarkeitsriten wird der Rhythmus der Jahreszeiten kultisch nachvollzogen bzw. angeregt. Der Kult ist Imitation und Initiation der wesentlichen Lebensvollzüge: Aussaat und Hochzeit.

Eine erotisch geprägte Lebenshaltung findet sich auch in der jüdischen Mystik, der Kabbala, und zum Beispiel im Tantrismus, einem esoterischen, bisher im Westen wenig bekannten indischen Ritualsystem mit der dazugehörigen Kunst. Eine Tantrismus-Ausstellung in London im Januar 1972 hatte hohe Besucherzahlen und mußte wegen des starken Interesses ver-

¹ Amerikanischer Lyriker und Hippie-Sprecher. Zitiert nach: H. Aichelin, Abschied von der Aufklärung — Zu den Anzeichen einer neuen Religiosität, in: Information 44 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1970, 10.

längert werden.² Im Tantrismus ist die Versöhnung von männlichem und weiblichem Prinzip das Ziel der Welt. Der Liebesakt hat religiöse Bedeutung, und Sinnlichkeit ist ein Mittel zur Erlangung von Erkenntnis und Seligkeit. Wer wollte leugnen, daß die beat generation für eine solche Lebenssicht empfänglich ist: *make love not war*, das heißt überwinde Gegensätze, Kriege und soziale Kluften durch eine befreite Erotik.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß sowohl das Erlebnis der Natur wie das der eigenen Leiblichkeit und Sexualität zu einem voll entwickelten menschlichen Leben gehören. Das Fehlen oder die Unterdrückung solcher Erfahrungen muß sich unweigerlich rächen. Allerdings kann es auch nicht darum gehen, sie bis ins letzte auszuleben. Daß dies einige der Anhänger der beat generation tun, ist ein Zeichen ihrer Unreife, aber nicht nur ihrer eigenen, sondern auch der der Zivilisation, in der sie aufgewachsen sind.

Die Wiederentdeckung eines baalischen Lebensstils durch die beat-generation scheint ein Indiz dafür zu sein, daß in der westlichen Zivilisation einerseits Natur und Technik, andererseits Körperlichkeit und Geistigkeit recht unausgeglichen einander zugeordnet sind. Es geht nicht um die Auflösung dieser Zuordnungen zugunsten eines Pols, sondern um harmonische Verbindung und Integration. Was die Naturerfahrungen anbetrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß die Umweltgefahren noch viel zu wenig studiert sind. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß der Großstadtmensch durch die Trennung von der Natur auf lange Zeit schwerwiegende Schäden erleidet. Was viele Publikationen als «romantische Weltflucht» abwerten, das könnte ein Signal sein, von dessen Beachtung oder Nichtbeachtung weitreichende zukünftige Entwicklungen abhängen.

Auch der Wiederentdeckung von Körper und Leiblichkeit kommt zunächst eine positive Bedeutung zu. Gegen die Überbetonung des Rationalen und Intellektuellen soll nun die körperhafte Sinnlichkeit zu ihrem Recht kommen. Sicherlich geht jedoch derjenige einen Irrweg, der das Sinnliche gegen das Geistige ausspielen will, genau so wenig wie das Geistige das Sinnliche nicht unterdrücken darf. Vielmehr geht es um jene Synthese, nach der der Mensch um so vollendeter ist, je tiefer sein Geistiges versinnlicht und sein Sinnliches vergeistigt ist.

Die israelitische Religion löste sich langsam von einem stark baalischen Gottesbild und entwickelte ein sublimierteres, geistigeres. Das Bilderverbot («du sollst dir von Gott kein Bild machen») ist ein Ausdruck dieses Prozesses. Ab einer bestimmten Zeit wird Israels Gott als einer bekannt, der größer ist als die Baale der Völker ringsum. Er kann auch dann noch handeln, wenn die Fruchtbarkeitsgötter versagen.

Es scheint, daß die beat generation eine ähnliche Entwicklung durchzumachen hat. Es ist zu hoffen, daß sie eines Tages Kräfte entdecken wird, die stärker als die erotischen sind. Zu und bei dieser Entwicklung zu helfen, könnte eine Chance für das Christentum sein, das einerseits diesen Prozeß als abgeschlossenen in seiner Geschichte (der des Alten Testaments) schon vorfindet, andererseits ihn in jeder Zeit von neuem zu bewältigen hat.

Meditation und die Suche nach einer Spiritualität

Die Meditativen der beat generation stellen die moderne Phase einer sehr alten religiösen Bewegung dar. Sie geben sich nicht mit Berichten über, mit Erfahrungen aus zweiter Hand zufrieden. Wenigstens zeitweise möchten sie sich in der Wirklichkeit verlieren, die sie erfahren. Östliche Religiosität erscheint ihnen viel verlockender als westliche, der sie meist mit Mißtrauen begegnen. So entsteht das eigenartige Phänomen, daß die Menschen des Ostens, ihre Tradition und Vergangenheit mißachtend, sich mehr und mehr *the american way of life*

² Tagesspiegel, Berlin, 13. Januar 1972.

aneignen, das heißt mit technischen Errungenschaften auch einen entsprechenden Lebensstil, während andererseits Menschen, die in der westlichen spätkapitalistischen Gesellschaft groß wurden, das Heil in Religionen des Ostens suchen.

Meditation ist eine vielschichtige Erscheinung. Zunächst versteht man unter ihr eine Anzahl von Techniken, um einen bestimmten Bewußtseinszustand zu erreichen. Allen ist gemeinsam ein Abschalten vom Getriebe der Welt, dem Außen, in dem gehandelt und gearbeitet wird, ein Zur-Ruhe-Kommen und Sich-selbst-Besinnen, indem man sich inneren Erfahrungen überläßt. Im weiteren Sinn geht es der Meditation um eine bestimmte Lebensweise, einen Existenzstil, der zwar zu bestimmten Zeiten Abkehr und Konzentration auf persönliche Erfahrungen braucht, im Grunde aber überall gelebt werden kann.

Dort, wo sich die Anhänger der beat generation mit Zen beschäftigen, tun sie es in der Hauptsache mit einer bestimmten Form.³ Das *Beat-Zen* unterscheidet sich sehr von *Square-Zen*, dem der festgefügten Tradition in Japan, das durch klare Hierarchie, eine strenge Disziplin und die speziellen Satori-Prüfungen gekennzeichnet ist. Es handelt sich um den Unterschied, den die Hindus den Weg der Katze im Gegensatz zum Weg des Affen genannt haben. Die Katze versinnbildet den Weg der Mühelosigkeit, da die Katzenmutter ihre Jungen zu tragen pflegt. Der Affe verkörpert den Weg der Anstrengung, weil das Affenbaby sich am Fell der Mutter festklammern muß. Das *Beat-Zen* sieht von aller Anstrengung, von Disziplin und künstlichem Streben ab, um das Satori zu erlangen. Das *Square-Zen* dagegen kennt keine wahre Erleuchtung ohne jahrelange Meditationsübungen unter der strengen Aufsicht eines erprobten Meisters. Nach offizieller japanischer Lehre können beide Wege zur Erleuchtung führen. Die Frage scheint nur zu sein, ob das Bemühen um Erleuchtung ernsthaft genug ist, ob die Annäherung der beat generation an östliche Religionen mehr ist als ein Kokettieren.

Der Sehnsucht nach Selbsterforschung kommt die Droge entgegen. Auf der inneren Reise sucht man nach Wegen, alle Sinne zu erwecken, lang verlorene menschliche Fähigkeiten wiederzugewinnen und neue sinnliche Reize zu entdecken.

Versucht man, das bisher vorliegende, freilich noch nicht ausreichende Erfahrungsmaterial über die Wirkungen von Drogen auszuwerten (Haschisch, Marihuana, Psilocybin, Meskalin und LSD weisen im Prinzip ähnliche Wirkungen auf, die in unserem Zusammenhang nicht näher zu differenzieren sind), so läßt sich feststellen, daß folgende psychische Erfahrungen und Erlebnis-inhalte unter Umständen sehr verstärkt werden können:⁴

▷ Die Durchlässigkeit für Erfahrungen überhaupt, verbunden mit der Möglichkeit, sie neu zu bewerten. Durch die Droge ist es möglich, aus den üblichen Rollen, Ritualen, Zielen, Strategien, Werten, sprachlichen Vereinigenheiten, Raum-Zeit-Bestimmungen und Verhaltensmustern herauszutreten.

▷ Ein Phänomen kann auftreten, das A. Huxley als «sakramentale Schau der Wirklichkeit»⁵ bezeichnet hat. Es bezieht sich nicht nur auf Erlebnis-inhalte, sondern vor allem auf Erlebnisqualitäten, wie die Aufhebung der Zeitdimension, das Gefühl kosmischer Allverbundenheit und visionäre Erscheinungen.

▷ Es können Grenzerfahrungen durchlebt werden, wie zum Beispiel Todes- und Neugeburtserfahrungen, die einen neuen persönlichen Reifungsschritt begleiten.

▷ Es können archetypische Symbole auftreten, die die geistige und religiöse Situation eines Menschen unübertrefflich kurz und prägnant darstellen.

³ Vgl. Alan W. Watts, *Beat-Zen, Square-Zen und Zen*, in: *Beat – Eine Anthologie*, Reinbek ² 1968.

⁴ Vgl. Werner Huth, *Religiöse Erfahrung und Drogen*, in: *Stimmen der Zeit*, München (96) 1971, 291–310.

⁵ A. Huxley, *Die Pforten der Wahrnehmung – Meine Erfahrungen mit Meskalin*, München 1970.

▷ Der bisherige Daseinsentwurf kann in Gestalt einer Krise als fragwürdig erfahren werden. Dieser Einstellungswechsel kann sämtliche Bereiche der menschlichen Existenz, auch den religiösen, erfassen.

Zu allen diesen Phänomenen ist zu bemerken, daß Erfahrungsgewinnung und Verarbeitung der gewonnenen Erfahrung nicht dasselbe sind. Dabei ist das zweite wichtiger als das erste. Bemühung um innere Erfahrung, das Erlebnis selbst und die persönliche Stellungnahme und Integration müssen zusammenkommen. Wenn dies nicht geschieht, dann ist die Droge ein Versprechen, das nicht eingelöst wird.

Das starke Verlangen nach Meditation und das Experimentieren mit Drogen sind ein Symptom dafür, daß in den Augen der beat generation der Innenstruktur des Menschen, seiner Spiritualität, zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Scharfsinnig schildert eine chassidische Erzählung diesen Vorgang:

«Und dann kommt der böse Widersacher und reißt das innerste Pünktlein heraus, aber alles andere bleibt wie zuvor, und das Rad dreht sich weiter, nur das innerste Pünktlein fehlt.» Der Rabbi hebt die Stimme: «Aber Gott helfe uns: Man darf's nicht geschehen lassen!»⁶

Was ist das «innerste Pünktlein» der Menschen in der westlichen Zivilisation? Wohlstand? Erfolg? Glück? Können solche Werte diesen Platz einnehmen? Was die Innenstruktur des Menschen, seine Spiritualität, anbetrifft, so ist das Christentum in der westlichen Zivilisation jedenfalls viel zu wenig zum Tragen gekommen. Großen Teilen der beat generation erscheint es zu rational, zu nüchtern, steril, kompliziert, gefühllos, zu sehr angepaßt an die Gesellschaft. Ostasiatische Religionen erscheinen verlockender. Ein Hindu schreibt dazu:

«Wir sind betroffen ... das Christentum ist doch zutiefst spirituell, woran kann es denn nur liegen, daß diese jungen Leute von überall her den Weg ihrer eigenen religiösen Tradition nicht zu kennen scheinen? ... Wir, die wir seit Jahrhunderten von unserer Religion, die unser Volk in Passivität und sozialer Ungerechtigkeit gefangen hielt, ausgenutzt worden sind ... auf uns kommt nun diese Brandung von jungen Leuten aller Länder zu, gebildete Menschen, die Geld haben, Luxus gewöhnt sind, und nun kommen sie hierher zu uns, in Fetzen gekleidet, umherirrend, zu den Ashrams gehend, diesen obskuren Stätten – wir verstehen einfach nichts mehr, wie absurd ist das alles!»⁷

Die «Absurdität» dieser Entwicklung ist jedoch nur eine scheinbare. Vielleicht bedarf es für viele junge Menschen des Umweges über östliche Religionen, um Abstand und neuen Zugang zum Christentum zu gewinnen. Positiv ist zunächst, daß überhaupt religiöse Fragen und Erwartungen aufgebrochen sind. Die Säkularisten sind nicht mehr imstande, die Religion als ein im Schwinden begriffenes Überbleibsel der primitiven Vergangenheit des Menschen in Mißkredit zu bringen.

⁶ M. Buber, Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 830.

⁷ Es handelt sich um N. Shanta aus Varanasi (Benares). Zitiert nach H. Aichelin (siehe Fußnote 20), 11.

Auch Ansätze zur Neuentdeckung des Christentums sind schon sichtbar. Die Zukunft wird zeigen, ob es sich um eine langatmige, ernstzunehmende Bewegung handelt oder nicht.

Glückliche oder geschlagene Generation?

Es ist unmöglich, die Zukunft kultureller Trends adäquat einzuschätzen. Niemand weiß, wie die Entwicklung weitergehen wird. Zu viele unberechenbare und unüberschaubare Faktoren kommen ins Spiel.

Ist es auch nicht möglich, Prognosen für die Zukunft zu entwerfen, so hängt doch viel davon ab, welche Bedeutung man in der Gegenwart den Außenseitern einer Gesellschaft zumißt, ob man ihrem artikulierten, besonders aber auch ihrem stummen Protest Aufmerksamkeit schenkt.

Wer sich länger mit den Jugendlichen in der Emigration beschäftigt, ist oft schockiert, wieviel Hoffnungslosigkeit, Angst und manchmal Verzweiflung dicht unter der Oberfläche ihrer Lebensäußerungen verborgen sind. Vielleicht ist die beat generation eine geschlagene Generation als sie es zugibt. Gleich hinter dem neuen Leben, das sie versucht, lauert der Tod.

Die Beatniks in «Easy Rider» werden auf ihrer Motorradfahrt durch das freie Amerika mehrmals überfallen. Zuerst muß einer sein Leben lassen, dann werden auch die beiden übrigen auf der Straße einfach abgeknallt. Der junge Mann in «Zabriskie Point», der ein Flugzeug stahl, um ein paar freie Stunden in der Luft zu erleben, und damit wieder zurückkehrt, nicht ohne es vorher bunt und popig angemalt zu haben, kann in dieser «Friedenstaube» auch nicht dem Tod entkommen. In Uwe Brandners Parabel-Film «Ich liebe dich – ich töte dich» ist das letzte Wort ebenfalls Mord: Menschen, die sich eigentlich gerne haben, machen unter dem Druck einer ausbeutenden Macht, gegen die sie nicht aufbegehren können, aufeinander Jagd. Alle Tode in diesen Filmen sind nicht eigentlich Morde, sondern Selbstmorde: Jemand, der ein neues Leben versucht, kann sich schon vorher ausrechnen, daß er keine Chance hat.

Hat er wirklich keine Chance? Resignation, die Forderung des Alles oder Nichts, politische Radikalisierung, der Pessimismus der «großen Weigerung»⁸ sind schnell bei der Hand. Schwieriger ist es, seinen Unmut über die gegenwärtigen Verhältnisse so zu äußern, daß er konstruktiv wirkt. Dies ist eine Aufgabe, die noch zu leisten ist: von den Anhängern der beat generation wie von ihren Gegnern.

Womit kann man beginnen? Verärgerung über die Radikalisierungen, Übertreibungen und den Utopismus der Jungen hilft nicht viel weiter. Unverständnis und Nicht-wahrhaben-Wollen

⁸ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied bei Berlin ⁶1969.

Glauben heute

Katholischer Glaubenskurs (KGK)

2 Jahre (6 Trimester) Vertiefung des heutigen Glaubensverständnisses auf biblischer Grundlage für Damen und Herren mit abgeschlossener Volksschule.

Abendkurse an verschiedenen Orten der deutschen Schweiz sowie **Fernkurs**.

Beginn des Kurses 1972/74: Oktober 1972.

Theologische Kurse für Laien (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der Theologie für Damen und Herren mit Matura, Lehr- und Kindergärtnerinnenpatent oder eidg. Handelsdiplom.

Abendkurse in Zürich, evtl. auch in Luzern oder Basel, sowie **Fernkurs**.

Zwischeneinstieg in Kurs 1970/74: jedes Jahr im Oktober!

Anmeldeschluß für beide Kurse: 15. September 1972.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL/KGK, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86

ihres Protests und ihrer «neuen Gebärden» schon gar nicht. Bei den positiven Impulsen, die in jedem Protest enthalten sind, sollte man ansetzen und noch mehr auf die Suche gehen nach dem Ja, das sich hinter den vielen Neins verbirgt. Erst von diesem Ja aus lassen sich dann viele gefährliche Tendenzen des Utopismus wirksam bekämpfen.

Gregory Baum, ein in Berlin aufgewachsener und in Kanada wirkender Theologe, schreibt zu dieser Situation: «Welches ist meine persönliche Reaktion auf die Gegenkultur? Obwohl ich den utopischen Geist für gefährlich ansehe, obwohl ich denke, daß der Utopismus die Menschen in ihren Hoffnungen unrealistisch macht und sie so zuletzt zur Verzweiflung führt, obwohl ich der Ansicht bin, daß der Utopismus die Schuld daran trägt, daß man die Welt oft nur in Schwarz und Weiß sieht, die Menschheit in «wir» und «sie» einteilt, daß man in

das Bemühen, die Gesellschaft zu ändern, Verachtung einfließen läßt und leicht in einem paranoiden Weltbild endet, obwohl ich denke, daß der Utopismus zu unrealistischer politischer Aktion und zum Verlust des politischen Sinnes führt ..., so bin ich dennoch der Überzeugung, daß es keinen andern Weg gibt, um mit der Gegenwart fertig zu werden, als eine einfallsreiche kritische Vorstellung von der Zukunft, die noch nicht existiert ... Statt den utopischen Zug unserer Jungen zurückzuweisen, müssen wir eine konstruktive Kritik ihrer Utopien unternehmen, da dies vielleicht der einzige Weg ist, der Kulturkrise, die über den Westen hereinbricht, zu begegnen.»⁹ *Günter Remmert, Berlin*

⁹ G. Baum, Deutung des Romantizismus, in: *Concilium*, Einsiedeln-Zürich-Mainz (8) 1972, 389.

EHE — BEDROHT UND GERETTET

Wir müssen mit unserer Betrachtung da beginnen, wo auch jede Ehe beginnen wird: beim Verhältnis der Geschlechter zueinander. Bezauberung durch den Eros bis zum Außersichsein ist der Anfang jeder, also auch der christlichen Ehe, bei deren Fehlen auch in späteren Jahren die Ehe empfindlich belastet, wenn nicht unmöglich wird. Anfang ist hier verstanden als sich durchhaltender Anfang, der nie zu überspringen ist und lebendig bleiben muß, wenn die ganze Synthese gesund sein und bleiben soll, die Synthese aus Natur und Geist. Natur ist der Mensch, also Mann oder Frau, und Geist ist er auch. Die Natur, das Geschlechtliche, ist untergeordnet, aber wesentlich, und Geist ist Freiheit – eben deshalb aber ist er: Freiheit im Natürlichen, Freigabe des Natürlichen. Ist die Natur nicht frei, sondern unterdrückt, so unterdrückt sich der Geist selbst. Nur das freundliche Verhältnis von Unterem und Oberem kann die Voraussetzung sein dafür, daß der Mensch im Geschlechtlichen spontan wird. Die Kostbarkeit dieses Spontanwerdens innerhalb einer Welt der Zwänge ist mit Recht hervorgehoben worden. Die Begeisterung, sich endlich, bei so vielem Sich-verstellen-Müssen, nicht-zum-Zuge-kommen nach außen, hüllenlos zeigen zu können, gewährt tiefe Befriedigung.

Aber nicht nur von Befriedigung ist hier zu sprechen, sondern von Begegnung. Begegnung ist gegenseitig, Befriedigung einseitig. Mann und Frau begegnen einander, aber diese Begegnung hat nicht nur den Charakter des Dienens; in ihr hat die Befriedigung ihren Platz, aber als Moment, nicht als Herrschendes. Ohne die Befriedigung als Moment könnte die geschlechtliche Begegnung nicht das Herzhaftige haben. Andererseits: Wäre sie mehr als Moment, so würde sie das Personale der Begegnung sprengen.

Eben dieses Personale bringt es mit sich, daß die geschlechtliche Begegnung Herausforderung des ganzen Menschen ist, Herausforderung, die Rolle des Mannes, der Frau zu spielen – Herausforderung zum Spiel also. Ein Glücksfall ist es, wenn beide die Herausforderung annehmen und als Partner gleich stark sind. Häufig ist einer der beiden stärker, einer schwächer. Das unterliegt nicht immer unserer Freiheit, aber immer leidet dann die geschlechtliche Begegnung, an dem Nichtaufgelegtsein, der Lustlosigkeit, dem Sichertziehen.

In der Steigerung geschlechtlicher Begegnung wächst der Mensch bis an seine Grenzen, ja überwächst sie auf Augenblicke und wächst in den andern hinein (fühlt sich im andern). Aber diese Steigerung gehört der Natur an; deshalb kann sie keiner festhalten, die enteilende. Deshalb sollte man sie auch nicht festhalten, und sicher kann sie nicht als Kitt für eine Ehe dienen, die im Geiste krank ist, weil sie sich ihm entzieht. Das Geschlechtliche ist das Unmittelbarste – und darum gebrechlich.

Das «Schicksalhafte»

Die Ehe ist die intensivste Ich-Du-Beziehung zwischen zwei Menschen. Nirgends wird wie hier so deutlich, was es bedeutet, dem andern ein Du zu sein: ihm erst Freiheit geben, ihn zu sich führen. Aber der Kulminationspunkt der Freiheit ist zugleich das Schicksalhafteste. Unausweichlich sind zwei Menschen miteinander verbunden; mein Weg führt nicht um den andern herum und sein Weg nicht um mich. Da nun jeder Mensch seine eigene Richtung, seinen eigenen Schwerpunkt hat, bedeutet jede Ehe, daß man «die Katze im Sack kauft». Dies ist die Grundsituation. Sie kann aber verschiedene Konsequenzen haben.

► *Harmonisierung*: Da man das Unabänderliche in der Ehe spürt (auch die Scheidung ist im Grunde nicht als Ausweg anzusehen), sagt man sich: Bei uns ist alles, wenigstens «im Kern» alles in Ordnung. Denn wäre nicht alles in Ordnung – das wäre ja furchtbar. Nun ist alle Welt höchst erfinderisch darin, die Klischees bereitzustellen, die eine im Inneren verborgene Wunde zudecken sollen und meist auch zudecken. Sie reichen von den Illustrierten bis zum Herzen der Kirche mit ihrer Ideologie vom Aufgehen in den Kindern, durch die noch keine sterbende Ehe wieder Leben erlangt hat.

► *Auseinandersetzung*: Diese Konsequenz setzt die erste voraus und stellt schon ein höheres Bewußtsein dar, weil sie das Unbefriedigende jener bereits durchschaut. Der Ehekrach wird oft als erfrischend empfunden und mit einem reinigenden Gewitter verglichen. Daran ist Richtiges und Falsches. Richtig ist, daß solchen Ehen jedenfalls zu mißtrauen ist, in denen es nie zu einer Auseinandersetzung kommt – denn sie sind unwahr, überdecken etwas, mindestens von einem bestimmten Zeitpunkt an. Aber Menschen sind keine Naturkräfte, die innerhalb der ihnen gesetzten Grenzen bleiben. Menschen sind ihrer selbst ungewiß, können sich verfehlen, können im Zorn die Wahrheit entstellen, die Nuancen nicht mehr sehen, das trotz allem Verbindende übersehen. Insofern ist der Ehekrach höchst gefährlich. Es stellt sich hier das schwierige Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Liebe, dessen Lösung wohl darin zu sehen ist, daß Wahrheit ohne Liebe keine Wahrheit und Liebe ohne Wahrheit keine Liebe sein kann. Darum bedarf es gerade in der Auseinandersetzung (oder spätestens unmittelbar danach) der Behutsamkeit. Fehlt sie, so führt die Auseinandersetzung zum Mißverständnis, in dessen Netzen die beiden Partner gefangen bleiben, ohne sich befreien zu können. Der Zwang, unter dem beide stehen, läßt sie immer wieder die Mitte der Wahrheit verfehlen und abgleiten in die unwahren Vereinfachungen. So wird der andere eingemauert in ein Bild, aus dem er so leicht nicht herauskommt.

► *Flucht nach außen*: Man läßt einander ziehen, aber nicht infolge Jasagens zum ändern, sondern aus Verzweiflung, weil man nichts mehr mit ihm anzufangen weiß, weil er für einen stumm geworden ist. Die freie Zeit füreinander, die helfen könnte, miteinander ins Gespräch zu kommen, wird gemieden. Beruf und Zerstreuung werden überschätzt. Die verschiedenen Einflüsse, denen zwei Menschen immer ausgesetzt sind, werden nicht mehr aufgewogen durch eine Zueinander-Bewegung, und die Abdrift verstärkt sich – wie wenn man in eine überstarke Strömung gekommen wäre.

Die Frucht dieser ganzen Entwicklung, einer Entwicklung zur Unfreiheit, ist das verzweifelte Bewußtsein der Zerbrechlichkeit auch des Höchsten im Menschenleben. Alles währt nur eine Zeit; in dem Kampf zwischen Mensch und Zeit ist die Zeit stärker.

Die Rettung der Ehe durch den Geist — die Freiheit

Meine Auffassung ist die, daß die Ehe letzten Endes nur durch den Geist zu retten ist, d. h. daß sie nur durch den Geist jene Dauer erlangt, die der Zeit überlegen ist.

Dieser Satz ruft einen Einwand hervor: Ist Ehe also nur denen möglich, die infolge ihrer Intelligenz dazu in der Lage sind? Dieser naheliegende Einwand beruht auf einem Mißverständnis. Er versteht Geist als eine Gabe, die mehr oder weniger zuteil werden kann. Er versteht also Geist als Natur. Geist und Intelligenz im landläufigen Sinn haben nicht sehr viel miteinander zu tun, zum mindesten stehen sie in keiner Proportion zueinander. Hohe Intelligenz kann ungeistig sein, und Geist kann sich regen bei schlichter Art. Es dürfte das Verdienst des Christentums sein, die Unabhängigkeit beider zuerst erkannt, das heißt den Geist als Geist und nicht als Natur verstanden zu haben.

Aber wie ist nun Geist hier zu verstehen? Geist ist Leben, aber nicht Leben schlechthin, sondern Leben, das sich angesichts des Todes behauptet. Erst in der Begegnung mit dem andern seiner selbst gelangt es zu seiner Freiheit, zu sich selbst.

Es dürfte keine Ehe geben, die nicht an ihren Grenzen die Nichtigkeit, das Ende alles von Menschen Gegründeten verspürte und die nicht von Zeit zu Zeit zu diesen Grenzen hingetrieben würde. Niemand kann sagen: das gibt es bei uns nicht. Die Möglichkeit zu dem, was anderen zustößt, wohnt jeder Ehe inne, wenn sie sich vielleicht auch nicht so auswächst, weil Gegenkräfte da sind.

Der Geist zeigt sich in dieser Situation als Hoffnung, als Vertrauen darauf, daß sich Gemeinsamkeit, daß sich Miteinanderleben können in jeder Auseinandersetzung am Ende als stärker erweisen wird. Dieser Glaube ist, wie jeder Glaube, unbeweisbar und behauptet sich auch, wo nichts zu sehen ist und die Situation verfahren scheint. Aber gerade als unbeweisbarer schafft er Zukunft und ermöglicht Leben. So gewinnt die Liebe wieder Dauer.

Der eheliche Geist

Es ist nun noch ein Wort zu sagen über das «Spezificum» des ehelichen Geistes. Denn eine glückende Ehe setzt eine bestimmte Begabung voraus. Nicht jeder Geist taugt für die Ehe, und das, was hier vonnöten ist, taugt anderswo nicht. Dieses eheliche Spezificum dürfte sein: die Begabung, den unendlichen Schatz an Leben, der in dem andern für mich liegt, zu sehen und dann mit aller Leidenschaft sich dafür einzusetzen, daß er entbunden wird. Manche geistigen Menschen leben ausschließlich ihrem Werk, d. h. letzten Endes an den Menschen vorbei. Sie sehen vielfach nicht, wenn sie verheiratet sind, die Frau neben ihnen, die sich in stillem Dienst, in unauffälligem Warten verzehrt, und begehen damit ein großes, allerdings aus ihrer Situation heraus auch wieder begreifliches, z. T.

sogar entschuldbares Unrecht. Sie hätten möglicherweise besser nicht geheiratet.

Nicht so die eheliche Begabung. Sofern besonders der Mann auch an einem Werk interessiert ist und für es lebt, gehört es an die zweite Stelle, und es bedarf eines feinen Taktes, zu spüren, wieviel davon jeweils Raum beanspruchen darf, ohne die Ehe allzusehr zu belasten. (Eine gewisse Belastung ist nicht vermeidbar.)

Die eheliche Begabung also bedeutet, auf eine Person, auf ein Du, nicht nur auf Ideen oder Sachen hin leben. Sie ist die Fähigkeit, das Kleine nicht zu übersehen – das Kleine, das doch, nach christlicher Auffassung, das Größte ist. Sie sieht im ehelich verbundenen Menschen die unumgängliche Chance, zum Heil zu gelangen.

So kann, wo Ehe treu ihrem Ursprung gelebt wird, als Frucht immer wieder ein Stück des Reiches Gottes wachsen – sicherlich unter Schwierigkeiten, sicherlich so, daß das augenblicklich Errungene immer wieder zerfällt und neu errungen werden muß. Aber in der Liebe der beiden ist ein Drittes zugegen, das die beiden Partner für sich allein nicht erringen können und auch nicht aus sich allein haben. Man mag sich fragen, ob der Ausdruck «Reich Gottes» nicht zu hoch gegriffen ist, ob darin nicht die Endlichkeit, Gebrechlichkeit des Menschen vergessen sind. Ich möchte doch an ihm festhalten, weil ich weiß, mit welcher Resignation, mit welcher Mutlosigkeit, mit welchem unchristlichen Kleinglauben man sich vielfach mit rein endlichen Gütern in der Ehe zufrieden gibt, während doch alles zu wagen ist, um vor dem menschlichen Du unendlich zur Ruhe zu kommen.

Allerdings weiß ich auch, daß, gemessen an diesem Absoluten, jede eheliche Begegnung auch wieder ein Scheitern ist – aber es ist ein Unterschied, ob ich, bis zu den wesentlichen Grenzen gehend, scheitere und an die Unendlichkeit Gottes rühren darf oder ob ich, feige resignierend, diese Grenzen nie erreiche und infolgedessen auch nie an jenes Offene rühre, das wir mit dem Namen Gott recht und schlecht meinen. Über all dies ist schwer zu reden; man muß versuchen, es zu tun. Hier zeigt sich übrigens auch die Angewiesenheit der Ehe auf das Gebet – aber zuerst ist das Menschliche auszuschöpfen, soweit es uns möglich ist. – Die Ehe ist ein Gleichgewicht aus Einsamkeit und Gemeinsamkeit, aber durch die letztere wird die Einsamkeit ertragbar, verliert das Ausweglose. Daß man den andern, nachdem man es gewagt hat, die Gemeinsamkeit so weit wie möglich zu treiben, «seiner Wege ziehen läßt», das ist nun nicht mehr das Ergebnis müder Resignation und Verzweiflung, sondern wird etwas frei Bejahtes.

Noch auf etwas Merkwürdiges möchte ich zum Schluß aufmerksam machen: Die Ehe, die geistoffen ist, die durch den Geist in der Wurzel heil ist, kann auch die sinnliche Komponente, die vielleicht zurückgetreten ist, wieder aufleben lassen. Es zeigt sich daran, daß es nicht ganz richtig ist und nicht ganz wahrhaftig, das Sinnliche als ein reines Naturereignis zu nehmen, dessen Wachsen, Blühen und Vergehen schlechthin unaufhaltsam ist.

Die Konkretisierung des Geistigen im Gespräch

Es ist noch zu sprechen von der konkreten Gestalt, die das Geistige in der Ehe hat. Diese heißt: Gespräch. «Gespräch» ist eine menschliche Urkategorie, die viel weiter reicht, als sie zu reichen scheint. Andererseits geht man kaum fehl, wenn man das Ziel des Menschen mit dem Gespräch in Zusammenhang bringt. Bereits im Erotischen zeigt sich diese Kategorie, denn Eros ist Spiel, also unabtrennbar von Herausforderung und Antwort. Leider sind unser aller Wertschätzungen derart, daß wir schwer und erst spät auf das Gespräch als das Grundlegende stoßen, und das hat zur Folge, daß unsere Scham voneinander uns blockiert. Daraus wiederum ergibt sich vielfach,

daß wir das Gespräch oft als einen letzten Rettungsanker nehmen, während wir, wenn wir es früher und freudiger suchten, manche Schwierigkeit vermeiden könnten.

Gespräch und Handeln sind keine Gegensätze, sondern das Gespräch umfaßt das Wesentliche des Handelns mit – aber nicht umgekehrt. Deshalb muß man sagen: Ein Gespräch ohne die Bereitschaft zum Handeln ist bereits gar kein Gespräch mehr. Der umgekehrte Satz aber: ein Handeln ohne Bereitschaft zum Gespräch wäre kein Handeln – ist falsch. Handeln hat immer einen «Gegenstand», der außerhalb unserer «Hand» liegt, d. h. ein uns Äußerliches ist. Dies eben gilt nicht für das Gespräch. Der Partner ist zwar ein anderer und als solcher zu akzeptieren, aber gerade deshalb ist er kein uns Äußerlicher (er wird z. B. nicht «bearbeitet» – darin wäre das Dialogische schon zerstört). Antwort geben dem andern bedeutet, daß ich mich ihm aussetze, überlasse, in gewisser Weise darauf verzichte, eine Grenze zu ziehen.

Ein anderes kommt noch hinzu: Im Gespräch hat der Mensch die Möglichkeit, sich selbst zu geben, wie er ist. Die Sprache ist ein so flüssiges Element, daß dies möglich ist. Zwar hat es auch wieder seine Schwierigkeiten – auch die Sprache ist voller Vieldeutigkeit, voller Mißverständnisse. Aber trotzdem ist es möglich, redliches Bemühen, geistigen Aufschwung, Liebe vorausgesetzt, uns in der Sprache so abzubilden, daß unser Bild dem andern anschaulich wird. In das Gespräch gehen wir unverstellt ein, in ihm sind wir «aufgehoben» (im Hegelschen Sinne), sogar: gut aufgehoben. Demgegenüber ist es in der Handlung nur sehr schwer möglich, uns abzubilden; unser Bild wird durch die Härte des schon Vorhandenen verzerrt, es wird dadurch weit vieldeutiger. Die Handlung hat etwas Blindes ... Es ist aufschlußreich, daß das Bußsakrament an das Bekenntnis gebunden ist, das Tun allein genügt nicht. Versöhnung ist nur möglich im Wort, und zwar – was wichtig ist – in der doppelten Bedeutung: Versöhnung mit dem andern und Versöhnung mit mir selbst. Die Belastungen des Daseins sind nur auszubalancieren durch das Wort. Den Vorwurf der Selbstbefriedigung brauchen wir nicht zu scheuen. Dieser Vorwurf zeugt, wie mir scheint, von einer im Grunde unreifen Denkweise. Er setzt nämlich voraus, daß alle Mißstände unmittelbar zu beseitigen sind.

Neben den Mißständen, die zu beseitigen sind (und deren Beseitigung dann auch Pflicht ist), gibt es aber die anderen, die

einfach zu akzeptieren sind, wenn man seine innere Freiheit erringen bzw. bewahren will. Besonders in der Ehe fragt es sich, ob das Unabänderliche nicht den bei weitem größten Raum einnimmt. Haben die beiden Partner ein eigenes Gepräge, so schleifen sie sich keineswegs im Laufe der Zeit «die Ecken ab» – vielmehr treten die scharfen Konturen erst hervor. In dieser Situation aber hilft nur das Gespräch. Aber ändert sich «äußerlich» etwas durch das Gespräch? Ja und nein. Zunächst einmal ist es der Sinn des Gesprächs, Freiheit zu schaffen, Weite zu ermöglichen. Eine Änderung ist nicht unmittelbares Ziel – denn jeder soll ja so, wie er ist, Raum haben im Gespräch. In zweiter Linie allerdings kann sich durchaus auch «in Wirklichkeit» etwas ändern: die Fixierung, die Einsamkeit lassen nach, und größere Gelassenheit läßt auch dem andern breiteren Raum. Dieses Nebenergebnis darf aber kaum direkt angezielt werden. Es hat auch einen Sinn, ein Wort zu sagen ohne vorherigen Hoffnungsschimmer. Nicht einmal die Antwort ist gewiß. Aber trotz unseres Versagens kann eine Hoffnung wachsen, die noch nicht abzusehen war. Das wird denjenigen unbegreiflich sein, die nicht verstehen können, daß sich da grundlegend etwas ändert, wo sich nichts anderes als die Beziehung ändert. Das Gespräch hält in verschiedener Hinsicht die Mitte und ist allein dadurch in der Lage, die weiterhin offenbleibende Wunde des Daseins erträglich zu machen:

Es schafft Verbindung. Aber diese Verbindung wird hergestellt, indem die Grenze deutlich gemacht wird. Die Verbindung ist nur möglich als Verbindung Getrennter.

Es ist einerseits Darstellung meiner selbst. Wo der Blick lediglich hingerissen ist vom andern, wo ich nicht in der Lage bin, mich selbst zu sehen, ist kein Gespräch möglich. Andererseits aber: Wo ich den andern nicht sehe, nur mich darstellen möchte, gibt es auch kein Gespräch. Der «kategorische Imperativ» des Gesprächs würde lauten: Sprich so, daß in deinem Sprechen der andere zur Sprache kommt!

Schließlich hält das Gespräch die Mitte zwischen der Schärfe der Wahrheit einerseits und der Schonung des andern andererseits. Es geht darum, nicht zu untertreiben, sondern das Unaufgelöste, Schwierige ungeschmälert zu sagen, jedoch auch, nicht zu übertreiben, weil im Eingenommensein von mir selbst keine Freiheit möglich ist und der Blick nicht mehr hinausgehen kann zum andern. *Herbert Kappes, Neuf*

Die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit

Mit seiner jüngsten Veröffentlichung¹ leistet *Brian Tierney* einen bedeutsamen Beitrag zur gegenwärtigen Auseinandersetzung über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit. Das Werk bietet die Ergebnisse von Forschungen, die hauptsächlich in den Jahren 1967/68, also vor der jetzigen Kontroverse, betrieben wurden. Das Werk erscheint fast genau zwei Jahre nach der berühmten Kampfschrift von *Hans Küng* und bietet ihm wertvolle kirchengeschichtliche Schützenhilfe für seinen Standpunkt. Angesichts der zahlreichen Mängel, Irrtümer und Schwächen in Küngs kirchengeschichtlichen Darlegungen² kommt diese Hilfe nicht zu früh.

Tierney stellt seiner vorbildlichen kirchengeschichtlichen Untersuchung eine grundlegende Überlegung voran: Weit davon entfernt, die Herrschergewalt des Papstes zu vermehren, stellt die Unfehlbarkeitslehre eine bedeutsame Begrenzung dieser Gewalt dar. Denn unfehlbare Erklärungen sind naturgemäß unrevidierbar; nach dem Ersten Vatikanum sind die unfehlbaren Erklärungen des Papstes «irreformabiles ex sese non autem ex consensu ecclesiae». Daher ist jeder Papst nicht nur an das «depositum fidei», sondern darüber hinaus an sämtliche von seinen Vorgängern erlassenen Formulierungen dieses

Glaubensgutes gebunden. Ein nicht-unfehlbarer Papst wäre weitaus freier, denn er könnte Erklärungen seiner Vorgänger, die ihm unfruchtbar, irreführend oder einfach irrtümlich erscheinen, ändern oder ganz abschaffen.

Nach dieser grundlegenden Vorüberlegung weist Tierney nach, daß die Kanonisten des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts zwar weitreichende Ansprüche hinsichtlich der päpstlichen Jurisdiktion erhoben. Diese boten späteren Theorien der päpstlichen Unfehlbarkeit eine wesentliche Grundlage. Aber die Unfehlbarkeitslehre selbst vertraten die Kanonisten nie. Ferner wurde die Lehre nicht einfach schweigend vorausgesetzt (als selbstverständliches Gemeingut der Kirche etwa). Im Gegenteil, die Kanonisten kamen bei ihren häufigen Behandlungen der Frage nach dem wirkungsvollen Schutz des irrtumslosen Glaubens der Kirche «ausnahmslos zum Schluß, daß der Papst allein keine ausreichende Garantie für die Stabilität dieses Glaubens bieten könne ... Die Kanonisten vertraten nicht den Standpunkt, daß ein unfehlbares Oberhaupt notwendig sei, um den Glauben der Kirche aufrechtzuerhalten. Vielmehr hielten sie dafür, die göttliche Vorsehung würde stets dafür sorgen, daß ungeachtet aller möglichen Irr-

tümer des Oberhauptes die Gesamtkirche nie in die Irre gehen würde» (S. 32 f.). Die Verheißung Christi an Petrus, dessen Glaube würde nie versagen (Lk 22, 32), «verstand man einfach dahingehend, daß die Kirche stets überleben würde; die Verheißung besagte, der wahre Glaube würde immer fortleben, mindestens in irgendwelchem winzigen Rest in einem Zeitalter des Massenabfalls» (S. 35). Der hier dargelegte Standpunkt ist mit Küngs Auffassung der kirchlichen Indefektibilität identisch, und dieser Standpunkt wird von Tierney mit zahlreichen Quellenzitaten belegt.

Selbst *Bonaventura* (gest. 1274), der der Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit Vorschub leistete, behandelt nirgends die Frage nach der Unfehlbarkeit päpstlicher Urteile, obwohl er in extremer Form die alte Lehre des Papstes als des höchsten Richters wiederholte.

Verwickelte Geschichte

Die neue Unfehlbarkeitslehre wurde erstmals von einem andern Franziskaner, dem durchaus exzentrischen, wenn auch brillanten Theologen *Pietro Olivi* (gest. 1298) vorgetragen. Hocherfreut über die franziskanerfreundliche Armutslehre der Bulle *Exiit* von Papst Nicholas III. im August 1279, beanspruchte Olivi die Unrevidierbarkeit der Bulle, da diese doch die magistrale Erklärung des Oberhauptes der Kirche sei. Ein zukünftiger Papst, der versuchen sollte, die Lehre von Papst Nicholas III. zu ändern, würde (so Olivi) in der Ausübung seines Lehramtes irren und damit aufhören, der wahre Papst zu sein. Bedingt wurde diese Lehre von Olivi durch seine Überzeugung, es würde im kommenden apokalyptischen Zeitalter einen Papst geben, der den kirchlichen Glauben zu untergraben versuchen würde. Zweck dieser von Olivi entwickelten Unfehlbarkeitslehre war es also, die Gewalt zukünftiger Päpste nicht zu vermehren, sondern einzuschränken.

Dank dieser wie sonstiger Seltsamkeiten in den Werken von Olivi wurde nach dessen Tod seine Unfehlbarkeitslehre größtenteils ignoriert. Noch in den ersten Jahrzehnten des vierzehnten Jahrhunderts «blieb die Theorie päpstlicher Unfehlbarkeit selbst den eifrigsten Verteidigern des Römischen Stuhles schlichtweg indiskutabel ... Die Theorie war zu neu, zu radikal, der juristischen Auffassung der päpstlichen Herrschergewalt zu scharf entgegengesetzt, der theologischen Tradition der Kirche zu fremd, als daß die Theorie die Unterstützung von namhaften Theologen bekommen konnte» (S. 159).

Kurz nach dem Jahre 1320 brach jedoch eine ernsthafte Auseinandersetzung über die Frage aus. Denn im Jahre 1323 tat der gescheite Kanonist Papst Johannes XXII., der aber kein Theologe war, genau das, was Olivi seinerzeit befürchtet und vorausgesagt hatte. In allergischer Reaktion gegen übertriebene Behauptungen der Franziskaner, daß sie allein in der ganzen Kirche die wahre Tradition hinsichtlich der Armut Christi vertraten, machte Johannes XXII. von seiner souveränen Freiheit Gebrauch und ignorierte die von Olivi vertretene Unfehlbarkeit (mit deren Konsequenz, der Unrevidierbarkeit). Dieser Papst erklärte die in der Bulle *Exiit* vertretene Lehre seines Vorgängers für häretisch und entfachte damit eine heiße Auseinandersetzung. Die dabei immer extremer werdenden Ansprüche der Franziskaner zugunsten ihrer Armutslehre muten den heutigen Leser recht absurd an. Doch eines steht fest: Indem die Franziskaner immer eifriger die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit vertraten, wollten sie nicht das Papsttum, sondern die eigenen Ordensinteressen verteidigen. Starken Widerstand leisteten die päpstlichen Theologen im Interesse der uneingeschränkten Freiheit des Papstes.

Eine Hauptrolle in der Entwicklung der Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit spielte *Wilhelm von Ockham*, der jedoch die neue Lehre stets zur Untergrabung der päpstlichen Herrschergewalt

benutzte. In einem meisterhaften Kapitel über «Anti-päpstliche Unfehlbarkeit» verfolgt Tierney die verzwickten und gequälten Gedankengänge Ockhams. Der dabei entstehende Eindruck bestätigt die Lortz-Iserloh'sche Deutung von Ockham als einem Theologen, dessen formell glänzende Argumentation das Glaubensgut an wichtigen Punkten aushöhlte und der Theologie einen verhängnisvollen Substanzverlust zuführte. Es gelingt Tierney nachzuweisen, daß die entscheidende Rolle Ockhams bei der Entwicklung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre in fast allen modernen Behandlungen dieser Lehre übersehen wird. Schuld daran ist ein dem mittelalterlichen Denken fremdes Verständnis der Unfehlbarkeit bei den modernen Dogmatikern sowie deren mangelhaftes Interesse für Geschichte.

Während des ganzen Mittelalters lehnten stets die Verteidiger des Papsttums die Theorie päpstlicher Unfehlbarkeit schroff ab, da diese einen Angriff gegen die Herrschergewalt des Papstes darstellte. Eine Ausnahme bildet der Karmeliter *Guido Terreni* (gest. 1344), dessen Werk Tierney in einem Abschnitt über «Pro-päpstliche Unfehlbarkeit» untersucht. Päpstliche Theologen zögerten jedoch, die Lehre Guidos zu akzeptieren; und als sie dann doch im 16. und im 17. Jahrhundert die Unfehlbarkeitslehre übernahmen, wurden die Einschränkungen Guidos beiseitegelassen. Aber bis dahin hatte man längst den historischen Ursprung der Unfehlbarkeitslehre vergessen; sie erschien nun den päpstlichen Theologen als durchaus brauchbare Waffe gegen den Protestantismus und den Gallikanismus.

Auf Grund seiner Untersuchung kommt Tierney zum Schluß: Die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit war keineswegs die allmähliche Entfaltung einer von der Kirche immer geglaubten und gelehrten Wahrheit. Vielmehr entstand die Lehre erstmals und aus komplexen geschichtlichen Gründen gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Die spätere Entwicklung der Lehre «entspringt der wachsenden Überzeugung des Papsttums, daß die Vorteile dieser Lehre in den gegebenen Zeitumständen und im großen und ganzen gesehen deren Nachteile leicht überwögen» (S. 273). Wie Küng ist Tierney der Ansicht, «daß die Kirche irren kann; aber diese irrende Kirche hat nie aufgehört, das Evangelium Christi zu bewahren und zu verkünden» (S. 277). Den heutigen Einfluß der Unfehlbarkeitslehre hält Tierney für durchaus schädlich: «Verleitet sie doch katholische Theologen zur Annahme, ihre eigentliche Aufgabe bestehe darin, sämtliche mehr als gewöhnlich feierlichen vergangenen Erklärungen der Kirche durch immer erfindungsreichere hermeneutische Deutungsversuche miteinander in Einklang zu bringen; während die wahre Aufgabe der Theologen darin besteht, den nie versagenden Glauben der Kirche ... von jenen menschlichen Irrtümern zu unterscheiden, die in jedem Zeitalter mit der kirchlichen Verkündigung der Wahrheit vermischt waren und sind» (S. 279). Nach Tierney geschah die Übernahme der Unfehlbarkeitslehre durch das Papsttum aus Schwachheit. Und im Schlußsatz seines Werkes gibt er der Hoffnung Ausdruck, «daß sich die Kirche vielleicht eines Tages stark genug fühlen werde, die Unfehlbarkeitslehre abzusagen».

Die Argumentation des Werkes überzeugt, doch läßt sie sofort die offenkundige Erwiderung zu: daß die von Tierney angegriffene Unfehlbarkeit keineswegs mit der vom Vatikanum I definierten sehr begrenzten, nuancierten Unfehlbarkeitslehre identisch sei, welche allein die Mehrzahl heutiger katholischer Dogmatiker zu verteidigen gewillt ist. Doch ist sich keiner dieser Erwiderung besser bewußt als Tierney. Und er trifft durchaus ins Schwarze mit seinen gezielten Einwänden gegen die stets verzwickter und gequälter werdenden Bemühungen der Dogmatiker, die letzten Reste eines Dogmas zu verteidigen, welches auch für sie selbst offenbar peinlich geworden ist. Es obliegt den Dogmatikern, sich nun in vollem Ernst mit den Argumenten Tierneys auseinanderzusetzen. Eine glaubhafte Erwiderung hervorzubringen dürfte keinesfalls so leicht sein

wie im Fall der rhetorisch glänzenden, aber in der Sache häufig anfechtbaren Kampfschrift von Hans Küng. Einen Ansatz für eine solche Erwiderung bietet allerdings Tierney selbst durch seine Ausführungen über die praktischen Auswirkungen der Definition von Vatikanum I. Denn diese habe, so Tierney, in der Tat die Autorität der «ordentlichen» (nicht-unfehlbaren) Erklärungen des Papstes über Glaube und Sitten eher geschwächt als gestärkt. Für die Ansicht des heutigen Durchschnittskatholiken, daß er päpstliche Erklärungen dieser Art nicht allzu ernst zu nehmen habe, bietet die Enzyklika *Humanae vitae* ein Beispiel. Es werden sich gewiß Kritiker von Tierney zu Wort melden, die auf die Vorteile dieser Situation aufmerksam machen werden, wobei sie zweifellos hinzufügen werden: Da die Situation eine direkte Folge der Definition von Vatikanum I sei, könne diese doch keine ganz schlechte Sache sein.

Eine eigentliche Auseinandersetzung mit den Thesen Tierneys würde den Rahmen dieses Artikels sprengen und muß denen überlassen werden, die sie am meisten angeht, nämlich den Dogmatikern. Doch wollen wir nicht schließen, ohne die Deutlichkeit von Tierneys Beitrag nochmals hervorzuheben.

Sein Werk ist jenem von Hans Küng klar überlegen, was aber der Leistung Küngs innerhalb der von ihm selbst gesetzten Grenzen keinen Abbruch tut. Das Wort haben nun eindeutig die Dogmatiker. Hoffen wir, daß sie eine nicht minder klare, eindeutige und vor allem verständliche Sprache als Tierney zu reden wissen. Denn das, was wir von ihnen bisher vernommen haben, erfüllt diese Hoffnung allzu häufig nicht.

John Jay Hughes, St. Louis

DER AUTOR ist Priester des Bistums Münster und Professor für historische Theologie an der Universität von St. Louis/USA.

Anmerkungen

¹ Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (= Bd. 6 in Heiko A. Oberman, Hrsg., *Studies in the History of Christian Thought*), E. J. Brill, Leiden 1972, 298 Seiten.

² Vgl. die Beiträge von Joseph Ratzinger und Walter Brandmüller bei Karl Rahner, Hrsg., *Zum Problem Unfehlbarkeit* (= Bd. 54 der *Questiones disputatae*), Freiburg 1971.

MUSS DIE REFORM AM KIRCHENRECHT SCHEITERN?

Es läge nahe, unser Thema im Stil so vieler Denkansätze der letzten Zeit anzugehen und einerseits die euphorische Hochstimmung zu Zeiten des Vatikanum II, zum andern die darauffolgende Tristesse zu beschwören. So groß die Versuchung auch für den Vertreter des Kirchenrechts sein mag, bei einer Schwarz-weiß-Malerei mitzumischen, die beinahe die einzige Gemeinsamkeit der verschiedenen kirchlichen Interessengruppen darstellt, so wenig hilft der Versuch weiter, mit Zweckoptimismen die kirchenrechtliche Lage klären zu wollen. Allzu bequem erschiene nämlich der Weg, gängige Formeln auch in die Betrachtung des kirchlichen Rechtes zu übernehmen, um schließlich ernüchert feststellen zu müssen, daß selbst das Wort von der «Krise» dem Gesetzbuch aus dem Jahre 1917 nicht halb so viel anhaben kann, wie man es sich gewünscht hätte.

Eine realistische Bestandesaufnahme geht in eine andere Richtung: sie unternimmt es – ohne dabei auf ein persönliches Engagement verzichten zu wollen –, einige konkrete Gefährdungen und Chancen einer ziemlich ungeliebten und im eigentlichen doch unbestritten notwendigen theologischen Disziplin aufzuzeigen. Dieses Vorhaben kann jedoch – das sei bereits jetzt festgehalten – wohl nur dann gelingen, wenn man ehrlich und definitiv genug Abschied nimmt von der Vorstellung, als handle es sich dabei bereits um die Suche nach einer neuen «Zeitlosigkeit». Wer eine solche anstrebt, macht sehr schnell die unangenehm heilsame Erfahrung, daß nicht selten gerade die auf «Ewigkeit» angelegten juristischen Regelungen sich am schnellsten als zeitbedingt erweisen, wie es ganzen Abschnitten des CIC (so etwa dem Strafrecht oder dem Ämterrecht) zurzeit vor aller Augen ergeht. Eher kann man vielleicht die These wagen, daß sich auch und gerade im Kirchenrecht eine prinzipielle Umkehr abzeichnen sollte, eine Abkehr von der früher so geschätzten «Manie der Zeitlosigkeit» und eine Hinwendung zu dem, was Recht ist und bleiben muß: eine geschichtlich verfaßte und nur so zu verstehende, einem dauernden Wechsel unterworfen und damit erst dynamische *Notordnung*. Eine weitere Feststellung, die noch zu erhärten sein wird, schließt sich an: Die eigentliche Gefährdung der kirchlichen Rechtsordnung auf diesem ihrem Weg in die Zukunft hinein geschieht durch diejenigen, welche permanent das Fehlinterpretieren, was Recht bedeutet.

Man sollte sich nun nicht vorschnell damit begnügen, solche Aussagen als ganz normal zu klassifizieren und auf etwas wirk-

lich Revolutionäres zu warten. So einfach nämlich die Theorie ist, so schwer muß es fallen, die entsprechenden praktischen Konsequenzen zu ziehen und durchzuhalten. Denn zwischen der zumindest zugestandenen Einsicht in die Richtigkeit einer These und ihrer folgerichtigen Ausführung im Alltag des kirchlichen Lebens klafft eben der Spalt, ja die Spaltung. Gelingt es nicht, eine tragfähige Brücke zu finden, so könnte die nachkonziliare Reform trotz vieler Anstrengungen am Kirchenrecht scheitern. Dabei hatte doch alles ganz anders begonnen.

Konzil und Rechtsreform

So wenigstens könnte man versucht sein zu sagen. Ob dieser Eindruck aber stimmt, muß noch dahingestellt bleiben. Zwar hatte der große Mann des Konzils, Papst Johannes XXIII., die Revision des kanonischen Rechtes in einem Atemzug mit dem Vatikanum genannt, schon um die Ergebnisse des Konzils nicht in bloßen Deklarationen versenden zu lassen. Doch wollte gerade das «pastoral» angelegte Konzil sich nicht mit juristisch eindeutigen Festlegungen belasten. Diese Kleinarbeit, zu der sich die meisten Konzilsväter selbst nicht bereifinden konnten, sollte zwar aus dem «Geist des Konzils» gestaltet werden, jedoch von Kommissionen, bei denen die Kanonisten trotz einer gelegentlichen Anreicherung durch Bischöfe aus der Weltkirche das ausschlaggebende Gewicht behielten. Das Konzil selbst war ja froh genug, seine Aufgaben in etwa gemeistert zu haben: den Rest konnten andere bewältigen. Diese «anderen» aber waren zumeist eben jene Fachleute, die sich wohl eine Teilrevision, nicht aber eine prinzipielle Reform der Materie vorstellen konnten. So mußte die ungelöste Frage nach dem spezifisch nachkonziliar geprägten Recht, ja nach dem Wesen des kirchlichen Rechtes schlechthin, weitergetragen werden. Die Theologen hinwiederum zeichneten sich in dieser Phase durch fast völlige Absenz, zumindest aber durch eine vornehme innere Distanz aus und beschränkten sich darauf, die Ergebnisse der Kleinarbeit abzuwarten.

Diese Versäumnisse aus der Konzilszeit rächen sich bis auf den heutigen Tag: Viele Bischöfe wurden von der Entwicklung überrascht und versuchen neuerdings, sie mit Hilfe des nicht überwundenen alten Rechtes wieder in ihre Bahnen zu lenken, die Theologen geben ihren Eindruck wieder, in der Kirche sei vom Recht letztlich eben doch nichts Rechtes zu erwarten. Wie aber sollte es bei dieser Sachlage anders sein? Die gegen-

wärtigen Aporien haben ja zum großen Teil ihre Wurzel darin, daß ein sachlich überfordertes Konzil einen Auftrag vergeben hat, ohne konkrete Anweisungen zu seiner Erfüllung treffen zu können. Die Kanonisten waren also auch nach dem Zweiten Vatikanum wieder unter sich. Auf speziell kirchenrechtlichem Gebiet konnte wohl von einem konziliaren Frühling zu keiner Zeit die Rede sein.

Vielleicht läßt sich von daher auch besser erklären, weshalb nachkonziliare Rechtserlasse, welche gerne als Ausdruck der wiedererstandenen Reaktion abgetan werden, wie die Neuordnung der römischen Kurie und der Nuntiatoren, die Vorschriften zur sogenannten Laisierung von Priestern und die Lehrverfahrensordnung für die Glaubenskongregation, ganz ins Bild passen und eigentlich niemanden hätten über Gebühr überraschen dürfen: von einem nicht in seinen Grundlagen befragten Kirchenrecht wird man kaum erwarten können, daß es sich zum Schrittmacher der Reform machen läßt. Selbst die mit stolzen Vorankündigungen bedachte «lex fundamentalis Ecclesiae» konnte bislang nur einen schalen Nachgeschmack hinterlassen: die bloße Zitation von Konzilstexten bei unveränderter Grundaussage und ungeklärt belassenem Verhältnis von Dogma und Recht der Kirche reicht nicht aus. Statt den erhofften Lernprozeß auch im Kirchenrecht einzuleiten, beschäftigte man sich über Jahre hinweg eigentlich nur mit der Vorbereitung einiger an der Oberfläche verbleibender Revisionen. Das mochte auch daher kommen, daß unter dem fortwährenden Druck einer öffentlichen Meinung, die – selbst dem «Terror des aggiornamento» unterworfen – immer neue Tageserfolge sehen wollte, die Prinzipienfragen mehr und mehr ausgeklammert wurden. Heute stellt sich nun zunehmend heraus, daß man von dauernder Kritik und ständiger Suche nach neuen Aktualitäten auf die Dauer auch nicht leben kann. Es kann daher nicht verwundern, wenn das in letzter Zeit ständig überdehnte Band der Reform nun möglichst schnell wieder in seine Ruhelage zurückkehren will.

Eine Phase der Konsolidierung?

So spricht man denn neuerdings wieder von einer «Phase der Konsolidierung». Ungeklärt bleibt jedoch, ob damit nicht nur die Rückkehr zu den alten Gewohnheiten gemeint ist, denen es mit der Zeit gelingen dürfte, die inzwischen eingetretenen Neuerungen zu integrieren, da diese Revisionen ohnehin im alten Rechtsverständnis angesiedelt sind. Dieser Prozeß könnte gerade im Kirchenrecht um so schneller und gründlicher vorstatten gehen, als sich hier die grundsätzliche Sicht auch durch das Konzil nicht geändert hat. Aufs Ganze gesehen wird die erwähnte Entwicklung kaum aufzuhalten sein, da die Or-

ganisation in ihrer Schwerfälligkeit schon von sich aus dahintendieren dürfte. Und doch sollte man diesen Prozeß nicht einfach ruhigen Gewissens geschehen lassen, da er eine wirkliche Neuorientierung gerade des Kirchenrechts um Jahre verzögert, schon weil er Kräfte freisetzt, deren Überwindung viel Energie kosten wird. Einige Beispiele dafür seien genannt:

▷ Die Wahrung des detaillierten Besitzstandes von gestern wird zum Hauptinhalt kirchlicher Rechtssorge der nächsten Jahre werden. Gezielte Sprachregelungen können dann die konziliare Phase als bloße Episode erscheinen lassen. Das Getto kann unter diesen Voraussetzungen um so eher mit viel Liebe für juristische Details zum geradezu komfortablen Wohnraum ausgestaltet werden.

▷ Als Erscheinungen der Spätzeit werden sich Durchhalteparolen, eine Vogel-Strauß-Politik der Unentwegten und ein Hurra-Klerikalismus breitmachen können, die jeglichen Reformwillen von innen her unmöglich machen.

▷ Durch die genannte Konsolidierung fühlen sich alle jene von neuem bestätigt, die es immer haben so kommen sehen, schon weil sie sich in der Rolle des Anklägers oder gar des Endrichters wohler fühlen als in der des Verteidigers des Menschen von heute und seiner Zeit, und weil sie das kirchliche Recht ja lediglich als eine ihnen persönlich zur Verfügung gestellte Waffe gegen mißliebige Mitchristen ansehen.

▷ Der «Sicherheitsabstand», den so viele kirchliche Amtsträger zur theologischen Wissenschaft einhalten, wird sich vergrößern.

▷ Die sogenannte «schweigende Mehrheit» wird nicht zum Reden gebracht: Pläne für eine wirklich verantwortete Mitbestimmung sind damit zum Scheitern verurteilt; auf die Dauer werden die autoritären Erwartungen obliegen.

▷ Bisherige kirchenrechtliche Modelle erhalten ihren Ewigkeitswert zurück. So stellt sich etwa der Vatikan als gelebte Form einer bestimmten «Theologie der Welt» vor. Das Verhältnis der Kurie zur Welt mit ihrer Privilegiensuche und -bewahrung, dem diplomatischen Status der Vertreter, den territorialen Ansprüchen und der Konkordatspolitik wird damit zum traditionsverhafteten Vorbild: So hat sich Kirche zur Welt zu verhalten.

Leider kann kaum bezweifelt werden, daß das gegenwärtige Kirchenrecht bis in Einzelheiten hinein ebendiese Interpretation seiner Strukturen und seiner selbst zuläßt, wenn nicht nahelegt. Aber es muß ebenso festgehalten werden, daß es sich dabei nur um ein Verstehensmodell unter mehreren handeln kann. Allerdings spricht gerade heute vieles dafür, daß sich das erwähnte Modell, welches hier einmal als dasjenige eines «Rechtes der Absicherung» bezeichnet werden soll, durchsetzen wird. Starke Kräfte in der gegenwärtigen Kirche kommen ihm zu Hilfe.

(Fortsetzung folgt)

Horst Herrmann, Münster

DER AUTOR IST PROFESSOR FÜR KIRCHENRECHT AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER.

¹ J. B. Bauer, Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquête unter Christen, in: Wort und Wahrheit 27 (1972), 203.

Zur Neuordnung der Bischofsernennungen

Am 12. Mai 1972 wurde das päpstliche Dokument «Normen für die Wahl der Kandidaten zum Bischofsamt in der lateinischen Kirche» bekanntgegeben. Die wesentlichsten Aussagen dieses Dokumentes können wie folgt zusammengefaßt werden:

▷ Die Bischöfe haben das Recht und die Pflicht, dem Heiligen Stuhl die Namen würdiger und geeigneter Bischofskandidaten vorzuschlagen (Art. 1).

▷ Die Namen der Bischofskandidaten sollen für gewöhnlich auf Bischofsversammlungen (Kirchenprovinz) geprüft werden. Daneben kann aber jeder einzelne Bischof direkt dem Heiligen Stuhl Kandidaten vorschlagen (Art. 2).

▷ Bezüglich der vorgeschlagenen Kandidaten behält sich der Papst die uneingeschränkte Entscheidungsfreiheit vor. Auch

wenn er die Liste der vorgeschlagenen Kandidaten «nach Möglichkeit» berücksichtigt, steht ihm das volle Recht zu, auch von anderswo benannte Kandidaten auszuwählen und einzusetzen (Art. 11).

▷ Bei der Ernennung eines Bischofs kommt dem Nuntius eine Schlüsselrolle zu: Er holt die Vorschläge des Metropolitanbischofs und der Suffraganbischofe der betreffenden Kirchenprovinz *einzel*n ein, versieht sie mit seinem eigenen Votum und übermittelt sie dem Heiligen Stuhl; er kann Welt- und Ordenspriester konsultieren sowie Informationen von «klugen und erprobten Laien» einholen. Die genannten Konsultationen beschränken sich auf Einzelpersonen; Priester und Pastoralrat können als solche kein Votum abgeben.

Kritik und Vorschläge

Die Konzilsaussagen über das Wesen der Kirche als Volk Gottes und Gemeinschaft der Glaubenden brachten wieder zum Bewußtsein, daß im Mittelpunkt des gesamten Kirchen-

verständnis der Gemeinde zu stehen hat. Das Amt in der Kirche steht im Dienst der Gemeinde. Daraus folgt, daß den kirchlichen Gemeinschaften, für die ein Amtsträger bestellt wird, die Gelegenheit geboten werden muß, ihre Vorstellungen, ihre Glaubenserfahrung und die Erfordernisse der Gemeinschaft in die Überlegungen miteinzubringen. Für die Bestellung von Bischöfen bedeutet dies, daß der Diözesangemeinschaft eine echte Mitsprache einzuräumen ist: «Wer allen vorsteht, soll auch von allen gewählt werden!» (Leo d.Gr.)

1. Das päpstliche Dokument erhebt den Anspruch, dem Wunsch nach einem stärkeren Mitwirken von Klerus und Laien einer Diözese bei der Neubesetzung eines Bischofsstuhles Rechnung tragen zu wollen. Wir stellen mit Bedauern fest, daß eine solche Mitwirkung kaum bzw. überhaupt nicht verwirklicht wurde, denn:

a) Für die Erstellung von Kandidatenlisten sind einzig Bischöfe und Bischofsversammlungen zuständig. Es ist nur vorgesehen, daß sich die Bischöfe Informationen über mögliche Kandidaten holen sollen, was sie ja auch bisher schon tun konnten und auch getan haben.

b) Der Nuntius kann vor der Ernennung eines Bischofs Informationen einholen, wobei es sich nur um eine «Kann-Bestimmung» handelt. Außerdem ist es dem Belieben des Nuntius anheimgestellt, welchen Personenkreis er konsultieren will (Art. 13).

c) Bei der Erstellung des «Dreiervorschlags» ist es nochmals dem Ermessen des Nuntius überlassen, «je nach Opportunität» Mitglieder des Diözesanklerus zu konsultieren.

2. Wir bedauern auch, daß den Bischöfen und Bischofsversammlungen bei der Erstellung von Kandidatenlisten nur ein für Rom völlig unverbindliches Vorschlagsrecht eingeräumt wird, da der Heilige Stuhl auch «anderswoher vorgeschlagene Kandidaten auswählen und einsetzen kann». Wir geben zu bedenken, daß eine solche Regelung als Ausdruck mangelnden Vertrauens in das Verantwortungsbewußtsein und die Urteilskraft der Bischöfe aufgefaßt werden kann.

3. Wir nehmen mit Bedauern zur Kenntnis, daß nicht einmal die Stellungnahmen der Bischöfe für einen Dreiervorschlag unmittelbar dem Heiligen Stuhl zugehen können, sondern vom Nuntius gleichsam «begutachtet» werden, da dieser sie mit seinem eigenen Votum zu versehen hat. Wir machen darauf aufmerksam, daß auch diese Bestimmung als Zeichen mangelnden Vertrauens in das Urteilsvermögen der Bischöfe verstanden werden kann.

4. Wir bedauern, daß die diözesanen Räte, vor allem der Pastoralrat, beim unmittelbaren Ernennungsverfahren gar nicht gehört werden, sondern höchstens einzelne seiner Mitglieder.

5. Auf Grund der angeführten Sachverhalte ist es uns nicht möglich, in den von Rom erlassenen Bestimmungen eine zukunftsweisende Lösung zu erblicken, da sowohl Bischöfen wie Klerus und Laien nur ein unverbindliches Vorschlagsrecht bzw. überhaupt nur informelle Mitsprache zugestanden wird, die «Bischofsernennungen im wesentlichen eine Angelegenheit der päpstlichen Geheimdiplomatie» bleiben («Herder Korrespondenz», Juni 1972, Seite 268).

6. Wir möchten hingegen darauf aufmerksam machen, daß ein rechtlich sichergestelltes Mitwirken eines diözesanen Gremiums bei der Bestellung eines Bischofs in einigen Diözesen der Schweiz besteht. Wir verweisen auf die in den Diözesen Chur, St. Gallen und Basel geltenden Bestimmungen, die eine freie und geheime Wahl des Bischofs durch das Domkapitel vorsehen. Die von diesem Gremium in voller Freiheit vorgenommene Wahl wird durch den Papst – sofern alle kanonischen Bestimmungen eingehalten wurden und gegen den Erwählten keine entscheidenden Bedenken geltend gemacht werden – bestätigt und zugleich die Ernennung des Erwählten ausgesprochen.

7. Durch diese Regelungen wird ein Mitspracherecht der Diözesangemeinschaft – vertreten durch das Domkapitel, das Vorschläge und Wünsche der verschiedensten Kreise der Diözese entgegennehmen und berücksichtigen kann – bei der Bestellung eines Bischofs gewährleistet. Zugleich wird den gesamtkirchlichen Interessen in passender Form Rechnung getragen.

8. Wir richten an die ÖBK die Bitte, die Regelungen der Bischofsernennungen in den erwähnten Schweizer Diözesen eingehend zu prüfen und sich für eine analoge Regelung in Österreich auszusprechen. Zugleich bitten wir die Bischöfe, sich beim Apostolischen Stuhl in geeigneter Form für eine entsprechende Neuordnung einzusetzen.

9. Ferner richten wir an die ÖBK die Bitte, die österreichische Bundesregierung über diesen Problembereich zu informieren, da die Ernennung von Bischöfen in Österreich durch das geltende Konkordat geregelt ist, und sie um ihre Mitwirkung zu bitten, damit für Österreich eine den erwähnten Schweizer Diözesen entsprechende Neuordnung erreicht werden kann.

Salzburger Arbeitskreis des katholischen Akademikerverbandes

Revolution in den USA?

Der amerikanische Schwarze von heute ist in einer Beziehung überlegen zu den Negern Amerikas in früheren Jahrzehnten: er ist im Durchschnitt weit mehr *gebildet*; das heißt im besonderen: der Prozeß der *Bewußtmachung* seiner soziologischen und politischen Stellung inmitten der ihn umgebenden Gesellschaft ist in einem Stadium, das die revolutionäre schwarze Jugend bereits als Schritt I der «Black Revolution» zu erkennen glaubt.

Der weniger Gebildete teilt mit seinen «Brüdern und Schwestern» den weit verbreiteten Haß gegen die weiße Rasse und wird so ebenfalls zu einem «revolutionären Glied der schwarzen Sache», ohne sich weitere Gedanken über den Ablauf der «Revolution» zu machen.

Genauer betrachtet verstehen die wenigen, die sich nähere Gedanken über die «Revolution» machen, meistens unter diesem Begriff eine *evolutionäre* Änderung. Evolution, die in der Entwurzelung aller Vorurteile, in der Anerkennung der schwarzen Hautfarbe als schön und in der Schaffung gleicher Chancen für Schwarze wie Weiße in Schule, Beruf, im Alltagsleben und in der Politik ihr Ziel sieht. Jeder Realist muß einsehen, daß mit einer Minderheit von 10% der Bevölkerung eine Revolution nach dem Beispiel Rußlands, Chinas oder Kubas nicht durchführbar ist.

Der Traum von der Vergeltung

Das Wort «Revolution» ist trotz allem nicht nur Schlagwort. Der Schrei nach Revolution ist heute ein Ventil für den Haß, dem Brennen und Morden nicht fernläge, und zugleich Ausdruck der gewünschten Vergeltung für die unmenschliche Behandlung, die die Neger in Amerika der Sklaverei (bis 1863) und in der Zeit der Rassentrennung erfahren mußten (unter Präsident *Grant*, 1869–1877, ja bis zum Bürgerrechtsprogramm von Präsident *Kennedy* (1963) und zum Bürgerrechtsgesetz (1964) Präsident *Johnson*). Auch wenn es heute in den «Gettos» ruhiger ist als vor einigen Jahren, sollten daraus keine vorschnellen Schlüsse gezogen werden (vgl. auch: «Le Silence du Ghetto» von G. Baguet, Le Monde vom 14. Februar 1972).

Was sie damals als Sklaven mitmachten, ist für sie noch lange nicht vergessen. Unzählige Bücher, Zeitungen, Illustrierte und nicht zuletzt mündliche Tradierung lassen das Unvergessene ständig neu erscheinen.

«Ich gehe zur Schule», erzählt mir einer der Schwarzen (etwa 22 Jahre), «um den Weißen besser bekämpfen zu können. Einmal wegen der teuflischen Behandlung unserer Vorfahren, ein andermal wegen der Ungerechtigkeiten, die wir heute noch erfahren müssen.»

In der Tat sieht der amerikanische Neger sein Fortkommen von der weißen Gesellschaft bedroht. «Survive» (überleben) war fast immer im Zentrum der Diskussionen mit Schwarzen.

Unterdrückung

Die Art ihrer Unterdrückung sehen sie selbst sehr komplex. Sie ist im Sinne Marx' fast klassisch.

Ungeachtet großer Unternehmen, die ausschließlich in schwarzen Händen sind (wie die «North Carolina Mutual Life Insurance Co.», die «Citizens Trust Co. of Atlanta», die «Mechanics and Farmers Bank» in Durham, N. C.), lebt die Mehrzahl arm. Die Preise in schwarzen Vierteln sind im allgemeinen beträchtlich höher als in weißen, die Aussichten, Arbeit zu finden, geringer für einen Schwarzen als für einen Weißen.

Auch die schulische Situation gibt Anlaß zu Unzufriedenheit. Schwarze Schulen haben nur zu oft ein tieferes Niveau als weiße. Alte Schulbücher von weißen Schulen werden, einmal ausgedient, an schwarze weitergegeben. Nur langsam und mit großen Anstrengungen werden die Rassenschranken durchbrochen, so daß weiße Kinder in die Schulen Schwarzer gehen und Schwarze umgekehrt weiße Schulen besuchen dürfen, obwohl offiziell keinerlei Diskriminierung mehr erlaubt ist. In den letzten fünf Jahren, erzählte mir ein Schwarzer, wurden zirka 200 Volksschulen in schwarzen Vierteln gebaut. Aber nur vier (!) High Schools.

Bewußt werde versucht, dem Schwarzen einen Minderwertigkeitskomplex einzupflanzen. «Schwarze» Erfindungen, «schwarze» wissenschaftliche Entdeckungen werden gerne von den Weißen totgeschwiegen oder Weißen zugeschrieben. Nicht *De Vaca* entdeckte den Südwesten Amerikas (wie in den meisten weißen Geschichtsbüchern geschrieben steht), sondern ein frei gewordener Neger, der davon sogar Karten anlegte. Sicherheitsnadel und Verkehrsampel sind «schwarze» Erfindungen. Dr. *Charles Richard Drew*, ein Neger, richtete die erste Blutplasmabank der Welt in New York ein.

Eine andere Methode sehen sie in der christlichen Religion.

Jesus, ein Weißer, wird als Weißer dargestellt und verherrlicht, ein Weißer ist Erlöser der Welt ...

Das Gefühl, bedroht zu sein, Ungerechtigkeiten erleiden zu müssen und nicht zuletzt das Faktum, daß die Schwarzen mit einem Anteil von 10 % der US-Bevölkerung eine Minderheit darstellen, gibt ihnen ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl. Dieses läßt nach, je etablierter der einzelne ist, nimmt zu, je näher man den «Gettos» kommt. Dort findet man eine eigene sprachliche Ausdrucksform (siehe auch: Frantz Fanon, «Peau Noire, Masques Blancs», Editions du Seuil 1952), die im übrigen fast alle Schwarzen beherrschen und in unterschiedlichen Stufungen, je nach Bildung, Herkunft und Einkommensklasse, untereinander gebrauchen. Schwarze haben eine eigene Form des Händeschüttelns, das bei besonderen Anlässen (zum Beispiel Verabschiedung eines Freundes, der nach Vietnam muß) zu einem mystischen Ritus werden kann.

Viele Aktionen jedoch, die der «Schwarzen Sache» zugeschrieben werden, haben ihre erste Ursache in der Aggressivität der Subkultur der Großstädte. Selbst *Martin Luther King* hatte wenig Kontrolle über die Schwarzen in den ausgesprochenen Neger-Gettos.

Amerika, ganz allgemein, ist ein weißer Kontinent, der nie eine schwarze Bevölkerung erwartet hat. Nach der mißglückten Ausrottung der Schwarzen in der Sklavenzeit, und davon sind sie überzeugt, muß heute konsequenterweise Unterdrückung folgen. Rauschgift ist das neueste Mittel, das sich im Netz wirtschaftlicher, schulischer, psychologischer, sozialer und politischer Unterdrückung einfindet, wie mir öfters versichert wurde. In schwarzen Vierteln ist es für einen Spottpreis erhältlich. Konkrete und wirkliche Lösungsvorschläge des «schwarzen Problems» zur beiderseitigen Zufriedenheit konnte ich nirgends hören, weder von Weißen, oft sehr gebildeten Leuten, noch von Schwarzen.

Viele schwarze Jugendliche (auch sehr viele Weiße) mögen Amerika nicht – im Gegensatz zur älteren Generation. Sie würden gerne auswandern. «Nach Europa? Nein. Dort haben sie eine andere Kultur. Wir würden mit der Zeit dieselben Probleme haben. Afrika? Selbst der schwarze Kontinent ist nichts für uns. Wir haben eine andere Geschichte ... Es gibt kein Land für uns» (eine 20jährige).

Alfried Längle, Innsbruck

Die heutige Ausgabe ist eine Doppelnummer 15/16. Die nächste Nummer 17 wird Mitte September erscheinen.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62 90 (Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 (Orientierung)) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C. E. Suisse No. 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

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

Zuschrift

Naturphilosophie Weizsäckers

Zu Ihrem über die Naturphilosophie von Prof. C. F. von Weizsäcker informativen Beitrag (Nr. 12/1972, S. 144 ff.) schlage ich eine kleine Präzisierung des Begriffes der negativen Theologie vor. Ich würde von komplementärer Theologie sprechen. Die Bilder aus dem Makrokosmos, die wir notwendig auf den Mikrokosmos übertragen, um überhaupt reden zu können, entsprechen nur zum Teil der Realität. Das Wesen der Materie, in dem die scheinbar sich widersprechenden Eigenschaften zusammenfallen, ist uns verborgen. Analog dazu sind einige Eigenschaften Gottes für unser menschliches Verständnis unvereinbar, da wir das Wesen Gottes nicht erkennen können. Gott besitzt aber diese Eigenschaften doch real. Unsere Denkschwierigkeiten beweisen, daß wir das Gottesbild nicht selbst entworfen haben. Sonst wäre es uns verständlich. Wir haben eine wirkliche Erkenntnis von Gott und von der Materie, können aber die erkannten Eigenschaften mit den uns zur Verfügung stehenden Begriffen miteinander nicht kombinieren. Die Überzeitlichkeit Gottes mit ihrer Kenntnis der Zukunft scheint uns der Freiheit zu widersprechen, die er den Menschen gegeben hat. Seine Unveränderlichkeit verleitet uns, an den toten Stoff zu denken, statt an eine Überfülle des Lebens. Wenn schon die Dinge dieser Welt von uns nicht in ihrem innersten Wesen erklärt werden können, dann sind wir um so mehr in der Erkenntnis Gottes zum Bekenntnis unserer Grenzen gezwungen und auf die Offenbarung Gottes an uns angewiesen, wenn wir nicht irren wollen. Ähnlich wie in der Physik die Realität der Atome läßt sich aber das Dasein Gottes erkennen. Jenseits des Gegensatzes von Sein und Nichtsein kann weder die Materie noch Gott gedacht werden, da die von uns erkannten Eigenschaften einen realen Seinsgrund voraussetzen. Dort wo von einer extremen negativen Theologie auch das Sein Gottes selbst verneint wird, ist sie auch für die Physik ohne Bedeutung.

Egon Bertele, Stadtbergen