Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 7 37. Jahrgang Erscheint zweimal monatlich Zürich, den 15. April 1973

Ins Angesicht unserer gegenwärtigen Welt, die jegliche Jenseitsvorstellung als Mythos betrachtet und solchen Trost nicht mehr annimmt, dem Tod ins Angesicht, der heute sehr ernst genommen wird, ergeht die Proklamation, daß ein Mensch den Tod besiegt hat. Er hat ihn besiegt, weil er heute und für immer als Lebender am Wirken ist.

Diese Aussage stammt von einem Mann, der, als Exeget angesprochen sich nicht damit begnügte, über die Osterbotschaft zu reden, sondern sich zu ihr zu bekennen. Einem neugierigen Interviewer gegenüber, der ihn über sein kontroverses Auferstehungsbuch ausfragte, äußerte er: «Gern hätte ich von Ihnen noch die folgende Frage gehört: Was ist eigentlich für Sie *der* Sinn *der Auferstehung? Und inwiefern geht dieser Sinn eines vergangenen Ereignisses* uns heute *etwas an?» In der so gestellten Frage erkennt sich die Redaktion und sicher auch unsere Lesergemeinde wieder. Und wenn wir uns die Frage zu eigen machen, sind wir auf dem Weg, dem Bekenntnis zuzustimmen, das unsere gemeinsame Hoffnung begründet. Nicht als Resultat bloßer Interpretationskunst, sondern aus persönlicher Glaubenserfahrung stammt dieser Text:*

Der Auferstandene – hier und heute

Ich glaube verstanden zu haben, daß Auferstehung bedeutet: Christus herrscht über das Universum und er ist auch heute noch am Wirken, um den Haß durch die Liebe zu besiegen. Diese Glaubensaussage bestärkt mich deshalb in der Hoffnung, die bereits eine Gewißheit ist, daß sich die Liebe schließlich stärker erweist als der Tod, und zwar nicht nur für mich, sondern auch für alle meine Brüder.

Wenn ich mich für den Fortschritt der Menschheit und für die Errichtung eines Reiches der Liebe einsetzen kann, dann verdanke ich dies der Überzeugung, daß ich nicht allein bin und daß von nun an eine Gegenwart meine Einsamkeit erfüllt; das Hier und Heute desjenigen, der lebt; das Hier und Heute eines Wesens, von dem ich abhange und durch das ich in eine tiefe Kommunion mit meinen Brüdern trete; das Hier und Heute des Auferstandenen, das mir durch den Glauben geschenkt wurde und das deshalb nicht von meinen Stimmungen und meinen eigenen Voraussetzungen abhängig ist; ein Hier und Heute, das mich immer zu Jesus von Nazareth zurückführt; ein Hier und Heute, das mich auf eine Welt hin öffnet, in der das einzige Gebot Jesu endlich seinen Wert und seinen Platz finden kann: «Liebet einander.»

Glauben, daß Jesus von Nazareth erstanden ist und jenseits des Todes für immer lebt, bedeutet in der Tat, daß mein Glaube der Grund meiner Hoffnung und meines Dynamismus in dieser Welt ist. Dieser Dynamismus besteht in einer vollen Freiheit gegenüber allem, was uns treffen mag, weil wir im Grunde bereits von der großen Angst vor dem Tod befreit sind. Nicht so, als wäre der Tod ein Geschehen, das man ausklammern kann; aber wir sind frei in dem Sinne, daß das Leben (das heißt die Liebe) bereits hier und heute wirksam ist, und zwar durch alle jene Fermente des Todes hindurch, die uns noch bedrohen. *Xavier Léon-Dufour, Lyon*

Urgeschichte

Rätsel um den ersten Menschen: Menschenähnlicher Schädel, über zwei Mio Jahre alt, in Kenya gefunden – Reiht er sich in die direkte Ahnenreihe des Menschen ein? – Homo möglicherweise nie durch das Stadium des Australopithecus gegangen. *Bernard Halaczek, Warschau*

Heilige Schrift

Auferstehung und Osterbotschaft: Polemik um ein Auferstehungsbuch in Frankreich – Es geht um die Vermittlung der Botschaft, nicht um die Erklärung des Geheimnisses – Mehrzahl der Ausdrucksweisen – Auferstehung und Erhöhung. *Interview mit X. Léon-Dufour, Lyon*

Priesterfrage

Sozialer Wandel und Krise des Glaubens (2): Kulturelle Phasenverschiebung – Konflikt mit dem scholastischen Weltbild – Zukunftsschock – Warum verschieben Ordensleute ihre «letzten Gelübde»? – Überbürokratisierung und Entfremdung – Vermenschlichung durch Muße und Gebet – Im neuen Land des permanenten Wandels. *Gerald J. Phelan, Rom*

Theologie

Erlösung zum Frieden: A. Mitscherlichs Einwände gegen das Christentum – Erlösungsbotschaft und Friedensforschung – *«Erbschuld» und «böse Begierlichkeit»:* anthropologische Realität – Ihr Stichwort: Aggression – Wann schlägt das Glücksstreben in «das Böse» um? – *Erlösung zum Frieden:* Selbstbehauptung und Nächstenliebe – Die Rolle von Vorbildern – Die Selbsterfahrung Jesu geht über das Vorbildhafte hinaus – Der «Wille» Gottes – Die Aggression als Liebe fruchtbar machen. *Klaus Fischer, Heidelberg*

Literatur

«Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde»: Der Politologe D. Sternberger betrachtet den Poeten unter dem Gesichtspunkt seines Glaubens – Die Stiftung autonomer Glückseligkeit – Prophetie einer deutschen Revolution – Utopik, Narrenbewußtsein, Erlösungssehnsucht. *Paul K. Kurz, Unterhaching*

Buchbesprechung

Woraus lebt der Glaube?: Raymund Schwagers Buch «Jesus-Nachfolge».
Dietrich Wiederkehr, Freiburg

Kommunikation

Kirchenführung im Test der Öffentlichkeit: Primat der Kontrolle oder der Kommunikation? – Jesuit schreibt im «Observer» – Der Führungsstil im Vatikan personalisiert in Substitut Benelli – Ist öffentliche Diskussion möglich? *L. K.*

Streit um den ersten Menschen

Am 9. November 1972 hat die National Geography Society und darauf die Weltpresse von einem neuen aufsehenerregenden Fund berichtet: Am Ostufer des Rudolfsees in Kenya haben *Rudolf Leakey* (National Museum, Nairobi) und *Glynn Isaac* (Berkeley University, California) einen auffallend menschenähnlichen Schädel gefunden, dessen Alter sie mit 2,6 Mio Jahren angaben. Nach R. Leakey – wie ihn «The New York Times» vom 10. November 1972 zitiert – ist die auf 800 ccm geschätzte Gehirnkapazität dieses Schädels so groß, daß sie keinermaßen in das gängige Bild der menschlichen Stammesgeschichte paßt. Der Mensch hätte sich also nicht erst vor etwa 0,5 Mio Jahren aus dem Australopithecus-Stock entwickelt, sondern lebte neben dieser Gattung bereits vor mehr als 2 Mio Jahren.

Die Sensation des neuen Fundes war zu groß, um nicht entsprechend große Skepsis bei den Fachleuten hervorzurufen. So wird zum Beispiel im Januar 1973 am Anthropologischen Institut der Yale Universität in New Haven hervorgehoben (persönliche Mitteilungen von Prof. *D. Pilbeam* und Prof. *L. Simons*), daß der aus vielen Bruchteilen zusammengesetzte Schädel möglicherweise kleinerer Gehirnkapazität war und folglich nur die obere Grenze der im Mittel auf 500 ccm geschätzten Gehirngröße von Australopithecus darstellt (das Gehirnvolumen des modernen Menschen mit einem Durchschnitt von 1400 streut individuell zwischen 1000–1700 ccm); daß außerdem das Alter dieses Fundes zu hoch eingeschätzt wurde. Die Skepsis steigerte der Umstand, daß Leakey sich bereits 1970 – noch ohne Beweismaterial – für ein menschliches Alter von 2,6 Mio Jahren aussprach[1] und darin die Ansicht seines Vaters, *L. S. B. Leakey*, weitergab, wonach der erste Mensch bereits zu Beginn des Pleistozäns existierte.[2]

Am 9. Februar 1973 veranstaltete die Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research in New York ein Treffen namhafter USA-Anthropologen, Paläontologen und Geologen mit R. Leakey und G. Isaac, um die neuen Funde zu betrachten. Samt dem eigenartigen Schädel wurden nämlich noch 33 andere fossile Fragmente gefunden, von denen einige – darunter mehrere Langknochen – zweifellos der Gattung Homo, andere dagegen der Gattung Australopithecus zuzurechnen sind. Das Resultat dieser Begegnung sowie einer anschließenden Prüfung des Materials durch L. Simons in Nairobi fiel im Sinne R. Leakeys Ansichten aus. Es wird freilich noch viel Zeit vergehen, bis die neuen Funde wissenschaftlich bearbeitet sind. Doch fest steht schon heute, daß die Frage nach dem ersten Menschen und seinem Alter wieder einmal aktuell geworden und von neuem zu stellen ist. Und zwar nicht nur im Anschluß an Leakeys neueste Funde, sondern auch im Zusammenhang mit allen in Ostafrika seit zehn Jahren intensiv geführten Ausgrabungen.

Als 1953 der Piltdown-Mensch mit einem Gehirnvolumen von über 1000 ccm und einem auf zirka 1 Mio Jahren geschätzten Alter dank dem Fluortest von K. P. Oakley[3] endgültig als eine raffinierte Fälschung entlarvt wurde, stand nichts mehr im Weg, die Entwicklung des Menschen in einer einfachen, logisch klaren Stufenreihe darzustellen: Vor über einer Million Jahren: Australopithecus mit einer Gehirnkapazität von zirka 500 ccm; vor 0,5 Mio Jahren: Homo erectus (Pithecanthropus) mit einer Gehirngröße um 900 ccm; ab 250 000 Jahren: Homo sapiens neandertalensis, und ab 50 000 Jahren: Homo sapiens sapiens, beide mit der mittleren Gehirngröße von 1400 ccm.

Insofern sich die Anthropologen darüber einig sind, daß der Pithecanthropus bereits Mensch war, herrscht unter ihnen Uneinigkeit in bezug auf die Stellung des Australopithecus. *G. H. R. von Koenigswald*[4] schließt beispielsweise noch 1967 wie *F. Weidenreich*[5] im Jahre 1947 die Australopithecinae aus der direkten Vorfahrenreihe des Menschen aus. Demgegenüber betrachtet *W. E. Le Gros Clark*[6] schon 1947 wie später *G. G. Simpson*[7] und viele andere die Australopithecinae als Ahnen des Menschen.

Treffen die Ansichten von Weidenreich und von Koenigswald zu, dann ist der Mensch relativ jung, seine Entwicklung besonders beschleunigt, seine asiatische und monophyletische (aus einer Gruppe stammende) Herkunft ziemlich gut gesichert. Bei der Gegenansicht ist ein größeres Alter, eine langsamere Entwicklung sowie eine afrikanische Herkunft des Menschen anzunehmen und seine monophyletische Entwicklung unter Umständen anzuzweifeln.

Es ist bezeichnend, daß Weidenreich die Menschwerdung aufs engste mit der Entwicklung des aufrechten Ganges (die nach ihm nicht ohne die gleichzeitige Entfaltung des Gehirns erfolgen konnte) verbunden hat. Diese Entwicklung konnte er jedoch – schon wegen der bis 1947 noch spärlichen afrikanischen Funde – nur beim asiatischen Homo erectus feststellen. Inzwischen sind jedoch die afrikanischen hominiden Fossilien zahlreicher als die asiatischen. *Ph. V. Tobias*[8] zählt derer zuletzt 1427. Und heute steht auch fest, daß bereits Australopithecus den aufrechten Gang – wenn auch nicht so vollkommen wie der moderne Mensch – erworben hat.[9] Von Koenigswald nimmt dies als gesicherte Tatsache an.[10] Er schließt jedoch die Australopithecinae als Ahnen des Menschen wegen ihrer kleinen Gehirnkapazität aus, derzufolge sie weder zur Herstellung von Werkzeugen noch zur sprachlichen Kommunikation befähigt sein sollten.

Die ab 1959 sehr intensiven und erfolgreichen ostafrikanischen Ausgrabungen von L. S. B. Leakey in der Olduvai-Schlucht, deren älteste Schicht bis zu 2 Mio Jahren reicht, brachte eine regelrechte Werkzeugindustrie zum Vorschein.[11] Ähnliche Werkzeuge fanden 1970 *F. C. Howell* im Omo-Becken in 1,9 bis 2,2 Mio und R. Leakey am Ostufer des Rudolfsees in 2,6 Mio Jahre alten Schichten.[12]

Die in Olduvai gefundenen hominiden Fossilien erwiesen sich, verglichen mit Australopithecus, als höher entwickelt. Ihre Gehirnkapazität liegt zum Beispiel um 650 ccm. Aus diesem Grund sah sich L. S. B. Leakey veranlaßt, diese als eine neue, vom Australopithecus getrennte Gattung, nämlich als Homo habilis zu klassifizieren. Seiner Ansicht nach lebten also in Afrika vor zirka 2 Mio Jahren zwei bipede, aufrecht gehende Gattungen: Australopithecus und Homo habilis, von denen nur der zweite ein Werkzeughersteller war. Die Mehrheit der Anthropologen (Robinson, Simons, Tobias) betrachten jedoch eine solche Zweiteilung als zu wenig durch das vorhandene Vergleichsmaterial begründet und sehen folglich auch im Australopithecus den Hersteller der Werkzeuge.

R. L. Holloway meint, daß ein Gehirntyp, der fähig ist, Werkzeuge herzustellen, auch zu mindestens rudimentärer Sprachverständigung befähigt sein muß.[13] Aus seinen letzten Untersuchungen geht in der Tat hervor, daß das Gehirn von Australopithecus eine innere Reorganisation in menschlicher Richtung erfahren hat. In der kleinen Gehirnkapazität gleicht zwar Australopithecus den großen Menschenaffen, unterscheidet sich jedoch deutlich von diesen durch die Vergrößerung der parietalen (Scheitel-) und temporalen (Schläfen-) Gehirnlappen, die als Assoziationszentren für die menschliche Sprache von entscheidender Bedeutung sind. Holloways Schlußfolgerung lautet deshalb: In der Gehirnmorphologie des Australopithecus findet man nichts was *gegen*, aber viel was *für* die Sprachfähigkeit spricht.[14]

D. Pilbeam faßt die neuen Forschungsergebnisse gerechterweise so zusammen: «Aller Wahrscheinlichkeit nach ist gegen Ende des Pliozäns (also vor zirka 3 Mio Jahren) eine ganz neue Form hominider Verhaltensweise hervorgetreten, die auf Jagen, sprachlicher Kommunikation, Herstellung von Werkzeugen, Arbeitsaufteilung, Paarbildungen, verlängertem Kontakt mit den Kindern beruhte, und die Zusammenarbeit, spä-

tere Belohnung, neue Art von Motivationen sowie Herabsetzung der zwischenmenschlichen Aggressionen und anderes mehr verlangte.»[15]

Die neuen Untersuchungsergebnisse auf dem Gebiet der menschlichen Stammesgeschichte erlauben also – auch ohne den letzten Fund Leakeys –, den direkten Vorfahren des Menschen im Zeitraum zwischen 2–3 Mio Jahren zu erblicken. Zweifellos ist dieser Fund eine erstrangige Bestätigung dafür. Er kann jedoch, was Leakey unumwunden anstrebt, auch eine echte Sensation sein. Und er kann dies dann sein, wenn er den ersten begründeten Anlaß für die Ansicht liefert, daß im genannten Zeitraum nicht nur der Vorfahre, sondern schon der Mensch selbst lebte.

Es ist somit möglich, daß Homo nie durch das Stadium des Australopithecus gegangen ist, und daß diese beiden Gattungen sich parallel aus einer früheren Gruppe entwickelt haben. Da jedoch heute – vor allem dank den Funden von Howell in Omo[16] und von *Patterson* in Lothagan[17] – die Australopithecinae bis zu 5 Mio Jahren verfolgt werden können, muß die Entwicklung des Menschen aus einer frühen Australopithecus-Gruppe nicht völlig ausgeschlossen werden. Aus rein biologischer Sicht kann auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß sich der Mensch mehrmals und aus verschiedenen Gruppen entwickelt hat. Das letztere liegt ebenso wie die Entwicklung des Menschen aus einer einzigen Gruppe im Bereich der möglichen Hypothesen. In beiden Fällen ist jedoch der erste Mensch bedeutend früher als vor 0,5 Mio, vielleicht eben schon vor 3 Mio Jahren erschienen.

Bernard Halaczek, Warschau

Anmerkungen und Literaturhinweise

[1] R.E. Leakey: In search of Man's past at Lake Rudolf; National Geographic Mag. 137 (1970,) No. 5.

[2] L.S.B. Leakey: Adam's ancestors: The evolution of Man and his culture, Methuen & Co., London 1953.

[3] J.S. Weiner, K.P. Oakley and W.E. Gros Clark: The solution of the Piltdown problem; Bull. Brit. Mus. (Nat. Hist.) Geol. Ser., Vol. 2, No. 3 (1953).

[4] G.H.R. von Koenigswald: Neue Dokumente zur menschlichen Stammesgeschichte; Ecl. Geol. Helvetiae, Vol. 60, Nr. 2 (1967).

[5] F. Weidenreich: The trend of humain evolution; Evolution Nr.1 (1947).

[6] W.E. Le Gros Clark: Observation of the anatomy of the fossil Australopithecinae; Journal Anat., 81 (1947).

[7] G.G. Simpson: The biological nature of Man; Science, 152 (1966).

[8] Ph.V. Tobias: Progress and problems in the Study of early man in Sub-Saharan Africa, in: R. Tuttle: The functional and evolutionary biology of Primates, Aldine-Atherton, Chicago/New York 1972.

[9] B.G. Campbell: Human evolution, Heinemann, London 1967; M.H. Day: Femoral fragment of a robust Australopithecinae from Olduvai Gorge, Tanzania; Nature, 221 (1969); B. Halaczek: Die Langknochen der Hinterextremität bei simischen Primaten, Juris, Zürich 1972; K.G. Heiple and C.O. Lovejoy: The distal femoral anatomy of Australopithecus; Am. J. Phys. Anthrop., 35 (1971); A.L. Zihlmann: The question of locomotor differences in Australopithecus, in: Proc. 3rd Inter. Congr. Primat., Karger, Zürich/Basel 1971.

[10] G.H.R. von Koenigswald: Die Geschichte des Menschen, Springer, Berlin/Heidelberg 1968.

[11] M.D. Leakey: Preliminary survey of the cultural material from Beds I and II, Olduvai Gorge, Tanzania, in: W.W. Bishop and J.D. Clark: Background to evolution in Africa, Univ. of Chicago 1967.

[12] R.E.F. Leakey: Fauna and artifacts from a new Plio-Pleistocene locality near Lake Rudolf in Kenya; Nature, 226 (1970).

[13] R.L. Holloway: Australopithecine endocasts, brain evolution in the Hominoidea, and a Model of hominid evolution, in: R. Tuttle: The functional and evolutionary biology of Primates, Aldine-Atherton, Chicago / New York 1972.

[14] R.L. Holloway: New Australopithecine endocast, SK 1585, from Swartkrans, South Africa; Am. J. Phys. Anthrop., 37 (1972).

[15] D. Pilbeam: The ascent of Man. An introduction to human evolution, Macmillan Co., New York 1972, S. 155.

[16] F.C. Howell: Remains of Hominidae from Pliocene/Pleistocene formations in the lower Omo Basin, Ethiopia; Nature, 223 (1969).

[17] B. Patterson, A.K. Behrensmeyer and W.D. Sill: Geology and fauna of a new Pliocene locality in north-western Kenya; Nature, 226 (1970).

Auferstehung Jesu und Osterbotschaft

Léon-Dufour antwortet auf unsere Fragen zu seinem Buch

Seitdem es in Deutschland zu einer breitgestreuten Diskussion um die Auferstehung Jesu gekommen ist, sind etliche Jahre vergangen.[1] Inzwischen ist darüber in Frankreich eine heftige Polemik ausgebrochen. Ausgelöst wurde sie durch das vor etwas mehr als einem Jahr erschienene Buch von *Xavier Léon-Dufour, Résurrection de Jésus et message pascal* (Editions du Seuil, Paris 1971), das nicht nur in Frankreich großen Erfolg hatte, sondern auch in den übrigen romanischen Ländern ein breites Echo fand. Übersetzt ist es bereits ins Italienische und Spanische wie auch ins Englische und Amerikanische. Nur im deutschen Sprachraum hat es merkwürdigerweise bisher wenig Beachtung gefunden. Das kann freilich in etwa generell von der französischen exegetischen Literatur gelten, für die man das nichtromanische Echo jeweils zuerst in Skandinavien suchen muß. Doch Léon-Dufour, der Exeget von Lyon-Fourvière, ist in Deutschland kein Unbekannter, nachdem von seinem großen *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*[2] (Freiburg/Br. 1964[1]) bereits die zweite Auflage nahezu ausverkauft ist und sein Buch *Die Evangelien und der historische Jesus* auf deutsch herauskam (Aschaffenburg 1966).[3] Wir fanden es deshalb angezeigt, dem Autor einige Fragen über Wirkung, Anliegen und zentrale Aussagen seines Buches zu stellen, die er im folgenden beantwortet. *Die Redaktion*

Warum hat Ihr Buch über die Auferstehung Jesu eine so heftige Reaktion, ja sogar eine häßliche Polemik ausgelöst?

In meinem Buch behandle ich ein Thema, das einen Zentralpunkt des christlichen Glaubens betrifft. So finde ich es zunächst ganz normal, daß sich Reaktionen einstellen, sobald man davon in einer Weise spricht, die nicht ganz mit der gewohnten übereinstimmt. Im besonderen ist aber auf die geistige Situation der katholischen Kirche, und zwar speziell in Frankreich, hinzuweisen. Seit der entscheidenden Enzyklika «Divino afflante Spiritu» von Pius XII. (1943) und seit der Konstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964) haben sich die katholischen Exegeten mit weit größerer Freiheit den wissenschaftlichen Forschungen widmen können. Das breite Publikum wurde jedoch nur sehr ungenügend auf die neuen Fragen, die dabei behandelt wurden – etwa bezüglich der «Hermeneutik» und der «literarischen Gattungen» –, vor-

[1] Damals, 1967, erschienen in der Orientierung (S. 65 ff., 108 ff., 179 ff.) drei Artikel zum Problem der Auferstehung Jesu im Neuen Testament von Markus Brändle, der ein Schüler von Léon-Dufour war.

[2] Das französische Original trug den Titel «Vocabulaire de *Théologie* biblique» (Paris 1962) und war unter der Perspektive biblischer Theologie und Verkündigung konzipiert, um «bei den oft auseinandergehenden Ansprüchen des Gelehrten und des Gläubigen» dem «Gespräch zwischen dem Exegeten einerseits, dem Theologen und Seelsorger anderseits» zu dienen, was allerdings durch den, im Vergleich zum Original, sehr hohen Preis der deutschen Ausgabe nicht erleichtert wurde. Das Auferstehungsbuch dient demselben Anliegen der Vermittlung.

[3] Vgl. die Besprechung in Orientierung 1967/22, S. 260, von M. Brändle, der in dem Buch einen der zeitgenössischen Exegese entsprechenden «Zugang zu Jesus Christus im Glauben» sah.

bereitet. Es stützte sich weiterhin vorwiegend auf Formulierungen des Katechismus, die etwa wie folgt lauteten: «Wenn ich sage, Jesus Christus ist von den Toten auferstanden, meine ich damit, daß durch die göttliche Allmacht seine Seele mit seinem Leib verbunden wurde und er glorreich aus dem Grab herausgekommen ist» (Catéchisme National 1947). Diese Sprechweise wird nun in Frage gestellt. Was muß das Volk dabei denken! Klugerweise hätte man die Gläubigen schon lange und schrittweise an die neuen Fragen heranführen sollen. Leider ist dies aber nicht geschehen. So kommt es heute notwendigerweise immer wieder zu unliebsamen Kontroversen.

In einer großen katholischen Wochenzeitschrift wurde mir von einem bekannten Theologen vorgeworfen, mein Buch trage dazu bei, eine gnostische Konzeption des Christentums einzuführen und die historische Realität der Auferstehung auszuhöhlen. Die Anklage stand unter der Überschrift: «Ist Jesus Christus auferstanden oder nicht?» Ich selbst habe es als nutzlos erachtet, so willkürliche Unterschiebungen zu diskutieren. Andere haben es jedoch für mich getan.

Was war die Wirkung auf das breite Publikum?

Viele fühlten sich beunruhigt und zwischen zwei «Autoritäten» hin und her gezogen. Da sie sich in der Exegese nicht auskennen, konnten sie mein Werk nicht lesen und den Wert der gegen mich gerichteten Vorwürfe nicht abschätzen. Sie konnten sich deshalb auch keine eigene Meinung bilden. Anstelle einer möglichen Auseinandersetzung zwischen Theologen kam es zu einem Konflikt zwischen «Autoritäten», und daraus entstand unsinnigerweise eine Kontroverse im breiten Publikum. Dies ist für den Glauben an sich immer schädlich. Die Kontroverse hat aber doch auch manche dazu geführt, sich mit dem aufgeworfenen Thema intensiver zu beschäftigen. So habe ich nicht nur zustimmende Briefe erhalten, sondern manche haben mir auch im Vertrauen mitgeteilt, wie sehr mein Buch ihnen geholfen habe, dem Geheimnis des auferstandenen Jesu näherzukommen, und sie angeregt habe, besser zu beten.

Mein Buch ist an sich nicht für das breite Publikum bestimmt, sondern eher für die «Vermittler», für jene, die die Aufgabe haben, die Arbeiten der Spezialisten ins breite Publikum zu tragen, sie zu übersetzen. Die einzelnen Gläubigen können ja nicht alle Umwege der wissenschaftlichen Diskussionen verfolgen. Die «Vermittler» sollten jedoch die wichtigsten und fruchtbarsten Aspekte solcher Diskussionen aufgreifen. Der Erfolg meines Buches dürfte zu einem schönen Teil daher rühren, daß es auf viele Fragen gerade dieser «Vermittler» zu antworten sucht. So weiß ich, daß eine große Zahl von biblischen Arbeits- und Studienkreisen sich sehr ernsthaft mit meinem Buch auseinandergesetzt haben.

Welches Hauptanliegen hat Sie bewogen, Ihr Buch zu schreiben?

Ich habe das Buch geschrieben, weil sein Thema meinen eigenen Glauben zutiefst berührt. Während meiner theologischen Studien stieß ich mich stark am Gegensatz zwischen den Formulierungen des Katechismus und den biblischen Aussagen. Ich fühlte deshalb das Bedürfnis, andern zu sagen, welche Entwicklung ich selber durchgemacht habe und wie ich nach langem Tasten glaubte, einen Weg gefunden zu haben, die Osterbotschaft heute auszusagen. Es ging mir dabei nicht darum, die Historizität der Auferstehung besonders zu unterbauen oder auf ihren Realitätsgehalt zu insistieren, denn dies gehört in den Bereich des Glaubens. Wenn die Menschen seit zweitausend Jahren eingeladen werden, dem Zeugnis einiger Menschen aus Galiläa: «Jesus ist auferstanden», Glauben zu schenken, dann stellt sich für uns heute noch eine vorausgehende Frage, nämlich die: Was bedeutet überhaupt «*auferstanden von den Toten*»?

Ich habe versucht, nicht eine abstrakte Studie zu schreiben, sondern gerade die konkreten Schwierigkeiten vieler Christen, wie denn heute auf verständliche Weise das Ostergeheimnis ausgesagt werden könne, aufzugreifen. Es hat mich sehr gewundert, daß viele Rezensenten den Titel meines Buches «Auferstehung Jesu und Osterbotschaft» verwandelt haben in «Auferstehung Jesu und Ostergeheimnis», wie wenn es mein Anliegen gewesen wäre, das Geheimnis zu beschreiben. Dabei liegt mein Problem in der *Mitteilung*. Es geht mir nicht im eigentlichen Sinn um die Erklärung des Geheimnisses, sondern um die der Botschaft. Deshalb habe ich auch am Ende meines Buches – was ein Exeget üblicherweise nicht tut – eine Handreichung angefügt, wie die evangelischen Texte heute darzulegen sind.

Was betrachten Sie als die zentralsten Aussagen Ihres Buches?

Zwei Punkte möchte ich erwähnen, die mir als die zentralsten meiner Arbeit erscheinen.

▶ Zunächst fiel mir die *Mehrzahl der Ausdrucksweisen* auf. Die ursprüngliche Erfahrung der Jünger wird nicht allein durch das Wort «Auferstehung» beschrieben. Daneben findet sich ein anderes, nämlich das der «*Erhöhung*». Wenn es also verschiedene Sprechweisen gibt, dann werden wir doch eingeladen, die Ausschließlichkeit, mit der wir heute von Auferstehung sprechen, jener Freiheit gegenüberzustellen, mit der die ersten Christen die «Hermeneutik», das heißt die Interpretation, betrieben haben. Damals hat man nicht einfach Worte wiederholt, ohne sie zu verstehen. Man hat sich vielmehr bemüht, das Geheimnis auf verständliche Weise auszusprechen.

Gerade diese Hermeneutik der Osterbotschaft war auch ein Hauptanliegen meiner Arbeit. Sie wissen, daß heute einige die Ansicht vertreten, man könnte das Sprechen von der Auferstehung ablösen durch das Sprechen vom *Leben*. Nach ihnen würde es genügen, zu erklären «Christus lebt». Sie meinen, dies sei für unsere Zeitgenossen viel ansprechender. Ich halte diese Ansicht jedoch für einen Irrtum. Wenn ich nur sage «Jesus lebt», worin unterscheidet sich denn dieses Leben etwa von dem eines Mozart, der für mich ja auch lebendig wird, wenn ich eine seiner Sinfonien höre? Gewiß, wenn ich von Auferstehung spreche, riskiere ich, *nicht* verstanden zu werden. Wenn ich aber sage «Jesus lebt», riskiere ich, *falsch* verstanden zu werden. Man darf nicht vergessen, daß es in der hermeneutischen Untersuchung so etwas wie eine «Referenzsprache» gibt. In meiner heutigen Sprechweise muß ich mich ständig auf die grundlegende «Referenzsprache» beziehen, und dies ist eben die Sprechweise von Auferstehung. Die Hermeneutik besteht nicht darin, den Sinn eines Ereignisses auszusagen, sondern jene Sprache zu interpretieren, in der das Ereignis uns überliefert wurde. Diese «Referenzsprache» kann nicht ersetzt, sondern muß auf dem Hintergrund unserer heutigen Kultur neu interpretiert werden. Um es kurz zu sagen, das Problem liegt nicht einfach darin, zu bejahen, daß ein bestimmtes Ereignis stattgefunden hat, sondern jene Interpretation zu übersetzen, die man dem Ereignis von Anfang an gegeben hat.

Ich möchte noch anfügen, daß ich beim Bemühen um diese Hermeneutik auf etwas gestoßen bin, das mir ganz fundamental erscheint, nämlich die Tatsache, daß gewisse gedankliche Schemata unsere Sprache beherrschen. Ein erstes solches Schema besteht etwa darin, die Auferstehung darzustellen als ein Ereignis, dem die Erscheinungen, die Himmelfahrt und eines Tages schließlich die Wiederkunft Christi folgen. Dieses Schema fordert eine historisierende Sprechweise, und zwar in dem Sinn, daß man eine Reihe von Ereignissen auf einer zeitlichen Linie einordnet. Dies geschieht nach dem Schema von *vorher* und *nachher*. Daneben gibt es aber auch das Schema von *oben* und *unten*, und in diesem Rahmen spricht man von der Erhöhung Jesu. Dabei sagt die Erhöhung das Geheimnis ebenso gut aus wie die Auferstehung.

▶ Ein weiterer Punkt war für mich wichtig. Ich nenne ihn «die *dreifache Dimension* der Erscheinungsberichte». Anstatt mich damit zu begnügen, in den Ostererzählungen nur das Zeugnis von einer bestimmten Erfahrung zu sehen, scheint es mir, daß die Erscheinungsberichte uns dazu führen, den spezifischen Charakter dieser Erfahrung zu entdecken. Dazu gehören:

– die *Initiative Jesu* (darin besteht wesentlich die Objektivität der Erscheinungen: nicht ich, sondern er kommt als erster);

– die *Wiedererkennung*, das heißt die Rückkehr in die Vergangenheit (der Anwesende gibt sich als ein von früher her Bekannter zu erkennen: «Ich bin es») und die damit gegebene Notwendigkeit, immer wieder zu Jesus von Nazareth zurückzukehren;

– die *Sendung*, und deshalb führt uns der auferstandene Jesu nicht nur in die Vergangenheit zurück. Er ist auch jener, der die Kirche gründet.

Was bedeutet für Sie die Aussage über das leere Grab?

Ich würde jedenfalls nie einen Satz etwa folgender Art unterschreiben: «Selbst wenn man den Leichnam Jesu in seinem Grab gefunden hätte, würde dies nichts an der Tatsache seiner Auferstehung ändern.» Eine solche Aussage scheint mir unannehmbar. Man gleitet dabei nämlich ungebührlicherweise von einer Frage der Sprache (Feststellung der Abwesenheit des Leichnams) zu einer des physischen Geschehens über (was ist mit dem Leichnam geschehen?). Die Hypothese vom Leichnam im Grabe entbehrt jeden historischen Fundamentes, widerspricht den Aussagen des biblischen Textes und verhindert sogar deren Verständnis. Die eigentliche Frage bezieht sich ja auf den Sinn der evangelischen Berichte, nämlich auf die Feststellung einer Abwesenheit. Das Grab ist offen. Dies stellt den Sieg des Lebens dar, das über den Tod triumphiert. Das Grab ist ohne den Leib Jesu. Dies symbolisiert die begonnene Aufnahme des Universums in die neue Welt der Auferstehung.

(Vgl. dazu auf der Titelseite dieser Nummer das Bekenntnis Léon-Dufours, was ihm selber die Auferstehung Jesu bedeutet.) *Übersetzt von R. Schwager*

PRIESTER: SOZIALER WANDEL UND KRISE DES GLAUBENS (II)

Es gibt immer eine Phasenverschiebung zwischen dem Eintreten eines wichtigen historischen Wandels und der breiten Anerkennung der Tatsache, daß sich die Situation tatsächlich geändert hat und daß deshalb neue Geisteshaltungen eingenommen werden müssen. Zum Beispiel beginnen die Katholiken erst heute Schlüsse zu ziehen aus dem Verlust des Kirchenstaates vor hundert Jahren. Was einmal für eine absolute Monarchie (Titel, Ringe, feierliche Gewänder, monarchische Kurialsprache, verschwenderisches Zeremoniell usw.) passend war, ist schlechthin unpassend für die heutige Rolle der päpstlichen Kurie und des Papsttums in der modernen Welt. Diese *kulturelle Phasenverschiebung* lastet schwer auf manchen Priestern und Laien wie auch auf vielen Nichtgläubigen, die von außen auf die Kirche schauen und das Gefühl bekommen, daß die institutionelle Kirche dem modernen Menschen nichts zu bieten habe. Alles, was die Kirche *nach außen* weniger glaubwürdig macht, macht sie auch weniger glaubwürdig *nach innen*.

Eine neue kopernikanische Revolution

Was sich hier vollzogen hat, ist – obwohl die eben erwähnte Phasenverschiebung diese Tatsache noch für viele verschleiert – eine Revolution der Weltbilder, die in jeder Beziehung ebenso radikal ist wie damals die Änderung der Gesichtspunkte, als man entdeckte, daß die Erde nicht der Mittelpunkt des Universums ist, daß sie rund ist und daß Amerika existiert. Ein neues Bewußtsein im Menschen über das Universum, über gesellschaftliche Wirklichkeiten und Möglichkeiten hat jenes des vorindustriellen Zeitalters ersetzt und wird nun bis in die letzten Winkel der Erde durch die Massenmedien verbreitet.

Die Weltanschauung, die früher und zum Teil heute noch in der Seminarausbildung, durch scholastische Philosophie und Theologie vermittelt wird, gerät in Konflikt mit diesem neuen Weltbild. Um nur ein Beispiel dafür zu geben, seien die scholastischen «Gottesbeweise» erwähnt, die kein moderner Mensch akzeptieren kann und die nur wenige überhaupt verstehen können. Dies wiederum versetzt den Priester und den Seminaristen in eine Konfliktsituation. Er kann sich nicht gleichzeitig beide Weltsichten zu eigen machen, noch kann er die eine in Theorie annehmen und im praktischen Leben der andern folgen. Wer wird ihm eine Synthese anbieten? Vor allem jene Priester, die in Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften weiterstudieren, brauchen nach ihren Spezialstudien eine lange Zeit, um eine solche Synthese erarbeiten zu können. Aber ist eine solche Synthese bei der heutigen «Überspezialisierung» überhaupt möglich? Bis jetzt macht es den Anschein, daß nur eine außergewöhnlich begabte und ausgeglichene Persönlichkeit imstande ist, einer ganzheitlichen Sicht der Wirklichkeit nahezukommen und sie in ihr Werk einzubeziehen.

Priester, die aktiv in jenen sozialen Schichten und Klassen engagiert sind, die sich die neue Weltsicht bereits zu eigen gemacht haben – wie etwa die Arbeiter, die Intellektuellen und die Wissenschaftler –, sind bisweilen gezwungen, zwischen der alten und der neuen Sicht zu wählen. Die Arbeiterpriester, die sich für die Solidarität mit der Arbeiterklasse, die sozialen Ideale und die tiefen Sehnsüchte der arbeitenden Klassen entscheiden, gelangen schließlich zum Marxismus, weil sie keine «christliche Alternative» finden. Dasselbe kann von den «Guerilla-Priestern» und von manchen Studentenpfarrern, besonders aus der Dritten Welt, gesagt werden, ebenso von jenen Priestern, die Wissenschaftler sind und deren christliche Sicht in Konflikt gerät mit den wissenschaftlichen Wahrheiten, die sie für selbstverständlich zu nehmen gelernt haben. Wenn die Wahl so gestellt oder verstanden wird, dann sind Autoritätskonflikte und Glaubenskrisen unvermeidlich. Unglücklicherweise stellen die Vorgesetzten die Frage beharrlich auf solche Weise, daß keine andere Möglichkeit geboten wird.

Peter Drucker beschreibt unsere Zeit als «Zeitalter der Diskontinuität» (Age of Discontinuity), eine sehr gelungene Bezeichnung für ein Zeitalter, in dem der Wandel oft so schnell und revolutionär ist, daß die Leute jeden Sinn für Kontinuität verlieren und dem erliegen, was *Alvin Toffler* «Zukunftsschock» (future shock) nennt. Die «Jetzt-Generation» (Now-generation) ist eingesperrt worden «in eine ewig sich wandelnde Gegenwart ohne Vergangenheit oder Zukunft». Und vielleicht ist heute die Vorliebe sowohl christlicher als auch marxistischer Denker für eine «Theologie der Hoffnung» eine Widerspiegelung des Verlangens, diesem «ewigen Jetzt» zu entrinnen, in der Erwartung, es würden durch Einholen der Vergangenheit neue Aussichten für die Zukunft gewonnen werden.

Das Problem für den Priester und für die Kirche selber besteht darin, wie sie mit dem sich stets beschleunigenden und scheinbar zusammenhanglosen Wandel fertig werden. Der Priester ist in einer statischen Anschauung von Dauer und Kontinuität erzogen worden. Er wurde ausgerüstet mit handlichen «ja-nein»- und «gut-schlecht»-Antworten. Nun steht er vor einem Komplex von stetig sich ändernden Problemen, die nicht in sein Denkschema hineinpassen.

Ein Beispiel dafür, wenn auch keineswegs das wichtigste, ist folgendes: Als wir eine Liturgie hatten, die in den letzten 600 Jahren grundsätzlich nicht verändert worden war, brauchte man bloß eine bestimmte Anzahl von Rubriken und eine «Missa Normativa». Heute jedoch, in einem ständigen Wandel des kulturellen Milieus, wäre eine solche Lösung lächerlich: sie wäre der simple Versuch, einer völlig neuen Situation ohne Änderung der Denkweise zu begegnen.

In diesem Zusammenhang läßt sich die Identitätskrise der *Ordenspriester* und der Orden überhaupt sehen. Diese Krise entsteht, wenn ein starkes Bedürfnis zu neuen und unerprobten Formen des Apostolates und des Ordenslebens verspürt, zugleich aber erfahren wird, daß dieses Bedürfnis in Konflikt steht mit einer Sicht, die sich noch auf Begriffe von Dauer, Unveränderlichkeit und Stabilität konzentriert.

Solche Identitätskrisen waren bereits Anlaß zu massiven Ordensaustritten, in manchen Fällen verbunden mit unausweichlichen Glaubenskonflikten. Dabei geht es im Grunde um den Konflikt zwischen einer existentialistischen, evolutionären, auf dem Begriff des Prozesses gründenden Weltsicht einerseits und einer essentialistischen, naturrechtlichen Denkweise andererseits. Der Konflikt zwischen diesen zwei Denkweisen entzündet sich an konkreten Fragen. Viele junge Ordenspriester neigen zum Beispiel dazu, ihre «letzten Gelübde» auf unbestimmte Zeit zu verschieben und sogar zu verweigern. Unter anderem begründen sie ihre Haltung damit, daß sie eine fixierte, stabile, unveränderliche Regel, Konstitution oder Gelübdeformel ablehnen. Diese Haltung beruht auf der Überzeugung, daß die moderne Welt Männer verlangt, deren Bindung an Christus und die Kirche zwar total ist, deren Art und Weise der Bindung aber anpassungsfähig genug bleiben muß für stets sich ändernde und unvorhergesehene Umstände und apostolische Bedürfnisse. Wenn da die zuständigen Obern in ihrer Reaktion darauf bestehen, daß die letzten Gelübde nach einer bestimmten Zahl von Ordens- oder Priesterjahren abgelegt werden, fühlen sich manche junge Priester gezwungen – wenn auch mit Bedauern –, ihren Orden und, falls sie keine Aufnahme in den Weltklerus finden, das Priestertum zu verlassen.

Überbürokratisierung und Entfremdung

Wir leben in einer Zeit persönlicher Isolation und der Entpersönlichung der gesellschaftlichen Strukturen. Es ist eine Ironie, daß Marxisten wie Bloch, Fromm und Marcuse es waren, die unsere moderne Industriegesellschaft verurteilten, weil sie den Menschen der Wertschätzung geistiger Werte beraube. Der durchschnittliche junge Priester, wenigstens im Westen, besuchte große Schulen, in denen die Einzelperson unterging, und er lebte die meiste Zeit in großen, anonymen Städten. Falls er vor dem Seminareintritt gearbeitet hatte, so war dies in großen gesichtslosen Unternehmen oder in einer Fabrik, wo er ein bloßes Rädchen in der Maschinerie war. Hatte er allenfalls eine Universität besucht, dann war dies wahrscheinlich eine riesige «Multiversität», wo die Hörerschaft so groß war, daß er keinen persönlichen Kontakt mit den Professoren hatte. Diese Verhältnisse waren übrigens die Ursache der ersten Studentenunruhen an der University of California in Berkeley, die sich von dort über die ganze Welt ausbreiteten.

Der junge Priester oder Seminarist, der aus solchem geistigen Klima kommt, empfindet ein viel tieferes Bedürfnis für persönliche Freundschaft, für Kontakte in kleinen Gruppen, für spürbare und ausdrückliche Anerkennung und Aufnahme seitens der Obern und seiner Kommunität als die älteren Priester, die noch in einer andern gesellschaftlichen Umgebung aufwuchsen.

Davon findet er aber sehr wenig im Großseminar, in der großen Ordensgemeinschaft, in der Großstadtpfarrei, in seinen Beziehungen zu Mitbrüdern und Vorgesetzten (sei dies nun der Pfarrer, Bischof oder der Papst). Ein Lebensstil, der einst frühere Priestergenerationen in ihrem Bestreben erfüllen konnte, ist jetzt disfunktional geworden. Mehr noch, die verschiedenen religiösen Institutionen, in denen das Priestertum gelebt wird, sind mehr und mehr bürokratisiert. «Rationalisierung» und «Leistungsfähigkeit» sind Losungsworte, die zu Überzentralisierung führen. Dies beweisen die immer größeren Kurien auf allen Stufen bis hinauf zu den Ordensgeneralaten und zur päpstlichen Kurie. Dieselben Losungsworte führen auch zur Einschaltung von Bürokratien zwischen Priestern und Bischof, Ordenspriestern und Obern, Bischöfen und Papst. Das beständige Plädieren für kleine Kommunitäten, für innige und «sinnvolle» Liturgien und Gebetsgruppen, für persönliche religiöse Erfahrungen, Selbstverwirklichung und eigene Gestaltung (doing my own thing) spiegelt ein wirklich empfundenes Bedürfnis, dem heute in der Kirche nicht entsprochen wird. Ein anderes, unheilvolleres Anzeichen für ein solches Bedürfnis bieten die unzähligen Austritte aus dem Priester- und Ordensleben, die abnehmende Zahl von religiösen Berufen, die feindliche Einstellung junger Priester gegen ihre Bischöfe und den Papst und schließlich der Vertrauensschwund (credibility gap) zwischen jenen, welche «die Arbeit machen», und den zentralen Verwaltungsorganen. Wenn sich der Priester infolgedessen in der Kirche, im Orden, in der Pfarrei oder Diözese nicht heimisch und angenommen fühlt, wird der Austritt für ihn relativ leicht. Einige sehen in einem solchen Schritt die einzige Rettung ihres Personseins.

Volksfrömmigkeit

Da ist noch ein weiteres Problem, das in der Dritten Welt schärfer gespürt wird, das aber auch viele Priester im Westen immer mehr bedrängt. Volkstümliche, traditionelle Devotionen und Gebetsformen, die von einer vorindustriellen Weltsicht stammen und bisweilen sogar Überbleibsel vorchristlicher Zeiten sind, stehen in Konflikt mit der entmythologisierenden, wissenschaftlichen Weltsicht von heute. Magische Handlungen oder autorisierte herkömmliche Devotionen entfremden oft moderne Ungläubige. Sie entfremden aber auch jene Christen, die sich eine neue Methode der Wirklichkeitsbetrachtung angeeignet haben.

Hier muß ein Gleichgewicht erstrebt werden. Zunächst brauchen wir Symbole und Mythen, um das auszudrücken und überhaupt zu verstehen, was wir in unseren tief religiösen Intuitionen erkennen und was in Glaubensbekenntnissen und definierten Formeln nicht hinreichend ausgedrückt werden kann. Der Glaube würde sonst bis auf seinen bloß intellektuellen Inhalt entleert. Aber es mag heute notwendig sein, genau zu *wissen, wann* wir eine mythenbildende Sprache gebrauchen, um nicht Mythos und Wirklichkeit zu vermischen. Dann müssen wir auch wissen, daß etwas, das für die eine Person paßt, möglicherweise nicht ebensogut der Mentalität einer andern Person angemessen ist. Mit andern Worten: Es geht darum, sich bewußt zu werden, daß nicht alle Christen auf derselben Stufe der «Modernisierung» stehen, während man sich dennoch bemüht, die Frohbotschaft allen Menschen zugänglich zu machen. Viele Priester sind geneigt, diese wichtige Tatsache zu vergessen, und versuchen, ihre persönliche Ansicht zu verabsolutieren. Wenn diese Ansicht mit den Vorgesetzten – oder mit den Hörern – in Konflikt gerät, so kann es wohl zu wirklichen oder vermeintlichen Glaubenskrisen kommen, es sei denn, es handle sich um ausgewogene Persönlichkeiten.

Wirksamkeit und Rollen-Wahrnehmung

Die Konkurrenz der Massenmedien und verschiedener anderer gesellschaftlicher Kräfte hat die Rolle des Priesters viel weniger

wirksam und einflußreich für das Leben und die Religion moderner Menschen werden lassen, vergleicht man sie mit der Rolle des Priesters vor einer Generation. Im «sakralen» Milieu des christlichen Gettos, wo alle sozialen Kräfte danach trachteten, das christliche Treuegelöbnis zu festigen und die Gläubigen zur äußeren Teilnahme an religiösen Handlungen zu ermutigen, konnte der Priester in seiner Rollen-Wirksamkeit eine wahre Befriedigung spüren. Dies ist ironischerweise heute noch in sozialistischen Ländern der Fall, wo die Verfolgung die christliche Gemeinschaft in eine wahre Gettosituation zwingt, welche, wie es die Geschichte des jüdischen Volkes dramatisch zeigt, zur Erhaltung religiöser Überlieferungen und Sitten erheblich beitragen kann.

Wenn nun der Priester, der oft noch dazu erzogen wurde, den Katechismus, die Kanzel und den Religionsunterricht als die wirksamste Apparatur zu sehen, entdeckt, daß diese Apparatur nur geringen oder gar keinen Einfluß auf die Mentalität der Gemeindeglieder ausübt, dann findet er sich vor einer Rollen-Identitätskrise. Die Versuchung ist dann groß, zu versuchen, seine Führungsposition und seinen Einfluß auf die Gemeinschaft zurückzuerobern, indem er in die soziale und politische Arena steigt, um dort seine christliche Anschauung und Wertvorstellung zur Geltung zu bringen. Sollte ihm aber in seiner neugefundenen Rolle als Kreuzfahrer und Prophet von seinen Vorgesetzten entgegengetreten werden, dann kommt die Spirale von Rollen-Krise, Autoritätskrise und Glaubenskrise ins Spielen.

Erwartungen der Laien

Zur Identitätskrise des Priesters von heute gehört auch seine Ungewißheit und Verwirrung über die Rollenerwartung bei den Laien, und was sie für eine Verhaltensweise von ihm erwarten. Das Konzil hat dem Laien eine neue Wertschätzung seiner Stellung in der Kirche gegeben. Der Laie weiß, wer er ist, aber der Priester ist nicht mehr so sicher wie früher über seine eigene Rolle gegenüber der neuentdeckten Würde des Laienstandes.

Überdies hat der Priester durch die allgemeine Verbreitung der höheren Ausbildung seine Monopolstellung in Bildung und Kultur eingebüßt, er ist nicht mehr derjenige, der für alles, auch für weltliche Geschäfte, konsultiert werden muß, wie das früher in der Dorfkultur der Fall war. Der Pluralismus macht es unmöglich, sich ein einheitliches Bild von der Rolle des Priesters zu machen. Eine Vielfalt von Verwirklichungen ist jetzt erfordert, die sowohl Ungewißheit wie Bereitschaft zum Experiment mit sich bringt. So macht man sich dann Gedanken etwa über die nötige Spezialisierung der Priester für bestimmte Formen des Apostolats oder über die Weiterbildung der Priester für eine «zweite Laufbahn». In diesen Zusammenhang gehört auch die dornige Frage der «Bindestrich-Priester» (hyphenated Priest), jener Priester, die zugleich auch Wissenschaftler, Psychiater, Techniker oder sonst etwas sind.

Die geistlichen Bedürfnisse des Volkes (und des Priesters selber) treten so mehr in den Mittelpunkt, aber dies ist hart für Priester, denen in der Vergangenheit zeitliche und materielle Probleme der Pfarrei aufgebürdet wurden, mit denen er fertig werden und an die er sich gewöhnen mußte. Studien und Spezialisierung reichen jetzt nicht aus; der Priester muß mehr denn je ein Mann des Gebetes (und als solcher bekannt) sein. In einem wachsend säkularisierten Milieu muß er Zeugnis geben für des Menschen Bedürfnis nach Muße, nach dem Zeithaben über das Leben nachzusinnen, nach Gezeiten für Gebet und Gottesnähe.

Ein Priester oder Ordensmann, der in seiner äußeren Wirksamkeit (selbst wenn er diese aus Liebe zu Mitmenschen in materieller Not und körperlichem Leid ausübt) so geschäftig ist, daß er keine Zeit zum Beten hat, gibt kein Zeugnis für das, was heute verlangt wird: nämlich ein Zeugnis für Gebet, Besinnung und Muße als wahrhaft menschlichen und vermenschlichenden Werten. Darin vor allem läge das Zeichenhafte eines kontemplativen Ordens von heute, aber nur unter der Bedingung, daß sein Zeugnis irgendwie «sichtbar» und so menschlich wirksam würde.

Klerikale Privilegien und «Rechte» sind Überreste eines vergangenen Priesterbildes. Der moderne Priester muß lernen, sich ihrer zu entledigen, sie nicht als sein Recht zu beanspruchen. Er muß in seinem Lebensstil ein lebendiges Bewußtsein widerspiegeln, daß er seine Stellung in der Kirche von Gott für die Menschen (propter homines), nicht für sich selber und die Erhöhung und Befriedigung seiner Person erhalten hat. Seine Rolle soll ganz klar Dienst für die Gemeinde sein. Die Unfähigkeit, diese Tatsachen zu erfassen, trägt oft dazu bei, daß Feindschaft entsteht zwischen Klerus und Gläubigen, daß das Volk seinen Priester ablehnt, daß schließlich der so vom Volk abgelehnte Priester in eine Identitätskrise gerät, weil er seine privilegierte Stellung nicht aufgeben will, von der er glaubt, sie sei sein Recht.

Keine leichten Antworten

Die Liste von Faktoren, die wechselseitig aufeinander wirken und bei heutigen Priestern Glaubenskrisen herbeiführen, ist nicht vollständig. Aber sie sollte hinreichend zeigen, daß die Bedrängnisse für den Priester heute vielfältig und komplex sind. Es wäre einfach falsch, jene Männer, die das Priestertum oder das Ordensleben verlassen, als «Verräter» abzutun oder anzunehmen, daß sie das einzig aus «unwürdigen Motiven» getan haben. Ein solches Urteil war früher vielleicht nicht so verkürzt, als der soziale Druck – Kirchenstrafen, Ächtung durch die Laien, Unfähigkeit, nach dem Austritt den Lebensunterhalt zu verdienen – noch wirksam war. Dieser Druck war zwar nicht unbedingt günstig für die Verinnerlichung des Glaubens, aber wenigstens half er dem Priester in seinem Amt zu bleiben, auch wenn er ernste Glaubensprobleme hatte.

Was heute dringend gefordert wird, ist erstens ein waches Bewußtsein über die Kluft zwischen der Ausbildung, welche den Priestern zuteil geworden, und der gegenwärtigen Situation, in der sie leben und ihr Priesteramt ausüben müssen. Und zwar müssen sich sowohl jene, die Priester für die Zukunft ausbilden, als auch die Kirche als ganze darüber klar werden. – Zweitens (vielleicht sollte dies an erster Stelle stehen) müssen wir die Tatsache akzeptieren, daß wir uns nicht in einer «Übergangszeit» befinden, daß sich nicht alles bald beruhigen wird, daß wir, soweit wir in die Zukunft sehen können, mit einem stets sich beschleunigenden Wandel rechnen müssen, und dies sowohl in der Kirche wie auch in der zivilen Gesellschaft.

Bis wir diese Tatsachen wahrhaben wollen, gibt es keine realistische Hoffnung auf eine zeitgemäße Priesterausbildung, die verspricht, daß künftig Priester ihr Priestertum gelassen und von ihrer Rolle in Kirche und Gesellschaft überzeugt leben können. Der Rhythmus des Wandels wird sich nicht verlangsamen; der Priester (aber auch der Laie und die Kirche als ganze) muß lernen, wie er in dieser neuen Welt, die sich um ihn herum aufbaut, leben muß. Wenn er dies nicht lernt, das heißt wenn man ihn dazu nicht anleitet, wird er immer mehr in seiner Identität als Priester und in seinem Glauben als Christ bedrängt sein.

Im neuen Land

Es gibt dazu keine leichten Antworten. Geisteshaltungen ändern sich nicht über Nacht. Die Notwendigkeit für eine neue Gesinnung war nie zuvor so dringend. Wir alle sind Einwanderer, die ein schneller gesellschaftlicher Wandel über

Nacht in ein «anderes Land» transportiert hat. Die jüngeren Priester (und seien wir gerecht, auch einige der Nicht-so-Jungen) akklimatisieren sich rasch in ihrer neuen Heimat. Aber sie sind bestürzt über ihre älteren Kollegen, die darauf bestehen, weiterhin an der Sprache und den Sitten des «Alten Landes» festzuhalten: die Kluft zwischen den Generationen tut sich auf. Aber mag sein, in ein oder zwei Generationen, wenn sie mit der neuen Welt des permanenten Wandels richtig vertraut geworden und ihre defensive Haltung gegenüber der Vergangenheit überwunden haben, daß dann die jungen Priester sich wieder mit Stolz auf ihre Wurzeln besinnen und erneut mit dem Studium der Sprache und der Sitten ihrer Vorfahren beginnen.

Wie Lehrer, die es verstehen, «Altes und Neues» aus ihrer Sammlung vorzuführen, könnten sie dann bei der Verkündigung der Heilsbotschaft wieder froh werden: im Bewußtsein nämlich, zur volleren Humanisierung ihrer neuen Heimat einen eigenständigen Beitrag zu leisten.

(Übersetzt von K. Weber) *Gerald J. Phelan, Rom*

ERLÖSUNG ZUM FRIEDEN

In seinen «Thesen über Grausamkeit»[1] beklagt *Alexander Mitscherlich* die Unwirksamkeit der «Kulturleistung» des Christentums, seiner Erlösungs- und Friedensbotschaft:

«Das an so vielen Plätzen aufgestellte Kreuz mit dem unter Qualen Verstorbenen ist ein Mahnmal: Töten heißt Schuld auf sich laden. Schuldgefühle sollen der Lust am Foltern entgegentreten. Wir müssen uns eingestehen, die Mahnung hat versagt. Zu viele Menschen foltern nach Jahrtausenden der Predigt, des Gebots, nicht zu töten» (a.a.O., 99–100).

Auf der Suche nach Gründen für dieses Versagen kommt Mitscherlich zunächst zu der Überlegung, daß der Anblick des Gekreuzigten eben nicht nur Schuldgefühle und Mitleid wecke, sondern auch «verborgene, verbotene Lust am Töten und Zerstören». Wie immer man die Wirkung des Bildes des Gekreuzigten in unserer Kultur einschätzen mag, bedeutsamer ist, daß Mitscherlich den Gekreuzigten als Spiegel unserer selbst deutet und uns vor Augen hält: wir selbst sind die «Folterknechte»!

«Die Folterknechte sind keine andere, keine fremde Rasse. Mehr oder weniger sind wir alle verführbar, den Mitmenschen zu quälen. Auch die sind es, die solches weit von sich weisen. Sie wissen nur nicht, was sie tun.»

Genau hieraus leitet Mitscherlich dann die Folgerung ab:

«Zu hoffen, daß wir *von außen*, von einem Heilbringer, von unseren Triebwünschen erlöst werden, ist leere Hoffnung. Wir können uns nur so weit frei oder unfrei fühlen, wie wir Kenntnis von uns selbst haben: nicht verklärte, sondern unbeschönigte Kenntnis» (101 f./Hervorh. v. m.).

Daraus folgt:

«Die Autorität, die uns belehren könnte, müßte uns durch *mehr* Wissen über uns befreiend helfen, statt uns vorzuspiegeln, mit gutem Willen wären in Jahrtausenden ausgetretene Fußstapfen der Brutalität zu vermeiden» (103).

Für Mitscherlich, der hier als echter Schüler *Sigmund Freuds* erkennbar wird, ist daher eine Erlösungs- oder Heilslehre nur dann überhaupt diskutabel, wenn sie dem Menschen nicht vorspiegelt, ihn «von außen» erlösen zu können: durch eine Botschaft mit bloßer Appellfunktion. Eine solche muß scheitern, da sie den Menschen «von innen» heraus nicht wirklich ernst nimmt: seine Natur, die wesentlich von triebhafter Aggressivität bestimmt ist. Erlösende oder befreiende Hilfe wäre einzig zu erwarten von einem Mittler, der sich als Vermittler von «mehr Wissen über uns» bewährte. «Heilbringer» in solchem Sinne würden volle Autorität freilich erst als «Vorbilder» gewinnen:

«Auf Vorbilder wird es auch weiterhin in jeder menschlichen Gesellschaft ankommen; die, nach denen wir suchen, müssen Ähnlichkeiten mit uns selber haben. Sie müssen die Spuren unserer Sorgen und Nöte verraten» (104).

Die in Mitscherlichs Friedensforschung anzutreffende Skepsis gegen den christlichen Heilsanspruch ist auf dem Hintergrund von S. Freuds Kritik am christlichen «Gebot» der Nächstenliebe zu sehen, wie aus Mitscherlichs bekannter Friedenspreisrede deutlich hervorgeht.[2]

Auf Grund der Existenz der «Aggressionsneigung» – «dieser primären Feindseligkeit der Menschen gegeneinander» – gerät für Freud «das Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst», ins Zwielicht, weil «nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft».[3] Von daher schließt Freud auf die Undurchführbarkeit dieses Gebotes für den normalen Menschen; und daraus folgt auch die Unsinnigkeit eines Bemühens in dieser Richtung:

«Wer in der gegenwärtigen Kultur eine solche Vorschrift einhält, setzt sich nur in Nachteil gegen den, der sich über sie hinaussetzt» (127).

Freud wäre mißverstanden, hielte man diese Feststellung für einen Aufruf zur Libertinage. Es ist diese Feststellung nur die ihn bekümmernde Konsequenz jener früheren, die für ihn gleichzeitig – aus therapeutischen Gründen – einen Vorwurf gegen die Tendenz des «Kultur-über-Ichs»,[4] den Menschen zu überfordern, enthält: Das Gebot der Nächstenliebe «kümmert sich ... zu wenig um das Glück des Ichs, indem es die Widerstände gegen die Befolgung, die Triebstärke des Es und die Schwierigkeiten der realen Umwelt nicht genügend in Rechnung bringt» (126). Es nehme vielmehr unbesehen an, «daß dem Ich die unumschränkte Herrschaft über sein Es zusteht. Das ist ein Irrtum» (ebd).

Diese Begründung Freuds stand, wie man sieht, Pate bei Mitscherlichs kritischen Äußerungen zum Erlösungsanspruch der christlichen Botschaft.

Die Frage ist nun: Vermittelt das Christentum einen «Heilbringer», der nicht bloß «von außen» auf den Menschen zukommt, sondern als ein uns ähnliches «Vorbild» erkannt werden kann, und vermittelt es eine Erlösungsbotschaft, die das Glück des Ichs sowie seine Konfliktsituation wesentlich einbezieht und die uns, wie Mitscherlich fordert, u. a. durch «mehr Wissen» und mehr Erkenntnis über uns selbst zu befreien und erlösen vermag?

Vor dem Hintergrund des heute weltbewegenden Problems von Krieg und Frieden gewinnen die Vorbehalte Freuds und Mitscherlichs einen hochaktuellen Akzent: Darf der christliche Glaube sich wirklich als wesentlichen Beitrag zur Friedensforschung verstehen?

«Erbschuld» und «böse Begierlichkeit»

Zunächst handelt es sich darum, gleichsam in einem Blick zu erfassen, daß «Friede» tatsächlich eine, um nicht zu sagen die

[1] Vgl. A. Mitscherlich, Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität (Frankfurt/M. 1969), S. 97–104.

[2] Abgedruckt wurde diese Rede z.B. im «Spiegel» 23 (1969), Nr. 42, S. 206–212.

[3] Vgl. S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur; am leichtesten zugänglich als Fischer-Taschenbuch Nr. 6043 (Frankfurt–Hamburg, seit 1953 in mehreren Auflagen erschienen), ebd., S. 102.

[4] Freud befaßte sich mit dem «Idealgebot» der Nächstenliebe natürlich nur im Hinblick auf dessen kulturelle Eigenart und Bedeutung; seine theologische Eigenart war ihm, wie es scheint, nicht zugänglich.

zentrale Auslegung der Heilsbotschaft Jesu Christi ist.[5] Bereits die Briefliteratur des Neuen Testamentes spricht akzentuiert vom «Gott des Friedens» (1 Thess 5, 23 / Röm 16, 20 / Phil 4, 6.9 / Hebr 13, 20 u. a.), vom «Evangelium des Friedens» (Eph 2, 17.6, 15), verbunden mit der Aufforderung, dem Frieden, den Jesus Christus gebracht hat, «nachzujagen» (Hebr 12, 14). Das Evangelium des Heils als Friede erscheint als Grundzug der Verkündigung vor allem des Lukas (Lk 2, 14; vgl. 19, 38.42 / Lk 7, 50.8, 48), aber auch des Johannes (Joh 14, 27 / 16, 33). Die Texte zeigen: Jesus selbst bringt den Frieden, oder noch eindeutiger: «Er ist unser Friede» (Eph 2, 14). «Friede» wird auch parallelisiert zu «Leben», und im Blick auf die endzeitliche Enthüllung der «neuen Schöpfung» erscheinen beide als komplementäre Begriffe.

Aus alledem ergibt sich die bündige Feststellung des Paulus: «Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Frieden und Freude durch den Heiligen Geist» (Röm 14, 17 / vgl. Eph 4, 1–6 / Jak 3, 18). So wird «Friede» auch zum wesentlichen Bestandteil der Nächstenliebe in der vom Evangelium seliggepriesenen Form (Mt 5, 9).

Soweit der kurze Überblick über das Selbstverständnis des Christentums.

Nun müssen wir freilich im Sinne Mitscherlichs fragen: Da das Christentum sich wesentlich als eine Botschaft versteht (nicht als Lehre o. ä.), nimmt es denn in genügender und überzeugender Weise Kenntnis von der Welt, das heißt vom Menschen, der Adressat dieser Botschaft sein soll? – Die Antwort auf diese Frage muß den Blick darauf lenken, daß die christliche Verkündigung von Anfang an mit ihrer Heils- und Erlösungsbotschaft die «Unheilssituation» – als Status ante – des Menschen mitverkündet hat, einen Status, den die Tradition schon früh mit dem Namen «Erbsünde» (bzw. Ursprungssünde) belegt und systematisch entfaltet hat. Aus der Tatsache, daß die «Erbsünde» einen wesentlichen Bestandteil der Heilsverkündigung selbst bildet, folgt nun freilich, daß «Erbsünde» nicht als eine schon innerweltlich (etwa mit Hilfe moralischer Kriterien) konstatierbare Größe oder Realität aufgefaßt werden darf. Vielmehr sollte sie als grundlegendes Interpretament der menschlichen Realität, Situation oder Verfassung als solcher (der «Natur») *im Lichte des Evangeliums* verstanden werden! «Erbsünde» heißt, Wirklichkeit und Welt des Menschen werden von der Heilsbotschaft aus und in ihrem Lichte (neu) *interpretiert*, das heißt *verglichen* mit der von Gott geschenkten, Gemeinschaft mit ihm bedeutenden Heilssituation – wie sie das Evangelium intensiv ahnen läßt –, und vor diesem überwältigenden Eindruck als erbärmlich und elend erkannt. Die Heilige Schrift kann daher den Menschen außerhalb des durch Christus vermittelten Heils auf Schritt und Tritt nur immer wieder als Blinden, Tauben, Lahmen, von Finsternis Bedrohten, Versklavten und Toten fixieren und die Erlösung etwa als Heilung des Blindgeborenen (Joh 9) veranschaulichen. «Sünde» kann diese vorausgesetzte Unheilsverfassung des Menschen nur in analogem Sinne heißen: insofern diese als «Urexistential» für jede konkrete Sünde und Schuld verstanden wird, als «Sündenherd» («fomes peccati»).

Was das bedeutet, wird gleich klarer, wenn wir uns der konkret-inhaltlichen Realität der «Erbsünde» zuwenden – dem, was in der Tradition als unmittelbare «Folge» der «Erbsünde» gilt. Darunter fallen Tod, Krankheit, Leid, Unglück – einerseits natürliche Realitäten, gewiß, andererseits jedoch Erfahrungen, die – im Lichte des Heilsangebotes Gottes gesehen – als Hindernis und Erschwerung von Glaube, Hoffnung und Liebe erscheinen. Einen besonderen Rang unter diesen sogenannten «Folgen» der Erbsünde nimmt die «Begierlichkeit» oder «der Zündstoff» («Sündenherd»), wie das Konzil von Trient formuliert, ein. Diese Begierlichkeit oder Begehrlichkeit heißt dort «*oder* Zündstoff» (für Sünde) deswegen, weil sie – wie gleich erläutert wird – «aus Sünde stammt» und «zu Sünde hinneigt».

Damit dürfte das *theologische* Wesen dieser «Konkupiszenz» genügend geklärt sein. Offen kann zunächst noch bleiben, wie man sich ihr *anthropologisches* Wesen konkret-inhaltlich des näheren vorzustellen hat. Neuere Überlegungen haben hier den Dualismus zwischen Natur und Person ins Auge gefaßt: Jene Spontaneität seiner Natur, die der freien Selbstverfügung des Menschen vorausliegt, sowie zugleich ihre «Trägheit», Widerständigkeit, ja Undurchdringlichkeit, wo es um ihre Integration in den freien Selbstvollzug des Menschen geht. Das gibt dieser Natur eine Art Zweideutigkeit, insofern sie einerseits ein retardierendes Moment sowohl in sittlich gute wie in sittlich schlechte Akte hineinbringt (deren Wucht und Radikalität bremst), andererseits aber doch auch als Widersprüchlichkeit gegenüber der Berufung und Vollendung des Menschen im Sinne des Evangeliums empfunden wird.[6]

Nach diesen Überlegungen verhält sich die menschliche Natur «konkupiszent», indem sie durch ablenkende und zuwiderlaufende Regungen und Strebungen den Versuchen, zu glauben, zu hoffen und zu lieben im Sinne Jesu widerstrebt. Es dürfte dies «das andere Gesetz in meinen Gliedern» sein, von dem der Apostel schreibt (Röm 7, 23). So bedeutet die Konkupiszenz eine Schwächung der Entschiedenheit des Menschen für Gott und hat häufig genug auch – bei Nachgiebigkeit seiner Freiheit – Schuld im Gefolge.

Gibt es Tatkraft ohne Aggression?

Was ist nun das moderne Stichwort für die von der Theologie hier vorausgesetzte, *anthropologische* Realität?

Dieses Stichwort ist, wie es scheint, die *Aggression* als «Grundmacht des Lebens» (A. Mitscherlich). So sei hier versuchsweise die Frage gestellt, ob nicht die erfahr- und beschreibbaren Wesenszüge der Aggression sich in wesentlichen Punkten mit der genannten Eigenart der Begierlichkeit decken.

Sigmund Freud als «Vater» der Aggressionsforschung spricht von der «angeborenen Neigung des Menschen zum ‹Bösen›, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit», dazu führt er näher aus:

«Das gern verleugnete Stück Wirklichkeit ... ist, daß der Mensch ... zu seinen Triebbegabungen auch einen mächtigen Teil von Aggressionsneigung rechnen darf. Infolgedessen ist ihm der Nächste nicht nur möglicher Helfer und Sexualobjekt, sondern auch eine Versuchung, seine Aggression an ihm zu befriedigen, seine Arbeitskraft ohne Entschädigung auszunützen, ihn ohne seine Einwilligung sexuell zu gebrauchen, sich in den Besitz seiner Habe zu setzen, ihn zu demütigen, ihm Schmerzen zu bereiten, ihn zu martern und zu töten. Homo homini lupus ... Die Existenz dieser Aggressionsneigung, die wir bei uns selbst verspüren können, beim andern mit Recht voraussetzen, ist das Moment, das unser Verhältnis zum Nächsten stört und die Kultur zu ihrem Aufwand nötigt. Infolge dieser primären Feindseligkeit der Menschen gegeneinander ist die Kulturgesellschaft beständig vom Zerfall bedroht.»[7]

Dieser menschlichen Aggressionsneigung ist freilich eine echte Ambivalenz eigen. Mitscherlich warnt davor, die der Aggression zugrundeliegende «energetische Grundkraft ... nur in der destruktiven Richtung am Werk (zu) wähnen». Es sei frag-

[5] Daß sich die Botschaft des NT hierbei als Erfüllung der ausdrücklichen Erwartungen und Hoffnungen des Alten Bundes versteht, darf hier der Kürze halber vorausgesetzt werden.

[6] Vgl. K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz in: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln–Zürich–Köln [3]1961), S. 377–414. J.B. Metz, Art. Konkupiszenz, in: H. Fries (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe I (München 1962), 843–851.

[7] Das Unbehagen in der Kultur (a.a.O.), S. 102. Vgl. auch die an der Yale-Universität von dem Team St. Milgrams durchgeführten Tests über die aggressive Handlungsbereitschaft des «Durchschnittsmenschen» anhand von «Aggressionsmaschinen» (Elektroschock-Strafen). Einzelheiten dieser Experimentalreihe können z.B. bei V.B. Dröscher, R. Denker, I. Eibl-Eibesfeldt nachgelesen werden (zu diesen Autoren vgl. Kasten).

lich, so fügt er hinzu, «ob ohne diese Grundkraft Handeln überhaupt zustande käme».[8] So scheint der Verhaltensforschung an Tieren und Menschen auch der experimentelle Nachweis gelungen zu sein, daß man sich ernsthaft fragen muß, ob nicht die aggressive Grundkraft zugleich die Trägerin von für uns Menschen so wesentlichen Eigenschaften wie Energie, Ausdauer, Vitalität, Lebensfreude, Tatkraft und Unternehmungslust, sexuellem Begehren und Befriedigung ist, und daß Sanftmut, Nachgiebigkeit, Friedfertigkeit ebenso Mangelerscheinungen eines gedämpften oder unterentwickelten Aggressionstriebes darstellen können, wie etwa Trägheit, Resignation u.ä.

Daraus scheint man folgern zu müssen, daß die Aggression als Trieb nicht pauschal verworfen werden kann, nicht schon «das Böse» oder «das sogenannte Böse» bedeutet, sondern lediglich die *biologische Basis* all dessen ist, was durch geistige Fehlleistungen des Menschen erst zum tatsächlich Bösen wird, im übrigen aber sich als konstitutiver Bestandteil vieler, wenn nicht aller positiven und schöpferischen Aktivitäten des Menschen erweist. (Zum Streit der Autoren über die biologische Verwurzelung der Aggression vgl. *Kasten.*)

Vielleicht kann man die Aggression noch weiter bestimmen. Neben anderen Denkern stellte sich auch Sigmund Freud die Frage, «was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern, in ihm erreichen wollen».[9]

Er meinte, darauf müsse man sich nicht lange besinnen:

«Die Antwort darauf ist kaum zu verfehlen: sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben. Dies Streben hat zwei Seiten, ein positives und ein negatives Ziel, es will einerseits die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, anderseits das Erleben starker Lustgefühle» (ebd.).

Bei Freud bleiben nun Glücksstreben und (destruktive) Aggression unverbunden nebeneinander stehen, wie zwei disparate Grundphänomene des menschlichen Daseins; und es ist eben dieser Dualismus (die geteilte «Weltherrschaft»), der jenes «Unbehagen in der Kultur» verursacht, vor dem Freud letzten Endes doch ratlos bleibt. Wenn man sich bei diesem Dualismus jedoch nicht beruhigen kann, sondern – über Freud hinaus – sich die Frage vorlegt, wie denn zwei scheinbar so völlig verschiedene Grundmächte in ein und demselben Menschen koexistieren können, so sehr, daß da bei aller Unfertigkeit und Unvollkommenheit ein einheitliches Wesen – «der Mensch» – entstanden ist und bestehen kann, könnte sich die folgende *These* empfehlen:

Wenn das dauerhafte Glück als Lebenszweck des Menschen erscheint, und sich das aktive Streben nach Glück gemäß Freud unterteilen läßt in «Leidvermeidung» und «Lustgewinnung» (Unbehagen ... 75), so läßt sich der Aggressionstrieb in seinem konstruktiven Anteil auffassen als jene Grundkraft, die das Glücksstreben trägt; die den Brückenschlag vom reinen Bedürfnis zum wirklichen Glück erreichen und zustandebringen will. Mit andern Worten: Die Aggression in ihrem positiven Kern *ist* das aktive Glücks*streben* des Menschen!

Wir sind hier dabei – um dies beiläufig noch einmal in Erinnerung zu rufen –, zu untersuchen, inwiefern die Erfahrungen mit der Aggression sich mit dem, was die Tradition unter «Begierlichkeit» versteht, decken könnten. Wir haben gesehen, welch fundamentale anthropologische Bedeutung die Aggression gewinnt, wenn man sie an der Wurzel menschlicher Aktivität, ja des Glücksstrebens überhaupt sieht.

Hader mit der ganzen Welt

Wann aber schlägt nun diese aggressive Kraft des Menschen zum «Bösen» um, so daß sich an ihr die Formel bewahrheiten

[8] Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (a.a.O.), S. 209.

[9] Das Unbehagen in der Kultur (a.a.O.), S. 74.

Aggression — biologisch verwurzelt?

So lautet die Streitfrage zwischen Philosophen, Soziologen, Psychologen und Zoologen auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um die Möglichkeit, den Menschen zum Frieden zu erziehen und Kriege zu vermeiden. So ist die (im übrigen sehr aggressiv geführte) Auseinandersetzung stark geprägt durch den ausdrücklichen Versuch, das Problem zu lösen im Sinne des «gesellschaftlichen Nutzens». Die meisten Autoren – hierin Freud folgend – engen freilich den Begriff Aggression von vornherein ein auf die Bedeutung «Feindseligkeit» oder «Destruktivität» – eine negative Vorauswertung, welche sachliche Forschung emotional erschwert. Überdies wirken Theorien wie die von Freud («Todestrieb»), Mitscherlich, Lorenz u.a., welche die so gefaßte Aggression in der Triebnatur verankern wollen, als bedrohlicher Angriff auf den Selbsterhaltungstrieb und wecken Gegenaggressionen in Form von Konkurrenzmodellen, die zum Triebmodell (wegen dessen Alibi-Funktion für «faschistische» Kräfte) in polemischem Gegensatz stehen.

Derzeit haben sich zwei «lerntheoretische» Schulen formiert, eine spekulative (Frustrations-Aggressions-Theorie) und eine empirisch betonte (experimentelle Lernpsychologie). Die spekulative Richtung vertreten zum Beispiel A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse – Eine Kritik der herrschenden Moral (Stuttgart-Hamburg 1967), sowie, in journalistischer Aufmachung, J. Rattner, Aggression und menschliche Natur (Olten 1970): Nach ihrer Meinung ist Aggression ein durch permanente Frustration der ursprünglich guten menschlichen Natur erlerntes Verhalten; die herrschende (und dadurch frustrierende) Moral und Ordnung der Gesellschaft seien daher abzuschaffen. Ihnen nahe steht R. Denker, Aufklärung über Aggression (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz [4]1972), und zwar durch seine Auffassung der Aggression als «sekundären Triebs». Die zum Teil heftig aggressiv-polemische Note dieser Autoren läßt beiläufig erkennen, daß nicht bloß die Triebtheorie, sondern auch die These von der gesellschaftlich erzeugten Aggression als Alibi für aggressive Abreaktion dienen kann.

Am sorgfältigsten empirisch fundiert erscheinen die Studien bei H. Selg (Hrsg.), Zur Aggression verdammt? – Psychologische Ansätze einer Friedensforschung (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971). Die Triebmodelle von Freud bis Lorenz werden korrigiert durch das lernpsychologische Modell (zugespitzt: «Homo homini lupus – ja, wenn er es gelernt hat» (ebd., S. 90); doch auch die Frustrationstheorie wird kritisiert wegen ihrer die Fakten überziehenden Spekulation. So wichtige Einsichten nun das Lernmodell auch vermittelt, die radikale Ablehnung des Triebkonzepts durch seine Verfechter dürfte einer philosophischen Analyse nicht standhalten.

Als kluge Vermittlung zwischen den verfeindeten Parteien empfiehlt sich das Werk von I. Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß – Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München [4]1971). Abgelehnt wird hier die vulgarisierte Aggressionstrieb-Theorie: der Mensch sei von Natur aus «bestialisch» veranlagt, somit unveränderlich. Auch eine selektiv begünstigte Naturanlage wie die Aggression könne im Laufe der Stammesgeschichte ihren ursprünglichen Vorteil verlieren und den Fortbestand der Art gefährden. Gegensteuernde Kontrolle und Erziehung seien daher unumgänglich. Deren natürliche Grundlage wären die angeborenen Aggressionshemmungen, aber mehr noch die gleichfalls natürlich verwurzelten altruistischen Neigungen. Das empirische Material legt zwei Hauptmotive für Neigung zur Geselligkeit nahe: Fluchttrieb (der Artgenosse als Schutz) und Brutpflegetrieb. Daß die menschliche Natur diese Triebe konserviert, wird aufgezeigt. Dennoch ist kein Zweifel an einer triebhaften Anlage auch für innerartliche Aggression, wenn eine Ausprägung dieser Begabung durch aggressives Lernen auch durchaus anzunehmen ist (ebd., S. 86, 96 u.a.). Doch wurzele die aggressive Triebbegabung in jener Kampfkraft des Lebewesens, die seine (beim Menschen sogar geistig-schöpferische) Lebensbewältigung erst ermögliche (ebd., S. 100). Vgl. dazu auch die Forschungsergebnisse von Rothenbuhler, la Farge und Keeler, zitiert z.B. bei V.B. Dröscher, Die freundliche Bestie – Neueste Forschungen über das Tierverhalten (Oldenburg-Hamburg [2]1969), S. 149ff., 237.

Theologische Anthropologie, zu deren Objekten die «Begierlichkeit» (Konkupiszenz) gehört, muß die Bemühungen der Aggressionsforschung selbstverständlich kennen, um selber besser zu verstehen, wovon sie spricht, wenn sie die (spontane) «Natur» von der «Person» unterscheidet. Doch kann sie dem Ausgang der Debatte um die (möglicherweise komplementären) Deutungsmodelle – Aggression zutreffender durch Triebmodell oder Lernmodell beschrieben? – gelassen entgegensehen. In beiden Modellen behält Aggression philosophisch den Charakter der «Natur» im Unterschied zur «Person»; und Natur und Person bilden zusammen jenen theologischen Begriff «Natur», welcher dem Begriff «Gnade» vorausgeht.

würde: «aus der Sünde stammend – zur Sünde hinneigend»? Freud selbst setzt «das Böse» mit der *zerstörerischen* Komponente der Aggressionsneigung gleich, die er zugleich als ebenso «angeboren» betrachtet (s. o.).

An anderer Stelle, in Zusammenhang mit dem Streben nach Glück, sieht er «das Programm des Lustprinzips ... im Hader mit der ganzen Welt» liegen: «Alle Einrichtungen des Alls widerstreben ihm ... Glück ... ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich».[10] Freud vermutet, man müsse sogar sagen: «Die Absicht, daß der Mensch ‹glücklich› sei, ist im Plan der ‹Schöpfung› nicht enthalten» (ebd.).

Demnach scheint es, als hänge das Maß der zerstörerischen Wirkung der Aggression davon ab, wie der einzelne Mensch sich zu dieser Einsicht stellt, ob er sie annimmt oder ablehnt. Sie ablehnen hieße, für sich nicht wahrhaben wollen, daß Gewinn und Genuß von Glück immer nur als Episode möglich ist; hieße, statt den Glücksanspruch zu ermäßigen («Realitätsprinzip»), den «Hader mit der ganzen Welt» riskieren und alle dem eigenen Glücksanspruch «widerstrebenden Einrichtungen des Alls», wenn nötig, zerstören wollen.

Freilich, «das Böse» scheint noch nicht genau hier zu beginnen, sondern im wesentlichen dort, wo die zerstörerische Wirkung der Aggression – des Glücksstrebens – nicht nur gegen die Natur, sondern gegen die «Artgenossen», gegen die Mitmenschen sich zu kehren beginnt; wo der Mitmensch dem Menschen erscheint als «eine Versuchung, seine Aggression *an ihm* zu befriedigen ... Homo homini lupus» (Freud, s. o.).

Als «Versuchung, seine Aggression an ihm zu befriedigen», erscheint dem einzelnen sein Mitmensch offensichtlich nicht nur, weil dieser vor dem eigenen Glücksanspruch, der den «Hader mit der ganzen Welt» riskiert, als Konkurrent und Rivale empfunden wird, sondern auch, weil er selbst als Mittel, das heißt als Befriedigungsobjekt auf dem Weg zum Glück erscheint.

Hier also kommt das die Menschen erschreckende «Böse» zum Vorschein, und man versteht, daß Freud zu dem Urteil neigte, daß «nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft» wie «das Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst».[11] Man sieht aber auch gut, wie man von diesem Aggressionstrieb sagen kann, daß er «zur Sünde neigt» und «aus Sünde stammt». Einesteils ist die wesenhafte Maßlosigkeit und Unersättlichkeit («Hader mit der ganzen Welt») des aggressiven Strebens nach Glück (desiderium naturale in beatitudinem) stets in Gefahr oder in Versuchung, das Glück auf Kosten oder zum Schaden des Lebens und Lebensglücks von Mitmenschen zu erzwingen. Zum anderen stammt eine derartige Aggressivität «aus Sünde», und zwar insofern, als sie der (meist verdrängten) Grundentscheidung entspringt, umfassendes und dauerhaftes Glück sei auf dieser Erde zu haben, mindestens für den, der «jeden Preis» («Hader mit der ganzen Welt») zu zahlen bereit ist, weil er glaubt, Glück sei *mehr* als «ein episodisches Phänomen» und entgegen allem Anschein doch «im Plan der Schöpfung ... enthalten».

Erlösung zum Frieden

Daß «nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft» wie das Gebot der Nächstenliebe, dürfte seinen Grund in der ebenso ursprünglichen Not menschlicher Selbstbehauptung finden. Denn diese menschliche Natur ist ursprünglich gebrochen und bedroht von vielfacher Leiderfahrung (worauf ja auch Freud hinweist), von Endlichkeit und Todverfallenheit. Wen immer Verlust, Untergang, Vergänglichkeit und Verwesung als unüberholbare Realitäten im Dasein beeindrucken (und wer kann diesem Eindruck entrinnen?), der wird sein Stückchen Leben und Glück wie eine Beute an sich zu raffen und zu halten suchen. Nicht liebende Verschwendung, nicht Hingabe des Lebens, sondern das «Recht des biologisch Stärkeren» wird er lauernd als «seine» Moral durchsetzen wollen. Denn was einer freiwillig oder unfreiwillig losläßt, hergibt, aufgibt, einräumt usw., das scheint unwiederbringlich verloren zu sein. Das Leben (verstanden als «Bios») eines Menschen mit seiner Vitalität scheint doch von Natur aus auf diesen Ich-Punkt eingegrenzt und auf ihn bezogen zu sein, verbunden mit der verzweifelten Anstrengung, aggressiv auszubrechen, «Beute zu machen», um, damit zu sich zurückkehrend, an Leben reicher zu werden.

Diese aggressiven Ausbrüche der Selbstbehauptung des Menschen vollziehen sich jedoch unterschwellig immer in Konkurrenz, im Wettlauf mit jener anderen Wahrheit des Lebens, die von Augustinus bis Heidegger als «Vorlaufen zum Tode» benannt wird.

Befreiung oder Erlösung des Menschen aus dieser «Verdammung», diesem «Geworfensein» in die Arena der Gladiatoren, aus dem circulus vitiosus des Wettkampfs vor und mit dem Tod als dem allenthalben verdrängten Ur-Karzinom des menschlichen Daseins,[12] könnte nur erwachsen aus der Antwort auf die Frage, ob das Menschenleben, statt in dieser so bedürftigen biologischen Vitalität auf- und unterzugehen, über den Schoß der Natur hinaus Halt und Grund fassen, Sinn und Erfüllung finden sowie einen Quell neuen Lebens erschließen kann.

An dieser Stelle nehmen wir nun Mitscherlichs Feststellung auf, daß es auf «Vorbilder» auch in einer zukünftigen Gesellschaft ankommen werde: «Die, nach denen wir suchen, müssen Ähnlichkeiten mit uns selber haben. Sie müssen die Spuren unserer Sorgen und Nöte verraten» (s. o.). Unter jenen, nach denen wir suchen, kommt gewiß Jesus Christus vor. Er hat Ähnlichkeit mit uns selbst. Und doch ist er Vor-bild insofern, als sein Leben und Sterben eine radikal neue Form von Dasein vorbildet. Sein im rein Selbstlosen aufgehendes Da-sein für andere (anstelle aggressiver Selbstbehauptung gegen sie) war nach seinem persönlichen Zeugnis nur möglich, weil sein «Selbst» – jenes «Selbst», das in jeder Selbstbehauptung sein Überleben sucht – woanders als nur im Eigenen geborgen und gehalten war: in jenem Anderen nämlich, den er «Vater» nannte.

In dieser Tiefe scheint der Sinn des geheimnisvollen Zeugnisses zu gründen: «Meine *Speise* ist es, *daß* ich den *Willen* dessen tue, der mich gesandt hat, und *daß* ich (so) sein Werk vollende» (Joh 4, 34).

In dieser in Bildworte gefaßten Selbsterfahrung Jesu wird deutlich, daß sein Dasein, ohne den Vorbildcharakter zu verlieren, doch wesentlich über das rein Vorbildhafte hinausgeht: und zwar durch die Vereinigung von erfülltem Vater-«Willen» und «Speise». Was bedeutet das? Der angesprochene «Wille» Gottes gehört zu den für heutiges Verständnis dunkelsten Begriffen der Bibel. Eine kurze Skizzierung seiner inhaltlichen Bedeutung ist indessen für unseren Zusammenhang – Erlösung zum Frieden – unentbehrlich.

Der «Wille» Gottes

Die Berufung auf den Willen Gottes im markanten Sinn scheint zum erstenmal – und zwar in polemischer Form – bei den Propheten aufzutreten: Gott «will» (= Wille Gottes) Liebe bzw. Barmherzigkeit, nicht Brandopfer (Hos 6, 6; Mich 6, 6–8;

[10] Ebd., S. 75.

[11] Ebd., S. 102.

[12] Die «Krebsstation», A. Solschenizyns großer Roman, ist das Projektionsbild des menschlichen Mit- und Gegeneinanders sowie seiner Hintergründe.

vgl. Mt 9, 13). Der Wille Gottes scheint ebenso auf in jenen Verheißungen, die sich auf den Heilstag Gottes beziehen: Erlösung vom Krieg (Hos 2, 18; Mich 4, 3 u. a.), Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Friede (Mich 4, 3; Hos 2, 19; Jes 11, 4 ff.; 58, 6 ff.), Versöhnung und Vergebung von Schuld (Mich 7, 18). Die Frage nach dem Willen Gottes spitzt sich dann auf entscheidende Weise zu in der Auseinandersetzung um die Person Jesu und seine Botschaft. Bei Matthäus ist diese Auseinandersetzung um Absicht und Willen Gottes wohl am pointiertesten zusammengestellt, und zwar in den Gleichnissen und Jüngerbelehrungen, die auf das Petrusbekenntnis und die Leidensweissagung Jesu folgen (Mt 16 ff.). Interessanterweise wird hier an ein und demselben Jünger (Petrus) der unversöhnliche Gegensatz zwischen Gottes Denken und Wollen einerseits und menschlichem Sinnen und Trachten anderseits exemplarisch aufgedeckt. Das Bekenntnis zu Jesus wird – als vom «Vater im Himmel» eingegeben – dem Petrus gleichsam genommen, seine bewahrenwollende Sorge um Jesus an der Schwelle zum Weg des Leidens hingegen wird ihm als typisch menschliche Regung angerechnet, aber gerade so als «satanisch» dem Willen Gottes gegenübergestellt. In der Folge nun geht es um die radikale Alternative Wille Gottes – Menschenwille. Wer den Willen Gottes suchen und erfassen will, muß sein Sinnen und Trachten grundlegend ändern (vgl. Röm 12, 2), das heißt aber, sich von seinen bisherigen Anschauungen, Standpunkten und Wünschen lossagen und Jesus nachfolgen (Mt 16, 24). Die weiteren Lehrstücke erläutern jenen Gegensatz in beispielhafter Form und lassen gleichzeitig zeichenhaft erkennen, daß der von den Propheten angesprochene «Tag des Heils» bzw. «Neue Bund» in Jesu Wort und Wirken nahe ist. Die Auseinandersetzung erreicht ihren Höhepunkt in der Frage des Pharisäers nach dem größten Gebot und dem Bescheid Jesu, der die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und die Liebe zum Nächsten «wie zu sich selbst» herausstellt: «An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten» (Mt 22, 34–40). Darauf wird dann auch die Abrechnung mit den Pharisäern aufgebaut, denen irreführende Verfälschung des wahren Willens Gottes vorgeworfen wird (Mt 23).

Aus den Lehrstücken Jesu sowie seiner Aufforderung, ihm nachzufolgen, wird unschwer erkennbar: Er tut, was Gott will, denn er selbst *ist* in Person, in Rede und Tun der menschgewordene Wille Gottes (vgl. auch Mt 5–7).

In ausschlaggebender Weise muß dies den Jüngern am Leiden und Sterben Jesu aufgegangen sein: Jesus «*muß* nach Jerusalem gehen, von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten vieles erleiden und getötet werden» (Mt 16, 21 Par). Jesus *muß* sterben, um das Gefängnis der aggressiven, zerstörerischen Selbst-behauptung des Menschen zu sprengen: Durch seine bewußte und freie Auslieferung an todbringende Feindschaft und Bosheit hindurch und im Aushalten der Todesangst konnte aufleuchten, daß Jesus über alles Bedrohtsein vom Tode hinaus auf Jemand hin lebte, dem er sein Leben anvertraut hatte.

Der «Vater»: erfahrener Lebensquell

«Vater» bedeutet in der Selbsterfahrung Jesu die Erfahrung zunächst von einem Lebensquell jenseits des eigenen Ich (und seiner Ichsucht), der es ihm ermöglichte, sein biologisches Leben nicht absolut zu setzen und gegen «die anderen» durchzusetzen; die Erfahrung dieses Lebensquells dann als eines DU (auf das nur der Name «Vater» paßt), *weil* es sich *als haltendes* und *Leben schenkendes DU* erfahren läßt für den, der in vorbehaltlosem Vertrauen und Sich-verlassen (bis in die Verlassenheit des Sterbens hinein) und in restloser Hingabe sein Leben wagt für «die anderen». Wer bis in die letzte Wurzel seiner selbst sich hingibt (auch wenn es wie «Torheit» erscheint), wird dabei gewahr, daß er sein Leben nicht verliert, sondern erst gewinnt: Daß er «gespeist», «gestärkt», «neu lebendig gemacht» (= «zum Leben erweckt»), ja gleichwie «gezeugt» aus dieser restlosen Selbsthingabe *hervorgeht:* gleichwie neu geboren und angenommen.

Aus dieser Erfahrung des ständigen eigenen «Gezeugt-werdens» heraus – wie sie aus der völligen Selbsthingabe hervorkommt – erkennt Jesus sich selbst und sagt er sich aus als «Sohn». Aus eben diesem Grund kann er auch selber zur «Speise» werden für jene Menschen, die ihr Leben wagen wollen in Gemeinschaft mit ihm (= Kommunion) für «die anderen», und die, so vom (neuen) Leben des «Sohnes» empfangend (= «Heiliger Geist», «Gnade»), selber «Kinder Gottes» werden.

Die biblischen Ausdrücke sind demnach keine sentimentalen Redewendungen, sondern Lebenserfahrungen: Erfahrungen eines dem liebenden Menschen geheimnisvoll zuwachsenden Lebens![13] Spätestens hier leuchtet auch die Verwandtschaft von Tod und Liebe auf, in der äußersten Zuspitzung ihres Wesens: In der «Torheit» («Kreuz») der sich bis zum Äußersten entblößenden Selbst-losigkeit der Liebe, die ihr Sich-selbst-(«hundertfach»)wieder-geschenkt-Werden als «Auferstehung» aus dem Tod erfährt. Eben diese Erfahrung von «Auferstehung», von Zu-neuem-Leben-erweckt-Werden und von Sich-selbst-geschenkt-Werden enthält zugleich die Erfahrung des gesuchten Glücks als unbeschreiblicher «Seligkeit»!

Gerade diese Erfahrung erlaubt es nun auch, die natürliche Aggression in radikal neuer Weise als Liebe fruchtbar zu machen, das heißt sie von ihrer zerstörerisch-defensiven Enge zu befreien und ihre positiv-schöpferische «energetische Grundkraft» (Mitscherlich) für den Einsatz der Liebe zu entbinden. Unaufhörlich aus dem «Vater» Jesu Christi hervorgehend – «die Liebe hört niemals auf» (1 Kor 13, 8) – kann diese aggressive «Grundmacht des Lebens» selbstvergessener Liebe dienstbar werden und ein mitreißendes Engagement wecken, das Feuer auf die Erde wirft und Menschenherzen und Verhältnisse entzündet. Dann bewährt sich das Christentum als Heils- und Friedensbotschaft: «Das Reich Gottes ist ... Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist» (Röm 14, 17).

Bei alldem sprechen wir jedoch nicht nur von Erlösung, sondern vom Erlöser: Jesus Christus. Jesus ist, wie angedeutet, über alle Vorbildlichkeit hinaus von qualitativer Einmaligkeit. Diese Einmaligkeit wird deutlich, wenn man ihr nicht einen willkürlich herbeigeholten Begriff unterlegt, sondern sie an der geschilderten Struktur der Gotteserfahrung abzulesen versucht. Diese Schilderung der Radikalstruktur spiritueller Erfahrung schränkt nicht ein, sondern läßt (mindestens) offen, daß Jesus, was er ist und als was er sich erfährt, nur durch den «Vater» ist: nämlich «Sohn», das heißt u. a. «gezeugt», «zum Leben erweckt», «gespeist», «gestärkt» usw.; zugleich «Bild» Gottes selbst (2 Kor 4, 4 / Kol 1, 15), «Logos». Jesu Selbsterfahrung und Selbstbekenntnis können in diesem Sinn durchaus zu der Glaubenseinsicht vermitteln, daß «dieser schon im Anfang bei Gott war» (Joh 1, 2).

So erhält die christliche Erlösungs- und Friedensbotschaft erst ihren tiefsten Inhalt: «Ich bin nicht allein, der Vater ist bei mir. Das habe ich euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst; doch seid getrost, ich habe den Sieg über die Welt errungen» (Joh 16, 33).

Klaus Fischer, Heidelberg

DER AUTOR hat hier jene Überlegungen aufgenommen und weitergeführt, die er seinerzeit in unserer Zeitschrift («Orientierung» 1971/18, Seiten 196 ff.) im Beitrag «Der Tod Jesu heute» (Warum mußte Jesus sterben?) umrissen hatte.

[13] Vgl. die Erfahrungen der Gnade, die seit Paulus mit Begriffen wie «Kraft», «Mut», «Trost», «Freude», «Friede», «Leben» u. ä. umschrieben werden (bes. Röm 6, 4 ff.; 8, 6–28; 15, 13 / 1 Kor 1, 4 f., 26–31; 2, 10–15; 12, 1–11 / 2 Kor 1, 3–10; 4, 7 ff., 16; 9, 6 ff.).

«Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde»

Zum Buch des Politologen Dolf Sternberger

Das gewichtigste, unter Freund und Feind Widerhall auslösende Buch unter all den Publikationen,[1] die erwartungsgemäß auf den im Dezember letzten Jahres fälligen 175. Geburtstag Heinrich Heines (1797–1856) erschienen, hat ein Außenseiter, der Heidelberger Politologe *Dolf Sternberger*, geschrieben: nicht systematisch, wie er betont, sondern essayistisch, von Wahrnehmungen und Einfällen ausgehend. Den Heine-Kenner überraschte der Titel: «Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde»[2], überraschte die Tatsache, daß dieses Buch die einzige Monographie im Heine-Gedenkjahr blieb, überraschte nicht, daß sich der Bürger und Politologe Sternberger als einziger dem Phänomen Heine in seinem aufklärerisch-geschichtlichen Anspruch stellte. Sternberger betrachtet Heine – entgegen soziologischen Pflichtvorstellungen – unter dem «Gesichtspunkt seines Glaubens». Heines Glaube ist eine durchaus «exemplarische Geschichte. Sie wirft die Frage auf, ob wir an den Menschen glauben können in der Weise, wie wir an Gott glauben oder geglaubt haben». Befreiend bekennt Sternberger: «Ich bin nicht der Ansicht, daß Heine ununterbrochen recht habe ... Die Maxime heißt: Teilnahme mit Distanz.»

Der Ausgangspunkt Sternbergers erscheint in Beziehung auf Heines und auf unser eigenes Jahrhundert außerordentlich fruchtbar. Er sieht Heine als poetischen Utopiker, als geradezu typischen Utopiker des 19. Jahrhunderts. «Die geschichtsphilosophische Utopik ist (im Gegensatz zu den Gerechtigkeits-Utopien der Renaissance und Aufklärungszeit) eine Neuerung des 19. Jahrhunderts. In ihr stellt sich unversehens die uralte biblisch-christlich-ketzerische heilsgeschichtliche Denkweise wieder her, freilich rein humanistisch, unter Streichung Gottes und des göttlichen Eingriffs. Diese neuere, gleichsam historisierte Utopik entpuppt sich als Eschatologik, sie wiederholt in allen ihren Spielarten die Erwartung – und Betreibung – jener ‹letzten Dinge›, die die urchristliche Gemeinde mit der Ankunft des Reiches Gottes meinte.» Die Säkularisierung des «Prinzips Hoffnung» hat begonnen, die Veränderung der Verhältnisse als Machbarkeit.

Heines Glaube richtete sich gegen die «Judaisten und Nazarener», das heißt gegen die jüdisch-christliche Gebotsversammlung und spiritualistische Lebensweise, die Erfüllung erst im Jenseits erwartet. Er schrieb, kämpfte, sang für eine sinnenhaft emanzipierte Irdischkeit, für ein freies «Hellenentum» (Nietzsche hat sich später in Heines Nähe angesiedelt), für Freiheit und Glück, für Schönheit und den eigenen Genius. Nicht ohne Rückendeckung durch die saint-simonistischen Freunde verkündete Heine aus Paris ein sündenloses Zeitalter des Glücks und damit die Vergöttlichung des Menschen auf Erden. «Alle Motive und Momente seiner Freuden-Religion», schreibt Sternberger, «lassen sich in diesem Punkt versammeln: die Abschaffung der Sünde, nämlich des Sündenbewußtseins, das Ziehen des Pfahls aus dem Fleische, die Lösung vom Moralgesetz und die Entthronung des jenseitigen Gesetzgebers, die Stiftung rein menschlicher, autonomer Glückseligkeit.» – «Es wächst heran ein neues Geschlecht / ganz ohne Schminke und Sünden / mit freien Gedanken, mit freier Lust –/ dem werde ich alles verkünden», versifiziert Heine im «Wintermärchen» (1844). Was die Entthronung eines jenseitigen Gesetzgebers angeht, so bewegt sich zum Beispiel Rudolf Augstein mit seinem Jesus-Buch noch immer auf dieser Linie. Dies aber zeigt das Avantgardistische einer Gestalt wie der Heinrich Heines.

Diagnostisch und prophetisch hat Heine als erster eine deutsche Revolution verkündet. Er leitete diese radikale Umwälzung aus der deutschen Philosophie ab: «Lächelt nicht über meinen Rat, den Rat eines Träumers, der euch vor Kantianern, Fichteanern und Naturphilosophen (Schelling) warnt. Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes stattgefunden. Der Gedanke geht der Tat voraus wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig und kommt etwas langsam herangerollt; aber kommen wird er, und wenn ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt: der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht ... Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die Französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte» (1834). War es eine Unheilsprophetie auf 1933 – oder, wie DDR-Interpreten meinen, eine Heilsprophetie auf die marxistische Zukunft? Ist die Revolution in mehreren Phasen gekommen? Orakelhafte Sprüche sind fast immer nach mehreren Seiten offen. Für Heine bildete der Dreischritt Reformation – Philosophie (deutscher Idealismus) – Revolution das Rückgrat seiner (deutschen) Geschichtsbetrachtung. Und Marx, so meint Sternberger, sei in diesem Punkt nicht Hegel, sondern eher Heine gefolgt. Immerhin war Heine Hegelschüler.

Ein Charakteristikum künftigen Menschseins war für Heine Gesundheit. Sie gehörte visionär und als Postulat zur utopischen Zukunft. «Einst, wenn die Menschheit ihre völlige Gesundheit wiedererlangt, wenn der Friede zwischen Leib und Seele wiederhergestellt und sie wieder in ursprünglicher Harmonie sich durchdringen ...», verheißt er in seiner religions- und philosophiegeschichtlichen Abhandlung. Es verschärft die Tragödie seines Lebens, daß er sich geistig der «kranken alten Welt», der Periode des «dualistischen» Christentums zugehörig wußte und daß er, kaum 35jährig, die ersten körperlichen Lähmungserscheinungen erfuhr. In den letzten acht Jahren hat er die «Matratzengruft» nicht mehr verlassen. Er konnte sich nicht wegreden, daß die Gruft mit «Sünde» nichts zu tun hatte. Wo war sein Prinzip Hoffnung geblieben? Hatte ihn am Ende der alte Jehova selbst besiegt? Steckte er noch immer in der «Natur»?

Heine sah das neue Zeitalter der entsündigten, glücklichen und gesunden Menschheit nicht. «Doch hat seine Utopik nicht weniger tief und weit gewirkt als seine Artistik. Diese kündigte die Décadence, das Ästhetentum, das fin de siècle an, jene leitete die ganze reißende und rasende Flut der Lebens- und Leibesphilosophien und der Lebens- und Leibesreformen ein, die wütende Abkehr vom Christentum, den ‹heiligen Frühling› der Sezession und des Jugendstils, den Willen zum Glück und den Willen zur Macht in Theorie und Praxis, die erotische Emanzipation und schließlich die sexuelle Revolution» (Sternberger).

Der große Vermittler, Fortsetzer, Verschärfer war Nietzsche. Heines späte Prophezeiung, daß den Kommunisten die Zukunft gehöre (1855), hat nichts Utopisches, nichts Eschatologisches mehr. Sie ist mit Ingrimm vorgetragen. Er konnte für seinesgleichen und seine Kunst in einer proletarisch nivellierten Masse keinen Ort mehr sehen, er haßte jede Form von Gewalt. Die Trias seiner Utopie fiel in der Folge historisch auseinander und an sehr verschiedene ideologische Fronten: «Der wieder-

---

[1] Sie reichten von volkshochschulischer Hinführung (Herbert Lilge, Heinrich Heine – Biographie und Auswahl, Hannover 1972) bis zur germanistischen Fachuntersuchung (Norbert Altenhofer, Harzreise in die Zeit, Düsseldorf 1972).

[2] Dolf Sternberger, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde. Claassen-Verlag, Hamburg und Düsseldorf, 408 Seiten, Lw. DM 36.—.

eingesetzte Genius an die Nietzscheaner und Schlimmere, die ihnen gefolgt sind, die gerettete Schönheit an die Artisten und Ästheten, auch die Eros-Befreier, das hergestellte Glück des Volkes an die Sozialisten und Kommunisten.»

Heine entzieht sich gegen Ende seines Lebens der real und politisch, also gesellschaftlich und geschichtlich, anvisierten Utopie. Er kehrt zurück und ein bei der poetisch-romantischen Utopie von «Bimini». Dieses große Erzählgedicht erzählt die spanisch-indianische Legende von einer Insel der ewigen Jugend. Es ist ein Vorwärts in Richtung Vorstellung und Transzendenz. In die poetische «Bimini»-Utopie leuchtet das Bewußtsein des nahenden Todes, in den Traum ewige Jugend, in die Poesie Kindheit und reines Spiel, in die Ironie Jenseits. Man mag gerade bei diesem Gedicht an Ernesto Cardenals Verse über das Leben und die Geschichte der Indianer in Südamerika denken. Auch dort eine fast paradiesische Unschuld, eine poetische, christliche, vielleicht utopische Vorstellung. Der Christ – wenn er's recht versteht und nicht pharisäisch – könnte ahnen, daß einer, der «die Sünde» abschaffen wollte, zuletzt angelangt ist, wo ein Mensch ankommen muß – weniger verändernd als sich vielmehr fügend, und dies nicht ohne erklärte Frömmigkeit, Bescheidung.

Sternberger hat ein Heine-Buch geschrieben, das zu den Heine-Feierlichkeiten des vergangenen Jahres nicht paßte. Es befreit und befremdet. Ein allzu modisches Interesse an Heines oppositioneller Gestalt wird distanziert, der von literatur-soziologischer Seite strapazierten Objektivität des Emanzipatoren Heine die Subjektivität seiner Person und Botschaft entgegengehalten.

Befremdend erscheint die Verkürzung Heines bei Sternberger auf Subjektivität und Sexualität. Die Suchgestalt des Mannes, der in den religiösen Bindungen der Väter und Bürger nicht mehr wurzelte und die politische Autorität der Fürsten ablehnte, der nach einer neuen «Religion» und Gesellschaftsform suchte, wird verdunkelt. Der aufklärerisch demokratische Stachel des aus Familie und poetischer Romantik herausgefallenen Heine wird nicht sichtbar. Heine war nicht das deutsche Weltgewissen. Aber er hat als Hegelschüler auch nicht nur privatistisch gelebt. Die außerordentliche publizistische Aufmerksamkeit des Dichters Heine auf den Gang der Geschichte verbietet diese Deutung.

Viele wollen in Heine heute nur den Vorläufer und Vertreter der Revolution sehen – nicht seine Ästhetik, nicht sein Narrenbewußtsein, nicht seine Erlösungssehnsucht, nicht seinen Zwiespalt, nicht seine Tragödie. Auch in den Kanonisationsprozessen der Literatur sind Bildner und Maskenbildner am Werk. Ihnen muß Sternbergers Deutung unbequem erscheinen. Schade, daß Sternberger nur eine – allerdings unter Zeitgenossen unterdrückte – Linie herausarbeitet und das Gesamtgefüge der Heineschen Spannungen und Antinomien zu wenig in den Blick bekommt. An Einseitigkeit und am Prinzip der Auswahl leiden die meisten Heine-Darstellungen.

Heine beendigt nicht nur die goethesche «Kunstperiode». Er sucht nicht nur seine Freiheit und seine Lust. Der Nichtphilosoph Heine inspiriert den neben Marx zweiten Revolutionär des Jahrhunderts, Friedrich Nietzsche. Der «Zerrissene» sucht eine neue Ganzheit, eine neue Heilwerdung, eine poetische Utopie – für die es weder damals noch heute einen Weg gab, und die doch zurückwirkt auf das Bewußtsein der Zeitgenossen, der Nachfahren. In Heine steckt etwas vom objektiven gesellschaftlichen Interesse Brechts und die seelenvolle Subjektivität Hermann Hesses. Brüche sind sichtbar und Schlacke. Sie eignen sich nicht zum Standbild. Mit Heines Fluchtweg aus der politischen Aktualität wäre auch sein Widerruf zu beachten. Er war einer der unbequemsten Deutschen unter den Schreibenden. Rezipiert in seinen Spannungen zwischen nachromantischer Lyrik und publizistischer Prosa, zwischen einem aus der organischen Natur entlassenen, für die fällige Veränderung plädierenden und vor der tatsächlich heraufziehenden Revolution sich fürchtenden Bewußtsein wurde der Poet Heinrich Heine nie. Lyrik plus Kritik plus Ironie plus Information plus Utopie, eingeschlagen in die Traummütze, in die Narrenkappe – wen sollte das ungleiche Kaleidoskop interessieren? Wer soll diese gebrochene Ganzheit gebrauchen? Nicht das nationale Bürgertum und die Schule von gestern, nicht die neuen Ismen wissenschaftlicher, staatlicher, neojugendlicher Provenienz. Gegen die Logistiker der absoluten Idee hält Heine am Märchen fest. Den schläfrigen Untertanen erzählt er linksfüßige Antimärchen. Es ist gut, daß wir mit Heine nicht fertig sind. Er ist kein Klassiker.

Paul Konrad Kurz, Unterhaching

UNSER MITARBEITER, Paul Konrad Kurz, hat seinerzeit in München über Heine promoviert (vgl. sein Buch: Künstler, Tribun, Apostel. Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters, München 1967). Soeben erschien von ihm im Knecht-Verlag, Frankfurt a. M., der vierte Band seiner Reihe «Über moderne Literatur». Am 25. März erhielt er von den «Bücherkommentaren» in Freiburg i. Br. den Kritikerpreis «Die goldene Feder».

Buchbesprechung

Raymund Schwager, Jesus-Nachfolge. Woraus lebt der Glaube? – Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973.

Das Buch will gleichzeitig und in gegenseitiger Zuordnung zwei Probleme behandeln, die in der heutigen Diskussion allzuoft getrennt und darum ungenügend diskutiert und beantwortet werden: Der universale Anspruch des christlichen Glaubens wird einerseits ohne genügende christologische Begründung in Frage gestellt, oder es werden anderseits Person und Botschaft Jesu nur «intern» in ihrer Absolutheit dargestellt, ohne genügende Konfrontation mit dem Pluralismus der Religionen. Dazu befährt Schwager noch zwei parallele Spuren, wenn er zwischen dem «objektiven» Glaubensinhalt von Jesus Christus und dem existenziellen Glauben an ihn analoge Strukturen aufweisen will. Wie werden diese vorgenommenen Ziele erreicht?

Der ausgesonderte Jesus und der Sonderanspruch des Christentums

In einem *ersten Kapitel* situiert Schwager sein Unternehmen in die bisherige Geschichte der Glaubensbegründung. Der Anspruch des christlichen Glaubens gegenüber andern Religionen war gewiß schon früher, im Mittelalter gegenüber Juden und Arabern, im Zeitalter der Aufklärung gegenüber der universalen Vernunftreligion, eine Herausforderung. Er ist es heute noch mehr angesichts der nahegerückten Weltreligionen und im weltanschaulichen Pluralismus unserer Gesellschaft. Darum können auch die Begründungen dieses Anspruchs aus früheren Situationen nicht mehr genügen. Ungenügend ist das apodiktische Autoritätsargument des Ersten Vatikanums, weil auch seine apologetischen Begleitzeugnisse, wie Wunder und Prophezeiungen, erst recht das Zeichen der Kirche selber, nur einer schon glaubenden Bezeugung und Interpretation einsichtig sind. Die neuere Motivation des Glaubens aus der inneren Stimmigkeit zwischen Glaubensinhalt und Glaubenssicht (Rousselot) vermag nur jenen zu überzeugen, der sich selber den gleichen Seh-stil zu eigen gemacht hat; aber auch jede andere Religion, wie die Soziologie anhand der gesellschaftlichen Bedingtheit der religiösen Ausdrucksformen gezeigt hat, vermittelt dem in ihr geborenen und aufgewachsenen Menschen den gleichen Eindruck. Schwager sucht ein neues Kriterium und weist es anschließend bei Jesus und beim Glauben an ihn nach: Die Unvergleichlichkeit Jesu und des christlichen Glaubens liege gerade in der Abhebung von den vorgegebenen menschlichen Vorstellungen, in der Durchbrechung der im Menschen bereitliegenden Erwartungen, also in einer gegensätzlichen und kritischen Transzendierung. An der Person, Botschaft und Geschichte Jesu gewinnt Schwager dieses Kriterium: Glaube und Verkündigung Jesu implizieren eine Vollmacht, die den zeitgenössischen Rahmen der jüdischen Religion sprengt, die sich auch in der radikalen Desavouierung und Verurteilung Jesu durchhält. Darin werde Gott anders als in aller bisherigen Überlieferung erfahren. Anders und neu sei darum auch das Gottesverhältnis, die eigene Vollmacht und das Selbstbewußtsein Jesu. Ebenso sei die Osterfahrung und der Osterglaube der Jünger aus vorherigen Voraussetzungen und Vorstellungen nicht ableitbar; dies erhärtet Schwager in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit ähnlichen para- und tiefenpsychologischen Phänomenen. Damit gelangt Schwager zu seiner These, die er in den folgenden drei Kapiteln durchführt: Die Verkündigung von Jesus

partizipiert am gleichen Sonderanspruch, durch welchen Jesus sich selber von allen bestehenden Mächten abgesondert hat.

Im *zweiten Kapitel* wird dieser spezifische Aspekt (Formalobjekt) der unableitbaren Neuheit am Material des biblischen Christuszeugnisses und am Dogma von Chalkedon herausgestellt. Die Ursprünglichkeit der Vollmacht Jesu und seiner Verkündigung vom Reich Gottes habe schon im Neuen Testament zur relationalen Sohn-Gottes-Aussage geführt; auf dem gleichen Weg sei auch die altkirchliche Christologie im Menschen Jesus bis auf den Grund der göttlichen Person des Logos vorgestoßen. Allerdings habe die Schultheologie dabei nicht immer die unverkürzte Menschlichkeit Jesu zu wahren vermocht. So kann Schwager in den sonst so anders artikulierten Quellen des Neuen Testamentes und des Dogmas eine gemeinsame Intention und Konvergenz feststellen und den Verdacht gegen die Gottheit Jesu durch sorgfältige Interpretation weitgehend ausräumen. Ein solcher Verdacht erhebt sich aber auch von der Religionskritik Feuerbachs und Blochs her, die die Vergottungssehnsucht des Menschen aus dieser Objektivierung zurückholen wollen. Nun spricht aber bei Jesus alles gegen eine solche angepaßte Erfüllung menschlicher Sehnsucht, hat doch gerade die Frustration menschlicher Gottesvorstellungen und -erwartungen zur Verurteilung Jesu geführt.

Glaubensvollzug im einzelnen und in der Kirche

Im *dritten Kapitel* überträgt Schwager diese Neuheit vom christologischen auf den anthropologischen Pol des Glaubens: dort wie hier sei eine gleiche Ursprünglichkeit und Überschreitung festzustellen, die dann auch den Anspruch des christlichen Glaubens begründen könne. Einleitend wird die rationalistische Verengung des Glaubens durch die Ausweitung auf die gelebte Nachfolge korrigiert, schon dadurch wird der Glaube einer ausschließlichen Vernunft entzogen. Der an sich formale Glaubensvollzug wird von verschiedenen konkreten Aspekten Jesu her aufgefüllt. Glaube nimmt u. a. teil an der Auferstehung Jesu, in der die Suche nach einer neuen und überbietenden Lebensmöglichkeit ihre Erfüllung jenseits menschlicher Lebenserwartung und -steigerung findet. Glaube als Hoffnung läßt sich aus ängstlicher Selbstbehauptung befreien und erwartet Gottes Wirken auch dort, wo menschliche Erwartungen und Möglichkeiten zu Ende sind. Im Blick auf die Zaghaftigkeit kirchlicher Kreise appliziert Schwager diese wagende Hoffnung auch auf die Sprache von Glaube und Verkündigung, die sich über die Tradition hinausbewegen müßten. Glaube teilt das Umsonst der Liebe Christi, schon wenn sich der Mensch nicht mehr in Zwecke und Zwänge einsperren läßt, sondern zur zwecklosen Faszination der Schönheit gelangt, erst recht in der Nächsten- und Feindesliebe. Glaube ist letztlich Frucht des Geistes, der seine göttliche Herkunft gerade darin erweist, daß er den Glaubenden nicht nur von Erinnerungen leben läßt, sondern zu immer neuer Erfahrung und Verwirklichung führt, wie sie dem eigenen menschlichen Geist unerreichbar ist.

Noch näher an die Situation des Christen heran kommt Schwager im *vierten Kapitel*, wenn er den einzelnen Glaubenden in der zugleich notwendigen wie zweideutigen Glaubensgemeinschaft der Kirche anspricht. Die Kirche erhält zwar aus dieser «Fremd-herkunft» des Glaubens von außen ihre Berechtigung, weil keiner sich selber den Glauben vermitteln und erzeugen kann. Zugleich läuft aber in ihr der Glaube Gefahr, nur die Erfüllung einer konventionellen Erwartung und Pflicht zu sein, was er von dem aus aller Konvention ausbrechenden Jesus her gerade nicht sein darf. Was von der Glaubensgemeinschaft allgemein gesagt wird, gilt besonders vom kirchlichen Amt: das Amt in der Kirche dessen, der selber vor der Autorität Gottes und seines Reiches zurücktrat, darf sich selber nicht absolut und mit der Autorität Gottes ineins setzen. Für den Konfliktsfall zwischen Amt und persönlicher Glaubenserfahrung hält Schwager auch dem so exponierten Christen die gleiche Verhaltensregel entgegen: auch er sollte seine Sache nicht in eigener letzter Verfügung und Sorge durchsetzen, sondern bei allem notwendigen Kampf sie dem je größern Gott anheimstellen. Ein Verbleiben in der Kirche sei in jedem Fall dem Ausbruch aus der Gemeinschaft in die Isolierung vorzuziehen. Abschließend führt Schwager die anthropologische und die christologische Spur wieder zusammen, wenn er die Kirche und Christus in der Eucharistie als der «Feier des Verurteilten» zusammenbringt.

Es ist das Verdienst des Buches, die aktuelle Problematik des Anspruchs des Christentums von einer gründlicheren Basis aus zu führen als dies sonst geschieht, nämlich durch die Rückfrage auf die Unableitbarkeit und Absolutheit Jesu selber. Ferner ist Schwager eine dialektische Korrelation zwischen anthropologischer und christologischer Dimension des Glaubens gelungen, wenn er etwa die Lebenssehnsucht oder die Hoffnung des Menschen bei Jesus zugleich gesprengt und erfüllt sieht; allerdings ist dabei die hermeneutische Denkrichtung bei dieser Bewegung nicht immer gleich deutlich. Schwager greift brennende Fragen des modernen Christen, auch des Nicht-theologen, auf, vermittelt ihm aber auch die nötige theologische und geschichtliche Information. In seiner aktuellen Frage nach der Ursprünglichkeit des Christentums verstanden, wird der Leser auch bereit sein, die ausführlichen exegetischen, dogmengeschichtlichen, apologetischen, religionssoziologischen Berichte zu lesen, die ihm Schwager zumutet. Bei einzelnen Referaten ließen sich allerdings noch Fragen stellen: so äußerlich ist selbst das Autoritätsargument des Ersten Vatikanums nicht, nennt es doch als Begründung des Offenbarungs- und Glaubensanspruchs die Beziehung der Schöpfung (DS 3008) (S. 13). Es ist ungenau, die antiochenische Christologie als auf «Unterscheidung» bedacht der alexandrinischen Einigungschristologie gegenüberzustellen; sie ging die Einheit nur von einer andern Ausgangsposition und einem andern Modell her an (S. 90). Wenn in dieser Besprechung der spezifische Gesichtspunkt (Formalobjekt) als leitender Gedanke herausgestellt wurde, so ist dieser in der Durchführung Schwagers nicht immer genügend in Erinnerung gerufen. Der Verfasser droht hie und da im vorangetriebenen Stollen unter dem aufgeschütteten Material aus Exegese, Sprachwissenschaft, Psychologie, Kirchenkritik usw. selber die gezielte Bohrrichtung zu verlieren.

Sicher hat er auch aus der Alternative zwischen einer extrinsezistisch-autoritativen und einer immanentistisch-subjektiven Glaubensbegründung herausgeführt und einen weniger anfechtbaren Grund freigelegt: die gegensätzliche Transzendierung der menschlichen Vorstellungen und Erwartungen, sowohl durch die Person und Botschaft Jesu selber wie durch den christlichen Glauben. Der Vorsprung und die Entzogenheit gegenüber der Relativierung durch Psychologie und Religionskritik dürfte aber nicht so endgültig sein, wie Schwager meint, sondern bleibt immer durch eine neue Einholung und Relativierung bedroht. Ob Schwager nicht die Möglichkeit und Fähigkeit des menschlichen Geistes unterschätzt, der jede, auch eine ihm zunächst unerreichbar scheinende Wahrheit, Erfahrung, Vorstellung usw., auch eine transzendierende und exzedierende religiöse «Offenbarung» einholen kann als eine vorher nur nicht erkannte und bewußte Möglichkeit? Nicht nur die vergrößerte und verlängerte *Ent*sprechung, auch der dialektische *Wider*spruch und die kontradiktorische Selbstaufhebung liegen noch im Bereich des menschlichen Geistes. So wird man auch nach diesem weiterführenden Buch auf frühere und künftige Wege der Glaubensbegründung nicht verzichten können; sie erhalten aber hier eine notwendige und zeitlich höchst fällige Korrektur und Ergänzung.

Dietrich Wiederkehr, Freiburg/Schweiz

Das Bistum Limburg sucht zum baldmöglichsten Eintritt Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in verschiedenen Bereichen der

Erwachsenenbildung

Es sind neu zu besetzen die Diözesanreferate

Frauenarbeit
Ehe- und Familienarbeit
Altenarbeit

und das

Referat Erwachsenenarbeit im Bezirk Rheingau

Von Bewerbern wird erwartet: Kenntnisse und Fähigkeiten zu einer zeitgemäßen Erwachsenenbildung, besonderes Interesse für die jeweils genannte Zielgruppe, Mitarbeit an der Weiterentwicklung eines Gesamtkonzeptes kirchlicher Erwachsenenarbeit.

Vorausgesetzt wird ein abgeschlossenes Hochschulstudium (Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Theologie o.a.), bzw. entsprechender Abschluß an einer Fachhochschule für Sozialarbeit; gewünscht wird eine Zeit praktischer Erfahrung, Interesse am kirchlichen Dienst und Bereitschaft zur Zusammenarbeit.

Es wird geboten Besoldung nach BAT und Hilfe bei der Wohnungsbeschaffung.

Bewerbungen und Anfragen werden erbeten bis 15. April 1973 an das Bischöfliche Ordinariat, 6250 Limburg, Postfach 308 (Telefon: 0 64 31/9 53 40).

Der Test der Öffentlichkeit

Erträgt es die katholische Kirche, daß ihre Führungsprobleme, so wie sie sich heute konkret strukturell und personell stellen, öffentlich diskutiert werden?

Die renommierte, 1791 gegründete englische Wochenzeitung *Observer* glaubte dies, und der Journalist *Peter Hebblethwaite*, den sie einlud, zweimal eine volle Titelseite ihrer großformatigen Beilage («Review») diesem Thema zu widmen, stimmte zu. Er tat dies als katholischer Engländer um so erfreuter, als diese «Bastion des Establishments noch bis vor kurzem in ihrem Statut Katholiken von jeder redaktionellen Verantwortung ausschloß».[1] Um mediengerecht zu sein, personalisierte er sein Problem und konzentrierte es auf einen der höchsten vatikanischen Beamten: Im Titelbild der ersten Ausgabe (11. 3. 73) erschien «der Mann, der dem Papst zunächst steht»; der zweite Teil (18. 3. 73) begann mit der Frage: «Wer führt den Vatikan?»

Hier wie dort ging es um die Rolle, die der Substitut im Staatssekretariat, *Giovanni Benelli*, in der von Papst Paul VI. reorganisierten römischen Kurie spielt. Der englische Journalist war nicht zimperlich. Er anerkannte zwar die Begabung des Mannes, der es in der Schaffenskraft seinem Chef gleich tut; er sprach ihn auch ausdrücklich frei sowohl von Bösartigkeit wie von Korruption (ein Odium, das «Graue Eminenzen» gern verfolgt); aber er scheute nicht davor zurück, Benelli für einen systematisch «undurchsichtigen und undurchlässigen Verwaltungsstil» verantwortlich zu machen. Und während er ihm die gute Absicht zuerkannte, «die Kirche retten» zu wollen, warf er ihm zugleich vor, «ihre Glaubwürdigkeit Tag für Tag zu unterminieren» und das wesentlichste Geschehen des Konzils (Benelli war nicht dabei) und die Voraussetzung für einen lebendigen reformerischen Vorgang zu verkennen und zu blockieren: den offenen und allseitigen Dialog, die Kommunikation in allen Richtungen, den Stil der direkten, vom Vertrauen getragenen Begegnung von Mensch zu Mensch.

Das *Echo in England* scheint zu beweisen, daß eine sachliche Diskussion des so aufgeworfenen Problems in der Öffentlichkeit an sich möglich ist. Die Londoner *Times* (20. 3. 73, Seite 15) brachte ein ihrem vornehmen und traditionsbejahenden Stil entsprechendes *Editorial* und setzte sich darin mit Hebblethwaites Thesen auseinander. Sie anerkannte die «sehr interessante Information» und erklärte ihrerseits der Leserschaft sauber die drei Funktionen Benellis als «Kabinettschef» des Papstes, als «Koordinator» der Kurie und als «Ausführungsorgan» für die dem Papst eigene Politik. Diese Rolle des «Executors» wurde von der «Times» unterstrichen und – mit der Befürwortung einer starken «rechten Hand» – ebenso die «garantiert loyale» Gleichrichtung Benellis mit Paul VI. eigener Konzeption von einer «evolutiven», statt einer «revolutionären» Reform. Dem Editorial antwortete ein Katholik in einer *Zuschrift:* Mit dem Begriff der «loyalen Ausführung», der aus anderem Kontext schlimme Erinnerungen wecke, sei es nicht getan. Vor allem beteuerte er, er habe aus Hebblethwaites Artikeln keinen Appell zur Revolution, wohl aber einen «Notschrei» im gegenwärtigen Malaise seiner Kirche herausgehört.

Die Frage nach der Loyalität

Eine weitere Stellungnahme brachte die katholische Wochenschrift *The Tablet* (17. 3. 73). Gleich im Titel stellte sie den Autor der Artikel im «Observer» als *Jesuit* und sodann als Chefredaktor der Zeitschrift «The Month» vor. Wie für Benelli, so erhob sie auch für Hebblethwaite die Frage nach Grenzen und Pflichten der Loyalität einer Institution gegenüber. Die Loyalität Hebblethwaites sollte nach «The Tablet» sowohl bei den kirchlichen Autoritäten wie bei Hebblethwaites gewöhnlicher Leserschaft außer Zweifel sein. Hebblethwaite selber definierte sein Verständnis von Loyalität mit dem Satz John Stuart Mills: «Meine Liebe zu einer Institution ist proportional zu meinem Verlangen nach ihrer Reform.»

Sieht man sich nach diesen Beispielen aus der englischen Presse die Reaktion des vatikanischen *Osservatore Romano* an, so kommt man zum Schluß: Mag in England die öffentliche Diskussion kirchlicher Führungsprobleme möglich sein, in Rom ist sie noch immer nicht möglich.

Zwar hat der «Osservatore» (22. 2. 73) mit einem großen Leitartikel reagiert, aber der Leser erfährt nicht einmal, daß es sich bei der im «Observer» angepeilten Person um Benelli handelte. Dafür erhält er zuerst über eine volle Spalte Sätze aus einer Papstansprache vom 24. Januar serviert, um dann staunend zu vernehmen, diese damals an die ausländischen Journalisten in Rom (Stampa Estera) gerichteten Worte hätten zwei Monate später, in dem kritischen Moment, da der «beispiellose Anschlag auf die Zentralregierung der Kirche» geführt wurde, die «Quasi-Totalität» der Weltpresse zur geschlossenen Phalanx gegen das Schwarze Schaf in London zusammengeführt. Welch ein Glaube, der am Schluß vielleicht doch noch die sieben Hügel Roms samt dem Sitz der Stampa Estera bei der Piazza San Silvestro zu versetzen vermag!

Der Glaube an die eigene Sache ist dann freilich doch nicht so groß; denn statt sich mit dem aufgeworfenen Problem von Kontrolle und Kommunikation im eigenen System auseinanderzusetzen, gibt man sich dazu her, den englischen Kollegen zum Attentäter zu stempeln, ihm «Geistesverwirrung» usw. anzulasten und sein Berufsethos als Journalist ebenso wie seine Treue als Ordensmann in Zweifel zu ziehen. Um so winziger sind die ihm nachgewiesenen konkreten Mängel: sie gipfeln in der Feststellung, der Engländer dürfte kaum je auch nur den «Kopf» des «Osservatore» angeschaut haben, denn in der Kartei habe man weder seinen eigenen Namen noch den seiner Zeitschrift gefunden.[2]

Doch belassen wir den «Osservatore» bei seinem Selbstgespräch. Nicht auf sich beruhen lassen dürfen wir aber den Notschrei über die eingeengte Kommunikation in der Kirche. Denn hierin muß man Hebblethwaite auf jeden Fall zustimmen, daß für eine Kirche der Gemeinschaft und Kommunion der Grad ihrer Kommunikation zum Gradmesser ihrer Authentizität wird.[3] Und nicht minder gehört die Öffentlichkeit zu ihrem Wesen, insofern «öffentlich» ein wesentliches Adverb ihres Wirkens ist. In prinzipiellen Verlautbarungen der Kirchenführung ist dies heute anerkannt, die Praxis müßte endlich folgen. Dazu gehörte nicht zuletzt weniger Mißtrauen und mehr Vertrauen bei eben dieser Kirchenführung: Könnte sie ihren Stil und ihre Methoden nicht viel selbstverständlicher den Test der Öffentlichkeit bestehen lassen? *L. K.*

[1] «The Tablet», 17. März 1973, Seite 245.

[2] Daß der «Osservatore» bei den Kollegen von «The Month» doch recht gut bekannt ist, bewiesen sie noch kürzlich (November 1972) mit einer Durchleuchtung der «merkwürdigen» Vatikanzeitung.

[3] «The Month», April 1973, Seite 133.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebneter, Mario von Galli, Robert Hotz, Josef Renggli
Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ℗ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 ‹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.)
Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

AZ Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich